

N12<522558623 021



ubTÜBINGEN



HEINR. SCHUMACHER
Buchbinderei
Schreibwaren-Einrahmung
PFÜLLINGEN

STUDIEN
UND
MITTEILUNGEN
ZUR GESCHICHTE DES
BENEDIKTINER-ORDENS

UND SEINER ZWEIGE

HERAUSGEGEBEN VON DER BAYERISCHEN
BENEDIKTINERAKADEMIE

DER GANZEN REIHE BAND 74

1963

I.—IV. HEFT



MÜNCHEN 1964

VERLAG DER BAYER. BENEDIKTINERAKADEMIE
MÜNCHEN, ABTEI ST. BONIFAZ

Inhalt des Jahrganges 74 Heft I - IV (1963)

Aufsätze:

Otloh von St. Emmeram von Helga <i>Schauwecker</i> , Bad Winsheim	5
Benediktinische Profeßriten von Philipp <i>Hofmeister</i> OSB, Neresheim	141
Der Widmungsbrief Ruperts von Deutz zu seinem Hoheliedkommentar von Rhaban <i>Haacke</i> OSB, Siegburg	286
Fragen um den Verfasser einer benediktinischen Reformdenkschrift ans Basler Konzil von Petrus <i>Becker</i> OSB, Trier	293
Beiträge zu einem Profeßbuch der Abtei Mönchsdeggingen von Paulus <i>Weißberger</i> OSB, Neresheim	302
Ein Schwäbisch-Bayerischer Freundeskreis Gregor VII. nach der Vita Herlucae des Paul v. Bernried von Marinus <i>Maier</i> OSB, München-St. Bonifaz	313
Richard Wagner und St. Bonifaz in München, 1864/65 von Romuald <i>Bauerreiß</i> OSB, München	333
Studien zur Geschichte verschollener bayerischer Frühklöster von Josef <i>Hemmerle</i> , München	338
<i>Literarische Umschau</i>	347
<i>Zur neuesten wissenschaftlichen Chronik</i>	359

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 Autorenkorrekturen 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.



gd 448

Otloh von St. Emmeram

EIN BEITRAG
ZUR BILDUNGS- UND FRÖMMIGKEITSGESCHICHTE
DES 11. JAHRHUNDERTS

Von Helga Schauwecker, Bad Windsheim

INHALT

Vorwort	5
I. Lebenslauf Otlohs	7
II. Otloh als Schreiber, Schriftsteller und Autobiograph — <i>ars scribendi und ars dictandi</i> —	14
III. Otloh als religiöse Persönlichkeit: seine <i>conversio</i>	52
1. Schilderung seiner religiösen Erlebnisse	52
2. Literarische Einflüsse und individuelle Züge <i>Visio und daemones — tentationes und delusiones — conversio und experientia</i>	67
3. Versuch einer psychopathologischen Deutung	106
IV. Otlohs Stellung im Ringen seiner Zeit um <i>divina und saecularis philosophia</i> :	119
1. Philosophie- und Wissenschaftsbegriff im frühen Mittelalter	119
2. <i>Divina philosophia</i> : Bibelexegese — Exegese der sichtbaren Welt — <i>similitudo</i> und <i>oppositio</i> — Dogmatische Fragen und Glaubenszweifel — Trinitätsproblem — Erbsünde und Gerechtigkeit Gottes — Praedestinationslehre und Willensfreiheit — Morallehre: Klerus und Laien	125
3. <i>Mundana philosophia</i> :	165
Motive des Streits über Wissenschaft und heidnische Auto- ren — Otlohs Bildungsgang — Einfluß der patristischen Lite- ratur auf Otloh — Abwandlungen des „Hieronymus-Traums“ im frühen Mittelalter — Otlohs Haltung zur heidnischen Literatur — Grammatik — Die dialektische Methode und die Rhetorik — Otloh und das Quadrivium	
Ausblick	240

Von dieser Arbeit erscheint gleichzeitig eine bebilderte Sonderausgabe

Vorwort

Auch im „christlich-universalen Einheitsordo“ des vorscholastischen und noch nicht im Zeichen des Investiturstreits stehenden Mittelalters lassen sich Personen nicht schematisch geistigen Richtungen zuordnen. Daß es auch damals nicht nur ein geistiges Für oder Wider gab, ja daß neben allem Typischen dieser Epoche Individuelles schlummerte, da und dort erwachte, um in einzelnen Persönlichkeiten erstaunlich lebendig zu werden, läßt sich gerade am Streit um die geistige Problematik der Zeit, etwa an der Diskussion um die beginnende Herrschaft der Dialektik oder über die Geltung der heidnischen Literatur für die christliche Welt und alle damit zusammenhängenden Fragen erkennen.

Die Arbeit beschäftigt sich mit dem Mönch Otloh, einem Mann des 11. Jahrhunderts, der durchaus nicht von überragender geistiger Bedeutung, durchaus nicht einmalig war, aber erregt und hin- und hergerissen im Streit der Meinungen, selbständig und eigenwillig in seinem Denken. Die autobiographischen Äußerungen Otlohs sind ein Beispiel dafür, wie die geistigen Themen der Zeit zu wirklichem Erleben, ja zu lebensbestimmenden Gewissensfragen werden konnten. In diesen Selbstdarstellungen liegt in der Tat etwas Besonderes: sie gehören zu den frühesten, die wir aus dem Mittelalter besitzen. Psychologisch tiefe Selbstbeobachtungen, bestimmt von einer lebhaften und geheimnisvoll-düsteren Phantasie, sind zudem nicht zuletzt von Interesse für den Historiker.

Das Anliegen, am Exempel Otloh ein Stück Bildungs- und Frömmigkeitsgeschichte lebendig zu machen, kann nur Erfolg haben in einer Gesamtschau seiner Persönlichkeit, die — ausgehend vom „äußeren“ Verlauf seines Lebens — sein Wirken, seine ihn zutiefst erregenden Erlebnisse und schließlich seine leidenschaftliche Stellungnahme zum geistigen Ringen seiner Zeit erfaßt.

*) Vorliegende Arbeit wurde von der Phil. Fakultät der Universität Würzburg im SS. 1962 als Dissertation angenommen. Sie entstand unter der Leitung von Prof. Dr. Otto Meyer. — Das Manuskript wurde im Frühjahr 1962 abgeschlossen. Seitherige Forschungsergebnisse konnten nicht mehr eingearbeitet werden.

1) Die erste vollständige Zusammenstellung aller Lebensdaten und Werke bot Ernst Dümmeler, der sich im Jahr 1895 eingehend mit der Persönlichkeit Otlohs befaßte in dem Aufsatz: Über den Mönch Otloh von St. Emmeram (Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften, Phil. hist. Kl. 1895, S. 1071 — 1102). Als gründliche Kenner der theologischen Schriften Otlohs erwiesen sich weiterhin 1896 A. Hauck in der Kirchengeschichte Deutschlands (Bd. 3, 7. Aufl. Berlin und Leipzig 1952, S. 945 f., S. 968—973) und 1931 R. Seeburg im Lehrbuch der Dogmengeschichte (Bd. III, 5. Aufl. Darmstadt 1953 S. 126 ff.). — Einseitig erscheint vor allem die Beschäftigung und Beurteilung, die J. A. Endres in seinen Forschungen zur Geschichte der frühmittelalterlichen Philosophie (Beiträge zur Geschichte der Philosophie, hg. v. C. Bäumker, Bd. 17, Münster 1915) Otloh zuteil werden ließ (nicht sehr verschieden von dem früheren Aufsatz

Die reiche bisherige Literatur über Otloh hat zwar wichtige Grundlagen zu seiner Beurteilung geschaffen, erweist sich aber aufs Ganze gesehen als nicht erschöpfend, da sie ihn meist nur unter einem bestimmten Aspekt betrachtet, zum Teil den Stempel vorgefaßter Meinung trägt, ihn nach einzelnen Äußerungen da oder dorthin einreihen möchte¹.

Auf Grund der Einsicht in alle seine Schriften, die zu anderen sachlich oder zeitlich verwandten Quellen in Beziehung gesetzt wurden, soll hier eine umfassende Darstellung Otlohs von St. Emmeram geboten und zu zeigen versucht werden, welch komplexen Geistes er war.

des gleichen Verfassers: Otlohs von St. Emmeram Verhältnis zu den freien Künsten, insbesondere zur Dialektik, in: *Philosophisches Jahrbuch* Bd. 17, 1904, S. 44—52, S. 173—184) und in deren Gefolge man in der späteren Literatur von dem „Antidialektiker“ Otloh sprach. — Sehr eingehend befaßte sich sodann mit dem Werk Otlohs M. Manitius in seiner „Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters“ (Bd. 2, München 1923, S. 83—102), oberflächlicher hingegen F. Timann in einer (ungedr.) phil. Dissertation, Otloh von St. Emmeram (Berlin 1920). — Sehr viel ergiebiger ist die Arbeit von Stefan Abt, *Othlon de Saint-Emmeram, Les confessions d'un moine du XIème siècle* (Collectanea Theologica Societatis Theologorum Polonorum Jg. 16, 1935), wengleich sie die Person Otlohs noch zu wenig auf dem zeitlichen Hintergrund sieht. — Die jüngsten Forschungen liegen schließlich vor in den Untersuchungen Bernhard Bischoffs vor allem über die Schreibtätigkeit Otlohs auf dem Hintergrund des gesamten kulturellen Leben im Kloster St. Emmeram (drei Aufsätze: 1) Literarisches und künstlerisches Leben in St. Emmeram im frühen und hohen Mittelalter, *Diese Zeitschrift* Bd. 51, 1933, S. 102—142. 2) Zur Kritik der Heerwagenschen Ausgabe von Bedas Werken, ebd. S. 171—176, bes. S. 175 ff. 3) Über unbekannte Handschriften und Werke Otlohs von St. Emmeram (Regensburg), ebd. Bd. 54, 1936, S. 15—23. — Zusammenfassende Charakteristik in: *Die Deutsche Literatur des Mittelalters, Verfasserlexikon*, hg. v. Wolfgang Stammler u. Karl Langosch, Bd. 3, Berlin 1943 und neuerdings der Artikel „Otloh“ in *LThK* Bd. 7, 2. Aufl. Freiburg 1962 Sp. 1298 f.), ferner Otto Meyer im Rahmen von W. Wattenbachs „Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter“ (1939), hier zitiert nach der 2. unv. Aufl. Tübingen 1948, Bd. 1, 2. Heft, S. 270 ff.) und in der sehr ausführlichen Würdigung, der G. Misch in seinen Studien zur Geschichte der Autobiographie (Bd. III, 2, Frankfurt 1959, S. 57—107) Otloh unterzog.

I. Lebenslauf Otlohs

Um das Jahr 1016 und 1017¹ sitzt in einem verborgenen Winkel des Klosters Tegernsee ein Schüler und malt mit ungelinker Hand Buchstaben auf alte Wachstafeln, auf abgerissene Fetzen achtlos beiseitegeworfenen Pergaments. Tag für Tag stiehlt er sich aus der Obhut der Lehrer hierher, übt mit äußerster Konzentration, hütet sorgsam sein Geheimnis².

Es ist Otloh, Kind vermögender und vornehmer Eltern, geboren um das Jahr 1010 in der Diözese Freising³. Frühzeitig hatte sich sein Vater entschlossen, dem — wohl einzigen — Sohn eine sorgfältige Erziehung zuteil werden zu lassen; hohe Ziele mögen ihn dabei bewegt haben. Sah er Otloh bereits als angesehenen Geistlichen am Freisinger Domkapitel oder im Verkehr mit hohen Adelskreisen in der königlichen Kapelle, der Pflanzstätte des deutschen Episkopats, oder war es ihm vorerst lediglich darum zu tun, ihm durch eine standesgemäße Bindung die Wege in die Welt zu ebnen, seine sich früh äußernde Begabung zu fördern? Fest steht nur dies: Otloh war kein *puer oblatus*⁴, und seine Eltern waren wohl von Anfang an gegen eine Erziehung zum Mönchsberuf. Bei allen Plänen hatten sie jedoch nicht

- 1) Die Nachrichten zum Lebenslauf Otlohs hat sorgfältig D ü m m l e r , a. a. O., zusammengestellt, auf den ein für allemal verwiesen wird. Dagegen sollen hier aus den reichen autobiographischen Bemerkungen Otlohs die besonders bemerkenswerten zu Wort kommen, namentlich sein *Liber de tentatione cuiusdam monachi* (= *Lib. de tent.*), Migne PL. 146 Sp. 29—58 (nur in Auszügen, jedoch verlässlicher MG. SS. 11 S. 378—393); vgl. zu Otlohs Werken ausführlich unten S. 14 ff.
- 2) *Lib. de tent.* MG. SS. 11 S. 392: „Cum igitur parvus scholari disciplinae traditus fuissem, literasque et cantica quae cum literis discuntur celeriter didicissem, coepi etiam longe ante solitum tempus discendi sine iussu magistri artem discere scribendi. Furtivo enim et insolito modo necnon sine docente nisus sum eamdem artem scribendi apprehendere.“
- 3) Vermögend müssen Otlohs Eltern schon deshalb gewesen sein, weil sie ihrem Sohn die Möglichkeit eines Studiums bieten konnten. Zudem war Otloh selbst zeitlebens in der Lage, kostbare Büchergeschenke aus eigenen Mitteln zu machen; noch spät schenkte er zwei Mägde an sein Heimatkloster Tegernsee: Die Traditionen des Klosters Tegernsee 1003—1242, bearb. v. P. A c h t (Quellen und Erörterungen zur bayerischen Geschichte, N. F. Bd. 9, 1), München 1952 S. 26 Nr. 32: „... duas ancillas Ermlinth et Willipurch nominata...“. — Otlohs vornehme Abkunft bezeugt die Tatsache, daß er Aufnahme in das französische Kloster Tegernsee fand (vgl. dazu A. S c h u l t e , Der Adel und die deutsche Kirche, Stgt. 1910, S. 183). Da er jedoch verschiedentlich (u. a. PL. 146 Sp. 54 C) mit größter Hochachtung von Leuten vornehmster Geburt („*nobilissima stirpe ortus...*“) spricht, stammte er wohl nicht aus höchsten Adelskreisen. Sein Bedenken (*Vita Bonifatii*, Prolog, hg. von W. L e v i s o n , MG. Script. rer. Germ. in usum scholarum 1905, Prolog, S. 117), er könne seiner *vilis persona* wegen verachtet werden, kann nicht — wie bei M i s c h a. a. O., S. 94 — als Zeichen niederer Abkunft gedeutet werden: Die Betonung der eignen *vilitas* und *vilis persona* in Widmungsschreiben und Präfationen war im Mittelalter reiner Topos (vgl. dazu G. S i m o n , Untersuchungen zur Topik der Widmungsbriefe ma. Geschichtsschreiber bis zum Ende des 12. Jahrhunderts, in Archiv für Diplomatik 4. Bd., 1958, S. 52 ff.).
- 4) Die Bezeichnung *puer*, die bei Otloh wiederholt vorkommt, ist lediglich als

mit der Eigenwilligkeit ihres Sohnes gerechnet, nicht mit dem tiefen Eindruck, den die fromme und arbeitsame Atmosphäre des Benediktinerklosters auf ihn machen sollte.

Otloh wuchs schnell in sie hinein. Ehrgeiz und Begabung ließen ihn bald die Mitschüler überflügeln und sich nach einem neuen Betätigungsfeld umsehen: Eines Tages überraschte er seinen Lehrer mit dem Ergebnis seiner heimlichen Schreibübungen, einer erstaunlichen Geschicklichkeit in dieser nützlichen Kunst⁵. Bibliothek und Scriptorium, Schulstube und Kirche, sie schienen ihm geeignet, alle Sehnsüchte seines Lebens zu stillen.

In erster hoher Begeisterung für die *vita spiritualis*, von seinen eigenen schulischen Erfolgen und dem Leben der Mönche und Oblaten offenbar sehr beeindruckt, gelobte sich Otloh, Novize zu werden und ins Kloster einzutreten⁶.

Bevor er jedoch das hierzu vorgeschriebene Alter erreichte, sollte er den unüberlegten Vorsatz eine Zeitlang vergessen, schließlich bedauern. Zunächst erwies er sich als ein so begabter und fleißiger Schreiber, daß er — „noch ein Knabe“⁷ — frühzeitig Reisen in andere Klöster unternehmen durfte, wo man

eine Altersbezeichnung aufzufassen. Daß er nicht für den Mönchsstand bestimmt war, zeigt einwandfrei sein eigenes und seiner Eltern Verhalten: Weder hätte es einen Sinn, daß Otloh als *puer oblatus* einen geheimen Eid, Mönch zu werden, leistete, noch hätte sein Vater es nötig gehabt, ihn mit inständigen Bitten von dem abzubringen, wozu er ihn selbst von Anfang an bestimmt hatte. Gründe für das Verhalten des Vaters mögen vielmehr die genannten ehrgeizigen Pläne gewesen sein, zugleich mag die Sorge um das Weiterleben seines Geschlechtes und Namens in dem vielleicht einzigen Sohn Otloh eine Rolle gespielt haben (vgl. dazu Schulte, a. a. O., S. 250 ff.). Daß Otloh eine Schwester hatte, bezeugt er selbst (*Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 58 B: „... filio sororis meae... unum librum dedi.“) An weiteren Verwandten kennen wir nur den Sohn dieser Schwester (ebd.) und einen älteren nahen Verwandten, vielleicht einen Onkel, der Mönch in Tegernsee gewesen zu sein scheint: *Liber visionum* (= *Lib. vis.*, PL. 146, Sp. 341–388), PL. 146 Sp. 361 D. „... visionem... audivi a monacho quodam venerabili mihique secundum carnem proximo in coenobio Tegernseensi constituto“.

- 5) *Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 57 A: „Nam cum in pueritia, ipsoque tempore quo tabula mihi data est cum aliis pueris ad discendam scripturam viderer aliquid scribere nosse, miraculum non parvum praebui videntibus...“.
- 6) *De doctrina spirituali* = *Doctr. spir.* Pez, Thesaurus anecdotorum, Bd. III, II, Sp. 431–482 (Migne, PL. 146 Sp. 263–300) c. XV, PL. 146 Sp. 280 C: „Nam praeter votum quod jam nuperrime feci, / Olim promisi, cum parvus adhuc puer essem / Ac spe discendi pollerem more scholari, / Me submissurum legi sancte monachorum. / Quod quia sic gessi nullius jure coactus, / Nec sub teste palam, sed clam compunctus amore / Solius Domini, quoniam bene discere coepi, / Et quia cum monachis primum discens retinebar...“; im *Lib. vis.* c. II PL. 146 Sp. 347 A spricht Otloh von der *religionis monasticae vita*, der er sich „olim... cum adhuc essem parvulus, pro eo quod prae multis in discendo pollebam...“ angelobt habe.
- 7) *Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 57 A: „... in Franciam translatus adhuc puer...“; *Lib. vis.* V. PL. 146 Sp. 357 D: „Cum puer adhuc ad monasterium Havel-

seine Fähigkeiten zu nutzen wußte. Die erste Reise, von der man weiß, ging nach Hersfeld: Im Jahr 1024 brachte man ihn dorthin — *scribendi causa*, wie Otloh sagt. Er wurde also als Schreiber ausgeliehen. Nicht lange danach — nun schon *juvenili aetate*⁸ — weilte er aus dem gleichen Grund am Hof des Bischofs von Würzburg, Meginhard, und schon zu diesem Zeitpunkt lernte er vielleicht das Kloster Amorbach kennen, dessen Beziehungen zu Tegernsee zu dieser Zeit lebhafter gewesen zu sein scheinen als die Amorbacher Überlieferung es zu erweisen gestattet, und das von Fulda und Regensburg aus zu besuchen Otloh 40 Jahre später Gründe hatte¹⁰. Ja es steht zu vermuten, daß Meginhard den jungen Schreiber in dem erst wenige Jahrzehnte vorher seiner Diözese einverleibten Amorbach¹¹ entdeckte und von da aus zu sich holte.

Otloh hatte jedenfalls einiges von der Welt gesehen, genossen und gelernt, als er — nun schon *bewandert in der freien Wissenschaft*¹² — heimkehrte. Offenbar hatte er das für den Beginn des Noviziats vorgeschriebene Alter gerade oder schon seit einiger Zeit erreicht, und die Gelegenheit war gekommen, das einstige Gelübde, von dem inzwischen auch seine Eltern wußten, einzulösen. Daß sein Vater die dauernden *inständigen Bitten*¹³, er solle nicht Mönch werden, nun im entscheidenden Augenblick wiederholte, kam Otloh anscheinend sehr gelegen. Denn wie sehr er auch später betonte, er habe nur den Eltern gehorchen wollen — indem er nämlich in diesem Zusammenhang reuevoll feststellte, es sei wichtiger, Gott als den Menschen zu folgen¹⁴ — so wenig paßt ein solcher Gehorsam zu ihm. Die wahren Gründe

dense scribendi causa transmissus fuissem . . ." Hierzu ist zu bemerken, daß die *pueritia* stets bis zum 14. Lebensjahr dauerte. Vgl. A. Hofmeister, *Puer, juvenis und senex* — zum Verständnis der mittelalterlichen Altersbezeichnungen, in: Papsttum und Kaisertum, Forschungen zur politischen Geschichte und Geisteskultur des Mittelalters, Paul Kehr zum 65. Geburtstag dargebracht, München 1926, S. 287 ff.

- 8) *Lib. vis. c. VI*, PL. 146 Sp. 359 C: „In habitu canonico adhuc constitutus juvenilique aetate a beatae memoriae Meginhardo Wurzburgensi episcopo scribendi causa vocatus sum.“
- 9) Amorbach gehörte im 11. Jhd. zum Kreis der vom Gorze-Trierer Reformgeist reformierten deutschen Klöster, die alle in lebhaftem Verkehr miteinander standen. Der Tod Richards von Amorbach ist im Tegernseer Nekrolog festgehalten (vgl. C. Hallinger, *Gorze — Cluny*, (Studia Anselmiana Fasc. 22/25, 1950/51), 2. Band. S. 287 ff.)
- 10) *Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 55 B.
- 11) DO III nr. 140: Otto III. gibt im Jahr 993 Amorbach an den Würzburger Bischof. MG Diplomata reg. et imp. Germ. Bd. II,2, S. 550.
- 12) *Lib. vis. c. IV*, PL. 146 Sp. 352 B: Den St. Emmeramern erscheint er „instructus aliquid in liberali scientia“, das gilt wohl auch schon für die Zeit seiner Rückkehr nach St. Emmeram; s. auch PL. 146 Sp. 282 C (*Doctr. spir. c. XVII*).
- 13) *Lib. vis. c. III*, PL. 145 Sp. 347 B: „ . . . ad monasticae religionis vota remearem, a qua pene invitatus partis mei precibus assiduus discessi . . .“
- 14) *Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 39 D; später empfahl er jedem, der ein ähnliches Gelübde ablege, es unverzüglich einzulösen: PL. 146 Sp. 280 D.

für sein Zögern, die „so schwere Bindung des monastischen Lebens“¹⁵ auf sich zu nehmen, liegen tiefer.

Als Klosterzögling kannte er die Bedingungen unter denen man nach der *Regula S. Benedicti* Mönch wurde: *stabilitas, oboedientia* – und die entscheidendste, die die beiden ersten zugleich mit einbegreift – *conversatio morum*¹⁶. Otlohs Gehorsam gegen Gott versagte, solange er ein blinder sein sollte und seinen eigenen Wünschen entgegen war. Blinden Gehorsam gegenüber einer einst übernommenen Verpflichtung, die er nun nicht mehr anerkannte, lehnte er ab, so deutlich er später erkannte, daß auch ein geheimer Eid nicht gebrochen werden dürfe¹⁷. Ihm, der aus Leidenschaft schrieb, so sehr, daß ihm während einer gefährlichen Augenkrankheit die Erblindung drohte¹⁸, und aus Leidenschaft las, mußte erst eine Erschütterung begegnen, ihm mußte die *conversio* zum Erlebnis werden.

Jedenfalls gab Otloh den elterlichen Bitten nach. Es hat den Anschein, als habe er sich ihren Wünschen sogar soweit gefügt, daß er seine praktische Laufbahn als Weltkleriker begann. Er scheint bereits die vierte der niederen Weihen besessen zu haben und Meßdiener an einer Tegernseer Eigenkirche gewesen zu sein¹⁹, als ihn plötzlich ein durch seine ungezügelte Spottlust noch vertiefter Rechtsstreit mit einem Freisinger Archipresbyter, Werinhar, zwang, der Heimat den Rücken zu kehren²⁰.

Zu wissen, was Otloh in diesem Augenblick war, als was er sich fühlte an dem Tag, da er in Regensburg anlangte und Burchard, den Abt des Klosters St. Emmeram, um Gastfreundschaft bat, wäre in mehr als einer Hinsicht von Interesse. Mönch war er nicht. Aber auch seine Laufbahn als Weltgeistlicher hatte er zumindest unterbrochen, wenn nicht bewußt endgültig abgebrochen. *In canonico, clerici* oder *saeculari habitu*²¹ gedachte er dennoch in die Welt zu ziehen, im Grund nicht mehr als ein bekannter junger Schreiber, ein fahrender „Student“, dessen Studien jedoch zu keinem äußeren Abschluß geführt hatten, und dessen Stand sich nur im kanonischen Gewand abzeichnete.

15) Ebd. PL. 146 Sp. 40 B: „... tam difficilem monasticae vitae religionem quasi inconsiderata laboris tanti difficultate assumpsisti...“

16) *S. Benedicti Regula monachorum*, Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum (CSEL) Bd. 75 (1960) S. 35 ff. (Kap. 5–6).

17) *Doctr. spir.* c. XVI, PL. 146 Sp. 281 A.

18) *Lib. de tent.* p. II, PL. 146 Sp. 57 A: „... in tantum multa scribendo laborassem, ut ... pene visu privatus fuissem.“

19) Ein Traum Otlohs aus dieser Übergangszeit, den er später mitteilte, darf vielleicht als Abbild der Gedanken interpretiert werden, mit denen er sich damals hauptsächlich trug: Hier sieht er sich in einer Kirche – in der gleichen übrigens, von der in einer zwei Jahre früher geschauten *visio* die Rede ist – während des Vesperdienstes das Weihrauchgefäß als *sacerdos futurus* zum Altar tragen und zusammen mit mehreren *clerici villani* Andacht halten. PL. 146 Sp. 344 CD (*Lib. vis.* c. II).

20) Ebd. *Visio* III, Sp. 346–348.

21) Z. B. ebd. Sp. 343 A, Sp. 359 C.

In St. Emmeram war Otloh als Lehrer an der äußeren Schule willkommen, in dem „Gasthaus“ des Klosters gewährte man ihm freundliche Aufnahme²². Zur Tätigkeit im Scriptorium für die Mönche und für eigene Studien blieb ihm hinreichend Zeit, und so war dieses Leben sicher nach seinem Sinn. Es ist ungewiß, wie lange er es genossen hatte, als in unerwarteter und folgenreicher Weise sein Leben plötzlich eine neue Wendung nahm.

Kurz nach dem Osterfest des Jahres 1032²³ wurde Otloh Mönch und trat in das Kloster St. Emmeram ein. — Zweiundzwanzig Jahre lang scheint er es, außer zu kleinen Ausflügen²⁴, nicht verlassen zu haben — eine bedeutende Umstellung für den bislang so reiselustigen, freiheitsliebenden *clericus*. Nun wurde es ihm Bedürfnis, sich unterzuordnen; sogleich nach seiner Bekehrung siedelte er ins Kloster über, und jetzt übergab man ihm die Erziehung der Klosterschüler²⁵. Um das Jahr 1055 machte ihn der Abt von St. Emmeram zum Dekan²⁶. Seine Freizeit gehörte noch immer der Schreibtätigkeit, darüber hinaus aber begann nun auch seine Laufbahn als Schriftsteller. Von den fünfziger Jahren des 11. Jahrhunderts an scheint in sein Leben neue Bewegung gekommen zu sein: Wir hören von Reisen nach Fulda, zunächst vor dem Jahr 1056, dann von einem längeren Aufenthalt dort während der Jahre 1062 bis 1066, schließlich von einer Reise nach Amorbach, vielleicht über das ihm altbekannte Würzburg²⁷.

Im Jahre 1067 kehrte er nach Regensburg zurück, nahm offenbar das gewohnte Leben wieder auf und scheint nicht lange nach 1070 an einem Novembertag eines unbekanntes Jahres gestorben zu sein²⁸.

22) Ebd. Sp. 348.

23) *Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 53 A schreibt Otloh, er habe St. Emmeram im Jahr 1062, nach dreißig Jahren, zu verlassen beschlossen.

24) Wir wissen von offenbar kürzeren Ausflügen etwa nach dem nahen Prühl (*Visio III*), wissen, daß er unterwegs war mit einem Freund Wilhelm, ohne das Ziel der Reise zu kennen (*Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 58 B). Daß Otloh, wie B i s c h o f f, Literar. u. künstler. Leben, a. a. O. S. 122 vermutet, eine Reise nach Italien unternommen haben soll, scheint zu wenig gesichert, als daß wir daraus Schlüsse ziehen dürften.

25) *Lib. vis.* c. III, PL. 146 Sp. 352 B: „... commissa est mihi licet immaturo doctori inuisa puerorum disciplina.“

26) In dem zwischen 1062 und 1066 entstandenen *Lib. vis.*, PL. 146 Sp. 353 D, schreibt Otloh: „Ante decennium agente me decaniam in monasterio nostro ...“

27) *Lib. vis.* c. X, PL. 146 Sp. 363 B: „... quia tunc ad monasterium Fuldense profectus.“ Da Otloh zu dieser Zeit Kaiser Heinrich III. noch als lebend voraussetzt, dieser jedoch 1056 gestorben ist, muß die erste Reise noch vor diesem Zeitpunkt stattgefunden haben. — Die nächste Fuldareise s. *Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 53 AB, anschließender Aufenthalt in Amorbach ebd.

28) *Necrol. S. Emmerammi*, MG. *Necrol.* Bd. 3 S. 331: „IX Kal. Dec. Otloh presbiter et monachus noster.“ — *Necrol. Seonense*, MG. *Necrol.* Bd. 2 S. 233: „9 Kal. Dec. Otloh presbiter et monachus.“

Ein keineswegs alltägliches Mönchsleben, von dem Otloh selbst Kunde gibt! Unstet, schwankend in den Entschlüssen, keiner geraden Linie folgend. Allein, sein Leben hätte weit klarer aussehen können, hätte er nicht meist selbst die Gegebenheiten ins Außergewöhnliche gesteigert und auf alles stets höchst individuell reagiert — eine Mentalität, die zwar nicht ohne Beispiel im Mittelalter dasteht, deren freimütige Äußerung aber immerhin auffällt.

Otloh scheint von Anfang an ein problematisches, freilich begabtes Kind gewesen zu sein. Wie ein Auftakt zu den Ereignissen der späteren Jahre klingt es, wenn man liest, daß kein Lehrer je vermochte, ihm die eigenartige und eigentlich falsche Handhaltung, die er sich bei den heimlichen Schreibübungen erworben hatte, abzugewöhnen²⁹. Und hatte er einst den Streit mit Werinhar selbst provoziert³⁰, so war auch im reifen Alter der Grund seines Aufbruchs nach Fulda kein anderer als die Unfähigkeit zum Kompromiß: Als er nicht ruhte, von Abt Reginward wegen gewisser Mißstände im Kloster Rechenschaft zu fordern, machte er sich bei ihm und dem Regensburger Bischof so verhaßt, daß er es vorzog, das Kloster zu verlassen.

Stets befand Otloh sich in der Opposition: *Nec ego mea vota mutare vellem . . .*³² — dieses sein zur Erklärung des Streites mit Abt Reginward gebrauchtes Wort kennzeichnet treffend seine Grundhaltung. Aber so elementar trotzig es auch klingt, seit seinem Klostereintritt sollte neben dieser Verteidigungsstellung ein Bedürfnis nach Rechtfertigung erwachen, das weniger einem gesunden Selbstbewußtsein als vielmehr zersetzender, selbstquälerischer Meditation entsprang.

Ein früher Hang zur Maßlosigkeit — noch einmal sei an die auf Kosten der eigenen Gesundheit übertriebene Schreibleidenschaft erinnert — paßt dazu nur allzu gut. Der entscheidendste und bezeichnendste Ausdruck dieses komplizierten Temperaments war schließlich der schicksalsschwere Entschluß, Mönch zu werden und der Welt zu entsagen.

Wieviel hatte ihm diese Welt doch bedeutet! — „Es war ein gewisser Kleriker, vielen Lastern hingegeben, der lange von Gott zur Besserung ermahnt wurde, sich schließlich bekehrte und dem mönchischen Beruf zuwandte . . .“³³ — so abgeklärt vermochte Otloh im Alter über den bewegtesten Abschnitt seines Lebens zu sprechen. In Wahrheit begann mit der Bekerung für ihn ein völlig verändertes Leben. Mögen es auch bis zu einem gewissen Grad Floskeln oder Ausdruck eines überempfindlichen Gewissens sein, wenn er sich in seinen Schriften immer wieder der „Fleischeslust oder der Verschwendung“ zieh³⁴, sein Lebensstil vor dem Jahr 1032 war keineswegs asketisch gewesen. — Noch aus späteren, auch theologischen Schriften

29) *Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 56 D: „Qua de re contigit ut pennam ad scribendum inrecto usu retinere consuerecerem, nec postea ab ullo docente super hoc corrigi valerem.“

30) Vgl. oben Anm. 20 (zu S. 10).

32) *Lib. vis. c. IV*, PL. 146 Sp. 353 D.

33) *Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 29 A.

34) *Lib de tent.* PL. 146 Sp. 29 A, 47 AB, 49 A, 49 D, 59 D.

spricht dabei sein Sinn für die Schönheiten des irdischen Daseins: Daß Menschengesichter schön, Blumen, Bäume oder der Lauf der Flüsse lieblich seien, empfand er wohl. Die bunten Farben gewebter Wandteppiche entzückten ihn, er liebte den Glanz von Gold und Silber, den Klang der Saiteninstrumente und Orgeln³⁵. An reichen Kleidern fand er Wohlgefallen und zweifellos kannte er die Gefahren und den „Reiz fleischlicher Schönheit“³⁶. Wie hätte ihn auch in den Tagen seines unstillen Reiselebens das diesseitige Trachten der Welt unberührt lassen sollen! „Gott weiß, in welchem Schmerz ich damals all das zurückließ, woran ich durch manches weltliche Pfand gefesselt war . . .“, so erinnerte er sich später³⁷. Allein der schmerzlichste Verzicht und vermutlich der Hauptgrund seiner langwährenden Unentschlossenheit betraf seine geistigen Ansprüche. Wenn Otloh sich in den Tagen seiner Jugend in eine Umgebung sehnte, in der er „eine Menge Bücher“³⁸ zur Verfügung hatte, so bleibt der Leser nicht lange im Zweifel über den Gegenstand seiner geheimen Wünsche. An geistlichen Büchern hatte er sicher auch in Tegernsee und während seiner Tätigkeit als Weltgeistlicher hinreichend Auswahl. Sie waren es auch nicht, was ihn in St. Emmeram entzückte³⁹. Was er im Lauf der Zeit in anderen Klöstern kennen und lieben zu lernen Gelegenheit hatte, waren die antiken Schriftsteller — das Streitobjekt fast aller geistig bedeutsamen Kreise des Mittelalters. Mit Recht erwartete er sich in der Bibliothek zu St. Emmeram die Erfüllung seiner Wünsche.

Kaum recht in den Genuß dieses Schatzes gekommen, wurde der Tegernseer Gast in seiner Muße heftig erschüttert⁴⁰. Seelische und körperliche Leiden befielen ihn derart, daß er sie nur als göttliche Strafe für seine — in der Umgebung einiger besonders strenger Mönche doppelt sündhaft empfundene — Liebe zu den heidnischen Dichtern und zur weltlichen Wissenschaft verstehen konnte. In seiner Verzweiflung sah er keinen anderen Ausweg, als das einstige Gelübde ohne Rücksicht auf die Meinung der fernen Freunde und Verwandten endlich einzulösen und — was ihm am teuersten gewesen — für immer einem höheren Ziel zu opfern.

Genug von Otlohs Lebensgang! Wenden wir uns seinem Wirken zu, von dessen Richtungen bereits einiges angedeutet wurde!

35) *Liber de ammonitione clericorum et laicorum* (oder: *Liber manualis* = *Lib. man.*, PL. 146 Sp. 234–262), ebd. Sp. 257 AB.

36) *Lib. man.* PL 146 Sp. 260 A; *Lib. vis.* PL. 146, Sp. 344 BC.

37) *De doct. spir.* PL. 146 Sp. 280 B.

38) *Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 35 A: „Rogasti etiam tibi talem praestari locum, in quo copiam haberes librorum.“

39) Gott macht ihm den Vorwurf, er habe doch nun in St. Emmeram genügend Bücher, die der Erlangung seines Seelenheiles dienlich seien, es sei undankbar, sich daran nicht genügen zu lassen. Ebd.

40) Dazu ausführlich unten S. 60 ff.

II. Otloh als Schreiber, Schriftsteller und Autobiograph

– *ars scribendi und ars dictandi* –

*O vos, qui nostis quid perferat ille laboris,
Qui se scribendo castigat tempore crebro
Assiduus precibus memores sitis precor eius . . .*
Otloh, *Vita Bonifatii*.

„Nun darf ich auch erzählen, welch große Fähigkeit zum Schreiben mir schon in frühem Alter von Gott gegeben war . . .“, beginnt ein Abschnitt im zweiten Teil von Otlohs *Liber de tentatione*¹. Als er dies schrieb, hatten *senectus* und *infirmitas*² bereits begonnen, ihn an der Ausübung seines Schreiber-Berufs zu hindern, und rückschauend legte er sich und seiner Umwelt Rechenschaft ab über sein Leben und seine Werke.

In der Tat sehr früh hatte ihm die Freude am Abschreiben zu Ruhm verholfen. Und die für das rezipierende, lernende Frühmittelalter so bezeichnende Beschäftigung sollte eine Konstante in seinem ganzen Leben bleiben, dieser Liebe konnte er immer und mit reinem Gewissen die Treue halten, war es doch eine echt benediktinische Beschäftigung: Schreibtafel, Griffel und Bücher sind schon nach der Regel des hl. Benedikt für den Mönch ebenso lebensnotwendig wie Schuhe, Strümpfe, Kleider, Messer oder Nadeln³. Wollte er regelmäßig der *lectio* obliegen oder seine Pflicht als wöchentlicher Vorleser bei Tisch erfüllen⁴, mußte der Mönch auch lesen gelernt haben. Zwar ist es keineswegs ausgemacht, ob er dann auch schreiben konnte; denn wie gerade Otloh mitteilt, begann der Schulunterricht im Mittelalter mit dem Lesen, dann erst lernte man zu schreiben. Aber um lesen zu lernen und Schule zu halten, um die Regel einhalten, ja um Gottesdienst halten zu können, waren Bücher erforderlich, mußten die Mönche ihre Regale mit Bibeln und Evangelien, mit Meßbüchern und Troparien, mit den Werken der Kirchenväter und mit Schulbüchern füllen⁵.

Als sich nach der Mitte des 10. Jahrhunderts der Orkan der todbringenden Ungarneinfälle in Süddeutschland gelegt hatte, und sich in den unter schweren Opfern wiedererrichteten bayrischen Klöstern aufs neue geistiges Leben zu regen begann, war eines der unzweideutigsten Zeichen dafür, daß die von mutiger Entschlußkraft erfüllten Reformer, die meist aus dem Westen des Reiches kamen oder doch von daher beeinflußt waren, die große Armut an Büchern empfanden. Zu ihren ersten Taten, mit denen sie gegen diesen Mangel einschritten, gehörte nicht selten zunächst eigenhändiges Kopieren der wichtigsten Codices, dann das Anlernen der reformwilligen Mönche und damit die Gründung von neuen Scriptorien.

1) *Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 56 D.

2) Ebd. PL. 146 Sp. 58 A.

3) *S. Benedicti regula monachorum* c. 55, a. a. O. S. 71.

4) Ebd. c. 38 und 48, a. a. O. S. 62 f., S. 67 f.

5) S. dazu J. L é c l e r c q, *L'Amour des Lettres et le Desir de Dieu. Initiation aux Auteurs Monastiques du Moyen Age*, Paris 1957.

Auch für das Kloster des hl. Quirin in Tegernsee, das seit den folgen-
schweren Enteignungen bayrischer Klöster durch Herzog Arnulf ein halbes
Jahrhundert lang von Laien bewohnt worden war oder zeitweise völlig
leergestanden hatte, kam der Tag, an dem es seiner Bestimmung zurückge-
geben wurde. Im Jahr 978 setzte Otto II. den Trierer Mönch Hartwig als
Abt über die mit ihm hierhergezogenen Brüder, und Herzog Otto von
Bayern und Schwaben veranlaßte über Jahresfrist den Kaiser, das Kloster
als Reichsabtei zu bestätigen, ihm königlichen Schutz, freie Abtwahl und
andere Privilegien zuzusichern⁶. Damit waren die Voraussetzungen für das
Wirken eines neuen Aelstes — und der aus Westen kommende „Reform“-
Geist bedeutete Aufgeschlossenheit für Bildung und Literatur⁷ — auch äußer-
lich geschaffen.

Von Hartwigs Wirken zeugen heute nur noch kurze Notizen in dem
großen Tegernseer Evangeliar, das er wohl selbst aus Trier hatte kommen
lassen⁸. Aber in einer anderen Persönlichkeit aus jener Zeit ist uns der
Geist Hartwigs lebendig — in Froumund, dem passionierten Lehrer von
Tegernsee⁹. Der zielstrebigen Fürsorge für die Bibliothek seines Klosters,
die eindrucklich aus den von ihm erhaltenen Briefen spricht, von der er ganz
erfüllt war, wenn er von da und dort Handschriften auslieh oder von einem
Studienaufenthalt in Köln mitbrachte, verdankte die junge Schreibschule in
Tegernsee ihren ersten großen Aufschwung: Unter seiner Anleitung schrie-
ben die *pueri* die von ihm begonnenen Bücher zu Ende¹⁰. Die bildungs- und
schreibfreudige Stimmung dieser Generation war noch lebendig, das Scrip-
torium blühte unter Froumunds Schüler, dem Abt Ellinger (etwa 1018 bis
1026), als Otloh in die äußere Schule von Tegernsee eintrat. Es ist nicht
schwer, sich vorzustellen, wie Ellinger, der selbst ein erfahrener Schreiber
und Förderer der Buchmalerei war¹¹, das Selbstvertrauen des jungen Schreib-

6) Literatur zu diesen Vorgängen: Hauck, a. a. O. S. 161 und S. 382;
O. Meyer, a. a. O. S. 277; L. Tabor, Die Kultur des Klosters Tegern-
see im frühen Mittelalter, Diss. Göttingen 1935.

7) Vgl. Hallinger, a. a. O. S. 104 f.

8) Clm. 19 101; die Notizen daraus in MG SS. Bd. 15 S. 1067; vgl. Meyer in
Wattenbach-Holtzmann, a. a. O. S. 278.

9) Froumund von Tegernsee (etwa 970—1010); vgl. über ihn unten S. 181.

10) Vgl. den Eintrag in Clm. 19 456 fol. 174^r: „Ego Froumundus cepi hunc libellum
scribere, sed pueri nostri quos docui, meo iuvamine perscripserunt.“, abge-
druckt bei Streckler, Tegernseer Briefsammlung S. XIII f., Hinweis
darauf schon bei F. A. Specht, Geschichte des Unterrichtswesens in
Deutschland, Stuttgart, 1885, S. 372.

11) Über ihn s. B. Schmeidler, Abt Ellinger von Tegernsee 1017—1026 und
1031—1041 (= Schriftenreihe zur bayrischen Landesgeschichte Bd. 32) Mün-
chen 1938. — L. Rockinger, Zum bayerischen Schriftwesen im Mittelalter
(= Abhandlungen d. hist. Kl. der Kgl. bayer. Akademie der Wissenschaften
in München, Bd. 12, 1874). Daß Otloh später durch die Wiedergabe zweier
fremder, an Ellinger Kritik übender Visionen (*Lib. vis.* c. 8 und 9, PL. 146
Sp. 361 D —363 A) seine eigene Distanz zu dem umstrittenen Abt bekundet,
schließt ein anfangs gutes Verhältnis zwischen beiden nicht aus.

fanatikere stärkte, vielleicht Otloh zum Vorbild wurde, an dem sein Wunsch, auch ein Mönch zu werden, reifte. Im Kloster glaubte er den Traum seiner frühen Jugend, stets „eine Menge von Büchern“ um sich zu haben und den Großteil seiner Zeit im Scriptorium verbringen zu können, in Erfüllung gehen zu sehen. Er konnte zu dieser Zeit nicht ahnen, daß es auch einen anderen Weg gab, solche Wünsche zu erfüllen, noch weniger, daß es ihm selbst bestimmt war, ihn ein Stück weit zu gehen.

Der Anfang dieses Weges ist vielleicht in jenen Scriptorien zu suchen, in denen man begann, nicht nur für die Bereicherung der eigenen Bibliothek zu schreiben, sondern auch — vor allem da, wo diese tatsächlich schon höheren Ansprüchen genügte, — in der Lage war, mit Leistungen des eigenen Scriptoriums Geschenke zu machen, Gunst, Güter und Geld¹² einzutauschen und schließlich auf Auftrag zu schreiben¹³. Man entsandte Mönche in fremde und befreundete Klöster, um sie dort für die eigene Bibliothek schreiben zu lassen, man „entlieh“ sie, vor allem an die Höfe der Fürsten und Bischöfe: Der kleine Otloh war auf diese Weise frühzeitig an den Bischofshof in Würzburg gekommen. Der Beruf des Schreibers wuchs an Ansehen, wurde zum Teil so hoch bezahlt, daß man sich seinen Lebensunterhalt mit der *ars dictandi* verdienen konnte¹⁴.

Es konnte nicht ausbleiben, daß die Schreiber sich der Macht bewußt wurden, die sie mit der Fähigkeit des Schreibens besaßen¹⁶, je mehr die

-
- 12) So berichtet schon vor der Mitte des 9. Jahrhunderts Abt Reginbert von der Reichenau von Priestern, die ihm Meßbücher verkauft hatten. (W. W a t t e n b a c h, Das Schriftwesen im Mittelalter, 3. Aufl. Leipzig 1896, S. 536). Von da an mehrten sich die Nachrichten über Bücherkauf. Eine besonders bezeichnende ist die über einen Priester aus Benediktbeuren, der im Jahr 1074 vom Grafen Udalrich von Bozen einen Weinberg gegen ein Meßbuch eintauschte (W a t t e n b a c h, a. a. O. S. 547).
- 13) Als der Bischof von Sitten im Jahr 1020 Bücher in St. Gallen bestellte, schrieb ihm Notker zurück: „Si vultis ea . . ., mittite plures pergamenas et scribebantibus praemia . . .“ (Zitat nach W a t t e n b a c h, a. a. O. S. 469).
- 14) Über die eigenartige Vergabung von Zehnten zum Unterhalt bezahlter Schreiber im Scriptorium des englischen Klosters St. Albans unter dem ersten normannischen Abt Paul von Caen vgl. W a t t e n b a c h, a. a. O. S. 442 und seither J. W. T h o m p s o n, The medieval library, 1939, Nachdruck New York 1957, S. 283. — In St. Martin in Tours wurden die jungen Schreiber-Mönche, um sich voll dem Schreibgeschäft widmen zu können, von aller anderen Handarbeit befreit: Sulpic. Sever., *Vita Martini*, c. 7: „... ars ibi exceptis scriptoribus nulla habebatur, cui tamen operi minor aetas deputabatur, maiores orationi vacabant.“ (Zitat nach W a t t e n b a c h, a. a. O., S. 429).
- 16) Als im Jahr 784 Karl der Große den Abt Waldo von St. Gallen drängte, sich dem Bischof von Konstanz zu unterwerfen, erhielt er von ihm die Antwort: „... nequaquam post haec, dum horum trium digitorum vigorem integrum teneo, vilioris personae manibus me subdere decrevi.“ Die Quelle (Ratpertus, Cas. S. Galli c. 4, MG. SS. Bd. 2, S. 64) bemerkt dazu: „Nam scriptor erat eximius“; Hinweis bei W a t t e n b a c h, a. a. O. S. 468 Anm. 4.

Nachfrage nach Büchern, auch bei den Laien, die eben nicht immer *illiterati* waren oder bleiben wollten, wuchs. Wie wertvoll diese Macht war, wußte jedoch am besten die stets wachsende Zahl von Klerikern, die um der Studien willen in die Welt zogen, keineswegs alle mit Pfründen versorgt werden konnten und wollten und hier nun eine Existenzgrundlage fanden¹⁷.

Otloh hatte zunächst das Ideal des schreibenden Mönchs vorgeschwebt. Da war es Abt Ellinger selbst, der ihn auf Reisen schickte und ihn — wohl nicht zuletzt zur Förderung seiner Begabung — anderen Lehrern überließ. Die Anerkennung, die dem jungen Schreiber allerorts gezollt wurde, konnte ihre Wirkung nicht verfehlen. Als er nach Jahren in das Heimatkloster zurückkehrte, schon von geheimer Abneigung gegen den einst ersehnten Mönchsberuf erfüllt, und als er bald durch den Streit mit Werinhar aus der Heimat vertrieben wurde, war es ein Glück für ihn, daß gerade seine Erfolge als *scriptor* ihn auf den Gedanken bringen konnten, ein *clericus* könne auch anders leben als im Kloster oder in fester Stellung an einer Kirche. Sein Vater mochte die Laufbahn als Schreiber, die doch unter Umständen eines Tages in der königlichen Kapelle enden konnte, zudem eher billigen als den Mönchsberuf. Gerade von Kloster Tegernsee aus, dessen Scriptorium bereits für den Kaiser schrieb¹⁸, hätte sich wohl manche Tür geöffnet¹⁹.

Otloh selbst rechnete zu dieser Zeit sicher bis zu einem gewissen Grad damit, sich mit Schreiben seinen Lebensunterhalt verdienen zu können, denn inzwischen hatte er doch wohl andere „Lohnschreiber“ kennengelernt.

Sie waren im 11. Jahrhundert häufiger anzutreffen, als wir es uns bewußt machen und als es die Quellen zu erkennen erlauben: Ihre Tätigkeit spielt sich eben meist außerhalb der Sphäre schriftlich fixierter Vorgänge ab, wie so vieles aus dem Alltagsleben. Einige wenige Beispiele gewähren immerhin Einblick in das Leben solcher Schreiber, die sich offensichtlich von der Arbeit ihrer kunstfertigen *tres digiti* ernährten:

Als im 10. Jahrhundert Bischof Abraham von Metz einen wertvollen, aber unvollständigen Codex zu Ende schreiben lassen wollte, gab er seinem Kaplan den Auftrag, zwei Freisinger Weltgeistliche, Meginhalm und Willihalm, mit dieser Aufgabe zu betrauen, dazu aber einen Schreiber namens Werinzo zu mieten. Dieser Werinzo war zweifellos ein Lohnschreiber, der von solchen Aufträgen lebte²⁰. Vielleicht war er ein Kleriker, vielleicht auch

17) Wattenbach, a. a. O. S. 544.

18) Abt Seifrid von Tegernsee (1048—68) entschuldigt sich bei einem Bischof W. für Verzögerung der Lieferung bestellter Bücher damit, daß ein „*mandatum pro diversis voluminibus imperatoris*“ dafür verantwortlich sei; vgl. K. S t r e e c k e r, Die Tegernseer Briefsammlung (Fromund-Codex) *Epistolae Selectae* Bd. 3, Berlin 1925, Nr. 122, S. 139.

19) Vgl. auch unten S. 156 f.

20) Der Gegensatz „*Meginhalmo et Wilihalmo . . . praebendariis*“ und „*Werinzone conducto*“ weist auf den Unterschied zwischen den wohl ohnehin zum Schreiben im Dienst des Bischofs verpflichteten Klerikern und dem eigentlichen Lohnschreiber Werinzo hin; vgl. Wattenbach, a. a. O. S. 468 Anm. 4.

ein „entlaufener“ Mönch? Jedenfalls hatte er einst in irgendeinem Scriptorium schreiben gelernt wie Otloh. Eine vereinzelte Nachricht aus dem 11. Jahrhundert bestätigt schließlich eindeutig die Vermutungen über den Beruf der *scriptores*: Guibert von Nogent ist es, der von einem *clericus in Beluacensi pago* berichtet, der *scriptandi arte vivebat*²¹. Immerhin, der Aufstieg dieses Standes war wohl in verschiedenen Gegenden unterschiedlich: Guibert findet ihn als etwas nichts ganz Gewöhnliches erwähnenswert.

Überall hätte man wohl den reiselustigen Schreiber Otloh mit offenen Armen empfangen. Er aber ging tatsächlich nur ein Stück dieses Weges. Ohne es zu wollen und sich dessen bewußt zu werden, hatte er sich auf diesen Weg vorbereitet. Klar vor sich sah er ihn jedoch sicher erst im Augenblick der Entscheidung: Novize in Tegernsee zu werden, eine glänzende Laufbahn als Weltgeistlicher zu suchen oder wieder hinauszuziehen. Daß er sich nach seinem plötzlichen Abschied aus der Heimat einem Ort zuwandte, an dem er sicher schon einen Namen hatte – St. Emmeram stand seit jeher in regem geistigen Austausch mit Tegernsee – ist sehr verständlich. Daß sich freilich sein Schicksal hier so früh und so anders erfüllen sollte, ahnte er nicht.

Er wurde, wie er es einst im Hochgefühl, ein von Gott begnadeter Schreiber zu sein, gelobt hatte, ein *scriptor* im Dienst Gottes und seiner neuen Lebensgemeinschaft: In dieser Hinsicht erfüllt er, dessen Sehnsucht es stets war, zu sein „wie die Kinder sind“²² nun wirklich das Ideal seiner Kindertage, obgleich er trotz seiner Jugend mannigfache Irrungen hinter sich hatte.

Zwar schrieb er mit Leidenschaft. Aber auch für ihn wie für alle anderen Schreiber mußte es Stunden geben, da das mühselige Kopieren allen Reiz von einst verloren hatte, wirkliche Fron und Opfer bedeutete.

Dem modernen Menschen erscheint Abschreiben von vornherein langweilig. Er hat sich viel zu sehr an den Kult seiner eigenen Persönlichkeit gewöhnt, als daß er nicht ärgerlich sein müßte über eine solche Hintansetzung der Individualität, wie sie diese Beschäftigung fordert. Keinen charakteristischeren Ausdruck könnte dies finden als die Tatsache, daß man schon Schulkindern schwerlich eine lästigere Strafe auferlegen kann, als eine Lektion abzuschreiben, womöglich noch mehrmals die gleiche. Bestenfalls von den ABC-Schützen kann man dafür noch Enthusiasmus erwarten, der wissenschaftlich Arbeitende hingegen glaubt oft schon, mit dem Sammeln und Abschreiben von Exzerpten seine Zeit zu verschwenden. Dabei huldigt der moderne Mensch mit seiner Handschrift noch weitgehend seiner Individualität – im Gegensatz zum mittelalterlichen Schreiber, der malte, für den die Tätigkeit des Schreibens selbst weit schwieriger und strengen Regeln

21) Guibert von Nogent, *De vita sua* I, c. 26, PL. 146 Sp. 892 B; vgl. W a t t e n - b a c h, a. a. O., S. 469.

22) Matth. 18,3 usw. – Bei Otloh, *Lib. de cursu spir.* c. 21, PL. 146 Sp. 215 D, drückt sich dieser Wunsch aus in der verzweifelten Frage: „Parvuli innocentia qualiter acquiri potest in senecta?“ Vgl. dazu auch unten S. 135.

unterworfen war: Wie einen Pinsel mußten Daumen, Zeige- und Mittelfinger die Feder halten, während die Hand nur auf den kleinen Finger aufgestützt werden durfte. Um so verständlicher sind die – trotz allem meist verhaltenen – Klagen über die *ardua ars*, diesen *difficilis labor*, die wir in den mittelalterlichen Codices so häufig finden²³!

Der „Seufzer-Topos“, daß drei Finger schreiben, der ganze Körper aber arbeite, wurde seit dem frühesten Mittelalter dankbar von berühmten und weniger bekannten Schreibern aufgegriffen und in immer neuen Abwandlungen wiederholt. „Wer das Schreiben nicht kennt!“, so heißt es in vielen Handschriften, „glaubt, es sei keine Arbeit...“²⁴. Gegen solche Geringschätzung auf Seiten Unkundiger verwahrte sich die vom Schreiber-Ethos erfüllte, mit der Feder streitende Schar mit allem Nachdruck. Unzählige Verse in mittelalterlichen Codices künden von der hohen Werschätzung der *ars scribendi* bei Schreibern und Lesern, von der Befriedigung über ein glücklich vollendetes Werk, von der aufgewandten Geduld und Mühe, die es zu einem „guten Werk“ besonderer Art werden ließen²⁵.

„Der Teufel erleidet soviele Wunden als der Schreiber Worte des Herrn aufzeichnet...“, dieses Wort, das Cassiodor²⁶ den mittelalterlichen *scriptores* mit auf den Weg gegeben hatte, erfüllte sie mit tiefster Überzeugung vom Wert ihrer Arbeit, vom Recht auch des benediktinischen Schreibers, dies dem Leser in bald zum Topos werdenden Klagen oder Freuderufen zum Bewußtsein zu bringen, ihn um Einschluß in sein Gebet zu bitten.

In phantasiereichen Metaphern gab man dieser Freude Ausdruck: Süßer als dem Seemann das ersehnte Ufer sei dem Schreiber das Ende seines Werkes, – wieder und wieder begegnet dieser antike Topos²⁷, und ewigen Lohn erwartete man sich für die vollbrachte Leistung. Der Segen, der auf der Arbeit, dem einen Pol benediktinischen Mönchtums neben dem Gebet ruhte, adelte die mühevollte Tätigkeit. Aber auch in anderen mittelalterlichen

23) S. dazu H. Fichtenau, *Mensch und Schrift im Mittelalter*, Wien 1946, S. 164; Wattenbach, a. a. O. S. 432 ff. liefert zahlreiche Belege dafür, daß man Schreiben als verdienstliches Werk betrachtete, dafür aber auch den himmlischen Lohn, mindestens aber Nachlaß der Sündenstrafen erwartete. Im folgenden werden einige besonders charakteristische herausgegriffen.

24) „Qui scribere nescit, nullum putat esse laborem...“; verschiedene Beispiele bei Wattenbach, a. a. O., S. 282–84.

25) Vgl. auch die Inschrift für ein Scriptorium vermutlich des Klosters Tours, die Alkuin gedichtet hat. MG. Poetae Bd. 1, S. 320 Nr. 94: „Hic sedeant sacrae scribentes famina legis...“; sie mahnt zur Sorgfalt im Schreibgeschäft und hebt das Verdienstliche der Schreibearbeit hervor: „Fodere quam vites melius est scribere libros, ille suo ventri serviet, iste animae.“ Über die oft zu Unrecht vorgenommene Zuschreibung der Verse an Fuldas Schreibstube (auch bei Wattenbach, a.a.O. S. 432) vgl. P. Lehmann, *Die alte Klosterbibliothek Fulda und ihre Bedeutung*, wiederabgedruckt in: Ders., *Erforschung des Mittelalters*, Bd. 1 Stuttgart 1959 S. 213 ff.

26) *Institutio divinarum litterarum*, cap. 30, PL. 70 Sp. 1145 A.

27) Diese und andere Metaphern bei Wattenbach, a. a. O. S. 278 ff.

monastischen Kreisen wurde Schreiben zu jeder Zeit empfohlen: Hatte es der hl. Ferreolus von Uzès im 6. Jahrhundert noch über die Lectio gestellt – als Beschäftigung für alle, die für landwirtschaftliche Arbeit nicht geeignet waren²⁸, so wurde es im 12. Jahrhundert vom Kartäuser-Orden zum *opus speciale* seiner Askese erklärt und konnte es in diesem selbst mit dem Fasten aufnehmen²⁹. Sogar mit dem Mönchsgesang wurde die *ars dictandi* verglichen: „... Schreiben ist nicht weniger ein *opus dei* als das Erheben der Stimmen beim Kirchengesang“, so äußerte sich hohes Schreiberethos, „das eine kann durch das andere ersetzt werden“³⁰.

O, die ihr wißt, welcher Mühe sich der unterzog, der sich mit Schreiben kasteit...“, so redet Otloh den Leser seiner *Vita Bonifatii* in einigen Schlußversen an³¹. Dies eine Mal nur gestand auch er die Mühsal des Schreibens offen ein. Auch er war vom Wert seiner Arbeit überzeugt, aber seine erste Lieblingsbeschäftigung ist ihm wohl nie eine so sehr große Last geworden, auch war er gerade aus diesem Grund von ihrem Wert als gutes Werk nicht gar so überzeugt wie andere Schreiber. Deren Selbstbewußtsein, das sich in der Überzeugung, Gnade, ja die ewige Seligkeit selbst verdient zu haben äußert, scheint manchmal fast bis an die Grenzen des Maßvollen zu gehen. Neben der anfeuernden Erzählung von dem sündhaften Mönch, der einen Buchstaben mehr geschrieben als Sünden begangen hatte und deshalb vorm göttlichen Gericht Gnade erfuhr, mit der sein Zeitgenosse Abt Dietrich von Evroul seine Schreiber zur Arbeit anzuspornen pflegte³², nehmen sich Otlohs schlichte Bitten am Schluß seiner Bonifatius-Vita, bei der er obendrein sein eigenes schriftstellerisches Können unter Beweis zu stellen hatte, um Fürbitte des Heiligen und der Leser sehr bescheiden aus. „In unermüdlichen Gebeten“ heißt es da, „bitte ich euch, des Autors zu gedenken, der dies Buch geschrieben und ediert hat.“ Ganz ähnlich klingen die Verse am Ende seiner Abschrift der *Vita S. Dionysii*: „... Heiliger Dionysius Areopagita, berühmter Märtyrer Christi, sei in heiligen Gebeten meiner eingedenk; und auch euch, die ihr dies lest, bitte ich, mir Gnade zu erflehen.“

Schreiberverse am Schluß eines kopierten Werkes gehörten zwar längst mehr oder weniger zur äußeren Form, die Gedanken, die einen Schreiber im Augenblick der Vollendung seiner Arbeit bewegten, hüllten sich meist in traditionelle Topoi. Aber nicht selten hat in ihnen die Werkgerechtigkeit des Mittelalters einen ganz spezifischen Ausdruck gefunden. Die Freude über das „erreichte Ufer“ und die demütige Hoffnung, mit dem geduldigen

28) PL. 66 Sp. 969 CD: „... qui agriculturam exercere non valet, legere, scribere – quod est praecipuum opus – ... potest.“

29) So der Prior Guigo (gest. 1137), *De quadripartito exercitio cellae*, c. 36; Wattenbach, a.a.O. S. 443; Fichtenau, a.a.O. S. 164 Anm. 27.

30) „Puto palam mihi fieri, quod scriptio... est opus dei... non minus quam vocis exaltatio in canticis ecclesiae. Potest... unum compensari per alterum.“ Zitat nach Fichtenau, a. a. O. S. 164 Anm. 288.

31) Hg. v. W. Levison, MG. SS. rer. Germ., Hannover 1915, S. 216

32) Ordericus Vitalis, ed. Le Prevost II, 48. – Wattenbach, a.a.O. S. 436.

Schreiben der ewigen Seligkeit ein Stück näher gerückt zu sein, mischte sich oft zu höchst selbstbewußten Ansprüchen.

„Jede Arbeit hat ihr Ende, der Lohn dieser Arbeit aber hat kein Ende!“, hieß es schon im 8. Jahrhundert³⁴, und im 11. Jahrhundert schildert der Mönch Radulf von St. Vaast sich selbst als den eifrigen Schreiber, dem der hl. Vedast wohlgefällig bei der Arbeit zusieht³⁵. Um die gleiche Zeit gibt der Schreiber der Echternacher Bibel der Hoffnung Ausdruck, neben seinem Auftraggeber ins Buch des Lebens eingetragen und in ewigem Gedächtnis gehalten zu werden³⁶. Wohl am unbeschwertesten spricht dieses Denken schließlich aus einem Kopisten-Vers in einer Abschrift der *Hohe-Lied*-Paraphrase des Williram von Ebersberg: Der Lohn des Schreibers sei das Licht eines besseren Lebens, heißt es da, „für die irdische Sache wird er mit ewiger Freude belohnt“³⁷.

Mit jeder vollendeten Kopie, die man durch seine „Unterschrift“ zum Dokument für die eigene tätige Frömmigkeit machte, legte man ein neues Gewicht in die Waagschale der guten Taten, und so konnte ein einziger Buchstabe zum „Zünglein an der Waage“ werden. Denn so wenig wie bei frommen Stiftungen genügte hier die einfache Leistung, die von unsichtbarer Hand ins „Buch des Lebens“ eingetragen würde: Auch die Welt sollte Kenntnis nehmen von ihr, sollte sich verpflichtet fühlen, für ihren „Spender“ zu beten und ihn so schon in diesem Leben dem Heil näher zu bringen.

Von diesem Denken führt ein gerader Weg zu dem Heraustreten des mittelalterlichen Schreibers aus seiner Anonymität. Hier allein fand er die wahre Berechtigung, sich der Welt vorzustellen, je „heiliger“ sein Werk war — etwa die Vita eines Heiligen, eine Bibel — desto mehr. Auch Otloh, bei dem wir bei aller autobiographischen Mitteilbarkeit eine auffallende Scheu, sich zu erkennen zu geben, feststellen, nennt in natürlicher Unbefangenheit seinen Namen nur in Schreibernversen³⁸.

34) Wattenbach, a. a. O. S. 433.

35) Ebd.

36) Ebd., S. 434.

37) Ebd., S. 435.

38) So in den Versen zum Schluß der *Vita S. Wolfgangi* (gedr. bei Bischoff, Literar. u. künstler. Leben in St. Emmeram, a. a. O. S. 118):

„Presbiter et monachus Otloh quidam vocitatus

Sancte tibi librum, Bonifaci, tradidit istum.“

Ebenfalls im Explicit der *Vita et passio S. Dionysii* des Hilduin von St. Denis (gedruckt bei Bischoff, a. a. O.):

„Hunc ego peccator Otloh vulgo vocitatus

Martyr sancte, tibi scripsi librum Dionysi.

Unde mihi misero succurre tua prece, posco

Teque deinde praecor, memorare mei quoque lector.“

Die Abschrift der *Dionysi Areopagitae libri et epistolae interprete Johanno Scotto* schließt (a. a. O. S. 116):

„En ego tantillus Otloh vulgo vocitatus

Quamvis omnigenis corruptus sim malefactis

Um nun Schreiben als ein sündentilgendes Mittel anzusehen, war der Wunsch des Asketen nach guten Werken in Otloh wohl zu brennend. Nicht einmal als asketisches Zuchtmittel genügte ihm die vertraute Beschäftigung. Er schildert das selbst: Als er nach seiner Bekehrung langsam von schwerer Krankheit genas, mehrten sich mit zunehmender Gesundheit auch seine grüblerischen Zweifel. „Je größer das Wohlbefinden des Körpers war“, schreibt er, „desto schlimmer waren auch die Versuchungen⁴³“. Vieles unternahm er nun, um durch Arbeit oder Studium den Körper dem Geist zu unterwerfen und sündhafte Gedanken zu vertreiben. Wie sehr er sich jedoch befließigte, nach den Vorschriften der Regel zu leben — deren asketische Übungen in der monastischen Gemeinschaft, aber auch freiwilliges Fasten und fromme Lesung darüber hinaus waren ihm nicht genug. Auch die *ars scribendi* vermochte jedoch seinen „zügellosten Geist“ nicht auf die Dauer zu fesseln, wengleich er in übermäßiger Anstrengung versuchte, sich damit abzulenken. Er konnte wohl nicht restlos übereinstimmen mit dem hl. Martin von Tours, der das Schreiben, weil es „Geist, Auge und Hand“ beschäftigte und deshalb ein „Mittel zur Konzentration“ sei, als einzige Kunstübung seinen Mönchen erlaubte⁴⁴. Otloh war diese „Kunstübung“ viel zu lieb, um sie je ganz ohne Freude an der Sache selbst zu üben, — welcher Künstler schafft schon, um sich zu kasteien⁴⁵? — andererseits zu vertraut, um ihr seine ganze Konzentration widmen zu müssen und zu können.

Sat tamen istud opus scribendo tuum tibi promptus,
Sancte Dionisi martyr celeberrime XPICΘI
Unde mei queso precibus sacris memor esto,
Vos quoque qui legitis veniam mihi posco petatis.“

Schließlich noch das Explicit seiner Handschrift der *Cassiani Collationes*, pars I (gedruckt a. a. O.):

„Notum sit cunctis presentibus atque futuris
Quod quidam monachus Otloh etiam vocitatus
Scripserat hunc librum studiosis moribus aptum.
Et dedit ipse tibi pro spe bravioque perenni,
O Heimramme sacer provisor et unice noster
A quo qui rapiat, precium sine fine rependat.“

- 43) *Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 51 D; Otloh denkt dabei wohl auch an körperliche Versuchungen.
- 44) E. R. Curtius, *Dt. V. jahresschr. f. Lit. u. Geistesgesch.* 20 (1942) S. 377.
- 45) Daß Otloh Künstler war, soll damit keineswegs behauptet werden. Nur dem nicht selten wiederholten Gedanken G. S w a r z e n s k i s, *Der Umschwung im Geistesleben des 11. Jahrhunderts. Die Regensburger Buchmalerei des 10. u. 11. Jhdts.*, Leipzig 1901, S. 173, der angeblich gänzliche Mangel an künstlerisch ausgestatteten Zierbuchstaben bei Otloh sei auf seine asketische und schönheitsfeindliche Haltung zurückzuführen, und ihm sei der langsame Verfall der Regensburger Buchmalerei zu verdanken, muß hier entschieden widersprochen werden. Wie auch schon B i s c h o f f, a. a. O. S. 126 Anm. 96 betont, kann man von einem völligen Fehlen schmückender Initialen bei Otloh nicht einmal sprechen: So enthält sein Dionysius-Codex (Clm. 14137, Abb. bei A. Chroust, *Monumenta palaeographia — Denkmäler der*

Seines Wertes als Schreiber war sich freilich auch er bewußt, besaß er doch in weitem Umkreis einen Namen. Aus dem kleinen Schreiber von einst, der nur auf Auftrag geschrieben hatte, war inzwischen der erfahrene Lehrer und Leiter des St. Emmeramer Scriptoriums geworden, der das Programm seiner Arbeit weitgehend selbst gestalten konnte. Nicht zuletzt aus Korrekturen, Zusätzen, Bemerkungen und Nachträgen in den Handschriften seiner Schüler wird sein Wirken lebendig⁴⁶.

Mag sein, daß ihm auch die Fuldaer Mönche, die den erfahrenen Schreiber und Schriftsteller nach seinem vierjährigen Aufenthalt während der Jahre 1062–66 so ungern ziehen ließen⁴⁷, ihr Scriptorium unterstellt hatten. Otloh selbst bemerkt später, daß er in Fulda weit mehr als anderswo geschrieben habe. Es waren zwar hauptsächlich Bücher für die Bibliothek in St. Emmeram, dafür trug er umgekehrt im Heimatkloster Sorge für seine Fuldaer Freunde und schrieb für sie manches Buch, das sie nicht besaßen⁴⁸. Allezeit erfüllte Otloh Bücherwünsche und machte reiche Büchergeschenke an bekannte Klöster und an Freunde.

Man werfe nur einen Blick auf die Früchte seiner unermüdlichen Arbeit, auf die er in seinem letzten Werk, dem *Liber de tentatione* voller Stolz in einer zusammenfassenden Übersicht zurückblickt! Sorgfältig zählt er die Bücher, die ihm am wichtigsten scheinen und an die er sich erinnern kann, auf:

Schreibkunst des Mittelalters, I. Serie, Lief. 3 Tafel 7) vier hübsche goldene, mit verschiedenen Farben ausgemalte Zierbuchstaben; in vielen anderen Codices finden sich rote Initialen. Den größten Teil der von ihm verschenkten oder in anderen Klöstern geschriebenen Codices kennen wir nicht; Otloh spricht z. B. von einem *missalis liber satis pretiosus* (PL. 146 Sp. 58 B). Gerade in liturgischen, dem Gottesdienst notwendigen Handschriften oder in Heiligenviten — nicht in eigenen noch in den Werken anderer zeitgenössischer Schriftsteller — mögen ihm kostbare Buchstaben angebracht erschienen sein. Eine solche Tendenz könnte freilich nur das Auffinden anderer Handschriften Otlohs bestätigen (wie etwa des Fragments einer Bibelhandschrift aus Fulda durch B i s c h o f f , Über unbek. Hss. u. Werke Otlohs v. St. E., a. a. O. S. 16, das mit einer prächtigen Initiale in Gold, Silber, Purpur, Blau und Grün geschmückt ist). Zudem wissen wir aus vielen Fällen, daß wir den Initialenmaler einer Handschrift so wenig wie den Rubricator durchaus nicht immer in der Person des Schreibers zu sehen haben, daß sich diese drei Tätigkeiten vielmehr in drei verschiedenen „Arbeitsgängen“ abspielten. Otloh mag zeitweise keine geeigneten Mitarbeiter als Miniatoren gehabt und deshalb auf kunstvolles Schmücken mancher Codices mit Initialen, was ihm selbst vielleicht nicht sonderlich lag, verzichtet haben.

46) S. B i s c h o f f , Literar. u. künstl. Leben, a. a. O. S. 116 ff.

47) *Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 53 B.

48) *Lib. de tent.* MG. SS. 11 S. 393: „ . . . scribens scribique faciens libros multos, quos monasterio nostro tradebam.“ Deutlich spricht diese Fürsorge auch aus der von B i s c h o f f , a. a. O. S. 118, entdeckten Tatsache, daß Otloh von der Dionysius-Vita, die er für St. Emmeram abgeschrieben hatte, sogleich auch ein Exemplar für Fulda anfertigen ließ.

Neunzehn Missalia⁴⁹ — davon allein zehn für St. Emmeram und vier für die Mönche in Fulda —, drei Evangeliare und zwei Lectionare stehen zuvorderst in seiner Erinnerung. Dann folgen vier Codices mit Werken der Kirchenväter und vier „*matutinales libri*“, deren eines für Freunde in Böhmen bestimmt und „*von solcher Vollständigkeit*“ gewesen sei, daß es *per circulum annum iuxta morem nostrum* — (St. Emmeram) — *tam in feriis quam in aliis diebus conscriptus habeatur*. Da sich diese *plenitudo*, diese Vollständigkeit und daher Brauchbarkeit das ganze Kirchenjahr hindurch, als so nützlich erwiesen habe, habe der *frater noster Reginpertus* ein solches auch für St. Emmeram schreiben lassen, wo es nun auch benutzt werde⁵⁰.

Viele andere Bücher geringeren Umfangs habe er geschrieben, sagt Otloh, die weniger Mühe kosteten, und die er daher weder aufzählen könne noch wolle. Als seine zeitlich letzte große Leistung nennt er ein offenbar sehr wertvolles Psalterium.

Nachdem Otloh so vor allem unter dem Gesichtspunkt der quantitativen Leistung Rechenschaft über sein Schaffen als Schreiber abgelegt hat, nennt er uns in einer zweiten Liste auch die Namen der von ihm mit Büchern beschenkten oder auf Auftrag belieferten Klöster und persönlichen Freunde. Daß sich viele der auch hierbei von ihm aufgezählten Bücher mit den bereits genannten decken, ist selbverständlich. Sicher ist das zum Beispiel der Fall bei den *septem libellos*, die er den Fuldaer Mönchen tradiert habe. Während des mehrjährigen Fulda-Aufenthaltes mag es auch gewesen sein, daß er zwei Bücher für die Hersfelder Mönche schrieb, die vielleicht von seiner Anwesenheit in Hersfeld wußten und herbeieilten, um dem berühmten Schreiber, den sie schon während seiner Schülerzeit in ihrem eigenen Kloster schätzen gelernt hatten, einige Bücherwünsche vorzutragen. Vielleicht aber gelang es ihnen auch, Otloh zu einem längerem Aufenthalt in Hersfeld zu überreden, oder dieser machte ohnehin Station bei ihnen, nachdem er von Fulda in Richtung Amorbach aufgebrochen war. Während des Amorbacher Besuches dann schrieb Otloh ebenfalls ein Buch für den dortigen Abt, dies wohl als eine Art Gastgeschenk und Entgelt für die ihm dort fast ein Jahr lang gewährte Herberge.

Vier Bücher, darunter ein sehr wertvolles Missale, erhielt der *frater Wilhelmus*⁵¹, mit dem Otloh sich nicht lange danach abermals auf Reisen be-

49) Die für den lateinischen Sprachgebrauch charakteristische Unterscheidung zwischen *liber* und *volumen* ist selbstverständlich auch bei Otloh zu beachten. Wenn er einem Freund oder Auftraggeber „*unum librum*“ oder „*septem libellos*“ liefert, bedeutet das jedoch keinesfalls, daß er etwa von einem aus *liber I-III* bestehenden Werk nur einen *liber* kopierte, vielmehr weist diese Differenzierung auf den Umfang des gelieferten Bandes hin, verständlich aus der noch lange geübten Praxis, mehrere Werke eines oder verschiedener Autoren zusammenzubinden. *Volumen unum, in quo tres libri erant* ist also ein Codex, der drei verschiedene Werke enthielt.

50) S. Anm. 53!

51) S. S. 226.

fand, — je eines die Äbte von Lorsch, Kempten und Einsiedeln, der Bischof von Langres, den Otloh bei dessen Besuch in St. Emmeram kennenlernte, die Äbte von St. Afra in Augsburg und von Ebersberg, die Bischöfe von Augsburg und Bamberg. — Nun nennt Otloh wieder die schon als Empfänger jenes kostbaren Matutinale bekannten *amici quidam in Poemia*: Aller Wahrscheinlichkeit nach ist dieser Codex einer von den vieren, von denen Otloh jetzt sagt, er habe sie ihnen geschenkt. — Ebenfalls je ein Buch schrieb er für einen Freund in Passau, der ihm — Otloh hebt dies besonders hervor — sogar das Pergament dazu lieferte, für eine Eichstätter Nonne, für einen Mönch aus St. Burchard in Würzburg und für den Abt des Freisinger Klosters Weihenstephan. Zwei Bücher gingen nach Tegernsee, das Otloh, wie aus anderem Zusammenhang bekannt, von St. Emmeram aus noch mehrfach besuchte, um dort theologische Gespräche mit einem ihm verwandten Mönch zu führen⁵². — Endlich erfährt man auch, wohin die beiden anderen der kostbaren Matutinalien gelangten: Eines, so erinnert man sich, hatte jener Emmeramer Mönch Reginpert für sein eigenes Kloster „schreiben lassen“, — das heißt, er hatte es bezahlt —, ein anderes war für die böhmischen Freunde bestimmt. Ein drittes, so heißt es nun, ging nach Weltenburg und ein viertes *magnum matutinale* nach Reichenau. Daß er von den Reichenauer Mönchen dafür einen Lohn erhielt — und dies ist das einzige Mal, daß er von einer Bezahlung seiner Schreibearbeit berichtet —, hebt Otloh besonders hervor⁵³.

Einen ebenfalls größeren Codex, in dem drei Bücher zusammengebunden waren, lieferte Otloh sodann nach dem nahen Prühl, ein Buch und Abschriften mehrerer Briefe schenkte er einem dort lebenden Neffen, dem Sohn seiner Schwester. — Geschenke scheinen schließlich auch mehrere Bücher für

52) *Lib. vis.* PL. 146 Sp. 361 D.

53) Liturgiegeschichtl. Forschung zum „Matutinale“ fehlt. Daß darin die zur Matutin gehörigen Gebete enthalten waren, sagt nicht viel. Allein der Begriff der „Matutin“ hatte von Anfang an zwei Bedeutungen: Während die meisten damit die „Laudes“ bezeichneten, war auch die Identifizierung mit der „Nocturn“ nicht selten (vgl. Du Cange, *Glossarium Mediae et infimae Latinitatis*, IV. Bd., Graz 1954, S. 312 „Matutini“.) Weder Bäumer, *Geschichte des Breviers*, Freiburg 1895, noch das LThK kennen den Ausdruck des „*liber Matutinalis*“. Aus den Aufzeichnungen Otlohs, dem er ganz geläufig ist, läßt sich folgendes erkennen: Es gab mehrere Arten von Matutinalien, einmal die gewöhnlicheren, wie Otloh eines für Weltenburg schrieb; wahrscheinlich jene böhmischen oder andere Auftraggeber jedoch brachten erstmals eines jener „vollständigen Matutinalien“ zur Abschrift nach St. Emmeram. Dort war man so begeistert davon, daß man es auch im eigenen Kloster zu haben wünschte, — der offenbar vermögende Mönch Reginpert stellte in großzügiger Weise die Mittel für ein St. Emmeramer Exemplar zur Verfügung. Auch die Reichenauer Mönche „bestellten“ einen solchen *liber matutinalis magnus* in St. Emmeram und bezahlten den Schreiber Otloh dafür — ein Beweis, daß er eine Besonderheit und St. Emmeramer Spezialität darstellte. Von den Weltenburger Mönchen hingegen, die nur einen gewöhnlichen „*liber matutinalis*“ erhielten, verlangte Otloh offenbar kein Entgelt.

die Regensburger Klöster, drei für Obermünster, zwei für Mittelmünster und eines für Niedermünster, gewesen zu sein⁵⁴.

Stellt man in Rechnung, daß diese Liste – wie Otloh selbst eingesteht, und wie es die neuere Forschung bestätigt hat⁵⁵ – keineswegs vollständig ist, daß er daneben vielbeschäftigter Schriftsteller, Lehrer und Mönch war, so

54) Der wichtigste Teil dieser ungemein instruktiven „Liste“ soll hier wiedergegeben werden: *Lib. de tent.*, Pars II, MG. SS. 11 S. 393 (da diese Ausgabe die einzig vollständige des Berichtes ist, wird nach ihr zitiert): „Ergo praeter libellos a me dictatos, . . . uno minus 20 libros missales scripsi, decem quidem abbatibus aut fratribus in monasterio nostro positus, quatuor autem fratribus Fuldensibus, et quinque in aliis locis commorantibus; tres quoque libros evangeliorum, et duos cum epistolis et evangeliis, qui lectionarii vocantur, nec non volumina duo sancti Augustini, in quorum uno 8, in alio 5 libri habentur; collationes patrum et ierarchiam scripsi. Ad haec etiam scripsi quatuor matutinales libros, quorum unus quibusdam amicis in Poemia constitutis scriptus tantae plenitudinis erat, ut per anni circulum iuxta morem nostrum tam in feriis quam in aliis diebus conscriptus habeatur . . . Hic ergo ex libris multis conscriptus his quos librorum penuria constringit, satis necessarius erit. Multa et alia minoris quantitatis scripsi, multaque scripta notavi; quae omnia, quia videbantur parvi operis, numerare nec potui nec volui . . . Libet etiam proferre, quantum reminisci valeo, quot libros quibusdam coenobiis aut amicis tradiderim. Et primo quidem fratres Fuldenses nominare volo, quia pro eo quod apud eos maxime laboravi, scribens scribique faciens libros multos, quos monasterio nostro tradebam; ideo apud nos quoque scripsi libros, quos ipsi non habebant. Tradidi namque eis, sicut memini, 7 libellos, Herveldensibus autem duos libros. Cumque ex partibus illis remeassem, et ad Amarbach venissem, tradidi eiusdem loci abbati unum librum. Postea vero cum fratre nostro Wilhelmo profectus, dedi ei quatuor libros, inter quos erat missalis liber satis pretiosus; abbati de Lauresheim unum librum, abbati de Campidona librum unum, abbati de Heremitis unum librum, episcopo cuidam de Lingones ad nos venienti unum librum, abbati de Sancta Afra unum librum, abbati de Eberesperc unum librum, ad Alaha duos libros, episcopo de Augusta unum librum, episcopo de Papinperc unum librum, amicis quibusdam in Poemia positus quatuor libros, amico cuidam in Patavia posito unum librum, qui et pergamenum mihi dedit, cuidam nonne de Eihstat unum librum, cuidam monacho de Sancto Burchardo unum librum, abbati de Frisingen unum librum, ad Tegrinsee duos libros, ad Weltinpurc librum unum matutinalem scripsi; similiter ad Augiam librum matutinalem magnum scripsi, sed exinde sumptus mihi est datus, ad Pryelense coenobium . . . volumen unum, in quo tres libri erant. Sed et filio sororis meae . . . unum librum variasque epistolas dedi. Ad Superius quoque monasterium tres libros, ad Sanctum Paulum duos libros, ad Inferius monasterium unum librum dedi. Praeterea multis aliis dedi aut misi aliquando sermones aut proverbialia seu aliqua aedificationis scripta . . .“.

55) S. B i s c h o f f, a. a. O. und Ders., Zur Kritik der Heerwagenschen Ausgabe von Bedas Werken, a. a. O. Jg. 51 (1933) S. 175 f., bes. über einige wiederentdeckte Exemplare der bei „Otloh erwähnten verschenkten Codices“, die Predigten und „andere nützliche Schriften“ enthielten; ebenso Ders., Über unbekanntes Hss. Otlohs v. St. E. S. 17 ff.

kann man sich in der Tat kaum einen fleißigeren Schreiber denken. Aber nicht nur dies: Hinter Otlohs scheinbar so nüchterner Liste tun sich ungeahnte Ausblicke auf in ein Stück unmittelbaren geistigen Lebens, zugleich in dessen reale Hintergründe: Freuden und Sorgen der Bücher sammelnden und schreibenden Mönche, die weitreichenden Beziehungen der Klöster untereinander und zu hochgestellten Persönlichkeiten der Geistlichkeit — ganz nebenbei erfährt man hier von dem Besuch eines französischen Bischofs in St. Emmeram — sprechen hier in lebendiger Weise und einer Unmittelbarkeit zu uns, wie kaum sonst in Quellen dieser Zeit.

Der Zusammenhang, in dem Otloh seine Werke aufzählt, der Wunsch nämlich, in einer Art Lebens-Resumé der Welt mitzuteilen, „wer er aus der Gnade Gottes, wer aus sich selbst heraus“ sei⁵⁶, die Art, wie er den Leser zur Nachahmung seines Fleißes anspornt⁵⁷, macht schließlich auch bei ihm kaum merklich jenes Denken spürbar, daß man bei so vielen anderen Schreibern dieser Zeit antrifft: das Gefühl, in einem solchen Rechenschaftsbericht auch all seine guten Werke aufzählen zu müssen, um sie damit zu „Gut-schriften“, zu Dokumenten für sein Recht auf ewigen Lohn zu machen. Jede freie Minute habe er — ausgenommen die Feiertage⁵⁸ und andere ungeeignete Stunden — im Scriptorium verbracht, betont Otloh.

Mit der Zeit versetzte der Nachwuchs an jungen Schreibschülern in St. Emmeram Otloh auch in die Lage, auf weite Sicht hinaus in großzügiger Planung gewisse erzieherische Absichten zu verwirklichen. Die gewollte Verbreitung bestimmter Werke, der Rahmen und geistige Stempel, den er gewissen Abschriften aufdrückte, wirft manches Licht auf das Urteil, das er selbst über sie hatte. So ließ er etwa einen Schüler Teil I und II von Cassians *Collationes* schreiben, kopierte dazu aber eigenhändig den Warnbrief Bernos von Reichenau „Über bedenkliche Lehrmeinungen Cassians“ und die Praefatio zu Teil II von Cassian selbst und ließ beides dem Werk vorheften⁵⁹. Wie er als Autor bestrebt war, einen organischen Zusammenhang seines Opus erkennen zu lassen, — „es soll nicht den Anschein haben, als habe ich sinnlos Schrift an Schrift gereiht . . .“, sagte er im Hinblick auf die Trilogie seiner drei ersten Werke *De doctrina spirituali*, *De tribus quaestionibus* und die Visionensammlung —, so scheinen auch seine Schüler genau nach seinen

56) *Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 56 B: „... si qua infirmitas vel subitanea mors me in extremis impediret a debita confessione, saltem per scripta patefacerem, quis ex memetipso, quis ex Dei gratia essem.“

57) Ebd. PL. 146 Sp. 58 C: „Talia autem laboris mei i n d i c i a hic ideo protuli, ut aliquos monachos otiositati deditos converterem.“

58) An Feiertagen sollten nicht einmal die Schreiber in den Klöstern die Feder berühren, so heißt eine Vorschrift Guidos von Farfa (*Guidonis discipl. Farf.* II, 16; vgl. F. A. S p e c h t, Geschichte des Unterrichtswesens in Deutschland, Stuttgart 1885, S. 217 Anm. 2) aus dem 11. Jahrhundert. Noch im 15. Jahrhundert war man sich nicht nicht sicher, ob das Schreiben an Festtagen Sünde sei oder nicht (vgl. W a t t e n b a c h, a. a. O. S. 444).

59) S. dazu B i s c h o f f, Lit. und künstler. Leben; vgl. auch unten S. 150.

Angaben und Plänen kopiert zu haben⁶⁰. Nicht nur Einleitungen, Korrekturen und Randbemerkungen, sondern ganze Inhaltsverzeichnisse zu den Handschriften sprechen dafür, daß er Organisation der Arbeit und Aufsicht im Scriptorium vollständig beherrschte.

Darüber hinaus werden seine spezifischen Absichten deutlich. Otloh war offenbar darauf bedacht, von den Werken einiger Kirchenväter, vor allem des von ihm so geschätzten Hieronymus⁶¹ und des hl. Augustinus möglichst vollständige Sammlungen zusammenzustellen, nachdem er bereits einige der ihn besonders interessierenden Werke kopiert hatte: Aus dem Opus des hl. Hieronymus scheint es ihm zunächst vor allem um die Briefe gegangen zu sein. Zwar erwähnt er Hieronymus in der Liste der von ihm selbst kopierten Werke nicht, allein es existieren zwei Hieronymus-Codices, die aller Wahrscheinlichkeit nach aus seiner Schule stammen und unter seiner Leitung geschrieben wurden⁶². Besonders an dem einen wird die Entstehung des ganzen Codex in der St. Emmeramer Schule deutlich: Otloh verteilte die einzelnen Lagen an mehrere Schüler, schrieb eigenhändig die Lagenanfänge, auch dazwischen einige Zeilen und betätigte sich als Rubricator fast des ganzen Codex. Schließlich stellte er dem Werk ein offenbar eigenhändiges Inhaltsverzeichnis⁶³ voran, — ein Beweis dafür, daß er im Begriff war, sich einen Überblick über das Gesamtwerk des Hieronymus anzueignen und ihn vor allem seinen Lesern zu vermitteln wünschte. Die gleiche Planmäßigkeit zeigen Otlohs Editionen aus dem Werk Augustins. In der Liste seiner Kopien nennt er zwei Augustin-Codices, deren einer „libri 5“, der andere „libri 8“ enthalten habe⁶⁴, über deren Inhalt man aber nichts erfährt. Nun fanden sich unter den allem Anschein nach fast vollständig von ihm geschriebenen Codices zwei mit Schriften Augustins, in denen jedoch die Anzahl der *libri* jeweils die von Otloh genannte nicht erreicht⁶⁵. Otloh gibt selbst zu, daß er sich an manches von ihm kopierte Werk, besonders wenn es kleineren Umfangs war, nicht mehr entsinnen kann⁶⁶. Wo er jedoch dezidierte Angaben macht, liegt kein Grund vor, sie anzuzweifeln. Er hätte

60) Vgl. Bischoff, a. a. O. S. 124. — Zu Otlohs Tätigkeit als Schreiber und ihrer Bedeutung für die Bibliotheksgeschichte vgl. auch K. Christ — A. Kern, in: Handb. d. Bibliothekswiss., 3. Bd. Gesch. der Bibliotheken, Wiesbaden 1955, S. 190 ff. — Über einige Korrekturen von Otlohs Hand in einem Codex der Fürstl. Öttingen-Wallersteinschen Bibliothek in Schloß Harburg: A. M. Zimmermann, Das älteste Martyrologium und Nekrologium von St. Emmeram in Regensburg, Stud. Mitt. OSB Bd. 63 (1951) Zusammenfassend über Otlohs Bedeutung für die Geschichte der Paläographie vgl. Bischoff, in: Dt. Philologie im Aufriß I, 2. Aufl. Berlin 1957 Sp. 419 f.

61) S. darüber unten S. 191 ff.

62) Vgl. Bischoff, a. a. O. S. 117 zu Clm. 14512.

63) Bischoff, a. a. O. S. 124.

64) Diese Stelle aus dem *Lib. de tent.* nur gedruckt MG. SS. 11 S. 393.

65) S. Bischoff, a. a. O. zu Clm. 14330 und 14491.

66) *Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 58 A: „... quantum reminisci valeo ...“.

die Anzahl der *libri* in den beiden größeren Augustin-Codices wohl nicht erst genannt, hätte er sich an sie nicht genau entsinnen können. In der Tat darf man die von ihm im *Liber de tentatione* erwähnten Augustin-Handschriften nicht mit den nachträglich aufgefundenen identifizieren, hat vielmehr an zwei weitere, also insgesamt vier Codices zu denken.

Den zwei erhaltenen Bänden jedenfalls hat Otloh persönlich Inhaltsverzeichnisse vorangestellt: „*In hoc volumine continentur de S. Augustini opere libri III contra Academicos . . .*“, beginnt das eine, — „*In hoc volumine continent(ur) de opere Sancti Augustini duo libri de nuptiis et concupiscentia . . .*“ das andere. Sicher auf seine Veranlassung hin wurde in Othlos Schule auch Augustins großes Werk *De civitate Dei* kopiert, stammen doch die Korrekturen aller Wahrscheinlichkeit nach von seiner Hand⁶⁷. Das gleiche gilt von Augustins *Enchiridion*, in dem sich obendrein höchst aufschlußreiche Bemerkungen Otlohs finden: Am Rand notierte er sich die im Text vom Autor Augustin selbst erwähnten eigenen Schriften, z.B. den *Liber de mendacii qualitate*, ferner *De occultis vel incertis*, *De virginitate S. Mariae* und *De fide et operibus*⁶⁸. Deutlich zeigen diese Randglossen, wie Otloh darauf bedacht war, sich einen Überblick über das Gesamtwerk Augustins zu verschaffen. So manches auf diese Weise von ihm zur Kenntnis genommene Werk ließ er sich dann wohl nach St. Emmeram kommen, um es zu kopieren und in die Klosterbibliothek einzustellen⁶⁹. Denn trotz aller Reibereien mit dem Konvent scheint die Bibliothek seines Heimatklosters den Vorrang vor anderen genossen zu haben, wie auch Otlohs fürsorgliches Kopieren für St. Emmeram während seiner Fuldaer Jahre beweist. Ebensoviele hat freilich die Annahme für sich, daß Otloh speziellen Auftrag vom Abt hatte, die St. Emmeramer Augustin- und Hieronymus-Bücherei zu vervollständigen. Ihm selbst waren jedenfalls die kopierten Werke hier am ehesten zugänglich. Um die Bibliothek in St. Emmeram wird es zu seiner Zeit nicht viel besser bestellt gewesen sein als sich das aus den Bibliothekskatalogen des 10. und frühen 11. Jahrhunderts erkennen läßt. Nach ihnen zu schließen waren weder von Augustin noch von Hieronymus nennenswerte Bücherbestände vor Otlohs Zeit in St. Emmeram vorhanden, jedenfalls nichts von dem, was unter seiner Initiative kopiert wurde⁷⁰.

Mit all dem wird Otloh gewissermaßen zum Vorläufer des modernen Verlegers. Was ihm vorschwebte, waren offenbar, wie gesagt, möglichst voll-

67) S. Bischoff, a. a. O. S. 124; es ist Clm. 13024, der aus der Regensburger Stadtbibliothek nach München kam. S. auch Bischoff, a. a. O. S. 119.

68) Bischoff, a. a. O. Anm. 87.

69) Daß Otloh auch die beiden von ihm genannten Augustin-Codices nach auswärts verschenkt hat, wie die in der „Liste“ vor diesen stehenden Werke, ist vielleicht anzunehmen, obwohl bei ihnen — im Gegensatz zu den vorher genannten — jeglicher dahingehende Vermerk fehlt.

70) G. Becker. *Catalogi antiqui*, Bonn 1885, Nr. 42 und 44 — nach Schmeidler, *Über Bücherkataloge des XV. und früherer Jahrhunderte*, Serapeum Bd. 2 (1841) S. 260 f., verbessert von Swarzenski, a. a. O. S. 25.

ständige Ausgaben bestimmter Autoren. Seine Liebe gehörte von Anfang an dem Buch: Schon in früher Jugend war es sein Wunschtraum gewesen, mit Büchern zusammenzuleben⁷¹. Aber diese Liebe beschränkte sich nicht auf das fertige Buch, sondern sein Interesse galt, wie er sein Leben lang bewiesen hat, nicht minder dessen Werdegang. Er wollte Bücher „herstellen“ und verbreiten. So wurde er Autor und Lektor, Schreiber und Bibliothekar, Herausgeber und „Verleger“ in einem.

*

Im zweiten Teil seiner letzten und bekanntesten Schrift, dem *Liber de tentatione*, vertieft sich Otloh wiederholt in die Erinnerung an den Beginn seiner schriftstellerischen Laufbahn. „Als bei mir die Schriftstellerei begann“, heißt es da einmal, „fand ich dafür meist keine Zeit, außer an Festtagen oder nachts“⁷². Dann fährt er fort, von seiner Überbürdung als Lehrer und Schreiber zu sprechen, so als ob die *ars dictandi* für ihn nichts weiter als eine neue mühevoll und zeitraubende Aufgabe neben anderen gewesen sei, der er sich zu widmen entschloß. Man erinnere sich jedoch, wie Otloh nach seinem Eintritt ins Kloster St. Emmeram auf der Suche nach einer Beschäftigung war, die ihn von Versuchung und Grübeleien ablenken konnte, was freiwillige Bußübungen und übergroßer Schreibfleiß nicht vermochten⁷³. Dies obwohl er sich bald von allen Seiten so überlastet sah, daß er — dafür dankte er Gott — seinem Körper nicht einmal die nötige Erholung gönnen konnte. Seine innere Unruhe nahm kein Ende. Da kam ihm die rettende Idee, ein Buch zu verfassen. „Denn ich habe oft erfahren“, so begründet er seinen Entschluß, „daß der grübelnde Geist jedes Gebildeten nirgends besser gefesselt werden kann als in dem Bestreben etwas zu verfassen. Und so ergriff ich die Gelegenheit, mein erstes Buch zu schreiben“⁷⁴.

Klingt diese lebendige Schilderung, wie Otloh so zum letzten Mittel gegen den schädlichen Müßiggang gegriffen, auch durchaus glaubhaft — völlig vermag man ihn nicht freizusprechen von dem Verdacht, sich bei dieser Begründung seines literarischen Schaffens des alten, schon bei den Klassikern beliebten Topos vom Dichten als Heilmittel gegen dumpfes Hinbrüten des Geistes, gegen Versuchungen und Laster⁷⁶ erinnert und bedient zu haben. Als Antwort auf die Frage nach seinen ersten schriftstellerischen Impulsen mutet diese Erklärung jedenfalls seltsam nüchtern und theoretisch an. Entspricht es zudem wirklich den Tatsachen, daß er sich erst als junger Mönch, kurz nach 1032 also, zum ersten Mal als Verfasser betätigte?

71) S. oben S. 13.

72) *Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 57 B: „Cumque dictandi studium inesset . . .“.

73) S. oben S. 22.

74) *Lib de tent.* PL. 146 Sp. 51 D — 52 A: „Nam ea quae communiter cum caeteris fratribus in coenobio agere docebar, sed et illa quae speciali devotione scribendo aut legendo, seu etiam jejunando sponte subii, non satis affligere corpus videbantur . . . quod et saepe expertus sum mentem lascivam cujuslibet scholastice instructi in nullo posse magis constringi quam studio dictandi.“

76) L. A r b u s o w, *Colores Rhetorici*, Göttingen 1948, S. 102.

Bezeugen zunächst Otlohs eigene Worte, daß er wie jeder andere Schüler im Lauf seiner Ausbildung in den *septem artes* gelernt hatte, Verse zu machen, so ist jenes Erstlingswerk, das auf die geschilderte Weise entstand, die *Doctrina spiritualis*, in der Tat in Hexametern verfaßt. Otloh entschuldigt diesen nach der Meinung einiger St. Emmeramer Mönche offenbar beschämenden Umstand mit den Worten, er habe das Versemachen im weltlichen Leben und im Umgang mit den anderen Klerikern mehr geübt als das Schreiben in Prosa und könne, da er erst kürzlich ins Kloster eingetreten sei, seinen Stil nun nicht so schnell ändern⁷⁷.

Dürfen wir seinen Worten glauben — und er beteuert das gleiche im Prolog des uns vollständig erhaltenen Werkes⁷⁸, so muß er die Kunst des Versemachens recht häufig und nicht ungerne geübt haben. Häufig gewiß: denn im Rhetorikunterricht der meisten mittelalterlichen Schulen wurde das „Dichten“ als eine Selbstverständlichkeit gelehrt und galt Lehrern wie Schülern gleichermaßen nur als höhere Art der ungebundenen lateinischen Rede. Wie früh und systematisch die Schüler sich in dieser Fertigkeit übten, berichtet kein anderer als Ekkehard von St. Gallen in seiner Klostergeschichte: Er legt hier geradezu einen Unterrichtsplan dar, wenn er schreibt, daß die kleineren Schüler lateinisch sprachen, so gut sie konnten — *pro nosse*, die Mittleren in Rhythmen — *rithmice*, die Fortgeschrittenen in antiken Metren — *metricae* und die Ältesten endlich „rhetorisch“ — *retorice*, wie für die Rednertribüne⁷⁹. Und jenem kleinen Purchard v. St. Gallen, den sein Lehrer Ekkehard zur Burgherrin Hadwig zum Unterricht mitnahm und der die hohe Frau so in Erstaunen setzte, als er ihr auf jede Frage in Versen antworten konnte⁸⁰, haben es gewiß viele seiner Mitschüler gleichgetan. Otloh selbst erzählt, daß viele Lehrer den Unterricht sogar mit der Verskunst begannen⁸¹.

Daß auch er ein solch gelehriger Schüler gewesen war, bezeugt die unbestreitbare Gewandtheit seiner Verse. Daß er es dabei jedoch nicht mit den vorschriftsmäßigen Schulübungen bewenden ließ, beweist ein Spottgedicht, das er einst in jugendlichem Übermut auf den mit ihm verfeindeten Archipresbyter Werinhar verfaßt hatte und dessen Eingangsverse er noch nach mehr als dreißig Jahren nicht ganz ohne Stolz zitiert⁸².

Aber auch die St. Emmeramer Mönche wußten von dem gelehrten Gast, der sich zum Eintritt in ihr Kloster noch nicht bewegen ließ, daß er die Feder nicht nur zum Kopieren von Büchern in die Hand nahm, sondern auch

77) *Lib. de tent.* ebd.

78) *De doct. spir.* PL 146 Sp. 263 f.

79) *Ekkeharti IV. Casus S. Galli*, ed. Meyer von Knouau, Mitt. z. vaterländ. Geschichte, hg. v. hist. Verein in St. Gallen, N. F. 5. u. 6. Heft, St. Gallen 1877, S. 105.

80) Ebd. S. 344.

81) *Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 52 B: „... quia metricis prolatus est verbis quae pueris et intrantibus ad discendas litteras a multis primitus exhiberi solent.“ Beachtenswert ist der Unterschied *pueri* und *intrans ad litteras discendas*. Vgl. dazu unten S. 202.

82) PL. 146 Sp. 347 C.

andere Dinge schrieb⁸³. Und schließlich bezeugt Otloh selbst in einer Bemerkung zu seiner *Visio I*, daß er schon vor seiner Bekehrung nicht Unbedeutendes niedergeschrieben hatte: Über den Sinn dieser Vision habe er sich des öfteren Gedanken gemacht, heißt es da, habe sie wiederholt „behandelt“ und schon damals etwas darüber niedergeschrieben, da er schon zu diesem Zeitpunkt *aliquam notitiam dictandi* besessen habe. Er spricht dabei ohne Zweifel von der Zeit nach seiner Rückkehr nach Tegernsee und vor seinem Aufbruch nach Regensburg, von einer Zeit, da er noch „in weltliche Jugendsünden verstrickt“ lebte⁸⁴. Wäre es anders, welchen Grund hätte Otloh dann auch zu der Behauptung, er habe oft die Erfahrung gemacht, daß der unstete Geist eines Gebildeten – und nur ein solcher war eben in der glücklichen Lage, etwas von der *ars dictandi* zu verstehen – sich auf diese Weise am besten fesseln lasse⁸⁵? Gewiß darf man annehmen, daß er sich schon vor seinem Eintritt ins Kloster des öfteren als Schriftsteller versuchte^{85a}.

Aber zurück zu dem Zeitpunkt, der nach Otlohs Bestimmung und Beschluß den Beginn seiner schriftstellerischen Laufbahn bezeichnet, – dem Werk, das uns tatsächlich als sein erstes erhalten ist! Schon ein Blick in seine Einleitung kann eine weitere Antwort auf die noch immer offene Frage nach dem Motiv seiner Entstehung und damit zugleich nach den tieferen Gründen für Otlohs Autorschaft beantworten. Denn, so liest man dort, diese *Doctrina spiritualis* sollte all denen dienen, deren Leselust „durch die Stofffülle vieler Bücher oder durch umständliche Ausdrucksweise gemindert“ werde, die aber doch geneigt seien, sich in aller Kürze an göttlichen Dingen zu erbauen. Jeder zur Wahrheit Bekehrte solle das Buch als eine leichte, seiner *conversio* angemessene Vorspeise nehmen, um von da aus zu „köstlicheren Festmählern der heiligen Lehre“ aufzusteigen, erläutert Otloh⁸⁶.

Und der Inhalt dieses Compendiums christlicher Lebenswahrheiten: Beginnend mit dem versifizierten und variierten Pauluswort⁸⁷ *Spiritus est vita, mors carnis philosophia* fügt Otloh hier neununddreißig, meist zusammenhangslos aneinandergereihte Abschnitte zu einem Gesamtwerk. Von Gott, Glauben und benediktinischen Tugenden ist die Rede. Da findet sich ein Kapitel darüber, daß über Gott nichts Würdiges ausgesagt werden könne, und warum er, der Unsichtbare, dennoch mit menschlichen Worten bezeichnet werde. Anleitungen zur Bibelexegese, Ermahnungen zu lebendigem Glauben und Gebet, zu Demut, Geduld und Schweigsamkeit, Warnung vor der Lektüre heidnischer Autoren, vor Maßlosigkeit im Schlafen und Essen geben

83) *Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 57 b: „... saepius scribere aut dictare videbar.“

84) *Lib. vis.* PL. 146 Sp. 344 C.

85) Vgl. oben S. 30.

85a) Knapper Überblick über Otlohs gesamtes „oeuvre“ bei Manitiu s, *Gesch. der lat. Lit. des MA.s* Bd. 2, S. 83 ff.; hier auch umrißartige Inhaltsangaben und Mitteilungen über die handschriftliche Überlieferung, zu der wesentliche Ergänzungen beigebracht hat Bischoff, a. a. O. S. 115 ff.

86) *Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 52 BC; *De doct. spir.* PL. 146 Sp. 263.

87) 2. Cor. 3, 6.

dem Werk das Grundkolorit, Mahnpredigten an Klerus und Laien⁸⁸ bilden seine interessanteren Stationen. Ein Hymnus über die Geburt des Herrn, ein Gebet an die hl. Dreifaltigkeit und zwei Gedichte über Evangelium und jüngstes Gericht beschließen es.

In all das eingebaut stehen jedoch vier Kapitel, denen das Buch seine eigentliche Berühmtheit verdankt und von denen sein Gesamttitel nichts ahnen läßt: In über 300 Hexametern bringt Otloh eine *Relatio casuum meorum*, die Geschichte seines Lebens, seiner Beschäftigung mit weltlichen Studien und deren Bestrafung durch schwere Krankheit, eine Schilderung seiner *conversio* mit einem Exkurs über das einst heimlich geleistete Gelübde und die gleichzeitigen Versuchungen. Endlich folgt ein kurzes Kapitel der Erklärung, warum er dies alles erzählt habe. Gerade dieses Kapitel ist nun von größtem Interesse für Otlohs schriftstellerische Absichten und berührt sich eng mit dem, was er Jahrzehnte später über dieses Werk sagt: In brüderlicher Liebe wolle er unbekanntem Leidensgefährten Hoffnung geben, durch seinen Rat nützen und mit seinen eigenen Erfahrungen die belehren, die sich durch mündliche Ermahnung nicht warnen lassen wollten⁸⁹.

Ermahnung und Belehrung also sind hier die treibenden Kräfte: Otloh hat auch weiterhin kein einziges Werk geschrieben, dessen Entstehung er nicht ähnlich begründete. Überblickt man nur kurz seine Hauptwerke und die für deren Entstehung genannten Motivierungen, ohne vorerst ihren Gehalt zu erörtern, — so drängt sich ein neues Wort in den Vordergrund: *aedificatio* — die Erbauung.

Wenn Otloh erbauen wollte, so muß das mehr im ursprünglichen Sinn des Wortes als in abgeschwächter moderner Bedeutung verstanden werden. So wie Luther das Pauluswort: „Propter quod consolamini et aedificate alterutrum . . .“⁹⁰ mit „bauet einer den andern!“ übersetzte, trachtete Otloh seinen Leser durch Ermahnung, Belehrung und Ermunterung zur Hoffnung zu stärken, ihn „aufzurichten“.

„*Ad aedificationem humilium*“⁹¹ schrieb er vor 1062⁹² sein zweites Werk, den *Dialogus de tribus quaestionibus*⁹³ rein theologischen Inhalts, von dem er sagt, er habe ihn auf Bitten seines Gesprächspartners Heinrich schriftlich festgehalten. Mit dieser Diskussion, einer Apologie der Gnade und Gerechtigkeit Gottes und der „Beweisführung“, daß es mannigfach Gelegenheiten gut zu handeln gebe, hoffte er alle „nach Gerechtigkeit Hungernden“ erquickern zu können.

Ad aedificationem fidelium sammelte Otloh sodann während seines

88) Über das höchst bedeutsame Kapitel XIII: *Admonitionis sermo ad clericos* . . . s. unten S. 150 ff.

89) *De doctr. spir.* c. XVIII, PL. 146 Sp. 283 AC.

90) *Thess.* 5, 11.

91) *Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 59 B.

92) *Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 52 C und 53 D sagt Otloh, daß der *Dialogus* . . . vor der aus den Jahren 1062–66 stammenden (s. Anm. 94) Visionensammlung entstanden sei.

93) *Dialogus de tribus quaestionibus* (= *Dial.*), PL. 146 Sp. 59–134

Fulda-Aufenthaltes⁹⁴ in seinem *Liber visionum*⁹⁵ eigene und fremde Traumgesichte, die ihm zur Belehrung geeignet erschienen. Er war der Meinung, sooft sich Gott jemandem zeige, gehe das — nach dem Bibelwort „Was ich einem sage, sage ich allen“⁹⁶ — jeden an, und hielt es daher für nützlich, solche Visionen weithin bekannt zu machen. Die ersten vier Kapitel, in denen Otloh eigene Visionen schildert, gewinnen an Bedeutung durch reiches autobiographisches Material, das sich fast zu einem geschlossenen Komplex zusammenfügt. Gleich „Gewürzen“ sollten die Visionen die „einfache Speise“, seines ersten Werkes vor allem, versüßen⁹⁷.

War es in Otlohs wunderfreudiger Zeit durchaus angebracht, die rein pädagogischen Erklärungen der beiden kurz darauf entstandenen Werke, eines *Liber de ammonitione clericorum*⁹⁸ — auch *Libellus manualis* genannt — für „Fromme und Bedürftige“ — und eines *Liber Proverbiorum*⁹⁹ kaum bedurfte. Nun fühlt sich Otloh bereits ganz als Pädagoge, ja in dem zuletzt genannten Werk geradezu als Schulreformer¹⁰⁰. In der Absicht, der gegen alle gefährlichen Einflüsse der heidnischen Literatur ungewappneten Schuljugend schon von Anbeginn alle Hindernisse aus dem Weg zu räumen und ihr spätere Glaubenszweifel zu ersparen, schrieb er ein Schulbuch, das ihr mit seinem vertrauten christlichen Inhalt bedenkenlos in die Hand gegeben werden konnte.

Ebenso kündigt schon der Titel der 1067 in Amorbach verfaßten „Predigt“¹⁰¹ *Quomodo legendum sit in visibilibus rebus*¹⁰² ihren belehrenden Inhalt an. Wieder „in der Hoffnung, andere damit zu erbauen“, suchte Otloh hier — wie übrigens schon in früheren Werken — den Sinn seiner Leser für eine symbolsche Bedeutung der sichtbaren Welt zu wecken, um zu zeigen, wie man sich durch eine solche Betrachtung der Dinge Gott wohlgefällig erweisen könne im Sinn des Psalmwortes: „Gott schaut vom Himmel auf der Menschen Kinder, daß er sehe, ob jemand klug sei, daß er nach Gott frage“¹⁰³.

Ein anderes Bibelwort: *Nescitis quod ii, qui in stadio currunt omnes qui-*

94) *Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 53 BC: „In Fuldensi monasterio positus . . . reperi tandem quamdam dictandi occasionem, visiones videlicet . . .“

95) PL. 146 Sp. 341–388.

96) Es gelang bisher nicht, die Bibelstelle zu finden. Wahrscheinlich handelt es sich nur um eine Reminiszenz an eine ähnlich lautende. Bei Otloh *Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 53 C: „ . . . sicut et ipse (sc. Deus) in Evangelio dicit: quod uni dico, omnibus dico.“

97) *Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 53 C und 52 CD.

98) PL. 146 Sp. 243–262.

99) PL. 146 Sp. 299–340 (= *Lib. prov.*). (Krit. Ausgabe G. C. K o r f m a c h e r , *The Liber Proverbiorum of Otloh, Chicago 1929*).

100) S. dazu unten S. 202 ff.

101) Über die Unzulänglichkeit dieser Bezeichnung s. unten S. 128.

102) *Sermo de eo quod legitur in psalmis: Dominus de caelo prospicit super filios hominum, ut videat, si est intelligens aut requirens Deum* (= *Sermo Amerb.*), versehentlich als ein Werk Bedas gedruckt PL. 93 Sp. 1103–1128.

103) Psalm 53, 3. Näheres über dieses Werk s. unten S. 164.

dem *currunt, sed unus accipit bravium?*¹⁰⁴, legte er schließlich seinem vorletzten Werk, dem *Liber de cursu spirituali* – „Über den geistlichen Wettlauf“¹⁰⁵ zugrunde. In zwanzig umfangreichen Kapiteln interpretiert er die Stelle, untermauert die daraus folgenden guten Lehren mit anderen passenden Beispielen aus Bibel und Psalter. Dabei fällt manch interessante Bemerkung über Lebenswandel und Konflikte weltgeistlicher und moralistischer Kreise jener Zeit. Gegen Schluß des zwanzigsten Kapitels kommt Otloh auf den ersten Psalm¹⁰⁶ zu sprechen und leitet im Anschluß an die Seligpreisung jenes Frommen, der Tag und Nacht über Gottes Willen und Gesetz meditiert, ein neues Thema ein mit den Worten: „Ich habe oft erfahren, daß nichts schnell zur Vollkommenheit gelangt, sondern der kleine Samen erst nach vielerlei Wandlungen endlich zur Frucht reift!“ Das zeige allen, die nach Höherem streben, daß sie durch Versuchung geprüft werden müssen, bevor sie zur Frucht der Vollkommenheit gelangen. So scheine es ihm hier angebracht, die Aufzeichnungen eines ihm befreundeten Mönches über dessen Versuchungen, eine Folge eifrigen Bibelstudiums, und seine gnädige Errettung wiederzugeben. Und nun folgt in vier weiteren Kapiteln eine *confessio* in der ersten Person, die im Grund nichts anderes ist als die erweiterte Prosa-Ausgabe der autobiographischen Kapitel in der *Doctrina spiritualis*¹⁰⁷, in der man also unschwer Otlohs eigene Erlebnisse wiedererkennt. Und abermals bringt der Verfasser seine *causa scribendi* vor: Mit den Exzerpten besagten Bruders habe er alle, die zu Beginn ihrer *conversio* die Bibel zu lesen beehrten, vor der ungeheuren, zu heftigen Zweifeln führenden Arglist des Satans warnen, sie aber zugleich an die Gnade der göttlichen Erleuchtung erinnern wollen. Schließlich folgt ein letztes allgemein belehrendes Kapitel, so daß der autobiographische Abschnitt einigermaßen harmonisch in das ganze Werk eingegliedert erscheint, das Otloh – wie schon die *Doctrina spiritualis* – zur Besserung derer schrieb, die es verschmähten, durch den *communis sermo* gebessert zu werden.

Nach all dem steht es außer Frage, daß Otloh die *aedificatio*, die „Aufrichtung“, ein echtes Anliegen war. Mag man auch nicht ganz zu unrecht einwenden, er bewege sich in all seinen oft recht weitschweifigen Prologen, ob nun bewußt oder unbewußt, nur in der Tradition herkömmlicher Begründungstopoi, etwa mit dem Motiv, daß Entrüstung über den Sittenverfall zum Schreiben zwingt, oder daß Wissen zur Mitteilung verpflichte¹⁰⁹. Der beschwörende Ton der Ermahnungen an seinen Leser, die oft so originelle Methode, mit der er sein Ziel der Überzeugung zu erreichen sucht, sind – aller Theorie über literarische Kontinuität zum Trotz – nicht zu überhören! Gewiß kannte auch er solche Topoi. Allein, wer vermag je die Grenze abzusehen zwischen Wandlung, ja Untergang alter Tradition und der Geburtsstunde

104) I. Cor. 9, 24.

105) PL. 146 Sp. 139–242.

106) Psalm 1, 2–3.

107) Vgl. S. 33.

109) L. A r b u s o w, *Colores Rhetorici*, Göttingen 1948, S. 98.

neuer geistiger Kräfte? Otloh war von seinem Drang, zu bekehren und zu ermahnen, wie von einer Mission erfüllt, und das „Gehet hin in alle Welt . . .“¹¹⁰ fiel bei ihm auf einen fruchtbaren Boden.

Und dennoch kommt beim Lesen seiner Schriften ein Moment, da solche Erklärungen für die auf ihn wirkenden schriftstellerischen Impulse nicht mehr restlos befriedigen.

Das gilt vor allem für sein letztes Werk, den *Liber de tentatione cuiusdam monachi*¹¹¹. Die um 1070¹¹² vollendete Schrift ist eine Autobiographie Otlohs in zwei Teilen, deren ersten man sogleich wiedererkennt: er ist eine Neuausgabe der *confessio* aus dem *Liber de cursu spirituali* in nahezu wörtlicher Wiederholung, mit einem neuen kurzen Prolog versehen, und wieder durch wenige eingeschobene Sätze, die den in der Ich-Form geschriebenen Bericht einleiten und an der Nahtstelle zwischen Teil I und II unterbrechen, als das Werk jenes befreundeten Mönches hingestellt¹¹³. Das Schlußwort aber erscheint unverändert, jetzt als Prolog des zweiten Teiles, der einen Rückblick auf sein gesamtes literarisches Schaffen und auf seine Tätigkeit als Schreiber, ein Resumé seiner Lebensarbeit also, gibt. Und so wenig wie bei seinen anderen Werken versäumte Otloh bei diesem — wenngleich in aller Kürze — ein Motiv für dessen Entstehung vorzubringen: „Diese *indicia* meiner Arbeit“, sagt er zum Schluß des zweiten Teils, „habe ich deshalb hier vorgebracht, weil ich andere, der Tatenlosigkeit hingeebene Mönche bekehren

110) Matth. 28, 19.

111) *Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 29—58.

112) Dieses Jahr gilt allgemein als das ungefähre Todesjahr Otlohs, da wir nach dieser Zeit nichts mehr von ihm hören (vgl. S. 11). Im 2. Teil des *Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 58 A spricht Otloh davon, daß er bereits vom Alter gezeichnet sei: *Postea senectus et infirmitas varia me prohibuit.*

113) „Fuit quidam clericus vitiis multis modis deditus . . .“, beginnt Otlohs *Lib. de tent.* (PL. 146 Sp. 29 A). Während M i s c h , a. a. O. S. 93 sich dabei an eine Stelle aus dem 2. Corintherbrief (2. Cor. 12, 2): „*Scio hominem in Christo ante annos quattuordecim . . .*“ gemahnt sieht, kennen wir aus der St. Emmeramer Literatur selbst eine auffallend ähnliche Formulierung, die Otloh ohne Zweifel gekannt hat: in den „Wundern des hl. Emmeram“ des Mönches Arnold (*De miraculis S. Emmerami*, PL. 141 Sp. 1064 D ff.): „Fuit quidam clericus nobili prosapia ortus, qui tempore quodam necessitate poscente, imo charitate jubente, hospitalitatis gratia receptus est in mansionem quamdam coenobio S. Emmerami contiguam,“ so berichtet Arnold und fährt dann fort: „Ubi cum coepisset infirmari, post paucos dies nimietate valetudinis ad id est perductus, quo penitus desperaretur vita illius . . .“. Die Krankengeschichte und wunderbare Heilung des *quidam clericus* schließen sich an. Falls diese Stelle Otloh nicht sogar erst auf den Gedanken gebracht haben sollte, seine *confessio* in eine solche Form einzukleiden, so mußte ihn jedenfalls die Entdeckung freuen, daß schon vor ihm ein kranker *clericius*, vielleicht sogar im gleichen Haus wie er, in St. Emmeram gelegen hatte; und zumindest bei der Art seiner Formulierung hat er sich offensichtlich an die Worte Arnolds erinnert.

und zu einer dem monastischen Leben gemäßen Arbeit bewegen will“¹¹⁴. Zu Eingang des Werkes heißt es vom Verfasser der Bekenntnisse: „Als er nach langer Zeit von der Bedrängnis errettet wurde, bedachte er, wie er durch das Erlebte sowohl sich und andere erbauen“ könne, und so schrieb er nicht nur die Qualen seiner Versuchungen nieder, sondern auch die Worte der Hl. Schrift, die ihm durch göttliche Inspiration zu Hilfe kamen, und die er „als Schild gegen die teuflische Grausamkeit benutzte“¹¹⁵.

Gewiß bekräftigen diese Worte die bisherigen Feststellungen über Otlohs „erbauliche“ Absichten. Immer wieder begann er Werke *ad aedificationem* zu schreiben. Und immer wieder gelangte er dabei an den Punkt, wo er — im Verlangen, den zu erbauenden Leser erst einmal zu erschüttern — zum letzten und wirkungsvollsten Mittel griff, das ihm zu Gebote stand: das Erlebnis seiner eigenen Erschütterung und Bekehrung zu schildern. Von hier aus erklären sich auch bis zu einem gewissen Grad die immer wiederkehrenden Beziehungen auf seine Person. Daher die verschiedenen Fassungen seiner Erlebnisse, daher auch die oft wörtlichen Wiederholungen, deren erstaunlichste doch der erste Teil des *Liber de tentatione* bleibt. Der Vorwurf des „Aus-schreibens“ seiner eigenen Werke als einer „beschämenden Läßigkeit oder Gedankenarmut“¹¹⁷ verkennt letztlich Otlohs schriftstellerische Absichten. Die langen Partien, die sich in seinen verschiedenen Werken wiederholen, sind vielmehr aufzufassen als „Neuausgaben“, die er — als Schreiber und „Verleger“ — selbst veranstaltete. Häufig abgeschrieben zu werden, diese Ehre wurde eben nur Standardwerken mittelalterlicher Bibliotheken zuteil. Ein Schriftsteller wie Otloh mußte selbst für die Verbreitung derjenigen seiner literarischen Schöpfungen sorgen, die er für die besten hielt. Die meisten seiner Werke wenden sich in ihrer Anrede an bestimmte Kreise und erhalten dadurch zuweilen einen Briefcharakter — ähnlich den belehrenden und erbaulichen Apostelbriefen des neuen Testaments.

Gleichzeitig aber bestätigt sich gerade an der Entstehungsgeschichte dieses letzten Werkes, was man längst zu vermuten geneigt war: Der erste und letzte Grund für Otlohs Autorschaft waren keineswegs nüchterne und humane Überlegungen, vielmehr das elementare Bedürfnis, sich von der Seele zu schreiben, was ihn bewegte, sich mitzuteilen. Er sagt wohl: „Ein ungeheuer starker Impuls und ein ungewöhnliches Feuer, von dem ich entbrannt war, trieben mich, ein Werk zum Lob Gottes und zum Dank für die mir erwiesene Gnade zu beginnen . . .“¹¹⁸ — allein dieser starke Impuls war nichts anderes als Mitteilungsdrang. Denn was er nun zum „Lob Gottes“ schrieb, war keineswegs ein theologisches Werk, sondern eine Seelenbiographie, wie man in dieser Art keine zweite aus seiner Zeit kennt.

114) Vgl. S. 27 Anm. 57.

115) *Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 29 B.

117) *Bischoff*, a. a. O. S. 127.

118) *Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 33 C: „Instinctu enim quodam ineffabili et fervore insolito succensus aliquam laudis divinae operam pro gratia collata assumere incitabar.“

Von Otloh selbst weiß man, wie sehr es ihn schon zur Zeit seiner ersten Visionen quälte, daß er seine Erlebnisse — sie schienen ihm einmalig, unerhört und für Außenstehende unglaublich — niemandem zu bekennen wagte¹¹⁹, daß er sich zwar schon frühzeitig Aufzeichnungen über seine Visionen machte, mit ihnen jedoch noch nicht an die Öffentlichkeit trat¹²⁰. Auch der autobiographische Teil des Erstlingswerkes, der *Doctrina spiritualis*, der noch etwas unvermittelt erscheint und aus dem Rahmen herausfällt, mag lange vor den anderen Kapiteln entstanden und erst später in das im Entstehen begriffene Werk aufgenommen worden sein¹²¹. Das entzieht sich der genauen Kenntnis. Sicher aber ist deren erweiterte Prosafassung, die erstmals im *Liber de cursu spirituali* und dann im *Liber de tentatione* herausgegeben wurde, älter als die beiden Werke selbst, in deren Rahmen sie erscheint. Otloh selbst in jenem Rechenschaftsbericht spricht von der *Confessio casuum meorum* als einer vor langer Zeit entstandenen Schrift¹²² und legt damit die Auffassung nahe, diese selbständige Schrift sei in der Urfassung nicht, wohl aber in ihrer Aufnahme in die *Doctrina spiritualis* und in den *Liber de cursu spirituali*, schließlich in der Neuredaktion des *Liber de tentatione* gegen Ende seines Lebens erhalten, mit der er bald darauf den zweiten Teil, eben den Überblick über sein Lebenswerk verknüpft hat¹²³. Daß zwischen der Niederschrift von Teil I und II in der Originalhandschrift ein zeitlicher Abstand erkennbar ist, stimmt durchaus zu diesem Schluß¹²⁴.

Es bleibt dabei: Sich mitzuteilen, über sein Innenleben zu reflektieren und zu schreiben, war Otloh tiefes Bedürfnis. — Was ihn freilich dazu bewegte, die Geschichte seines Lebens und Wirkens durch eine nüchterne und unpersönliche Einkleidung als die eines anderen hinzustellen, kann man letztlich nur vermuten¹²⁵. Er scheute sich, sie ohne jede Motivierung herauszugeben. Diese Erklärung legt jedenfalls seine Bemerkung im *Liber de tentatione* nahe, er sei im Zweifel gewesen, „ob man solche Worte überhaupt vorbringen könne“¹²⁶. Daß er sich auf diese Weise rechtzeitig vor etwaigem Spott oder unerwünschter Anteilnahme schützen wollte, mag mitspielen, ist aber kaum entscheidend. Denn daß er, Otloh, der Verfasser dieser Schrift war,

119) *Lib. de cursu spir.* PL. 146 Sp. 217 B, 218 D.

120) Vgl. S. 32.

121) S. darüber S. 33.

122) *Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 56 B: „Scripsi enim ante plures annos librum: De confessione actuum meorum...“.

123) MG. SS. 11 S. 393.

124) So erklärt sich, daß er in diesem schreiben kann: „Post hunc vero librum quem proxime iam dixi a me scriptum, nil ultra... scripsi...“ (ebd.).

125) Vgl. dazu oben S. 36 Anm. 113. Daß es, wie M i s c h, a. a. O. S. 93 vermutet, eine „bloße Einkleidung zur Verhütung des Scheins der Eitelkeit“ sei, trifft wohl nicht ganz zu.

126) *Lib. de tent.* MG. SS. 11 S. 388: „Ignorabam enim tunc, si quo loco postea proferenda forent huiusmodi dicta, quae licet in medio sint posita, post caetera tamen, cum me aliquid perspicaciori intuitu agnoscere coepissem, a me constant edita;...“.

mußte der Leserkreis, für den er schrieb, ohnehin vermuten. Bei ihrer Ähnlichkeit mit der versifizierten Fassung der Bekenntnisse in der *Doctrina spiritualis*, in deren Prolog er sich selbst genannt hatte¹²⁷, und angesichts der Tatsache, daß er gerade in dem Verzeichnis seiner Werke im *Liber de tentatione* auch solche aufzählte, die unter seinem Namen bekannt waren, durfte er ohnehin nicht hoffen, unerkannt zu bleiben. Vielmehr gelangt man nach allem zu der Überzeugung, daß in Otloh wie so viele andere Meinungen, von Anfang an sein ursprüngliches Mitteilungsbedürfnis im Widerstreit stand mit der Hemmung, sich derart zu „entblößen“. Dieses Wort taucht bereits in der *Doctrina spiritualis*, zu Anfang des Bekenntnisteils auf, und zum Schluß fallen die bedeutungsvollen Worte: „Achtet weniger darauf, wer ich bin als was ich sage!“¹²⁸

Nun fragt man zu Recht, wie diese offensichtliche Scheu Otlohs schon in der *Doctrina spiritualis* sich mit der bedenkenlosen Nennung seines Namens im Prolog zu eben diesem Werk verträgt. Folgendermaßen: Dieser Prolog ist wesentlich später entstanden als der Großteil der einzelnen Kapitel. Der Zeitpunkt, den Otloh als den Beginn seines *studium dictandi* seiner schriftstellerischen Laufbahn bezeichnet¹²⁹, war der Tag, da er beschloß, einige vor seinem Eintritt ins Kloster verfaßte Stücke in Kapitel einzuteilen und in einem einzigen Werk, unter einem Titel zusammenzufassen. Hört man dem Verfasser ganz genau zu, so sagt er über die *Doctrina spiritualis* in seinem Bücher-„Verzeichnis“ des *Liber de tentatione*: . . . *Ponens in eo varias spiritualis doctrinae sententias . . . inserui in eodem libello sermonem quamdam . . .*¹³⁰. Dann zählte er einzelne Teile auf. *E i n g e f ü g t* also hat er die einzelnen Stücke in einen neuen Rahmen. Man betrachte das Inhaltsverzeichnis, das einzige übrigens, das wir aus Otlohs eigenen Werken kennen! Neununddreißig Kapitel werden darin angekündigt, als Titel des letzten: *Exhortatio generalis pro labore regni coelestis*. Und eine Nachprüfung des Textes ergibt: Das Schema wurde eingehalten, in der Tat erscheint unter dieser Überschrift das Kapitel XXXIX. Aber: Die Herausgeber des 19. Jahrhunderts haben daran sechs auch in der Handschrift folgende Stücke angegeschlossen, so daß sie wie zu diesem Kapitel gehörig erscheinen. Es sind: ein *Sermo ad avaros vel superbos*, *Versus super sequentiam sancti Spiritus*, *Versus super sanctum Evangelium: Cum natus esset Jesus*, ein *Hymnus de natali domini*, eine *Oratio metrica ad sanctam Trinitatem*¹³¹ und schließlich *Versus de die iudicii*¹³². Zweifellos handelte man ganz in Otlohs Sinn, wenn

127) *Doctr. spir.* PL. 146 Sp. 264 B: „Quatenus Othoni (!) quandoque velis memorari? / Qui, licet inductus, haec sum componere nisis“.

128) *Doctr. spir.* PL. 146 Sp. 281 B: „Nam dum tanta mei nudare pericula vellem . . .“; Sp. 283 B: „Et pensate minus quis sim, sed qualia dico.“

129) Vgl. S. 30.

130) *Lib. de tent.* Sp. 52 AB.

131) Alles *De doctr. spir.* PL. 146 Sp. 293 C ff.

132) PL. 146 Sp. 298 B — 300 A; vgl. dazu *B i s c h o f f* in Verfasserlexikon, a. a. O. S. 666, der in dem Gedicht eine Umdichtung der Notkerschen Sequenz *Sancti spiritus assit nobis gratia* erkennt.

man diese Stücke gewissermaßen als Anhang zur *Doctrina spiritualis* – freilich ohne sich der ursprünglichen Komposition bewußt zu sein – druckte. Aus dem Schriftbild des Original-Codex wird jedoch deutlich: Zwischen der Niederschrift des 39. Kapitels und des ersten der sechs zusätzlichen Stücke, des *Sermo ad avaros vel superbos*, besteht ein deutlicher zeitlicher Abstand¹³³. Sie wurden von Otloh selbst später angeführt, er plante also, in diese „Geistliche Lehre“ alles aufzunehmen, was ihm passend erschien, sie womöglich noch weiter fortzusetzen. Ein entsprechender Zusatzvermerk im Inhaltsverzeichnis unterblieb. Nicht nur die vier autobiographischen Kapitel, beginnend mit dem vierzehnten *De casuum meorum relatione . . .* der *Doctrina spiritualis* sind vor ihrer Aufnahme in das Gesamtwerk entstanden, zumindest eines der anderen Kapitel deuten ebenfalls darauf hin: Der *admonitionis sermo ad clericos . . .*¹³⁴. Otloh zählt sich hier noch so völlig zum Stand der Weltgeistlichen, spricht so häufig in der 1. Person Pluralis von sich und dem Weltklerus, seinen „Kollegen“ also, daß es dafür kaum eine andere Erklärung geben kann, als daß er diese Mahnpredigt noch vor seinem Eintritt ins Kloster St. Emmeram verfaßte. Betrachtet man schließlich die ganze *Doctrina spiritualis* unter diesen neuen Aspekten, so erklärt sich auch mühelos das seltsam Unorganische ihrer verschiedenen Teile. Nur einzelne Komplexe heben sich heraus, etwa der der Erlebnisse Otlohs, oder die Mahnpredigten, die Hymnen und kurzen Abhandlungen über benediktinische Tugenden.

Diese Ausführungen über die Entstehungsgeschichte des Erstlingswerkes Otlohs *De Doctrina spirituali* waren notwendig, um zu zeigen, wie wenig man den scheinbar chronologischen Fortschritten seiner schriftstellerischen Entwicklung entnehmen darf und welche Vorsicht dabei geboten ist¹³⁵. Daß man also auch – und davon gingen wir aus – keineswegs schließen darf, Otlohs Scheu, sich zu seinen autobiographischen Mitteilungen namentlich zu

-
- 133) Daß er von Otloh als zum Gesamtwerk gehörig betrachtet wurde, beweist der Umstand, daß er unmittelbar an das 39. Kap. angefügt ist, obgleich zu diesem Zeitpunkt noch reichlich Platz in der Handschrift (Clm. 14756) vorhanden war. Aber im Gegensatz zu den vorherigen Kapiteln fehlt von jetzt an die rote Numerierung, auch die Überschriften sind nicht mehr rot, sondern schwarz geschrieben.
- 134) Fast die Hälfte dieses *sermo* hat Otloh mit einem kürzeren Vorspann aus dem *Sermo ad avaros vel superbos* (PL. 146 Sp. 213 ff.) unter einem neuen Titel, *Sermo metricus ad clericos specialiter dictus*, und nur leicht variiert, herausgegeben. Autograph in Clm. 14490, eigenhändige Abschrift Otlohs nach Bischoff, *Über unbekannte Hss. . .*, a. a. O. S. 17, in der aus St. Gallen stammenden Züricher Hs. C 57. Manche der darin vorgenommenen Änderungen hat Otloh auch in der Urschrift nachgetragen, die einen stark überarbeiteten Eindruck macht.
- 135) Bezeichnend für Otloh ist in diesem Zusammenhang auch, daß er im 2. Teil des *Lib. de tent.* augenscheinlich eine chronologische Aufzählung seiner Werke beginnt, gleich das zweite Werk aber mit dem dritten vertauscht, weil es ihm – wie er selbst sagt – so besser erscheint, und sich die drei ersten Werke so sinnvoller zu einer „Trilogie“ fügen. PL. 146 Sp. 51 AB, Sp. 52 C, Sp. 53 D.

bekennen, habe mit der Zeit oder gegenüber seinem Bekenntnisdrang nachgelassen. Stets waren beide gleichermaßen vorhanden. Otloh schwankt zwischen dem typisch mittelalterlichen Rückzug in die Anonymität und einem neuartigen selbstbewußten Darstellungswillen seiner Individualität. Daß sein Mitteilungsbedürfnis letztlich immer wieder siegte, hat schließlich noch einen weiteren Grund: Es war zugleich tiefstes Bedürfnis nach Rechtfertigung — eines von Krankheit und Verwirrung, von Hader und Fanatismus zerrissenen Lebens vor sich selbst und vor der Welt. Nicht nur andere, sondern sich selbst wollte er mit seinen Bekenntnissen „erbauen“, sagt Otloh einmal¹³⁶.

Unser Ergebnis ist also dies: Ausgang und Ende, erster und letzter Impuls seines schriftstellerischen Schaffens war sein persönlicher Drang nach Mitteilung und Rechtfertigung. Hieraus erst erwuchs ihm das höhere Ziel der Erbauung und Ermahnung, für das er zugleich andere zu gewinnen trachtete.

Man hat Otloh etwas geringschätzig „schreibselig“ und den „ersten Vielschreiber“¹³⁷ genannt. Allerdings bleibt neben allen anderen Motiven der Genuß an der Schilderung seiner geheimsten Seelenregungen unverkennbar, und die Selbstverständlichkeit, mit der er dafür Interesse und Verständnis beim Leser voraussetzt, mutet zuweilen in der Tat sehr „modern“ an, drängt uns die Bezeichnung „Schriftsteller“ auf die Lippen, die in unseren Tagen leicht einen negativen Klang hat. Jedoch, sein nimmermüder Schaffensdrang äußerte sich nicht nur in bemerkenswerter Originalität, er wurde auch getragen von einer lebendigen und mächtigen Idee. Erst mit ihr jedoch, die ihn über den ursprünglichen, naiven Schreibdrang hinaustrug, hatte Otloh Aussicht, ein Schriftsteller von Rang zu werden. Er wurde es um so mehr, als ihm je länger desto stärker ein gestaltender Wille erwuchs, dessen gelungenster Ausdruck sein letztes Werk *De tentatione cuiusdam monachi* ist.

*

Wer von dem Schriftsteller Otloh spricht, darf über seinen autobiographischen und theologischen Werken nicht vergessen, daß er der Verfasser, Überarbeiter und Herausgeber einer ganzen Reihe von Heiligenviten ist. Seinen Zeitgenossen war er als solcher viel eher ein Begriff denn als Theologe und Autobiograph. Auch diese Viten zählte er im zweiten Teil des *Liber de tentatione*, dem „Verzeichnis“ seiner Werke, auf¹³⁸.

Als die beiden ersten nennt er die *Vita S. Nicolai* und die *Vita S. Wolfgangi*, die er auf Wunsch der Brüder von St. Emmeram vor seiner Reise nach Fulda, also vor 1062, herausgegeben habe, wie man jeweils im Prolog der

136) *Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 29 AB, „... cogitans qualiter per ea quae passus erat tam ipse quam alii aedificari possent...“.

137) W. v. Giesebrecht, *Deutsche Kaiserzeit* Bd. II, Braunschweig 1875, S. 567, und andere nach ihm.

138) *Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 55 D — 56 A.

beiden Werke lesen könne. Schon der Prolog der *Nicolaus-Vita*¹³⁹ jedoch steht zu dieser Bemerkung im Widerspruch: denn hier spricht Otloh ausdrücklich Abt Wicrad¹⁴⁰ (von Fulda) als den Urheber der *Vita* an und widmet ihm das Werk¹⁴¹. Für die Lösung des Rätsels gibt es zwei Möglichkeiten: Entweder hat Otloh sich im *Liber de tentatione* geirrt, den Namen des hl. Nicolaus verwechselt mit dem eines anderen Heiligen, über den er schrieb, ohne daß wir es wissen. Oder er hat die *Nicolaus-Vita* zwar zuerst auf Wunsch der St. Emmeramer Mönche geschrieben, sie dann aber in einem zweiten Exemplar dem Abt Wicrad, der von dem Werk gehört haben mag, nach Fulda mitgebracht¹⁴². Wie man weiß, wurde die Gestalt des hl. Nicolaus eben erst um die Wende des 10. zum 11. Jahrhundert, begünstigt durch die griechische Gemahlin Ottos III. Theophanu, diesseits der Alpen populär¹⁴³. Nähere Beziehungen zu ihm hätten wohl weder Regensburg noch Fulda. Der Verfasser sagt in diesem Prolog, er halte es für überflüssig, seinen Namen zu nennen, da er das Werk, abgesehen vom letzten Kapitel, einer St. Emmeramer Wundergeschichte¹⁴⁴, völlig unselbständig geschrieben habe. In erfreulicher Klarheit nennt er sodann die ihm vorliegenden einzelnen Quellen, eine *ex Graeciae regionibus* stammende und eine bekanntere, und erläutert kurz seine Arbeitsmethode. Er habe beide Quellen miteinander verglichen, was die eine nicht enthielt, aus der anderen übernommen, habe nichts hinzugefügt, wohl aber manches Überflüssige ausgelassen und den Stil verbessert. Wo sie übereinstimmten, habe er den Bericht wörtlich aus einer von beiden Vorlagen übernommen, wo sie aber differierten, blieb ihm nichts anderes übrig als zu wählen, was ihm besser schien¹⁴⁵.

Ebenfalls zwei ältere Quellen lagen Otloh nach eigener Aussage für die andere Heiligen-Vita vor, um die ihn die St. Emmeramer gebeten hatten und die wohl noch vor der *Nicolaus-Vita* entstanden ist: die des *hl. Wolfgang*¹⁴⁶. Die alte *Vita* aus Franken ist verloren, die andere Quelle aber erhalten in den Aufzeichnungen des Mönches Arnold von St. Emmeram, eines älteren Zeitgenossen Otlohs, der sich in seiner *Vita S. Emmerami*¹⁴⁷ auch mit dem hl. Wolfgang befaßte, und der, als ein um den Kult der Re-

139) Clm. 14419 s. XII fol. 21—42. Gedruckt nur der Prolog und das einzig selbständige Kapitel bei W a t t e n b a c h , Aus Handschriften, NA. X (1884) S. 408 f.

140) Auch Widerad (1060—75).

141) Über diesen Widerspruch wunderte sich schon M. M a n i t i u s , Gesch. der lat. Lit. d. MA. s. II, S. 102.

142) Eine dritte Möglichkeit wäre die, daß es zu Otlohs Zeit einen Abt Wicrad in einem anderen Kloster gegeben hat, von dem wir nichts wissen. Daß er Wicrad von Fulda meint, sagt Otloh nämlich nicht ausdrücklich.

143) LThK, 3. Aufl. Bd. 7, 1962 Sp. 994.

144) Sie spricht für die Entstehung des Werkes in St. Emmeram.

145) S. dazu O. M e y e r , a. a. O. S. 273 f.

146) Verzeichnis der Hss. bei M a n i t i u s , a. a. O. II S. 96. Ausgaben: MG. SS. 4 S. 525—542; PL. 146 Sp. 389—422; Acta SS. Nov. 2, 1 Sp. 565—583.

147) Arnold v. St. Emmeram, *Libri de S. Emmeramo duo*, MG. SS. 4, S. 543—574.

gensburger Heiligen stets bemühter Mann, Otloh vielleicht zur Ausgabe einer neuen *Vita Wolfgangi* gedrängt hat. Hier schien Otloh die Lösung der Widersprüche zwischen beiden Quellen einfacher: Er folgte dem Grundsatz, der heimischen Überlieferung sei größerer Wert beizulegen als der unbekannteren auswärtigen¹⁴⁸. Während er in dieser wie in anderen Viten an ihm ungläubhaft scheinenden Nachrichten rückhaltlos Kritik übte — so schien es ihm z. B. rein legendär, daß der hl. Wolfgang den Ungarnkönig bekehrt und getauft haben sollte — macht sich doch auf der anderen Seite eine alte Nachlässigkeit bemerkbar: Hatte der Verfasser der alten *Vita* dem hl. Wolfgang selbst nahegestanden und daher manche Nachricht, die er von dem Heiligen mündlich gehört habe, überliefert, so übernahm Otloh diese Stellen oft völlig gedankenlos, so als sei er selbst es gewesen, der aus dem Kreis Wolfgangs stamme. Hat in solchen Augenblicken sein Schreiber-Herz und die Liebe zum ehrfürchtig-geduldigen Abmalen der Buchstaben aus der Vorlage über seinen kritischen Sinn gesiegt? Oder hatte er den Überblick über das entstehende Werk verloren durch die Versenkung ins einzelne Kapitel?

Schon in seiner dritten *Vita*, der zweifellos im Kloster Fulda, jedenfalls auf dessen Wunsch, entstandenen *Vita S. Bonifatii*¹⁴⁹, erwies sich Otloh wieder mehr denn je als ein Mann von historisch kritischem Sinn: Die Aufgabe, mit der er hier betraut wurde, war ungewöhnlich ehrenvoll: Nachdem Papst Leo IX. über einer persönlichen Neufassung der Bonifatius-*Vita* — sein Interesse an dem Heiligen kam dabei zweifellos den Bitten der Fuldaer entgegen — im Jahr 1054 gestorben war, übergab man Otloh den gesamten Quellenkomplex, einschließlich einer Sammlung von Briefen, zur Bearbeitung¹⁵⁰. An der Fülle dieser Vorlagen und Vorarbeiten ging Otloh in plötzlicher Erleuchtung der Wert echter Quellen auf und ließ ihn ein Stück Geschichte besser begreifen als seine Zeitgenossen: Nirgends klarer als in den Briefen, die Bonifatius selbst geschrieben oder die an ihn gerichtet waren¹⁵¹, glaubte er die historische Gestalt des Heiligen fassen zu können. Zwar ist die Ausführung dieses Planes einer kritischen Geschichtsschreibung keineswegs geschickt¹⁵², allein er bleibt Zeugnis für die geistige Reife, in der Otlohs Gedanken sich bewegen konnten. Auch bei dieser *Vita* verschweigt er wieder seinen Namen: „Wer ich bin, der ich euch dieses Werk übergebe, verrätet ihr, die ihr mich kennt, bitte nicht weiter, damit man mich nicht wegen meiner geringen Person verachte!“¹⁵³ Mit traditionellen Schreiberversen, worin

148) *Vita S. Wolfgangi*, PL. 146 Sp. 389—422, bes. Sp. 394 A.

149) Hss. bei Manitius, a. a. O. S. 93; jüngste kritische Ausgabe: W. Levison, *Vitae S. Bonifatii, Archiepiscopi Moguntini*, MG. Script. rer. Germ., Hannover u. Leipzig 1905, S. 111 ff.

150) Einzelnes s. Manitius, a. a. O. S. 92 ff.

151) Levison, *Vitae Bon.*, a. a. O. S. 113: „Sed mihi consideranti literas omnes, quas de eo habetis, in nullis major tantis presulis auctoritas quam in epistolis ab ipso vel ad ipsum directis videtur esse.“

152) S. dazu auch O. Meyer, a. a. O. S. 273.

153) Levison, a. a. O. S. 117.

er der Hoffnung auf die Fürbitte des hl. Bonifatius Ausdruck gibt, beschließt Otloh seine Vita¹⁵⁴.

Nach seiner Rückkehr aus Fulda und Amorbach im Jahr 1067 schrieb er noch zwei weitere Heiligenviten¹⁵⁵: wohl zuerst, da sie von Otloh auch zuerst genannt wird¹⁵⁶, die *Vita Altonis*, eine „publizistische Gelegenheitschrift“¹⁵⁷ auf einen vielleicht pseudohistorischen Heiligen. Zum Zweck der Festigung der Stellung des Nonnenklosters Altomünster und gewiß auf dessen dringenden Wunsch entstanden, entbehrt sie nach der landläufigen Meinung jeder historischen Grundlage, abgesehen von einigen Nachrichten aus der Klostergeschichte Altomünsters. Von Interesse wäre das kleine Werk in diesem Fall jedoch insofern, als es im Grund nichts anderes darstellte als eine Art „Heiligen-Spiegel“.

Falls in der Tat keinerlei historische oder legendäre Anhaltspunkte gegeben waren, wurden hier alle zum typischen Heiligenbild gehörigen Züge vereinigt; ein Topos löst den anderen ab, und dennoch entsteht ein Werk, das dem mittelalterlichen Menschen genügt als wichtiges historisches Dokument¹⁵⁸. Otlohs Bereitwilligkeit, eine solche Schrift zu verfassen, und eine gewisse glatte Geschicklichkeit, die es bekundet, setzen in Erstaunen, ja legen nahe, einen historischen Kern der Vita doch nicht auszuschließen.

Ein letztes Beispiel dieser Literaturgattung, der aus alten Quellen neu gefaßten Heiligenvita, stellt Otlohs *Vita S. Magni* dar¹⁵⁹. Auf die Bitten zweier Mönche, eines Wilhelm — *ex congregatione nostra*¹⁶⁰ und des Mönches Adalhalm von St. Mang¹⁶¹ in Füssen, der in den 60er Jahren zu Studienzwecken in St. Emmeram weilte¹⁶²: Als Vorlage habe ihm die alte Vita des „klugen und fleißigen Mönches Ermenrich“ aus dem 9. Jahrhundert gedient,

154) Gedruckt bei L e v i s o n , a. a. O. S. 216; siehe auch das Motto oben S. 14.

155) Nur erwähnt seien seine von B i s c h o f f , Literar. u. künstler. Leben . . . , a. a. O. S. 118 identifizierten bloßen Kopien der Dionysius-Vita des Hilduin von St. Denis.

156) *Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 56 A.

157) O. M e y e r , a. a. O. S. 274; Ausgabe der *Vita Altonis* MG. SS. 15 S. 843–46.

158) Vgl.: L. Z o e p f , Heiligenleben im 10. Jhdt., Leipzig 1907, S. 12 ff. — Weit aus positiver wird die Vita beurteilt von B a u e r r e i ß , a. a. O. I, S. 110, 115; M. H u b e r , Der hl. Alto und seine Klosterstiftung Altomünster, München 1924 (Korbiniansfestschrift S. 209 f.).

159) Hs. (aus Augsburg) verloren; Bruchstücke gedruckt Acta SS. Sept. II S. 701, MG. SS. 4, S. 425; D ü m m l e r , a. a. O. S. 1098 ff. Erst vor letzter Korrektur zugegangen C o e n s M., La vie de s. Magne de Füssen par Otloh de Saint-Emmeran (Analecta Bollandiana LXXXI [1963], S. 160–227): Neue kritische Ausgabe der Vita.

160) *Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 56 A. Daß Otloh den aus St. Emmeram stammenden Wilhelm von Hirsau meinte, darf man nur vermuten.

161) Über den hl. Magnus vgl. E. G e b e l e , der hl. Magnus von Füssen, ungedr. phil. Diss. Mchn. 1953.

162) Otloh sagt weiterhin über Adalhalm, er sei jetzt — d. h. zur Entstehungszeit des 2. Teils des *Lib. de tent.*, also eindeutig nach Otlohs Rückkehr von Fulda 1067 — Abt in St. (Ulrich und) Afra in Augsburg. Es ist nunmehr erwiesen,

so berichtete Otloh, sie habe er bearbeiten sollen¹⁶³. An diesem Werk scheint ihm wohl die Lust an der Hagiographie vergangen zu sein. Zunächst sträubte er sich gegen den Auftrag — diesmal dürfen wir seine Worte nicht nur als Bescheidenheitsfloskel abtun —, denn Ermenrichs Vita schien ihm nahezu unbrauchbar. Der willensstarke Adalhalm jedoch, dem verständlicherweise viel an der Vita seines Klosterheiligen gelegen war¹⁶⁴, überredete Otloh schließlich, es wenigstens zu versuchen, unter der Bedingung, daß Gott ihm bei dem schwierigen Unternehmen beistehen werde; müsse er aber die Unmöglichkeit, diese Vita zu verbessern, einsehen, so sei er von seinem Versprechen befreit. Otloh machte sich an die Arbeit, bereute jedoch bald, sich auf die Sache eingelassen, sich in dies „Meer verwirrter disputatio“ gestürzt zu haben. Verzweiflung überkam ihn an den „Sandbänken solcher Schwierigkeit“, so daß er das Ufer nicht mehr zu erlangen glaubte. Kaum habe er einmal neuen Mut gefaßt, so habe ihn der Wind von einer anderen Seite ergriffen und in neue Gefahr gebracht. Gott allein habe ihn schließlich errettet, so daß er vom Ufer aufatmend zurückgeblickt und kaum begriffen habe, wie alles gut ausgegangen sei.

Otloh versteht, Adalhalm den Wert seiner Arbeit zu Bewußtsein zu bringen. Denn er sei es schließlich gewesen, der ihn in solche Gefahr gebracht habe. „O wie oft habe ich bereit, dir eine Überarbeitung eines derart wirren und in seiner Erzählung so inkonsequenten Textes versprochen zu haben!“ — klagt er bewegt im Prolog des glücklich vollendeten Werkes. Und nicht so sehr das gegebene Versprechen, das er ja hätte rückgängig machen können, beunruhigte Otloh, sondern das Gefühl, daß man über ihn lachen werde, da „hier ein Mensch etwas zu bauen begonnen und nicht vollenden konnte.“ An der Magnus-Vita des Ellwanger Mönches Ermenrich aber kritisierte er: sie gleiche sorglosem Knabengeschwätz — sowohl dem Stil als auch dem Sinn

daß Otloh hierbei ein Versehen unterlaufen ist, daß er nicht Adalhalm meinte, sondern den Professen Adalbero von Füssen, nachmals Abt in St. Ulrich und Afra in Augsburg. Vgl. R. Bauerreiß, Zwei alte Kalendarien aus Wessobrunn in Oberbayern, diese Zeitschr. Bd. 72 (1961) S. 183 f. Anders bisher R. Wilmans in seiner Edition des *Lib. de tent.*, MG. SS. 11, S. 376 ff., der den Irrtum auf Seiten der jüngeren Abtlisten sucht und Otloh, bes. auf Grund einer von G. Waitz, MG. SS. 13 S. 280 edierten Abtliste aus dem 12. Jh., die einen Adalhalm zur von Otloh angegebenen Zeit kennt, recht gibt; ähnlich, wenngleich ohne endgültige Entscheidung A. Brackmann, Germ. Pont. Bd. II, 1 S. 55. — Vgl. auch A. Steichele, Arch. f. Gesch. d. Bistums Augsburg Bd. 3 (1860); Gebele, a. a. O. S. 89.

163) MG. SS. 4 S. 426: „... et accersivit quendam monachum prudentem et industrem ex monasterio Ellewanga, nomine Ermenricum, et tradidit ei ipsos quaterniones ad legendum et corrigendum ac emendandum...“; daß Ermenrich eine solche Vita geschrieben habe, wird bezweifelt von W. Schwarz, Die Schriften Ermenrichs v. Ellwangen, Zs. f. württ. Landesgesch. 12. Jg. (1953) S. 189 ff. Die Zweifel scheinen jedoch nicht hinreichend begründet.

164) Über ihn s. F. Zoepfl, Das Bistum Augsburg und seine Bischöfe im MA, Augsburg 1955, S. 94.

nach. Da würden Dinge erzählt, die menschenunmöglich seien. Niemals habe etwa der hl. Magnus eine Kirche gründen oder bauen können, ohne die Hilfe vieler anderer. Zahlreiche grammatikalische Fehler werden verbessert¹⁶⁵, dann wieder tadelt Otloh die falsche Erklärung eines griechischen Wortes; das alles aber seien nur kleine Beispiele dafür, was ihm auf Schritt und Tritt begegnet sei. — Eine interessante Kritik des „dunklen Stils“ Ermenrichs von Ellwangen. Nicht nur der moderne Historiker also steht oft ratlos vor dieser wie vor anderen rätselhaften und verworrenen Schriften, auch den Zeitgenossen bereiteten sie nicht wenig Kopfzerbrechen! Nachdem ein harter Tadel über die Nachlässigkeit älterer Schriftsteller, die keine Wunderberichte über den hl. Magnus aufgeschrieben, gefallen ist, beschließt Otloh die Vita, ohne seinen Namen preiszugeben. Aber er verrät den Lesern, die er um Aufnahme in ihre Gebete bittet, falls ihnen mit seinem Schreiben etwas gedient sei: „Sollten sie sich über meine Person nicht im klaren sein, so mögen sie wissen, daß ich einer aus der Kongregation St. Emmeram bin“. Drei Bittverse an den hl. Magnus um Fürbitte bei Christus beschließen endlich den — nachträglich geschriebenen — Prolog¹⁶⁶.

*

Zu seinen bedeutenderen Leistungen als Schriftsteller zählt Otloh selbst endlich mehrere Gebete, ja er unterbricht einmal den Zusammenhang der Liste seiner Werke im *Liber de tentatione*, um zwei davon in vollem Wortlaut aufzunehmen¹⁶⁷. Das eine ist die schon erwähnte *Oratio metrica ad sanctam Trinitatem*¹⁶⁸: An diesem Gebet hat Otloh mit großem Ernst gearbeitet. Allein vier verschiedene Fassungen sind uns erhalten, an sprachlicher Schönheit einander gleichwertig, die jüngste aber in ihrem Streben nach Klarheit des Ausdrucks am vollkommensten¹⁶⁹. — Das andere, ein Prosa-Gebet, verdient besondere Aufmerksamkeit. Ebenfalls in vier verschiedenen lateini-

165) Ein Vergleich der Vita Ermenrichs mit Otlohs Neufassung bei Gebele, a. a. O. S. 32 ff.

166) Dümmle r, a. a. O. S. 1099: „Sancte Dei Magne, tot mundo venerande, / Suscipe vota mei qui promptus talis scripsi, / Atque ferens Christo veniam rogata mihi quaeso.“

167) *Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 56 C: „Adhuc proferre libet duarum orationum verba...“; ein der Originalhs. Clm. 14756 getreuer Druck dieser Stelle fehlt. Mabillon (*Anal. Vet.*, Nova Ed. Paris 1723 S. 117—119) kürzte und veränderte den Text im Vertrauen auf seinen Gewährsmann Anselm Grabner (vgl. dazu Dümmle r, a. a. O. S. 1094 Anm. 1) willkürlich; ihm folgten die Ausgaben bei Migne PL. 146 Sp. 56 C und die von Wilman s in den MG. SS. 11, bei der allerdings der Originaltext in Fußnoten weitgehend mitgeteilt wird.

168) Vgl. S. 39; älteste Fassung hg. von Bischoff, in: *Lit. u. künstler. Leben...*, a. a. O. S. 140 ff.

169) Vgl. dazu Bischoff, a. a. O. S. 122 Anm. 79, dazu den Abdruck der ältesten Fassung S. 140 ff. Die jüngste Fassung ist die von Otloh in den *Lib. de tent.* und die *Doctr. spir.* aufgenommene.

schen Fassungen erhalten, zeugt es von Otlohs Streben nach Vollkommenheit der Sprache, zweifellos unter dem Gesichtspunkt der praktischen Verwendbarkeit und fruchtbaren Fortlebens. Denn ihm galten diese Gebete als beispielhaft: Jedermann, so sagt er im *Liber de tentatione*, solle aus ihnen lernen können, wie man für sich und andere beten müsse¹⁷⁰. Diesen Grundsatz setzte er eines Tages in restloser Konsequenz in die Tat um: Wenn jedermann aus diesen Gebeten Gewinn ziehen sollte, so vergaß er dabei auch nicht die des Lateinischen unkundigen Laien. Er übersetzte das Prosa-gebet in die Sprache seiner Heimat.

In einem Codex des 12. Jahrhunderts¹⁷¹ ist uns die althochdeutsche Fassung dieser *Oratio Theodisca*¹⁷² erhalten. Otloh selbst mag den Unterschied zwischen der schwerfälligen bayrischen Mundart und der gewandten lateinischen Fassung empfunden haben. So ist denn auch die deutsche Fassung wesentlich gekürzt — nur die Reihe der Heiligen-Namen, vielleicht in bewußter Einfühlsamkeit in die Frömmigkeit des Volkes, ist umfangreicher — und immer wieder verfällt Otloh in das Latein seiner Vorlage.

Mit den beiden Gebeten beschließt Otloh die Liste der von ihm verfaßten Werke¹⁷³.

*

Weitgehend ist der Leser bereits vertraut mit dem autobiographischen Element, und dem Problem der Anonymität, das mit ihm steht und fällt¹⁷⁴, in Otlohs Werken. Noch einige Bemerkungen dazu!

Die Anonymität so vieler Zeugnisse mittelalterlichen Schaffens und die Seltenheit autobiographischer Aussagen muß besonders auffallen in einer Zeit, da mit dem Namen ihrer Erfinder selbst alltägliche Dinge bezeichnet und damit zur „Markenware“ erhoben werden, da alles Anonyme unbenesehen mehr oder weniger auf Mißtrauen stößt, und der schriftliche „Lebenslauf“ mehr oder weniger zum selbstverständlichen Ausweis des einzelnen als positiven Mitglied der menschlichen Gesellschaft wird. Die vielen Rätsel, die uns das Mittelalter mit seinem Hang zur Anonymität aufgegeben hat, gewinnen jedoch noch an Bedeutung angesichts der Tatsache, daß die Überlieferung seiner autobiographischen Schriften weit geringer ist als die der Antike, deren Erbe das Mittelalter angetreten hat.

Gewiß: wir sagen, daß die geschlossene christliche Weltordnung dem mit-

170) *Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 56 C: „... in quibus unusquisque satis doceri potest quomodo pro se et pro aliis orare debeat.“

171) Clm. 14868.

172) „Ex superiori oratione edita...“, sagt die Hs. Clm. 14 868; vgl. E. Schröder, Zum Gebet des Otloh, Z. f. dt. A. 30 (1886) S. 82 ff.; Stammler, in: Dt. Phil. im Aufr. Bd. II, 2. Aufl. Berlin 1960 Sp. 835. Ausgabe (zusammen mit einer älteren lat. Fassung) PL. 146 Sp. 427–434.

173) Über andere kleinere Werke s. Zusammenstellung bei Bischoff in Verfasserlex., a. a. O. Sp. 666.

174) S. dazu vor allem Misch, a. a. O. S. 89 ff.

telalterlichen Menschen so selbstverständlich war und er sie so sichtbar abgebildet sah, daß sie einer Verlebendigung durch Reflexion, d. h. Bewußtmachung, nicht bedurfte im Augenblick, da sie lebendig war und galt. Daß folglich der einzelne sich auf seinen Platz in dieser Ordnung nicht besinnen mußte. Wir wissen, daß dabei das Ich-Bewußtsein der Einzelperson nicht zurückgedrängt wurde, sondern vorhanden war wie das des modernen Menschen, — nur meist von Anfang an eingewebt in jenes lebensbestimmende Denken höhere Dimension, wovon noch heute typisierte Herrscherbildnisse und -Beschreibungen oder schematisierte Heiligen-Viten zeugen, ebenso wie die Anonymität romanischer Dome oder das weitreichende Fehlen schriftlicher Selbstzeugnisse, — bis zu einer Zeit, die uns bereits als der „Herbst des Mittelalters“¹⁷⁵ erscheint.

Aber wir wissen auch um den Unterschied zwischen Ideal und Wirklichkeit, und fragen uns zu Recht, wann denn jemals — auch in der „mittelalterlichsten“ Zeit — der „christlich universale Lebensordo“¹⁷⁶ alle menschlichen Gedanken gleichzeitig so gültig bestimmt habe, daß dahinter alles Individuelle zurückgetreten sei. Denn die Kluft, die sich da zwischen Antike und Mittelalter, zwischen Mittelalter und Moderne auftut, scheint nur auf den ersten Blick so gewaltig¹⁷⁷. In Augenblicken, da mittelalterliche Menschen ihre Geborgenheit in der großen christlichen Weltordnung in Frage gestellt sahen, mochte das nun mehr an dem sich wandelnden Zeitgeist oder an der Kompliziertheit ihres Charakters liegen, wurden sie sich ihrer Stellung darin bewußt. Selbstzeugnisse entstanden, die uns zunächst nur als Ausnahmen von der mittelalterlichen Anonymität und fehlenden Individualität erscheinen, die bei genauerer Betrachtung jedoch charakteristische Dokumente eines sich langsam wandelnden Menschenbildes sind. Eines der frühesten dieser Art ist die um das Jahr 1070 entstandene „Autobiographie“ Otlohs von St. Emmeram.

Die Entstehungsgeschichte des *Liber de tentatione* und sein Inhalt in großen Zügen sind bekannt¹⁷⁸. Die vielen Ansätze Otlohs zu autobiographischen Aussagen in seinen früheren Werken waren zwar Fragmente geblieben und von Otloh auch als solche behandelt worden, doch stellt man in ihnen eine sich steigernde psychologische Zeichnung seiner Persönlichkeit fest¹⁷⁹. Eine Erklärung dafür ist darin zu suchen, daß Otloh sich erst mit zunehmendem Alter bedenkenlos und ohne die Befürchtung, sich erneut verhängnisvoll darein zu verstricken, in die Erinnerung an seine Zweifel und Versuchungen vertiefen konnte, daß sich daneben aber sein Wunsch steigerte, der Welt und sich selbst ein abgerundetes und „gerechtfertigtes“ Bild seines Lebens zu

175) J. Huizinga, *Herbst des Mittelalters*, Stuttgart 1952.

176) M. Seidlmayer, *Weltbild und Kultur Deutschlands im Mittelalter*, in: *Handbuch d. dt. Gesch.* Bd. I, 6, Darmstadt 1953, S. 11–13.

177) Vgl. dazu W. v. d. Steinen, *Menschendasein und Menschenbild im frühen MA.*, in: *Hist. Jahrbuch* Bd. 77 (1958) S. 188 ff.

178) S. S. 36 ff.

179) Misch, a. a. O. S. 59 f.

zeichnen. Diese Tendenz ist am stärksten im *Liber de tentatione* zu spüren, ja in ihm wurde Otloh trotz der oben beschriebenen Einkleidung seiner Bekenntnisse in die dritte Person und einiger herkömmlicher Begründungs-Topoi für ihre Entstehung zum echten Autobiographen. Denn als Motiv für die Entstehung dieser Schrift muß man hier wohl anführen, was der Autor selbst einmal als solches für seine — entweder verlorengegangene oder sich in Teil I des *Liber de tentatione* verbergende¹⁸⁰ — *Confessio actuum meorum* nannte: „... ut patefacerem quis ex memetipso, quis ex Dei gratia essem“¹⁸¹: darzulegen, wer er aus eigenen Kräften, wer mit Hilfe der göttlichen Gnade sei. Der zweite Teil des *Liber de tentatione*, das Verzeichnis der literarischen Schöpfungen Otlohs und seiner Leistungen als Schreiber¹⁸² dient dem Nachweis dessen, was er „aus eigenen Kräften“ war, in hervorragendem Maß. — Die Schilderung einer inneren Wandlung also, eine Seelengeschichte, wird ergänzt durch den äußeren Lebenslauf und einen Bericht über die Ergebnisse seiner Arbeit. In diesem Werk steht das Ich uneingeschränkt im Mittelpunkt, am Anfang und am Ende, muß sich nicht mehr verbergen zwischen Kapiteln und Themen ganz andern Inhalts wie in früheren Schriften. Auch Otlohs Ringen um die Loslösung von der Anonymität muß letztlich — trotz allen Schwankens — als gelungen bezeichnet werden.

Autobiographische Aussagen ohne rechte Begründung und wie zufällig eingestreut in Schriften aller Art, noch fragmentarischer anmutend als die früheren Selbstzeugnisse Otlohs, gab es auch im Mittelalter verhältnismäßig häufig. Selten waren nur die Autobiographien, deren Wille zur Vollständigkeit der Darstellung um ihrer selbst willen fühlbar wird. Zu ihnen eben gehört Otloh mit seinem *Liber de tentatione*. Die Vermutung liegt nahe, und es ist vielfach darauf hingewiesen worden¹⁸³, daß sein Werk unter dem Einfluß zweier berühmter autobiographischer Berichte, die das Mittelalter kannte, stand, der *Confessiones* und *Retractationes* des hl. Augustin. Beide waren, dem geringen Interesse des Mittelalters an individuellen Seelenkrisen entsprechend, damals weniger verbreitet als man zunächst anzunehmen geneigt ist¹⁸⁴. Immerhin steht fest, daß Otloh die *Retractationes*, und wahrscheinlich nicht nur Zitate daraus gekannt hat, und bei seinem offenen Sinn für solche Literatur möchte man es auch für die *Confessiones* vermuten, scheint doch ihr Titel in dem seines eigenen verlorenen oder im *Liber de tentatione* aufgegangenen Werkes *Confessio actuum meorum*¹⁸⁵ anzuklingen.

Diese beiden Schriften Augustins waren in der Tat angetan, Otloh in ihren Bann zu schlagen. Der Augustin der *Retractationes*, der reife und abgeklär-

180) Vgl. oben S. 38.

181) *Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 56 B.

182) Daß nicht vielen eine so bedeutende Leistung gelingen werde wie ihm, war seine feste Überzeugung, *Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 58 C: „Si enim tam magna nequeunt, faciliora agere possunt.“

183) Z. B. B i s c h o f f, Verfasserlex., a. a. O. Sp. 667.

184) S. dazu auch unten S. 67 f.

185) Vgl. oben S. 38.

te Gelehrte, der voller Genugtuung zurückblickt auf sein Lebenswerk, da und dort etwas richtigstellt und im Vollgefühl des berühmten Schriftstellers jedes einzelne seiner Werke aufzählt, konnte auf ihn seinen Eindruck nicht verfehlen. Die *Confessiones* aber konnten seine Neigung zur Reflexion und selbstquälerischen Grübelei vertiefen und ihn ermutigen zu freimütiger Äußerung darüber. Daß aber Otloh aus dem einen oder dem anderen Werk erst Anstoß und Idee für seine autobiographischen Aussagen empfangen haben soll, darf – das haben wohl die bisherigen Ausführungen gezeigt – keineswegs angenommen werden. Otloh hätte seinen *Liber de tentatione* auch ohne die Kenntnis Augustins geschrieben, ja er hätte dies auch getan, wären nicht religiöse, sondern irgendwelche andere Probleme für ihn schicksalhaft geworden. Denn ihm bereiteten die Erforschung seines Innenlebens und die Mitteilung darüber zugleich Genuß, waren elementar genug, um sich auch ohne Anregung zu äußern.

So ist denn auch die Stimmung in seinem *Liber de tentatione* grundverschieden von der in Augustins *Confessiones*, wie ein kurzer Vergleich zeigen mag: Zunächst ist Otlohs Werk viel weniger eigentliche Beichte als Rechtfertigung. Er erzählt seine Schicksale, um zu erklären: deshalb ist alles so gekommen! Und trotz manch demütigen Zwischenrufs schreibt er in dem Gefühl: Einst mag ich ein großer Sünder gewesen sein – heute aber befinde ich mich unbestreitbar auf dem Weg zum Heil. – Ja, er gibt dieser Überzeugung mehr als einmal unumwunden Ausdruck¹⁸⁶. Seine Grundhaltung zeigt wohl am besten die Tatsache, daß er zwar offen von wichtigen Streitfällen – etwa mit Werinhar oder Reginward oder dem Regensburger Bischof Gebhard III. – berichtet, auch zugibt, er habe über diesen oder jenen unvorsichtiger oder härter gesprochen als gut war, daß der Leser aber letztlich den Eindruck hat: Otloh fühlt sich im Recht. So vergißt man auch über der elementaren Ich-Bezogenheit seiner Schriften alle Motivierungen und Begründungen, wie wir sie oben für seine autobiographischen Aussagen kennenlernten. Und Otloh selbst vergißt zuweilen den Leser, an den er sich im Prolog gewandt, über dem – freilich nicht immer reinen – Genuß der Beschäftigung mit sich selbst.

Anders bei Augustin. Ihn verläßt, bei aller bis ins kleinste Detail gehenden, analysierenden und zersetzenden Genauigkeit seiner Bekenntnisse niemals der Gedanke an den Leser. Auch während der Darstellung scheint er noch nachzusinnen über den Eindruck, den das Geschriebene bei Außenstehenden hinterlassen werde, ja er zweifelt noch mitten im Bekenntnis an der Richtigkeit seines Beginnens, des Schreibens. Darum sieht er sich genötigt, immer wieder Gott, an den er sich in seiner Anrede wendet, Rechenschaft darüber abzulegen, warum er gerade ihm erzähle, was er doch ohnehin wisse. „Um

186) Z. B. *Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 56 C: „... orationes... de dictandi dono prolata tanto magis pietati divinae constant referenda, quanto amplius notum est me vitiis plurimis quondam deditum nihil horum meruisse.“

187) *Aug. Conf.* IV, 6, Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum (= CSEL), Wien 1866 ff., Bd. 33 S. 72: „Quid autem ista loquor? Non enim tempus quaerendi nunc est, sed confitendi tibi.“

Gott zu bekennen“, schreibe er, — so heißt es einmal¹⁸⁷; dann wieder: „Nicht dir, mein Gott, . . .“ und „. . . in deiner Gegenwart erzähle ich meinesgleichen . . .“. Wiederholt sieht auch Augustin sich veranlaßt, pädagogische Absichten zu betonen, aber dies mitten im Lauf der Darstellung¹⁸⁸. — Augustin ist ungleich systematischer als Otloh. Seine Begründungsmotive, seine *causae scribendi* sind echt: Daß tatsächlich in — fast pedantischer — Genauigkeit die Geschichte seines ganzen bisherigen Lebens vor dem Auge des Lesers abgerollt wird, scheint nur die konsequente Befolgung seiner einmal gefaßten Absicht. Diese aber scheint ihn des öfteren zu gereuen — ein nur zu verständlicher Zug, der ja auch Otloh nicht fremd war. Nur traf er die Vorkehrungen, mit denen er vielleicht der Neugierde seines Lesers den Wind aus den Segeln zu nehmen glaubte¹⁸⁹, erst nachträglich: Nachdem Otloh seine Erlebnisse niedergeschrieben, gab er sie mit jenen wenigen Sätzen als die eines Dritten aus, fügte gleichsam einen Rahmen um das ganze eindrucksvolle Bild, den man während des Lesens völlig vergißt. Der Leser Augustins hingegen vermag sich kaum zu vertiefen. Ständig wird er erinnert, daß der Autor in diesen Bekenntnissen eigentlich zu sich selbst und zu Gott spricht, er kommt sich vor, wie ein Eindringling in fremde Bezirke, und fast fühlt er sich von diesem oder jenem Geständnis peinlich berührt.

Worauf es ankommt, ist festzustellen, daß Otloh weit weniger von Augustin abhängig ist, als es zunächst den Anschein haben mag. Er unterscheidet sich darin wesentlich von anderen Autobiographen des frühen Mittelalters, etwa von Bischof Rather von Verona¹⁹⁰, der im 10. Jahrhundert seinen so umstrittenen und rätselvollen *Dialogus confessionalis* und sein anders autobiographisches Hauptwerk *Qualiter conjectura cuiusdam*¹⁹¹ schrieb. In weit höherem Maß noch als Augustin reflektiert Rather über schon Niedergeschriebenes, widerspricht sich, nimmt seiner „Beichte“ die Wirkung durch polemische und sarkastische Schmähungen seiner Umwelt. Fast unwillkürlich wird ihm sein Selbstportrait zur Autobiographie, die in ihrer Zerrissenheit und Planlosigkeit oft mehr über den Autor aussagt, als er wohl beabsichtigte. — Der nächste große „Autobiograph“ nach Otloh ist dann der im frühen 12. Jahrhundert lebende Guibert von Nogent mit seinem wohlgeplanten Werk *De vita sua*¹⁹². Doch zu seiner Zeit mehren sich die autobiographischen Berichte bereits merklich.

Beide, Rather und Guibert, übertraf Otloh an Selbständigkeit und Eindruckskraft. Ihnen allen gemeinsam jedoch war der Wille zur schriftlichen Äußerung über sich selbst, wenngleich — wie auch bei Rather — zuweilen verborgen hinter einer Verkleidung der Erlebnisse in die 3. Person. So bleibt fest-

188) Z. B. Conf. II, 3, a. a. O. S. 32: „Et ut quid hoc? Ut videlicet ego et quisquis haec legit cogitemus, de quam profundo clamandum sit ad te.“

189) Vgl. dazu oben S. 38 f.

190) Über Rathers Stellung in der Geschichte der Autobiographie und seine Abhängigkeit von Augustin s. M i s c h , a. a. O. Bd. II, 2, S. 624 ff.

191) Rathers Werke PL. 136; M i s c h , a. a. O. S. 519 ff.

192) Guibert von Nogent, *De vita sua* PL. 156 Sp. 837 ff.; dazu M i s c h , a. a. O. Bd. III, 1 S. 103 ff.

zustellen: Die Probleme, die sich ihnen stellten, die Art, wie sie sie aufnahmen, waren weder typisch „mittelalterlich“ noch modern. Weniger die Art zu empfinden hat sich gewandelt, sondern der Wille zur autobiographischen Aussage ist stärker geworden. Über sich selbst in solcher Intensität und Ausführlichkeit zu sprechen, war ungewöhnlich; darum ragen Otloh und andere mittelalterliche Autobiographen so weit über ihre Zeitgenossen hinaus, muten so modern an. Denn in der Moderne hat sich ein anderes Extrem entwickelt: Die sorgfältige Erziehung zur Individualität ließ im Abendland eine Überfülle autobiographischer Schriften entstehen, an der sich unterschiedslos nahezu alle Kreise, Stände und Altersstufen beteiligt haben. Und sie werden mit Interesse gelesen und erreichen hohe Auflagen — im Gegensatz zu den autobiographischen Werken eines Otloh, die fast völlig unbeachtet blieben und in keinen weiteren Abschriften existieren.

III. Otloh als religiöse Persönlichkeit: Seine conversio

Beatus vir qui suffert tentationem.

Jac. 1, 12. — Otloh, *Liber de tentatione*.

1.

Schilderung seiner religiösen Erlebnisse

Otlohs religiöses Erleben war die Triebfeder seines literarischen Schaffens. Seine Erlebnisfähigkeit, die Sensibilität seines Innenlebens wurden in der Begegnung mit den Glaubensinhalten der christlichen Religion und den Vorschriften der benediktinischen Lebensform nur stärker ausgeprägt, ja er sah sich schließlich zu jenen spontanen Äußerungen veranlaßt, die der Frömmigkeitgeschichte des Mittelalters so individuelle Züge eingefügt haben.

Es ist bekannt, daß Otloh von der Einmaligkeit seiner Erlebnisse überzeugt war und sie aus diesem Grund keinem seiner Freunde mitteilen wollte, ja lange Zeit Bedenken trug, sie wenigstens dem Pergament anzuvertrauen¹. Umso eindrucksvoller ist die Wirkung der Schilderungen, zu denen er sich schließlich entschloß:

Sie führen den Leser nach Tegernsee, zu Ende der zwanziger Jahre des 11. Jahrhunderts. Nach jahrelanger Abwesenheit kehrte der junge Kleriker Otloh von seinem letzten Studienaufenthalt in die Heimat zurück. Zwar standen ihm die Türen des Klosters Tegernsee, in dem er einst den ersten Schulunterricht genossen und sein kindliches Gelübde, Mönch zu werden, abgelegt hatte, nach wie vor offen. Aber hinter seinen Mauern herrschten unruhige Zustände. Hier wie in anderen Klöstern dieser Zeit scheint eine Welle offenbar westlich orientierten und von Kaiser Heinrich III. begünstigten Reformgeistes, der mit einiger Energie in z. T. erst seit wenigen Jahrzehnten nach dem Ungarnsturm in Bayern wieder konstituierte Klöster einzudringen suchte, auf erheblichen Widerstand gestoßen zu sein.

1) S. oben S. 38.

Die Erregung der Parteien, der konvervativen und reformeifrigen, muß unter den Tegernseer Mönchen einigermaßen heftig gewesen sein während der Jahre, in denen sich Abt Ellinger — der „Mönch in der früheren Weise“² — so hartnäckig gegen gewisse Forderungen einiger *fratres* gewehrt zu haben scheint³. Sicher hatte Otloh von der Stimmung im Kloster Kenntnis. Zwar steht der genaue Zeitpunkt seiner Rückkehr in die Heimat nicht fest; sollte aber die Reform-Partei, die vielleicht eben in diesem Augenblick die Oberhand gewonnen hatte, Otlohs einstigen Abt und Erzieher Ellinger noch nicht gestürzt haben, so kann es jedenfalls nicht mehr lange bis zu dem ereignisreichen Jahr 1026, der „Verbannung“ Ellingers nach Niederaltaich, gewesen sein; diese Spannungen mögen nicht zuletzt Otlohs Abneigung gegen den Eintritt ins Tegernseer Kloster verstärkt haben. Wie dem auch sei — er muß zunächst in die Nähe seines väterlichen Gutes zurückgekehrt sein, denn nur in solcher Umgebung konnten auch die „inständigen Bitten“ seiner Eltern⁴ wirksam werden, die ihn vollends bewogen, sich nicht als Novize einkleiden zu lassen.

Jedenfalls nicht weit von Tegernsee, vermutlich bis dato nur zum Subdiakon geweiht und daher nur als Meßdiener in einer kleineren Kirche auf dem Land⁵, begann er nun das Leben zu führen, von dem er später sagte, er habe sich damals — *juveniles annos gerens multimodae insolentiae atque lasciviae sicut illa plerumque solet aetas*⁶ — vielfachen übermütigen Ausschweifungen, wie man sie in jugendlichem Alter pflegt, hingegeben: Es blieb ihm, der das Mönchtum für sich selbst ablehnte — wollte er vor den Augen der Welt einen standesgemäßen und seiner Erziehung angemessenen Beruf ergreifen — vorläufig keine andere Wahl, als die Laufbahn eines Weltgeistlichen nun ernsthaft zu beginnen, so wie es seine Eltern wohl von Anfang an mit ihm vorgehabt hatten. Wirklich berufen und begeistert für diesen Weg fühlte er sich vorerst kaum. Seine Lage mag man mit der eines modernen Studenten vergleichen, der nach bestandnem Abitur aus Tradition und weil die geldlichen Mittel es erlauben, ins Universitätsleben hingerät. — Aus diesem Grund suchte Otloh jetzt die höheren Weihen zu erlangen, zunächst in einer kleinen Pfarrei. Als eine Art freien Beruf mag er daneben das Schreiben geübt haben. Wenigstens zwei Jahre — diesen

2) Hauck, a. a. O. S. 507 ff., S. 514; Hallinger, a. a. O. S. 650 ff.

3) Eine Stellungnahme zu diesen noch immer nicht eindeutig erklärten Vorgängen vermißt man bei Hallinger, a. a. O. S. 629 ff.; Schmeidlers Ansicht, a. a. O. bes. S. 179 ff., kann nicht als endgültige Lösung gelten. Daß die Tegernseer Mönche an beiden Absetzungen Ellingers beteiligt waren, steht außer Zweifel, daß ein Teil ihrer Motive dafür der Vorwurf gegen Ellinger, „negligenter . . . in rebus commissis“ zu sein, und ihre Forderung nach einer „*emendatio morum*“ (Otloh, *Lib. vis.* PL. 146 Sp. 362 B, 363 A) seinerseits war, zeigen in aller Klarheit die von Otloh in seiner Sammlung wiedergegebenen Visionsberichte 8 und 9.

4) S. S. 9.

5) S. S. 57.

6) *Lib. vis.* PL. 146 Sp. 363 A.

Zeitraum nennt er als Abstand zwischen den beiden dort geträumten Visionen⁷ — müssen so vergangen sein. Es war eine Zeit innerer Unruhe und großer Unentschlossenheit für Otloh. Zwar quälte ihn sein Gewissen wegen des noch uneingelösten Gelübdes, Mönch zu werden, und die Sehnsucht, durch seine Erfüllung Frieden zu finden. Noch aber hielten ihn die beschwörenden Bitten des Vaters immer wieder davon ab, auch waren ihm seine eigenen Neigungen mit der Zeit zu lieb geworden, dabei mit dem monastischen Lebensideal, besonders der einen Partei, der reformeifrigen, des ihm bekannten Tegernseer Kreises zu wenig vereinbar, als daß er sie nun aus eigenem Entschluß hätte aufgeben können:

Die Art der Studien, denen er sich nun in dem immerhin erhebenden Gefühl, etliches Wissen gesammelt zu haben und an Erfahrungen und Gelehrsamkeit den *clericis villanis*⁸ überlegen zu sein, hingab, wäre wohl einem Teil der zu jener Zeit in Tegernsee lebenden Mönche suspekt gewesen. Denn Otloh betrieb „weltliche Studien“, befaßte sich mit der *mundana philosophia* und las mit größtem Eifer die heidnischen Autoren⁹.

Daneben verkehrte er mit der Geistlichkeit der Gegend: Es ist wohl kein Zufall, wenn das Wort *villanus* bei Otloh einen so abfälligen Klang hat. Die Weltkleriker der Umgebung, von denen man annehmen möchte, daß sie wenigstens zum Teil gleich ihm auch im Kloster Tegernsee ihre Ausbildung erfahren hatten und mit diesem noch Fühlung hatten, waren gewiß meist Bauernsöhne der benachbarten Dörfer und Landsitze, die nach Beendigung ihrer Ausbildung die heimatlichen Pfarreien übernahmen und die vermutlich niemals viel mehr von der Welt gesehen hatten als die nähere Umgebung. Kein Wunder, daß ihre Interessen trotz der Erziehung in den ohnedies keine hohen Ansprüche stellenden *scholae exteriores*, mehr Fachschulen denn wissenschaftlicher Ausrichtung dienende Bildungsanstalten, nicht allzu geistig ausgerichtet waren und sie gegen die bildungsfeindliche Stimmung, die in Tegernsee da und dort durchgebrochen zu sein scheint, wenig einzuwenden hatten. Der Umgang mit ihnen erschien Otloh jedenfalls nicht sehr anregend.

Aber es mag andere Dinge gegeben haben, die ihn — neben der Trägheit und Unfähigkeit zum eigenen Entschluß — vorerst in der Heimat festhielten. Wenn er später in seinen Werken¹¹ von dem ausschweifenden Leben dieser Jahre gesprochen hat, so waren diese Selbstanklagen weder Phrasen noch Topoi im hergebrachten Sinn, wie man sie besonders seit Augustin allerdings immer wieder in der asketischen Literatur des Mittelalters findet. Auswirkungen eines übersensiblen Gewissens freilich mögen es sein, wenn er sich, wo von den Reinen und *in castitate perseverantes* die Rede ist, von

7) *Lib. vis.*, PL. 146 Sp. 344 C.

8) *Lib. vis.* PL. 146 Sp. 348 B: „... libentius inter studiosos quosque et doctiores clericos quam inter villanos versari saepe desiderabam.“

9) Über beide Probleme vgl. unten S. 165 ff.

11) *Lib. de curs. spir.* PL. 146 Sp. 280 B: „Tunc quamvis vario carnali pignore nexus / Hoc totum linquens, quali moerore, Deus scit.“

diesen wie durch eine unüberbrückbare Kluft geschieden sieht. Aber noch im Kloster litt er lang unter heftigen *tentationes* und *tribulationes*¹² und stellte dabei einmal bekümmert fest, daß solchen Versuchungen zu widerstehen unendlich schwerer sei für den, der die *corruptio carnis* oft erfahren habe und von ihr besiegt worden sei, als für den von Anfang an Standhaften¹³. Mahnend glaubte er die göttliche Stimme zu hören: „Wohnen in dir nicht noch immer die Begierden nach fleischlichen Dingen, die Mißachtung der Gottesknechtschaft, das Verlangen nach Kleiderluxus . . .¹⁴“ Ohne Umschweife bekennt er einmal, wie er sich eingeredet habe, er könne den harten Kampf des Mönchslebens niemals ertragen, daher sei es besser, vorerst Gebrauch von seinen Kräften zu machen und der fleischlichen Liebe zu huldigen, bis die Gefahren bergende Kraft der Jugend nachgelassen habe und er danach leichter aufwärts streben könne, wenn jede Kraft sich freiwillig dem (hohen) Alter unterwerfe¹⁵. Auf seinen Lebenswandel als Weltgeistlicher in jenen Jahren wirft der erhaltene Anfang von Otlohs Spottgedicht auf den Archipresbyter Werinhar ein Licht: Da er Werinhar mit dem Spottnamen „zweiter Cato“ zum Moralisten zu stempeln versucht, mag es ein sittliches Vergehen gewesen sein, das er sich hatte zuschulden kommen lassen¹⁶. Sein trotziges Benehmen bei der ganzen Angelegenheit war keineswegs das des reuigen Sünders, vielmehr empfand Otloh die weltlichen Lockungen dieser Jahre gewiß nicht immer als Versuchungen des Satans und zählte so manches zu den selbstverständlichen Rechten seines Standes, wie er denn auch Werinhar zu verstehen gab, daß es viele Dinge gebe, die niemanden etwas angingen außer ihn selbst. Wenn Otloh sich der Freude an reicher Kleidung bis in die Mönchsahre hinein zieht, so deshalb, weil er vorher Gelegenheit gehabt hatte, dieser Vorliebe zu frönen. — Die Sittengeschichte des deutschen Klerus im Mittelalter ist noch nicht zusammenhängend dargestellt. Was wir jedoch von ihr wissen, erlaubt uns, die besser bekannten italienischen Zustände¹⁷ auch als für hier gültig anzunehmen. Da ist es wichtig, sich zu vergegenwärtigen, daß etwa das Zölibatgesetz mindestens

12) *Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 48 A.

13) *Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 47 A: „Sed hoc in primis pensandum est quia is qui nunquam et qui saepius carnis corruptionem expertus est, nulla possunt colluctatione coaequari.“

14) *Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 34 C: „Nunquid non adhuc in te resident carnalium rerum desideria . . . necnon vestitus superflui studium . . .?“

15) *Doctr. spir.* PL. 146 Sp. 281 C: „ . . . fraudes Satanae sensi . . . per inexperta phantasmata prosilientis, me . . . jam juvenem carnis stimulos patientem, nunquam posse pati bellum vitae hujus amarum, sed multo melius paulisper sumere vires vita in praesenti famulando carnis amori, usque juventutis dum noxia vis miniat, et post haec facile me sursum tendere posse, cum virtus omnis se sponte subegerit aevo.“

16) Vgl. darüber meine Miscelle: Zur Ausübung der geistlichen Gerichtsbarkeit im Bistum Freising des 11. Jahrhunderts, in: Savigny-Zeitschrift für Rechtsgeschichte, kanonist. Abt., 80. Bd. 1963.

17) S. A. Dresden, Kultur- und Sittengeschichte der italienischen Geistlichkeit im 10. und 11. Jahrhundert, Breslau 1890.

nicht für die niederen, oft jedoch auch nicht für die höheren Weihegrade verbindlich war. Es war geradezu üblich, daß deren Angehörige verheiratet waren.

Also: Der junge Otloh aus achtbarem Haus brauchte bis dahin auf ein standesgemäßes Auftreten nicht zu verzichten, und hat dies offenbar auch nicht getan, es vielmehr wenigstens eine Zeitlang sehr genossen.

Was ihm nicht nur geistliche Haltung, sondern einfach christliche Lebensgestaltung verwehrt, waren die *lasciviae*¹⁸, deren er sich selbst so hart anklagte, und die er doch so schwer zu überwinden vermochte. Er fühlte sich tief in Sünden verstrickt, nicht nur seinen *principes* — das heißt wohl den höheren Geistlichen der Pfarrei —, sondern auch Eltern und Freunden so verhaßt, daß er der Verzweiflung nahe war und es für sinnlos hielt, sein Leben von Grund auf zu ändern¹⁹. Ja er spricht einmal davon, daß er durch sein schlechtes Beispiel auch andere verführt habe²⁰.

Um diese Zeit hatte Otloh zwei „Visionen“, die er schon damals aufzeichnete und später — allerdings wohl aus dem Gedächtnis, da er bei seiner plötzlichen Flucht nach Regensburg alle Habe zurückließ — in seiner Visionen-Sammlung wiedergab. Sie beleuchten klar die innere Verfassung, in der sich der junge Kleriker befand, die Rastlosigkeit dieser Jahre und den Konflikt, der sich in seinem Innern immer mehr vertiefte.

In einer ersten Vision²², vermutlich nachts und im Schlaf, erlebt Otloh das Jüngste Gericht und steht vor Gottes Thron, um Verdammnis oder ewiges Leben zu empfangen. Engel und die Guten sind zur Rechten aufgestellt, die Bösen gegenüber. Otloh beginnt, offenbar in tiefer Reue über die allzu große Last seiner Sünden, einen Psalm zu singen und die Antiphon dazu zu wiederholen. Als sich einiges Murren dagegen erhebt, gebietet ein als Diakon fungierender Engel Schweigen. Gott und die Scharen zur Rechten sind von dem Gesang beeindruckt. Letztere erbitten dessen Fortsetzung, die Bösen aber werfen ihm schmähend vor, seiner gewohnten Arroganz entsprechend sich zu überheben und nennen es falsches Gericht, wenn ihm gestattet werde, was sonst niemand dabei erlaubt werde. Otloh setzt umso eifriger den Gesang fort. Als er geendet hat, erwartet er voll Ungewißheit Gottes Urteil;

18) Z. B. *Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 29 A: „... vitii multis modis deditus...“; 43 A: „... a pueritia usque in praesens omnimodis te sceleribus implicatus“; 49 D: „... sceleribus omnimodis quondam deditus.“; *Lib. vis.* Sp. 346 D: „... ab intemperata lascivia memet interdum cohibui.“

19) *Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 30 A: „Nam arte solita ad desperationem me pertrahere studuit, inspirans scilicet incassum, me talem velle reverti, qui tantis criminibus sum implicatus, ut non solum principibus, sed etiam multitudini caeterae ipsisque simul parentibus et cognatis exosus essem.“

20) *Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 56 C: „Attendens enim saepius, quia plurimos exemplis pravis seduxi.“

22) Diese Vision ist nur unvollständig überliefert, da eine Seite der einzigen Hs. Clm. 14 673 fehlt.

alle schweigen. Da strömen Tränen über Gottes Antlitz; er wischt sie — *manu lenta* — vom Gesicht. Schließlich verheißt er gnädig dem Sänger zum Lohn die ewige Seligkeit.

Unwillkürlich fühlt man sich von dem kindlich werkheiligen Denken, das aus diesen Zeilen spricht, erinnert an jene Wundergeschichte von dem in ungeheure Sünden verstrickten Mönch, der wegen seines großen Schreibfleißes dennoch vor Gottes Gericht Gnade erfuhr, wie Abt Dietrich von Evroul seinen Schreibern erzählt hatte²³.

Bei Otlohs Vision freilich ist das Entscheidende seine Angst vor der Strafe, das Schuldbewußtsein über seinen Lebenswandel, das ihn bis in den Schlaf hinein quälte. Die Vision erschütterte ihn und bereitete ihm zugleich Kopfzerbrechen: War sie eine Warnung und Mahnung, sein Leben zu bessern? Jedoch, er liebte seine Gewohnheiten zu sehr, als daß er sie sofort und völlig zu ändern vermocht hätte, umso mehr als er sich im Augenblick bester Gesundheit und anderer Vorzüge erfreute²⁴.

Während der nächsten zwei Jahre²⁵ hatten die inneren Qualen und heimlichen Tränen trotz manch ehrlichen Besserungsversuches zugenommen²⁶. Da ließ sich Otloh aufs neue verlocken, versündigte sich so schwer, daß die Erschütterung daran zeitlebens in ihm wachblieb²⁷. Unmittelbar darauf erschütterte ihn eine zweite Vision, weit heftiger und nachhaltiger als die erste, wengleich auch sie wieder einen friedlichen und für Otloh tröstlichen Ausgang hatte: Das Erscheinen Christi beim Vesper-Gottesdienst in der Kirche²⁸ — seinen Tadel über den nachlässigen Gesang des Klerus braucht der musikalische und stets zum Singen bereite Otloh nicht auf sich zu beziehen — nimmt er wahr, um eine persönliche Frage und Bitte an den Herrn zu richten. Von einer vorausgehenden — vielleicht an ihn selbst gerichteten²⁹ — Mahnpredigt Christi tief getroffen, bittet Otloh in erstmals spürbarer asketischer Anwendung um sofortige harte Züchtigung: da nichts

23) Vgl. S. 20.

24) *Lib. vis.* PL. 146 Sp. 344 C: „... necdum tamen cor ad emendationem ulla apposui, pro eo scilicet quia sanitas corporis aliaque quam plurima, quae juventuti grata videntur, satis aderant.“

25) Vgl. oben S. 54.

26) *Lib. vis.* PL. 146 Sp. 346 A: „... gemitus et lacrymarum tuarum effusionem emendationemque morum pro confessione a te suscipio.“

27) *Lib. vis.* PL. 146 Sp. 344 C: „Deinde duobus annis, ut reor, transactis, et peccato quodam noviter patrato, cujus mihi et tunc et adhuc conscius sum...“

28) *Lib. vis.* PL. 146 Sp. 344 D: „Visum est igitur mihi... quia in eadem ecclesia, in qua etiam per somnium supradictum videbatur esse dies iudicii, cum aliis plurimis clericis manerem congregatis ad persolvenda vespertinae laudis officia.“

29) Der Zusammenhang an dieser Stelle ist nicht ganz rekonstruierbar, da auch hier ein Blatt des Codex fehlt. Die Vision und alle Zitate daraus: PL. 146 Sp. 344 D — 346 C.

anderes Geeignetes da sei, mit einem Holzprügel. Aber damit nicht genug: „Übergib den geschlagenen Leib einer Krankheit!“, fordert er. Christus weist dieses unmäßige Ansinnen als unnötig zurück. Noch sei nicht die Zeit zu handeln. Er nehme jedoch Otlohs Tränen und Besserungsabsichten als ein Bekenntnis zu Gott.

Mit tränenfeuchtem Gesicht erwachte der junge Schläfer und in völliger Benommenheit begann er über den Sinn der Vision nachzugrübeln. Daß Gott mit einem so nichtswürdigen Menschen wie ihm geredet haben solle, schien ihm ungeheuerlich. Doch konnte die Vision vom Teufel nicht gekommen sein, da sie ja zum Guten mahnte³⁰. Schließlich erhob er sich einigermaßen getrost, und von diesem Tag an wuchs sein Vertrauen. Er faßte den Entschluß, ein neues Leben zu beginnen, widmete sich mit neuem Eifer dem Gebet und frommer Lektüre, übte Enthaltbarkeit und hielt sich fern von der bisherigen *intemperata lascivia*³¹.

Von nun an rief er Gott oft und in inständigen Gebeten an, sich herabzulassen und ihn – wenn es ihm gut erscheine – zum „Leben der monastischen Bindung“ zurückzurufen. Also auch hierfür wartete er auf ein Zeichen, konnte sich noch immer nicht selbst entschließen. Er lebte zu dieser Zeit, so beschreibt er es, in der Erwartung eines wunderbaren Geschehens³². Allein während er sich anfangs gesagt hatte, jene Träume selbst seien solche Zeichen gewesen, siegten bald die alten Neigungen über zukunftssträchtige Entschlüsse zu grundlegender Änderung seines Lebenswandels im Sinn seines einstigen Gelübdes³³.

Da trat jenes Ereignis ein, das für ihn so entscheidend werden sollte und ihn zwang, endlich einen Entschluß zu fassen: Man verklagte ihn wegen eines *vitium*, eines Vergehens, über das uns nichts Näheres bekannt ist, vor dem Archipresbyter der Diözese Freising³⁴. Otloh fühlte sich zu unrecht beschuldigt und machte durch seinen Trotz die Sache schlimmer als sie war. Mit einem herausfordernden Brief, den er dem Archipresbyter Werinhar statt einer mündlichen Verteidigungsrede vor versammeltem *concilium* überreichte³⁵, erregte er dessen persönlichen Zorn und damit unnötiges Aufsehen. Nachdem man ihn nach Freising vorgeladen hatte, reiste er zwar auf Anraten wohlmeinender Freunde dorthin, entschuldigte sich öffentlich und erreichte Werinhars Verzeihung. Sogleich nach seiner Rückkehr jedoch

30) Über dieses Thema, das im Mittelalter sehr häufig diskutiert wurde, vgl. unten S. 86.

31) In der Stimmung dieser Wochen oder Monate könnte Otlohs „*Admonitionis sermo ad clericos* . . .“ aus der *Doctr. spir.* entstanden sein. Vgl. dazu unten S. 151 Anm. 167.

32) *Lib. vis.* PL. 146 Sp. 347 A: „. . . futurumque quoddam inde miraculi magni praesignatum mihimet credidi.“

33) Ebd. S. 347 B: „Cum ergo post visionem . . . assidua meditatione id ad quod conscientia innuente divina admonitione cogebar tractarem . . . paulatim eadem meditationem negligere . . .“

34) Vgl. darüber S. 57 Anm. 27.

35) Vgl. oben S. 31.

erging er sich in solch respektlosen Reden, daß der davon unterrichtete Archipresbyter, aufs äußerste gereizt, zu drastischen Maßnahmen zu greifen drohte. Diesen kam Otloh zuvor. Kurz entschlossen, unter Zurücklassung all seiner Habe, verließ er die Tegernseer Gegend, brach nach Regensburg auf und gab damit seinem Leben — nicht nur äußerlich — eine neue Wendung.

Welch freundliche Aufnahme ihm Abt Burchard von St. Emmeram bereitete, wie hoch man ihn als Gelehrten, Pädagogen und Schreiber schätzte, und wie er nun in größerer Ruhe seine geliebten Klassiker lesen konnte, wurde erzählt³⁶. Zwar war ein Teil der Mönche auch hier streng gesinnt wie in Tegernsee, und sie werden Otlohs weltliche Studien nicht allzugern beobachtet haben. Doch er war ja keiner der Ihren, lebte als Gast in einem anderen Gebäude³⁷, in der Nähe der *schola exterior*, an der er selbst nun als Lehrer wirkte. Dort war er sein eigener Herr, empfing die Besuche der Mönche und besuchte sie wieder. Wie sehr hätte dieses Leben seinem stets eigene Wege zu gehen bestrebten Sinn behagen müssen, wäre er nur mit sich selbst einig gewesen. Aber das Gegenteil war der Fall. Unsicherheit und wachsende Nervosität quälten seinen sensiblen Geist. Ein Bild vor allem ist es, das sich dem Leser — als Beweis dafür — höchst realistisch einprägt.

Es ist eine Szene in St. Emmeram — an einem sehr warmen Frühlingstag des Jahres 1032, wenige Wochen vor Ostern in der Fastenzeit³⁸. Otloh sitzt vor der Türe der äußeren Schule in der Märzsonne, vertieft in seinen Lieblingsschriftsteller³⁹, den Stoiker und Meister der pathetischen Rhetorik, den „Geschichtsschreiber“ wie ihn das Mittelalter nannte⁴⁰, Lukan; — mit nicht ganz behaglichem Gefühl wohl: Während der *bibliothecarius* der St. Emmeramer Klosterbibliothek die alljährliche Austeilung der „Fasten-Lektüre“ begonnen hat, während sich jeder Mönch bei ihm ein geistliches Buch abholt mit der Verpflichtung, es im Lauf eines Jahres vollständig durchgearbeitet zu haben⁴¹, nimmt Otloh keinen Anstoß, selbst in der Fastenzeit seiner Vorliebe für die klassische Literatur zu frönen.

36) S. oben S. 10 ff.

37) Genauere Beschreibung der Wohnverhältnisse s. unten S. 173 Anm. 269.

38) *Lib. vis.* PL. 146 Sp. 350 B: über die an diesem Tag beginnende erste Phase der Krankheit: „Haec autem infirmitas in secunda vel tertia Quadragesimae hebdomada incipiens continua vexatione ad feriam quintam Coenae Domini perseveravit.“ Über das nahe Osterfest: „... me in sancto die Paschae ad ecclesiam posse venire gratularer...“ Das Osterfest des Jahres 1032 fiel auf den 2. April (G r o t e f e n d, Taschenbuch der Zeitrechnung, 10. Aufl. Hannover 1960 S. 166).

39) *Doctr. spir.* PL. 146 Sp. 279 C: „Lectio Lucani, quam maxime tunc amavi...“

40) Z. B. Theoderich von Fleury, vgl. R. M c K e o n, Rhetoric in the Middle Ages, in: *Speculum* Bd. 17 (1942) S. 15.

41) Diese Vorstellung legt ein Ausleihverzeichnis der Klosterbibliothek in Cluny aus den Jahren 1042/43 nahe, das Einblick in diese Vorschriften und ihre praktische Befolgung gibt. Vgl. darüber R. M. S o u t h e r n, *The making of the Middle Ages*, London 1953, S. 189 Anm. 1.

Es ist schwül und still, offenbar kein Mensch in der Nähe. Plötzlich erschrecken den Lesenden die Vorböten eines aufziehenden Frühlingsgewitters. Von Osten her fegen drei Windstöße heran, „heiß und brennend“, und verstören Otloh derart, daß er nicht länger außer Haus zu bleiben wagt. Er fühlt sich wie betäubt, ergreift sein Buch und geht hinein.

Aber diese Szene ist nur Vorspiel kommender entscheidender Ereignisse. Otloh fühlt sich gleich darauf ernstlich krank und „wie von allen menschlichen Sinnen verlassen“. Während er anfangs noch darüber nachzudenken vermag, ob das Ganze nur ein gewöhnliches Gewitter oder ein göttliches Zeichen gewesen sei, glaubt er sich bald – ob allein oder unter Menschen, durch einen Wahn oder ein Trugbild, aus Angst oder aus Verwirrung – von einem Ungeheuer verfolgt, und ständig scheint ihn eine Stimme zu bedrängen, gegen die er in unaufhörlichem, erschöpfendem Streitgespräch ankämpft. Eine Woche quält er sich so, liest jedoch so viel als nur möglich in seinem Lukan weiter⁴². Da keine Besserung eintritt, beginnt er aufs neue über sein Seelenheil nachzudenken. Da plötzlich erlebt er seine dritte Vision.

Eines Nachts scheint jemand mit drohendem Gesicht und von schrecken-erregendem Aussehen vor Otlohs Bett im Schlafraum, den einige Schüler mit ihm teilten, zu stehn. Mit unmenschlicher Grausamkeit und Strenge beginnt er, den Kranken auszupeitschen, und die harten Schläge scheinen kein Ende nehmen zu wollen. Alles, was er zu denken vermag, ist dies: Wer jemanden so quälen kann, kann nicht von Gott kommen. So oft er jedoch den Mund öffnen und um Gnade flehen will, fallen die Schläge noch härter auf ihn herab.

Endlich mit dem ersten Morgenlicht erwacht Otloh aus todähnlichem Schlaf. Während seine Schüler noch schlummern, sucht er vergeblich nach Blutspuren. Schon ist er geneigt, alles für einen *insaniae morbus*⁴³, eine „Wahnsinns-“Krankheit zu halten. Da fällt ihm plötzlich der „Prügeltraum“ des hl. Hieronymus ein, den er einmal gelesen hat. Und wie dieser sich einst in nächtlicher Vision mit harten Schlägen dafür gestraft glaubte, daß er ein „*Ciceronianus*“ und nicht ein „*Christianus*“ sei⁴⁴, – so beginnt nun auch Otloh zu ahnen: Seine Schreckensvision war Strafe für die verbotene Lektüre und die so lange hinausgezögerte Einlösung seines Gelübdes, Mönch zu werden. Da er noch nicht recht glauben kann, daß ihm etwas ähnliches widerfahren sein sollte, weckt er einen neben ihm schlafenden Knaben. Dieser hat während der Nacht kein Geräusch gehört, als er jedoch seinen Lehrer genau untersucht, findet er dessen ganzen Rücken mit Flecken, – *punctis excrescentibus* – bedeckt. Da beginnt Otloh zögernd zu glauben, wofür er nun alle Beweise zu haben meint: Nun entsinnt er sich, daß er

42) *Lib. vis.* PL. 146 Sp. 348 D: „Verumtamen interea nisu quo potueram lectionem Lucani frequentabam“. – *Doct. spir.* Sp. 297 C: „Sed necdum poenas credens exinde futuras, / Languidus, ut poteram, legi studiosus eumdem (sc. Lucanum) / Donec ullius vigor existerat mihi sensus.“

43) *Lib. vis.* PL. 146 Sp. 349 B: „... opinabar me insaniae morbo depressum.“

44) S. darüber auch unten S. 191.

Gott selbst um Züchtigung gebeten habe⁴⁵, und er fühlt sich — so beschließt Otloh vorerst lakonisch die Betrachtungen über diese Vision — „*genug erhört*“.

Aber seine Leiden haben noch kein Ende. Obgleich ihm sein „Prügel-Traum“ Strafe für die unchristliche Lektüre scheint wie einst Hieronymus, läßt er zwei weitere Tage vergehen, ohne den Lukan beiseite zu legen. Da tritt eine Verschlimmerung der Krankheit ein, sie kann den Brüdern im Kloster nicht länger verborgen bleiben. Bald tobt Otloh „wie wahnsinnig“ und ist kaum auf seinem Lager zu halten, — bald liegt er bewußtlos oder in dumpfer Verzweiflung. Dabei glaubt er sich in wilden Träumen von schrecklichen Dämonen derart verfolgt, daß ihm ausgerechnet jetzt, da er sich dem Tode nahe fühlt und so sehr der Gnade bedarf, die katholischen Glaubenswahrheiten nichts sagen können, und er außerstande ist, sich zu bekreuzigen⁴⁶.

Die Krankheit, die in der zweiten oder dritten Fastenwoche begonnen hatte, dauerte mit unverminderter Heftigkeit bis Gründonnerstag, den 30. März 1032, und erschöpfte die körperlichen und seelischen Kräfte des Patienten völlig. „Da endlich fühlte ich, wie es den Schlechten ergeht“, so erinnert sich Otloh noch nachträglich in jener eigenartig nüchternen Resignation, die bei ihm immer wieder überrascht, „und ich erinnerte mich des Wortes: Gott weiß jedes Geheimnis . . . ; er erlegte mir, indem er das Innerste meines Herzens völlig entblößte⁴⁷, in gerechtem Urteil all das auf, dem ich einst zusammen mit allen anderen entgehen zu können glaubte . . .“⁴⁸. In der Nacht zum Karfreitag trat endlich unerwartete Besserung ein. Nach einem „süßen Traum“ erwachte Otloh mit klarem Kopf und einigermaßen gestärkt. Als der Ostermorgen anbrach, erhob er sich frohlockend von seinem Lager und begab sich zur heiligen Messe in die Klosterkirche. Eine kurze Schonzeit noch, und er fühlte sich gesund wie vorher. Die Mönche benutzten nun diese Zeit der Rekonvaleszenz, um den Geretteten zu besuchen, ihm die ernste Bedeutung der eben überstandenen Krankheit vor Augen zu halten und ihn schließlich zu bewegen, einer der Ihren zu werden. Otloh jedoch, kaum wieder völlig bei Kräften, schlug alle reuige Überlegungen in den Wind, beschloß Regensburg zu verlassen und „in die Welt“ zurückzukehren.

Da begann eine Woche vor dem Tag der geplanten Abreise sein Zustand sich erneut zu verschlechtern. Und hatte Otloh in den vergangenen Tagen den Vorhaltungen der Mönche wenig Gehör geschenkt, so bedurfte es nun keines weiteren Wortes, um ihn von der Wichtigkeit ihrer Argumente zu

45) Zweifellos denkt er hier an *Visio 2*, s. oben S. 58.

46) PL. 146 Sp. 350 A: „ . . . Ut nec pro venia, qua jam moribundus egebam, / Catholicae fidei tenuissem scita vel ulla: / Sed ne signa crucis potuissem ponere fronti.“

47) Wieder fällt hier das Wort „*denudare*“. Vgl. dazu oben S. 39.

48) PL. 146 Sp. 350 B (bzw. *Doctr. spir.* Sp. 279 B): „Et memini dictum: Deus inspicit omne secretum / Qui sic cuncta mei denudatis intima cordis, / Iudicio justo dedit his me semper inesse, / Quae olim cum reliquis evadere posse putavi.“

überzeugen: An Kopf und Gesicht mit einem Ausschlag bedeckt, außer an Mund und Lippen am Körper und allen Gliedern fast völlig gelähmt, lag er drei Tage todkrank und hoffnungslos. In höchster Verzweiflung und Eile schickte er endlich dringend zu den Mönchen und flehte sie „um der Liebe Gottes willen“ an, ihn sogleich ins Kloster aufzunehmen. Sie jedoch zählten ihn bereits zu den Toten, prophezeiten ihm bestenfalls ein armseliges Leben als Krüppel und lehnten sein verspätetes Angebot unumwunden ab⁴⁹.

Aber unaufhaltsam vollzog sich nun Otlohs Schicksal. Aufs neue loderte in ihm der Wille zum Leben auf und war stärker als die Skepsis der Mönche. Er ruhte nicht eher als bis man eine Versammlung des Konvents einberufen und seine Aufnahme im Fall seiner Wiederherstellung beschlossen hatte. Jedoch, setzten die Mönche ausdrücklich hinzu, er müsse allen weltlichen Dingen, die ihn früher beschäftigten, entsagen. Diese Antwort gab Otloh alle Hoffnung zurück. Er zweifelte nicht länger an seiner Genesung. Schon am folgenden Tag raffte er alle Kräfte zusammen, trat vor Abt Burchard selbst hin, um seine Bitte auf das dringlichste und mit dem ihm eigenen Temperament zu wiederholen und die endgültige Zustimmung zu erlangen.

Schnell schritt nun seine Genesung, die er freilich noch außerhalb des Klosters abwarten mußte, voran. Nur im Schlaf fühlte er sich noch durch verschiedene – nicht näher beschriebene – Visionen beunruhigt, was er allein dem Umstand zuschrieb, daß er sich noch nicht innerhalb der schützenden Klostermauern befand; ein Grund mehr, sich so schnell wie möglich dorthin zu begeben! „Das war der Hauptgrund, der mich zwang, schnellstens ins Kloster einzutreten“, schreibt Otloh. Die Erscheinung einer drohenden Gestalt erschreckte ihn wieder und schien ihn umso häufiger zu quälen, je länger er mit der Einlösung seines nun öffentlich erneuerten Gelübdes zögerte. Doch was er durchlitten hatte, war zu furchtbar gewesen, als daß er mehr hätte ertragen können. Indem er dem Entschluß unverzüglich die Tat folgen ließ, hoffte er sich von ähnlichen Qualen für immer zu befreien.

Er sollte sich jedoch getäuscht haben: In seinem *Liber visionum* berichtet Otloh allein von zwei Visionen, die er noch nach seinem Eintritt ins Kloster hatte, weist dabei aber darauf hin, daß er außer diesen noch andere erlebt habe, und daß er sie alle zusammen bereits in einem anderen Werk⁵⁰ ein-

49) Die Zeiten, da man um jedes Klostermitglied um seines Besitzes willen – und Otloh war nicht arm – froh war, waren vorüber. Vgl. die Stelle bei Ulrich von Cluny, der einige Jahrzehnte später an Otlohs Jugendfreund Abt Wilhelm von Hirsau über die *homines saeculares* schreibt: „... postquam domum habuerint, ut dicam, plenam filiorum et filiarum, aut si quis eorundem claudus erit aut mancus, surdaster aut caecus, gibbosus aut leprosus, vel alius quid hujusmodi quod eum aliquomodo saeculo facit minus acceptum, hunc quidem impensissimo voto ut monachus fiat offerunt Deo, ... sed propter hoc tantum, ut seipsos expediant ab eis educandis et pascendis, vel aliis suis liberis possit esse magis consultum.“ PL. 149 Sp. 635 A – 636 A.

50) Es scheint verloren, war jedoch möglicherweise identisch mit jener vielleicht ebenfalls verschollenen „*Confessio actuum meorum*“. Vgl. dazu aber oben S. 38.

gehender geschildert habe. Nur zwei von ihnen wolle er hier wiedergeben, — der Grund leuchtet ein: Otloh maß ihnen einen allgemein pädagogischen, „erbaulichen“ Wert bei.

Dabei sind sie grundverschieden. Die erste⁵¹ fällt in die Zeit sogleich nach seinem Eintritt in St. Emmeram: Er hatte als Lehrer an der *schola interior* einen besonders übermütigen Knaben in Anwesenheit aller anderen Mitschüler sehr hart getadelt, und dieser zeigte sich ob der scharfen Zurechtweisung verletzt. Otloh wurde unsicher und hing den ganzen restlichen Tag bis zum Abend Grübeleien und reuevollen Gedanken nach. Zur Schlafenszeit legte er sich mit den anderen nieder, fand jedoch — erschreckt von wechselnden Gesichtern — keine Ruhe. Mit Sehnsucht erwartete er die Stunde der Nokturn, da sich die Brüder zu den *laudes* erheben würden und er bei ihnen Rat und Trost finden könnte; schließlich begab er sich allein in die Kirche, um vor den einzelnen Heiligenaltären unter Tränen um Erleuchtung zu beten, wie er den Schüler besänftigen, wie dessen Seelenheil retten könne. Und wie meist in solcher Verfassung bat er um ein sichtbares Zeichen für die Lösung. Siehe, plötzlich stand vor ihm eine Erscheinung des Knaben, kniete nieder und bat Magister Otloh um Verzeihung für den Ungehorsam. Er versprach Besserung, bat aber zugleich, Otloh möge künftige Vergehen nicht in Anwesenheit anderer, sondern still und diskret tadeln. Glücklicherweise über dies gnädige Zeichen des Himmels versprach Otloh, seine Wünsche zu erfüllen. In Zukunft befließigte er sich beim Strafen größerer Milde.

Die andere, ungleich bedeutendere Vision, die Otloh nun noch schildert, hat er — wie die ganze Visionensammlung — zur Zeit seines Fuldaer Aufenthaltes zwischen 1062 und 1064 niedergeschrieben, zu einer Zeit, da sie an die zehn Jahre zurücklag. Um die Mitte der 50er Jahre hatte ihn Abt Reginward zum Dekan gemacht⁵². Otlohs asketische Stimmung hatte sich inzwischen wohl nicht nur vertieft, sondern zuweilen ins Extrem gesteigert. Als er daher Reginward Vorhaltungen über dessen, seiner Meinung nach zu *laxes Regiment* machen zu dürfen glaubte, gab es wiederholt Unstimmigkeiten zwischen beiden. Wieder einmal konnte Otloh sich nicht beherrschen, er beleidigte den Abt, und wieder — wie wir es nun von ihm gewohnt sind — litt er danach unter schweren Selbstvorwürfen und Gewissensqualen. Nach wenigen Tagen wurde er krank; zwar hatte er vor dem Abt Buße geleistet, nicht aber vor Gott, der ihm nun die früher für jede Sünde erbetene Krankheit schickte.

Drei Tage lang lag Otloh im Krankenhaus des Klosters St. Emmeram⁵³. In der dritten Nacht quälten ihn Angstzustände und wirre Träume. Da er nach der Komplet keinen Schlaf finden konnte, erhob er sich und setzte sich

51) *Lib. vis.* PL. 146 Sp. 352 B — 353 C.

52) *Ebd.* Sp. 353 D — 357 C. Der Anfang: „Ante decennium agente me decaniam in monasterio nostro . . .“.

53) PL. 146 Sp. 354 B: „Cum per duos vel tres dies languor invalescens me in domo infirmorum manere cogeret . . .“ Vgl. S. 58.

in einer für den Zustand eines verzweifelten Kranken bezeichnenden Anwendung auf den Boden vor sein Bett — in der Hoffnung, daß ihm dies gut tun werde. Plötzlich erschien ihm der ganze Raum von dichtem Rauch erfüllt, und voller Furcht irrte er zwischen den Betten der schlafenden Brüder umher, wagte jedoch nicht, einen von ihnen, geschweige denn den Krankwärter — einen Laien — zu wecken. Der Rauch schien immer dichter zu werden, Otloh kehrte zu seinem Bett zurück und sann nach, wohin er fliehen könne. Denn für ihn bestand kein Zweifel, daß böse Geister die Urheber dieses Rauches waren, daß sie hinter diesem dichten Vorhang darüber stritten, wie sie Otloh ins Verderben stürzen könnten. In seiner Angst begann er, mit lauter Stimme Psalmen zu singen. Dadurch etwas mutiger geworden, beschloß er plötzlich, mitten in der Nacht allein in die nahegelegene St. Galluskirche⁵⁴ zu gehen. Dort angekommen, kauerte er vor dem Altar nieder und fuhr fort, so gut es trotz der Anstrengung ging, Psalmen zu beten. Da verließen ihn seine geistigen und körperlichen Kräfte, er fühlte sich von den bösen Geistern so heftig bedrängt, daß er nicht mehr fähig war, die Lippen zu öffnen. So verließ er „mehr schleichend als gehend“ die Galluskirche und begab sich hinüber in die große Klosterkirche St. Emmeram. Doch dort war alles genauso: Otloh brachte kaum einige Gebetsworte über die Lippen; schließlich schleppte er sich zurück zu seinem Bett in der Hoffnung auf Erleichterung und etwas Schlaf. Doch wieder konnte er keine Ruhe finden, wohin er sich wandte, glaubte er noch immer dichten Rauch zu fühlen und zu sehen.

Da, „zwischen Schlaf und Wachen“, hat Otloh die furchtbare Vision⁵⁵: Er sieht sich plötzlich auf einem Feld, das ihm aus friedlicheren Stunden bekannt ist, von Scharen spielender und lachender Dämonen umgeben. Da er nicht mitlachen will, geraten sie in Zorn. Sie tragen ihn hinauf in die

54) Völlige Klarheit aus diesen Angaben zu gewinnen, ist nicht gelungen. Bei der genannten Kirche — „proximam sancti Galli Ecclesiam intravi“ (PL. 146 Sp. 354 C) — kann es sich nur um die heutige, von St. Emmeram etwa 7 Wegminuten entfernte Galluskirche handeln. Otloh befand sich in einer — bei großen Klöstern, wie etwa aus dem St. Galler Klosterplan ersichtlich, üblichen — *domus infirmorum*. Wie aber konnte er aus diesem ohne weiteres hinausgelangen, wie die Klausur verlassen? Otlohs Krankheit fällt in die Jahre um 1054. Für eben diese Zeit aber bezeugt er selbst ein Krankenhaus innerhalb der Klostermauern: In Visio 10 (PL. 146 Sp. 363) wird berichtet, daß ein junger Mönch vor dem Jahr 1056, dem Jahr des ersten uns bekannten Fuldaaufenthalts Otlohs vor dem Tod Kaiser Heinrichs III., erkrankte und aus gewissen Gründen „non . . . in domo infirmorum, sed extra monasterii claustra in quadam caminata honesta prope ecclesiam posita“ bleiben mußte. (Vgl. unten S. 78). Ein Beweis also, daß das allgemeine Krankenhaus innerhalb der Klausur lag. Daß sich auch Otloh in dieser *domus infirmorum* befand, scheint sicher: Dort lagen, wie aus dem Text der Visio 4 hervorgeht, noch andere kranke Mönche, zudem war ein gewisser „Laienbruder“ dort *ad vigilandum deputatus* (Ebd. Sp. 354 B).

55) PL. 146 Sp. 353 D ff.

Luft und führen ihn in rasend schneller Fahrt mit sich davon, bis zu einem steilen Abgrund.

In diesen drohen sie ihn hinabzustoßen, und zugleich weisen sie ihn höhrend auf die Hoffnungslosigkeit seiner Lage hin: „Gott existiert nicht und kann dir nicht helfen!“, spotten sie. Fast sieht sich Otloh gezwungen, ihnen zuzustimmen, Gott zu „verraten“, und sich damit zu retten. Da erscheint plötzlich die Gestalt eines Mannes neben ihm, der ihm ermutigende Worte zuflüstert: Gott wisse von seinen Qualen, und sie seien nur zu seinem Nutzen. Darauf verschwindet er wieder und überläßt den erschöpften Otloh den nur noch wilderen Dämonen, die ihn in noch tollkühnerer Geschwindigkeit hinwegtragen und dabei versuchen, ihn aus den Lüften auf die Erde hinabzustoßen. Da landen sie an einem noch grauenvolleren Abgrund, und in schwindelnder Höhe beginnen die Qualen in verstärktem Maß: In diesem schrecklichen Kampf auf Leben und Tod erscheint wieder, fast „in letzter Minute“, jener Tröster, mit größerer Zuversicht nun als zuvor. Mit lauter Stimme bittet er seinen Schützling, nicht nachzugeben. Otloh aber ist am Ende seiner Kräfte, denn er ahnt, daß der Helfer wieder verschwinden und ihn noch furchtbareren Kämpfen aussetzen werde. „Ich kann solche Gefahren nicht länger ertragen“, stößt er hoffnungslos hervor. Da wird sein Mut durch ein neues ersehntes Ziel gestärkt: Ewiges Leben und ruhmvolle Erinnerung auf dieser Welt werden ihm verheißen.

Die Drohungen, mit denen ihn nun die Dämonen bestürmen, übertreffen alles bisherige: Die *confusio*, die gewaltige Verwirrung, die sie über ihn kommen lassen wollen, soll so unermesslich sein, daß davon die ganze Erde betroffen wird. — Mitten in der höchsten „unsagbaren Bedrängnis“ wurde Otloh durch das helle Läuten der Nokturnglocke aus seiner schrecklichen Vision gerissen. Halbtot vor Erschöpfung lag er und kam langsam zu sich. Aber noch lange hielt ihn eine derartige geistige und körperliche Schwäche auf seinem Lager fest, daß er sich wiederholt den Tod herbeisehnte.

Wann Otloh die letzte dieser Visionen hatte, ist unklar. Die eben geschilderte große Dämonenvision war es nicht, soviel steht fest. Auch nachdem er von der „Krankheit“, die ihn nach dem Streit mit Abt Reginward niedergeworfen hatte, genesen war, fand er keine Ruhe: Die Dämonen, so mußte er mit der Zeit erkennen, hatten die Drohungen jener furchtbaren Nacht hinsichtlich einer hereinbrechenden *confusio* wahr gemacht: „Die vielen Gefahren der in mir bisher ruhig schlummernden *tentationes*“, so sagt er und meint damit gewiß auch neue Visionen oder besser schreckhafte Erscheinungen — „begannen von nun an wieder aufzulodern“⁵⁶. Eine nervöse Unruhe beherrschte ihn jedenfalls, und in seiner ängstlichen Sorge, keine der monastischen Pflichten zu vernachlässigen, unter anderem die Matutin nicht zu verschlafen, mußte er sich an eine neue Qual gewöhnen: Lange vor der Zeit glaubte er allmorgendlich die Glocke zu hören, erhob sich dann eilends und stellte fest, daß es noch viel zu früh war⁵⁷. Andererseits

56) PL. 146 Sp. 357 BC.

57) PL. 146 Sp. 31 D.

litt er jahrelang darunter, daß er zur Nokturn aufstehen wollte, jedoch an allen Gliedern wie gelähmt war und sich nur unter äußerster Anstrengung bewegen und zur Kirche begeben konnte⁵⁸.

Eines Tages aber warf er sich in höchster Erschütterung zu verzweifelter Gebet nieder: „Lange Seufzer der Erbitterung entrangen sich meiner Brust“, sagt er unvermittelt, „ich nahm alle Kraft meines Geistes zusammen und aus tiefstem Herzen stieß ich mit meinen Lippen die Worte hervor: „O wenn es dich gibt, Allmächtiger, und wenn du allgegenwärtig bist, wie ich es in vielen Büchern so oft gelesen habe, dann zeige mir bitte, wer du bist und was du vermagst, indem du mich jetzt gleich von den drohenden Gefahren errettest. Denn ich kann solche Krisen nicht länger ertragen“⁵⁹. In demselben Augenblick wurde jegliche Dunkelheit des Zweifels von ihm genommen, und „ein solches Licht der Gewißheit“ breitete sich in seinem Herzen aus, daß er auch späterhin niemals mehr in die Finsternis des tödlichen Zweifels verfallen sei und zu begreifen begonnen habe, was er „bisher so wenig verstanden hatte“⁶⁰.

Darf man seinen oft vagen zeitlichen Angaben Glauben schenken — und es liegt in diesem Fall kein Grund vor, es nicht zu tun —, so hat Otloh bald nach seiner Rückkehr aus Fulda und Amorbach, also spätestens um das Jahr 1067⁶¹, Ruhe vor den Schreckvisionen und Zweifeln gefunden. Ja, vielleicht war gerade die geruhsame Zeit in Fulda der Auftakt zur Besserung und Wandlung.

Zwar hat Otloh auch in dem bald nach 1032 entstandenen autobiographischen Teil seiner *Doctrina spiritualis*⁶² von seinen Qualen und Zweifeln gesprochen, als lägen sie für immer hinter ihm. Aber wir wissen aus seinen späteren Werken, vor allem dem *Liber visionum*, daß er noch zur Zeit seines Dekanats, also von etwa 1053 an und später eine sehr kritische Periode erlebte. Auch sagt er ja — in Teil I des *Liber de tentatione* — in seiner Begründung für die Entstehung eben der *Doctrina spiritualis*, er habe sie als sein Erstlingswerk nach dem Eintritt ins Kloster verfaßt, um gegen Anfechtungen anzukämpfen, zu einer Zeit also, da er noch mitten in ihnen steckte. Nichts war natürlicher, als daß er im Lauf dieses Buches auf eben diese inneren Kämpfe zu sprechen kam: Durch Aussprechen und Niederschreiben hoffte er, sie für immer loszuwerden und sich selbst Klarheit und Distanz zu verschaffen, zugleich seinen unruhigen Weg vor sich selbst und vor der Welt zu rechtfertigen⁶³. So ist es nur zu verständlich, wenn er darin von den „Ausschweifungen der Jugend“ und den Anfechtungen des

58) Ebd. Sp. 31 D — 32 A.

59) *Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 33 B: „O si qui es, Omnipotens, et si sis undique praesens, sicut et in libris legi saepissime multis, jam precor ostende quis sis et quid possis, eripiens citius me a periculis imminentibus; nam suffere magis nequeo discrimina tanta.“

60) *Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 33 C.

61) Vgl. oben S. 11.

62) Vgl. oben S. 33.

63) S. auch die Bemerkungen eingangs des Kapitels.

Teufel spricht wie von weit zurückliegenden Ereignissen, von der „Gnade Gottes“ und dem „süßen Joch des Mönchtums“ aber wie ein für alle Zeiten Geheilter. Wirklich zutreffen aber kann dieser so lange ersehnte erlöste Zustand, wie gesagt, frühestens für die Zeit des Aufenthaltes in Fulda, nach dem Jahr 1062 also.

2.

Literarische Einflüsse und individuelle Züge

Visiones und *daemones*, *tentationes* und *delusiones*, *conversio* und *experientia* — sie sind die Kulminationspunkte im Leben Otlohs. Versuchung und Verspottung durch die geistverwirrenden, zweifelerregenden Täuschungen und spitzfindigen Sophistereien des Satans vor allem beanspruchten einen so weiten Raum in seiner Vorstellungswelt, daß sie für ihn gleichbedeutend wurden mit der Geschichte seiner inneren Wandlung, und er nach ihnen eben das Buch, das seine meisten und wichtigsten autobiographischen Äußerungen enthält, den *Liber de tentatione* — „Buch der Versuchungen“ nannte.

Mit jedem dieser Begriffe verband Otloh offenbar schon vor seiner eigenen *conversio* einen bestimmten Inhalt. Zum Teil aber begann dieser sich erst seit diesem Zeitpunkt schärfer herauszukristallisieren, drängte sich mehr und mehr in den Vordergrund. Die Tiefe des persönlichen Erlebens und das Nachempfinden der aus der geistlichen Literatur empfangenen Eindrücke standen dabei zweifellos in einer gewissen Wechselwirkung. Denn daß auch bei Otloh trotz aller Selbständigkeit⁶⁴ literarische Einflüsse sich geltend machten, wird sich im folgenden zeigen.

Kurz einige Bemerkungen über die Otloh mutmaßlich bekannten kirchlichen Schriftsteller! Ihre Namen werden darüber hinaus bei der Erörterung der einzelnen Begriffe oft begegnen, so daß wir uns hier auf wichtigste grundsätzliche Feststellungen über seine literarischen Kenntnisse beschränken dürfen.

Zunächst zu Augustin! Es gibt vom 9. bis zum 11. Jahrhundert keinen Katalog einer Klosterbibliothek von Bedeutung, in der nicht mehrmals sein Name erscheint. Eine Bibliothek wie St. Gallen im 9. Jahrhundert besaß, um nur einige markante Beispiele zu nennen, unter zweihundertfünf Bänden allein einunddreißig Werke Augustins⁶⁵, und ein Bibliothekskatalog aus St. Maximin in Trier aus dem 11. oder frühen 12. Jahrhundert enthält neben rund einhundert Schriften anderer Kirchenlehrer über dreißig Augustin-Handschriften⁶⁶. Welche Werke aber sind dies? Das meiste, was sich zur Zeit Otlohs — am Vorabend der Scholastik — in den Bibliothekskatalogen findet, ist bezeichnenderweise rein theologischer Natur. Die drei heute so populären Werke Augustins hingegen, die *Retractationes*, *Con-*

64) S. dazu oben S. 50 ff.

65) Becker, a. a. O. S. 43 ff. (Nr. 22).

66) Becker, a. a. O. S. 178 ff. (Nr. 76).

fessiones und *Soliloquia*, sind weitaus seltener vertreten, als man zunächst vielleicht meinen möchte. Am seltensten, das erweist sich nicht zuletzt für die bereits behandelte⁶⁷ Frage nach Otlohs Vorbildern in der Autobiographie als bedeutsam, erscheinen die so persönlich gehaltenen *Confessiones*. Dieses Verhältnis berechtigt mit einiger Vorsicht zu einem negativen Schluß über den Zeitgeschmack: Man hatte im allgemeinen wenig Sinn für die persönlichen Seelenkrisen eines einzelnen. Zwar erlauben die erhaltenen mittelalterlichen Kataloge keine völlig wahrheitsgetreue Beurteilung der tatsächlichen Bibliotheksverhältnisse; immerhin dürfen sie als Spiegel der Interessen bestimmter Kreise zu bestimmten Zeiten in Anspruch genommen werden. Die hier angestellten Vergleiche ergeben ein so einheitliches Bild, daß sie stellvertretend wenigstens für das stehen dürfen, was die Zeit nicht oder wenig interessierte.

Wo die *Confessiones* wirklich im Besitz einer Bibliothek waren, da war auch sehr vieles andere von Augustin vorhanden; wenn etwa eine monumentale Bibliothek wie die des Klosters Lorsch — sie umfaßte im 10. Jahrhundert rund sechshundert Bände⁶⁸ — unter ihren vielen Augustin-Werken auch ein Exemplar der *Confessiones* besaß, so ist daran nichts Bemerkenswertes. Umgekehrt aber wissen wir von keiner der kleineren Bibliotheken, daß sie unter ihren wenigen — manchmal nur zwei oder drei — Werken Augustins die *Confessiones* besessen hätte. Eher waren es noch die *Retractationes*; sie fanden, wahrscheinlich aus einem sehr praktischen Grund, eine viel größere Verbreitung: Da Augustin hier wenige Jahre vor seinem Tod alle seine Schriften aufzählte, erleichtert das Werk den Überblick über sein Gesamtwerk wesentlich und konnte geradezu als Teilkatalog einer großen Bibliothek benutzt werden. Darüberhinaus enthält es so viele und wesentliche Berichtigungen und Ergänzungen zu den früheren Werken des Kirchenvaters, daß es für ein einigermaßen in die Tiefe dringendes Studium seiner Werke nahezu unentbehrlich war. Otloh selbst, in dessen Werken Augustin sonst kaum Erwähnung findet, bezeugt einmal die Kenntnis der *Retractationes*⁶⁹. Ihm, der eine Art Sammelausgabe des Augustin-Opus für die St. Emmeramer Bibliothek plante⁷⁰, taten sie zweifellos beste Dienste. Damit soll jedoch keineswegs der Schluß nahegelegt werden, Otloh habe,

67) Vgl. oben S. 49 ff.

68) Becker, a. a. O. S. 82 ff. (Nr. 37); vgl. A. Wilmans, Der Katalog der Lorschener Klosterbibliothek a. d. 10. Jhd., Rhein. Museum N. F. 23, 1868 S. 385 ff.

69) *Dial.* PL. 146 Sp. 60 B: „Unde et sanctus Augustinus, tam in divinis quam in saecularibus litteris doctissimus, in libro *Retractationum* non erubuit confiteri se errasse in hoc quod, juxta quosdam, sensibilia solummodo de corporalibus accipienda quondam scripsisset. Est, inquit, sensus et mentis.“ — In dem gleichen Werk beruft sich Otloh auf Augustins *De civitate Dei*: Sp. 67 AB: „... attestante s. Augustino, qui in libro XIV *De civitate Dei* ita scribit...“.

70) S. Bischoff, Literar. u. künstler. Leben, a. a. O. S. 124.

was er nicht erwähnt, auch nicht gekannt⁷¹ — wie denn auch umgekehrt stets Vorsicht geboten ist bei der Annahme, jemand habe ein Werk, das er zitiert, selbst gelesen, — gab es doch der Möglichkeiten genug, sich sekundär Kenntnisse über fast alle bedeutenden theologischen Werke zu verschaffen! Nicht umsonst erfreuten sich die Sentenzen-Werke und Florilegien — die Sentenzensammlung Prosper's aus den Werken Augustins, um nur eine von denen zu nennen, die Otloh sicher kannte⁷² — einer so außerordentlichen Beliebtheit und Verbreitung in den mittelalterlichen Klosterbibliotheken! Gerade von Otloh weiß man, daß er so manches Werk der Kirchenväter, wengleich er es in seinen Schriften nirgends oder doch nur flüchtig erwähnt, kannte⁷³. Ob er sie nun erst durch seine Abschreibetätigkeit kennenlernte oder umgekehrt sie kopierte oder auch z. T. kopieren ließ, weil er sie besonders schätzte, spielt dabei nur eine untergeordnete Rolle. Daher: er mag die *Confessiones* gekannt haben. Aber diese Kenntnis wäre sicher etwas Außergewöhnliches gewesen, obwohl er selbst wenig Aufhebens davon macht; an berühmten Bekenntnis-Schriften zitiert er stets Benedikt, Gregor den Großen und andere, nie aber Augustin.

Bedeutenden Einfluß auf Otloh hat jedoch vor allem ein anderer kirchlicher Schriftsteller ausgeübt: J o h a n n e s C a s s i a n u s , der im Mittelalter hochgeschätzte Schriftsteller des frühchristlichen Mönchtums, dessen eines berühmte Werk, die *Collationes patrum* dem *officium collationis* der mittelalterlichen Benediktinerklöster den Namen gegeben zu haben scheint⁷⁴. Die Verbreitung seiner Werke in den Bibliotheken war, wie uns wiederum die erhaltenen Kataloge sagen, so allgemein, ihre Erwähnung bei mittelalterlichen Schriftstellern ist so vielfach, daß sein Einfluß auch auf Otloh nur natürlich erscheint. Wann Otlohs Bekanntschaft mit Cassian begann, ist nicht mehr zu entscheiden. Daß er dazu unter Umständen bereits in Tegernsee Gelegenheit hatte, legt die Existenz der *Collationes*, deren tägliche gemeinsame Lektüre schon der hl. Benedikt in seiner Regel vorschrieb, in der damaligen Klosterbibliothek nahe⁷⁵. Wahrscheinlich jedoch war er während seiner Tegernseer Jahre noch zu jung, um sowohl aus diesem als aus dem anderen in der Bibliothek vorhandenen Werk Cassians, *De generibus monachorum*, nachhaltige Eindrücke empfangen zu können. Daß Otloh jedoch in späteren Jahren die *Collationes* kopierte — ob im Auftrage des Abtes von St. Emmeram oder aus eigener Initiative —, unterliegt keinem Zweifel⁷⁶. Nicht weniger gut als Cassian kannte Otloh die Werke des hl. Gregor; hier korrespondiert, wie sich zeigen wird, Otlohs mehrfache Erwähnung, ja die ausdrückliche Berufung auf den großen Autor durchaus mit einem deutlich spürbaren Einfluß auf sein literarisches Schaffen.

71) So zieht A b t , a. a. O. S. 344, allein aus der Tatsache, daß Otloh die „*Confessiones*“ nirgend erwähnt, den Schluß, er habe sie nicht gekannt.

72) M a n i t i u s , a. a. O. II, S. 87.

73) Vgl. B i s c h o f f , a. a. O.

74) LThK, 2. Aufl., 3. Bd. (1959) Sp. 3.

75) S. darüber unten Anm. 80.

76) *Lib. de tent.* MG. SS. 11 S. 393: „... collationes patrum ... scripsi.“

Wirklich greifbar wird schließlich der Einfluß des Kirchenvaters Hieronymus auf Otloh: an dem berühmten „Prügel-Traum“, den Otloh nachgeträumt hat⁷⁷. Daß er eine Art Sammelausgabe der Hieronymus-Briefe plante und begann, wurde erwähnt⁷⁸. Schwerlich hat er dabei die geistige Bedeutung des Heiligen voll erfaßt. Was ihn am meisten beeindruckte, war nicht mehr als eine Arabeske im Gesamtwerk des großen Kirchenlehrers. Aber Hieronymus erfreute sich in der Klosterschule und Bibliothek allergrößter Beliebtheit, und so konnte es nicht ausbleiben, daß auch Otlohs Art zu denken und zu formulieren von ihm ebenso mitgeprägt wurde, wie von anderen Kirchenvätern⁷⁹.

Darüber hinaus hat man stets an einen Kreis von gewissen Werken zu denken, an einen Grundstock christlicher Literatur, der die Vorstellungswelt jedes einzelnen Mönches prägte⁸⁰: Die Bibel allen voran, die Regel des hl. Benedikt selbst, Werke wie die *Vitae patrum*, die Florilegien, Martyrologien, die voller einzelner Bekehrungsgeschichten und anderer Anregungen stecken. Die *Vitae patrum*, jene zehn Bände umfassende berühmte Sammlung von Heiligenlegenden aus dem 6. Jahrhundert, die sich von den Martyrologien hauptsächlich durch ihre größere Ausführlichkeit unterscheidet, waren im Mittelalter vor allem Gegenstand des *officium martyrologicum*, einer den hl. Märtyrern gewidmeten offiziellen Lesung. Eine andere solche einer ganz spezifischen Lektüre gewidmeten *lectio* war die schon erwähnte abendliche *Collatio*, die ursprünglich ausschließlich den *Collationes patrum* Cassians vorbehalten blieb. Besonderen Vorzug genossen daneben in den gemeinsamen *lectiones* die „Dialoge“ Gregors d. Gr.⁸¹, die sich zum Vorlesen auch hervorragend eignen.

Inwieweit hatten die Mönche Gelegenheit, mit dieser Literatur vertraut zu werden? Regelmäßiges eifriges Lesen hatte schon Benedikt in seiner Regel zur Pflicht gemacht. Da waren zunächst die gemeinsamen Lesungen: Vom Frühjahr bis zum Herbst, genauer von Ostern bis zum 14. September gehörten ihr zwei Stunden der Mittagszeit, selbst während des Essens ertönte unablässig die Stimme des Vorlesers.

Wer jedoch für sich lesen wollte, hatte auch dazu Gelegenheit: „... Wenn sie sich nach der sechsten Stunde vom Tisch erheben, sollen sie in tiefem Schweigen auf ihren Betten ausruhen; wer es aber vorzieht, für sich allein

77) Vgl. S. 60 f.

78) Vgl. S. 28.

79) Vgl. dazu vor allem I. S c h r ö b l e r, Otloh von St. Emmeram und Hieronymus, in: Beiträge zur Gesch. d. dt. Sprache u. Literatur Bd. 79 (Tübingen 1957) S. 355 ff.

80) Vgl. beispielhafte Zusammenstellung eines solchen Grundstockes bei Wilhelm von Hirsau, Prolog zur „Astronomia“ PL. 150 Sp. 1641 A: „Unde quaeso, Vetus et Novum Testamentum, unde Vita Patrum, unde Collationes Patrum, unde Dialogum Gregorii, aliosque ex praecepto sancti Benedicti per annum circulum legendos codices intellegere poterimus?“

81) Vgl. zur „lectio divina“ allgemein Ph. S c h m i t z, Geschichte des Benediktinerordens, Bd. I, Zürich 1947, S. 72 u. 75.

zu lesen, lese so, daß er niemanden stört . . .“, heißt es bei Benedikt⁸². Das betrifft die Zeit von der Sext bis fast zur Non, nahezu drei weitere Stunden also. Während des Spätherbstes und Winters galten die gleichen Grundsätze, lediglich die Tageszeiten waren verschoben. Wegen der langen Dunkelheit am Morgen nützte man bereits die Zeit vom Morgen bis zum Ende der zweiten Stunde zur Lesung, nach der Terz erst begann des Tages Arbeit⁸³. Die Hauptmahlzeit und damit die öffentlichen Tischlesungen fanden jetzt um die neunte Stunde statt. Danach aber war es wiederum Pflicht der Mönche, „ihren Lesungen oder dem Studium der Psalmen“ zu obliegen. Besondere Aufmerksamkeit galt den Studien während der Fastenzeit. Der Tag begann wie zur Winterszeit mit Lesen, die Arbeit wurde aber nicht schon nach der zweiten, sondern erst nach der dritten Stunde wieder aufgenommen. Nach der Terz gehörten sechs Stunden der Arbeit, worauf sich um die zehnte Stunde wieder die Hauptmahlzeit im Refektorium, mit den öffentlichen Lesungen und der folgenden „Freizeit“ anschloß. Eine Sondervorschrift aber machte es wohl notwendig, daß jeder diese Stunden zu eifrigem Lesen nutzte: Zu Beginn der Fastenzeit hatte jeder einzelne Mönch sich in der Bibliothek ein Buch auszuleihen, das er *per ordinem ex integro*, der Reihe nach und von Anfang bis zum Schluß zu lesen hatte⁸⁴. In *capite Quadragesimae*, am ersten Fastensonntag wurden diese Bücher ausgegeben. Und so genau wollte der hl. Benedikt seine Vorschrift befolgt wissen, daß er den Äbten befahl, während dieser Zeit ein oder zwei *seniores* aufzustellen, die – bezeichnend genug die Formulierung Benedikts – während der Stunden, da die Mönche *vacant lectioni*, im Kloster umhergehen, die Studien überwachen und etwaige Störenfriede zur Ordnung rufen mußten.

Freilich haben diese wie andere Anordnungen der Benediktinerregel in der Praxis mancherlei notwendige und den Umständen angepaßte Abwandlung erfahren. Aus den Zeitangaben Benedikts errechnen zu wollen, daß ein gewissenhafter mittelalterlicher Mönch im Lauf eines Jahres etwa eintausendfünfhundert Stunden über den Büchern verbrachte und während dieser Zeit etwa fünfzig Bände zu dreihundert Seiten gelesen haben müsse, wie man es getan hat⁸⁵ scheint wenig real gedacht. Nimmt man davon jedoch allein die Hälfte als zutreffend an, so vermag man sich doch wenigstens in etwa eine Vorstellung zu machen von den Literaturkenntnissen eines Mönches wie Otloh, dessen geistige Interessen ihn obendrein sicher jede Minute begrüßen ließen, die er irgendwelcher Lektüre widmen durfte. Gewiß, er opferte sehr viel Zeit seiner Tätigkeit dem Skriptorium und der Klosterschule, denn „Handarbeit“ bedeutete für ihn wie für andere dazu geeignete Mönche eben vor allem: schreiben, Sorge für die Bibliothek, unterrichten; darüberhinaus verfaßte er seine eigenen Schriften. Aber gerade diese Be-

82) Reg. S. Ben. c. 48, a. a. O. S. 119.

83) Ebd.

84) Vgl. dazu oben S. 59.

85) Schmitz, a. a. O. II S. 72.

schäftigungen waren es, die ihn von früh auf geradezu zwangen, stets mit Literatur in Berührung zu bleiben.

Also: Die Einflüsse, die Otloh aus der geistlichen Literatur, die zu seiner Zeit gelesen wurde, empfangen hat, und die Zeit, die er dafür aufwenden konnte, unterschieden sich grundsätzlich nicht von dem, was für andere im Scriptorium, in der Bibliothek und Schule beschäftigte Mönche die Norm war. Freilich mag er sich in manches dieser, zu den „Standardwerken“ jeder mittelalterlichen Klosterbibliothek gehörigen Bücher in besonderem Maße vertieft haben. Seine Vorstellungen von überirdischen und geheimnisvollen Dingen wurden wie die des ganzen Mittelalters von dieser literarischen Tradition geprägt. Was sie ihm aber lebendig machte und zum echten Erlebnis werden ließ, waren nicht äußere Einflüsse, sondern seine Mentalität. Ihrer Analyse gilt das Folgende.

*

Zu den Begriffen, die für das Leben des Mittelalters konstitutive Bedeutung haben, dem modernen Menschen aber den Zugang zu seinem Verständnis erschweren, gehört in erster Linie der der Vision^{85a}. Erzählungen von Visionen und ihre Einwirkung nicht nur auf außergewöhnliche Situationen und weittragende Entschlüsse der mittelalterlichen Menschen, sondern auch auf den Alltag, hüllen für uns die vergangene Welt in eine geheimnisvolle, rational kaum faßbare Atmosphäre. Man weiß dabei bezeichnenderweise oft kaum, welche Vorstellungen man mit dem Wort *visio* verbinden soll, geschweige denn, welche Vorstellungen das Mittelalter damit verband.

Kaum eine Gattung literarischer Zeugnisse des Mittelalters kennen wir, in die nicht Berichte von Visionen Zugang gefunden hätten: Ob in Annalen oder Chroniken, Herrscherbildern oder Heiligenleben, Rechtsbestimmungen oder Briefen — überall können sie uns begegnen. Ja sie stellen schließlich eine eigene mittelalterliche Literaturgattung dar: die Visionsammlungen. Eine solche hat auch Otloh, in dessen persönlichem Leben Visionen eine so entscheidende Rolle spielten, geschrieben. Art und Bedeutung seiner Beziehungen zu den Visionen zu verstehen, ist unser Anliegen. Otlohs *Liber visionum* umfaßt dreiundzwanzig Kapitel: In vier ersten umfangreichen schildert er eigene Visionen. Dann folgen in Kapitel 5 bis 18 Visionsberichte aus seiner Umwelt, schließlich werden fünf Kapitel aus der traditionellen mittelalterlichen Visionenliteratur, von Beda bis Bonifatius, aufgenommen⁸⁶.

85a) An grundlegender Literatur sei hier genannt W. L e v i s o n , Die Politik in den Jenseitsvisionen des frühen Mittelalters, in: Festgabe Friedrich v. Bezold dargebracht zum 70. Geburtstag, Bonn — Leipzig 1921 S. 80—100; C. F r i t z - s c h e , Die lateinischen Visionen des Mittelalters bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts, in: Vollmöllers Romanische Forschungen Bd. II, 3 (1886/7); neuerdings auch E. D ü n n i n g e r , Politische und geschichtliche Elemente in ma. Jenseitsvisionen bis zum Ende des 13. Jhs., Diss. Würzburg 1962.

86) Er sagt ausdrücklich, er kenne nun keine weiteren zeitgenössischen Visionen mehr, und füge deshalb noch einige an, die er bei Beda und in den Briefen des Bonifatius gelesen habe. PL. 146 Sp. 374 D: „Deinde vero, quia nullam

Otloh hielt es zunächst für notwendig, im Prolog eine Definition dessen zu geben, was er beschreiben wollte — ein erstes Zeichen dafür, daß der Begriff auch im Mittelalter diskutiert wurde. „Visionen aber nenne ich“, so schreibt der Autor, „nicht nur, was wir im ruhigen oder unruhigen *somnium* sehen — denn wenn wir so geistig abwesend sind, fühlen wir nicht, daß wir solche Heimsuchungen und Verwirrungen erdulden —, sondern auch das, was sehr oft Wache oder Sterbende zu sehen pflegen⁸⁷.“

Somnium, „Schlaf oder Traum“, von uns wohl am treffendsten als der „Traum eines Schlafenden“ verstanden, und *visio* — diese beiden Gegensätze begegnen auch sonst in Otlohs Schriften: So spricht er einmal davon, daß seine nächtlichen Träume von Visionen beunruhigt wurden, d. h. also, daß, was er erlebte, mehr war als ein einfacher Traum, daß die Vision in diesen gleichsam eingebrochen sei. Den *vana somnia* aber, den leeren Träumen, maß er keinerlei Bedeutung bei. Weder für ihn noch für seine Zeitgenossen war es jedoch immer einfach, *somnia* und *visiones* auseinanderzuhalten. Er selbst hatte seine *visiones* anfangs nur für *vana somnia* gehalten⁸⁸. „Ich bekenne die Sünde“, sagt er einmal, „daß niemand mehr als ich an derartigen Ermahnungen gezweifelt hat⁸⁹.“ — Welche Kriterien also gab es für ihn, sie später als „echte“ Visionen zu nehmen? Welche Kriterien gab es für seine Zeitgenossen? Dahinter erhebt sich eine weitere Frage: Zu welchem Zweck schrieb man Visionen auf, weshalb schrieb Otloh seine Visionensammlung?

„All diese Arten von Visionen“, so fährt er darin fort, „finden sich in der Heiligen Schrift, vor allem aber im 4. Buch der Dialoge Gregors. Seine Absicht verfolge ich in diesem Werk⁹⁰“. Otloh weist also selbst die Richtung, in der man zu suchen hat, um seinen und seiner Zeitgenossen Gedanken über die Visionen näher zu kommen. Einmal mehr ist es der Kirchenvater Gregor, dessen Einfluß auf das Mittelalter hier bezeugt wird.

aliam visionem, quae temporibus nostris acciderit, proferendam scio, quasdam ante tempora multa prolatas, sed plurimis ideo incognitas, quia libri, in quibus continentur, apud paucos inveniuntur, hic adnectere volo . . . Sed in primis visionem quamdam ex sancti Bonifatii epistolis excerptam . . . conjungere cupio . . .“ und Sp. 397 D: „Ad haec vero quasdam visiones, quas nuper in Anglorum Gestis a venerabili Beda legi, addere cupio . . .“.

- 87) *Lib. vis.* PL. 146 Sp. 341 B: „Visiones autem dico non solum eas, quas per somnia quieti vel inquieti videmus, cum scilicet rapti in spiritu aliquas perturbationes seu flagella pati non senserimus, sed etiam eas quas vigilantes plerique vel in extremis positi cernere solent . . .“.
- 88) *Lib. vis.* PL. 146 Sp. 350 C: „Deinde vero quanto plus corporis sospitas augebatur, tanto magis oblitus quos passus eram cruciatus, et quae sunt visa reputans ut *s o m n i a v a n a* ejusdem sponsionis intentionem neglexi.“
- 89) *Ebd.* Sp. 342 A: „Confiteor namque peccatum meum, quia nemo plus me super hujusmodi monitis dubitavit.“
- 90) *Ebd.* Sp. 341 B: „ . . . quarum omnium genera visionum multifarie in sacra reperiuntur Scriptura, maxime tamen in libro quarto Dialogorum a beato Gregorio prolata. Cujus etiam intentionem in hoc opusculo imitatus . . .“.

In der Absicht, Existenz und Fortleben der Seele zu beweisen, sammelte Gregor Visionen, in denen die Seelen Sterbender geschaut werden. So berichtet er etwa in Kapitel 9 und 10 von frommen Männern, denen plötzlich die Seele eines ihnen bekannten Geistlichen gezeigt wurde; und sie fanden diesen alsbald tot auf. In irgendeiner Form nehmen fast alle von Gregor aufgeschriebenen Visionen Bezug auf die Existenz der Seele: Sterbende teilen ihre letzten Gesichte mit, die von Dritten aufgezeichnet werden. Lebende, auch zuweilen fromme Frauen und Kinder, schauen auf wunderbare Weise ihren eigenen Tod und bereiten sich darauf vor, oder sie wissen plötzlich von irgendeinem ihrer Bekannten, daß er sterben wird^{90a}.

Wenn Otloh sagt, er wolle der Absicht Gregors nachstreben, so will er damit zunächst betonen – wie er das später im *Liber de tentatione* für im Grund alle seine Werke tut – daß er nicht sinn- und absichtslos schreibe, sondern daß die Niederschrift dieser Visionen in ein Programm eingefügt sei und einem hohen Ziel dienen solle, wie die des hl. Gregor. Wie dieser seinem Dialogpartner in erster Linie die Existenz der menschlichen Seele beweisen will, so ist es Otlohs Anliegen, seine Leser von der tiefen Bedeutung jeder scheinbar noch so unwichtigen „Vision“ zu überzeugen. Er selbst mußte erfahren, welches Gewicht diese Mahnungen aus dem Jenseits besitzen konnten, nachdem er – das hatte er schon in seinem Erstlingswerk eingestanden und wiederholte es später⁹¹ – sie einst in den Wind geschlagen hatte und keineswegs ernst nehmen wollte. „O ihr Unglücklichen“, redet er seine Leser an, „die ihr die Ermahnungen der göttlichen Gnade, die euch wachend und schlafend zuteil werden, mißachtet!“ Und er prophezeit ihnen nur schrecklichere Visionen, wenn sie die ersten nicht ernst nehmen wollen⁹². „Die weltlichen Menschen wollen in ewigen und geistlichen Dingen deshalb wenig glauben, weil sie das, was sie darüber hören, nicht aus Erfahrung wissen . . . und sie zweifeln, ob es etwas gebe, was sie mit ihren körperlichen Augen nicht sehen können . . .“, sagt Gregor tadelnd⁹³. Otloh aber weiß aus Erfahrung, er will von seinem *experimentum* künden, so eindringlich er es vermag. Kein besseres Mittel, seinen Leser zu überzeugen, weiß er – diesen bezeichnenden Zug kennen wir bereits an ihm – als die Schilderung seiner persönlichen Erfahrung: deshalb stehen denn auch seine eigenen Visionen am Anfang seiner Sammlung. Gleichviel jedoch, wie er es beginnt, er darf mit Recht seine Absicht die gleiche wie die des hl. Gregor nennen.

Die Visionen, die Gregor schildert, gehen freilich, wie gesagt, fast alle in eine Richtung: Sie mahnen den Menschen an Tod und letzte Dinge. Und die Visionäre, meist schon durch ihren Lebenswandel zu Lebzeiten berühmte Geistliche, Mönche und Nonnen, sind bereits durch ihre Stellung exponiert

90a) S. G r e g o r , Dial. libr. IV c. 1 PL. 77 Sp. 317 ff.

91) *Doctr. spir.* PL. 146 Sp. 278 B; vgl. Anm. 88.

92) *Lib. vis.* PL. 146 Sp. 342 A.

93) Greg. Dial., c. 1. a. a. O. Sp. 317 D: „Sed carnales quique, quia illa invisibilia scire non valent per experimentum dubitant utrumque sit quod corporalibus oculis non vident.“

und erscheinen wie eine Kaste Auserwählter, die in einer besonderen, durchgeistigten Atmosphäre leben. Dennoch konnte man dabei Gregor den Vorwurf machen, er habe „das Geistige auf das Niveau eines grob sinnlichen Verständnisses herabgedrückt“, sowohl in seinen Wundergeschichten als in den Visionsschilderungen seiner Dialoge⁹⁴. Deshalb: Hohe Geheimnisse um Seele und Jenseits werden in der Tat oft ihrer Weihe fast beraubt in Gregors simpler, unfeierlicher Sprache, werden zu schlichten Schulbeispielen: dennoch dienen seine belehrenden Beispiele einer höheren Idee, er erzählt die Visionen nicht um ihrer selbst willen. Als Lehrer, der auf die Masse wirken will, weiß er überdies, was auch Otloh so klar ausspricht: ohne Wunder und Zeichen bleibe beim Volk jede geistliche Lehre fruchtlos; die Visionen mußten, wie Otloh es formuliert, „wie die Würze zur Speise“ hinzukommen⁹⁵.

Aber die Stimmung in Otlohs *Liber visionum* ist weniger einheitlich. Wohl stammen auch hier die meisten Visionen — einschließlich der eigenen Erlebnisse — aus einem bestimmten Kreis, nämlich dem des benediktinischen Klosters. Aber verglichen mit den Visionen Gregors oder gar Otlohs persönlichen, hüllt sich da oft Allzumenschliches in aller Naivität in ein erhabenes und geheimnisvolles Gewand. Eben dem irdennahen Sinn Benedikts scheint es zu entsprechen, wenn weltliche Angelegenheiten Gegenstand religiöser Visionen werden. Daneben nimmt Otloh in seine Sammlung unterschiedslos die Visionen von Geistlichen und Laien, Königen und Bettlern auf. Dies führt zurück zu einer unserer Ausgangsfragen: Was bezweckte man mit dem Sammeln und Schildern von Visionen?

Mehrere Absichten sind bereits bekannt: Gregor wollte theologische Lehren untermauern. Otloh wollte ganz allgemein von der Bedeutsamkeit der Visionen überzeugen, indem er sie und die Erfüllung ihrer Prophezeiungen schilderte. Aber Otloh kennt auch sehr viel realere Ziele: Da sehen Mönche die Höllenstrafen ihrer Äbte vor sich, weil diese das Klostergut schlecht verwalten oder dem Kleiderluxus der Mönche keinen Einhalt gebieten⁹⁶. Gewiß, diese Dinge waren Verstöße gegen die Regel. Aber verglichen mit Gregors Visionenschilderungen, sind es doch recht irdische Absichten, zu deren Mentor Otloh sich macht. Hören wir weiter: Die Kaiserin Theophanu wird bestraft, weil sie — wenngleich in voller Arglosigkeit, so betont Otloh —

94) Harnack, Dogmengesch. 3 (1910) S. 285; nach ihm Levison, a. a. O. S. 84.

95) Otloh, *Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 52 CD: „... sed cum dehinc aliqua severitatis exempla admiscuntur, velut amaro aceti seu piperis additamento condita fercula ut suaviora efficiantur, non incongrue intelliguntur.“ — Gregor spricht sich in diesem Sinn aus: *Moralia in Job*, Buch 27 Kap. 11: „Sed eisdem sanctis praedicatoribus...“ — damit meint er die Missionare des frühen Christentums — „... nequaquam ad persuadendum verba sufficiunt, nisi etiam miracula addantur.“ —

96) Z. B. *Visio 14*, PL. 146 Sp. 368 C ff.

luxuriöse Moden und griechischen Schmuck mit ins Land brachte⁹⁷. Einem Fuldaer Klosterverwalter erscheint ein ertrunkener Mönch, fesselt und schlägt ihn, weil er ihm ein gebührendes Begräbnis verweigern will⁹⁸. Otloh zögert nicht, die Vision eines Regensburger Mönches aufzuzeichnen, da sie ihm von hoher Bedeutung erscheint: Sie sieht den Tod eines „hartnäckigen Juden“ voraus⁹⁹. Und neben ihr steht gar die Vision eines Bettlers, der täglich in der St. Emmeramer Klosterkirche oder auf den Stufen vor dem Portal zu sitzen pflegte, und dem Kaiser Heinrich III. und Bischof Gebhard III. von Regensburg erschienen. Bestraft werden dabei die, die den Kaiser hindern wollen, den Frieden herzustellen, Heinrich hat Gott zum Helfer. Doch wegen seiner *avaritia* muß er getadelt werden. Und Bischof Gebhard erscheint, da er so sträflich die Vorschriften monastischer Disziplin und Besitzregelung ignorierte, als ein halbverdorrter Baum. Die Prophezeiung dieser Vision, die den Tod des Kaisers und des Bischofs voraussagte, trat alsbald ein, so merkt Otloh an: beide nämlich mußten alsbald sterben¹⁰⁰.

Eine ganz andere Welt, als man sie gemeinhin hinter dem geheimnisvollen Wort *visio* sucht, tut sich da auf. Das bunte Leben in seiner Alltäglichkeit und seinen realen Problemen drängt herein in geistig-geistliche Bezirke, die doch — wie Otloh selbst bezeugt — einer anderen, höheren Welt angehören. Daran aber wird deutlich: Visionen, entscheiden wir erst später, ob wirklich jede Art, waren durchaus nicht immer etwas Aufsehererregendes in den Kreisen des mittelalterlichen Mönchslebens und im Mittelalter überhaupt. Man lebte mit ihnen, man mußte ständig mit ihnen rechnen, bei sich und bei anderen. Wie uns Otloh beschreibt, saßen die Mönche in den Abenden zusammen und erzählten einander Visionen, wie die Laien sich Märchen erzählen mochten¹⁰¹. Man las, was die Kirchenväter — Augustin, Gregor oder Beda darüber geschrieben hatten, und man mußte in der Lage sein, die Visionen zu interpretieren und Konsequenzen aus ihnen zu ziehen.

Diese Mischung aus alltäglichem Inhalt und unwandelbar geheimnisvollem Zauber um das Wort *visio*, wie wir sie bei Otloh finden und wie sie ähnlich in unzähligen mittelalterlichen Visionen — wohl vor allem als

97) Bei dieser Vision, PL. 146 Sp. 372 D ff., erinnert sich Otloh nicht mehr daran, wer sie ihm erzählt hat. Nur der Inhalt ist ihm, dem einstigen Liebhaber und nun erklärten Gegner schöner Kleidung, unvergeßlich.

98) Visio 16 PL. 146 Sp. 371 D f. Ob nun Otloh den wahren Sachverhalt verschleierte oder ihn selbst nicht ganz erfaßt hat: Es scheint jedenfalls, als habe der „Ertrunkene“ Selbstmord begangen, und der *cellerarius* habe ihm deshalb eine ehrenvolle Bestattung verweigert.

99) Visio 13 PL. 146 Sp. 368 A.

100) Visio 11 PL. 146 Sp. 365 B. Nicht in den *Liber visionum* aufgenommen hat Otloh — da sie eben keine echte Visionsschilderung ist — seine Erzählung „*De miraculo quod nuper accidit cuidam laico.*“ PL. 146 Sp. 241 D ff.; näheres zum Inhalt s. Dümmle, a. a. O. S. 1096 f.

101) Vgl. z. B. Visio 5 PL. 146 Sp. 357 CD.

Erbstück der Gregorschen Konzeption — anzutreffen ist, konnte endlich leicht dazu führen, daß man sie zur Erreichung aller möglichen Ziele mißbrauchte.

Wohl die frappantesten „Fälschungen“ auf diesem Gebiet, die jedem kritischen Beobachter als solche auffallen¹⁰², sind die des berühmten Propheten und Visionärs Audradus Modicus — zunächst Priester in St. Martin in Tours, seit 847 Chorbischof in Sens — aus dem 9. Jahrhundert. Er gab im 12. Buch seiner gesammelten Schriften seinen *Liber revelationum* heraus, in dem auch Visionen von politischem Charakter erscheinen. Sie zeugen von einem geradezu genialen Selbstbewußtsein ihres Autors, — die Tatsache, daß er sich ihre Glaubwürdigkeit vom Papst und dessen engsten Beratern sanktionieren ließ, von erheblichem Ehrgeiz¹⁰³. Dieser Mann muß seine Kenntnis der „Visions-Psychologie“ sehr hoch eingeschätzt haben, und dies zum Teil ganz zu recht, denn einiger Erfolg läßt sich ihm nicht abstreiten: Wenigstens für eine Zeitlang erreichte er die Ziele seiner Politik, zu denen ihm jedes Mittel gerechtfertigt erschien, ja er machte Eindruck selbst und vor allem auf den Kaiser. So konnte er es sich erlauben, vom Einfall der Normannen nach Paris zu behaupten, er sei ihm in einer Vision vorausgesagt worden, nachdem dieser bereits vorüber war, ohne jedoch dabei sofort und allenthalben auf Skepsis zu stoßen.

Reale Ziele verfolgen aber, wie gesagt, auch viele der uns aus Otlohs Visionen-Sammlung bekannten Berichte. Niemand konnte dafür bestraft werden, wenn er behauptete, eine Vision gehabt zu haben. So wurde die Vision, gerade wenn es sich um die Beziehungen zwischen Untergebenen und Vorgesetzten handelte, oft zum Ausdruck von Wünschen, von Lob und Kritik, die man sich auf andere Weise nicht gestatten durfte. Die Vision und das mittelalterliche Fälscherwesen sind einander auf das engste verwandt. Wie die Fälschungen etwa von Urkunden sind sie in vielen Fällen als Sanktion für Rechte, auf die man Anspruch zu haben glaubte, zu verstehen.

Ganz natürlich war es dabei, daß die Schilderung einer *visio* um so größere Glaubwürdigkeit besaß, je höher und heiliger die Person war, der sie zuteil geworden. Umgekehrt konnte gerade die Vision Zeichen der Heiligkeit werden: Den größten „Bedarf“ an Visionsschilderungen hat demzufolge auch die mittelalterliche Hagiographie. Von welchem Heiligen wird nicht berichtet, daß er Visionen gehabt habe? Otloh selbst schildert solche in den von ihm verfaßten oder überarbeiteten Heiligen-Viten¹⁰⁴, und er kannte, wie wir von ihm ausdrücklich hören¹⁰⁵, unzählige Beispiele aus der Bibel und den Schriften der Kirchenväter. Ja, sie waren ihm so vertraut, daß ihm einige davon noch „im Traum“ gegenwärtig waren, ihm — wie in dem markanten Fall des „Prügel-Traums“ selbst wieder zur Vision wurden. Bei der Vision,

102) Darauf hat bereits nachdrücklich hingewiesen L e v i s o n , a. a. O. S. 92 ff.

103) Die Visionen sind herausgegeben von L. T r a u b e , O Roma nobilis (Abh. d. philos.-philol. Kl. d. kgl. Akademie d. Wiss. Bd. 19 [Mchn. 1892] S. 374 ff.).

104) Über diese s. oben S. 41 ff.

105) *Lib. vis.* PL. 146 Sp. 341 B.

die ein Hl. Hieronimus vor ihm gehabt hatte, zögerte er zwar lange mit der Behauptung, er habe das gleiche erlebt, denn ihm schien es ungeheuerlich, sich mit dem Heiligen auf eine Stufe zu stellen. Daß er es schließlich in gewisser Hinsicht tat, indem er verkündete, er habe des Hieronymus „Prügel-Traum“ nachgeträumt, ist nicht ganz ohne Bedeutung für das Verständnis seines weiteren Lebens und seines Lebensgefühls. Ähnlich ist es zu verstehen, wenn er sich sonst in seinem Werk an die Visionen anderer Heiliger erinnerte; so sagte er sich zwar, seine Versuchungen seien im Vergleich zu den Qualen jener Männer weitaus leichter zu ertragen und betont dadurch den Abstand zwischen sich und ihnen, gleichzeitig aber rückt er doch sein Schicksal durch den bloßen Vergleich an das ihre heran¹⁰⁶. — Zweifellos aber hätten sich als Visionen, die Kennzeichen der Heiligkeit sein sollen, keineswegs all die verschiedenen Arten geeignet, die in Otlohs *Liber visionum* vereinigt sind: Sie durften nicht den Charakter alltäglicher Dinge tragen, mußten vielmehr einer höheren Sphäre angehören, etwa wie die des hl. Gregor oder Otlohs eigene. Denn bei aller selbstverständlichen Vertraulichkeit mit einer gewissen Art von Visionen blieb noch ein Unterschied zu anderen bestehen, es gab gewissermaßen „höhere“ und „gewöhnlichere“ Visionen. Den höheren, das ist deutlich zu spüren, und ihren näheren Umständen, galt Otlohs Interesse in erster Linie. Eine solche Schilderung aus seiner Sammlung sei genauer betrachtet!

In Visio 10 erzählt Otloh von einem jungen Visionär namens Adalbert, einem adeligen Schüler in St. Emmeram, der gerade während eines Fuldaaufenthaltes¹⁰⁷ Otlohs erkrankte und bald darauf starb. Adalbert, den man aus nicht ganz ersichtlichen Gründen¹⁰⁸ nicht im Krankenhaus des Klosters, sondern in einem benachbarten, „ehrbaren“ und den Mönchen leicht erreichbaren Haus untergebracht hatte, schaute, so berichtet Otloh, „vieles und Wunderbares . . . nicht ein- oder zweimal, sondern sehr oft“. Und er betont besonders, Adalbert habe seine Visionen „nicht im Traum, sondern mit dem Blick des Wachenden gehabt“¹⁰⁹. All seine Visionen teilte der todkranke Jüngling den Mönchen mit; sie erzählten Otloh nach seiner Rückkunft davon und mußten daraufhin seine sehr ins einzelne gehenden Fragen beantworten. Von allem, was der junge Sterbende geschaut hatte, war am bedeutungsvollsten ein Gesicht, demzufolge er einem ihm befreundeten Bruder namens Aribo den Tod voraussagte, der genau ein Jahr später eintrat. Damit rückt diese Vision auf in die Sphäre jener „Seelen- und Todesvisionen“ Gregors. Dieser Charakter der Vision ist auch der Grund dafür, daß Otloh so großen Wert darauflegte, daß Adalbert sie nicht im Schlaf, sondern in wachem Zustand

106) *Lib. vis.* PL. 146 Sp. 342 B.

107) Vor 1066, vgl. S. 11.

108) Der naheliegenden Vermutung, daß es sich um einen Schüler der äußeren Schule handelte, der keinen Zutritt zur Klausur hatte, widerspricht die Tatsache, daß Otloh selbst sein Befremden über das Verhalten der Mönche äußert, die Adalbert um keinen Preis in ihr Krankenhaus aufnehmen wollten.

109) PL. 146 Sp. 363 B: „ . . . multa atque miranda vidit non per somnia sed visu vigilantanti . . .“.

gehabt habe. Als nun, so erzählt Otloh weiter, am gleichen Tag des nächsten Jahres der Mönch Aribo auf den Tod krank darniederlag, hatte auch er Erscheinungen. Die Brüder weilten in seinen letzten Stunden an seinem Lager wie ehemals die bei dem jungen Adalbert, und Aribo teilte ihnen mit, was er sah. Diesmal aber befanden sich unter den Mönchen Skeptiker, die nicht glauben wollten, was sie hörten. Als der Kranke sie aufforderte, für einen vor längerer Zeit verstorbenen Bruder zu beten, weil er ihn im Höllenfeuer schmachten sehe, begehrt sie auf: Man solle ihm nicht glauben, denn wer in „wahnsinniger Verwirrung des Kopfes befangen“ sei, könne nichts anderes sagen als was der Wahnsinn ihm eingebe¹¹⁰. Aribo hörte die Worte, und aufs tiefste verletzt entgegnete er, er wolle ihnen ein Zeichen für die Echtheit seiner Vision geben; werde er wieder gesund, so sei un wahr, was er gesagt habe. Noch am gleichen Tag aber starb er. Nun waren alle von der Bedeutsamkeit seiner Vision überzeugt.

Sobald solche Schau mit dem Tod zusammenhing, gewann sie also noch an geheimnisvoller Bedeutung; angesichts dessen bedurften sie keines logischen Durchdenkens mehr, jeder Zweifel erübrigte sich. — Aber damit nicht genug: Als Aribos letzte Stunde herankam, begannen die Mönche eine Litanei zu singen und der Sterbende sang mit lauter Stimme mit. Plötzlich jedoch unterbrach er den Gesang und sagte: „Gib ihm die ewige Ruhe, Herr!“, und starb. „Diese Worte,“ so erklärt Otloh, „wären bis heute ein Rätsel geblieben, wenn nicht zufällig am gleichen Tag ein Mönch in Fulda namens Chumund gestorben wäre.“ Für Otloh also bestand kein Zweifel, daß Aribo den Tod des Chumund geschaut habe. Da er selbst zu eben dieser Zeit in Fulda weilte, war zweifellos er derjenige, der nach seiner Rückkehr den St. Emmeramer Mönchen den Zusammenhang zwischen Aribos letzten Worten und dem Tod jenes Chumund erklären konnte.

Eine nicht minder interessante, wengleich weniger ausführliche Vision in Otlohs Sammlung ist die bereits erwähnte über den Tod des „hartnäckigen Juden“: Ein Regensburger Mönch aus dem Kloster Niedermünster lag krank darnieder. Als eines Tages mehrere Besucher an seinem Krankenlager standen, „hob er die Augen auf“ und hatte eine Vision. Auf die Frage der Umstehenden, denen er zurief: „O, was schaue ich da!“, berichtete er, er sehe wie der Jude Abraham mit eisernen Ketten in die Hölle gezogen werde. Mehrere Zeugen jedoch bezweifelten die Wahrheit seiner Worte und schrieben sie einer *insania* zu. Der Kranke freilich blieb bei seiner Behauptung; man sandte Boten zu Abrahams Haus und erfuhr, daß jener soeben gestorben sei. „Ich, der ich diesen Juden zur Genüge kannte,“ bemerkt Otloh hiezu, „vermag zu bezeugen, daß er in solcher Bosheit und Torheit des Herzens befangen war, daß er, wann immer jemand in seiner Gegenwart über unseren

110) Ebd. Sp. 364 CD: „... fuerunt qui censerent non ejus verbis credendum esse, utpote qui insani capitis vexatione captus, nihil aliud nisi quod insania suggeret, loqui posset.“

Herrn Jesus Christus sprach, ihm sogleich wie ein Hund ruchlose Blasphemien über Gott entgegenbellte.“¹¹¹

Nirgends dringlicher als in diesen beiden Kapiteln aus Otlohs Visionensammlung stellt sich eine der Hauptfragen, die eingangs aufgeworfen wurden: Wo lag für den mittelalterlichen Menschen die Grenze zwischen Visionen, denen er Glauben schenkte, und solchen, die er als „*vana somnia*“ abtat? Ein Kriterium für die Echtheit einer *visio* haben wir dabei bereits kennengelernt: Die Visionen eines Sterbenden, der bereits „*in extremis positus*“ war, hörte man stets mit Ehrfurcht an. Wer es nicht tat, ließ sich spätestens durch den Tod des Visionärs von der hohen Bedeutung seiner Gesichte überzeugen.

Bevor diese Beobachtung weiterverfolgt wird, sei festgestellt: Die Angst, sich durch *vana somnia* täuschen zu lassen, gab es zu allen Zeiten. Das wird nirgends greifbarer als in dem Capitulare *De imaginibus* Karls des Großen, worin es heißt: „Obschon der Sprachgebrauch *visiones* und *somnia* unterschiedlos anwendet, gilt doch zwischen ihnen dieser Unterschied: *somnia* sind das, wodurch man meist nur getäuscht wird, denn sie kommen manchmal in einer Offenbarung vor, oft aber kommen sie aus der Einbildungskraft oder einer *temptatio* . . . Visionen hingegen sind etwas Wahrhaftigeres, und man kennt von ihnen drei Arten: körperliche, geistige und gedankliche . . .“¹¹²

Aber wenngleich hier sogar in einer rechtserheblichen Äußerung die Verschiedenheit zwischen *somnium* und *visio* — zwischen einer echten und einer trügerischen Vision, können wir auch sagen — festgestellt werden soll, so kann noch keineswegs eine sichere Methode zur Unterscheidung gegeben werden. Warnung vor der Täuschung durch gewöhnliche Träume ist wohl das Hauptanliegen der Bestimmung. Abzuwägen, ob einer Visionsschilderung ein echtes Erlebnis zugrunde lag, ob dieses wiederum nur als *somnium* oder als *visio* zu werten sei, dafür gab es letzten Endes keine Methode. und neben der Furcht vor absichtlicher oder unabsichtlicher Täuschung durch die *vana somnia* stand deshalb immer auch die vor der allzu nüchternen Skepsis der Zweifler. Denn es gab sie, denen „Träume nur Schäume“ sind, wie es sie zu allen Zeiten gegeben hat, das zeigt gerade die von Otloh geschilderte Vision des Mönches Aribo: Was hatten diese Skeptiker getan? Sie hatten die Prophezeiungen ihres sterbenden Mitbruders für die Phantasie eines geistig Kranken gehalten, hatten zwar geglaubt, daß er etwas sehe, dies aber auf „natürliche Gründe“ zurückgeführt. Sein Tod jedoch bekehrte sie zum

111) S. oben S. 76.

112) *Libri Carolini* III, Kap. 26 MG. Legum sectio III, Suppl. II S. 158 ff.: *Caroli Magni Capitulare de imaginibus*. Bes. S. 160: „*Quamquam ergo et visiones et somnia mixtim dici consuetudo admiserit, inter visiones vero et somnia hoc quidam distare dicunt, quod somnia ea sunt, quae plerumque falluntur. — Veniunt ergo nonnumquam ex revelatione, multoties, vero aut ex cogitatione aut ex temptatione . . . visiones vero dicunt quasdam veraciores, quarum tria sunt genera, corporale videlicet et spiritale sive etiam intellectuale. Vgl. dazu Levison, a. a. O. S. 89.*

Glauben an seine Offenbarungen. Sie hatten also versucht, den Entstehungsgrund seiner Vision zu entdecken und danach ihr Urteil über den Grad ihrer Glaubwürdigkeit zu fällen, hatten Kritik an ihr geübt. Diese Unterscheidung findet hier nicht von ungefähr Erwähnung: Das Mittelalter hatte eben für die Vielfalt von Visionen ebenso fest umrissene Einteilungsschemen wie die moderne Theologie. Augustin vor allem war es, der in seinem Werk *De genesi an litteram libri 12* das Muster dafür hinterlassen hatte, das in der Folgezeit mannigfache Variationen — etwa in dem zitierten *Capitulare*¹¹³ — erfuhr. Nach der Art des Wahrnehmungsbereiches unterscheidet Augustin „körperliche“ Visionen — d. h. solche, in denen der Visionär Dinge zu sehen glaubt, die man normalerweise nicht zu sehen pflegt —, „einbildliche“ Visionen, in denen Gedächtnis und Vorstellungsvermögen Eindrücke, etwa Befehle, Aufträge, empfangen, von denen der Visionär normalerweise nichts weiß, und schließlich „geistige“ Visionen, das heißt solche, in denen weder die inneren noch die äußeren Sinne, sondern das geistige Erkenntnisvermögen des Visionärs beeindruckt wird. Ein zweites Einteilungsschema scheidet daneben die Visionen nach ihrem Ursprung in „übernatürliche“, in „außer-natürliche“ — d. h. durch die Einwirkung von Engeln oder Dämonen hervorgerufene — und endlich in „natürliche“, d. h. psychisch oder pathologisch entstandene¹¹⁴.

Otloh hat diese Einteilungsschemen ohne Zweifel gekannt, und wenn gleich er sie nirgends erwähnt, hätte er wohl zu jeder Art etwas aus Erfahrung sagen können. Er selbst aber trifft andere detaillierte Unterscheidungen zwischen seinen eigenen „Anfechtungen“, wie er seine Visionen, besonders wenn sie ihn mit Glaubenszweifeln quälen, zuweilen nennt. Er unterscheidet ausdrücklich nach der Intensität seiner Leiden. Manchmal kämpfte er gegen die bösen Geister mit Worten, und — wie es an der geschilderten großen „Dämonen-Vision“ deutlich wurde — sogar körperlich; in solchen Fällen war es ihm auch vergönnt, sich „von der Gefahr der Versuchungen in einer Pause zu erholen“. Manchmal aber lag er stundenlang in dumpfer Verzweiflung, jeglicher Hoffnung auf Trost beraubt¹¹⁵. Das eine Mal also konnte er die Erlebnisse in ihrem logischen Ablauf verfolgen, in anderen, in denen er „von der Dunkelheit des Geistes völlig umgeben“ war, fühlte er sich — wie nach jenem Gewitter im Klostergarten von St. Emmeram¹¹⁶, oder wie in jener schrecklichen Nacht in der dunklen Galluskirche¹¹⁷, wie von allen menschlichen Sinnen verlassen und glaubte stattdessen mit anderen Sinnen Dinge wahrzunehmen. Einmal sah er seinen

114) Vgl. LThK Bd. 10 2. Aufl. 1938 Sp. 646 ff. „Vision“; ein solches Einteilungsschema s. z. B. auch in Onulfs v. Speyer „Leben Poppos von Stablo“ MG. SS. 11 S. 291 ff.: Sechs Arten von Träumen werden hier zunächst unterschieden. Vorbild sind Gregors Dialoge IV, 48; dann erscheint eine Einteilung nach Macrobius, *Somnium Scipionis*; vgl. dazu M a n i t i u s , a. a. O. II S. 362.

115) S. S. 61.

116) S. oben S. 61 f.

117) S. oben S. 64.

Tröster, wie in der zweiten der beiden frühen Visionen vor der Profeß¹¹⁸, leibhaftig vor sich und konnte sich später an alle Einzelheiten seines Äußeren erinnern¹¹⁹. Dann aber war es wieder nur eine unerklärliche angstvolle Verwirrung seines Geistes oder aber ein unbeschreibliches Gefühl von freudiger Erkenntnis und glücklicher Gewißheit, das sich, wie nach jenem erlösenden Gebet in der Klosterkirche¹²⁰, in seinem Inneren ausbreitete und seinen Leiden ein Ende setzte. Zweifellos gehören solche Zustände wie der zuletzt beschriebene am ehesten zu den geistigen Visionen, die anderen geschilderten jedoch zu den körperlichen in Augustins Schema¹²¹.

Aber ob nun Otlohs Erlebnisse mehr geistig oder körperlich waren, er betrachtete sich als Visionär; und obgleich ihm bewußt war — wie aus seiner Visionensammlung deutlich hervorgeht —, daß sich ihm in dieser Eigenschaft viele seiner Mitmenschen ähnlich glaubten, gab es doch Momente, in denen er meinte, daß es mit seinen Visionen etwas besonderes auf sich habe. War diese Ansicht rein subjektiv? Es gibt keine Zeugnisse dafür, wie ihn seine Klosterbrüder beurteilten. Doch in mannigfachen Berichten über mittelalterliche Visionen findet sich vielfach Gelegenheit, Einblick in diese Welt zu nehmen, zu sehen, wie man im allgemeinen über Visionen und Visionäre dachte. Denn da, wo jemand über fremde Visionen berichtete, ergab es sich meist ganz von selbst, Bezug zu nehmen auf die Person des Visionärs, auf Zeitpunkt, Ort und Art der Vision.

Wenn Otloh an jenem Morgen nach der Schreckensnacht, in der er den „Prügel-Traum“ des Hieronymus nacherlebt hatte, sich zuerst von einem *insaniae morbus* befallen glaubte, so erinnert das lebhaft an die nüchterne Skepsis jener Mönche, von denen er selbst berichtet, daß sie den sterbenden Aribo als *insanis vexatione capitis captus* bezeichneten. Nach Augustins Einteilungsschema würden die Visionen in beiden Fällen als „natürliche“ erklärt werden. Hatte er, als er nicht wagte, den Mitbrüdern seine Visionen wegen ihrer Unglaublichkeit mitzuteilen, Angst vor einem ähnlichen Urteil?

Über den Zusammenhang zwischen Vision und Krankheit gibt es manch anderen Bericht aus der Visionen-Literatur des Mittelalters. Wichtig zu wissen ist dabei vor allem, daß Hieronymus selbst, dessen Schilderung seines „Prügel-Traums“ nicht nur Otloh, sondern sehr viele andere Visions-Berichte des Mittelalters beeinflußt hat, erzählt, daß er zur Zeit seines Visions-Erlebnisses von einem „bis ins innerste Mark dringenden“ Fieber befallen und fast dem Tod nahe war¹²², und daß er vorher lange Zeit gefastet hatte¹²³. Hier ist die Art der Erkrankung bekannt, im Gegensatz

118) Vgl. oben S. 57 f.

119) *Lib. vis.* PL. 146 Sp. 345 B: „Erat vero, sicut mihi videbatur, rubra indutus casula.“

120) S. S. 66.

121) S. S. 81.

122) Vgl. dazu unten S. 106 ff. (über den Zusammenhang zwischen körperlicher Krankheit und Vision).

123) Hieronymus, *Epistola ad Eustochium* (*Epistolae, Pars I—II, CSEL 54—55, Nr. XII*).

zu den meisten mittelalterlichen Schilderungen über Visionäre, die während einer Krankheit Gesichte hatten: Von dem Reichenauer Mönch Wetti, dessen Todesvisionen im 9. Jahrhundert sein Schüler Walahfrid Strabo — in der Absicht, den letzten Wunsch seines Lehrers zu erfüllen — in kunstvoller Hexameter faßte¹²⁴, heißt es nur, er sei *infirmus* und *aegrotus* gewesen. Walahfrid selbst scheint ursprünglich nicht ganz frei von Skepsis gegenüber den Visionen seines Lehrers, zumindest rechnet er mit solcher bei einigen seiner Leser. „Wir haben erfahren“, schreibt er in einem Begleitbrief an den Abt Grimald, „daß es gewisse Leute gibt, die dies alles als leere Träume abtun, und dieses Buch weder zu achten, noch zu glauben oder zu lesen sich herbeilassen . . . Sie mögen wissen, daß sie mich angestachelt haben, zu schreiben. Aber auch um der Liebe zu dem Toten willen, der dies geschaut hat und wünschte, daß alles so geschehe, hat mich dieses Vertrauen (zu seinen Visionen) erfaßt.“ Auch von den Mönchen Adalbert und Aribo, die in ihrer Todesstunde Visionen hatten, berichtet Otloh nicht mehr, als daß sie *aegrotus* waren. Von dem Abt Oddo v. Farfa (gest. 1099), der von nächtlichen Visionen heimgesucht wurde, heißt es bei Gregor von Catina: . . . *aegrotare et languescere coepit*¹²⁵. Die skeptischen Mitbrüder des einen dieser Visionäre diagnostizierten seine Krankheit wenigstens zur Zeit seiner Vision als eine „Wahnsinns-Krankheit“.

Soviel jedenfalls scheint sicher: Wo man die Überzeugung gewann, daß eine Vision nur die Folge einer geistigen Störung des Visionärs war, zögerte man, sie ernst zu nehmen. Aber die Entscheidung, wann dies der Fall war, bereitete schon damals Schwierigkeiten; um so mehr ist dies in der Rückschau der Fall. Bei Otlohs jungem Bekannten Adalbert, der seine Visionen nicht nachts im Schlaf, sondern in wachem Zustand gehabt habe, und bei Otloh selbst, der sich nach seiner Flucht vor den unheimlichen Gewitterzeichen „wie von allen menschlichen Sinnen verlassen“ fühlte und sich nach dem „Prügel-Traum“ an einer „Wahnsinns-Krankheit“ leidend glaubte, ist man geneigt, an einen solchen Zustand zu denken. Aber eben mit solchen Äußerungen ist Vorsicht geboten.

Aus berühmten Beispielen wird deutlich, daß gerade das Entrücktsein des Geistes, der *excessus mentis*, von dem bei Visionen-Schilderungen häufig die Rede ist, und den wohl auch Otloh bei seinen genannten Beschreibungen im Auge hat, als Merkmal des Wunderbaren und Überirdischen galt. Die Verzückung und Begeisterung — oder besser Ent-geisterung — waren das Außerordentliche. Freilich traten sie besonders häufig bei Sterbenden ein,

124) Erstmals aufgezeichnet von Haito, *Poetae* II S. 276; dazu *Künstler* in: *Die Kultur der Reichenau*, hg. v. K. Beyerle (1925/26) S. 87 ff. — Walahfrid „*Visio Wettini*“ *Poetae* II S. 302. Vgl. dazu K. P l a t h, *Zur Entstehungsgesch. d. Visio Wettini d. Walahfrid*, *NA*. 17 (1891) S. 261 ff., bes. 277; E. M a d e j a, *Aus Walahfrids Strabos Lehrjahren*, d. *Z.* Bd. 40 (1920) S. 251 ff.; zu Walahfrid s. K. L a n g o s c h, *W. S.*, *Verfasserlex.* Bd. 4 Sp. 734 ff.

125) Gregor v. Catina, *Opera*, *MG.* SS. 11 S. 565.

und da bei solchen Todesvisionen selten ein Wort darüber fällt, ob der Visionär schon früher Visionen hatte, ist die Entscheidung schwer, ob man sie als „natürliche“, d. h. also von einer Krankheit – vor allem einer geistigen – verursachte, oder als „echte“ Visionen ansah. In diesem Zusammenhang sei ein Fall erwähnt, der sich zu Anfang des 12. Jahrhunderts im Kloster Petershausen ereignete: Ein Mönch Wolferad lag seit einiger Zeit krank; eines Tages aber während seiner Mahlzeit verfiel er in eine Verzückerung¹²⁶. Die herbeieilenden Brüder hielten ihn bereits für tot, – er war also wohl besinnungslos, hatte womöglich kurz vorher nach ihnen gerufen. Wolferad nun sah, nicht wie einst der junge Adalbert, mit den „Augen des Wachenden“, sondern in einem Anfall von Schwäche eine Vision, wie er kurz nachdem er die Augen wieder geöffnet hatte, dem Abt und den Mönchen mitteilte. Er sei im Himmel gewesen, erzählte er, und habe dort mehrere Klosterinsassen gesehen. „Dieser Wolferad“, so fährt der Chronist fort, „lag eines Nachts wieder – entseelt und gleichsam tot (*exanimis quasi mortuus*) da.“ Und während die Glocken läuteten und man den vermeintlich Toten schon zum Waschen auszog, wandte dieser sich plötzlich zu den Umstehenden und sagte: „Wollt ihr mich lebendig begraben?“ Dennoch sei er bald darauf gestorben.

Ähnliche Formulierungen finden sich aber auch in den erwähnten berühmten Visionen des Audradus Modicus. Es spricht für seine restlose Einfühlungsgabe in die Welt der Vision, wenn er die für solche Gesichte typische Sprache spricht. Und als im 13. Jahrhundert der Zisterziensermönch Alberich von Trois-Fontaine Audrads Schriften, die schon den Zeitgenossen als Fiktionen *post eventum* erscheinen mußten¹²⁷, in seine Weltchronik aufnahm, schrieb er einmal: „Audradus aber sagte, daß ihn am zweiten Tag des ersten Monats dieses Jahres der Geist vor den Herrn entrückte“¹²⁸. Diese Wendung beleuchtet deutlich, wie schwierig die Entscheidung ist über das, was die mittelalterlichen Schriftsteller meinten, wenn sie von Visionären sagten,

126) Die Chronik des Klosters Petershausen (= Schwäbische Chroniken der Stauferzeit, 3. Bd.), lat.-dt., Lindau u. Konstanz 1956, S. 174: „... infra prandium factus est in mentis excessu...“.

127) *Chronica Albrici Fontium*, (MG. SS. 23, S. 631 ff.) S. 733: „Audradus vero dicit quod anno isto mense primo, secunda die mensis rapuit eum spiritus ante dominum.“

128) Dem rätselvollen Audradus scheinen so wenig wie Otloh auch die körperlichen Leiden empfindsamer Visionäre erspart geblieben zu sein, die man doppelt heftig erdulden mußte, wenn man sich selbst so restlos im Mittelpunkt der Weltereignisse sah. So steht in Alberichs Chronik folgende Notiz zum Jahre 846 aus Audrads Visionen: „In diesem Jahr ließ der Engel des Herrn den linken Oberschenkel Audrads erkranken. Und er nahm von ihm die nächtlichen illusiones und befreite ihn von seinen Leberschmerzen.“ (Vielleicht eine Reminiszenz an Jes. 21, 3). Stärker noch als Otloh fühlte sich Audrad, der „Prophet“, auserwählt: Selbst die Sonnenfinsternis des Jahres 840 bezog er auf seine Person und glaubte sich dadurch von Gott zu seinem besonderen Diener berufen.

es sei ihnen die Besinnung geraubt worden. Der Geist „riß“ Audradus fort – damit kann, aber muß nicht eine echte Besinnungslosigkeit gemeint sein, vielmehr der *excessus mentis*.

Die Verzückerung also, das sei festgehalten, ist der *excessus mentis*. Die sprachliche Anlehnung an Vulgata und Kirchenväter ist dabei unverkennbar. Während das Alte Testament den Begriff in einer wohl ursprünglichen Bedeutung verwendete¹³⁰, in der des „Abschweifens“, ja „Vergehens“, ist eine Stelle der Apostelgeschichte typisch für die Verwendung des Ausdrucks bei den Kirchenvätern: Den hl. Petrus überkommt in der Stadt Joppe der *excessus mentis*, und er sieht den Himmel geöffnet, sieht eine Vision, in der ein Gefäß voller Schlangen auf die Erde herabgelassen und ihm bedeutet wird, den Hauptmann Cornelius aufzusuchen und ihn und sein Haus zu taufen¹³¹. Einen ähnlichen Zustand schildert Cassian in den *Collationes patrum*: „Ich wurde durch das gnädige Geschick des Herrn häufig in einen solchen *excessus mentis* hineingerissen . . ., daß ich vergaß, daß ich noch mit der Last der körperlichen Gebrechlichkeit beladen war, und mein Geist warf alle äußeren Sinne so weit von sich und weilte so fern von allen irdischen Dingen, daß weder Augen noch Ohren ihren eigentlichen Dienst verrichteten“¹³². Besonders die näheren Umstände sind hier wertvoll, erinnern sie doch zweifellos an Otlohs eigene Schilderung der Verwirrung nach dem geheimnisvollen Gewitter, so daß es durchaus möglich ist, daß Otloh selbst sich dabei an Cassian erinnerte. Systematiker würden diese Zustände „geistige Visionen“ genannt haben. Freilich, Verzückerung und natürliche, wenngleich oft durch Erregung hervorgerufene Besinnungslosigkeit stehen dicht beieinander. Letztere sind ja, das klingt schon aus den beiden zitierten Psalmenstellen, nichts anderes als ein geistiges „Abschweifens“. So finden wir auch die *exstasis mentis*, einen sinnverwandten Ausdruck, in der Vulgata wie im Mittelalter¹³³ zuweilen in einem durchaus konkreten Sinn gebraucht: In einem Brief der Wormser Briefsammlung berichtet ein Kleriker G. an Bischof Azecho von Worms¹³⁴ über den Pfingst-Hoftag zu Bamberg im Jahr 1035¹³⁵, an dem Kaiser Konrad II. den Herzog Adalbero v. Kärnten absetzte; da die Großen des Reiches ihre Zustimmung zur Absetzung von der des Kaisersohnes Heinrich III. abhängig machten,

130) Psalm 30, 23: „... ego autem in excessu mentis meo dixi: Proiectus sum a facie oculorum tuorum.“ Psalm 115, 11: „Ego dixi in excessu meo: Omnis homo mendax...“. Psalm 67, 28: „Ibi Benjamin adulescentulus in mentis excessu...“.

131) Acta Apostolorum 10, 10: „... cecidit super eum mentis excessus et vidit caelum apertum...“. Dieselbe Stelle variiert Act. Apost. 11, 5: „... et vidi in excessu mentis visionem.“

132) Coll. 19, 4. CSEL 13 S. 537. Ähnlich Augustin, Ep. 80, 3 PL. 33 Sp. 274.

133) S. dazu Reallex. f. Antike und Chr. Bd. IV, Stuttgart 1959 Sp. 948.

134) Die ältere Wormser Briefs., hg. v. W. B u l s t, MG. Die Gesch. Quell. d. dt. Kaiserzeit, III. Bd. Weimar 1948 Nr. 27 S. 51.

135) Dazu Jahrb. d. Dt. Reiches unter Konr. II. v. H. B r e s s l a u, 2. Bd. Leipzig 1884 S. 130 f.; vgl. auch W. v. d. S t e i n e n, Menschendasein, a. a. O. S. 198.

dieser sich aber den Wünschen des Vaters wenig geneigt zeigte, ja sich offen widersetzte, geriet der Kaiser völlig außer sich. Vor Zorn verlor er die Sprache, konnte weder sprechen noch sehen, erkannte niemanden und mußte *ita in exstasy mentis positus* – zu Bett gebracht werden, galt mithin als krank. – Ein anderer Brief der gleichen Sammlung verwendet den Ausdruck in noch trivialerem Sinn: nicht *premeditata ratione* – in wohlüberlegter Weise, sondern *quasi in exstasi mentis*, also in einer Art Geistesabwesenheit murmelte der Magister Ebo einige selbstverfaßte Verse vor sich hin¹³⁶. Auf der anderen Seite aber findet sich der Ausdruck doch auch im 11. Jahrhundert in einem tieferen Sinn, so etwa wenn der Mönch Berthold in seinen Reichenauer Annalen die Schilderung einer Vision seines Freundes Hermann des Lahmen mit den Worten einleitet, er habe sich die ganze Nacht *in exstasi quadam raptus* befunden¹³⁷.

Die letzten Ausführungen waren dazu angetan, tiefer hineinzuführen in Empfinden, Denken und Sprache des mittelalterlichen Menschen über die „Echtheit“ seiner Visionen, beschäftigten sich also mit seiner durchaus existenten Visionen-Kritik. Er kennt noch andere Gründe, aus denen heraus er ihnen Skepsis entgegenbrachte. In der Schilderung seiner zweiten Vision schreibt Otloh, daß er sich nach dem Erwachen – diese Vision scheint er nachts im Schlaf gehabt zu haben – in heftigem Zweifel über die „Qualität“ seiner Vision befand: Kam sie von Gott, oder kam sie vom Teufel? – dieses Problem, ein beliebtes Thema noch im ganzen Spätmittelalter, hatten vor Otloh schon die Kirchenväter gekannt. Noch zweihundert Jahre nach Otloh wird Thomas von Aquin über die Berufung zum Mönchtum sagen: „Sollte der Ruf auch vom bösen Geist kommen, so soll man ihn doch annehmen, wie man einem guten Rat folgt, selbst wenn er vom Feind kommt.“¹³⁸ Gerade diese Berufung freilich war in den meisten Fällen, in denen sie nur irgendwie problematisch wurde – wie etwa im Fall Otlohs – mit Visionen verbunden. Ob etwa auch jene St. Emmeramer Mönche, die den Visionen des kranken Aribo mißtrauten¹³⁹, dessen vermeintliche *insania* mit dem Einfluß böser Mächte in Zusammenhang brachten, entzieht sich der Kenntnis. Immerhin, ihr Zweifel setzte ein, als der Sterbende einen bereits verstorbenen Klosterbruder im Fegfeuer schmachten zu sehen behauptete. Ihnen mag der Tote in teurer Erinnerung gewesen sein! Die nachträgliche Entehrung seines Andenkens schien ihnen vielleicht vom Teufel zu kommen. Auch Otloh war bei seinem „Prügel-Traum“ zunächst überzeugt, daß jenen

136) Ebd. Brief Nr. 30.

137) MG. SS. 5 S. 268.

138) Noch im 19. Jhdt. zitierte Johannes Bosco diese Stelle in seinem salesianischen Offizium, S. 19: „Die Weltleute argumentieren, man müsse sich vergewissern, ob die Berufung wirklich von Gott oder nicht vom Teufel komme. Sie reden aber anders, wenn es sich darum handelt, ein ehrenvolles Amt zu übernehmen...“. Dann folgt das Zitat. Freundschaftlicher Hinweis von Studref. W. G o l l.

139) Vgl. oben S. 79.

schrecklichen Mann der Satan geschickt habe, denn etwas so Furchtbares konnte nicht von Gott kommen. Umgekehrt konnte nach seiner Auffassung — anders als nach der des hl. Thomas — was gut war, nicht vom Teufel kommen. Der Verdacht, daß mit dem Mittel der Vision zur Diffamierung lebender und toter Feinde mancher Mißbrauch getrieben wurde, wurde gelegentlich ganz offen geäußert: Bischof Gebhard von Konstanz antwortete, als man ihm berichtete, ein verstorbener Mönch namens Bernhard sei von einem seiner Klosterbrüder in einer Vision gesehen worden, wie er auf glühenden Kohlen gepeinigt wurde, man solle sich um diese Vision nicht kümmern; wer den Mönch schon zu Lebzeiten gehaßt habe, scheine jetzt auch über den Verstorbenen Nachteiliges zu träumen¹⁴⁰.

Schließlich trifft man in der mittelalterlichen Visionen-Literatur auch jene ganz nüchterne Skepsis an, die nichts weiter als eine natürliche Folge dessen war, daß viele eben auch den trivialsten Dingen eine geheimnisvolle Bedeutung zumessen, jeden Traum zu einer Vision machen wollten. Im 8. Kapitel seines *Liber visionum* erzählt Otloh von dem Tegernseer Abt Ellinger, der bei einigen Mönchen im Kloster nicht sonderlich beliebt war und von ihnen oft heftig kritisiert wurde¹⁴¹. Ein älterer habe ihm, Otloh, eines Tages, nachdem offenbar nicht lange vorher im Kloster ein Brand gewütet hatte, berichtet, er habe kurze Zeit vor dem Unglück in der Klosterkirche eine warnende Erscheinung gehabt. Als er diese dem Abt kundgetan und ihn damit zu einer *emendatio morum* habe bewegen wollen, habe dieser geantwortet: „Euch Greisen scheint nichts angenehmer und süßer zu sein, als dem Unsinn eurer Träume nachzuhängen und anderen davon zu erzählen. Soll ich eurer Träume wegen alles auf den Kopf stellen? Macht, daß ihr weiterkommt, und seht, daß ich nichts dergleichen mehr von euch höre“¹⁴².

Solch frische Nüchternheit war zweifellos in vielen Fällen sehr heilsam. Ihr ist es aber auch zu danken, wenn sich viele Visionsberichte gleich von vornherein gegen irgendwelche Kritik verwahren zu müssen glaubten. Dafür gibt es mannigfache Beispiele: Ob es der Mönch Haimo von Hirsau ist, der im späten 11. Jahrhundert in der Vita seines berühmten Abtes Wilhelm der Schilderung einer Vision hinzufügt: „Wenn jemand diese Vision wegen ihrer Unglaublichkeit anzweifelt, sie nicht für beachtenswert hält und zu den *vana somnia* rechnet, so möge er ohne allen Zweifel wissen, daß nirgends in den Heiligenviten beschrieben noch sonst irgendwoher bekannt ist, daß einem Menschen . . . eine solche Warnung zuteil wurde, wie es hier durch den hl. Wilhelm geschehen ist . . .“¹⁴³, — oder ob der Prüfeningser Mönch, der

140) Chronik des Klosters Petershausen, a. a. O. Buch III, 19, S. 140: „De hoc visu nolite curare, quoniam qui eum viventem odisse probantur nunc etiam de mortuo dura somniare videntur . . .“.

141) *Lib. vis.* PL. 146 Sp. 361 D ff. Vgl. dazu auch oben S. 53.

142) *Visio* 8, PL. 146 Sp. 362 B: „Vobis gerontis nihil gratius dulciusque videtur esse quam somniorum vestrorum nugas attendere atque aliis referre. Nunquid propter vestra somnia debeo evertere omnia? Discedite a me et videte ne ultra a vobis audiam talia!“

143) S. Guillelmi abb. Hirs. Vita, PL. 150 Sp. 921 A.

das Leben des hl. Otto von Bamberg beschrieb, versichert, was er schildere, seien keine „eitlen Traumbilder, wie sie uns oft narren“, gewesen¹⁴⁴, — ob Gottfried von Reims in seinem *Somnium de Odone Aurelianensi* betont, er habe Odo „nicht als bleichen Schatten“ — also nicht nur in der Einbildung — sondern in leiblicher Gegenwart geschaut¹⁴⁵, oder ob der Bischof Thietmar von Merseburg in seiner Chronik, der er viele — seiner Meinung nach Einfluß auf das Schicksal der Menschen seines Bistums und des ganzen Reiches nehmende — Visionen einfügt, bei selbsterlebten Visionen beteuern hinzufügt, Gott wisse, daß er nicht lüge¹⁴⁶ — sie alle kennen die Kritik der Nüchternen und fürchten sie. Otloh selbst schickt seinem *Liber visionum* im Prolog die vorsichtige Bitte voraus, man möge ihn berichtigen, wo er falsch berichte, was man ihm erzählt habe¹⁴⁷.

Bei aller Kritik, aller Skepsis, allem Bemühen, zu unterscheiden zwischen dem „allnächtlichen“ oder gar aus kranker Phantasie entsprungenen Traum, dem *vanum somnium*, und der geheimnisvoll ekstatischen *visio* bleibt doch die typisch mittelalterliche Empfänglichkeit für das Wirken geheimnisvoller Mächte innerhalb des Alltags unverkennbar, die Bereitschaft, ja Verpflichtung und die gegenseitige Erziehung dazu, jeder Vision mit Ernst zu begegnen und ihr Gewicht beizulegen. Hinter diesem oft — wie etwa bei dem jungen Otloh — geradezu angstvollen Bemühen, keine göttliche Warnung zu übersehen, die Sprache Gottes nicht zu überhören, steht groß und allgewaltig und immer neu lebendig der Endzeitgedanke, das Bewußtsein eines baldigen Weltengerichtes. Seine Termine mit immer neuen Methoden zu errechnen, wurden die Komputisten der Zeit nicht müde¹⁴⁸. Nicht allein aus Otlohs Trachten und Mahnen, der göttlichen Zeichensprache immerfort zu lauschen

144) Vita S. Ottonis Bambergensis, MG. SS. 12 S. 901.

145) F. J. E. R a b y, A History of secular Latin Poetry in the Middleages, 2. Aufl., Oxford 1958, Bd. I S. 313: „... astitit Odo ... idem, non similis, visus adesse michi. Visus erat non is, quem sompnia falsa figurent, immo is, quem verum sompnia falso probent.“; vgl. W a t t e n b a c h, Lat. Gedichte aus Frankreich im 11. Jhdt., Berl. SB 1891, S. 101 ff.

146) Thietmar, Chronicon, z. B. Buch VIII Kap. 8 beim Tod der Einsiedlerin Sisu, a. a. O. S. 502.

147) *Lib. vis.* LP. 146 Sp. 342 B: „... obsecrantes eos qui haec legentes, ut ea emendant purae reddant, quae ... aliter quam acciderant mihi sunt dicta.“

148) Man erwartete es stets für ein Jahr, in dem der 27. März Ostersonntag war, also für die Jahre 970, 992, 1065 (vgl. dazu auch O. M e y e r, Kaiser Heinrichs II. deutsche Mission, Vortrag auf dem Convent der Ritter des kgl. sächsischen Militär St. Heinrichs-Ordens, Bamberg 17. 10. 1959 S. 1). Man erwartete es aber auch im Jahr 1000 und im Jahr 1033 (Tod Christi im Jahr 33). Zeugnisse bei Otloh für die Erwartung des Weltuntergangs, die allerdings nicht einwandfrei mit der für das genaue Jahr 1065 gleichgesetzt werden können, sind: *Lib. man.* PL. 146 Sp. 245 D f.: „... ne Ecclesia sancta ... penitus destruat sub temporibus nostris, in quibus mille annis pene expletis juxta prophetiam in Apocalypsi praedictam Satanas solutus esse videtur ...“; von diesem Werk sagt Otloh zwar, er habe es während der Jahre 1062–66 in Fulda geschrieben, aber seine Formulierung (*Lib. de tent.* Pars II Sp. 55 A):

– und er fühlte sich als einer der Fähigsten darin¹⁴⁰ – spricht Endzeitstimmung, sondern aus seinen und vieler anderer Visionen. Mußte da nicht auch die Sprache, in der man sich an die Öffentlichkeit wandte, geprägt sein von derartigen Gedanken?

Faßt man die Ermittlungen über das Wesen der Vision für das Mittelalter im allgemeinen und Otlohs Stellung zu ihr im besonderen zusammen, so bleibt festzustellen: Er entbehrte ursprünglich nicht einer gesunden Nüchternheit und Selbstkritik. Erst seit ihm eigene leidvolle Erfahrung lehrte, Visionen und andere Zeichen ernst zu nehmen, änderte sich seine Einstellung gegenüber allem Visionären. Die Einflüsse spiritualistischer Literatur und Jenseitsstimmung seiner Umwelt taten ein übriges. Otloh wurde geradezu „Experte“ für die Visionen-Literatur seiner und vergangener Zeiten.

Die Schwierigkeit eines Urteils über die Art seiner persönlichen Visionen vom heutigen Standpunkt aus bleibt dabei bestehen^{149a}. Zeitgenössische Urteile über den Visionär Otloh fehlen. Gerade angesichts seines Schicksals aber drängt sich die Frage auf, wieweit ein sensibler – vielleicht pathologischer – Charakter wie der seine, wie weit die äußeren Bedingungen Grund für solch schwere seelische Erschütterungen und religiöse Erlebnisse waren. Otlohs Aufzeichnungen einmal unter diesem Aspekt zu betrachten, ist Pflicht auch des Historikers. Bevor es jedoch geschieht, sollen die Geschichte seiner *conversio*, ihre Ausdrucksformen und deren geistige Quellen, weiterverfolgt werden.

Dem Versuch, den Einflüssen literarischer Tradition in Otlohs Conversionsgeschichte noch eingehender nachzuspüren, bietet sich ein sehr sinnfälliges

„...libellum quem appellavi Manualem pro ammonitione clericorum et laicorum scriptum ibidem positus edidi“, könnte darauf hindeuten, daß er es zwar jetzt erst „herausgab“, aber schon vor dem Jahr 1033, für das man das Ende des 1000 jährigen Reiches erwartete, als eines seiner ersten Werke verfaßt hatte und – als eine seiner bekannten Flüchtigkeiten – die zitierte Stelle nicht mehr änderte. Die anderen Stellen lauten: *Lib. de curs. spir.* PL. 146 Sp. 139 D: „Audiens simul et videns longe lateque detineri illa erroris et afflictionis signa, quae in Evangelio nec non in aliis libris praedicta sunt de novissimis hujus saeculi temporibus...“ und: *Doctr. spir.* PL. 146 Sp. 293 C (sie kann ohnehin vor dem Jahr 1033, aber auch später entstanden sein; vgl. oben S. 39): „Cum prope sit tempus quo mundus erit ruiturus... sursum spem mentis habete!“ – Vgl. zu diesen Fragen N. C o h n, *The Pursuit of the Millenium*, London, 1957; H. F o c i l l o n, *L' An Mil*, Paris 1952; A. H a r n a c k, *Millenium*, Enc. Brit. 15 (1934) S. 89.

149) Vgl. auch unten S. 130 ff.

149a) Eine eingehendere Beschäftigung mit dem Gegensatz *visio* – *somnium* möchte ich mir vorbehalten. Auf einige weitere Stellen aus der ma. Literatur, die ich einem Hinweis von Dr. E. D ü n n i n g e r verdanke, sei hier aufmerksam gemacht: *Petri Venerabilis abbatis Cluniacensis IX, De miraculis libri duo* Buch II Kap. 25, PL. 189 Sp. 937 C–938 A: „... aut raro somnia admittam, quia frequenter aut falsa sunt aut dubia... Nam, ut sanctus Pater noster Odo in Vita sancti viri Geraldi scripsit somniorum visiones non semper sunt inanes.“ – Vgl. auch *Vita S. Geraldi*, PL. 133 Sp. 639 ff.

Phänomen an: Die in seinen Visionen auftauchenden D ä m o n e n — jene schrecklichen, teuflischen Wesen, die aus der gesamten mittelalterlichen Visionenliteratur nicht wegzudenken sind, und die auch Otloh von daher von früher Jugend an bekannt waren. Die Bestrebungen der frühmittelalterlichen Geistlichkeit, den Dämonenglauben als Aberglauben zu bekämpfen¹⁵⁰, hatten sich bis zu seinen Tagen hin als fruchtlos erwiesen; gerade in den Klöstern spielte die Furcht vor den personifizierten bösen Mächten der Welt eine kaum zu überschätzende Rolle. Kein Wunder: Das Wissen über sie bezogen die Mönche aus den Standardwerken ihrer Bibliotheken, und was dort über die Umtriebe böser Geister geschrieben stand, gewann für sie neues Leben — im Alltag und in außerordentlichen Situationen, etwa in winterlich-nächtlicher Einsamkeit ihrer Kirchen, Kreuzgänge und Höfe oder in Stunden der Krankheit und des Sterbens.

Otlohs Kenntnisse über die Dämonen stammten wohl, wie er das für andere Dinge ausdrücklich bezeugt¹⁵¹, vor allem aus den bei ihm so beliebten *Vitae patrum*, besonders aus der darin enthaltenen *Vita Antonii* des hl. Athanasius. Mehr als einmal mag ihn die Erinnerung an Leiden und endlichen Sieg des hl. Antonius in seiner Verzweiflung gestärkt haben, hatte er sich mit ihm doch besonders eingehend beschäftigt¹⁵². Antonius hatte keine eigentliche *conversio* erlebt, dennoch wußte er von unzähligen *tentationes* und *illusiones*, *simulationes*, *confusiones* und *fallaciae* des Satans und der Dämonen zu berichten, die er zu bestehen gehabt^{152a}. Seine Kämpfe gegen die Dämonen haben zweifellos die Vorstellungen des Mittelalters vom Fürsten der Dämonen, dem Teufel, und seinem Reich wesentlich mitgeprägt. In solchen Vorstellungen aber wuchsen Novizen und Mönche wie Otloh auf; die Formulierungen des *Liber de tentatione* und des *Liber visionum* waren Otlohs Leserkreis geläufig.

So zeigen denn die Dämonen der *Vitae patrum* in vielen Zügen unverkennbare Ähnlichkeit mit denen aus Otlohs Conversionsgeschichte: Auch sie unterhielten sich mit den Menschen, suchten sie zu täuschen durch erheucheltes Mitleid. Vor allem haßten sie Mönche und Nonnen, näherten sich ihnen in menschlicher Gestalt — etwa im Mönchshabit¹⁵³, oder in Gestalt häßlicher Mohrenknaben¹⁵⁴, die sich als *amici fornicationis*, als

150) Z. B. Regino von Prüm, *Libri duo de syn. caus. et disc. eccl.* II, 371, hg. v. F. G. A. Wasserschleben, Leipzig 1840, S. 354 ff. — Vgl. dazu G. Schnürer, *Kirche und Kultur im MA*, Bd. II, S. 62 ff., Bd. III S. 261.

151) *Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 47 ff.

152) PL. 146 Sp. 45 D ff. sagt die göttliche Stimme zu Otloh: „Attende itaque in duos venerandos Patres sanctum videlicet Antonium ac beatum Benedictum, quorum tanto facilius potes recordari, quanto magis ex lectione assidua tibi sunt noti“.

152a) PL. 73 Sp. 129, 132 C, 140 D.

153) PL. 73 Sp. 180 (Kap. 119) „De daemone qui in habitu monachi profectus est ad cellam cuiusdam senis in Raythu . . .“.

154) PL. 73 Sp. 130, PL. 74 Sp. 200.

Freunde der Unzucht vorstellten, und schöner Jünglinge¹⁵⁵, die durch ihre verführerischen Tänze fromme Mönche zu verwirren suchten. Sie bedrängten die Einsiedler in der nächtlichen Verlassenheit der morgenländischen Wüste, ängstigten den einsam wandernden Eremiten und nutzten seine Hilflosigkeit zu grauerregenden Drohungen¹⁵⁶. Manche dieser, durch die Besonderheit des Eremitentums in der orientalischen Landschaft geprägten Vorstellungen wurde in Varianten von Jahrhundert zu Jahrhundert durch die Literatur weitergetragen, auch nach Europa, wurde immer wieder da und dort mit neuem Erlebnisinhalt erfüllt, auf abendländische Verhältnisse umgedacht und vermochte selbst in der Geborgenheit mittelalterlicher Benediktinerklöster die Gedanken der Menschen zu beherrschen und zu ängstigen. Wenn Otlohs großer italienischer Zeitgenosse, Petrus Damiani, in seiner *Vita Romualdi* die Anfechtungen seines Lehrers, des Eremiten Romuald schilderte und dabei beschrieb, wie sich in Romualds nächtlichen Angstträumen die bösen Geister, die ihn seit Beginn seiner Mönchszeit bedrängten, in Gestalt von Negern tummelten, so darf man darin ein solches Relikt aus der so sehr viel älteren Welt des Wandereremiten der ersten christlichen Jahrhunderte erblicken, das freilich für Romuald, diesen Einsiedler von Natur, und seine eremitischen Anhänger in Oberitalien und Südfrankreich neue Bedeutung gewonnen hatte. Nicht ohne Grund hat Romuald selbst ein Werk *De pugna daemonum* entworfen. Diese Welt war so alt, daß schon im 3. Jahrhundert nach Christus ein Johannes Cassianus, der beide — das Eremitentum der ägyptischen Wüste und das Mönchtum des wohlgeordneten Klosterlebens — von Grund auf kannte, der selbst Klöster gegründet hatte und den seine Ruhelosigkeit doch immer wieder zurückzog in die Wüste und hin zur anachoretischen Askese, zurückblickte auf eine Zeit, da die Macht der Dämonen sehr viel gewaltiger und grausamer gewesen sei. „Es ist uns jedoch hinlänglich kundgeworden“, so schrieb er in den *Collationes*¹⁵⁷, „sowohl durch unsere eigene Erfahrung als durch den Bericht der Vorfahren, daß die Teufel jetzt nicht mehr dieselbe Gewalt haben wie in früherer Zeit in den ersten Anfängen der Anachorese, wo noch wenige Mönche in der Wüste weilten. So groß nämlich war ihre Wildheit, daß sehr wenige Standhafte und schon durch ihr Alter Erfahrene kaum den Aufenthalt in der Wüste ertragen konnten.“ Selbst in den Klöstern, in denen nur acht oder zehn Mönche wohnten, habe ihre Wut so heftig getobt und sich in Angriffen bemerkbar gemacht, daß zur Nachtzeit nicht alle zu gleicher Zeit zu schlafen wagten. — Diese Stellen aus Cassians *Collationes* gehören zu den vielen Excerpten aus seinen Werken, die auch in die *Vitae patrum* aufgenommen waren. Sie wurden dadurch in erster Linie Bestandteil des Grundstocks monastischer Literaturkenntnisse. Auf Otloh mögen sie eine besondere Anziehungskraft ausgeübt und seine Phantasie entflammt haben.

155) PL. 74 Sp. 200.

156) PL. 74 Sp. 847 (Kap. 556): „De monacho qui in solitudine noctu vidit multitudinem daemonum“.

157) Coll. VII, 23 CSEL 13 S. 202.

Dem „Liebhaber jeglichen Zweifels“, wie er sich selbst nennt¹⁵⁸ konnte der Trost nicht genügen, daß die Dämonen gegenüber einer starken, frommen Mönchsgemeinde ihre Macht verloren haben sollten, war er doch weitentfernt, in seinem eigenen Konvent das stärkste, verlässlichste und verträglichste Mitglied zu sein. Ihn besonders konnten daher die unheimlichen Vorstellungen bis in alle Einzelheiten hinein beherrschen.

Man erinnere sich an das Bild, das Otloh von jener Schreckensnacht im St. Emmeramer Krankengebäude gezeichnet hat: Zitternd sitzt er in dem nächtlichen, nur von Kerzenschein erleuchteten Raum und singt und betet Psalmen mit lauter Stimme und unter Aufbietung aller Kräfte¹⁵⁹: Es sind die „Beschwörungsformeln“, die Mittel zur Verbannung der bösen Geister, die schon den Eremiten des Urchristentums Schutz und Trost gewährten, wenn sie so nachts Wache hielten über den Schlaf ihrer Gefährten, oder wenn die Einsamkeit sie nicht schlafen ließ¹⁶⁰. — Aber die Dämonen kannten diesen Schutz und versuchten mit allen Mitteln die Gebete der Mönche zu unterbrechen: Als ein Abt namens Paulus, so erzählen die *Vitae patrum*¹⁶¹, einst in seiner Zelle saß, in frommer Nachahmung seines großen Namenspatrons emsig webend und dabei Psalmen singend, kam durch das Fenster ein Dämon herein, redete ihn wiederholt an und versuchte seinen Gesang zu unterbrechen. Der standhafte Abt jedoch ließ sich nicht stören und gab keine Antwort. Wieder entsinnt man sich an das Bild des kranken Otloh, der auf der Flucht vor den Dämonen sich von seinem Lager erhob und psallierend in die dunkle Galluskirche und von da in die Klosterkirche wandelte, der sich aber plötzlich von ihnen besiegt glaubte, da ihn die Kräfte verließen. Als ihm die Stimme versagte und er in der Kirche zusammenbrach, da waren es die Dämonen, von denen er sich umringt und bedrängt fühlte, die seinen Mund zusammenpreßten, damit kein Laut mehr über seine Lippen komme.

Ob bewußt oder unbewußt — Otlohs Dämonen sind auch in anderen Zügen denen der *Vitae patrum* nachgebildet: Sorgfältig suchen sich die bösen Geister, Satan als *princeps* an ihrer Spitze, ihr Opfer aus. Scharf beobachten sie es, genau kennen sie die Stelle, an der sie es verwunden können, und beraten untereinander, wie dies am besten zu bewerkstelligen sei¹⁶². Da berichtet Cassian von einem Mönch, der die Nacht über allein in der Wüste blieb. Sobald er nach Mitternacht seine Psalmen beendet hatte, „sah er plötzlich unzählige Scharen von Teufeln, die von allen Seiten zusammenströmten“ und unter Vorsitz des Dämonenfürsten Beratung und Gericht untereinander hielten. Höchstes Lob empfing dabei ein Dämon, der sich brüsten konnte, ein Opfer fünfzehn Jahre lang beobachtet und nun endlich zu Fall gebracht zu haben. Denken wir an Otloh: Als er krank vor

158) *Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 41 A: „Nunquid adhuc, o amator dubitationis totius, aliquid certum et definitum probatione ulla accepisti?“

159) Vgl. oben S. 64.

160) Cassian, Coll. VII, 23 CSEL 13 S. 202.

161) PL. 74 Sp. 200.

162) Cassian. Coll. VIII, 16 CSEL 13 S. 232.

seinem Bett auf dem Boden saß und immer dichter Rauch den Raum zu erfüllen schien, da gab es für ihn nur eine Erklärung: Hinter dem Rauch verbargen sich die Dämonen und berieten über sein Schicksal. Und so quälten denn die Dämonen der *Collationes* und *Vitae patrum* die Menschen mit ihren „Einflüsterungen“ wie unseren Otloh der Dämonenfürst selbst, wofür sich viele Beispiele anführen ließen¹⁶³: Wenn solche Literatur die tägliche Lektüre der jungen Novizen und der erfahrenen Mönche darstellte, mußte da nicht ihr Geist empfänglich werden für übernatürliche Ausdeutung rätselhafter Vorgänge des eigenen Daseins? Von bewußt empfungenen und verwerteten Einflüssen zu sprechen, wäre dabei in den meisten Fällen falsch. Davon darf nur die Rede sein, wenn die Autoren darauf selbst hinweisen, so wenn Otloh etwa selbst zeigt, wie er in den Berichten über die Leiden und Versuchungen berühmter Apostel und Märtyrer Trost für seine eigenen *tentationes* suchte und fand.

*

Tentationes, tribulationes und *delusiones* spielen eine bedeutende Rolle in Otlohs Denken und in seinem Werk¹⁶⁴. „Viel Übel muß vorangehen, wenn es imstande sein soll, das künftige Unendliche zu verkünden“, so schrieb um die Wende zum 7. Jahrhundert der hl. Gregor¹⁶⁵, und so zitierte ihn das Mittelalter, für dessen gebildete Welt er eine der größten Autoritäten war. Im Jahr 1018, als Otloh noch ein kleiner Klosterschüler in Tegernsee war, glaubte man in vielen erschütternden und überraschenden Ereignissen — ein Wunderzeichen, das Erscheinen eines Kometen, seltsame und grausame Todesfälle — dunkle Vorzeichen sehen zu müssen: Bischof Thietmar von Merseburg schrieb darüber in seiner Chronik, nachdem er Gregor in der genannten Weise zitiert hatte: „Dieses Jahr kann wahrhaftig mit einer neuen Bezeichnung das Jahr der Erschütterung der Erde oder der großen Zerknirschung heißen.“ Denn *ineffabilis tribulatio*, unsagbare Bedrängnis sei über die unbeständige Welt hereingebrochen und habe die Menschen verwirrt^{165a}. — Endzeitliche Gedanken stehen wohl hinter Thietmars Worten, Gedanken, in denen alle *tribulationes* nur Versuchungen und Prüfungen, Warnungen und Vorzeichen des jüngsten Tages waren — Gedanken, die auch Otloh¹⁶⁶ und der ganzen Zeit geläufig waren. Freilich gewinnen Begriffe wie *tentatio* und *tribulatio* bei Otloh bereits eine tiefere Bedeutung, seine Versuchungen sind in erster Linie Leiden der Seele und des Geistes¹⁶⁷.

163) Z. B. Coll. VII, 15 CSEL 13 S. 194.

164) Davon zeugen nicht nur die häufige Bezugnahme auf dieses Thema in allen Schriften Otlohs, sondern auch die zahlreichen Sentenzen über „tribulationes“ und „tentationes“ in seiner Proverbiensammlung.

165) Greg. Hom. in ev. 35 c. 1; auch Breviarium Romanum, Comm. plur. martyr., lectio VIII.

165a) Thietmar v. Merseburg, *Chronicon*, Buch VIII Kap. 29 u. 30, a.a.O. S. 526—527.

166) Vgl. S. 88 f.

167) Er spricht von „*occultae et spirituales tentationes*“ (*Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 48 D.). Besonders viele Beispiele für Dinge, die dem Menschen zur Ver-

Dennoch ist Thietmar und Otloh der Gedanke gemeinsam, daß man in aller Drangsal Versuchungen und Prüfungen der menschlichen Beständigkeit zu sehen habe. Schließlich verleiht auch Thietmar seinen Worten eine hohe Feierlichkeit, indem er Gregor zitiert, in dessen Lehre die *tentatio* als gnädige göttliche Entgegenkommen gegenüber der menschlichen *inquietudo* eine übergeordnete Rolle spielt¹⁶⁸. Daß „alle Hochstrebenden in vielen Versuchungen erprobt werden müssen, ehe sie zur Frucht der Vollkommenheit gelangen“¹⁶⁹ – das war auch Otlohs tiefste Überzeugung und zugleich sein großer Trost. Denn hinter dem stufenweisen Emporsteigen zum Heil steht endlich das ersehnte Ziel. Stark geprägt ist dabei Otlohs Denken von der Vorstellung einer ausgleichenden Gerechtigkeit. Er bedarf der unbedingten Gewißheit auf Lohn im Jenseits: „Denn niemand“, so sagt er in fast naiv anmutender Einfachheit, „kann fest an Gott glauben, wenn er nicht hofft, von ihm einen Lohn zu erhalten“¹⁷⁰. Alle Anfechtungen, ob körperlicher oder geistiger Art, wurden ihm so zur von Gott sorgfältig geplanten *tentatio*.

Wie er gegen die *lascivia* seiner Jugendjahre ankämpfte, wurde geschildert¹⁷¹, wie er sich zum Trost an die Versuchungen großer Märtyrer erinnerte, angedeutet. Besondere Vorbilder, so sagt er, waren ihm Athanasius von Alexandrien und der Apostel Paulus¹⁷². „Von welchem der heiligen Väter“, so läßt er Gott Vater im *Liber de tentatione* fragen, „liest du im Alten und Neuen Testament, daß er mir so wertvoll war, daß ich ihn nicht im Abgrund der *tentatio* erproben wollte? . . . Wenn du die Krone des ewigen Lebens erhalten willst, mußt du *tribulatio* für die begangenen Sünden erdulden“¹⁷³. Selbst die Seligpreisung derer, die „Verfolgung leiden um der Gerechtigkeit willen“¹⁷⁴, glaubte Otloh für seine Person besonders bedeutungsvoll, und er mag dabei an die Verfolgung durch Werinhar oder die Zwistigkeiten in St. Emmeram gedacht haben. Freilich stellte er sich im Vergleich mit dem Heiligen bescheiden ans Ende der Reihe derer, die von Gott für die „Krone des Lebens“ auserwählt wurden: „Die meisten Heiligen litten Qualen, nicht weil sie auf diese Weise für ihre Sünden büßen müssen, sondern nur zur Prüfung und um die ewige Seligkeit zu erlangen. Du wirst für deine begangenen Sünden geprüft, damit du nicht ewige Strafe verdienst“¹⁷⁵. Die *tribulatio* und *tentatio* sind also auch Strafe und damit mögliche Sühne für Sünden: Je mehr Leid man im Diesseits erduldet, desto näher rückt man dem Heil. In einer Hinsicht aber weiß sich Otloh dabei auf

suchung werden können, zählt er im *Lib. de cursu spir.* Kap. 26 (PL. 146 Sp. 237 ff.) auf.

168) Vgl. unten S. 104 f.

169) *Lib. de cursu spir.* PL. 146 Sp. 214 A.

170) Ebd. Sp. 236 C: „Nemo quippe firmiter credere potest in Deum nisi ab illo speret aliquid sibi praestare praemium.“

171) Vgl. S. 55 f.

172) *Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 45.

173) Ebd. Sp. 35 B.

174) Matth. 5, 10.

175) *Lib. de tent.* ebd.

besondere Weise bevorzugt: „Die meisten sind für viel leichtere Vergehen als die deinen nach dem gerechten Urteil Gottes durch schwere Martern bestraft worden“, sagt die göttliche Stimme zu ihm. Er hingegen habe von seiner Knabenzeit bis zur Gegenwart hervorragende Gaben besessen, wie sie den meisten Sterblichen versagt seien¹⁷⁶, damit spielt Otloh nicht zuletzt auf seine geistigen Fähigkeiten an.

Schließlich spricht er auch im einzelnen von den Qualen und Martern der Heiligen. Aber er gedenkt dabei fast ausschließlich der Torturen und Versuchungen, denen sie sich freiwillig aussetzen, der *vitia* und *concupiscentiae*¹⁷⁷. Denn nur durch Standhaftigkeit in körperlichen Versuchungen kann Reinheit erlangt werden. „Um der Reinheit des inneren Menschen willen mußt du die *tribulatio* erdulden...“, so glaubt Otloh die mahnenden Stimme zu hören. Würde er von nun an nur mehr gute Taten vollbringen, so scheint sein Gedankengang, so könnte er damit seine Vergehen einigermaßen sühnen. „Aber was hast du denn dafür geleistet, daß du einst in der Schule eine solche Begabung erieltest? Was leistest du jetzt im Kloster mehr als die anderen an Beten und Fasten, damit du für die begangenen Vergehen Verzeihung erlangst?“, fragt ihn Gott. Andere empfangene Wohltaten ruft sich Otloh in diesem Zusammenhang in Erinnerung¹⁷⁸. Von hier aus wird einer seiner Sätze geradezu zum Schlüssel des Verständnisses für dieses Denken: Scheint es an anderer Stelle etwas unvermittelt, wenn Otloh sich von der göttlichen Stimme ermahnt glaubt: „Je mehr Wohltaten . . . du von mir empfangen hast, einen desto schwierigeren Weg der *conversio* mußt du gehen . . .¹⁷⁹, so wird jetzt klar: Jede empfangene Wohltat, die der Mensch nicht mit einem guten Werk vergilt, vergrößert nur sein Sündenregister. Die Reinheit des inneren Menschen wird dadurch geschmälert, ebenso wie durch die körperlichen Begierden. „Mit solch guten Werken muß man das Fleisch bezähmen!“, mahnt daher die göttliche Stimme. Da Otloh hier nicht genug zu leisten glaubt, müssen Reinheit und Beginn der *conversio* durch das allein wirksame Mittel erkauf werden: Durch *tentationes*, den Lockungen nachzugeben, entweder den körperlichen *lasciviae* oder den *lasciviae animi*¹⁸⁰. Denn sie alle sind weise geplant von der göttlichen Vorsehung. So wie es nötig war, daß ein Mann wie Paulus durch den „Stachel des Fleisches“ versucht wurde, damit er über den empfangenen Tugenden und Vorzügen nicht übermütig werde¹⁸¹, so waren auch die teuflischen *illusiones* und *delusiones* das göttliche Mittel zur Prüfung der menschlichen Glaubensfestigkeit.

Gott hatte dem Teufel Erlaubnis gegeben, Otloh, in jungen und vorgerückten Jahren¹⁸² zu prüfen, aber nur soweit die Kräfte des Geprüften reichten. Allerdings glaubte Otloh die *delusiones* in unerhörtem Maß, *plusquam credibile sit*, zu erdulden, und niemand hätte sie seiner Meinung

176) Ebd. Sp. 36 A.

177) Ebd. Sp. 44 A.

178) Ebd. Sp. 46 C.

181) Ebd. Sp. 50 C.

179) Ebd. Sp. 40 D.

182) Ebd. Sp. 40 C.

180) Ebd. Sp. 34 A.

nach anhören oder glauben können. Sich mit den Worten der Bibel dagegen zu wappnen, das wußte Otloh, war das einzige Gegenmittel. „Bereite deinen Geist für die Versuchung vor“¹⁸³, so hörte er Gott selbst zu sich sagen. Aber gerade durch seine gewissenhafte Bibellektüre geriet Otloh so wird es sich erweisen¹⁸⁴, in hoffnungslose Auswegslosigkeit, und seine Reaktion auf alle Leiden waren oft nur noch Tränen der Verzweiflung¹⁸⁵: Denn je mehr er sich in Altes und Neues Testament vertiefte, desto schlimmer wurden die Anfechtungen¹⁸⁶. Einmal sagt Otloh, er habe seine eigenen Versuchungen niedergeschrieben, um alle *in conversionis initio* Stehenden zu warnen vor der Schlauheit des Teufels, der ihrem Wunsch die Bibel zu lesen alle möglichen Hindernisse in den Weg lege¹⁸⁷. Otloh mag es dabei ein Trost gewesen sein, daß es großen Heiligen vor ihm ebenso gegangen war: So zitierte er im *Liber de tentatione* eine Stelle aus Gregors „Dialogen“, die vom hl. Egidius berichtet: Je mehr der Heilige um Reinheit betete, desto schlimmer wurden seine Anfechtungen¹⁸⁸.

So konnte er sich mit dem Gedanken trösten, daß auch diese besondere Art der Versuchung mit in den Heilsplan einbezogen sei. Daher glaubte er Gott doch immerhin zu sich sagen zu hören: „Je mehr du durch die Gnade der göttlichen Inspiration vorgewarnt . . . wirst, desto besser kannst du die Last der Versuchung erdulden“¹⁸⁹.“ In diesem Sinn verheißt er auch seinen Lesern: „Wenn sie sich der *lectio* der göttlichen Worte befeißigen, flieht der Teufel vor den Lesenden und über Göttliches Meditierenden“¹⁹⁰.“ — Alle Arten von Versuchungen also sind notwendig und nützlich, zu diesem Schluß kommt Otloh. Als echter Lehrer zählt er dem Leser dafür drei Gründe auf¹⁹¹: „ . . . erstens, damit die Verruchtheit des Teufels entlarvt werde. Zweitens, damit entweder Wankelmut oder Standhaftigkeit eines jeden Geprüften offenbar werden“, und drittens — damit vertieft sich nun auch das Verständnis für Otlohs erzieherische und „erbauliche“ Absichten¹⁹² — damit jeder Geprüfte und Bekehrte andere „noch in der Versuchung Stehende“ tröste¹⁹³. Diesem zuletzt genannten Ziel dienen denn auch die

183) Ebd. Sp. 41 A: „ . . . et per hoc praepara animum tuum ad tentationem.“

184) S. unten S. 134 ff.

185) *Lib de tent.* Sp. 30 B: „ . . . nil aliud certe tunc praevalui nisi flere, et juxta Psalmistam fuerunt lacrimae meae panes die ac nocte.“

Ebd. Sp. 29 A: „Quanto autem frequentior erat in hujusmodi lectione tanto magis molestias diabolicae tentationis sentiebat sibi inolescere.“

187) *Lib. de cursu spir.* PL. 146 Sp. 236 AB.

188) *Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 47 C.

189) Ebd. PL. 146 Sp. 41 A; s. dazu auch Cassian, Coll. VI, 11 CSEL 13 S. 167 ff. über die doppelte Gattung von Prüfungen, die dem Mönch auf dreifache Weise begegnen.

190) *Lib de cursu spir.* PL. 146 Sp. 207 D; *Lib de tent.* Sp. 39 A.

191) *Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 39 B.

192) S. oben S. 33 ff.

193) PL. 146 Sp. 39 BC.

zahlreichen biblischen Beispiele, allen voran die Versuchungen Hiobs¹⁹⁴, die Otloh in tatkräftiger Erfüllung dieser frommen Pflicht unter dem Thema *tentatio* zum Trost seiner Leser nacherzählt und kommentiert.

Schließlich machte Otloh sich auch klar, daß sein Selbstmitleid über den vorzeitig geleisteten Eid, ins Kloster zu gehen, den er gern dem Umstand zuschrieb, daß er zur Zeit des Klostereintritts des Rats der Eltern und Freunde entbehrte, nur eine weitere *delusio des* Teufels sein müsse: Nur dieser habe, indem er sich mitleidig stellte, ihm eingeflüstert, er sei zu hart für die Anforderungen des Klosterlebens¹⁹⁵. Zudem war nun ein wirklicher Trost geworden, was Otloh einst als schwerste Belastung empfunden hatte: Hatte ihn einst während der seinem Klosterunterricht vorangehenden Krankheit das Bewußtsein bedrückt, daß „Gott jedes Geheimnis wisse“ und ihm auferlegt, sich im Innern seines Herzens ständig all der Dinge bewußt zu sein, denen er einst wie alle anderen entweichen zu können gehofft¹⁹⁶, — so setzte er nun alle Hoffnung in diese göttliche Allwissenheit, in der er sich beachtet und geborgen fühlte, in der jeder Augenblick seines Lebens bedeutungsvoll wurde. Im Zwiegespräch mit der göttlichen Stimme glaubte er Antwort zu erhalten und die Versicherung zu hören: „Ich weiß, was du durchleiden wirst“¹⁹⁷. Und wieder tröstete ihn, wie schon bei den früheren Visionen die gnädige göttliche Anteilnahme an seinem ganz persönlichen Schicksal: „Ich weiß, daß eine *conversio* in der Jugend schwieriger ist . . .“¹⁹⁸ — in dieser Anerkennung suchte und gab er sich selbst Lohn und Trost für seine Leiden. Denn die bittere Erkenntnis, die dieser letzte Satz in sich birgt, hat Otloh immer aufs neue bewegt. Er hegte im Grund keinen Zweifel darüber, was die Tragik seines Lebens war und Schuld an seiner ewigen Rastlosigkeit trug: seine *conversio*. „Deshalb erkenne Zweck und Ordnung, Anfang und

194) PL. 146 Sp. 39 C.

195) PL. 146 Sp. 29 BC: „... quod scilicet satis stolidam improvidamque etiam inesset voluntas conversionis; quia contra Scripturam quae dicit: Omnia fac cum consilio, — sine consilio parentum et amicorum quamque in maximo juvenutis fervore positus subito vellem adire, nimisque foret inconsultum ut hujusmodi homo quisquam tam periculosum susciperet votum; ideo multo melius esset ut praestolans usque ad aetatis maturioris perfectionem, tunc tandem cum se virtus ingesserit omnis, sponte pro desiderata tractem conversionem.“ — PL. 146 Sp. 39 D ff: „Arbitraris namque interdum eamdem professionem te frustra assecutum esse pro eo scilicet quia hanc et sine consilio omnium affinium parentumque tuorum, et absque consideratione fragilis ac lubricae aetatis immaturaque ad tantum studium aggressus fueris . . . Consilium namque in bono et in malo potest fieri . . . numquid tu semper amicorum aut parentum consilia quaesisti, quando aliqua flagitia perpetrare voluisti? . . . Ecce vides quam superfluum sit te ex hoc arbitrari Deum offendisse, quod sine consilio amicorum utilitatem tractares animae . . . scias procul dubio nihil aliud esse nisi causam illusionis diabolicae . . .“

196) *Doctr. spir.* PL. 146 Sp. 279 B.

197) *Lib de tent.* PL. 146 Sp. 41: „Mirari itaque noli, si quid passurus es novi“.

198) *Ebd.* Sp. 40 D: „Scio namque in juventute difficillimam esse cujuslibet conversionem“.

Ende deiner Versuchung . . .¹⁹⁹“, diese Worte, von Otloh der göttlichen Stimme in den Mund gelegt, skizzieren genau den Weg seiner „Bekehrung“.

*

Die Geschichte der *conversio* Otlohs, so wie er sie selbst geschildert hat, ist hinreichend bekannt²⁰⁰. Es fragt sich, wie diese Schilderungen zu bewerten sind. Hat sich, was er uns erzählt, wirklich so zugetragen? Soll und darf man wörtlich nehmen, was er schrieb, oder hätte Otloh selbst das von seinen Lesern nicht erwartet? Was verstand Otloh, was verstanden seine Zeitgenossen darunter, wenn sie von *conversio* sprachen?

Das 11. Jahrhundert blickte auf eine sehr lange Tradition von Bekehrungsgeschichten zurück. Zumindest aus eifriger Bibellektüre, darüber hinaus aber aus regelmäßiger Beschäftigung mit den Schriften der Kirchenväter, wie sie die Benediktinerregel vorschreibt²⁰¹, mußten sie einem gewissen Grad schon jedem Klosterzögling, sei es der inneren oder äußeren Schule – mit anderen Worten: So gut wie jedem Bildungsbeflissenen der Zeit.

Schon in dieser Lektüre hätte Otloh einen gewissen Bedeutungswandel des Begriffes der *conversio* verfolgen können: *Conversio* ist der Bibel und dem frühen Christentum ausschließlich die „Umkehr“ vom Unglauben zum Glauben; das eindrucksvollste Beispiel bot die Bibel mit dem Damaskus-Erlebnis des hl. Paulus, der in tiefster geistig-seelischer Erschütterung durch eine Vision zum Christentum „bekehrt“ wurde. Im gleichen Sinn und aus ähnlichen Beispielen war den Zeitgenossen Otlohs der Begriff auch aus der Lektüre der Kirchenväter bekannt. Hier standen besonders die *Confessiones* Augustins, so weit sie gelesen wurden²⁰², obenan. Aber dem Eifer jener Männer des 11. Jahrhunderts, die sich in der Bereitschaft, ihr Leben voll und ganz als Vorbereitung auf das Jenseits zu gestalten und es großen Vorbildern gleichzutun, freiwillig zur mönchischen Selbstbeobachtung erzogen, war durch die Unmöglichkeit einer *conversio* im paulinischen oder augustinischen Sinn Grenzen gesetzt. Sie w a r e n Christen. *Conversio* konnte für sie nur noch Vertiefung des religiösen Ernstes bedeuten, konnte ihre Bereitwilligkeit ausdrücken, sich von der gleichgültigen oder zufriedenen Haltung des „Mitläufers“ zur Verfeinerung ihres Gewissens und zur Bußwilligkeit zu bekehren. Aus dieser Bereitwilligkeit heraus waren im frühen Christentum Einsiedlerkläusen und Mönchsgemeinschaften entstanden. Sie vermochten dem Wort *conversio* neuen Inhalt zu verleihen: Abkehr von der Welt, ständige Sorge um das Selenheil und Hinwendung zum Jenseits.

199) Ebd. Sp. 50 C: „Quam ob rem perpende, quaeso, tentationis tuae causam et ordinem, exordium et finem . . .“.

200) Vgl. S. 56 ff.

201) Vgl. S. 70 ff.

202) Über die tatsächliche Verbreitung dieser Schrift und die Möglichkeit eines Einflusses auf Otloh vgl. oben S. 67 ff.

Zur Zeit Otlohs und später bedeutete das Wort²⁰³ nichts anderes als den Eintritt ins Kloster²⁰⁴. Gerade an Otlohs Bekehrungsgeschichte wird allerdings deutlich, daß sich dieser nicht weniger problematisch gestalten konnte als die Bekehrung eines Augustin.

Zunächst vollzog sich Otlohs Bekehrung in dem auf die beschriebene Weise landläufigen Sinn. Die *conversio* war der Beginn seines vor allem nach rein äußerlichen Anzeichen sichtbar neuen Lebensweges: Otloh wurde Mönch — damit hätte seine Bekehrung vollzogen sein können. Sie war es nicht, im Gegenteil stand er nach seinem Eintritt ins Kloster erst am Beginn eines langen Prozesses. Auch im Bezug auf Dritte spricht er bezeichnenderweise vom Klostereintritt als einem *initium conversionis*²⁰⁵. Wenn nun für Otloh diesen Anfang sein Eintritt ins Kloster bezeichnete, so steht fest, daß er seine vorherigen Visionen, Versuchungen und Besserungsabsichten nicht in den Bekehrungsprozeß miteinbezog²⁰⁶. Vielmehr waren sie erst Vorspiel zu den kommenden Ereignissen. Sie in erster Linie freilich bewegten ihn zu seinem entscheidenden Schritt, der eben tatsächlich die „Wendung“ hin zu einem Neuen bedeutete. Wie man mit diesem Neuen fertig wurde, das konnte sich erst im Lauf der Zeit erweisen, aus Erfahrung war es nicht bekannt. Bei Otloh ergaben sich mannigfache neue Konflikte gerade durch seinen Entschluß. Seine *conversio* dauerte im Grund sein Leben lang, zumindest bis zu dem Zeitpunkt, zu dem er sein letztes Werk, den *Liber de tentatione* schrieb und in der Rückschau tatsächlich einige Distanz zu seinen Erlebnissen bekundet, über den Dingen zu stehen scheint. Weiterhin jedoch erlebte Otloh eine Bekehrung im ursprünglichen Sinn: Er war nicht nur gleichgültig gewesen, sondern hatte an der Bedeutsamkeit seiner Visionen, an den „Mahnungen Gottes“, an der Wahrheit der Bibel, schließlich an der Gerechtigkeit, ja selbst der Existenz Gottes gezweifelt. Für ihn hatte es

203) Abgesehen von einzelnen Fällen wie etwa der Bekehrung des jüdischen Hermann von Kappenberg zum Christentum und seinem Eintritt als Mönch in Scheda im Jahr 1128, die Hermann selbst in einer umfangreichen Schrift geschildert hat (Herm. v. S c h e d a, *Opusculum de sua conversione* MG. SS. 12 S. 514 ff.).

204) Bezeichnend für den Sinn dieses Wortes ist der Ausdruck „Conversen“ — ursprünglich (auch noch im 11. Jahrhundert vereinzelt) für Mönche, die nicht schon als Kinder fürs Klosterleben bestimmt wurden, sondern sich erst als Erwachsene selbst dazu entschlossen, dann seit dem 11. Jahrhundert und noch heute als Bezeichnung für die im MA. wegen ihres späten Eintritts ungebildeten und daher nur zur Arbeit zu gebrauchenden Laienbrüder. — Vgl. S c h m i t z, a. a. O. I S. 254; H a l l i n g e r, Woher kommen die Laienbrüder?, in: *Analecta S. Ord. Cist.* 12 (1956) Fasc. 1—2.

205) *Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 236 A: „... qui in conversionis initio sacram Scripturam legere cupiunt.“ Vgl. dazu *Regula S. Benedicti* Kap. 37, a. a. O. S. 82 f., wo ein Unterschied zwischen dem „initium conversationis“ und der „perfectio conversationis“ gemacht wird.

206) Es besteht also nicht, wie in LThK Bd. 2,2. Aufl. 1958, Sp. 136 ff., ein Unterschied nur zwischen einer plötzlichen und einer langdauernden *conversio*.

Zeiten gegeben, da ihm die „Glaubensinhalte der katholischen Religion“²⁰⁷ nichts bedeuteten. Mit all diesen Zweifeln hatte er sich, und sei es auch nur für kurze Momente, außerhalb der christlichen Gemeinschaft gesehen. Otloh rang in der Tat um den festen Besitz des Glaubens, nicht zuletzt deshalb, weil er die einzige Haltung war, aus der heraus er alle geleisteten schweren Verzichtse seines Lebens erklären und ertragen konnte.

Auch hier gilt es, den literarischen Einflüssen nachzuspüren, genauer: dem, was Otloh selbst als Vergleich zu seiner eigenen Geschichte heranzog – zum Teil, weil fremde Bekehrungsgeschichten und deren positives Ende ihn tatsächlich darin bestärken konnten, daß sein Schritt richtig gewesen sei, und ihm zur „Erbauung“ gereichten, – zum Teil weil er damit auch seine Leser erbauen wollte²⁰⁸. Wie man es nun schon gewohnt ist, führt Otloh seine Beispiele aus der christlichen Literatur auch in diesem Bereich dergestalt an, daß er sie in die lange Mahnrede Gottes, von der er sagt, er habe sie in der St. Emmeramer Klosterkirche vernommen, einfügt²⁰⁹. Selbstverständlich weist auch er hin auf das Kardinalbeispiel aller christlichen Bekehrungen, die des hl. Paulus²¹⁰. Er vergleicht seine Geschichte mit der des hl. Benedikt²¹¹, dem leuchtenden Vorbild aller Mönche. Seine Vita kannte Otloh aus den Dialogen Gregors²¹². Dort hatte er in *assidua lectione* gelesen über den begabten jungen Mann aus reichem Hause, der zum Studium nach Rom geschickt, „viele im Abgrund der Laster versinken sah und den Fuß, den er schon auf die Schwelle der Welt gesetzt hatte, zurückzog, um nicht auch sich selbst in den Abgrund zu stürzen“. Wie Otloh, hatte Benedikt Eltern und Freunde geflohen und ohne ihr Wissen das Ordenskleid genommen, wie er hatte er nach seinem Eintritt ins Kloster vor allem mannigfache *tentationes* zu bestehen²¹³. – Nicht minder besaßen die Bekehrungsgeschichten aus Cassians *Collationes* und aus den *Vitae patrum* Otlohs Interesse. Ausführlich schildert er die bei Cassian beschriebene *conversio* eines *quidam vir*, der durch Gottes Barmherzigkeit *compunctus ad penitentiam convertitur*²¹⁴, er versenkte sich innig in die Leidens- und Bekehrungsgeschichte der Maria Aegyptiaca, die er in den *Vitae patrum* gelesen hatte. Daß sie siebzehn Jahre lang unter den Versuchungen des Fleisches gelitten und sie schließlich dennoch überwand, war ihm Grund zur Freude und Hoffnung auf Erlösung von seinen eigenen Anfechtungen²¹⁵. Zwar bricht er seine Schilderung vorzeitig

207) *Doctr. spir.* PL. 146 Sp. 279 A: „... Ut nec ... catholicae fidei tenuissem scita“.

208) Bezeichnend ist Otlohs ständige Sorge für die „Neubekehrten“; ihnen widmet er stets wertvolle Hinweise (z.B. *Lib. de cursu spir.* c. 3 u. 4 PL. 146 Sp. 145 ff.).

209) *Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 34 C ff.

210) Ebd. Sp. 45 A.

211) Ebd. Sp. 46 AB.

212) Greg. Dial. II, PL. 66 Sp. 125 ff.

213) Dial. II c. 2, a. a. O.

214) *Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 48 AB.

215) Ebd. Sp. 48 D – 49 A.

ab. Lesen wir aber in den *Vitae patrum* weiter, so können wir eine auffallende Ähnlichkeit zwischen den der Heiligen in den Mund gelegten Worten und der Schilderung Otlohs über seinen eigenen Zustand nach jenem erlösenden Gebet in der Klosterkirche, das das Ende seiner Versuchungen bezeichnet habe, feststellen. „Nicht eher erhob ich mich vom Boden“, so lauten die Worte Marias, „als bis mich einsame ein sehr süßes Licht erleuchtete und meine verwirrten Gedanken vertrieb.“²¹⁶ Die Sprache der Bekehrten hatte Otloh hier und in anderen Bekehrungsgeschichten kennengelernt. Sicher unbewußt, aber unverkennbar, hat sie die Empfindungen mitgeformt, die ihn bewegten, als ihn selbst nach jenem heilsamen Gebet „ein so helles Licht des Wissens“ erleuchtete.

Die äußeren Stationen der Conversionsgeschichte Otlohs und seiner berühmten Vorbilder – Eintritt ins Kloster, Kampf gegen Versuchungen und Dämonen, Begegnung mit göttlichen Zeichen und Visionen, endliche Erlösung – stellen ihre eigentliche Lebensgeschichte dar. So wie sie niedergeschrieben wurden, tragen sie nicht selten den Charakter einer mehr oder weniger bewußten nachträglichen Gestaltung. Denn hinter ihnen steht das ideale Denken dieser Menschen über das christliche Leben, steht ihre „Lebens-Philosophie“: Es ist die Idee des stufenförmigen Aufstieges zum Heil. Otlohs Leben ist getragen von ihr. Zwar ist sie ihm, so wie sie sich in seinen Werken darbietet, aus mannigfachen Einflüssen erwachsen, und die traditionelle christliche Literatur hat sie zweifellos mitgeprägt. Mit neuem Leben aber hat er selbst diese Idee erfüllt.

Zwölf Stufen der Demut heißt schon der hl. Benedikt in seiner Regel den Mönch erklimmen, um zum Heil zu gelangen. Bedingungsloser Gehorsam und als seine Voraussetzung hingebungsvolle Demut sind dazu erforderlich²¹⁷. An den weisen Vorschriften, die der Vater des abendländischen Mönchtums denen gab, deren Leben eine vollkommene Harmonie von Diesseits und Jenseits sein sollte, wird deutlich, welch enger Zusammenhang zwischen dem äußeren Lebensweg Otlohs und jener großen Idee, die er zu seiner eigenen machte, besteht. Müßig zu entscheiden, ob sie ihm erwachsen ist, nachdem er bereits den äußeren Schritt der *conversio*, des Eintrittes ins Kloster vollzogen hatte, oder ob sie schon vorher sein Denken bestimmte und in ihm den Entschluß reifen ließ, den längst geplanten Schritt endlich zu vollziehen. Wesentlicher ist, daß er nach ihr zu leben bemüht war, daß er mit ihrer Hilfe schließlich vermochte, in seinem Lebensweg Plan und Ziel zu sehen.

Otlohs Weg ist ein Weg der Erfahrung, der *experientia*. Jeden einzelnen Schritt mußte und wollte er durchleben, das bezeugt seine Geschichte selbst, daran gemahnt ferner der Begriff des *experimentum*, der wiederholt in Otlohs Werk erscheint²¹⁸. Ihm hatte einst Cassian, dessen

216) PL. 13 S. 684.

217) Regula S. Benedicti, c. 7, a. a. O. S. 45 ff.

218) Z. B. *Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 38 C: „... tantam Deo gratiam potentiamque

Einfluß auf Otloh festgestellt wurde, einen festen Platz im Leben des Mönches gegeben, und schon für die Generation nach Otloh sollte er ganz allgemein eine erhöhte Bedeutung erlangen²¹⁹. Im 11. Jahrhundert hat Otloh ihn als erster mit neuem Leben erfüllt. Die persönliche Erfahrung der göttlichen Macht, Gnade und Liebe stellt sich dem Christen, vor allem dem Mönch, dessen Leben sich durch den Eintritt ins Kloster von Grund auf wandelt, als ein langwieriger Läuterungsprozeß dar. In allen Einzelheiten hat Cassian die Stufen beschrieben, über die der Mönch, gelenkt durch Versuchungen und göttliche Zeichen aller Art, emporsteigt zu immer vollkommenerer sittlicher und innerer Reinheit und Erkenntnis. Und Otloh schildert: „Gott zieht, wen er will, durch Inspiration und göttliche Unterweisung an sich . . .²²⁰, „ . . . in wenigen prüft er alle . . .²²¹ und wie durch eine harte Schule führe er ihn den mühseligen Weg entlang²²². Cassian beschreibt alle Seelenzustände auf diesem Weg und er verschreibt Heilmittel gegen die hinderlichen Leidenschaften und Affekte. Keiner dieser Zustände, den Otloh nicht mit schmerzlichem Bewußtsein durchlebt und an sich beobachtet hätte! Dabei weiß er, daß Teufel und Dämonen im Dienst Gottes stehen, um den Erwählten bis an die Grenze des Erträglichen zu versuchen. Auch hierin stimmt er mit Cassian überein, der schreibt, daß die Dämonen die Gedanken und Bewegungen der Seele sehen und durchschauen können, daß die Einheit zwischen ihnen und dem Geist so groß werden könne, „daß man ohne die Gnade Gottes fast nicht unterscheiden kann, was aus der Anreizung jener und was aus unserem eigenen Willen hervorgehen kann.“²²³ — In der Vorrede zu den *Collationes* spricht Cassian davon, daß er nun „von den sichtbaren Gebräuchen der Mönche zu den unsichtbaren des inneren Menschen übergehen“ wolle²²⁴, er beschreibt den Aufstieg von der Art canonischer Gebete zum „immerwährenden Gebet“, wie es der Apostel verlangt habe. Das ist genau das, was Otloh vollkommen wörtlich genommen zu haben scheint: Einst, wir sahen es bereits, hatte ihn das Bewußtsein der ständigen Allgegenwart Gottes, der seine Seele ganz und gar kenne, jedes Geheimnis wisse, bedrückt. Später gereicht ihm das Geborgensein in dieser göttlichen Allwissenheit zu immer neuem Trost. Er befindet sich in langem Zwiegespräch mit Gott, und seine Selbstbeobachtung steigert sich mehr und mehr. Immer empfindlicher wird sein Gewissen. Zweifellos hat seine Neigung

expertus es.“ Ähnlich bezeichnend sind auch die Ausdrücke „exercitari“, „constringi“ und „perferre“.

219) Z. B. für Wilhelm v. St. Thierry, den Freund und Biographen Bernhards v. Clairvaux, vgl. darüber Seeberg, Dogmengesch. III S. 127 Anm. 1.

220) *Sermo Amerb.* PL. 93 Sp. 1126.

221) *Dial.* PL. 146 Sp. 86 A: „Nam quos praescivit incorrigibiles in paucis probavit omnes.“

222) Ebd. Sp. 64 B: „Igitur instar scholae, in qua sapientia omnimoda exstat discenda, praesens a superno summoque Magistro constituta est vita.“

223) Coll. VII, 9 CSEL 13 S. 190 f.

224) Ebd. S. 4.

zur grüblerischen Reflexion durch Cassians „psychologische Methode“²²⁵ eine wesentliche Bestärkung erfahren. Otloh erfährt Gott täglich und stündlich; er entsinnt sich jetzt, daß dies von Jugend an eigentlich schon der Fall war²²⁶. Gott hat ihm immer neue Zeichen geschickt, obgleich er sie anfangs nicht wahrnehmen wollte, ist ihm persönlich entgegengetreten²²⁷, hat ihm zugesprochen. Und auch nachdem die Bekehrung äußerlich gelungen ist, läßt er den Bußwilligen nicht ruhen, hält ihn mit immer neuen Versuchungen wach. — „Es fehlt nicht an unzähligen Gelegenheiten“, so konnte Otloh bei Cassian lesen, „durch die mit Gottes Gnade die Lauheit und Schläfrigkeit unseres Geistes aufgerüttelt werden kann“²²⁸, und „es ist nützlich, daß Gott uns zuweilen verläßt, um die Standhaftigkeit unseres Verlangens zu erproben“²²⁹. Aber die Gnade des Herrn mäßigt die Versuchungen“²³⁰. Otloh hört die göttliche Stimme zu sich sagen: „Vor allem dies sollst du bedenken, daß du, wärest du längere Zeit ohne *tentatio* und *tribulatio*, über der Gnade meiner Wohltaten tiefer und gefährlicher in Stolz verfallen würdest, als einst, da du allen möglichen Sünden hingegeben warst“²³¹. Einst mochte Otloh der Satz Cassians: „Gott ist ganz und überall und in allem, so daß er die Gedanken des inneren Menschen, ihre Bewegungen und alles im Geist Verborgene sieht“²³², erschreckt haben. Später widmete er dem Thema der Allgegenwart Gottes ein ganzes Kapitel²³³ und kam auch in anderen Schriften wieder und wieder darauf zurück.

Auch Otlohs göttliche Einflüsterungen, Inspirationen und Zwiegespräche mit Gott sind für ihn ein Zeichen der Gnade. Dazu schreibt Cassian: „Gott flüstert uns das Gute nicht nur ein und treibt uns dazu an, sondern er sagt es uns auch, so daß er uns zuweilen auch ohne unser Wissen und Wollen zum Heil zieht“²³⁴. Ein großer Trost ist es Otloh, daß er selbst seine Zweifel an der christlichen Lehre als Einflüsterungen der Dämonen werten darf. Er beschreibt im *Liber de tentatione*, wie Gott ihm dies wörtlich versichere. Auch dies konnte Cassian bekräftigen: „Die von den Dämonen Besessenen reden oder tun, was sie nicht wollen, oder werden gezwungen vorzubringen, was sie nicht wissen“²³⁵.

So ist es nicht nur eine psychologische Schulung, die Otloh bei Cassian erfahren hat. Es liegt eine gewisse optimistische Stimmung in beider Lehre

225) W r z o l, Die Psychologie des Johannes Cassianus (Divus Thomas 5, 1918, S. 181 ff., S. 425 ff.).

226) *Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 38.

227) *Lib. vis.* PL. 146 Sp. 343 B ff.

228) Coll. IX, 26 CSEL B S. 273.

229) Coll. IV, 6 CSEL 13 S. 101.

230) Coll. XIII, 14 CSEL 13 S. 387.

231) *Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 49 CD.

232) Coll. VII, 13.

233) *Dial. c. II* PL. 146 Sp. 63 B ff.

234) Coll. VII, 8.

235) Coll. VII, 12.

von dem großangelegten Heilsplan Gottes. Otloh, der einstige Zweifler an dem Sinn alles Geschehens, hat gewiß irgendwoher Eindrücke empfangen, die ihm ein hoffnungsvolleres Denken nahebrachten und ihm eines Tages halfen, seine „Erleuchtung“ zu erleben. Cassian bot sich da als ideales Vorbild an. Seine subtile Beschreibung eines Weges der – vor allem sittlichen – Reinigung spiegelt sich bei Otloh wider. Allein von fünf Stufen der Keuschheit spricht Cassian. Als psychologisch begabtem Beobachter und als Pädagogen der klösterlichen Gemeinschaft waren ihm vor allem die „sinnlichen Versuchungen“ der Mönche bekannt, von denen ja auch Otloh lebhaft Zeugnis ablegt. Und da Cassian Abhilfe schaffen wollte, beschrieb er diese Versuchungen und gab damit dem Leser die Gewißheit, daß seine eigenen nicht außergewöhnlich waren. Mit der Langwierigkeit des Heilsprozesses lehrt Cassian zugleich Geduld. Er konnte es, denn in seinem Heilsweg fand jedes Phänomen des klösterlichen Alltags seinen Platz, jeder etwaige Einwand gegen Zucht und Lehre seine Antwort. Das mußte jedem Leser neue Hoffnung geben. Otloh konnte daraus die Gewißheit ziehen, daß seine wiederholten Rückfälle nicht endgültiges Versagen, sondern nur eine von unendlich vielen Prüfungen bedeutete. Die Überzeugung Cassians und Otlohs war es, daß der Mönch über die Stufen der Furcht und Liebe zum Heil gelange. „Gottesfurcht ist der Anfang“, sagt Otloh, „wer von ihr im Geist Besitz ergriffen hat, befreit sich von jeder Gefangenschaft in den Sünden und befestigt diese Freiheit in der Liebe zu Gott.“ Daraus empfangen dann der Gläubige die Fähigkeit, gut zu sein, gleichsam als Lohn für seine Mühe. Dann „schmeckt er, wie süß der Herr ist und wie süß sein Joch, und er begehrt nichts weiter, als daß er in der göttlichen Kontemplation verharre“²³⁶.

Nicht minder gut als Cassians *Collationes* kannte Otloh jedoch die „Dialoge“ und womöglich andere Werke Gregors des Großen. Auch von ihm, der der Entwicklung jenes uralten Gedankens des Aufstiegs der sündigen Menschheit zu Gott weiten Raum in seinem Werk gewährt²³⁷, hat er ganz offensichtlich manchen Eindruck empfangen. In Gregors Lehre spielt vor allem die menschliche Sehnsucht nach Gott als eine Triebkraft zum Beginn des neuen Weges eine bedeutende Rolle. Das Nachsinnen über die Erbsünde muß nach Gregor in den Sündern eine fruchtbare *inquietudo*, eine ständige Unruhe bewirken, deren erste Folge die Lossagung von Welt und Sünde ist. Auf der einen Seite entstehen daraus die *compunctio poenitentiae et timoris*, eine Reue der Furcht, auf der anderen Seite jedoch die *compunctio amoris* – auch *dilectionis, contemplationis* – die Reue der Liebe. Auf geheimnisvolle Weise wirkt Gott die *compunctio* im Menschen. Der Mensch jedoch bedarf, um für dieses göttliche Wirken empfänglich zu werden, neuer Sinne, der *spirituales sensus*, er braucht die *auris cordis*. Durch *tribulatio* und

236) *Dial* PL. 146 Sp. 99 CD.

237) *Greg. Moralia in Job*, PL. 75–76; zum folgenden vgl. J. Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du moyen âge*, Paris 1957 S. 34 ff.

tentatio, durch Leid und Sünde treibt Gott den Menschen an, sich auf den Weg des Heils zu begeben. — Die gefühlsbetonte Seite der *conversio* ist bei Gregor stark hervorgehoben: So spricht er von den Tränen des Verlangens, die in der Seele das Heimweh nach dem Himmel auslösen.

Auch Otloh spricht von den Tränen, die — nach den Worten des Psalmenisten — „Tag und Nacht sein Brot“ gewesen seien²³⁸. Weiter: Gregors Lehre ist optimistisch, sie lehrt den ständigen Fortschritt durch das wachsende Verlangen nach Gott. „Schon das Verlangen ist Besitz, der Frieden gibt...“, sagt er.

Hat nicht auch Otloh jenes „Ohr des Herzens“, mit dem der leidende — vielleicht deshalb dafür besonders empfängliche — Gregor die Stimmen des Jenseits hören lehrte, in sich geschult und zu immer größerer Sensibilität herangebildet? Gregor war sein Vorbild, das sagt er ausdrücklich²³⁹, für die Schilderung und Verbreitung von Visionen, eben der göttlichen Zeichen, die nur jene „neuen Sinne“ des Menschen wahrnehmen können. Otlohs ursprüngliche Neigung zum Allegorisieren und Entdecken von himmlischen Zeichen im Diesseits konnte jedenfalls frühzeitig von Gregor auf ein reales Betätigungsfeld gelenkt werden²⁴⁰. Daß all diese göttlichen Zeichen — *tentationes*, *tribulationes*, *visiones* — göttliche Zuchtmittel zum Zweck eines planvollen Aufstiegs zum Heil waren, war der dominierende Gedanke sowohl bei Cassian und Gregor als auch bei Otloh.

Jedoch, über alle Gemeinsamkeiten mit den großen Kirchenlehrern hinaus, glaubt Otloh eine noch großartigere Stimmung zu spüren: Er berauscht sich an dem Gedanken einer universalen Ordnung, die von der Planung des Kosmos, der Natur und der Rangordnung der Geister, Engel und Dämonen bis hinab zu den Geschicken der Menschheit reicht und sich schließlich an seinem ganz persönlichen Schicksal erfüllt. Eine gründliche Kenntnis der Werke Otlohs legt die Vermutung sehr nahe, daß bei ihm neuplatonisches Gedankengut, das er aus unmittelbarer oder mittelbarer Anschauung gekannt haben muß, seine Spuren hinterlassen hat.

Wir brauchen nicht lange zu suchen nach solchen Werken: Eigenhändig hat Otloh die „Hierarchie“ des sogenannten Dionysius Areopagita in der Übersetzung des Johannes Scotus abgeschrieben und das Werk dabei — wenn nicht schon früher — kennengelernt. Auch auf das 11. Jahrhundert hat die Lehre des Areopagiten ihre Wirkung nicht verfehlt: Die areopagitische „Vergöttlichung der Menschheit“ über die Stufen der Reinigung und Erleuchtung bis zur Vollendung, einer mystischen Einigung mit Gott²⁴¹, scheint in den Äußerungen Otlohs über seinen eigenen Weg einen Niederschlag erfahren zu haben. Otloh war kein Mystiker im eigentlichen Sinn. Aber so manche

238) *Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 30 B.

239) *Lib. vis.* Prolog PL. 146 Sp. 341 B.

240) Über die inhaltliche Verwandtschaft einzelner Visionen Otlohs mit denen Gregors s. oben S. 73 ff.

241) Vgl. F. Ueberweg — B. Geyer, Grundriß der Geschichte der Philosophie, 12. Aufl., Tübingen 1951, Bd. II S. 164 ff.

seiner Äußerungen trägt mystischen Charakter — so vor allem die oft zitierte Schilderung seiner „Erleuchtung“ vor dem Altar der St. Emmeramer Klosterkirche, dem äußeren Abschluß seiner *conversio*.

Cassian — Gregor — der Areopagite: drei Autoren, die Otloh gekannt, ja zum Teil selbst schriftlich weiter tradiert hat. Liest man seine von Bekenntnissen durchzogenen theologischen und anderen Schriften, so begegnet man auf Schritt und Tritt Gedanken und Verhaltensweisen, die denen dieser Männer entsprechen. Ist es zu viel behauptet, wenn man entscheidenden Einfluß der Lektüre jener Schriften auf unseren Mönch annimmt?

3.

*Versuch einer psychopathologischen Deutung*²⁴²

Es wurde bisher unterlassen, Otlohs Weg aus pathologischer Sicht heraus zu deuten, das heißt möglicherweise psychopathologisch deutbare Züge dieser Bekehrungsgeschichte aufzuzeigen. Nur daß eine solche Sicht unerläßlich ist, wurde gesagt²⁴³.

Otlohs Geschichte wurde bis in die Einzelheiten hinein verfolgt, es wurde auf alles Wesentliche eingegangen, was er selbst über sich äußerte. Die zeitgebundenen Formen, in denen sich dem Leser wie ihm selbst seine Probleme darstellten, wurden in ihrer Tradition zurückverfolgt, es wurde zu zeigen versucht, weshalb sie sich ihm gerade so darstellen mußten. Schließlich wurde nicht versäumt, noch einmal²⁴⁴ die Echtheit der von ihm geschilderten Erlebnisse zu prüfen. Es gelang nicht, ihn einer bewußten Nachahmung oder gar Fiktion zu überführen oder etwa der Absicht, seine Schriften mit beliebten Motiven zu schmücken, um sich damit Anerkennung als Schriftsteller zu verschaffen.

So sehr auch Vorsicht geboten ist bei der Interpretation von Otlohs Schilderungen, und so wenige unzweideutige Fakten sie zunächst auch zu enthalten scheint, so steht doch eines fest: Otloh wurde krank — und das nicht einmal, sondern mehrere Male in seinem Leben. Man erfährt von mehreren kurzen oder längeren Krankheitsperioden — regelmäßig begleitet von seelischen Krisen.

Zwei Möglichkeiten der Deutung scheint es nun für diese Tatsache zu geben: Man kann einmal zu der Ansicht neigen, alle verschiedenen Erkrankungen seien aus ganz natürlichen Gründen zu erklären, fielen rein zu-

242) Fachwissenschaftlichen Rat in allen Einzelfragen dieses Deutungsversuches verdanke ich Herrn Dr. med. S. Frank, Nervenarzt, Bamberg, und Herrn Prof. Dr. Frowein, Frankfurt.

243) Vgl. oben S. 89; Literatur hierzu vor allem K. Schneider, Zur Einführung in die Religionspsychologie, Tübingen 1928. — H. J. Weitbrecht, Beiträge zur Religionspsychopathologie, insbesondere zur Psychopathologie der Bekehrung, Heidelberg 1928. — H. W. Gruhle, Verstehende Psychologie, Stuttgart 1948.

244) Wie schon im zweiten Kapitel im Zusammenhang mit Otlohs schriftstellerischen Ambitionen.

fällig gleichzeitig mit seelischen Krisen zusammen oder förderten deren Ausbruch. Den Zusammenhang, den Otloh in den zeitlich voneinander getrennten Krankheitsfällen sah, hätte er in diesem Fall nur hineingedeutet.

Oder man nimmt an, daß Otloh zeitweise psychisch krank war, daß seine Erlebnisse und Erlebnisinhalte in einer krankhaften Störung seiner psychischen Funktionen begründet waren, und daß psychopathische Züge seiner charakterlichen Struktur die jeweiligen Krankheitsphasen beeinflussten. Unter diesen beiden Gesichtspunkten sollen noch einmal die Hauptphänomene in Otlohs Bericht geprüft werden.

Bei der folgenden Analyse seiner Krankheitsberichte soll zunächst alles Mysteriöse darin nicht überbetont, sondern eher hinter den körperlichen Krankheitserscheinungen zurückgestellt werden. Der Leser erfährt von einem Kranksein zum erstenmal an jenem Tag in der Fastenzeit des Jahres 1032, als der etwa zwanzigjährige²⁴⁵ Otloh lesend im Klosterhof zu St. Emmeram saß. Er erschrak ungewöhnlich heftig über mehrere gewittrige Windstöße. Gleich darauf befahlen ihn große Schwäche (*languor*) und Gefühlslosigkeit (*stupor*). Alle Sinne versagten; er konnte, wenigstens zunächst, weder sprechen noch hören, weder sehen noch sich bewegen²⁴⁶.

Trotz aller anfänglichen Benommenheit war Otloh jedoch in den nächsten Tagen wieder fähig zu lesen, nur zeitweise scheint er bettlägerig gewesen zu sein²⁴⁷. Wie man weiß, bemühte er sich ja zunächst, seine Krankheit zu verheimlichen²⁴⁸; das aber konnte ihm bei ständiger Bettruhe selbst in seiner abgelegenen Wohnung kaum möglich sein. So schleppte er sich etwa eine Woche lang dahin, dann eines Nachts steigerte sich die Krankheit zu großer Heftigkeit: Otloh ging wie gewöhnlich zu Bett, lag jedoch bis zum Morgen in einem schrecklichen Angsttraum befangen, aus dem er mit dem Gefühl erwachte, mit Blut überströmt zu sein²⁴⁹. Er selbst konnte jedoch keine

245) Vgl. S. 7: Zeit der Geburt um 1010, S. 11 Anm. 5: Zeit des Eintritts in St. Emmeram im Jahr 1032.

246) *Lib. vis.* PL. 146 Sp. 348 C: „... subito ventus urens et vehemens ab australi parte adveniens vicibus tribus me adeo invasit, ut post vicem tertiam extra tectum residere illic ultra non auderem, sed... ingrediens domum, primo quidem in magnum stuporem, deinde vero celeriter cecidissem in languorem... Omnibus quippe tunc utriusque hominis sensibus ita repente efficiebar destitutus, ut pro timore seu stupore interdum mihi viderer ab aliquo monstro attractatus.“

247) Der Ausdruck „... tam inter homines positus quam etiam solus...“ (*Lib. vis.* PL. 146 Sp. 348 CD) deutet vielleicht darauf hin, daß er sich noch wie gewohnt bewegte, vielleicht sogar Schule hielt.

248) Z. B. *Doctr. spir.* PL. 146 Sp. 279 A: „Nec tamen ausus eram citius haec dicere cuiquam...“.

249) *Lib. vis.* PL. 146 Sp. 348 D: „Cum autem per unam fere hebdomadam tali detinerer infirmitate... in quadam nocte mihi solito more in lectulo quiescenti, vir quidam minaci vultu omnimodo terribili habitu iuxta me visus est stare“. Vielleicht darf man auch aus dieser Bemerkung schließen, daß er tagsüber noch nicht zu Bett lag. „... et in tantum me flagello quodam castigare, ut nullo modo crudelitati vel severitati humane simile quid arbitrarer in

Spuren an sich entdecken, erst ein Knabe, von dem er seinen Rücken untersuchen ließ, fand ihn mit *punctis quibusdam excrescentibus*, einem Ausschlag also, bedeckt. — Es unterliegt nach reiflichem Überlegen keinem Zweifel: Von diesem Ausschlag war ausschließlich Otlohs Rücken befallen, denn an allen anderen Stellen seines Körpers hätte er ihn selbst entdecken und nicht fremde Hilfe beanspruchen müssen. Um einen infektiösen Ausschlag hat es sich dabei kaum gehandelt, da ein solcher auch das Gesicht des Kranken zu befallen pflegt; dies aber hätte den Mönchen unter keinen Umständen zwei Tage lang verborgen bleiben können, wie es tatsächlich der Fall war: Otloh verbarg seine Krankheit so lange wie möglich. Zwei Tage nach der Schreckensnacht war er dazu nicht mehr in der Lage. Hilflos lag er nun zu Bett, auf die Pflege der Mönche angewiesen, die bereit waren, seinen todähnlichen Zustand zu bewachen, dazwischen aber in plötzlichen wechselnden Phasen einen Tobenden vor sich hatten, den sie kaum auf dem Lager festhalten konnten²⁵⁰. Mindestens vier Wochen lang dauerte die Krankheit — von der zweiten oder dritten Fastenwoche bis zum Gründonnerstag 1032, d. i. mindestens vom 1. bis zum 31. März. In der Nacht zum Karfreitag wurden Otlohs Träume ruhiger — die Krise schien überstanden. Zwei Tage lang hütete er noch das Bett, am Ostersonntag aber war er bereits kräftig genug zum Kirchgang, und binnen kurzem schien seine Gesundheit wieder hergestellt. Er schmiedete bereits Reisepläne, als ihn — leider ist nicht bekannt, nach wie vielen Tagen oder Wochen — ein neuer heftiger Anfall auf sein Lager warf²⁵¹. Diesmal waren Kopf, Gesicht und teilweise der Körper mit einem Ausschlag bedeckt, das Gesicht war so stark geschwollen, daß Otloh kaum aus den Augen schauen konnte²⁵². Er mußte in der Tat auf den Tod krank gewesen sein, denn die Mönche, die er nach drei Tagen in höchster Todesangst holen ließ, hatten ihn bereits aufgegeben²⁵³. Entgegen dieser

ipso esse . . . Cumque flagella quae mihi quidem tunc visa fuerant perennia, per noctem vero totam, mirabili sopore depressus pertulissem, primoque dehinc vigilassem, hoc autem luce clara feci, tunc, recordatis quae verbera, quae vulnera noviter sentirem, putavi ex eorundem vulnerum cruore vestem cunctaque lectisternia madefacta.“

250) *Lib. vis.* PL. 146 Sp. 349 D: „Ut igitur memini, diebus duobus post ea quae secreto spiritaliterque passus sum flagella transactis . . . confestim publice vario languore gravabar, et, quod cunctigenis est plus miserabile morbis, nunc quasi phreneticus vix a multis religatus, mox velut exanimis desperatusque jacebam . . .“.

251) S. oben S. 61.

252) *Lib. vis.* LP. 146 Sp. 351 A: „ . . . in languorem talem decidi, ut pars quidem corporis quaedam, item facies caputque simul totum miserabilibus et insolitis verrucarum stigmatibus circumdaretur, reliqua autem membra omnia, exceptis linguae labiorumque motibus, gravissimo paralyti morbo velut mortificata efficerentur.“

253) *Lib. vis.* PL. 146 Sp. 351 A: „Cumque dies tres in hujusmodi infirmitate gerens, et universorum pene membrorum officio destitutus, nullam vitae hujus spem retinerem, misi et vocavi . . . monachos . . . At illi intuentes me, et visu verrucis excrescentibus desperatum omnique pariter membrorum

Befürchtung aber war Otloh schon am vierten Tag wieder in der Lage, nicht nur aufzustehen, sondern persönlich hinüber ins Kloster zu gehen^{253a}. Weswegen ist bekannt: Er trug offiziell seine Bitte um Aufnahme vor. Die Aussicht auf Gewährung hatte ihm vierundzwanzig Stunden vorher neuen Lebensmut gegeben. Noch eine kurze Zeit der Genesung, und Otloh schien gesund. Für wie lange? Wir wissen es nicht. Daß er danach noch häufig verschiedene „Krankheiten“ hatte, schreibt er selbst^{253b}. Eine davon, die zwanzig Jahre später liegende, während der Otloh die große „Dämonen-Vision“ erlebte, kennen wir wieder genauer.

Otloh galt bereits als krank, er lag im Krankenzimmer, zusammen mit anderen Patienten²⁵⁴. Wenige Tage nach einer erregenden Auseinandersetzung mit seinem Abt über die Klosterdisziplin, die der eben zum Dekan ernannte Otloh besonders ernst nahm, war er diesmal krank und mußte sich niederlegen. Wie sich die Krankheit äußerte, erfährt man nicht; er berichtet nur, daß er sich sehr elend fühlte und keinen Schlaf finden konnte. Als er so eines Nachts wachlag, kam ihm der Gedanke, er werde sich besser fühlen, wenn er sich vor seinem Bett auf den Boden setze. Nachdem er dies ausgeführt hatte, erlebte Otloh die Dämonenvision, wie sie oben geschildert wurde²⁵⁵. An körperlichen Krankheitssymptomen ist nichts festzustellen. Von Fieber ist nicht die Rede, nur von *infirmitas* und *tribulationes*. Aber Otloh hatte Angstzustände, fühlte sich bedrückt. In der dunklen Kirche, die er in seiner Verzweiflung aufsuchte, brach er zusammen, und nach längerem lauten Psalmengesang versagte ihm die Stimme. Würste man von Fieber, so ließe sich die Ruhelosigkeit, die erregte Phantasie vielleicht damit erklären. Otloh hingegen spricht von dichtem Rauch, der das Zimmer oder auch die Kirche erfüllt habe, schließlich von den Dämonenscharen, die sich — eine zwar typisch mittelalterliche, von Otloh jedoch offenbar tatsächlich nacherlebte Vorstellung — dahinter verbargen.

Alle Symptome körperlicher Krankheit sind hiermit genannt. Sie reichen bei weitem nicht aus, die von ihnen begleiteten psychischen Phänomene verständlich zu machen, und es ist keineswegs so, daß jene gegenüber diesen abnorm anmutenden Reaktionen in Otlohs Seelenleben überwiegen und diese daneben als Zufälligkeiten erscheinen lassen, die nur von Otloh und seinen Interpreten überbetont werden.

Noch einmal rufe man sich all das in Erinnerung, was im seelischen

officio debilitatum, . . . inquit . . . Si vero forsitan . . . tibi spatium vivendi protelatur, quid utilitatis tam caecus et paralyticus, quod procul dubio semper eris, . . . umquam exercere poteris?“

253a) *Lib. vis.* PL. 146 Sp. 351 D: „Adveniente igitur crastina die, ita vigor corporis augebatur, ut sine alterius sustentatione egressus, id quod pridie per alios expetivi, egomet ipse ad coenobitas priores veniens studerem deprecari.“

253b) *Doctr. spir.* PL. 146 Sp. 281 B: „ . . . post languores diversos atque frequentes . . .“.

254) *Liber vis.* PL. 146 Sp. 354 B: „ . . . per duos vel tres dies languor invalescens me in domo infirmorum manere cogeret . . .“.

255) Darüber ausführlich oben S. 64 f.

Reagieren Otlohs abnorm erscheint, was in einer nichtpsychiatrischen Deutung keinen Raum findet! Da ist zunächst die seltsame Tatsache, daß Otloh nach dem „Prügel-Traum“²⁵⁶ offenbar eine Art Stigma hatte, einen Ausschlag auf dem Rücken – also da, wo er sich geschlagen glaubte. Und weiter, daß er meist dann gesund wurde, wenn aller seelische Druck von ihm genommen war. Handelte es sich um eine „Flucht in die Krankheit“? Diese Annahme liegt besonders nahe für den Zeitpunkt, da er sich mit seinem Abt überworfen hatte. Damit hätten wir eine typisch abnorme Reaktion, und als solche seelisch entstandenen und seelisch festgehaltenen – früher „hysterisch“ genannten – Funktionsstörungen²⁵⁷ erscheinen nun auch Otlohs Lähmungen, plötzliche Stimmlosigkeit und wiederholte Blindheit, vielleicht sogar schon die Augenkrankheit in der Kindheit, die Otloh selbst übertriebener Schreiarbeit zuschrieb, und die ihn völlige Erblindung befürchten ließ²⁵⁸, in einem neuen Licht.

Darüber hinaus spricht Otloh des öfteren ausführlich von Erlebnisinhalten bestimmter Art: Schon die erste Schilderung nach dem Gewittererlebnis geht sehr ins Detail. Unter anderem erfährt man, daß Otloh sich aller menschlichen Sinne beraubt fühlte. Dabei ist bemerkenswert: Keineswegs war es so, daß Otloh in diesem Zustand gar nichts fühlte. Im Gegenteil glaubte er, die körperliche Berührung²⁵⁹ einer schrecklichen Erscheinung zu spüren. Das Wort *stupor*, das er wiederholt gebraucht²⁶⁰, darf man dabei allerdings nicht im modernen psychiatrischen Sinn betrachten; *pro timore seu stupore . . .* sagt Otloh, habe er dieses Ungeheuer gespürt. An eine Art „Dämmerzustand“ zu denken, wie er im Anschluß an heftige, schreckhafte seelische Erschütterungen als abnormale Erlebnisreaktion oder als Affektausbruch auftritt, liegt näher. Otloh schreibt, er habe sich in einer solchen *dementia*, in einem solchen Wahn und solcher *illusio* befunden, daß er sich – ob allein oder unter Menschen – in ständigem Streitgespräch mit einem unsichtbaren Angreifer glaubte. Dazwischen hatte er lichtere Perioden, in denen er, wie wir hörten, sogar lesen konnte – wenngleich mit Anstrengung²⁶¹. Auch nach der Vision, in der er nachts jenen Schrecklichen vor seinem Bett zu sehen meinte und sich von ihm mit einer Geißel gezüchtigt fühlte, lag er am nächsten Morgen erschöpft, wußte zuerst nicht, wo er sich befand²⁶², und es dauerte eine Weile, bis er sicher war, am Leben zu sein. Ein unge-

256) S. ausführlich oben S. 60.

257) K. S c h n e i d e r, a. a. O. S. 17.

258) S. oben S. 12.

259) *Lib. vis.* PL. 146 Sp. 348 C: „ . . . ab aliquo monstro attractatus“.

260) Zweimal kurz hintereinander *Lib. vis.* PL. 146 Sp. 348 C: „ . . . primo quidem in magnum stuporem . . .“ und „ . . . pro timore seu stupore . . .“, außerdem Sp. 279 D: „ . . . scilicet in tali versabar stupore . . .“.

261) S. S. 60.

262) *Lib. vis.* PL. 146 Sp. 349 B: „ . . . mirabar ubi essem . . .“; *Doctr. spir.* Sp. 278 CD: *Haerebam dubius quid circa me foret actum: An carne exutus vel adhuc sim corpore functus.*“

wohnter *tremor*, ein Zittern, bannte alle Glieder²⁶³. Danach gingen die periodischen Ermattungszustände zwei Tage lang weiter, schließlich steigerte sich der Zustand derart, daß er den Mönchen nicht länger verborgen bleiben konnte. Erst aus ihrem Mund erfuhr Otloh später, wie sie bald den Tobenden kaum hatten bändigen können, und wie er bald gleichsam entseelt und völlig verzweifelt gelegen habe²⁶⁴.

Von der großen Hoffnungslosigkeit²⁶⁵ dieser Zustände spricht Otloh nicht seltener als von der Gefühlslosigkeit und Verwirrung²⁶⁶. Er wußte nicht, ob Tag oder Nacht war, noch was Licht oder Tag überhaupt seien²⁶⁷, noch konnte er irgendetwas sinnlich (*carnale*) wahrnehmen, so sehr war seine ganze Konzentration auf den Schmerz gerichtet, den er zu erdulden hatte. Welcher Art dieser war, ist nicht näher ausgeführt. Otloh spricht nur wiederholt von Qualen und Strafen, die schlimmer gewesen seien als er schildern könne. Die ganze Krankheit schien ihm furchtbarer als jede andere mögliche. Meinte er mit diesen Qualen wirklich körperliche Schmerzen, oder spricht er von den Dämonen, von denen er sich bedrückt glaubte, oder waren ihm beide identisch? Die Dämonen jedenfalls waren schuld daran, daß er sich weder der „katholischen Glaubenswahrheiten“, deren er als Todgeweihter um der Gnade willen doch so dringend bedurft habe — so war er nicht fähig, sich zu bekreuzigen — noch irgendeines anderen Dinges erinnern konnte²⁶⁸. Dazwischen quälte und entrückte (*privabar*) ihn ein gewisser „verletzender“ Anblick — wie er sich ausdrückt — worin er fürchterliche Höllenstrafen mit ansehen mußte. Wie oft dies auch geschehen sein mag, ihm schien es ewig zu dauern. Die Quelle seines Schmerzes konnte er bald erkennen, bald war sie ihm völlig rätselhaft²⁶⁹. Dennoch wurde Otloh plötzlich — nach etwa 3 bis 4 Wochen — gesund, und er selbst weiß in diesem Fall keinen Grund dafür anzugeben²⁷⁰.

Bei dem bald darauf eintretenden Rückfall ist nicht wie vorher von Bewußtlosigkeit die Rede, wohl aber von großer Schwermut und Hoffnungslosigkeit. Immerhin war Otloh in der Lage, sich mit den Mönchen zu unterhalten. Später jedoch, nach der großen Dämonen-Vision während der mehr-

263) *Doctr. spir.* PL. 146 Sp. 278 D: „... cum vitae certior essem insolitusque tremor constringeret omnia membra.“

264) Ebd. Sp. 279 A: „... vario languore gravatus ... ut defertur ab his quorum me cura revisit, nunc quasi phreneticus vix a multis religatus, mox velut exanimis desperatusque jacebam.“ Vgl. Anm. 250!

265) Ebd. Sp. 279 C: „... et sine spe positus.“

266) S. oben S. 61.

267) Ebd. Sp. 279 D: „... ut lux atque dies quid vel sint nescius essem ...“.

268) Ebd.: „... nec carnale aliquid plane dignoscere possem, intendens solum quo flatus agone trahebar.“

269) Ebd. Sp. 279 C: „Nunc invisibilis patiens tormenta doloris, mox ex visibili nimis afflictus cruciatu.“

270) S. oben S. 62.

tägigen Krankheit im Alter von etwa vierzig Jahren²⁷¹, hört man wieder von einem ähnlichen, ans Krankhafte — im Sinn einer Psychose — gemahnenden Zustand:

Halbtot vor Erschöpfung lag Otloh auf seinem Lager und fiel in eine derartige körperliche und geistige Schwäche, daß er wiederholt den Tod herbeisehnte²⁷². Der Inhalt der Vision mit allen Nebenerscheinungen wurde geschildert²⁷³. Wesentlich erscheint in diesem Zusammenhang nur, daß Otloh noch nach Jahren — während seines Fuldaaufenthaltes zwischen 1062 und 1066 — sagte, die Dämonen hätten ihre Drohungen wahrgemacht, die vielen Gefahren der „bisher ruhig in ihm schlummernden *tentationes* seien von da an wieder aufgelodert²⁷⁴. Otloh schildert seine Leiden an einer Stelle sehr ausführlich: Einmal kämpfte er mit Worten gegen die bösen Geister und Einflüsterungen des Satans, konnte also Dinge in ihrem logischen Ablauf verfolgen, und dabei war es ihm auch vergönnt, „sich von der Gefahr der Versuchungen in Intervallen“, in Pausen der Erleichterung, zu erholen. In anderen Zuständen aber lag er stundenlang, jeglicher Hoffnung auf Trost beraubt, war von der „Dunkelheit des Geistes völlig umgeben“. Es „brach dabei zuweilen eine solche Heftigkeit aus, daß nicht nur die geistigen, sondern auch die körperlichen Sinne ihre gewöhnliche Kraft verloren“²⁷⁵. Dabei war ihm, als könne er „gleichsam mit verschleiertem Blick und Gehör, nicht gemäß den gewohnten Kräften“ sehen und hören, und als spreche jemand zu ihm, halte seinen Mund nahe an sein Ohr und flüstere ihm Versuchungen und Zweifel ein. Von all dem jedoch, dies sei wiederholt, wagte er niemandem zu sagen, da er zu wissen glaubte, niemand könne ihn anhören geschweige denn ihm Glauben schenken.

Der Leser steht damit vor einer dritten und für den Laien auffälligsten Art der Phänomene, den eigentlichen Sinnestäuschungen. Sie haben in Otlohs Schriften reichlichen Niederschlag gefunden. Zunächst die akustischen Sinnestäuschungen!

Es bleibt fraglich, ob man z. B. hinter den sehr literarisch geformten Äußerungen, die Otloh von den in seinen Visionen auftretenden Gestalten gehört zu haben behauptet, wirklich akustische Sinnestäuschungen sehen

271) Diese Altersangabe ergibt sich aus der Annahme von Otlohs Geburtsjahr um 1010 und seiner eigenen Angabe, daß besagte Krankheit um das Jahr 1053 eingetreten sei; vgl. dazu S. 63.

272) *Lib. vis.* PL. 146 Sp. 357 B: „Verumtamen deinde in tantam corporis et animae infirmitatem decidi ut ex imminetis doloris magnitudine frequenter ab hac me vita citius subtrahi optarem.“

273) S. oben S. 64 ff.

274) *Lib. vis.* PL. 146 Sp. 357 B.

275) *Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 32 B: „In ista autem omni dubitatione et mentis caecitate circumseptus . . . In aliis, inquam, tolerabilis aliquo modo et temperata fuit impugnationis causa; in ista autem talis erumpebat violentia, ut non solum spirituales, sed etiam corporales mei sensus vigore solito destituerentur. Videbatur enim mihi interdum, ut quasi oblevato visu et auditu nil iuxta vires solitas videre et audire possem.“

soll. Die Entscheidung wird am schwierigsten, wenn wir an jenen unsichtbaren Begleiter denken, von dem Otloh erzählt. Er spricht von ihm, der mit ihm aufzustehen und sich niederzulegen, mit ihm umherzugehen und mit ihm zu sprechen pflegte, mit Dankbarkeit, und man hat die ganze Äußerung wohl doch als eine für Otloh charakteristische, feinsinnige und rein metaphorische Betrachtung über das menschliche Gewissen anzusehn²⁷⁶. Aber Otloh spricht von anderen vielleicht doch echten Sinnestäuschungen dieser Art: So geschah es ihm häufig, daß er am Morgen vor der Zeit *phantasmatico signo*, durch ein geheimnisvolles Zeichen, aus dem Schlaf geweckt wurde und zum Gebet in die Kirche eilte, wo er dann feststellen mußte, daß es zu früh war²⁷⁷. Häufiger scheinen jedoch körperliche Sinnestäuschungen gewesen zu sein: So glaubte Otloh kurz nach dem Gewittererlebnis jenes Ungeheuer zu „spüren“, noch viel mehr die Schläge im Prügel-Traum und das Emporgehobenwerden durch die Dämonen, die ihn durch die Lüfte trugen und in Abgründe zu stürzen drohten²⁷⁸.

Weitaus problematischer ist die Entscheidung über die Sinnestäuschungen in Otlohs Visionen. Waren sie wirklich echte Halluzinationen? Oder handelt

276) *Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 32 BC: „Interim ego quasi cuiusdam mecum colloquentis et ore etiam apposito verba meis auribus susurrando immittentis audirem dicentisque...“; dieses Phänomen mit *Misch*, a. a. O. S. 72, als ein pathologisches zu deuten — er spricht von der „Verfolgung durch einen Doppelgänger“ — kann ich mich nicht entschließen. Es trägt zu sehr die Züge einer nachträglichen literarischen Fiktion, vor allem, wenn man die anderen Stellen vergleicht, an der diese Gestalt in freundlicherem Licht erscheint: Ebd. Sp. 34 AB: „... memini me frequenter et maxime cum primum de stratu meo in matutinis exsurgerem horis, mox a quodam quasi mecum, surgente, mecumque simul gradiente, per ineffabilem modum nunc increpari, interdum leniter admoneri, crebro etiam humillimo nisu obsecrari pro emendatione morum et vitiorum, eorum quidem imprimis quae hesterno forsitan die ignoranter committens pro nihilo duxi. Deinde vero pro eorum emendatione, quae in quocumque tempore admisi, aut inepte ridendo, aut incaute loquendo, seu etiam inutilia cogitando; postremo pro emendatione cuiuslibet vitii, quod longe jam antea perpetratum vix memini.“ Hier hat Otloh lediglich eine originelle Formulierung für die zunehmende Verfeinerung seines Gewissens (*conscientia*) und dessen peinlicher Erforschung gefunden, die zugleich Ausdruck einer überdurchschnittlichen Selbstbeobachtung und eines wohl etwas sonderlichen *Insichgekehrtseins* ist. Dazu paßt auch *Sermo Amerb.* PL. 93 Sp. 1106 C: „... frustra laborat, qui conscientiam propriam fugere posse existimat.“

277) S. S. 65.

278) Nur zum Vergleich sei hier einmal ein klinischer Fall aus unserem Jahrhundert genannt, den *Weitbrecht*, a. a. O. S. 78, schildert: Ein etwa 50jähriger Mann erlebt eine Bekehrungsgeschichte, hat dabei schwere Träume und hört eine innere Stimme; er glaubt an Abgründen vorbeigeführt zu werden und in einem immer wiederkehrenden Traum befindet er sich in einem schwebenden Zustand. Zwei Mächte, die er weder sieht noch hört, bemühen sich um ihn. Dabei tauchen aber all diese Träume erst zwanzig Jahre nach seiner religiösen Bekehrung auf.

es sich bei allen nur um besonders lebhaftere Träume, wie offenbar bei jenen beiden aus der frühen Jugend, die Otloh als *Visio I* und *II* in seiner Visionen-Sammlung schildert? An ihnen scheint nichts ungewöhnlich, außer daß Otloh aus der zweiten unter heftiger Erschütterung und tränenüberströmt erwachte, sie also nachts und im Schlaf hatte. Warum jedoch wendet er hier nicht – wie sonst²⁷⁹ – seine Unterscheidung zwischen *visio* und *somnium*, zwischen Traum und Vision an? Seine Träume seien während der Tage seiner Genesung, die er im Frühjahr 1032 noch außerhalb der Klostermauern verbrachte, von Visionen heimgesucht worden, so drückt er sich einmal aus. Dabei habe eine drohende Erscheinung (*imago*) dagestanden und ihm bedeutet, er solle schnellstens sein Gelübde erfüllen und ins Kloster eintreten. Hatte er das Gefühl, daß es sich bei diesen nächtlichen Erlebnissen um mehr als um lebhaftere Träume – um etwas, was wir mit „Dämmerzuständen“ oder „Auren“, in denen erfahrungsgemäß religiöse Szenen so eigenartig plastisch erlebt werden²⁸⁰ – handelte?

Otlohs Visionen-Schilderungen gehen sehr ins Detail, und die Reden, die Gott, der Teufel oder die Dämonen an Otloh richten, sind ausführlich und logisch. Dies scheint zunächst gegen wirklich halluzinierte Erscheinungen zu sprechen. Bedenkt man zudem, daß alle Gestalten, die in Otlohs Visionen auftreten, durchaus nichts Ungewöhnliches für die Vorstellungswelt seiner Zeit waren, daß fast alle mittelalterlichen Visionen voll sind von Dämonen, Teufeln und deren Einflüsterungen – darüber wurde an anderer Stelle eingehend gesprochen²⁸¹ – so zögert man, Otlohs Angaben für von ihm geglaubte Wirklichkeitserlebnisse zu halten. Der dichterischen Form und des erbaulichen Zweckes wegen wurde in dieser Zeit in der Tat vieles nachträglich in eine bildhafte und daher anschauliche Sprache gekleidet. Jedoch: Echte Halluzinationen waren im Mittelalter nicht seltener als heutzutage. Daß sie sich in eben den Formen vollzogen, die der Vorstellungswelt der Zeit entsprachen, ist nur natürlich. Von bewußtem Fingieren zu sprechen, sollte man sich hüten²⁸². In den seltensten Fällen sind die mittelalterlichen Visionen tatsächlich dichterische Erfindungen²⁸³.

Ein eindrucksvolles Beispiel dafür ist Otlohs „Prügel-Traum“ – eine geradezu klassische Form der Schreckensvision, in der sich mittelalterliche

279) Vgl. oben S. 73.

280) K. Schneider, a. a. O. S. 17: „... Frühere Zeiten kannten solche religiösen Somnambulen in großer Menge. Sinnestäuschungen religiöser Art, Offenbarungen, Hellsehen, Wahrsagungen, Verzückungen, gestalteten diese Bilder zu großen religiösen Ekstasen...“.

281) S. oben S. 90 ff.

282) Angebracht ist dies vielleicht in einem Fall wie dem des problematischen Visionärs Audradus Modicus; vgl. oben S. 77.

283) Vgl. Jacobi in einer Studie über die Ekstase, der die meisten historischen Visionen, auch der alttestamentlichen Propheten als literarische Kunstprodukte bezeichnet, an deren schriftlicher Fixierung „menschliche Phantasie und literarische Gestaltungskraft einen nicht unwesentlichen Teil“ haben. Hinweis bei Weitbrecht, a. a. O. S. 88.

Menschen, beeindruckt durch die schriftliche Fixierung des berühmten Prügel-Traums des Hieronymus aus dem 4. Jahrhundert, für alle möglichen Vergehen gestraft glaubten. Daß gerade die Echtheit des Erlebens Otlohs nicht zu bezweifeln ist, bedarf an dieser Stelle wohl keiner Beweise mehr²⁸⁴. Wohl darf man bei Otloh, der Erbauungsliteratur schreiben wollte, nicht alles wörtlich nehmen, was er über den Inhalt seiner Visionen berichtet, angefangen von den ausführlichen Dialogen mit den in seinen Visionen auftretenden den Gestalten bis zu deren immer wieder auftauchender mehr oder weniger prägnanter Bezeichnung als Dämonen, Ungeheuer oder drohende Gestalten. Hinzu kommt, daß Otloh seine Erlebnisse in verschiedenen Fassungen geschildert hat, daß dabei die jüngeren die detaillierteren sind²⁸⁵: Es ist ein charakteristischer Zug aller religiösen Selbstschilderung, daß etwas desto ausführlicher geschildert wird, je weiter es zurückliegt. Die Visionen werden mit immer mehr Einzelheiten ausgeschmückt²⁸⁶.

Und gewiß — wir stellten es fest: Die Sprache der Dialoge in Otlohs Visionen ist real und logisch, aber sie bestehen doch weitgehend aus Bibelziten, und die Probleme, die darin diskutiert werden, haben Otloh zum großen Teil erst lange nachher in diesem Maße bewegt. So gewinnt man letztlich den Eindruck, als habe Otloh sie verknüpft mit den zum Teil verschwommenen Erinnerungen an echte halluzinierte Erlebnisse, und auf diese Weise seien seine, bei aller Eindruckskraft doch oft seltsam literarisch anmutenden Schilderungen, entstanden.

Wo die genaue Grenze liegt zwischen echtem Erleben und dichterischer Form, ist meist nicht mehr zu entscheiden. Die Dinge sehen anders aus, wenn sie schriftlich festgehalten oder von Dritten nacherzählt werden. Das wissen die „Visionäre“ meist selbst, und schon im Mittelalter haben sie gelegentlich ihr Mißtrauen gegen die schriftliche Fixierung ihrer Erlebnisse geäußert: So etwa hundert Jahre, nachdem der Mönch Otloh seine Visionen nieder-

284) Ein interessanter Parallelfall ist die Schilderung eines Prügel-Traum-Erlebnisses aus dem Jahr 1099 in der Chronik des Gregor von Catina für das Kloster Farfa: Dort heißt es von dem Abt Oddo, er sei zur Strafe für sein leichtsinniges Verpfänden der Kirchenschätze, u. a. vom Marienaltar, von der Jungfrau Maria drei Nächte lang mit Ruten gezüchtigt worden; Zeuge der Wunden auf dem Rücken sei ein Schüler gewesen, der neben ihm schlief. Von besonderem Interesse ist dabei, daß es von Oddo heißt, er sei — obwohl vorher klug, geschäftig und von großer Entschlußkraft — plötzlich sehr ängstlich, unwissend und wie von Sinnen gewesen. Schließlich sei er erkrankt und nach den drei Schrecksnächten gestorben. — MG. SS. 11 S. 565: „... Sed haec praestolando, tribus noctibus durissime in visu quasi a sublimi femina tribus acerrimis virgis est cesus... Altera vero nocte idem custos pervigil audivit eum in ipsa visione inter flagella deprecantem lacrimabiliter... Tunc ille ostendit eidem famulo illisiones vulnerum inflictas in corporis dorso...“. Über andere Träume dieser Art vgl. unten S. 193 ff. und S. A b t, a. a. O. S. 348.

285) So auch M i s c h, a. a. O. S. 71.

286) W e i t b r e c h t, a. a. O. S. 86: „Was erst nur ‚wie ein Licht‘ war, wird zur Engelgestalt mit weißen Gewand.“

geschrieben hatte, ein französisches Bauernmädchen, Alpais von Cudot – und wenn Alpais es nicht selbst in dieser Weise gesagt hat, so gibt doch der Autor dieser Worte, ihr Biograph, einen tiefen Einblick in sein kritisches Interesse, alles zu erfahren über diese geheimnisvollen Visionen und ihnen bis in die letzten Wurzeln hinein nachzufragen. „Ob ich verückt war oder nicht“, so lauten die Worte des frommen Mädchens nach der Aussage ihres Biographen, „wage ich nicht zu sagen, noch glaube ich es. Auch wage ich über diese Visionen, die ich euch auf euer Drängen berichte, nicht zu behaupten, in der Wirklichkeit der Dinge sei es so geschehen oder geschehe es so, wie es mir in meiner Ruhe gezeigt wird.“²⁸⁷ Alpais besaß nicht jene fast routinierte Sicherheit mancher mittelalterlicher Visionäre, sie wußte und betonte, daß diese Dinge aus der Traumwelt stammten, daß sie sie eben „geträumt“ hatte; „... aber worauf sie hinauswollen“, was sie bedeuten und meinen, auf welche Weise und in welcher Ordnung sie zu geschehen pflegen, erkenne ich nicht recht...“, fährt der Bericht fort.

In diesem Zusammenhang ist auch eine Äußerung der hl. Gertrud von Helfta über ihre Visionen, wenn sie auch erst aus dem 13. Jahrhundert stammt, von Bedeutung: „Ich meinte, so Unzusammenhängendes zu schreiben, daß ich meinem Gewissen darin nicht beizustimmen vermochte und diese Niederschrift daher verschob...“²⁸⁸, schreibt die Visionärin – ein eindrucksvolles Beispiel dafür, wie man oft nachträglich versuchte, Sinn und Zusammenhang in Träume oder Visionen hineinzudeuten, um damit an die Öffentlichkeit treten zu können.

Aber auch solch nachträgliche Formulierung von Visionen ist noch keine völlig neue dichterische Erfindung. Auch hinter Otlohs Visionenschilderungen stehen also sicher wie hinter anderen zum Teil echte Halluzinationen. Eine endgültige Entscheidung über den Anteil von Wahrheit und Phantasie allerdings soll und kann weder hier noch sonst getroffen werden. Hier sollte nur auf die Möglichkeit einer Deutung hingewiesen, die Phänomene in ihrer Verschiedenartigkeit nebeneinandergestellt werden. Denn sie nicht zu beachten, schien unverantwortlich.

In einer Hinsicht scheint so die anfängliche Fragestellung doch eine Antwort erfahren zu haben. Die Verschiedenartigkeit der Phänomene nicht übersehen wollen, das heißt, von einer „naturalistischen“ Deutung, so darf man es wohl nennen, endgültig Abstand nehmen. Gewiß, Otloh neigte dazu, sich als Mittelpunkt alles Geschehens um ihn zu sehen, und in seiner grüblerischen Veranlagung hat er vielleicht mancher harmlosen Gegebenheit ein mysteriöses Aussehen gegeben. So etwa, wenn er schreibt, er habe jahrelang darunter gelitten, daß er zwar zur nächtlichen Stunde gesund im Bett lag, sich aber, sobald er zur Matutin aufstehen wollte – von einer gro-

287) Acta SS. Nov. II S. 167 De beata Alpaide, Buch II, Kap. 5 „De natura visionum eius“; s. bes. S. 205 f.

288) Revelaciones Gertrudianaes et Mechtihildis, hg. von den Benediktinern von Solesmes und Paris, Poitiers 1875, war nicht zugänglich. Mitgeteilt von M. B u b e r, Ekstatische Konfessionen, Jena 1909, S. 87.

ßen Schwäche ans Bett gefesselt fühlte und sich nur mit schwerem Schritt zur Kirche zu schleppen vermochte. Solchen Einzelheiten wurde nicht mehr Bedeutung beigemessen als sie verdienen. Andere Symptome jedoch — Funktionsstörungen, Sinnestäuschungen — sprechen für sich.

Manche der beschriebenen Symptome erscheinen in der Tat, so wurde festgestellt, als typisch abnorme Erlebnis-Reaktionen²⁸⁹, nicht eigentliche Krankheitserscheinungen also, sondern eben abnorme Variationen menschlichen Reagierens. Rein reaktiv auf bestimmte Erlebnisse, konnten sie mit deren Verklingen sogar völlig verschwinden. Die in solchen Fällen häufig beobachtete Disposition für hierbei auftretende Sinnestäuschungen, hervorgerufen etwa durch übertriebene Askese, langes Wachen, intensive Beschäftigung mit religiösen Gedanken²⁹⁰, ist bei Otloh durchaus gegeben. Daneben aber sind doch wohl einige wenige qualitativ andere Phänomene vorhanden, die sich als abnorme Erlebnis-Reaktionen nicht mehr erklären lassen: Echte Sinnestäuschungen. Weder körperliche Krankheit noch Otlohs Gesamtpersönlichkeit bieten für sie eine hinreichende Erklärung. Es bestehen vielmehr Gründe, sie als Störungen der Psychomotorik, als echte Symptome im Sinn einer Psychose anzusehen.

Otloh selbst sah einen alle Phasen seines Krankseins verbindenden Zusammenhang: Sie waren für ihn göttliche Zeichen, die ihn auf dem Heilsweg langsam emporführten. Einen Zusammenhang solcher Art zu sehen, war für ihn Notwendigkeit und Bedürfnis — zieht sich doch ein anderer existentieller Zusammenhang wie ein roter Faden durch seine ganze Bekehrungsgeschichte: der Konflikt um Welt und Klosterleben, um *vita activa* und *vita contemplativa*. Die Verteidigung dessen, daß er schließlich doch entgegen seiner früheren Neigung „das schwere Joch“ auf sich genommen und in einem Augenblick der Schwäche, mehr resignierend als begeistert, über sein ganzes Leben entschieden hatte. Otloh stand immer in der Verteidigung — ob als Kind gegen den Schreiblehrer, der ihm die falsche Handhaltung abgewöhnen wollte, ob als junger Mann vor dem Gericht des Archipresbyters oder als Mönch gegen Abt und Ordensbrüder im eigenen Kloster. Mehr noch: der Wunsch nach Rechtfertigung spiegelt sich in all seinen Werken wider und war ein wesentlicher Grund für ihre Entstehung²⁹¹. Aber noch in einem anderen Sinn ist ein Zusammenhang zwischen Otlohs Krankheit und Visionen bedeutsam. Es wurde oben gesagt, daß Otlohs Charakter entscheidend war für die Unstetheit und Unausgeglichenheit seines Lebensweges²⁹². Wie aber war dieser Charakter?

289) Früher als „hysterische Reaktionen“ bezeichnet.

290) K. Schneider, a. a. O. S. 15. — Daß man sich in solche Stimmung künstlich hineinsteigern konnte, zeigt z. B. eine — noch unveröffentlichte — Belehrung über Geisterbeschwörungen aus dem Ende des 15. Jahrhunderts: Wer Geister beschwören wolle, heißt es darin, solle vorher drei Tage lang beten und fasten. (Brieflicher Ratschlag des Würzburger Weihbischofs Georg Antwoher an einen jungen Mann; vgl. G. E. i. s., in: Verfasserlexikon V, Sp. 48 f.).

Otloh war ein geltungsbedürftiger, dabei fanatischer und stimmungslabiler Mensch. Er war ein Skrupulant und äußerst sensitiv. Einige oben hervorgehobene Symptome erwecken nun den Verdacht, daß bei Otloh — in dem dafür prädestinierten Alter von etwa 20 Jahren — darüberhinaus eine Psychose abgelaufen ist, deren zweiter Schub aller Wahrscheinlichkeit nach im Alter von etwa 40 Jahren — zur Zeit von Otlohs großer „Dämonen-Vision“, wie wir sie nannten, erfolgte.

Offenbar hat man bei Otloh von einem Mischbild zu sprechen, zu dem sowohl melancholische als auch schizophrene Züge gehören. Allen Grund hat man dabei — dies sei vor allem den Skeptikern einer solchen Betrachtungsweise gesagt — zu der Annahme, daß bei Otloh nach dem Abklingen der Krankheitsphasen eine weitgehend intakte Persönlichkeit resultierte. Den Zeitpunkt dafür bezeichnet Otlohs Zustand nach dem beschriebenen Verzweiflungsgebiet in der Klosterkirche St. Emmeram: Es war ein Zustand der Beruhigung. „Aller Nebel des Zweifels“ war plötzlich von Otloh genommen. In seinem Herzen wurde ein so helles Licht des Wissens entzündet, daß es ihm schwerfiel, darüber zu schweigen. „Von einem unaussprechlichen Impuls und ungewohnter Begeisterung entflammt“, begann er den *Liber de tentatione* . . . zu schreiben. In der Folgezeit begegnet er uns als betriebsamer, für seine Umgebung sicher wieder „normaler“ Mensch.

Noch ein Wort zum Schluß dieses Abschnittes: Mit diesen, wie wir glauben, begründeten Vermutungen sollte und konnte kein Werturteil über die Persönlichkeit Otlohs gefällt werden. „Psychopathische Einzelzüge sind im Wesen der meisten Menschen vorhanden — in den verschiedensten qualitativen und quantitativen Abschattierungen . . .“, sagt der moderne Psychiater²⁹³.

Die Ähnlichkeit der Bekehrungsgeschichte Otlohs, namentlich des äußeren Ablaufs der *conversio*, mit vielen Fällen, die die Religions-Psychopathologie aufgezeichnet hat, schien jedoch die Prüfung sub specie der Psychopathologie zu verlangen. Otloh selbst legt sie nahe mit seiner Bemerkung, er sei vorübergehend überzeugt gewesen, von einer „Krankheit des Wahnsinns“ befallen zu sein²⁹⁴.

Es ist keineswegs der Fall, das sei hier mit aller Entschiedenheit betont, daß unter den gezeigten Aspekten Otlohs Schriften oder geistige Fähigkeiten in einem völlig neuen Licht gesehen werden dürften oder müßten, wie man das — zu recht oder zu unrecht — von den Werken anderer abnorm erscheinender Persönlichkeiten gesagt hat²⁹⁵. Otlohs geistesgeschichtliche Bedeutung bleibt die gleiche.

291) S. oben S. 48.

292) Vgl. oben S. 12.

293) Weitzbrecht, a. a. O. S. 62 ff.

294) S. oben S. 60.

295) K. Jaspers, Strindberg und van Gogh, 2. Aufl. Berlin 1926. — Fanatisch und deshalb in seinen Äußerungen, vor allem über die weltliche Wissenschaft (vgl. S. 210 ff.), leidenschaftlich ist Otloh allerdings immer geblieben.

IV. Otlohs Stellung im Ringen seiner Zeit um „divina“ und „saecularis philosophia“

A dialecticis — libera nos Domine!

(Pseudo-Beda, Comm. in lib. Boetii de trin.)

1.

Philosophie- und Wissenschaftsbegriff im frühen Mittelalter

Mundana scientia, saecularis philosophia — mit Abneigung spricht Otloh von ihnen. Hoch aber erhebt er die *divina*, die *vera philosophia*. Und mit ihm stimmen viele Zeitgenossen ein in die Warnrufe vor jener „eitlen“ Philosophie, in den Lobpreis der einzig wahren, der göttlichen. Die gesamte geistige Welt scheint sich in zwei feindlichen Parteien gegenüberzutreten:

Während in Frankreich an der Schule von Tours der Domherr Berengar sich in die Schriften des Neuplatonikers Johannes Scotus und die umstrittene Abendmahlslehre des Mönches Ratramnus von Corbie — beide aus dem 9. Jahrhundert — vertieft, während höchste dialektische Bildung in seinen Briefen bereits Gedanken formuliert¹, die ihm sehr bald gefährlich, ja fast zum Verhängnis werden sollen, zieht in Italien der gebildete Prior und Reformator Petrus Damiani als Bußprediger hinaus, um dem verderbten Klerus ein neues geistiges Ideal zu verkünden: Das Ideal der sittlichen Reinheit und zugleich der ungebildeten Einfachheit. Und während er klagt über die unsteten Wanderlehrer, die als Dialektiker und Rhetoriker Italien durchziehen², kommt von einer Parmeser Schule ein solcher herauf nach Deutschland: Anselm von Besate, dem seine Bildung die Anerkennung des Kaisers Heinrich III. und schließlich die Berufung als dessen Hofkaplan einbringt, der sich stürmisch feiern lassen möchte, und dem man doch bei dialektischen Disputationen in Bamberg und Mainz Skepsis entgegenbringt³. Während wissensdurstige junge Kleriker nach Westen reisen, um in französischen Dom- und Klosterschulen zu Füßen berühmter Lehrer Philosophie zu hören, führt der einstige Mönch und Mitschüler unseres Otloh, Wilhelm aus St. Emmeram in Regensburg — 1069 zum Abt des Klosters Hirsau im Nagoldtal berufen — dort im Jahr 1079 seine nach clunianensischem Vorbild geschaffenen *Consuetudines* und damit einen auch in

1) Vgl. dazu Manitius, a. a. O. Bd. 2, S. 103 ff.; Ueberweg, a. a. O. Bd. 2, S. 186; M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode, Freiburg 1909 (unveränd. Nachdruck, Darmstadt 1957), Bd. 2, S. 218 ff.; G. Lädner, Theologie und Politik vor dem Investitur-Streit (Veröffl. d. Österr. Inst. f. Gesch. Forsch. Bd. 2 [1936]).

2) PL. 145 Sp. 699 CD; vgl. dazu auch F. Dreßler, Petrus Damiani — Leben und Werk (Studia Anselmiana Fasc. 34), Rom 1954, S. 39 u. 67.

3) Vgl. Dümmle, Anselm der Peripatetiker, Halle 1872, S. 9 ff.

geistiger Hinsicht extrem asketischen Geist ein⁴. — Und zu Ende des Jahrhunderts entsteht im gleichen Regensburg, in dem Otloh seinen Feldzug gegen die Dialektiker begann, eine eigenartige Sammlung von Briefen, die — zu welchem Zweck sie auch verfaßt sein mögen (und wenn auch nur als Stilübungen) — Zeugnis ablegen von einer systematischen Schulung und außerordentlichen Wertschätzung der Dialektik und Rhetorik⁵.

Vielfältig, wie zu aller Zeit, waren auch damals die Ziele der geistigen Welt. Alle, die ihnen entgegeneilten aber erhoben wohl Anspruch darauf, *philosophi*, Jünger einer *scientia* zu sein. Otloh jedoch, in seiner Jugend selbst Schüler entweder berühmter Schulen, die er *affectu discendi* angestachelt gerade deshalb aufgesucht hatte, weil sie ihm die besten dünkten für die weltlichen Wissenschaften, schätzt sich eines Tages glücklich, dem damaligen „unnützen und schädlichen Licht des Studiums“⁶ entgangen zu sein, und erhebt nun seinen Warnruf vor der *mundana* und *vana philosophia*.

Um zu erfassen, was damit gemeint ist, muß in aller Kürze geklärt werden, was Otloh und seine Zeitgenossen meinten, wenn sie von „Philosophie“ und „Wissenschaft“ sprachen, welche Vorstellungen darüber ihnen überkommen waren.

Das Bild, das sich ihnen bot, war keineswegs klar, war vielmehr Anlaß zu mancher Verwirrung.

Als Lehrplansystem — ohne ein solches kommt keine Pädagogik aus — hatte die Antike die wohl von den Sophisten ausgebildete⁷ Gruppe der *septem artes*, allgemeinen Wissensfertigkeiten, die man schon frühzeitig trennte in Trivium (Grammatik, Rhetorik, Dialektik) und Quadrivium (Astronomie, Arithmetik, Geometrie und Musik)⁸. Dieses System galt der Antike grundsätzlich mehr als Propädeutik für alle *disciplinae* — oder *scientiae* — der Philosophie. Deren *divisio* hatte Aristoteles in einer von den frühen christlichen Autoritäten Augustin, Boethius, Cassiodor und Isidor von Sevilla als gültig anerkannten und von ihnen weiter tradierten Weise

4) Vgl. dazu auch unten S. 235.

5) Die Regensburger rhetorischen Briefe (vielleicht nur Briefmuster für Stilübungen) in MG.: Die Briefe d. dt. Kaiserzeit 5, hg. v. C. Erdmann, Weimar 1950, S. 259 ff.

6) Lib. de tent. PL. 146 Sp. 46 D.

7) Vgl. E. R. Curtius, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Bern 1948, S. 44.

8) Über die „artes liberales“ vgl. den kurzen Artikel von H. Wolters in LThK 2. Aufl. 1. Bd. Sp. 909 f. und die dort verzeichnete Literatur, namentlich: G. Paré — A. Brunet — P. Tremblay, La Renaissance du XIIe siècle: Les écoles et l'enseignement (Publications de l'Institut d'Etudes Medievales, Ottawa, Bd. III) Paris-Ottawa 1933 — und H. I. Marrou, Histoire de l'éducation dans l'Antiquité, 2. Aufl. Paris 1948 (ersch. in dt. Übers.: Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum, Freiburg — München 1957).

vorgenommen; spätere Abwandlungen davon sind zahlreich. Ein Verwischen dieses klaren Aufrisses von *ars* und *disciplina*⁹ bringt die dritte der *septem artes*, die Dialektik mit sich, jedenfalls durch die Definition, die sie von großen Autoritäten erhalten hat: Wo immer die *artes* abgehandelt werden, lag es bei der Behandlung der Dialektik nahe, auf die *Isagoge* des Porphyrios einzugehen und dabei, antiken Vorbildern folgend, auch die *divisio philosophiae* des Aristoteles heranzuziehen, d. h. zu erörtern, was Philosophie sei. So tat es Cassiodor, so ihn fast wörtlich benutzend Isidor. Folge dessen ist, daß die Dialektik als *disciplina*, als eine „etwas mit sicheren Schlüssen als wahr oder falsch erweisende Wissenschaft“ im Gegensatz zu der „auch Sophismen preisgegebenen und sich auf das dem Wechsel unterworfenen Sinnliche richtenden bloßen *opinatio*, der *ars*“¹⁰ erklärt wird. Den tiefsten Grund dafür hatte schon Augustin in seiner *Doctrina christiana* erörtert; die Dialektik ist nach ihm *per se ipsa* Wahrheit. Sie ist aus sich selbst wahr, und ihre besondere Aufgabe ist es, logisch zu definieren. Es liege in der Eigenart der Dialektik, daß einerseits keine andere *disciplina* ohne sie auskommt, andererseits aber keine *ars*¹¹. So ist sie einerseits dem System der *artes* zugehörig, andererseits dem der *disciplinae*, ja sie steht in gewissem Sinne über beiden, nähert sich einer *disciplina disciplinarum*¹² und damit eben als Logik, wie sie oft definiert wird, der Philosophie.

Die Definition der Philosophie machte begreiflicherweise der frühchristlichen Welt gewisses Kopfzerbrechen. Von der christlichen Sicht her wollten naturgemäß die antiken Definitionen nicht mehr recht befriedigen. Man half sich wohl, indem man mehrere fast ohne Kommentar nebeneinanderstellte, so Cassiodor:

1. Philosophie ist eine *probabilis scientia* von göttlichen und menschlichen Dingen, soweit sie dem Menschen möglich ist.

-
- 9) Vgl. dazu J. Mariétan, *Probleme de la classification des sciences d'Aristote à St. Thomas, St. Maurice - Paris 1901.* — M. Bindschedler, *Der Bildungsgedanke im MA*, (Dt. Vierteljahresschr. f. Lit.wiss. u. Geistesgesch. Bd. 29 [1955] S. 20 ff.).
- 10) Cassiodor, *De artibus ac disciplinis liberalium litterarum*, PL. 70 Sp. 1167 (Die neue Ausgabe von Mynors war leider nicht zugänglich); Dazu Sp. 1203 B: „Inter artem et disciplinam Plato et Aristoteles, opinabiles magistri saecularium litterarum, hanc differentiam esse voluerunt, dicentes: artem esse habitudinem operatricem contingentium, quae se et aliter habere possunt; disciplina vero est quae de his agit quae aliter evenire non possunt“. — Isidor, *Etymologiarum sive Originum libri XX*, hg. von W. M. Lindsay I, 1 *De disciplina et arte*; — P. Lehmann, *Cassiodor-Studien* (Erforsch. d. MA.s II, Stuttgart 1959, S. 38 ff.) bes. S. 56: Die Abhängigkeit Isidors von Cassiodor.
- 11) Augustin, *Soliloquia II*, 11, PL. 32 (bes. Sp. 895): „At, si ad eam pertinet hoc officium, per se ipsam disciplina vera est. Quisquamne igitur mirum putabit, si ea, qua vera sunt omnia, per se ipsa et in se ipsa vera sit veritas?“
- 12) S. S. 122.

2. Philosophie ist die *ars artium* und die *disciplina disciplinarum*.

3. Philosophie ist Meditation über den Tod und – hier endlich begegnet uns ein, auch von Cassiodor schon übernommener spezifisch christlicher Kommentar – solche Meditation gezieme vor allem den *saeculi ambitione calcata* in disziplinerter *conversatio* und schon wie in einem Gleichnis der künftigen Heimat lebenden Christen; mit zwei Pauluszitaten¹³ unterstreicht Cassiodor diesen Zusatz. – Dieser Definition verwandt klingt schließlich die letzte:

4. Philosophie heißt *assimilari Deo* – sich annähern an Gott, soweit es dem Menschen möglich ist. – Cassiodor nimmt zu keiner der vorher genannten oder irgendeiner anderen Ansicht über das Wesen der Philosophie Stellung. Aber hier macht sich ein besonderes, eben der christlichen Religion entsprechendes Denken geltend: die aus Weltflucht und Jenseitsstimmung erwachsene Definition der Philosophie als *meditatio mortis*, als *assimilatio Dei*.

Aus der hier knapp geschilderten geistigen Situation aber wird nun klar, daß manche mittelalterliche Geister – so Alcuin – ganz zu Recht die *septem artes* als „sieben Säulen der Weisheit“ auffassen konnten, Säulen, die eben erst eine *scientia perfecta* tragen sollten¹⁴. Andererseits wird deutlich, daß auch Verwirrung möglich war, und sich nur in den *artes* perfekt Ausgebildete als *philosophi* ansahen. Daß es diese Haltung schon zu Ende der Antike gab, läßt freilich nicht den Schluß zu, daß die Philosophie als Wissenschaft nicht noch existiert habe, daß die *artes* als einziger Wissensbestand stehengeblieben seien¹⁵. Freilich begegnet ein Streben nach der wirklichen *philosophia* für rund zwei Jahrhunderte – jenes „Vacuum“¹⁶ in der Geistesgeschichte zwischen Spätantike und Frühmittelalter – so gut wie nirgends. Um hier Klarheit zu schaffen, sagt Cassiodors Zeitgenosse Boethius anläßlich einer traditionellen Definition der Philosophie: „Die Philosophie ist die Liebe zur Weisheit, . . . allerdings nicht jener Weisheit, die in gewissen *artes* und in einer handwerklichen Kenntnis behandelt wird, sondern jener Weisheit, die nichts bedarf, die selbst lebendiger Geist und das erste Denken über die Dinge ist“¹⁷. Boethius also glaubt, die Philosophie in Schutz nehmen zu müssen vor einer Verwechslung mit den einfachen Wissensfertigkeiten, den *septem artes*.

Aus all dem wird schließlich auch verständlich, daß die Begriffe *artes*, *disciplinae*, aber auch *scientia* und *philosophia* namentlich da, wo

13) Cor. 10,3; Philipp. 3, 20.

14) Alcuin, Didascalica, Op. I Grammatica, PL. 101 Sp. 853 C: „ . . . tamen sapientia liberalium litterarum septem columnis confirmatur; nec aliter ad perfectam quemlibet deducit scientiam, nisi his septem columnis vel etiam gradibus exaltetur.“ Vgl. auch Sp. 854 A: „Per has vero, filii charissimi, semitas vestra quotidie currat adolescentia, donec perfectior aetas et animus sensu robustior ad culmina sanctarum Scripturarum perveniat.“

15) So Curtius, a. a. O. S. 45; Seidlmayer, a. a. O. S. 6.

16) Seidlmayer, a. a. O. S. 16.

17) Boethius, In Isagogen Porph. Comm. I, 3, CSEL 48 S. 7: „Est enim philosophia amor et studium et amicitia quodammodo sapientiae, sapien-

nicht ausdrücklich definierend zu ihnen Stellung genommen wird, schon im Altertum, erst recht im Mittelalter durchaus nicht immer präzise verwendet werden. Von Fall zu Fall muß man ihre Verwendung einer kritischen Untersuchung unterziehen.

Bei Otloh ist also nun die Rede von einer *vera, divina philosophia* und einer *mundana, saecularis, vana philosophia*. Der *vana* steht er mit Ablehnung, zumindest mit Skepsis gegenüber. Welchen Inhalt haben für ihn beide Begriffe? Jene, die *vera* wohl den, den schon Alcuin und andere mit der *perfecta philosophia* andeuteten, das Wissen um die göttlichen Dinge, um die Werke der christlichen Religion.

Die Zusammengehörigkeit von Religion und Philosophie ist nun schon antikes Erbgut. Den Alten war Philosophie oft Ersatz für Religion. Aristoteles' Wissenschaft „vom Sein als solchem“, die Metaphysik, erschöpft bei ihm nicht den Begriff „Philosophie“, gibt ihm aber doch entscheidenden Inhalt¹⁸. Boethius übersetzt sie mit *theologia*. Der Neuplatoniker Proklos aus dem 6. nachchristlichen Jahrhundert überschreibt sein Werk *Institutio theologica* und meint dann — echt neuplatonisch die Philosophie seiner Zeit zu einer Art neuen Religion gestaltend — er wolle die Philosophie lieber *theologia* genannt wissen¹⁹. Schon vor Proklos hatte Augustin den Begriff *theologia* für die heidnische Götterlehre angewandt, nur einmal als *vera theologia* die christliche angesprochen²⁰. Der „wahre Philosoph“ aber ist ihm eben der *amator Dei*, der nach Erkenntnis Gottes Strebende. Die Philosophie muß das Rüstzeug dazu liefern²¹. Das wird das Programm seiner Schrift *Doctrina christiana*; später würde er sie wohl als *theologia christiana* bezeichnet haben. Auch Otlohs *Doctrina spiritualis* steht in ihrer Programmatik; sie will ebenfalls eine *summa theologiae*, eine Zusammenstellung der christlichen Lehre — des Glaubens und der Ethik — sein. Auch Otloh und manchem christlichen Denker seiner Zeit ist also *vera philosophia* eigentlich *theologia christiana* und steht damit über allen *disciplinae, scientiae*, erst recht allen *artes*.

Man merkt: Die Trennung von Philosophie und Theologie bahnt sich an, ohne jedoch vorerst terminologisch Ausdruck zu finden. Die *divina philosophia* kehrt sich streng ab von allen anderen *disciplinae*, selbst die *artes* als Voraussetzung für sie werden von einigen wenigstens theoretisch abgelehnt, im Gegensatz etwa zu Alcuins Auffassung. In Otlohs Zeit denken durchaus nicht alle so wie Alcuin. Etwa eine Generation vor ihm vertritt

tae enim vero non hujus quae in artibus quibusdam et in aliqua fabrili scientia notitiaque versatur, sed illius sapientiae, quae nullus indigens, vivax mens et sola rerum primaeva ratio est.“

18) Aristoteles, *Metaphysica*, vgl. W. Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 15. Aufl., Tübingen 1957, S. 1 Anm. 5.

19) Windelband, a. a. O. S. 2.

20) J. Bilzin: *LThK* 2. Aufl. Bd. 10, Sp. 66.

21) H. Mayer, *Thomas von Aquin*, Bonn 1938, S. 41.

z. B. der große Gerbert ein Wissenschafts-System, in dem die Theologie als eine Disziplin neben anderen gleichgestellt wird der Ökonomie, der Politik, der Ethik, der theoretischen Physik und Mathematik. Die Theologie ist ihm eine Wissenschaftsgattung, nicht etwa die „erste Philosophie“ wie die Metaphysik bei Aristoteles.

Es würde hier zu weit führen, auf die zahlreichen Versuche der Wissenschafts-Systeme der Folgezeit einzugehen. Jeder „Philosoph“, so wollte es das Mittelalter, im Erbe der Antike stehend, mußte eben die Wissenschaften insgesamt überschauen. So lag es nahe, sich darüber durch eine Systematisierung Rechenschaft zu geben. Immer aber bedeutet das zugleich die Entscheidung über den Rang der *vera philosophia*, der „Theologie“ in dem jeweiligen System.

All das verdeutlicht nun Otlohs Stellungnahme zu *vera* und *vana philosophia*. Wie Augustin ist sie ihm *vera theologia*. Als weiterer Gesinnungsgenosse erscheint Johannes, wegen seiner irischen Abkunft „Scotus“ zu benannt, am Hof Karls des Kahlen im 9. Jahrhundert. „Sich mit Philosophie befassen“, so äußert er sich, „was heißt das anders als die Lehre der wahren *religio* darlegen“?²². Er stellt nicht die *vera philosophia* in ein Wissenschafts-System hinein, sondern stellt sie über die Einzelwissenschaften. Die waren ihm wohl – ebenso wie später Otloh – nicht mehr als *vana philosophia*.

Otloh steht denn auch in seiner Zeit nicht allein da; allenthalben werden damals Stimmen laut, die der *mundana scientia* mit Skepsis begegnen und die *divina* als allein gültige propagieren. Konkret verbindet sich damit der Kampf gegen die eben mächtig werdende Dialektik. Wir bemerken schon: Sie wurde mehr und mehr zur *disciplina disciplinarum* erhoben²³. Sie, die Logik – und damit die Ratio – wurde mit solchem Anspruch zur Richterin auch in Glaubensfragen. Heidnische Abkunft, scheint sie Otloh und anderen das Christliche zu unterjochen. Radikale lehnen daher mit ihr alles Heidnische im mittelalterlichen Bildungs-System um so entschiedener ab, suchen es zu ersetzen durch Christliches. Gemäßigte sind bereit, Unterscheidungen zu treffen. In der radikalen Sicht wird für Otloh etwa weltliche Philosophie zuweilen identisch mit der Lektüre antik-heidnischer Bücher.

Jetzt versteht man die Leidenschaft des otlohnischen *Sermo admonitionis* an alle Seelsorger und an die *qui studio adhaerent saecularis tantummodo scientiae*, die leidenschaftlichen Äußerungen über dieses Thema auch in anderen seiner Werke. Für ihn scheidet sich die Menschheit geradezu in *saecularis sapientiae amatores, divites, superbi, infirmi* auf der einen, in *sapientiae spiritualis amatores, pauperes, humiles, sani* auf der anderen

22) Joh. Scotus, Liber de praedestinatione PL. 122, Sp. 358 A: „Conficitur inde veram esse philosophiam veram religionem, conversimque veram religionem esse veram philosophiam.“ Sp. 357 D beruft er sich auf Augustin; vgl. dazu Ueberweg, a. a. O. II S. 170.

23) Vgl. S. 121.

Seite²⁴. Die weltliche Wissenschaft ist ihm einmal eine Hure, die von ihren Liebhabern geschmückt wird, und er fordert die *doctores spirituales* auf, ihre Schüler zum selben Eifer für die *prudencia spiritualis* anzuhalten wie sie andere für die „hurerische und perverse“ Wissenschaft aufbringen²⁵. Der Wert, den Otloh dieser *mundana scientia* theoretisch noch zuzubilligen schein, ist der eines „Prüfsteins“, woran die Menschen beweisen können, ob sie guter oder schlechter Gesinnung seien. Gebe es nur die geistliche Wissenschaft, so sagt er, dann gebührte denen, die sich ihr widmen, kein Lohn. Das Verdienst entsteht erst durch die gleichzeitige Existenz der un-nützen Philosophie. Diese aber ist den Menschen Versuchung, sich Gutes oder Schlechtes aus ihr auszuwählen²⁶. Sonst sind ihm die Früchte der weltlichen Philosophie *figmenta*²⁷ – Hirngespinnste – und er behauptet aus Erfahrung zu wissen, wer sich ihr widmet, tut das nur mit dem Ziel, sich von jeder höheren Bindung lossagen zu können. Alles andere sind Vorwände. „Denn keiner kennt den Gebrauch einer List besser, als wer durch ähnliche Listen dieser Kunst frönte“, sagt er mit Beziehung auf sich selbst²⁸. „Wir staunen nicht über die schlaue *ratio*“, spottet Otloh, und hält dem Liebhaber der weltlichen Wissenschaft entgegen: „Du wirst blind sein und ohne Weisheit des Herzens . . . Je mehr du die Philosophie liest und an ihren Sitten hängst, desto törichter benimmst du dich angesichts der Mysterien der göttlichen Einfachheit“²⁹.

So seine Meinung über die *vana philosophia*. Mit welchem Inhalt aber füllt er nun selbst den Begriff *vera philosophia*, wie weit bewährt er sich als „Theologe“? Wie weit als „Philosoph“?

2.

Divina philosophia

„Welche Methode und welche Sprache könnte je in zutreffender Weise etwas über die Milde und Strenge Gottes explizieren? Doch keine einzige!“ – So unterbricht Otloh einmal den Gang seiner Darlegungen im *Dialogus de tribus quaestionibus*. Alles, was er bisher gesagt habe, sei lediglich eine *scintilla debitae rationis*. Sein Diskussionspartner Heinrich gibt sich damit nicht zufrieden: „Was hältst du dann für die vollkommene Wissenschaft?“, fragt er³⁰. Otloh spricht wieder von der Nichtigkeit allen rationalen Denkens

24) *De cursu spir.* PL. 146 Sp. 240 C.

25) Ebd. Sp. 208 B.

26) Vgl. *Lib. de cursu spir.* PL. 146 Sp. 240 B.

27) *Doctr. spir.* PL. 146 Sp. 276 B.

28) Ebd. Sp. 276 B: „ . . . qui per similis machinas interfuit artis“; gemeint sind hier, wie der Zusammenhang zeigt, nicht die „septem artes“, sondern allenfalls die „mundana scientia“ im allgemeinen.

29) Ebd. Sp. 276 C – 277 B.

30) Dies und das folgende PL. 146 Sp. 73 C ff.: „Si enim omnia quae tu protulisti de Dei gratia, rationi debitae comparata, sunt quasi scintilla, quid putas perfecta erit scientia?“

über geistliche Dinge. Am besten könne er antworten mit dem Bibelwort: O Tiefe des Reichtums, der Weisheit und Erkenntnis Gottes! Wie unerforschlich sind seine Gerichte und wie unbegreiflich seine Wege!³¹ Da begehrt Heinrich ungeduldig auf: „Ich will nicht, daß du länger hierbei verweilst, denn du hast schon zur Genüge erklärt, daß über Gott nichts Würdiges gesagt werden kann. Aber da sind noch andere Fragen, . . . die mich bewegen!“ Der Dialog nimmt ungehindert seinen Fortgang.

Dieses kurze Intermezzo beleuchtet in charakteristischer Weise Otlohs zwiespältige Haltung zu theologischen Fragen: Allenthalben bringt er seine Theorie, es sei müßig, über religiöse Probleme zu diskutieren, zum Ausdruck. Sein Leben lang aber hat er doch Erklärungen darüber rational diskutiert. Immer wieder stößt man auf diese Diskrepanz zwischen gläubigem Bekenntnis zu unbegreiflichen Dingen und dem Verlangen nach rationaler Lösung ihn bedrängender Fragen. Zudem ist der Rahmen seiner *divina philosophia* infolgedessen weiter gespannt, als seine zahlreichen, die Ratio abwertenden Äußerungen vermuten lassen:

„Theologie“³² ist für ihn zunächst Exegese — im weitesten Sinn: allegorische Schriftauslegung nach traditionellem Vorbild und doch nicht selten mit origineller Prägung, und weiter mystische Exegese der gesamten sichtbaren Welt, der Natur und des menschlichen Alltags und — darüber hinaus der geheimnisvollen Zahlenwelt³³. Sein *Liber de cursu spirituali*, die *Doctrina spiritualis* besonders in ihrem 12. Kapitel, die Amorbacher „Predigt“, die „Zahlenmystik“, die er im Anhang seines Dialogs mit Heinrich vorlegt, eine kleine „Summa über das Mysterium der Zahl drei“ und die Schrift *Explanatio qualitatis hominum iuxta numeri mysterium* sind Ausdruck seiner zahlenexegetischen Interessen geworden.

Daß für ihn jedoch zu einer *divina philosophia* auch die Auseinandersetzung mit prinzipiellen dogmatischen Fragen gehört, lehrt vor allem sein „Dialog über die drei Fragen“³⁴.

Eine dritte Gruppe schließlich hebt sich aus Otlohs theologischem Gesamtwerk heraus: Sie hat zum Inhalt sittliche Ermahnung und Belehrung,

31) Röm. 11, 33. Möglicherweise liegt hier eine augustinische Anregung aus dem 53. Vortrag des Johannes-Evangelium vor, wo dieses Bibelwort in ähnlichem Zusammenhang zitiert wird.

32) Bei der Verwendung dieses Begriffes sind wir uns bewußt, daß er zu Otlohs Zeit noch ungeschieden war von dem der Philosophie. Über die Gründe, weshalb er dennoch verwandt wird, vgl. oben S. 123. Im folgenden kann nicht die „theologische Lehre“ Otlohs mit all ihren Wurzeln und empfangenen Einflüssen aus der patristischen Literatur erklärt oder in die zeitgenössische eingeordnet werden. Es sollen lediglich einer theologiegeschichtlichen Erforschung des 11. Jahrhunderts Hinweise darauf gegeben werden, mit welchen theologischen Fragen er sich beschäftigt hat und auf welche Weise.

33) Vgl. hierzu H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, 3 Bde. (Théologie B. 41–42) Aubier 1959–1961, Register „Othlo“.

34) Dümler, der SB. d. Kgl. Preuss. Ak. 1895, S. 1049 feststellte, Otloh habe sich allen dogmatischen Erörterungen ferngehalten, kann ich hier nicht folgen.

ist also — modern gesprochen — eine Art Moralthologie. Hierher gehört in erster Linie der *Liber de admonitione clericorum et laicorum*, in gewisser Hinsicht auch wieder der *Liber de cursu spirituali*, schließlich mehrere Kapitel der *Doctrina spiritualis*. Dieses letztgenannte Werk aber, die „geiliche Lehre“ oder „Wissenschaft“, so erinnert man sich, ist — wie die *Doctrina christiana* für Augustin und die großen theologischen *summae* dem Hochmittelalter — für Otloh Inbegriff all dessen, was er zur *divina philosophia* rechnet³⁵.

Systematisch klar unterschieden hat Otloh innerhalb seiner einzelnen Schriften selten, weder methodisch noch sachlich. Konsequenz war nun einmal nicht seine Stärke. So finden sich Äußerungen zu jedem der genannten Themen in fast jedem seiner Werke. Zugleich sind sie alle geprägt von der persönlichen Weltansicht, die ihm aus dem Erlebnis der Bekehrung und den Eindrücken von Umwelt und Literatur erwachsen ist. Die eigene Erfahrung, das *experimentum* seines persönlichen Weges, ist in all diesen Werken als ein wesentlicher Anlaß, sich an die Öffentlichkeit zu wenden³⁶, erkennbar.

Wenn Johannes Scotus es als die Aufgabe des Christen, als die „wahre Philosophie“ bezeichnete, „den vielfältigen und gleich Pfauenfedern in mancherlei Farben schillernden Sinn der göttlichen Aussprüche denkend zu ermitteln“, insbesondere den bildlichen Ausdruck auf den eigentlichen zurückzuführen³⁷, so hat Otloh sich daran treulich gehalten. Die Vorliebe für allegorische *Biblexegese* war ihm wie dem ganzen Mittelalter eigen, sie war in der Tat eine seiner liebsten Beschäftigungen. So ist es verständlich, daß er — wie einst Scotus Eriugena — auch seine Umwelt zu dieser in seinen Augen so wertvollen Betätigung aufforderte: „O ihr Brüder, die ihr imstande seid zu lesen“, läßt er sich vernehmen, „beachtet doch ganz die Worte der Schrift!“, oder während seiner eigenen allegorischen Erklärungen: „Beachtet jedes Wort, das ich sage!“³⁸. Und um seinen Lesern das rechte Bibelstudium nahezubringen, säumt er nicht, sie zu erinnern, daß man in keiner anderen Studienart — diese Bestätigung habe auch von anderen — schneller zur Perfektion gelangen könne. Otloh weiß zwar um seine eigene Unfähigkeit zur Systematik und Konsequenz: „Ich habe nämlich keine so große Erfahrung, daß ich alle Psalmen auf die gleiche Art durcheilen könnte.“ Eine systematische Exegese sei Sache wirklich erfahrener Leute³⁹. Dennoch schätzt er sich glücklich, von Gott mit Erkenntnis begabt zu sein und für den Weg solcher Erklärung Instruktionen empfangen zu haben. So sei er doch in gewisser Hinsicht darin erfahren, andere Gläubige, die des Lesens kundig seien, auf vieles hinzuweisen⁴⁰. Eine große Liebe zu solcher Erklärung sei

35) Vgl. oben S. 32 f.

36) Vgl. oben S. 37.

37) *Ueberweg*, a. a. O. S. 169

38) *De cursu spir.* PL. 146 Sp. 191 B; Sp. 192 A: „Vos fratres charissimi, qui litteras optime scitis...“.

39) Ebd. Sp. 165 B.

40) Ebd. Sp. 165 C: „... quia immensam Dei pietatem cum sacris literis ad omnes

in ihm erwacht⁴¹. Ja, er rühmt sich, daß viele bisher unbekannte Stellen der Heiligen Schrift von ihm aufgespürt und erschlossen worden seien⁴².

Gerade in der Auslegung des Psalters kann man Otloh eine gewisse Systematik nicht einmal ganz absprechen. Kein Wunder: Der Psalter erfreute sich bei ihm außerordentlicher Beliebtheit⁴³. „Von einhundertfünfzig Psalmen habe ich keinen einzigen übergangen, aus dem ich nicht einige kleine Blüten gepflückt hätte!“, sagt er einmal voller Stolz. Wie die meisten seiner Zeitgenossen vergleicht er die Bibelexegese einem „Spaziergang“ durch die „lieblichen und weiten Wiesen“ der Heiligen Schrift, wobei er die schönsten Blumen pflücke, um so dem Leser den Weg zu weisen, auf dem er in tiefer Meditation wandeln könne⁴⁴, steht damit also ganz in der Tradition der großen mittelalterlichen „Florilegien“.

Zweimal hat er eine systematische und zusammenhängende Psalmenexegese unternommen: einmal in seinem *Liber de cursu spirituali*, einmal in der Amorbacher „Predigt“ – eigentlich eher eine Materialsammlung für Predigten denn eine echte Predigt. Den übrigen Büchern des Alten Testaments schenkt er, vor allem im *Liber de cursu spirituali*, weit weniger Aufmerksamkeit, begnügt sich mit kurzen Ermahnungen, daß auch sie gelesen werden sollten. Von den Propheten würdigt er lediglich Jesaias, Jeremias, Ezechiel, Daniel und Sophonias. Kurz: er wählt letzten Endes aus, was ihm gefällt, obgleich er ahnt, daß sein Vorgehen nicht restlose Billigung finden wird: „Dieser Prophetenworte habe ich kurz Erwähnung getan“, sagt er, bevor er im „Buch über den geistlichen Wettlauf“ zu den Evangelien übergeht, „damit es nicht den Anschein habe, ich wolle auf meinem *cursus* durch die Heilige Schrift Bücher von solcher Heiligkeit völlig übergehen⁴⁵.“

Otlohs Inkonsequenz in der Bibelexegese erklärt sich ganz einfach aus seiner Unfähigkeit, persönliche Anliegen zu unterdrücken, einer Sache mit restloser Hingabe und Konzentration und ohne Nebengedanken nachzuspüren. Er ist zu originell, zu unruhig, um sich einem – durch die Reihenfolge der biblischen Bücher – vorgezeichneten Weg anzupassen. Es gibt keine Schrift Otlohs, die nicht reich wäre an Bibelzitaten. Aber sie dienen meist

fideles litteras easdem scientes jugiter clamare aliquomodo expertus sum.“; dazu Ebd. Sp. 214 A.

- 41) Ebd. Sp. 165 D: „... unde mihi suborta est quaedam dicendi devotio.“; Sp. 165 C: „Ideo de tribus locutionum modis aliqua explanare magnus mihi affectus advenit.“
- 42) Im *Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 49 C sagt die göttliche Stimme zu Otloh: „Plura quippe prius incognita jam indagationi tuae sunt reserata.“
- 43) *De cursu spir.* PL. 146 Sp. 148 B: „In qua lectione, quaeso, invenitur major aedificatio, quam in psalmis?“
- 44) Ebd. Sp. 213 D: „... per amoena et lata sacrae Scripturae prata utcunque digrediens, et flores qui videbantur optimi exinde decerpens, eis quibus ex scientia sufficienti facultas est plurima scripta quasi transiliendo percurrere, viam demonstravi in qua jugiter meditando conservando spiritualiter currere possint.“ – Andere Stellen Sp. 156 C; Sp. 164 A.
- 45) Ebd. Sp. 194 D.

der Untermauerung seiner eigenen Thesen, werden nicht um ihrer selbst willen erklärt. Auch in dem doch einigermaßen systematischen *cursus spiritualis* geschieht es immer wieder, daß er eine These aufstellt und dann hierzu alle ihm bekannten Bibelstellen heranzieht. Um so origineller ist jedoch gelegentlich sein persönlicher Kommentar. Das ganze Alte Testament ist nach Otlohs Auffassung nur symbolisch zu verstehen⁴⁶, und er steht nicht an, Psalmworte „lächerlich“ zu nennen, falls man sie wörtlich nehme⁴⁷. Mehrfach weist er hin auf die drei verschiedenen „Sprech-Weisen“ der Bibel, die *pronuntiatio*, die *admonitio* und die *increpatio*⁴⁸, die er eingehend an Beispielen erklärt. Als eine Erschwernis der Bibelinterpretation bezeichnet er es, daß „oft in den Psalmen und anderen Prophetenworten das Praeteritum praesens statt des Futur, das Futur aber statt des Praesens oder Praeteritum verwendet werden⁴⁹. Dieser Umstand jedoch erkläre sich daraus, daß vor Gott alle Zeiten gleich dem Praesens seien.

Schließlich trifft Otloh wiederholt Unterscheidungen zwischen Bibelstellen, die nur die Worte der Heiligen und Propheten, und solchen, die die Worte Christi selbst wiedergeben. Letzteren allein ist seiner Meinung nach unbedingter Glauben zu schenken⁵⁰. So besitzt auch der Psalmist David Otlohs ganze Liebe und Verehrung, weil es ihm vergönnt gewesen sei, die Worte Gottes und Christi selbst wiederzugeben⁵¹ — wie ihm alle Psalmworte um so heiliger erscheinen, je mehr sie den authentischen Worten und Sätzen Christi zu entsprechen scheinen⁵². Dieser „Wechsel der Personen“, wie er es nennt, erregt sein besonderes Interesse: Er stellt Psalmen zusammen, in denen „Christus allein“ spreche, und solche, worin Anfang und Ende den Psalmisten, die Mitte aber dem Vater und dem Sohn zuzuschreiben seien⁵³.

46) Dial. PL. Sp. 101 D; 102 A.

47) *De cursu spir.* PL. 146 Sp. 173 B über den Verfasser von Psalm 113,17: „Si enim de his quos vulgaris usus appellat mortuos talia dixisset, ridiculum magis quam rationabilem sententiam proferre videretur, quod de viro tali minime oportet credi.“ Vgl. außerdem Sp. 206 B.

48) Ebd. Sp. 189 A; 153 B; 164 AB. Hierzu und zum Folgenden vgl. über die Lehre vom vierfachen Schriftsinn Fr. O h l y, Vom geistigen Sinn des Wortes im MA., Zs. f. dt. AT. Bd. 89 (1958) S. 1 ff.

49) PL. 146 Sp. 162 C.

50) *Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 37 C: „Sed si de omnibus documentis quae jam ex Scripturis sanctis prolata sunt aliquid diffideres, aut quia ex legis umbra, seu quia ex puris hominibus sunt dicta, saltem ea quae dicta sunt a Domino Jesu Christo, qui Deus et homo est, firmiter credere debuisses.“

51) *De cursu spir.* PL. 146 Sp. 158 D: „In quo nimirum psalmo hoc mirandum simul et venerandum videtur, quod hujusmodi colloquium Dei Patris et Filii ipse psalmista David sub persona sua meruit proferre.“

52) Ebd. Sp. 157 A: „Sancta quippe sunt omnia quae de Domino nostro per prophetas sanctos pronuntiata sunt; sed quaedam Psalmistae verba tanto sacratiora mihi videntur, quanto magis eadem nomina eademque sententiam quam Christus ore suo protulit, et ipse prophetando praenuntiavit.“

53) Ebd. Sp. 160 f. — Ähnliche Unterscheidungen, allerdings in tieferem Zusammenhang und weniger pedantisch, trifft Augustin in „De trinitate“ XII, 6 ff.

Der für seine Zeit charakteristischen grüblerischen Eigenart der Bibelinterpretation, in Sonderheit seinen eigenen Ausführungen, mißt Otloh nicht wenig Wert bei. Als er einmal den Psalter in drei Gruppen teilt, nämlich in solche, die für den Anfang jeglichen Studiums oder jeglicher Arbeit, in solche, die zum Gebet der Mönche, und schließlich solche, die für Benediktionen geeignet seien^{53a}, äußert er zwar in affektierter Bescheidenheit die Befürchtung, daß dies jemandem tadelnswert erscheinen könne, schließt aber doch mit der Hoffnung, daß es den meisten gefallen werde^{53b}.

Diese kurzen Hinweise auf Otlohs Bibel-Exegese mögen genügen! Es ging in erster Linie darum, zu zeigen, wie sehr er nach der Abkehr von allen weltlichen Gütern sich in die *sancta lectio* vertiefte, und weiterhin, welch eigenartige Früchte sein Studium zuweilen trug.

Mehr noch als die Interpretation der Bibel scheint Otloh die mystische Exegese der sichtbaren Welt am Herzen gelegen zu haben. Die biblischen und patristischen Aussagen über eine natürliche Gotteserkenntnis, die dem Menschen als Aufgabe verliehen sei, und über die natürliche Erkennbarkeit Gottes aus der Schönheit der sichtbaren Welt⁵⁴ trugen bei ihm reiche Frucht: Die Gaben der natürlichen Intelligenz des Menschen – empfangen aus der Gnade Gottes – bewahrt er stets in sich, sie sind ihm angeboren und Zeichen seiner Gottebenbildlichkeit. Sie ist nicht eigentlich Verstand, sagt Otloh, sondern Seele. Denn diese Gotteserkenntnis vollzieht sich im „inneren Menschen“, in seinem Herzen – „dort kommt Gott an“. Infolge der Ebenbildlichkeit der Seele „mit der Vernunft Gottes“, so lehrt er im augustinischen Sinn, wissen wir alles, was Gott gefällt, und mehren dieses Wissen in uns. Gott selbst aber unterstützt diese Erkenntnistätigkeit durch seine Inspiration⁵⁵.

Drei Hilfsmittel gewährt Gott also nach Otlohs Lehre dem Menschen, um seine Pflicht der Erkenntnis zu erfüllen; mit ihnen ausgerüstet könne jeder, der die *aetas intellegibilis* erreicht habe, was er über Gott erkenne und wie er ihn suche⁵⁶, prüfen: die natürliche Erkenntnis, die Gott obendrein mit seiner hilfreichen Inspiration unterstützt, die sichtbare Welt und schließlich die

53a) Vgl. dazu Ehrismann, Geschichte der deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters, 1. Teil S. 336.

53b) *De cursu spir.* PL. 146 Sp. 190 B.

54) J. Möller in: LThK 2. Aufl. 1959, Bd. 3 Sp. 993 ff.

55) *De cursu spir.* PL. 146 Sp. 172 C: „... utpote quia ad Dei similitudinem factus est, uterque etiam invisibiliter sentit quae de altero sentienda et acquiranda sunt, quamvis Deus incomparabiliter excedat.“; Sp. 172 B: „Quidquid enim intelligendum et requirendum est de Deo, interioris hominis studio constat agendum, quia, cum uterque sit invisibilis et Deus scilicet et noster interior homo, utpote quia ad Dei similitudinem factus est...“; Sermo Amerb. PL. 93 Sp. 1105 C: „Haec igitur utraque in corde nostro agenda sunt, quia et Deus illuc solet advenire...“.

56) Ebd. Sp. 172 C; Otlohs Lehre über die drei Hilfsmittel kehrt z. T. wörtlich wieder PL. 146 Sp. 172 (Lib. de cursu spir.) – ein Zeichen dafür, welchen Wert er ihr beimaß.

Heilige Schrift als Erkenntnis-Objekt. Alle diese Gaben aber sind zugleich heilige Verpflichtung zur Gotteserkenntnis. „Wenn Gott nicht einigermaßen von uns erkannt werden könnte“, das ist Otlohs Überzeugung, so hätte er nicht gesagt, er blicke „vom Himmel herab auf der Menschen Kinder, zu sehen wer klug sei, daß er ihn suche“⁵⁷. Schon darin, daß er uns jene Gaben der *intelligentia*, der Einsicht, verliehen habe, fordere er zur Suche nach Erkenntnis auf⁵⁸. Mehrere Beispiele führt Otloh an für die natürliche Erkenntnis, die „durch sich selbst einleuchtende Vernunft“⁵⁹. Sie wirke wie die Einsicht des Bibelwortes „Was du nicht willst, daß man dir tu‘, das füg‘ auch keinem andern zu“⁶⁰. Mit der gleichen Klarheit und Selbstverständlichkeit leuchte ein, was Gott von uns erwarte: Denn so wie wir uns unsere Freunde wünschen, wünsche Gott uns⁶¹.

Die sichtbare Welt nennt Otloh eine Versuchung, durch die die Menschheit geprüft werde, ob sie willens sei, ihren unsichtbaren Geheimnissen nachzuspüren und dem, was sie über die göttliche Verehrung zu sagen hätten. Er vergleicht die Welt einer Schule des spirituellen Lebens, die im Diesseits gegründet sei für alle, die gerettet werden sollen und wollen⁶².

In planender Vernunft füge Gott das Weltgeschehen zu vollendeter Harmonie⁶³. Otloh vergleicht die Allgegenwart und Allmacht Gottes dem Sonnenlicht: „Wie der Sonne Glanz ungeheuer und von allen Seiten über die Erde verteilt ist, so ist auch die Unermeßlichkeit der Macht und Gegenwart Gottes überall.“ Wo immer man sich auf der Erde befinde — es leuchte doch ein und derselbe Sonnenglanz. „Alle Kreatur,“ sagt er, „ist von der göttlichen Macht so durchdringbar, daß diese jener nichts hinzufügt noch ihr entzieht und sie nicht im geringsten zerstört“⁶⁴. . . Gott ist eine unsichtbare Substanz, er ist wie die Winde: An der ungeheuren Wirkung, die seine Macht in der Kreatur hinterläßt, kann seine Existenz erkannt, er selbst aber nicht begriffen werden.“⁶⁵ Otloh sagt also nicht, wie z. B. Johannes Scotus, Gottes Sein könne aus dem Sein der Dinge erkannt werden. Aber: Die schwierigen Vorstellungen vom himmlischen Reich, das „himmlische Leben“, offenbart sich in den sichtbaren Dingen. So steht hinter Otlohs Denken dennoch der Gedanke von der *analogia entis*. In seinem ganzen Werk nimmt er einen breiten Raum ein. Immer wieder verkündet er, daß alles Sichtbare Spiegel unsichtbarer Gesetze sei und in nimmermüder Hingabe lehrt er in der Schöp-

57) Vgl. unten S. 164 ff.

58) *Sermo Amerbac.* PL. 93 Sp. 1106 D.

59) Hierzu und zum folgenden vgl. auch E n d r e s , a. a. O. S. 81.

60) Psalm 13, 2.

61) *Sermo Amerbac.* PL. 93 Sp. 1112 D.

62) *De cursu spir.* PL. 146 Sp. 240 A.

63) *Sermo Amerbac.* PL. 93 Sp. 1107 B.

64) Ebd. Sp. 1107 A.

65) Ebd. Sp. 1113 B.

fung wie in einem „aufgeschlagenen Buch“ lesen⁶⁶, fordert den Klerus auf, die Laien darin zu unterweisen⁶⁷.

Es würde zu weit führen, Proben seiner sich ins Endlose fortsetzenden allegorischen Ausdeutungen, die zuweilen auch schon von einem Hauch der heraufkommenden Zeit der Mystik durchweht sind, zu geben.

Noch ein Wort zu Otlohs Methode der Interpretation sowohl der Bibel als auch der sichtbaren Welt: Zwei Verhältnisse sind es, zu denen sie immer wieder zurückkehrt: Otloh nennt sie *oppositio* und *similitudo*⁶⁸. Alle Gegensätze, in der Natur und im menschlichen Leben, zwischen Mann und Frau, in der kirchlichen Hierarchie, zwischen Tugend und Laster bestehen zurecht und notwendig⁶⁹. Aber sie weisen über sich hinaus – auf die Gegensätze in den Handlungen und Worten Gottes: auch er sei notwendigerweise einmal milde, einmal streng. In dieser Weise seien auch die Bibelworte zu erklären, die Gott mitunter als einen so strengen Gott erscheinen lassen. Auf diese *oppositiones* in der Welt und in der Heiligen Schrift zu achten, fordert Otloh seine Leser auf⁷⁰. Daneben bestehen die einfachen *similitudines*, Gleichnisse für höhere Wahrheiten. *Sicut . . . – ita . . .*, – so entsprechen einander bei Otloh die Hälften unzähliger Sätze. Er wird nicht müde, bis in den einfachen Alltag hinein immer neue *oppositiones* und *similitudines* zu entdecken, sie begegnen uns auf Schritt und Tritt. Das ganze Diesseits deutet hin aufs Jenseits. „Wahre Wissenschaft“ ist es, sich durch solch spirituelle Sicht der irdischen Dinge auf das künftige Leben vorzubereiten.

Aus diesem Denken heraus ist schließlich auch Otlohs sogenannte Zahlenmystik entstanden. Jede einzelne Zahl, jedes Zahlenverhältnis ist eine *similitudo* oder eine *oppositio*. Otloh hat der Jahrtausende alten geheimnisvollen Bedeutung der Zahlenwelt, die sich – nicht nur bei ihm – oft dicht am Rand einer auf den Uneingeweihten abstrus wirkenden Spielerei bewegt,

66) *Doctr. spir.* PL. 146 Sp. 272 AD: „Nil quoniam in coelis substantivum retinetur, cujus in hoc mundo speculum non sit vel imago . . . Hic utriusque schola discendi . . .“; Sp. 271 B: „Et praesens vita venturae sit quasi forma, mystice signatur quidquid mundo famulatur; tam nota librorum quam cuncta creatio rerum, nec quo carnalis aspectus tendere quibit, interior visus illuc tantummodo debet; sed per historiam semper notet allegoriam.“ *Lib. de cursu spir.* PL. 146 Sp. 172 C: „Additamentum vero dico omnia visibilia, per quae instruimur ad invisibilia intelligenda.“

67) S. unten S. 161 mit Anm. 215.

68) Beide Begriffe wohl in Anlehnung an die antiken rhetorischen Redefiguren „similitudo“ und „oppositio“. Vgl. A r b u s o w, *Colores Rhetorici*, Göttingen 1948, a. a. O. S. 63 und S. 87.

69) *De cursu spir.* Sp. 182 ff.

70) Ebd. Sp. 184 C: „Cum ergo ex his omnibus, quae jam vobis, fratres charissimi, diximus, satis pateat magnam vim habere oppositionem rerum, attendentes, quaeso, quia eadem vis est in oppositione verborum, audite Psalmistae verba, quae Sapientia miscuit divina . . .“. Ebd. Sp. 183 A: „Ut autem disputandi genus per oppositas sententias factum approbemus, intueamur, qualiter omnipotens Deus non solum homines atque animalia, sed ipsum mundi statum per aliquas oppositas species quotidie disponat.“

ungewöhnlich viel Zeit und Mühe gewidmet. Seltsame Zeichnungen über Zahlenverhältnisse, denen er selbst unschätzbaren Wert beimaß, und in denen er eine nie dagewesene Klarheit zu erkennen vermochte⁷¹, lassen den Leser zuweilen ratlos. Obgleich er wenig Erfahrung im Multiplizieren und Dividieren der Zahlen habe, sagt er, wolle er denen, die darin wissenschaftlich unterrichtet seien und sich darin nur *juxta litteram* übten, eine spirituelle Lehre über die Zahl, den größten Kunder göttlicher Weisheit geben. Und da er so wenig erfahren auch in den Geheimnissen der Zahl sei, sei, was er vortrage, um so mehr ein Geschenk der göttlichen Gnade als er ein solches *documentum* von keinem Menschen sonst erhalten habe⁷². Otloh erhebt also Anspruch, göttliche Inspirationen *de numeri mysterioso* vorzutragen. Im großen und ganzen aber bewegt er sich in den Bahnen der herkömmlichen Zahlensymbolik, die für seine Zeit durchaus nichts Ungewöhnliches ist. Denn eine Art mystischer „Elementarbedeutung“ der Zahlen scheint wenigstens seit den Tagen Alcuins und Hrabans im Rahmen des Astronomie- oder Arithmetikunterrichts der Schülern der meisten Schulen vermittelt worden zu sein⁷³. Sich ernsthaft damit zu befassen, empfahl Alcuin allerdings nur besonders begabten Schülern⁷⁴. Otloh mag seiner Umgebung als ein solch Begabter gegolten haben. Die Intensität, mit der er sich zahlensymbolischen Fragen gewidmet hat, ist jedenfalls im 11. Jahrhundert nicht ganz alltäglich. Auch in Anbetracht der Zeitstimmung muten die Wege, die sein grübelnder Geist dabei geht, manchmal seltsam an. Unendlich vielfältig erscheint ihm die Bedeutung mancher Zahlen, namentlich der für mystische und spielerische Interpretation schier unerschöpflichen Zahl der Dreieinigkeit, der er einen eigenen kleinen Aufsatz widmete⁷⁵.

In diesem Zusammenhang sei noch ein Wort gesagt über Otlohs etymologische Worterklärungen. Man hat es wiederholt getadelt, daß er und andere Schriftsteller des Mittelalters völlig unzutreffende Etymologien aufstellten. Diese Kritik scheint nicht zu erfassen, was man mit Worterklärungen dieser Art beabsichtigte. Das offenbart sich, wenn man Otlohs Werk im Zusammenhang betrachtet. Wiederholt betont er, daß er seine Erklärungen, sei es über Zahlensymbolik oder über theologische Fragen, nicht so wie man

71) *Lib. de trib. quaest.* PL. 146 Sp. 117 D: „In quarum scilicet partium duarum ratione designata tanta mysterii virtus inesse videtur, ut etiam sanctorum Patrum peritissimus aliquis ad hanc pleniter reservandum vix sufficeret.“

72) Ebd. Sp. 103 CD.

73) Manitiu s., a. a. O. Bd. I S. 285; Specht, a. a. O. S. 134. Über Zahlensymbolik bei Alcuin vgl. M. Cantor, Vorlesungen über Geschichte der Mathematik Bd. I S. 835.

74) Hrabanus, PL. 107 Sp. 399–400. — Alcuin, *Expos. in psalmis* PL. 160 Sp. 573 A: „His omnibus consideratis quanta sit numerorum excellentia in divinis scripturis et quam necessarius sit eas legentibus illorum nosse scientiam, perspicue patet . . . Quocirca fas esse videtur iuvenes exhortari ingeniosos, ut in talibus se exercere studiis discant . . . ut habeant maturo annorum tempore, quid doceant discipulos suos.“

75) *Dial.* Sp. 133 D — 136 D: *Summa dictorum de mysteriis numeri ternarii.*

es in der Schule lerne, sondern mehr „dem einfachen Sinn nach“ geben wolle⁷⁶. Wir können übersetzen: Nicht im streng wissenschaftlichen Sinn wollte er erklären. Wie also dann? Ihm und anderen scheint es darum gegangen zu sein, den tieferen und geistigen Sinn der Worte aufzuspüren. Otloh sagt einmal, die göttliche Vorsehung habe deshalb so viele „Mysterien“ in der Welt gelassen, damit jeder Gelegenheit habe, seinen Glauben zu beweisen, indem er diesen Geheimnissen nachspüre. Je tiefer etwas verborgen sei, desto größere Verdienste könne man sich mit ihren Deutungen erwerben⁷⁷. Diese Worte beziehen sich nicht nur auf Bibelexegese, Zahlenmystik und Erklärung der sichtbaren Welt, sondern sind vielleicht ebenso sehr ein Schlüssel zum Verständnis seiner, Otlohs, und mancher anderer eigenartiger mittelalterlicher Etymologien.

Es hieße den Theologen Otloh nur halb begreifen, wollte man außer acht lassen, daß er sich mit wesentlichen Fragen des christlichen Dogmas literarisch auseinandergesetzt hat: einmal mit der schwierigen, immer erneut diskutierten Frage, wie man sich die Dreieinigkeit Gottes vorzustellen habe, weiter mit den Problemen der Willensfreiheit, der Gnade und Gerechtigkeit Gottes, mit Erbsünde und Prädestinationslehre. Grund für diese Erörterungen waren seine persönlichen Zweifel.

„Glaubst du, daß die vielen Tausende von Menschen irren, die sich – wie du wohl weißt – nicht um die Heilige Schrift kümmern noch sich nach ihr richten?“⁷⁸ – so und ähnlich fragte sich wieder und wieder der junge Weltkleriker und spätere Mönch Otloh. Uns scheint es, wenn wir vom mittelalterlichen Ordo sprechen, selbstverständlich, daß für einen Menschen des 11. Jahrhunderts – mochte er sich auch an Einzelfragen des Dogmas stoßen oder sich einmal gegen die beherrschende Macht kirchlicher Institutionen auflehnen – das christliche Weltbild unumstößlich immer und überall Gültigkeit gehabt habe, daß für ihn die Welt ganz und wohlgeordnet gewesen sei. Otloh aber sah die Welt bedroht von einer hereinbrechenden, ja zu Zeiten unausweichlich vorhandenen *confusio*. Widersprüche schienen ihm dann allenthalben die wohlgefügte Ordnung zu durchbrechen, sinnlos erschien ihm der Gang der Welt und damit sein eigenes Leben, und nirgends in dem Chaos der Schöpfung konnte er das Wirken eines vernünftigen und lenkenden Geistes entdecken⁷⁹. Und angesichts dieser verwirrten Welt, im Bewußtsein, daß Tausende sich um das Jenseits nicht bekümmerten, sondern nur ihren irdischen Zielen nachgingen – so wie er selbst eine Zeitlang –

76) Ebd. Sp. 103 C; daß er mit diesen Bemühungen in einer bedeutsamen Tradition stand, wird deutlich bei O h l y , a. a. O.

77) Ebd. Sp. 101 D – 102 A.

78) *Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 32 C.

79) Ebd. Sp. 33 B: „Alioquin si aliqua persona aut virtus Dei omnipotentis esset, nequaquam tanta confusio atque diversitas in rebus cunctis appareret. Sed neque tibi discrimina tanta contingerent, talisque dubitatio, quam modo pateris, minime immineret.“; Sp. 32 C: „Nonne . . . casibus propriis poteris probare, quia et Scripturarum testificatio et totius creaturae imaginatio absque ratione constat et sine rectore?“

schien ihm die Existenz eines allmächtigen göttlichen Wesens undenkbar. Nicht einmal, sondern immer wieder in eindeutig offenen oder umschriebenen Worten, kommt er später in seinen Werken auf seine einstigen noch immer nicht gelösten Zweifel zurück. Gewiß, die meisten dieser Worte sind in der Rückschau entstanden, wie von einem, der von seinen weit hinter ihm liegenden Jugendirrungen spricht. Aber von der Möglichkeit eines solchen Denkens wußte Otloh, und daß er diese Gedanken einst bis zu ihren letzten auflösenden Konsequenzen zu Ende gedacht hatte, hat für immer seine Spuren in seinen Werken hinterlassen.

Was schien ihm so unvereinbar mit der Allmacht Gottes? Zunächst das, was er selbst am schmerzlichsten spürte, daß ein solch allmächtiges Wesen derartig essentielle Zweifel in seinem Innern erst entstehen lassen konnte. Daß Gott also ihn, den er in Gefahr sehen mußte, nicht durch ein überwältigendes Zeichen herausriß aus allen Nöten, sondern in Versuchungen aller Art stürzte. Daß Gott ihm körperliche Schmerzen bereitete, daß er Krieg, Hungersnot und Seuchen zuließ, war ihm zur Zeit seiner Zweifel unbegreiflich, da er ja an einen gütigen Gott glauben sollte. „Warum hat Gott, wenn er allmächtig ist, wie geschrieben steht, den Menschen nicht fest und widerstandsfähig geschaffen?“, ist eine der brennendsten Fragen, die ihn quälten⁸⁰. Im Zusammenhang damit stehen die alten Fragen: Wie kann den Menschen Schuld treffen, wenn Gott seinen Sündenfall vorauswußte und ihn zuließ? Warum hat er ihm den freien Willen gegeben, wenn er sich seiner nicht wirklich bedienen durfte? Warum dürfen durch die Ungerechtigkeit eines einzigen Menschen — Adams — alle anderen ins Verderben gestürzt werden⁸¹? Ungerecht schien es Otloh, daß ein Mensch verdienen soll, ewig zu leiden, ungerecht, daß Judas, obgleich er doch auch viel Gutes getan habe, wegen eines einzigen Fehlers verdammt worden ist⁸². Kein Mensch könne vom Anfang bis zum Ende seines Lebens ohne Sünde sein, und niemals könne — wie Gott es in der Bibel verlange — ein Greis die Unschuld eines Kindes wiedererlangen⁸³. Freilich spricht aus diesen Worten Otlohs die Sehnsucht, die unkomplizierte Frömmigkeit seiner Kindertage wieder zu erlangen: „O welch ein Mann“, fragte er sich verzweifelt, „der im Knabenalter recht gut voranschritt und der im Mannesalter ohne Ziel ist!“⁸⁴.

80) *Dial.* PL. 146 Sp. 64 D Heinrich zu Otloh: „Cur ergo Deus, cum sit omnipotens omniaque, ut scriptum est, quae voluit fecerit (Ps. 113), non adeo stabilem ac robustum hominem condidit ut absque hac, quam dicis, necessaria disciplinae molestia stare posset? Videtur enim aliquod impotentiae hoc esse indicium.“

81) *Dial.* PL. 146 Sp. 74 A: „Qualiter uno homine peccante genus omne humanum damnationis sententiam meruerit, sicut saepissime sacra Scriptura prodit, . . . valde miror quomodo per unum peccantem omnes meruimus damnationem.“

82) Vgl. S. 147.

83) *Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 31 A: „Aut parvuli innocentia qualiter acquiri potest in senecta?“

84) *Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 38 D: „O qualis vir, qui aliquantulum proficiens in

All diese Zweifel finden sich, wenn auch verborgen, in den Grundzügen seiner späteren Anschauung wieder: So tauchen etwa in seinen Schriften Fragen über die göttliche Gerechtigkeit auf. All die Dinge, über die Otloh einst gestrauchelt ist, die er Gott zum Vorwurf machte, werden später zu Beweisstücken der vollkommenen Gerechtigkeit Gottes. Persönliches Erleben hatte ihm die christliche Lehre schließlich zum festen Besitz werden lassen. Eines Tages, nach dem Verzweiflungsgebet in der Klosterkirche St. Emmeram⁸⁵, wurde Otloh endlich die ersehnte Einsicht in alle Probleme zuteil. Er konnte diese wie gesagt nicht genau beschreiben, empfand sie wie ein Licht, das sich strahlend in ihm ausbreitete und ihm von nun an alle Dinge in harmonischer und sinnvoller Ordnung zu zeigen versprach. Der Augenblick, da ihm intuitiv Gewißheit wurde über das christliche Weltbild, bedeutete für ihn den Beginn eines Wandels, eine *conversio*. Die momentane Erhobenheit hielt zwar nicht dauernd an, immerhin aber die grundsätzliche Überzeugung von der neu gewonnenen Weltsicht. Er selbst spricht es aus, daß auch wieder schwankend werden könne, wer einmal bekehrt sei⁸⁶. Aber Otlohs Zweifel rührten nicht mehr ans Grundsätzliche, er erkannte sie vielmehr als dämonische *delusio*, die ihn vom eingeschlagenen Weg abzulenken versuchte. Jahrelang hatte er bisher – letzten Endes vergeblich – um eine Beseitigung seiner Glaubenszweifel mit Hilfe von Bibel und Kirchenvätern gerungen. Mit großem Vertrauen, sie werde die Lösung enthalten, hatte er sich bemüht, die Bibel mit „gesundem Menschenverstand“ zu durchforschen. Sehr bald aber hatten sich heftige Zweifel an der Zuständigkeit der – wie er in Augenblicken höchster Ernüchterung sogar glaubte⁸⁷ – von gewöhnlichen Menschen verfaßten Evangelien und Psalmen gemeldet. Vor endgültiger Ablehnung hatte ihn damals nur eines zurückgehalten: die für ihn erstaunliche Übereinstimmung der Evangelien untereinander⁸⁸. So war er zunächst dazu übergegangen, wenigstens den von Christus überlieferten Aussprüchen uneingeschränktes Vertrauen zu schenken: „Wenigstens den Worten des

puerili, ad nihilum tendit fungens aetate virili! Cum congruentior ordo humani profectus sit de puerili in virilem animum proficere, de magnis ad majora conscendere . . .“.

85) Vgl. oben S. 66.

86) *Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 64.

87) Ebd. Sp. 32 D ff. sagt der Teufel zu Otloh: „Ideo utique, o insensate, Scriptura in qua confidis de Dei persona et de religione multiplicia verba profert quomodo homines illi qui Scripturae ejusdem auctores olim exstiterunt, eodem modo quo etiam in tempore praesenti vivunt, ipsi tunc vixerunt. Modus autem vivendi in tempore praesenti, sicut tu quoque scis, constat talis, ut honeste quidem et religiose satis homines loquantur, aliter vero longe sint actus eorum . . . Unde putes et auctores scripturarum antiquarum religiosa quidem honestaque dicta composuisse, sed non secundum eorundem dicatorum qualitatem vixisse . . .“.

88) Ebd. Sp. 32 C: „Si ita est . . . cur tanta convenientia est in omnibus fere Scripturis divinitus inspiratis, ut ratione pari et de conditore Deo et de mandatorum ipsius observantia enarrent?“

Herrn Jesus Christus, der Gott und Mensch ist“ – im Gegensatz zu den *ex puris hominibus dicta* – so hatte er sich gesagt, mußt du fest glauben“⁸⁹. Jetzt nach der *conversio* wurde Otloh in all seinen Werken zum Kunder seiner neuen Einsicht. Er blieb jedoch nicht bei der Vermittlung seiner Intuition. Die göttliche Weltordnung war ihm zwar Grundwahrheit: „Nichts geschieht, nichts existiert ohne Grund“⁹⁰, – er wiederholte es immer wieder, wohl um sich selbst vor Zweifel und *delusio* zu bewahren. Aber es drängte ihn noch immer, eindeutige Beweise für die Konsequenz und Begreifbarkeit der Glaubenslehren vorzulegen. Während er einerseits die „Mysterien der göttlichen Einfachheit“ stets als mit der Ratio nicht faßbar bezeichnete, ließ er doch niemals davon ab, über die Probleme nachzugrubeln und sie mit mehr oder weniger logischen Mitteln – wohl mehr für sich denn für andere – darzulegen und zu lösen. Was er erlebt hatte, wollte er nun also wieder logisch faßbar machen. Die Hilfe der Dialektik lehnte er dabei ab – und lieferte sich ihr, charakteristisch für die Zwiespältigkeit aller Antidialektiker⁹¹, doch ofers ohne Grund aus. Die Art, wie er dann dialektische Fachausdrücke – etwa *persona*, *substantia* etc. – verwandte, stand meist im Widerspruch zu den geltenden Definitionen⁹². Dialektische Spiele waren jedoch nicht sein eigentliches Anliegen, sie erscheinen nur am Rande. Mehr auf den „einfachen Sinn“ als auf die Subtilität der Worte komme es ihm an, das wurde bereits festgestellt⁹³. Daß er sich mit dem bloßen Wunsch, den Beweis für die Begreifbarkeit der christlichen Lehre zu führen – und das war für ihn Wissenschaft, war seine *vera scientia* im engeren Sinn – bereits auf die Ebene der von ihm bekämpften Dialektiker begab, merkte er nicht. „Gott sei Dank, daß dies alles so demonstriert und durch Beweise dargelegt werden kann!“, läßt Otloh seinen Dialog-Partner Heinrich im „Dialog über die drei Fragen“ einmal ausrufen⁹⁴. Und in einer der bei ihm so beliebten direkten Anreden läßt er Gott selbst davon sprechen⁹⁵, daß es notwendig sei, dem Menschen mit einem Argument zu erweisen, was er aus eigenem Verdienst und was aus der göttlichen Gnade sei. Otloh versucht nämlich, seine Argumente *assimilanda rationi divinae personae* vorzubringen⁹⁶ – und somit besteht also ein Teil der *vera philo-*

89) Vgl. oben S. 129 Anm. 50.

90) Z. B. *Dial.* PL. 146 Sp. 123 A: „Ex quibus valet probari quia, sicut scriptum est, nihil in terra fit sine causa, sed totum sub aliqua ordinatum est consonantia . . .“; ähnlich *Epist. ad amicum* Sp. 140 A; *Lib. man.* Sp. 259 C; *Lib. prov.* Sp. 320 A.

91) Vgl. daruber unten S. 208 ff.

92) Über die Bedeutung dieser Einzelfragen für die Geschichte der ma. Philosophie vgl. E n d r e s , a. a. O. S. 75 ff.

93) Vgl. S. 134.

94) *Dial.* PL. 146 Sp. 88 B: „Deo gratias, quia haec omnia ita valent demonstrari exemplisque comprobari.“

95) Zum folgenden PL. 146 Sp. 67 C – 69 A.

96) Ein weiteres Argument darfur, daß er weder seine Zwiegesprache mit Gott noch die mit den Dämonen wörtlich als stattgehabte Diskussionen verstanden wissen will. Vgl. dazu oben S. 114 ff.

sophia für ihn darin, sich ganz hineinzusetzen in Gott, sich auf seinen Standpunkt – das darf sogar im rechtlichen Sinn verstanden werden – zu stellen; von fern her glaubt man, hier die alte Definition der Philosophie als *assimilatio deo* anklagen zu hören⁹⁷: „Ich weiß, daß es allen Menschen ungläublich wäre, daß sie Gott etwas schulden, wenn ich es nicht durch ein Beispiel erweisen würde“⁹⁸, so etwa stellt sich Otloh die göttlichen „Argumente“ vor, und nachdem er einige solche Beispiele geschildert hat, läßt er Gott sagen, wenn das bereits Vorgebrachte einigen vor Unglauben Blinden nicht einleuchte, so wolle er ein anderes klareres Argument hinzufügen⁹⁹. Mit einem solchen – dessen Inhalt uns in anderem Zusammenhang interessieren wird¹⁰⁰ – und anderen „Beweisen“, für die göttliche Gerechtigkeit etwa oder die menschliche Schuld, macht sich Otloh zum Fürsprecher Gottes, wendet sich gegen die „Masse der Törichten“, die ihre Enttäuschung bislang verschwiegen habe und sich jetzt bemühe, Gott anzuklagen¹⁰¹.

Deutlich zeigen diese Sätze, daß selbst ein kontemplatives Gemüt wie das Otlohs durchdrungen war von der Beweisbarkeit des Glaubens, so daß selbst Gott ihm zu einem Wesen wurde, das mit rationalen Mitteln seinen Weltplan als gut und richtig erweisen muß und den Menschen gegenüber verteidigt. Gott war es auch, der den zweifelnden Otloh immer wieder daran erinnerte, daß er einst Gottesgewißheit besessen habe, nicht nur auf Grund „der Gabe der freien Künste“ – die *artes* werden hier also als selbstverständliche Voraussetzung für einen gefestigten Glauben bezeichnet – sondern auch aus eigener Begabung, das heißt wohl mit Hilfe der bei Otloh so häufig erwähnten „natürlichen Gotteserkenntnis“ sowohl des Kindes als auch des lebenserfahrenen Mannes¹⁰².

Nun Otlohs Äußerungen zu den genannten¹⁰³ religiösen Themen: Sie entstanden in jahrelanger Auseinandersetzung mit *delusiones*, denen gegenüber er sich immer wieder versichern mußte, daß alle „irdischen und himmlischen Dinge“ von Gott in einer einzigen *consonantia* geschaffen seien. Evangelien, Psalter, die Kirchenväter hat er immer wieder studiert, teils beim Abschreiben sich besonders nahegebracht, die ihm begegnenden Gedanken zu seinem Besitz gemacht oder verworfen. Der Umfang seiner Literaturkenntnis ist nicht ungewöhnlich, wohl aber die Intensität der Aus-

97) Vgl. S. 122.

98) *Dial. PL.* 146 Sp. 67 D: „Scio denique quia cunctis hominibus esset incredibile quid homo deberet Deo, nisi ipse tali probarem exemplo.“

99) Ebd. Sp. 68 B: „Quod si superbia vel infidelitate aliqua obcaecatis minus patet ex supradicto argumento velut obscuro, quia in una eademque re, et poena probatur, et gratia inesse, addam aliud argumentum planius...“.

100) Vgl. unten S. 142 Anm. 122.

101) Ebd. Sp. 69 A: „Hujusmodi igitur dicta... ideo... statui, quia super his plurima imperitorum turba, indignatione nunc tacita, nunc etiam prolata eum incusare studet.“

102) Vgl. z. B. S. 130.

103) Vgl. S. 134.

einandersetzung mit ihr. Und das Ergebnis seiner Reflexionen ist oft recht persönlich. — Seine Stellung zu dogmatischen Fragen ist in der Literatur über ihn noch wenig beachtet worden. Uns kommt es nicht so sehr darauf an, wie er sich zu den einzelnen Fragen stellte — wenngleich dies das Bild seiner Weltansicht außerordentlich bereichert — sondern in erster Linie, daß sie ihm zum Problem wurden. Sie gewähren uns Einblick in die Art der theologischen und philosophischen Grübeleien, mit denen er sich quälte, auch nachdem ihm wenigstens grundsätzlich das christliche Weltbild zum persönlichen Besitz geworden war.

Otlohs Ansicht über die Dreieinigkeit Gottes ist rasch geschildert. Sie basiert auf dem Dogma. Daß dieses Dogma ihm jedoch schwer begreiflich war und daß er damit auch beim Kreis seiner Leser rechnete, zeigen seine Erörterungen: Er führt einen allgemein verbreiteten Vergleich der Dreieinigkeit, der „drei verschiedenen Personen“ im Wesen Gottes, mit dem Element des Wassers aus: In drei Personen, d. h. drei Gestalten, trete es in Erscheinung, in Quelle, Fluß und Gewässer¹⁰⁴. Dennoch sind alle drei „Personen“ die gleiche Substanz. Er sucht Analogien für die Dreieinigkeit in der Schöpfung¹⁰⁵, erwähnt — mit ausdrücklicher Berufung auf Augustin¹⁰⁶ — die augustinische Dreiteilung der Engelwelt, nennt dann weitere Vergleiche aus dem menschlichen Alltag. Nicht weniger als zwei Kapitel seines Dialogs widmet Otloh dem Thema der Trinität und auch sonst kommt er wiederholt darauf zurück. Dabei greift er einmal die alte Frage nach der Rangordnung der drei göttlichen Personen Vater, Sohn und Heiliger Geist auf und versucht den Nachweis zu führen, daß man — obwohl Gott, Christus und Heiliger Geist an Bedeutung völlig gleich seien — Christus doch an zweiter Stelle nennen dürfe, *sine controversia catholicae fidei*¹⁰⁷ — ein offenes Eingeständnis der Schwierigkeit, die die Lehre von der Trinität Otloh und manchem seiner Zeitgenossen bereitet hat. „Über die heilige Dreieinigkeit . . . habe ich auf kurze, klare und erprobte Weise, so hoffe ich, verschiedene Beispiele und Argumente auseinandergesetzt . . .“, so beurteilte er selbst seine Beiträge zu dieser Frage¹⁰⁸.

Weitaus schwerere Probleme jedoch waren für Otloh das der Erbsünde und das damit zusammenhängende der Gerechtigkeit Gottes. Das Dogma der Trinität hätte er, der ohnedies nicht auf exakte

104) *Dial.* PL. 146 Sp. 245 B. Vgl. auch Anselm von Canterbury, *De fide trinitatis*, PL. 158 Sp. 280 D ff. (dazu *Zs.f.dt.Altertum* Bd. 72, 1953, S. 39).

105) Im Anschluß wohl an Augustin, *De trinitate* II c. 8 ff., PL. 42 Sp. 819 ff.

106) *Dial.* PL. 146 Sp.

107) *Dial.* PL. 146 Sp. 105 C: „ . . . Quibus nimirum dictio datur intelligi quia, sicut verbum Patris aeterni et Filius et missus dicitur, nec tamen a paternae gloriae aeternitate destitutus creditur, ita etiam secundus in numeri mysterio potest dici sine controversia catholicae fidei.“

108) *Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 54 B: „ . . . de ipsa sancta Trinitate et Unitate, juxta intelligentiae meae vires, brevi et aperta probataque, ut spero, variis exemplis et argumentis ratione disserui.“

dialektische Formulierungen erpicht war, schließlich auch als etwas Unbegreifliches hingenommen. Mit der Frage nach Gottes Gerechtigkeit aber und den damit zusammenhängenden Problemen fiel und stand Otlohs Theodizee überhaupt.

So „dunkel und schwer und dornenvoll“ schien ihm die Frage der Erbsünde, daß er vor ihrer Beantwortung fast zurückschreckte¹⁰⁹ – mit dem Hinweis auf das Bibelwort: „Höheres sollst du nicht erforschen; was Gott dir gegeben hat, das bedenke ständig, und sei über seine vielen Werke nicht neugierig“¹¹⁰. Dann aber, nach vielerlei Umwegen, findet er eine Lösung: In dualistischer Weise bezeichnet er Gott und den ersten Menschen als zwei miteinander kämpfende Gegner, oder genauer „Gottes Gebot“ und die schlechte Tat des Menschen¹¹¹, das gute und böse Prinzip also. Aber „der Mensch unterlag“ in diesem Zweikampf. Da Adam nun schon vor dem Sündenfall zum Stammvater der Menschheit bestimmt war, war es nur gerecht, daß alle mit ihm die göttliche Strafe teilten, weil – so lautet Otlohs Begründung – es im Kampf zweier Parteien nicht mehr als billig ist, daß alle Mitglieder der besiegten Partei Strafe erleiden.

Mit dieser Lehre wird Otloh zu einem frühen Vertreter einer, besonders seit Duns Scotus einsetzenden theologischen Entwicklung der Erbgerechtigkeitslehre, die neben der physischen Verbindung der Nachkommen mit dem Stammvater Adam auch dessen Stellung als „moralisch-juridisches Haupt der Menschheit“¹¹² als Grund für die Erbschuld aller Menschen geltend machte. Hinter seiner Erklärung steht deutlich spürbar germanische Rechtsauffassung über Sippe und Sippenhaftung.

Otlohs Auffassung über die Erbschuld nähert ihn aber auch der augustinischen: „In des ersten Menschen Schuld haben wir alle gesündigt“¹¹³ – das ist seine wie Augustins Überzeugung. Mit dem Sündenfall hat der Mensch seine eigene *massa* verändert und geschwächt. Aus dieser Schwäche gehen nun alle Nachkommen hervor¹¹⁴. „Eine gewisse Schmach des Fleisches mußte der erste Mensch nun unvermeidlicherweise fühlen und zur Strafe für seinen Ungehorsam mußte er seinen Nachkommen die Ursünde durch die Zeugung weitergeben“¹¹⁵. An anderer Stelle spricht Otloh einmal davon, daß „das irdische Fleisch aus den angeborenen Lastern“ ent-

109) *Dial.* PL. 146 Sp. 74 A: „Quod quaeris, tam magnum et obscurum arduumque est ut verear in eo quidquam vel meditando immorari.“

110) *Eccl.* 3, 22.

111) *Dial.* PL. 146 Sp. 95 C ff.

112) H. L a n g e in: LThK Bd. 3, 1931, Sp. 742.

113) *Epist. ad amicum* PL. 146 Sp. 137 B: „... postquam in hominis primi reatu peccavimus...“

114) *Dial.* PL. 146 Sp. 67 D: „... si quid vos moveat quod ex tam fragili massa origo humana procedat...“

115) *Ebd.* Sp. 90 A: „Ille vero cum huic praecepto non obediret, inter alia damnationis genera, quae pro tanti praecepti transgressione meruit, peccatum originale generando cunctis suis posteris attulit.“

sprungen sei, „die durch Adams Schuld allen Sterblichen anhaften“¹¹⁶. Sein Begriff von der menschlichen *natura* ist — wie sollte es in dieser Zeit anders sein — ebenfalls ganz augustinisch. Vom Tag des Sündenfalls an könne der Mensch nicht mehr ohne Sünde sein¹¹⁷. Otloh scheidet also noch nicht, wie die spätere katholische Theologie, zwischen der vor dem Sündenfall vorhandenen *praeter-natura*, der Übernatur, und der erst danach entstandenen einfachen „*natura*“, der eigentlich menschlichen Natur, zu der die Erbsünde als etwas dem Menschen Natürliches gehört. Für ihn ist vielmehr der ursprüngliche Naturzustand des Menschen gestört, seine Natur ist verändert, seine *massa geschwächt*, wie er es formuliert¹¹⁸.

Sehr eingehend befaßt Otloh sich mit der Art der göttlichen Strafe. Nach traditionellem Vorbild gliedert er sie: 1. Die Hauptstrafe ist die Last der Erbsünde selbst, der Zwang zu sündigen. Es wird keinen Menschen mehr geben, der nicht täglich sündigt. Die Erbsünde ist jedoch zugleich Gegengift — *antidotum* —, das Gott dem Menschen wie ein gütiger Arzt gegen eine tödliche Krankheit einflößt: gegen den Hochmut. Dieser ist die verwerflichste Sünde und kann nur durch Schuldbewußtsein in Zaum gehalten werden. Solches Schuldbewußtsein entsteht eben aus dem Bewußtsein der begangenen Sünde. Gottes Bestrafung ist also weise Voraussicht: Weil der erste Mensch von Gott mit jeglicher Weisheit begabt war, erwuchs ihm der Hochmut, und er erhob sich in Ungehorsam gegen seinen Schöpfer¹¹⁹. Darum mußte Gott ihm wieder einen Teil seiner Würde nehmen. Und wie ein Arzt, der die Krankheit eines Patienten erkannt habe und ihn retten zu können hoffe, dessen Wunden mit inzwischen zubereiteten *emplastra quadam vilissima materia* — aus Tier- und Vogelmist nämlich, aus Hunde-, Geier- oder Schlangenfleisch — behandle, sie notfalls auch ausbrenne, so behandle auch

116) *Doctr. spir.* PL. 146 Sp. 271 C: „Ni caro terrena, vitiiis naturalibus orta / Quae per Adae culpam cunctis mortalibus haerent, / Instar aristarum pressarum jam patiatur / Et desiderii carnalibus hic moriatur...“. — Ähnlich Augustin, *De trin.* XIII, 12, *Bibl. d. Kirchenväter*, Bd. 12, Mchn. 1936 S. 184 ff. Aus diesen z. T. fast zufällig in einen anderen Zusammenhang eingeflochtenen Bemerkungen schließt Groß, *Otlohs von St. Emmeram Apologie des Erbsündendogmas*, in: *Zs. f. Bayer. Kirchengeschichte* Bd. 27 (1958), S. 131, Otloh habe wie Augustin in der Konkupiszenz das Wesen der Erbschuld gesehen (Die Formulierung stammt offensichtlich von Seeburg, a. a. O., Bd. II, der sie aber S. 518 berichtigt); dies hieße aber wohl, Otlohs Worten eine zu hohe Bedeutung beimessen.

117) *Sermo Amerb.* PL. 93 Sp. 1110 D.

118) Dem Vorwurf von Groß, a. a. O. S. 131, Otloh habe in einem unausgeglichenen Zwiespalt gestanden zwischen einer Lehre, nach der die Erbsünde nichts weiter sei als die Adamsünde, dem Menschen als Strafe Gottes durch Adams Zeugung weitergegeben, — und der Lehre, wonach die Ursünde „eine Art Natursünde“ sei, die menschliche Natur also verderbt ist, kann ich mich nicht anschließen.

119) *Dial.* PL. 146 Sp. 68 C: „... sapientia omnimodo a me imbuto et ob hoc ad inoboedientiae praesumptionem contra me elevato...“.

Gott den Menschen mit manchen, ähnlich unedlen Mitteln¹²⁰. Solche Medizin, sagt Otloh über diese mittelalterliche Heilpraxis, werde — obgleich wer sie erfahren habe, sie als äußerst nützlich für die körperliche Gesundheit empfinde, — doch wegen ihres üblen Geruchs und ihrer „Gemeinheit“ verkannt. Otloh wird sie Gleichnis für die *spiritualis medicina*, mit der Gott die kranken Seelen heile¹²¹. Denn wie „jede körperliche Zierde den Menschen leicht zum Hochmut“ verführe, so bringe ihn die *vilitas* zur Demut¹²². Nur zum Heil des Menschen war es, daß Gott den ersten Menschen zu sündigen erlaubte. 2. Strafe ist auch Furcht vor Gott, mit der der Mensch von nun an behaftet ist. Aber auch sie wirkt zugleich heilsam, da sie den Menschen drängt, Gott zu suchen¹²³. 3. Strafen sind ferner die Übel der Welt: Seuchen, Hungersnot, Krieg¹²⁴. Sie bewirken jedoch ebenfalls zugleich Gutes, denn sie begegnen den Menschen als Versuchungen und sind somit Stationen auf seinem Weg zum Heil. 4. Mit der bedeutsamste Teil der Bestrafung ist es schließlich, daß dem Menschen wieder ein Teil seiner Würde genommen wurde, d. h., daß er sich selbst durch die Übertretung des göttlichen Gebots dieser Würde begeben hat. Was dem Menschen nach der Bestrafung blieb, war einmal „das Wesen des freien Willens“, die Erkenntnis von Gut und Böse und damit die Fähigkeit, gut zu handeln. Sodann die natürliche Gotteseerkenntnis. Für die, die nicht glauben wollen, daß der Mensch die Gottesebenbildlichkeit selbst zerstört habe, zitiert Otloh eine Gregor-Homilie, worin das biblische Gleichnis¹²⁵ von dem Weib und seiner verlorenen Drachme zu einem weiteren Gleichnis verwendet wird: Der Mensch, ursprünglich zum Ebenbild Gottes geschaffen, habe durch den Sündenfall diese Ebenbildlichkeit verscherzt, habe gleichsam eine mit seinem Abbild geprägte Drachme verloren — wie jenes Weib aus dem Lucas-Evangelium¹²⁶. Im Vollbesitz der Gottesebenbildlichkeit, so lehrt Otloh, habe der Mensch ohne Schwierigkeit gut sein können. Er konnte Gott und dessen Willen er-

120) Vgl. Augustinus, *De doctrina christiana* I, 13, wo Gott mit einem Arzt verglichen wird: „... die Arznei der Weisheit ist durch Annahme der Menschennatur unseren Wunden angepaßt.“ Bei Augustin allerdings ist, im Gegensatz zur Lehre Otlohs „mit dem Nutzen auch eine gewisse Schönheit verbunden.“ (PL. 34 Sp. 24).

121) P e z , a. a. O. III, 2 Sp. 424 BC: „Fecit ergo Deus in homine lapso sicut aliquis peritissimus medicus facere solet in homine aegroto . . . Tunc si infirmitas exigit, imponit ei emplastra, materia quadam vilissima interdum confecta, adeo ut animalium vel avium stercore miscantur, carnibus quoque canum, vel vulturum, seu serpentium agantur. Praeterea si opus est, adustrionem medicus addit . . . Cur mirum et incongruum videatur . . . si Deus . . . medicus et salvator omnium in se credentium, simile aliquid in aegrotis animabus fecit . . . ?“.

122) P e z , a. a. O. III, 2 Sp. 425 B.

123) Vgl. dazu oben S. 104.

124) *Epistola ad amicum* PL. 146 Sp. 139 BC.

125) Luc. 15,8.

126) *Dial.* PL. 146 Sp. 112 D.

kennen. Da er seinen eigenen freien Willen von Gott selbst empfangen hatte, hätte er jedoch dessen Willen erfüllen müssen. So hätte er würdevoll gelebt, wie Gott es wünschte. Seit dem Sündenfall aber „besteht notwendigerweise eine Schwierigkeit, gut zu handeln“. Das ist die Strafe, aber zugleich Prüfung: Der Mensch soll geprüft werden, „ob er Gott im Herzen ergeben und standhaft“ sei. — Neben dem freien Willen, einer geminderten Erkenntnis von Gut und Böse und der natürlichen Gotteserkenntnis bleibt dem Menschen schließlich die Hoffnung auf Verzeihung^{126a}. Mit diesen Gedanken seines Dialogs glaubt Otloh, Antwort zu geben auf die — seinem Gesprächspartner Heinrich in den Mund gelegte — Frage, warum Gott den Menschen habe sündigen lassen. Allein, so zu fragen, wie Heinrich es tat, heiße sich gegen ihn erheben, man müsse glauben, daß dies alles zum Heil des Menschen geschehen sei¹²⁷, sagt er zwar zunächst. Aber er befindet sich mitten in der Diskussion der Gerechtigkeit Gottes, des ganzen Schöpfungswerkes und der göttlichen Urteile.

Die Frage nach der Herkunft des Übels in der Welt quälte auch Otloh. Heinrich, der stets Otlohs Zweifel formuliert, nennt es einen Widerspruch, daß auf der einen Seite die Bibel sage, die Barmherzigkeit Gottes erfülle die ganze Erde¹²⁸, und daß doch auf der anderen Seite die Menschen ihr Leben lang Mühsal und Elend litten. „Vieles habe ich gelesen“, sagt er, „aber nirgends eine Lösung dieser Frage gefunden“. Otloh scheint also alles, was bisher zu diesem Problem geäußert wurde, unzulänglich, er will es als erster unternehmen, eine wirkliche Lösung zu finden. Aber er antwortet doch zunächst: „Was du mich fragst, kann keine Sprache und kein Geist erweisen.“

„Was entgegnest du da“, so bringt Heinrich abermals Otlohs anderes Ich, seine Sehnsucht zu begreifen, zum Ausdruck, „der du doch vorher so gesprochen hast, als ob keinem Gläubigen eine Frage offen bleiben könne?“¹²⁹, und als ob er vor seinem eigenen Mut erschrecke, läßt Otloh auch Heinrich das Gesagte sogleich wieder zurücknehmen und ihn hinzufügen: „Ich glaube, daß die göttliche Gnade, von der es heißt, daß Himmel und Erde von ihr erfüllt seien, so grenzenlos ist, daß man mit keinem Wort und keinem Vernunftschluß über sie sprechen kann.“

Dieses Auf und Ab, dieser Widerstreit zwischen demütig-gläubiger Hin- nahme des Unbegreiflichen und zwischen dem immer neu erwachenden Wunsch, das Gegläubte rational zu durchdringen, begegnet uns auf Schritt und Tritt. In diesem Fall siegt die Ratio, und Otloh ruft zuletzt die Bibel selbst zum Zeugnis auf, daß es allen Menschen erlaubt sei, das Beste über

126a) *Ebd.* Sp. 99 A.

127) *Lib. man.* PL. 146 Sp. 259 D — 260 A.

128) P. 32,5.

129) *Dial.* PL. 146 Sp. 63 C: „H.: ... Multa enim legi, sed nusquam hujusmodi quaestionem resolutam invenire potui. — O.: Rem a me exigis, quam lingua et mens protestari nequit ulla. — H.: Cur hoc modo objicis, qui prius, quasi nil cuiquam fideli quaestionis amodo movendae remaneret, iorquebaris?“

Gott zu erforschen und Schlüsse über ihn zu ziehen. Erst nach diesen grundsätzlichen Erörterungen kann das Thema selbst wieder aufgegriffen werden. Otloh erklärt: Zunächst müsse festgestellt werden, was die Menschen und was Gott als gerecht und notwendig empfinden. Denn Gott, so betont er, der uns nach seinem Ebenbild geschaffen hat, hat uns nicht so vernunftlos gelassen, daß wir das nicht einigermaßen begreifen könnten. So viel könne der Mensch verstehen, daß alles Wahre ganz gerecht, alles Gerechte aber ganz wahr sei. Auf der anderen Seite aber stehe fest, daß das Gerechte und Wahre auch notwendig sei. Der Unterschied zwischen dem göttlichen und menschlichen Denken ist nun nach Otloh der, daß für Gott Gerechtigkeit und Wahrheit genügen, daß allein dem Menschen etwas notwendig ist: denn Gott bedarf der Schöpfung nicht, die ganze Schöpfung aber bedarf Gottes¹³⁰. Was der Mensch als gerecht bezeichne, sei für Gott nur gut und wahr. Darum, so scheint Otlohs Gedankengang, kann der Mensch auch ein nach seinem Sprachgebrauch notwendiges Urteil nicht wirklich begreifen. — Otloh setzt also ein göttliches Denken voraus, das von einer Art ist, wie es der Mensch nicht verstehen kann. Was der Mensch von Gott weiß, erkennt und aussagt, könne nur in menschlichen Worten geschehen. Aber der Mensch hat die Gnade erfahren, daß Gott sich ihm in menschlicher Sprache zugewandt hat¹³¹.

Es wurde mehrfach von einem Einfluß des Areopagiten — auf welchem Weg auch immer — auf Otloh gesprochen. In einem Teil dieser Gedanken ist er unverkennbar: auch Dionysius Areopagita sagt, unser Begriff der Gerechtigkeit stamme aus der uns allein zugänglichen Erfahrungswelt, in der der Gerechte dem anderen, mit dem er es zu tun bekommt, seine Schuldigkeit erweist. Zum Wesen Gottes aber gehöre es, daß er niemandes Schuldner sei. Gottes Gerechtigkeit sei so sehr anders, daß sie gar nicht im strengen Sinn „Gerechtigkeit“ heißen könne¹³².

Otlohs besonderes Interesse gilt den Urteilen Gottes, unter denen er vier verschiedene Kategorien festzustellen vermag: Gerechte, notwendige, zugleich gerechte und notwendige und schließlich *occulte* — geheimnisvolle Urteile¹³³. Die ersten drei dieser Urteilsarten, sagt Otloh, sind den Menschen

130) *Dial.* Sp. 81 CD, ähnlich Sp. 82 B: „... Inter haec quoque summopere intuentum est quod more humano justum vel necessarium dicatur. Neque enim Deo aliud genus loquelae novimus praebere, nisi quod scientia humana solet habere, quia et ille quoties nobis aliquid innuit, eloquii nostri more promit.“ — Sp. 81 D: „... In hoc tamen distant, quia omne justum et verum solummodo ad Deum, necessarium autem ad creaturam referendum est. Nullo enim indiget Deus; Deo autem omnis creatura indiget.“

131) Auch ein Einfluß von Augustinus, *De trin.* XV, 13–15, ebd. S. 287 ff. ist möglich.

132) Dion. Areopagita, *De divinis nominibus* I, 7. Frei zitiert nach J. Pieper, *Scholastik*, Mchn. 1960, S. 71.

133) *Dial.* PL. 146 Sp. 81 D f.: „... aspiciamus qualiter judicia Dei, quae generaliter omnia justa et necessaria sunt, specialiter tamen quaedam justa quaedam vero necessaria, quaedam justa simul et necessaria, quaedam etiam

verständlich, sind auch nach ihren Begriffen „manifest“ — d. h. „deutlich, offenbar“. Die geheimnisvoll-dunklen *occulten* Urteile jedoch können sie nicht begreifen. Für alle Urteilsarten führt Otloh sodann Beispiele an, wobei man sehr Wesentliches über seine Einstellung zu den genannten Glaubensfragen erfährt:

Nachdem er sehr ausführlich erläutert hat, daß ein Urteil oder Gericht nach menschlichem Sprachgebrauch nur dann gerecht sei, wenn es von einem irdischen Richter bekanntgemacht und seine Vollziehung angedroht sei, falls *sub jure suo* Unrecht geschehe¹³⁴, daß der Richter also nur dann mit Recht strafen könne, überzeugt er Heinrich im Lauf des in diesem Abschnitt sehr lebhaften Dialogs¹³⁵ davon, daß ein Zweikampf — etwa der zwischen David und Goliath oder einer zwischen weltlichen Fürsten — gerecht nur dann genannt werden könne, wenn zwischen beiden kämpfenden Teilen vereinbart sei (*decretum et statutum*), welches Gericht die Folge des jeweiligen Ausgangs sein werde. Da nun Otloh, wie bereits geschildert, Gott und Adam als zwei für die göttliche und menschliche „Partei“ Kämpfende sieht¹³⁶ und nun mit seinen Erklärungen über das *justum iudicium* die Vererbung der Adamssünde als eine gerechte Strafe erweisen will, setzt er voraus, Gott habe den ersten Menschen vor dem Sündenfall und all seinen Folgen für das menschliche Geschlecht gewarnt. — Seine Vorstellung widerspricht dem biblischen Bericht. Dort ist von einer solchen Vereinbarung und einem gemeinsamen Beschluß zwischen Gott und Mensch nicht die Rede¹³⁷. Otloh sagt denn auch nicht genau wie er sie sich vorstelle. Daß sie für ihn jedoch Realität besitzt, setzt sein ganzes Beweisverfahren voraus.

Schließlich wagt sich Otloh, um auch hierfür Gottes Gerechtigkeit zu erweisen, an ein heiß umstrittenes Problem: den biblischen Bericht über Sodom und Gomorrha: Der Gesprächspartner Heinrich bezeichnet es als völlig unverständlich, wie das Urteil Gottes über die beiden unglücklichen Städte gerecht genannt werden könne. Er könne es zwar glauben, nicht aber begreifen¹³⁸. — Glaube allein also genügt diesen Mönchen nicht, sie wollen auch verstehen! — Von einer Warnung oder Vorhersage des kommenden göttlichen Gerichtes an alle stehe nirgends etwas zu lesen, sagt Heinrich.

occulta dicantur.“ Die Anregung zu dieser Einteilung scheint von Augustin zu stammen, der im 53. Vortrag (Kap. 6) seines „Johannes-Evangeliums“ (Dt. Übersetz., Bibliothek der Kirchenväter, Aurelius Augustinus, Bd. V, 1913, S. 364 f.) ebenfalls von „verborgenen“ und „gerechten“ Gerichten Gottes spricht.

134) *Dial.* Sp. 82 C.

135) *Ebd.* Sp. 95 C ff.

136) S. oben S. 140.

137) Adam wird nur der Tod für seine eigene Person angedroht; vgl. G r o ß, a. a. O. S. 134.

138) *Dial.* PL. 146 Sp. 84 D: „Potes autem scire quomodo idem iudicium fuerit justum? — H.: Minime, nisi in hoc quod iudicium Dei semper justum esse credo. Aliter namque quomodo, vel in hac subversione, vel ubi justum sit, ignoro...“.

Otloh aber entgegnet, Lot und einige andere mit ihm seien ja gewarnt worden. Heinrichs vorwurfsvolle Gegenfrage, warum nicht alle auf diese Weise verständigt worden seien, beantwortet er mit dem Hinweis darauf, Gott habe die Unverbesserlichen gekannt und habe in wenigen alle anderen prüfen wollen.

Wie mit diesem, so hat Otloh schon mit den vorherigen Themen einige zu seiner Zeit wohl besonders aktuelle Fragen aufgegriffen.

Schon die Diskussion der Geschichte der Genesis schien den Zeitgenossen sehr am Herzen zu liegen; die Dichtung der Zeit beschäftigt sich intensiv mit ihr und den ihr verwandten Problemen: Wenige Jahre nach Otlohs Dialog¹⁴⁰ entstand zwischen 1060 und 1065 im südostdeutschen Raum die „Wiener Genesis“, die ein halbes Jahrhundert später eine neue Bearbeitung in der „Millstädter Genesis“ erfuhr. Während der geistliche Dichter dieser Schöpfungsgeschichte, der mit seinem in deutscher Sprache geschriebenen Werk die biblischen Themen vor allem den laikalen Kreisen näherzubringen suchte¹⁴¹, einzelne Themen mit einer den Lebensverhältnissen seiner Zeit angepaßten Phantasie gestaltete, schrieb Otloh – wie gezeigt wurde ebenfalls mit fast „dichterischer Freiheit“ – in der Vorstellung, daß Gott den ersten Menschen eine Warnung vor ihrem Schicksal in Form eines „gemeinsam vereinbarten“ Gesetzes gegeben habe, wovon doch nirgends in der biblischen Geschichte die Rede ist. Hier offenbart sich das gleiche Denken, das uns so oft bei anderen schriftlichen Zeugnissen des Mittelalters erstaunt, den Fälschungen: Wie die „Fälscher“ ihrer Überzeugung von der Berechtigung eines Rechtsanspruches geistiger oder materieller Art Ausdruck verliehen, indem sie sich die Bescheinigung dafür herstellten¹⁴¹, so wurde in Otloh, der von der Gerechtigkeit des im biblischen Schöpfungsbericht auf für ihn unbefriedigende Weise dargestellten Schöpfers überzeugt war, die Idee von einer diesen Bericht ergänzenden und erklärenden göttlichen Handlung geboren. Und noch während sie entstand, war sie für ihn bereits Tatsache. Für das, woran er glaubte, schuf er sich in einer Art frommen Selbstbetrugs die Bestätigung. Im Gegensatz zum deutschen Dichter der „Genesis“ geht Otloh aber auch den heikelsten Fragen nicht aus dem Weg: In der „Wiener Genesis“ sind neben einigem Nebensächlichen besonders solche Themen weggelassen, die zu Zweifeln und Diskussionen Anlaß geben konnten, so eben der Untergang von Sodom und Gomorrha¹⁴². Die Erklärung darf vielleicht darin gesucht werden, daß der Dichter davor zurückschreckte, ein in theologischen Kreisen so lebhaft diskutiertes Thema¹⁴³ vor einem laikalen Publikum zu erörtern. Otloh hat in seinem Dialog noch

140) Vgl. J. Schwietering, Die deutsche Dichtung des Mittelalters, 2. Aufl., Darmstadt 1957, S. 66 ff.

141) S. dazu demnächst meinen Aufsatz, Otloh und die St. Emmeramer Fälschungen des 11. Jahrhunderts, Thurn- und Taxis-Studien, 1965.

142) Vgl. Ehrismann, a. a. O. II, S. 79.

143) Vgl. dazu auch S. 138 die Bemerkungen Otlohs über die „Zweifel der Törichten“ in diesem Zusammenhang.

andere derartige Fragen diskutiert, so die nach der göttlichen Gerechtigkeit im Urteil über den Christus-Verräter Judas Ischariot, die ihn schon immer sehr bewegt hatte¹⁴⁴. Dieses Urteil wird bei ihm als Beispiel für die gerechten Urteile Gottes aufgezählt¹⁴⁵. Otloh weist auf das Böse in Judas selbst, der doch zusammen mit den anderen Aposteln zum Guten erzogen worden sei, hin. Zudem habe Christus dem Judas ja vorausgesagt, was geschehen werde. Der Dialogpartner Heinrich ist mit dieser Erklärung nicht einverstanden: „Gerade diese von Christus vorausgeschickten Worte“, so lautet sein Einwand, „werden von den meisten sehr viel anders gedeutet.“ Man sage nämlich, Judas sei durch diese Worte so festgelegt worden, daß er nicht anders, als die Wahrheit selbst es vorausgesagt, habe handeln können¹⁴⁶. Otloh gesteht, daß diese Frage, hätte sie nicht in der Heiligen Schrift selbst verschiedene Lösungen erfahren, dazu angetan sei, die Gemüter zu bewegen. Was er mit solchen Lösungen meint, sind jedoch nur Bibelworte, in denen gesagt wird, daß Gott nicht den Tod, sondern das Leben des Menschen wolle¹⁴⁷: Die Autorität der Bibel siegt über die Zweifel, ohne daß eine echte Lösung des Problems gelungen wäre. Die nach Otlohs Meinung beweiskräftigsten Argumente erweisen sich so letzten Endes stets als unantastbare Glaubenssätze, als Thesen. Otlohs Zweifel an der Gerechtigkeit des Judas-Schicksals ist um so bemerkenswerter, als sich die Literatur schon zu seiner und in der ganzen späteren Zeit des Mittelalters nicht genugtun konnte, die Gestalt des Judas in den dunkelsten Farben zu schildern¹⁴⁸; Legenden und Gedichte häuften auf Judas phantastische Verbrechen, verquickten die spärlichen biblischen Berichte über seine Person etwa mit antiken Sagen, dichteten ihm die Verbrechen des fluchbeladenen Ödipus an. Otloh hingegen legt seinem Dialogpartner Heinrich die Worte in den Mund, nicht nur ihm, sondern „den meisten“ erscheine das Urteil über die biblische Gestalt des Christus-Verräters schwer verständlich, er selbst eher beklagens-, denn verdammenswert. Die Diskussion über diese Frage ist beendet.

Andere treten an ihre Stelle, so das Urteil über den reichen Jüngling, oder das über Esau. Beide zählt Otloh zu den *judicia occulta*; zu diesen gehören aber auch „Unfruchtbarkeit“ der Erde und der Menschen, Fehlgeburten, schwere Unwetter, die Macht der Ungläubigen, Mißgeburten bei Mensch und Tier, Krieg und Pestilenz, Hungersnot und Entvölkerung

144) *Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 31 B: „Hinc est quod ille Judas proditor Domini, cum hoc unum traditionis crimen admisisset, post multimoda justitiae opera damnatus est.“

145) *Dial.* PL. 146 Sp. 92 C ff.

146) *Ebd.* Sp. 93 A: „Praemissa Domini verba longe aliter a plerisque sentiuntur. Videtur enim, quia idem infelix Judas ex supradictis verbis ita sit astrictus ut nullatenus aliter quam Veritas praedixit agere posset.“

147) *Ezech.* 23.

148) Vgl. P. Lehmann, Judas Ischariot in der lateinischen Legendenüberlieferung des Mittelalters (*Studi Medievali*, N. S. Bd. 3 [1930]), (2. Aufl. in *Erforsch.d.MAs.* Bd. II Stuttgart 1959, S. 229 ff.).

infolge von Brandkatastrophen“¹⁴⁹. Otlohs Absicht ist es, so erfährt der Leser nun, alle Spuren des Zweifels ans Tageslicht zu ziehen und in der Diskussion zu beseitigen. Über die Gerechtigkeit Gottes spricht er für die, die zwar gern daran glauben möchten, aber nicht wissen, woher sie diesen Glauben nehmen können¹⁵⁰.

Eine dieser für Otloh äußerst problematischen Fragen ist schließlich die vor und nach seiner Zeit so heiß umstrittene *Prædestination* s-*lehre* und im Zusammenhang damit die der *Willensfreiheit*. Seine Äußerungen dazu sind allerdings in seinem Gesamtwerk weit verstreut und mangeln wie die meisten Urteile auch der Zeitgenossen über diese Frage der Konsequenz. Auf der einen Seite verleiht Otloh der Überzeugung Ausdruck, daß die ganze Menschheit zum Heil bestimmt sei. Mit dem freien Willen und der Erkenntnis von Gut und Böse, sei dem Menschen die Möglichkeit gegeben, sich der Gnade zuzuwenden. Jeder Mensch, selbst der Heide, könne das Böse meiden und das Gute tun.

In enger Anlehnung an die Bibelworte, die von einem Wettkampf der Menschen um einen Kampfpriest sprechen¹⁵¹, stellt Otloh in seinem Werk *Liber de cursu spirituali* das ganze menschliche Leben als einen einzigen Wettlauf dar und malt dieses Bild in vielen Einzelheiten aus: Er teilt die Kampfteilnehmer ein in verschiedene Stände, die auch auf verschiedene Weise laufen müssen: Mönche und Weltliche, Hirten und Richter der Kirche und die *literati*, die die Heilige Schrift zu lesen pflegen¹⁵². Eng sind die Pfade, auf denen der Wettlauf zur Tugend stattfindet, schwer ist es, gut zu handeln — aber es ist notwendig und möglich. Dabei ist Otloh davon überzeugt, daß nicht alle siegen können: Auserwählt ist, wer in Einklang von Glaube und Tugenden ausharrt. „Die Mitlaufenden, die nicht siegen, sind diejenigen, die zu gewissen Zeiten glauben, in der Versuchung aber schwach

149) Über Esau und den reichen Jüngling *Dial.* PL. 146 Sp. 93 CD; das weitere ebd. Sp. 94 A: „... Terrae quoque atque hominum sterilitas, variae mulierum gravidarum abortiones, insolitae tempestates, potentia impiorum, nativitas monstruosa quorundam et hominum et animalium, hostium incursio, pestilentiae, fames inisque depopulatio aliaque his similia eveniunt ex occulto Dei iudicio...“

150) *Dial.* PL. 146 Sp. 94 C: „Si ergo ideo quidquam restat ignotum, quia sine discussione est prolatum, cur non in medium prompsisti ad discutiendum? Profer igitur quid sit, si forsitan ante propositae quaestionis solutionem solvi possit!“ — *Lib. de cursu spir.* PL. 146 Sp. 168 A: „Sed si forsitan aliquis dicat se libenter velle credere iudicia Domini vera esse, sed nescire unde hanc fidem satis concipere: dicam breviter aliqua ejus iudicia unde facilius agnosci possint caetera.“

151) Z. B. I. Cor. 9, 24.

152) *Lib. de cursu spir.* PL. 146 Sp. 143 B: „Aliter namque currere debent, qui ad monasticae vitae professionem confugiunt, aliter qui in saeculari vita consistunt, aliter pastores et iudices Ecclesiae, aliter qui litteris imbuti Scripturam sacram legere solent.“

sind¹⁵³. Damit ist Otloh bereits in die Zwiespältigkeit der Praedestinationslehre hineingeraten. Bei aller Überzeugung von der Allgemeingültigkeit des göttlichen Heilswillens und von der Erlösung aller Menschen durch Christus, scheint er sich doch zuweilen an dem Gedanken erbaut zu haben, daß heftige *tentationes*, wie er sie erduldet, ein einigermaßen sicheres Zeichen für die Auserwähltheit seien. Trotz seiner erwähnten optimistischen Haltung gegenüber den Heiden und ihrer Fähigkeit, gut zu sein, macht er sich doch einmal auch den Satz Augustins, wonach das ganze Leben der Heiden Sünde ist, zu eigen¹⁵⁵. Ein anderes Mal vergleicht er die Heiden jenen Undankbaren aus dem biblischen Gleichnis vom himmlischen Festmahl, die die Einladung Gotes ablehnen mit der Entschuldigung, sie hätten für irdisches Gut zu sorgen¹⁵⁶.

Eines Gegensatzes beider Ansichten war sich Otloh allerdings kaum bewußt. Seine sporadischen Äußerungen über die Heiden — die eine erscheint als Proverbium im *Liber proverbiorum* — waren eher Zitate oft gehörter Ansichten als wirklich durchdachte eigene Meinung. Grundsätzlich war Otloh davon überzeugt, daß er nur der Reue und Buße bedürfe, um Gnade zu erfahren. In einer Art Prophezeiung dessen, was seiner Hoffnung nach eines Tages vollzogen sein werde, sagt er: „Wieviele Verluste auch eintreten, die Menschen tun Buße und rufen Gott an“, und „Das ganze Menschengeschlecht, das zum ewigen Lohn bestimmt ist, flieht zu Gott und fleht um Absolution von jenem Richterspruch, weil es sich von Sünde und Wankelmut umgeben weiß“¹⁵⁷. Was ihn — im Hinblick auf sein persönliches Schicksal — zu der anderen Ansicht über ein Auserwähltsein neigen ließ, war der Trost, den er selbst aus solchen Gedanken schöpfte.

Ein weiteres Problem entsteht: Bei dem „Wettkampf“ nach dem ersehnten Ziel soll man sich zwar nach Otlohs Lehre kein Verdienst zuschreiben¹⁵⁸, den Sünden zu widerstehen ist weder ein Verdienst des freien Willens noch irgendein Mitverdienst des Menschen. Dennoch sagt er: „Ich glaube, daß dies das Verdienst des Menschen ist, daß er — nachdem er die freie Fähigkeit hat, in Gedanken, Worten und Werken schlecht zu handeln — allein aus Liebe zu Gott oder aus Angst törichte Wünsche unterdrückt, um dem Besseren zu folgen“¹⁵⁹.

Dieser Ausspruch Otlohs klingt sehr eigenwillig und vieldeutig und hätte den Widerspruch manches zeitgenössischen Theologen hervorrufen können,

153) *Dial.* z. B. Sp. 130 B: „... Quanto enim haec sunt difficiliora, tanto praemia merentur majora.“

155) *Lib. prov.* PL. 146 Sp. 322 D: „Omnis infidelium vita peccatum est.“ Vgl. dazu G r o ß , a. a. O. S. 133.

156) *Lib. de cursu spir.* PL. 146 Sp. 209 B.

157) *Dial.* PL. 146 Sp. 90 B.

158) Ebd. Sp. 149 A.

159) Ebd. Sp. 100 A: „Meritum autem hominis hoc esse reor: si, cum liberam habuerit facultatem male agendi vel cogitationibus, vel verbis, vel factis, pro Dei solummodo amore, aut timore stulta frangat vota, ut sequatur meliora.“

wenngleich ihm damit wohl Unrecht geschehen wäre: Otloh war keineswegs wie die Semipelagianer¹⁶⁰ der Auffassung, daß der gute Wille selbst ein Verdienst des Menschen sei. Im Gegenteil wußte er, daß diese Ansicht ein von ihm sonst sehr geschätzter Kirchenlehrer vertreten hatte: Johannes Cassianus¹⁶¹. So sehr Otloh bestrebt war, Cassians „häretische“ semipelagianische Lehre über den freien Willen ihren Niederschlag gefunden hatte, eine Warnung in Form eines Briefes, den etwa zwischen 1008 und 1027 der Reichenauer Abt Berno an einen Hofkaplan Friedrich über Cassians „Irrlehre“ geschrieben hatte¹⁶², voran. Zwischen beiden hatte bei einem Treffen in Köln einige Monate vor Abfassung des Briefes eine Diskussion über die Heilige Schrift stattgefunden, wobei Friedrich zu wissen beehrte, weshalb der berühmte Cassian, der in den *Institutiones monachorum* so viel Nützliches geschrieben habe, auf der anderen Seite so ernsten Tadel erfahre. Viel später, aber noch im gleichen Jahr fand der vielbeschäftigte Gelehrte Berno Zeit, dem Freund Antwort zu geben. Jedem, der diesen Brief liest, leuchtet ein, worum es geht: Cassian sucht den Anfang des guten Willens im Menschen selbst¹⁶⁴; Berno zitiert nun die Äußerungen anderer Autoritäten über Cassian und kommt zu dem Ergebnis: „Wenn du aber einwendest, an ihm könne nichts Tadelswertes sein, da auch Cassiodor ihn als fehlerfrei bezeichnet habe, so wisse, daß er uns ganz und gar nicht fehlerfrei erscheint, ebensowenig wie ihn Cassiodor dafür gehalten hat . . .“¹⁶⁵. Otloh schloß sich der Meinung Bernos an, indem er diesen Warnbrief – allerdings anonym und ohne die persönliche Einleitung – zusammen mit der Cassian-Handschrift herausgab: Ein neuer Beweis für sein Interesse und seine Kritik an dogmatischen Fragen!

*

Fast ist mit diesen Hinweisen der Kreis der theologischen Fragen, die Otloh beschäftigt haben – jedenfalls so weit wir sie kennen – abgeschritten. Ein Hauptthema der *Doctrina spiritualis* Otlohs müssen wir jedoch in unsere Betrachtungen noch einbeziehen: Es ist seine Stellungnahme zu der praktischen Lebensführung von Klerus und Laien, seine „Moral-Lehre“^{165a}.

Zwei Schriften sind es, aus denen sie lebendig zu uns spricht: Da ist vor allem eben die *Doctrina spiritualis* mit ihrem höchst eigenartigen 13. Kapitel, mit der Überschrift „Mahnpredigt an den Klerus – erstens

160) S. darüber Seeberg, a. a. O. II S. 571 ff.

161) Vgl. dazu Altaner, Patrologie, 5. Aufl. 1958 S. 416; Bihlmeyer-Tüchle, Kirchengesch. I, 13. Aufl. Paderborn 1952 S. 294 ff.

162) S. S. 27.

163) F. J. Schmale, Zu den Briefen Berns von Reichenau, Zeitschrift f. Kirchengeschichte, 4. Folge Bd. 6 (1957) S. 69 ff., bes. S. 74.

164) Coll. 13, 7 und 8, CSEL 13, S. 368 ff.

165) PL. 142 Sp. 1167 D ff. Epistola XI; vgl. Manitius, a. a. O. II S. 65.

165a) Zu den folgenden Fragen vgl. A. Auer, Weltoffener Christ, Düsseldorf 1960, 2. Kap.: Laienfrömmigkeit im MA., S. 30 ff.

an die, die als Seelsorger fungieren, zweitens an die, die nur dem Studium der weltlichen Wissenschaft anhängen¹⁶⁶. Es schildert in schonungsloser Satire Zustände und Haltung des deutschen Klerus¹⁶⁷. Würde es anonym und nicht im Rahmen der *Doctrina spiritualis* oder irgendeines anderen Werkes überliefert existieren, man hätte es nach Inhalt und Form längst dem moralisch-satirischen Schrifttum des 12. Jahrhunderts, wie es uns auch in der genannten Vaganten-Dichtung erhalten ist, zugewiesen. Ferner das „Buch über die Ermahnung von Klerus und Laien“, das „Handbuch“, wie Otloh es auch genannt wissen wollte¹⁶⁸. Darüberhinaus enthalten die Amorbacher „Predigt“, die „Visionen“ Otlohs, die „Proverbien“ und manche andere Schrift weitere Zeugnisse für seine Stellung gegenüber und inmitten von geistlichen und weltlichen Ständen.

Bezeichnend für ihn ist es zunächst, daß er all diese Stände in einer vollkommenen, friedlichen und einander stützenden und ergänzenden Harmonie sehen will und sieht. In der Amorbacher „Predigt“ nimmt er sogar Stellung zum weltlichen Adel, zeichnet ein schlichtes Idealbild eines frommen und sittenreinen Hoflebens: „Dort (am Hof) wohnen Männer und Frauen, die stets in kostbarer Kleidung einhergehen und vertrauten Umgang mit dem Herrn und der Herrin pflegen. Aber viele wachen eifrig darüber, daß keine der Frauen, deren Bestimmung es ist, immer dort zu bleiben, in den Verdacht eines sittlichen Makels gerate; falls eine etwa mit unzünftigem Blick ein Auge auf einen Mann wirft, soll sie alsbald Worte harten Tadels zu hören bekommen. Dort sind die einen für innere, die anderen für äußere Geschäfte bestimmt. Sie alle müssen das ihnen Anvertraute sorgfältig versehen, so daß sie sich nichts über das ihnen Anvertraute herausnehmen“¹⁶⁹. Diese höfischen Vorschriften empfiehlt Otloh den „Religiösen“ als Vorbild. Sie seien von Gott eingesetzt, auch als lehrreiches Symbol für jene; zwar würden sie von den meisten Weltlichen ignoriert, an der Haltung einiger Frommer jedoch könne man die zeichenhafte Bedeutung dieser Regeln ablesen: Wie ein frommer Fürst sich und seine Untertanen durch verschiedene Anordnungen in seinem Haus rechtmäßig schütze, so solle es auch in der Kirche geschehen, die das Haus des höchsten Fürsten sei. „Denn dort sollen die Seelsorger, *in canonico quam in monastico habitu constituti* diesem ihrem Fürsten in geziemender Weise in Treue und Ver-

166) Der besseren Überlieferung wegen wird dieses Kapitel zitiert nach P e z , a. a. O. III, 2 Sp. 421 ff. „Admonitionis sermo ad clericos, prius quidem ad illos, qui in pastoralis consistunt regimine, deinde vero ad eos, qui studio tantummodo adhaerent saecularis scientiae.“

167) Letztlich ungeklärt muß bleiben, warum der Mönch Otloh — das Werk ist nach seinem eigenen Zeugnis erst nach dem Eintritt ins Kloster entstanden — sich selbst in diesem Kapitel zum Klerikerstand zählt. Form und Inhalt legen die Vermutung nahe, daß es schon während seiner eigenen Klerikerzeit, also vor 1032 entstanden ist und nachträglich Aufnahme in Otlohs erstes größeres Werk gefunden hat; vgl. dazu oben S. 58 Anm. 31.

168) S. oben S. 34.

169) Dies und das folgende: *Sermo Amerb.* PL. 93 Sp. 1107 C ff.

trauen ergeben, anhängen, über alles was in der Kirche getan werden muß, beraten, dazu ermahnen, daß keiner ihrer Untergebenen in unziemlich schäbigem Gewand einhergehe — das heißt, die guten Werke nicht vernachlässige. Zugleich aber sollen sie darauf achten, daß keiner, der an die Gesetze der Reinheit und Enthaltbarkeit gebunden ist, diese übertrete.“ Mönche und Nonnen stellen nach Otloh die Diener in diesem kirchlichen Hofstaat dar, die übrigen, „die die geheimsten und geistlichen Dienste nicht leisten können“, die Bauern¹⁷⁰.

Eine gottgewollte *consonantia* sieht Otloh fernerhin in dem Zusammenwirken von Mönchen und Laien: „Ich glaube, daß kein im Kloster Lebender übersieht“, meditiert er, „daß er mannigfach der Hilfe der *saeculares homines* bedarf. Denn wie könnte er Nahrung, Kleidung und eine geeignete Wohnstätte haben, es sei denn durch die Arbeit der Laien? Daher sollen alle im Kloster Lebenden bedenken, daß nicht allein ihnen selbst, sondern auch jenen, die solche Hilfe gewähren, ihre ‚*spiritualis conversatio*‘ zu verdanken ist.“ Diese Worte, von einem Mönch des 11. Jahrhunderts niedergeschrieben, werfen in einem Augenblick all unsere im allgemeinen so richtigen Erkenntnisse von der unüberbrückbaren Kluft zwischen mittelalterlichem Klerus und Volk über den Haufen.

Freilich fährt Otloh dann, immer den Blick auf seine *harmonia* gerichtet, fort: „Auf die gleiche Weise müssen alle mit weltlichen Angelegenheiten Beschäftigte sich stets bewußt sein, wie sehr sie des Gebetes der *viri spirituales* bedürfen, damit sie nicht unter den Reizen und Sorgen oder von der unendlichen Gefahr des gegenwärtigen Lebens niedergedrückt der Glorie des ewigen Heiles verlustig gehen.“^{170a}

Ja selbst die einzelnen, auf der Kenntnis der *corporales artes* fußenden Berufe des Weltlebens hängen auf ähnlich harmonische Weise voneinander ab: *aurifex* oder *ferrarius faber*, *caementarius*, *lignorum artifex*, *scriptor* oder *pictor*, ob der *in liberali scientia imbutus*, der *mercator* oder *piscator*, der *in bellicis rebus* oder *in agricultura doctus*, der *texturae operarius*, *medicus*, *sutor* oder *sculptor*, ob *venator*, *coquus* oder *pistor* — einer kann ohne des anderen Kunst nicht existieren.^{170b}

Die Kirche selbst vergleicht er einem kostbaren Schmuckstück aus Silber, Gold und Edelsteinen: Den Predigerstand bezeichne das Silber, das Gold alle „die in den Klöstern oder andernorts durch verschiedene dauernde Mühsal geprüft werden“. Die Edelsteine schließlich in ihren roten und blauen Farben sind in Otlohs *significatio* Symbol für die Märtyrer, die für die Kirche ihr Blut vergossen, und für alle, die vom Anfang bis zum Ende ihres Lebens in Reinheit und Vollkommenheit leuchten. — Trotz die-

170) Es ist nicht eindeutig auszumachen, an welche Gruppe von Personen hier gedacht ist. Man möchte vermuten, daß es sich um eine Art „Laienbrüder“ handelt. Vgl. auch oben S. 64 den Laien in der „domus infirmorum“ St. Emmeram.

170a) *Dial.* PL. 146 Sp. 121 BC.

170b) *Ebd.* Sp. 120 B.

ses geruhsamen Predigertons ist die Stimmung, in der Otloh schreibt, unverkennbar die am Vorabend praktischer Maßnahmen für eine geistige Reform seitens des Papsttums. Zwar kennt man diese Stimmung weit besser aus Italien¹⁷¹ als aus Deutschland. Aber sie war hier — dafür findet man auch in Otlohs Darstellung ein Zeugnis — entsprechend den weitgehend gleichen Mißständen mehr oder weniger dieselbe. In ihr hatten rund zwei Generationen vor Otloh der Mönchs-Bischof Rather von Lüttich und Verona oder der französische Reformator Wilhelm von Dijon¹⁷² ihren Kampf gegen die geistliche Feudalwelt Italiens und Frankreichs geführt. In ihr sollte — um nur wenige Beispiele anzuführen — Bonizo von Sutri in den achtziger Jahren des 11. Jahrhunderts seinen *Liber de vita christiana* schreiben¹⁷³, und Wilhelm von Hirsau, der große Reformator deutscher Benediktinerklöster, seine Kritik am sächsischen Episkopat üben¹⁷⁴.

Rather hatte es als gerecht bezeichnet, daß die Achtung des Klerus wegen seines wenig tugendmäßigen Lebenswandels beim Volk immer mehr sank. Otloh urteilt noch anders: „Während unser (des Klerus) Ansehen in der Welt noch leuchtet . . ., bleibt in Wirklichkeit nichts vor uns verschont, sei es, daß wir es zu Unrecht fordern, sei es — was schlimmer ist, — gar räubern.“ Dahinter steht natürlich bei ihm die Befürchtung, es könne um dieses Ansehen auch bald geschehen sein. Was er, der ernste, von neuartiger Religiosität erfüllte Weltkleriker und spätere Mönch bekämpfte, waren nicht neuerdings eingerissene Mißstände, sondern im Grund die Formen und Rechte der Gesellschaftsordnung seiner Zeit. „Kleriker sein“ — das bedeutete in vielen Fällen von vornherein auch „adelig sein“. Die Interessen des Adels aber richteten sich naturgemäß auf weltliche Angelegenheiten. Wer Dom- oder Klosterschule nur besucht hatte, um möglichst schnell Kapital aus seiner Bildung zu schlagen und reiche Pfründen zu erwerben, übte nachlässig die

171) Vgl. Dresdner, a. a. O.; A. Vogel, *Ratherius von Verona und das 10. Jahrhundert*, Bd. 1, Jena 1854; für einen Gesamteindruck der Situation in Dtl. vgl. J. Haller, *Das Papsttum*, 2. Bd. 2. Aufl. Stuttgart 1951, S. 262 ff.

172) Bruchstück eines Briefes bei Rodulfus Glaber (*Vita Wilhelmi*) PL. 142 Sp. 713 B: „Volo vos pastores ac pontifices omnes in commune iudicis securum gestantis, ante januam assistentis memores.“

173) Vgl. U. Lewald, *An der Schwelle der Scholastik — Bonizo von Sutri und das Kirchenrecht seiner Tage*, Weimar 1938.

174) Brief des Episkopats und Klerus Sachsens an Wilhelm von Hirsau, Die Hannoversche Briefsamml. (Hildesheimer Briefe Nr. 19, Briefsamml. d. Zeit Heinr. IV., hg. v. C. Erdmann, a. a. O. S. 43: „Scribis enim te de nostrae terrae episcopis audisse, quod et ipsi dissolute vivant ideoque apostolica praecepta nec ament nec timeant et illicita quaeque subditis indulgendo malint cum ipsis deperire quam vindicando scelera eorum Deum sibi et populo placare. Nec hoc contentus omnes nostri regni clericos Theonino dente nimis crudeliter mordes, dum terram contaminatam in operibus eorum et eos fornicatos in omnibus adinventionibus suis esse clamorosos doctores totius perversitatis perhibes et bestialibus eorum voluptatibus strictissima claustra strui suades.“

Pflichten seines geistlichen Berufs¹⁷⁵. Den Schaden davon hatte das Kirchenvolk.

Die – für jene Zeit naturgegebene – Trennungslinie zwischen Adel und Niedergeborenen wurde nur verschärft durch den sich damit überschneidenden zwischen Klerus und Laien. Otloh scheinen diese Spannungen schon frühzeitig beschäftigt zu haben, wofür wir auch ein Zeugnis in seiner *Visio II* aus seiner früheren Klerikerzeit besitzen: Während des Vespertagesdienstes in einer Pfarrkirche bei Tegernsee, so hören wir¹⁷⁶, sei plötzlich Gott selbst unter die wenig andächtigen Geistlichen getreten und habe sie zur Rede gestellt wegen ihres nachlässigen Gottesdienstes: „Warum seid ihr eben beim Vespergesang wieder so nachlässig gewesen? Glaubt ihr etwa, mich entzücke die bloße Bewegung der Lippen, nicht die schuldige Ehrfurcht beim Psalmengesang und bei euren religiösen Übungen?“ Gott habe es getadelt, daß sie ihn so oft „aus seiner Ruhe“ riefen, und doch nichts von dem erfüllten, was ihnen aufgetragen sei, berichtet Otloh: „So wie eure Herzen beim Singen und Lippenbewegen jetzt von außen her abgelenkt werden, so pflegt ihr mir auch an anderen Orten und zu anderen Zeiten zu dienen . . . Ihr folgt dem Weg der Wahrheit nicht wirklich, sondern tut nur so!“ Darauf habe Gott sich an das anwesende andächtige Volk gewandt: „Handelt, ihr Laien, so wie es gute Menschen zu tun pflegen, und beachtet die schlechten Dinge nicht, die ihr so oft die Kleriker tun seht! Richtet euer Bemühen lieber nach dem Wissen, das euch von der göttlichen Gnade gewährt wird, und seid außer Zweifel, daß der Lohn eurer Mühe um so größer sein wird, je weniger ihr durch das Beispiel der Seelsorger auf den Weg des rechten Handelns gewiesen werdet“¹⁷⁷. Dieser Appell an die Laien, ihren christlichen Weg auch ohne geistliche Führung, ja geradezu gegen diese zu gehen, läßt in den Tagen Otlohs aufhorchen und stellt die Selbständigkeit seines Denkens wieder in hellstes Licht. Der Laienfrömmigkeit wird damit ein hoher Eigenwert zuerkannt.

Otloh hat sich die Aufgeschlossenheit für die Probleme des Laientums und seine kritische, von keinerlei Standesdünkel gefärbte Haltung gegenüber dem Weltklerus zeitlebens bewahrt. Erinnern wir uns an seine eigene Herkunft¹⁷⁸: Sohn einer vermögenden Familie, wurde er frühzeitig dem freiständischen Kloster Tegernsee übergeben, um dort eine standesgemäße Erziehung zu erhalten. Nachdem er später die für die Laufbahn eines Weltklerikers nötigen niederen Weihen erhalten hatte, änderte er jedoch seine Pläne und fand Aufnahme in dem Reichskloster St. Emmeram. Er war also selbst adelig, und hatte – wie wir wissen – als Weltgeistlicher durchaus

175) Vgl. dazu die Klagen Rathers über die weltlichen Großen, die ihre Söhne in die Schule schicken, nicht um Gott zu dienen, sondern um ein Bistum zu erhalten. *De cont. canonum*, Kap. 22. S. auch *Manitius*, a. a. O. II S. 44.

176) S. oben S. 57.

177) *Pez*, a. a. O. Sp. 345 D. Vgl. auch *Dresdner*, a. a. O. S. 104 Anm. 6 u. 7; *Vogel*, a. a. O. S. 48: Die Messe werde mehr durchjagt als gesungen.

178) Zum folgenden vgl. oben S. 7 ff.

nicht so gelebt, wie er es später, aus den Erfahrungen mit sich selbst heraus, vom Klerus forderte. Noch als Mönch fiel es ihm schwer, manche Bequemlichkeiten zu entbehren, an die er gewöhnt war. Wie jedoch seine Visionen und Zweifel zeigen, empfand er schon sehr bald die Unstimmigkeiten zwischen adeliger Standesgewohnheit und geistlichem Beruf. Er besaß ein Bewußtsein von der Würde seines geistlichen Standes, für das viele seiner Standesgenossen nicht mehr Verständnis aufbrachten als uns das die Klagen Rathers für den italienischen Klerus seiner Zeit bezeugen¹⁷⁹. Es bekümmerte Otloh, daß der „über die himmlischen Ziele instruierte und das Volk der Gläubigen zu führen bestimmte“¹⁸⁰ Klerus nur irdischen Zielen nachgehe. Den der Heiligen Schrift unkundigen Laien wäre dies eher zu verzeihen, denn „sehr ungleich sind die Sünden der einzelnen: Die sündigen schwerer, die auf Grund ihres Wissens viele Erfahrungen gesammelt haben.“ Und – unter Anführung des Evangeliums (Luc 12-48) „Wem viel gegeben ist, von dem wird auch viel gefordert . . .“¹⁸¹ – sagt Otloh: „Was sollen die Ungelehrten anderes denken, als daß alle gleichermaßen Schlechtes tun dürfen“, wenn es schon die tun, die „mehr als andere die göttlichen Dinge kennen?“¹⁸² Einmal erzählt er von sachkundigen Klerikern, die er gekannt, und die er anderen das Beste habe predigen hören, unmittelbar danach aber das Schlechteste anordnen und begehen¹⁸³. Sorgfältig sei das *genus brutum et resolutum* in den Mitteln des heiligen Gesetzes und den *septem artes* unterwiesen worden, eben damit es den anderen mit gutem Beispiel für ein rechtes Leben vorangehe, und „wenn es nötig ist und die heilige Gelegenheit naht, selbst den Tod für die Glaubensgenossen erleide“, und dennoch falle es den geringsten Angriffen des Unglaubens zum Opfer, ohne etwas dagegen zu vermögen¹⁸⁴. Er schildert die Gleichgültigkeit und Lieblosigkeit des Klerus gegenüber den Laien: „Wenn die Sünder ihre Untaten bereuen und zu uns flüchten, um Verzeihung zu erlangen, treten wir ihnen entweder schrecklicher entgegen als Sache und Brauch es erfordern, oder milder als es erlaubt ist.“ Und er vergleicht den Klerus den Pharisäern und Juden, beklagt seine Scheinheiligkeit und Selbstgerechtigkeit in der er das Volk tadelt für Dinge, die er selbst begeht. Nachlässigkeit beim Gottesdienst, mangelhafte Seelsorge, das sind im wesentlichen die Versäumnisse, die Otloh dem Klerus vorwirft¹⁸⁵.

Seine eigenen Möglichkeiten, tätig in diese Mißstände einzugreifen, waren seit seinem Eintritt ins Kloster beschränkt. Er gab seine Laufbahn als

179) Vgl. Dresdner, a. a. O. S. 149, bes. Anm. 1; Vogel, a. a. O. S. 75 ff.

180) *Lib. vis.* PL. 146 Sp. 169 D.

181) Pez, a. a. O. Sp. 449 C.

182) Pez, a. a. O. Sp. 448 BC.

183) PL. 146 Sp. 140 D.

184) Pez, a. a. O. Sp. 447 B.

185) Vgl. dazu auch Dümmler, Über Leben und Schriften des Mönches Theoderich v. Amorbach, (Abh. d. Preuss. Akademie 1894) S. 13. Theoderich schildert die Weltgeistlichkeit als geschwätzig, zank- und schmähsüchtig und unaufrichtig.

Weltkleriker auf in dem Augenblick, da sich sein innerer Wandel zu einem besseren Leben vollzog; nun konnte er nicht mehr als gewissenhafter Seelsorger den anderen, Klerus und Volk, mit gutem Beispiel vorangehen. Zwar sparte er, wie er wiederholt andeutet¹⁸⁶, nie mit mündlichen Ermahnungen, erwarb sich dabei aber wohl mehr Feinde als Freunde¹⁸⁷. So wählte er vor allem ein Mittel: Mit der Feder zu kämpfen für seine Anliegen – Klerikern, Mönchen und Laien gleichermaßen die Unhaltbarkeit der Zustände zum Bewußtsein zu bringen. Dabei hat er, wie schon der Titel *Liber admonitionis clericorum et laicorum* sagt, seine Ermahnungen an den Klerus nicht etwa diskret in nur für diesen bestimmten Schriften hinausgeschickt, sondern sie stehen stets dicht neben denen an die Laien, als wolle er die Problematik auf beiden Seiten bewußt machen¹⁸⁸. Otloh geht auch auf die Gründe der Interesselosigkeit des hohen Klerus an seinem Beruf ein: Er erkennt als gewichtig vor allem die vornehme Abkunft des hohen Klerus. Mit beißender Ironie läßt er in seinem *Sermo ad clericos* . . . die Seelsorger sprechen: „ . . . Unwürdig ist es, daß wir, die Angesehenen und Vornehmen, persönlich der Masse niederer Geburt zu Gebote stehen . . . Genug andere gibt es, für die diese Arbeit paßt: Den Pöbel zu lehren und ihm mit gutem Beispiel voranzugehen! Denn wir Vornehmen der Welt sind für das Leben in Muße geboren, auf daß wir nur dem kurzweiligen Spiel mit Hunden und Vögeln folgen, oder uns sonst mit allem beschäftigen, was uns an Vergnügungen gefällt¹⁸⁹.“

Mitgefühl zeigt er für jene, auf deren Schultern die vornehmen Kleriker „Schweres laden, das zu berühren sie selbst zu stolz sind“¹⁹⁰.

Zweifellos spricht er hier von Gegensätzen innerhalb des Klerus, zwischen Episkopat und niederen Geistlichen, wie sie schon Rather geschildert hat: Dem niederen Klerus blieb alle Arbeit, aber er war dabei arm und konnte oft kaum seinen eigenen Lebensunterhalt bestreiten, Um so verständlicher

186) P e z a. a. O. Sp. 407, PL. 146 Sp. 139 D.

187) Noch einen zweiten Weg hätte es für Otloh gegeben, sich an den Klerus, vor allem aber auch an das Laienvolk direkt zu wenden: die Predigt. Wir wissen, daß ihn ums Jahr 1065 der Abt von Amorbach dazu aufgefordert hatte, eine Predigt zu verfassen und sich ans Volk zu wenden (s. unten S. 164). Otloh lehnte ab mit dem Hinweis, er sei nicht gewohnt in „sermone communi“ zu sprechen. Das Ergebnis der Amorbacher Predigt war sein predigtartiger Traktat „*Quomodo legendum sit in visibilibus rebus*“. Hatte er die Absicht, ihn später ins Deutsche zu übertragen, wie er das mit seinem lateinischen Gebet getan hat? Es bereitete ihm jedenfalls Schwierigkeiten, sowohl in deutscher Sprache zu schreiben als frei zum Volk zu sprechen.

188) Wie Otloh sich allerdings das Bekanntwerden seiner lateinischen Ermahnungen bei den Laien vorstellte, ist unklar; vgl. dazu unten S. 161.

189) P e z a. a. O. Sp. 447 D: „*Indignumque foret, tam claros tamque potentes degeneri turbare nos ipsos subpeditare, sunt alii plures, quis conveniat labor ille, ut vulgus doceant, et ut exemplis bene praesint: Nos proceres, nos constat ad otia natus utque canum, volucrum sectemur ludicra tantum seu quaecumque placent his delitiis potiamur.*“

190) P e z Sp. 449 A, in Anlehnung an Matth. 23,3.

ist der wachsende Zug des niederen Klerus zur Kapelle des Königs, um dort eine Anstellung zu erlangen. Otloh tadelt auch dieses Aufgehen in politischen Geschäften, wenn er von den „in die Sorgen der Welt Verstrickten“ spricht, die sich dem Amt des Fürsten oder Königs verpflichten, statt sich dem Wohl der ihnen anvertrauten Herde zu widmen¹⁹¹. Zugleich denkt er dabei an die Tätigkeit der Bischöfe und der in der *capella* zusammengeschlossenen Geistlichen, die den Herrscher ständig beraten, seine diplomatischen Missionen erledigen und — was erstere angeht — deshalb selten in ihren Sprengeln zu finden sind. Darüber sind auch sonst mannigfache Klagen der Zeitgenossen laut geworden¹⁹².

Auch die Vergnügungen, denen die vornehme Geistlichkeit¹⁹³ frönte, das „Spiel mit Hunden und Vögeln“ — die Jagd — haben vor und nach Otloh andere getadelt, etwa Rather in einer Schilderung eines italienischen Bischofs, wie er „auf hohem Roß, mit Hunden und Habichten durch den Wald und über die Heide“ hetzt; dazu gesellt sich die Kritik der italienischen Geistlichkeit jener Tage¹⁹⁴. Wer jedoch solch standesgemäßen Spielen huldigen wollte, dem waren Geld und reiche Besitzungen doppelt teuer: Der Macht-hunger des hohen Klerus, den Otloh am häufigsten und heftigsten tadelt, ging Hand in Hand mit seiner Vergnügungssucht: „Denn die Schätze dieses Lebens“, erklärt Otloh, „ziehen die Herren an, die bei solchen Spielereien verweilen. Und es ist dann kein Luxus gewesen, was die Gewohnheit der Welt erfordert.“ All das bestätige täglich das Benehmen der Kleriker. In einem alten, aus der Bibel stammenden¹⁹⁵ und seiner Zeit auch sonst oft zum Vergleich für den verderbten Klerus willkommenen „Topos“ nennt er sie reißende Wölfe, die, was man ihnen anvertraue, zerfleischen: „Die Opfer, die fremde Frömmigkeit darbringt im Namen Christi, stehlen sie; denen sie Väter sein sollten, nahen sie gleich grausamen Räubern, statt sie — falls Ort oder Zeit es erfordern — zu erquicken“¹⁹⁷. Seine Worte erinnern lebhaft

191) P e z Sp. 447 D; vgl. dazu Conc.Melf. 1089 Kap. 9, das von einer neuen Sorte von Klerikern spricht, die an die Höfe läuft, sich ohne Scheu zu Dienern vornehmer Männer und Frauen macht. D r e s d n e r , a. a. O. S. 93.

192) Schon die Synode von Meaux im Jahr 845 richtet an Ludwig d. Dt. die Bitte, die Bischöfe nach Möglichkeit weniger als bisher in Anspruch zu nehmen, und fordert die Bischöfe selbst auf, die so gewonnene Zeit nicht zu vergeuden, sondern sich ihrer Bistümer anzunehmen; vgl. auch die Schrift des Petrus Damiani: „Contra clericos aulicos“ — „Gegen die Höflings-Kleriker“, deren Titel allein schon von einem solchen Stand zeugt: PL. 145 Sp. 463: „Cum itaque . . . de modernis episcopis mihi perplura displiceant, illud intolerabilius arbitror, qui (quia?) nonnulli, dum honores ecclesiasticos Aetneis vaporibus aestuantius ambiunt, in clientelam potentium tamquam servos se dedititios obscoene substernunt. Hinweis bei L a d n e r , a. a. O. S. 110 Anm. 69.

193) Denkt Otloh dabei schon an die Regensburger Bischöfe Gebhard II. und III., oder schildert er nur allgemeine Zustände?

194) *Prael.* V, 6 und 7, D r e s d n e r a. a. O. S. 368.

195) Vgl. Matth. 7,15 und Ezech. 22, 27.

197) P e z Sp. 447 BD, Sp. 448 A; vgl. auch Dresdner a. a. O. S. 93 über die Urkunde des Bischofs Joh. v. Cesena von 1042: Aus Habsucht teile sich die

an einen berühmten Brief des französischen Bischofs Gerhard von Cambrai an Abt Leduin von St. Vaast aus diesen Jahren, worin es heißt: „Man pflegt nämlich über die Söhne der Kirche zu sagen, diejenigen seien Hirten des Volkes, die in Wahrheit keine Hirten sind, sondern Wölfe. Sie verprassen die Sünden des Volkes, weil sie den Ertrag der Kirche in täglichen Steuern und Bußgeldern einnehmen. Aber sie beten, arbeiten und leisten gar nichts“¹⁹⁸.

Was Otloh jedoch verständlicher Weise am heftigsten erregte, war die *destructio* der Klöster durch die Bischöfe¹⁹⁹. „Was kann schlechter sein“, fragt er im *Liber de admonitione* . . . „als die Klöster zu zerstören, die zum Lob Gottes und seiner Heiligen ewigen Erinnerung von den alten Fürsten erbaut worden sind!“ Der Teufel verfolge die Christen durch andere Christen, klagt er – vor allem durch die, die als Hirten der Kirche eingesetzt seien. Geschähe diese Zerstörung durch Barbaren, so würden die Christen, wenn sie keinen anderen Ausweg mehr sähen, Krieg gegen sie führen. In dieser Niedertracht aber wohne solcher Friede, daß außer ganz wenigen sich niemand um die Verfolgung kümmere – als sei man der christlichen Religion unkundig und habe vergessen, wozu die Klöster errichtet worden seien. Denn nicht nur Laien, sondern Kleriker, denen das von den Äbten selbst gewährt werde, plünderten die Klöster²⁰⁰. „Wo gibt es einen Ort, an dem nicht Raub und Krieg herrschen? Wo sind die Bestimmungen des christlichen Gesetzes und der Schutz durch den König? Wo, frage ich, sind die Hirten und Verteidiger der Kirche, die den Räubern an Armen und Witwen Einhalt gebieten? Die Hirten und Verteidiger genannt werden, die eigentlich ihre Seele für die anvertrauten Schafe geben sollten, sind zu schonungslosen Verfolgern geworden, die selbst in Freuden und Reichtum leben.“ Dann berichtet er von einer solchen *persecutio*, die er selbst (*ego infimus*) miterlebe und die er durch Ermahnungen zu bessern gesucht habe²⁰¹.

Reformatorische Gesinnung spricht zuweilen deutlich aus seinen Schriften: „Ich bitte euch, ihr Äbte, . . . feuert einander an zur Erneuerung der zerstörten Klöster, damit zunächst den Mönchen das veruntreute Kloostergut zurückgegeben werde, und weiter, daß gottesfürchtige Männer in die führenden Stellungen gelangen. Denn das beleidigt Gott am meisten, daß die Orte, die ihm und seinen Heiligen geweiht sind, durch die Nachlässigkeit der *rectores* zerstört wurden“²⁰². Dann führt er die Gründe aus, weshalb er

Geistlichkeit von Cesena die Einkünfte und Opfergaben ihrer Kirche „wie eine Beute“.

198) Brief des Gerhard I. v. Cambrai an Abt Leduin von St. Vaast, in: *Gesta opp. Cameracensium* Buch III Kap. 32, MG. SS. Bd. 7 S. 478, dazu Hauck, a. a. O. Bd. 3 S. 495; zu einer weiteren der häufigen Anspielungen auf die „Lupi rapaces“ vgl. auch Dresdner, a. a. O. S. 32.

199) Eine Würdigung der Bedeutung von Otlohs Äußerungen im Zusammenhang mit den speziell Regensburger Problemen s. demnächst in meinem unten S. 177 Anm. 292 angegebenen Aufsatz Thurn- u. Taxis-Studien, Regensburg 1965.

200) Pez Sp. 406 AC.

201) *Lib. man.* PL. 146 Sp. 247 B.

202) Dies und das folgende s. *Sermo Amerb.* PL. 93 Sp. 1111–1112.

die Entfremdung des Klostergutes so schwer empfinde: „Hätten die Mönche die nötigen materiellen Mittel, könnten sie um so eifriger im Dienst Gottes wirken; könnten um so demütiger für das Heil des Königs, ihrer Bischöfe und Fürsten und nicht zuletzt für den Status der ganzen Kirche beten, könnten, wenn sie die Regel ihres Standes überschreiten, mit um so größerem Recht von den Seelsorgern zurechtgewiesen werden.“ All diese Dinge jedoch wurden nach Otlohs Beobachtung von den Bischöfen mit solcher Gleichgültigkeit gehandhabt, daß sie es unter ihrer Würde fanden zu helfen, wenn es um Gebet, um Tadel oder angemessene Ermahnung ging; vielmehr seien sie lediglich darauf aus zu treiben, was ihnen gefalle und ihnen dauernde Gegenleistungen einbringe²⁰³.

Otloh hingegen nimmt jede Gelegenheit wahr, darauf hinzuweisen, daß das Klostergut, das jetzt „von Königen und Bischöfen“ geraubt werde, einst von frommen Fürsten gestiftet worden sei. Durch dessen Minderung werde den Mönchen die Möglichkeit genommen, Almosen zu verteilen, Fremde und Wanderer zu beherbergen „als ob dies nicht Christenpflicht sei, und als ob nicht vor allem den Bischöfen in den Canones vorgeschrieben werde, Hospitäler zur Pflege der Armen einzurichten!“²⁰⁴ Voll Bitterkeit vertieft sich Otloh in die sozialen Probleme seiner Zeit, fordert die Bischöfe auf, sich auf die Canones nicht nur für ihre Rechte, den Zehnten einzuziehen, zu berufen, sondern darin auch nachzulesen über ihre Pflichten: Fürsorge für Arme und Kranke, Schutz der Klöster. Die immer neu aufflammende Auseinandersetzung zwischen der geistlichen Feudalwelt und den Reformeifrigen unter den Mönchen wird lebendig, Argumente und Gegenargumente, die zugleich kleinliche Alltäglichkeit und weittragende Bedeutsamkeit der Streitigkeiten beleuchten, haben uns Otlohs Schriften bewahrt. Was könnte deutlicher sagen, wie sehr sich der vornehme Episkopat im Recht fühlte und wie unerhört etwa ein Regensburger Bischof das Ansinnen einiger St. Emmeramer Mönche empfinden mußte, seinen Lebensstandard plötzlich zu ändern, als Otlohs empörte Klage über ihre Einstellung: „Sie sagen: Wir kennen die Gewohnheiten, die unsere Ahnen hier gepflegt haben, . . . und wollen sie voll aufrechterhalten, denn wir stehen ihnen an Würde und vornehmer Geburt keineswegs nach!“²⁰⁵ Das Schlimmste aber sei, sagt Otloh vom Klerus, daß er das Recht verdrehe und den Untergebenen keine Hoffnung auf gerechte Urteile lasse²⁰⁶. Sie begehren fremdes Gut; werde aber ihnen ein Acker ihres Besitzes genommen oder der ihnen zustehende Zins geschmälert, so beklagen sie sich über größte Ungerechtigkeit²⁰⁷.

203) PL. 93 Sp. 1111 D f.

204) Ebd. Sp. 1112 A.

205) Ebd. PL. 93 Sp. 1112 B: „... dicentes: Consuetudinem quam antecessores nostros hic habuisse agnovimus, in obsequiis quolibet modo exquisitis, per omnia retinere volumus, quia nos et dignitate et genere nequaquam illis impares sumus.“

206) *De cursu spir.* PL. 146 Sp. 141 A; vgl. unten S. 222.

207) Ebd.: „Quibus si vel unus ager ad eorum proprietatem pertinens auferretur, seu a censu sibi placito minueretur, maximam sibi injustitiam factam querentur.“

Schließlich berührt Otloh auch das Kernproblem des bald anbrechenden „Investiturstreites“, das manche Gemüter bereits seit langem heftig erregte: „Die ganze Welt ist entstellt, wenn man den Pflichten des Klerus wie Laiengeschäften nachgeht, und wenn die Laien gleichermaßen ins Klerikeramt eingesetzt werden!“²⁰⁸

Aber so wenig wie einst Rather mit seinen hochfliegenden Reformplänen, war Otloh in seinem kleinen Wirkungsbereich Erfolg beschieden: Wie unfruchtbar blieben die zahllosen Ermahnungen und Anklagen des Veroneser Bischofs an den feudalen Klerus Oberitaliens, wie viele Feinde haben sie ihm geschaffen! Ein Opfer seiner eigenen Ideale, bangte er vor dem Haß der von ihm Beschuldigten um sein Leben. — Auch für den Mönch Otloh sollte ein Tag kommen, an dem er sich durch seine unablässige Kritik an Mönchen, Äbten und Bischöfen so unbeliebt gemacht hatte, daß es ihm besser schien, die Heimat für mehrere Jahre zu verlassen²⁰⁹. Und wenn er einmal einen Fall schildert, in dem er sich „erkühnte“, jemandem — war es ein Mitglied des hohen Regensburger Klerus? — ins Gewissen zu reden und darauf die Antwort hören mußte, es sei ein Ding der Notwendigkeit, den Sitten der anderen zu folgen, man könne nichts anderes tun, als was man Fürsten und Verwalter dieser Welt tun sehe²¹⁰, so kennzeichnet diese Antwort sehr treffend die Situation, in der sich ein großer Teil der von Otloh zur Rechenschaft Gezogenen befand: Nicht alle Schuld lag bei den Geistlichen; die enge Bindung von Staat und Kirche ließ vielen in der Tat keine anderen Mittel als die, die Rather und Petrus Damiani, Otloh und Wilhelm von Hirsau und viele andere mit ihnen verurteilten²¹¹. Otloh tröstet sich schließlich auf eine bezeichnende Art über die Unmöglichkeit, die Mißstände in seiner Umwelt zu beseitigen. Nachdem er in seiner Visionen-Sammlung — während des Fuldaer Aufenthaltes zwischen 1062 und 1066 — die Vision eines Mönches geschildert hat, der zwei Bischöfe, Gebhard II. von Regensburg, Otlohs „Widersacher“ kurz vor dessen „Flucht“ nach Fulda, und Severus von Prag²¹², wegen ihrer Sorglosigkeit gegenüber den ihnen anvertrauten Gläubigen auf feurigen Stühlen schmachten sieht²¹³, fügt er hinzu: „Mögen sich ihre Wünsche erfüllen! Mögen sie sich jetzt noch erfreuen an Geschenken und Gütern, die sie mit allen möglichen Listen und Betrügereien erworben haben, mögen sie die einfachen Gemüter der Gerechten überführen und — damit keines ihrer Gelüste fehle — mögen sie sich schmücken wie Rosen und Lilien und überall die Spuren ihrer lauten

208) P e z Sp. 449; nach R. B u d d e, Die rechtliche Stellung des Klosters St. Emmeram zu den öffentlichen und kirchlichen Gewalten vom 9. bis zum 14. Jahrhundert (Archiv für Urkundenforschung Bd. 5 Heft 2, Leipzig 1914, S. 176) spricht Otloh hier von Laienäbten.

209) Vgl. oben S. 12.

210) *De cursu spir.* PL. 146 Sp. 139 D: „... dicebat se necessario sequi aliorum gesta, nec aliud posse facere nisi quod principes rectoresque hujus mundi videret facientes.“

211) Vgl. dazu D r e s d n e r, a. a. O. S. 82.

212) Vgl. dazu D ü m m l e r, Über den Mönch Otloh v. St. E., a. a. O. S. 1091.

Freude hinterlassen – möge es keinen Ort mehr geben, der nicht von ihrer Verschwendung und Habgier Zeugnis ablegt – einmal wird Gott sie doch richten!“²¹⁴

Eines sei nicht vergessen bei Otlohs schriftlicher Tätigkeit für die Besserung der geschilderten Zustände; seine sachliche Anleitung des Klerus zu einer fruchtbaren Seelsorge für die Laien und seine eigenen Leistungen auf diesem Gebiet!

Aber für wen? – Damit erhebt sich die weitere Frage, an wen Otloh sich mit seinen vielen schriftlichen und lateinischen *admonitiones laicorum* wandte, wie etwa in seinem „Handbuch“.

Er konnte keinesfalls mit einem des Lesens, geschweige denn des Schreibens kundigen Publikum unter den Laien rechnen^{214a}. Betrachtet man denn auch die lateinischen Ermahnungen genauer, so stellt man fest, daß Otloh sich in seiner Anrede keineswegs immer direkt an das Volk wendet, vielmehr dem seelsorgenden Klerus Ratschläge gibt, wie die Laien zu belehren seien, wovon man sie warnen und worauf man sie aufmerksam machen müsse. „Wenn ich die Laien ermahne“, so beschreibt er seine Ziele, „führe ich sie nicht zum Lesen der Heiligen Schrift hin, da sie dessen unkundig sind, aber ich beschwöre die Kleriker, daß sie ihnen Gleichnisse für die Erfahrung des täglichen Lebens eröffnen“. Und einmal leitet er seine Lehren ein: „Dicatur enim eis...“, – „man muß ihnen nämlich sagen: Glaubst nicht, daß ihr vor Gott eine Entschuldigung habt, weil ihr die *litterae* nicht kennt. Wir geben euch etwas, worin ihr wie in Büchern lesend erkennen könnt, wie ihr handeln sollt“²¹⁵. Im Anschluß daran kann sich seine Rede direkt an die Laien wenden. Man hat in diesen Zeilen eine Art Predigt-Fragment vor sich.

Im *Liber de cursu spirituali* gibt Otloh den Laien einen regelrechten „Sittenspiegel“, dennoch wendet er sich nur an seine Standesgenossen, sagt seinen *fratres*, er wolle mit seinen Worten den Laien *qui in saeculari vita rite conversantur*²¹⁶, zeigen, daß sie zusammen mit den *spiritualibus viris in legis divinae stadio* um die Wette laufen und himmlische Freuden erlangen, mit ihnen also „con-kurrieren“ könnten. Dann folgen seine Sittenregeln für die Laien:

„Wenn sie nämlich nach ihren Möglichkeiten die Armen unterstützen und in der Landwirtschaft keinen Betrug begehen, indem sie die alten Grenzen überschreiten, wenn sie den Zehnten bezahlen, sich von Dirnen fernhalten und im Band der erlaubten Ehe leben, zu Quadragesima und anderen von

213) *Lib. vis.* PL. 146 Sp. 368 C ff. Dabei ist der Stuhl des Regensburger Bischofs noch größer als der des Pragers, denn für ihn sei es leichter gewesen, seine Herde zu betreuen.

214) Ebd. Sp. 369 S f.

214a) Vgl. hierzu E. Auerbach, *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter*, a. a. O. bes. S. 199 ff.; ferner K. Hauck, in: *Dt. Philologie im Aufriß*, Bd. II Sp. 2560.

215) PL. 146 Sp. 255 B.

216) *Doctr. spir.* PL. 146 Sp. 283 CD.

alters her festgesetzten Fastenzeiten sich ihrer Ehefrauen enthalten, wenn sie ihre Söhne in der Furcht und Liebe des Herrn erziehen, schändliche und unehrenhafte Kurzweil meiden, sich bemühen, treu ihren Herren zu dienen, wenn sie die ihnen nicht geziemende Rasur und den — seit neuestem von einigen höchst törichten Leuten aufgebrauchten — widernatürlichen Kleiderunfug unterlassen, denn beides sind schwere Sünden, — wenn sie heidnischen *ritus auguriandi* für die verschiedensten Angelegenheiten entsagen und — so weit dies den *illiterati* möglich ist — den Glauben mit völligem Ernst im Herzen bewahren²¹⁷, wenn sie Gott mit ganzer Kraft lieben und ihm alles, was sie besitzen, anvertrauen, — werden sie mit dem raschen Tempo der anderen, die Gott entgegenneilen, Schritt halten“²¹⁸.

Otloh spricht hier trotz aller Aufgeschlossenheit für die Probleme der Laien doch nur in der dritten Person von ihnen. Aus seiner Einschränkung, die *illiterati* könnten nur bis zu einem gewissen Grad die *universalis sinceritas fidei* im Herzen bewahren, spricht doch echt mittelalterlich-klerikales Standesbewußtsein — die Überzeugung, daß letztlich nur der Mönch oder der Geistliche, eben der *homo litteratus* vollkommene Frömmigkeit haben könne²¹⁹.

Rätselhaft scheint auf den ersten Blick die Form der Ermahnungen an die Laien in Otlohs Erstlingswerk, der *Doctrina spiritualis*: Unter der Überschrift *Admonitio etiam facta ad laicos*, wendet er sich hier direkt an die Laien mit den Worten: „O ihr, die man Laien zu nennen pflegt, auch euch habe ich etwas zu sagen, euch widme ich diese Worte . . .“. Und er fährt fort: „Sind es etwa die Dokumente der Heiligen Schrift, die die Kenntnis des göttlichen Gesetzes vermitteln, und dürft ihr euch etwa damit entschuldigen, daß ihr die Bücher und das göttliche Wissen nicht versteht? Bezeugt denn nicht die ganze Schöpfung den Schöpfer, könnt ihr ihn daraus nicht wie aus Büchern erkennen?“²²⁰ Für wen schrieb Otloh diese Verse? Die Laien, denen sie eigentlich gelten sollten, konnten — ausgenommen vielleicht einige gebildete Damenkreise des vornehmen Adels oder deren Söhne²²¹ — nicht lesen. Dazu paßt auch die Tatsache, daß Otloh sich ja gerade an ein Publikum wendet, das in wirklichen Büchern nicht zu lesen versteht, dem man deshalb das „Buch der Natur“ erklären muß.

217) Also offenbar intuitiv, nicht unterstützt durch rationale Beweise, durch Theologie, wie das den *litterati* möglich ist.

218) PL. 146 Sp. 144 BD.

219) Ähnliche Äußerungen des MA.s über den Unterschied zwischen beiden Ständen s. bei G. Tellenbach, *Libertas, Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreits*, Stuttgart 1936, S. 54 Anm. 9.

220) *Doctr. spir.* PL. 146 Sp. 283 CD; vgl. dazu etwa auch Gerard v. Czanád: wer nicht lesen könne, habe keine Ausrede vor Gott, er wisse nicht, von wem er erschaffen sei.

221) Vgl. dazu H. Grundmann, *Litteratus — illiteratus* (in: *Arch. f. Kulturgesch.* Bd. 40, H. 1, 1938) S. 10; Ders., *Die Frauen und die Literatur im Mittelalter — ein Beitrag zur Entstehung des Schrifttums in der Volkssprache* (*Arch. f. Kulturgesch.* 26, 1935) S. 129–161; erinnert sei in diesem Zu-

Wir müssen uns mit der Feststellung begnügen, daß Otloh sich, wie wir es oben sahen, auch in diesen Fällen in erster Linie an den seelsorgenden Klerus wandte, — so sehr man sich durch eine seiner Bemerkungen zu der Vermutung verleiten lassen möchte, er habe mit einem laikalen Leser-Publikum gerechnet: Wieder einmal spricht er voll Bitterkeit von der „*persecutio*, die die Kirche erdulde und die er selbst miterlebe²²²: „Als meine Kritik an jenen (den „Verfolgern“) *sermone communi* nichts nützte“, erklärt er, „unternahm ich es, sie in solchen Schriften zu ermahnen, die sowohl Laien als Kleriker verstehen können.“ Der Zusammenhang zeigt, daß er auch hier auf seine uns bekannte „Leseanleitung“ in den sichtbaren Dingen anspielt.

Dies bewegt Otloh bei seiner allegorischen Erklärung: Gott hat alle Menschen zum Gebrauch ihrer natürlichen Vernunft aufgefordert. Was nützt jedoch dem *homo illiteratus* die Erkenntnisquelle der Bibel, wenn er darin nicht zu lesen versteht? Man erinnere sich, daß Otloh sich bei seiner Bibel-exegese stets ausdrücklich an die *homines litterati* wendet, an die, denen die *notitia litterarum* gegeben sei²²³, allenfalls an gewisse *simplices et litterae solius, non autem intelligentiae spiritualis amici*²²⁴! Für sie erklärte er Bibelstellen, bei denen eine gewisse *subauditio* notwendig sei, um ihnen zu zeigen, daß es in der Sprache der *eloquentia litteratoria* ebenso notwendig sei, Worte zu ergänzen, wie in dem *sermo communis*, den sie im täglichen Gespräch benutzen²²⁵. Ohne diese allegorischen Erklärungen seien beide Redeweisen oft höchst irrationabilis, meint Otloh.

In weitaus höherem Maß bedarf selbstverständlich nach seiner Lehre jede Erklärung für Laien der Sorgfalt: „Wo immer den *simpliciores* und *idioti* etwas Dunkles, Unbekanntes und Schwieriges zu vermitteln ist“, sagt er, „muß man ihnen zuerst etwas Leichtes und Einfaches erklären, damit sie in der Lage sind, das Unbekannte und Schwierige zu begreifen“²²⁶. So fordert Otloh also den Klerus auf, die Laien in der Natur wie in einem Buch lesen zu lehren — wir sahen es bereits. Immer wieder bedient er sich dabei des Pauluswortes²²⁷, die Laien sollten sich mit Unkenntnis der Schrift nicht für die Übertretung der göttlichen Gebote entschuldigen dürfen: Für das Volk in erster Linie vertiefte er sich in die Suche nach den *similitudines* zwischen Diesseits und Jenseits, das Volk forderte er auf, gleich „fleißigen

sammenhang auch an die gebildete Herzogin Hadwig von Schwaben aus dem 10. Jahrhundert, die Tochter Hg. Heinrichs I. v. Bayern; vgl. oben S. 31; dazu auch Auerbach, a. a. O. S. 213 ff.

222) Vgl. oben S. 158.

223) *De cursu spir.* PL. 146 Sp. 191 B: „Unde, fratres charissimi, quibus notitia litterarum concessa est, cantantes psalmos, precor, attendite, quid canetis . . .“; ebd. Sp. 192 A: „Unde vos, fratres charissimi, qui litteras optime scitis, admoneo . . .“.

224) Ebd. Sp. 206 B.

225) Ebd. Sp. 206 C.

226) *Dial.* PL. 146 Sp. 80 B.

227) Ebd. Sp. 80 B.

Bienen“ die „Blüten“ der Tugenden von den sichtbaren Dingen abzulesen. „Können sie (die Laien) nicht die Sonne und die anderen Elemente mit irgendeinem Sinn erfassen . . . ? Nicht einmal der völlig Blinde kann sich damit entschuldigen, er kenne die Sonne nicht. Denn wenn er auch nicht ihren Glanz fühlt, so doch ihre Wärme.“²²⁸

Als ihn während seines Aufenthaltes im Kloster Amorbach der dortige Abt aufforderte, eine Predigt vor dem Volk zu halten, weigerte sich Otloh: Er sei nicht gewohnt, *in publico* zu den Laien zu sprechen²²⁹. Nach einigem Zögern jedoch reizte es ihn zu sehen, was er zustande bringen werde, und er begann ein Werk *in modum sermonis* zu schreiben: Was entstand, war sein lateinischer *Sermo de eo quod legitur in psalmis: Deus de caelo propiciat super filios hominum . . .*, mit dem zweiten Titel: *Quomodo legendum sit in visibilibus rebus*. Otloh nahm das Bibelwort, das sich ohnehin seiner besonderen Vorliebe erfreute, das obendrein schon der hl. Benedikt in seiner Regel zitiert hatte²³⁰, zum Anlaß, seine Exegese der sichtbaren Welt erstmals planvoll zu praktizieren. Daß das Ergebnis keineswegs eine ausgearbeitete Predigt, sondern eher eine Materialsammlung für Predigten ist, belehrt uns, daß er wohl trotzdem niemals vor Laien gepredigt hat²³¹.

Otloh scheint einen größeren religiösen Eifer beim Volk erkannt zu haben, und suchte ihn mit den ihm zu Gebote stehenden Mitteln zu fördern. Er empfand tiefe Scham über das „unwürdige Schauspiel“, das der Klerus den Laien bot. Die Radikalität seiner Urteile steht nicht zurück hinter der anderer reformatorischer Kämpfer: Wie Rather oder Gerhard von Cambrai geht Otloh so weit, den Klerus den Urheber alles Schlechten zu nennen und ihm alle Schuld an den Leiden der Welt zuzuschreiben²³². „Es gibt keine schlim-

228) *Lib. man.* PL. 146 Sp. 247 BC.

229) *Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 55 C.

230) *S. Benedicti Regula* c. 7, a. a. O. S. 46.

231) Hierzu ist zu bemerken, daß Bischoff, Über unbekannte Hss. u. Werke Otlohs v. St. Emmeram, a. a. O. S. 19, in einem Züricher Codex (C 57 aus St. Gallen) zwei weitere Predigten Otlohs entdeckt hat: Die eine ist eine Kompilation aus früheren, bislang schon bekannten Werken, — die andere „eine wirkliche Predigt“ über Matth. 18,20: „*Sermo qualiter possimus congregari in nomine Domini*“; gedruckt bei Bischoff, a. a. O. S. 19 ff. Der bei Migne, PL. 146 Sp. 337 ff. gedruckte „*Sermo in Natali Apostolorum*“ ist keineswegs eine echte Predigt, ebensowenig wie die predigtartige „*Epistola ad amicum: Cur deus bona et mala hominibus accidere permittat*“. Otloh selbst teilt denn auch über diese Gattung seiner schriftstellerischen Tätigkeit mit, daß sie nicht zum Vortragen, sondern zum Lesen gedacht war: *Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 56 B: „*Inter haec et sermones quosdam nec non epistolas pro communi utilitate scripsi: quas si quis forte legere voluerit, apud nos invenire poterit.*“

232) *Doctr. spir.* Pez Sp. 449 B: „*Nam varios casus, quos perfert hic modo mundus arbitrator ex nostris prorsus contingere culpis.*“ — Rather, *Itinerarium* (übersetzt bei Dresdner, a. a. O. S. 152): „Um es kurz zu sagen: Der Grund des Verderbens des Volkes sind die Kleriker“ und „Unsere Geistlichen sind leider viel schlimmer als die Laien“. — Gerhard von Cambrai, a. a. O.: „ . . . ac

mere Pest als wenn der Hirte der Feind der Herde ist"²³³ — diese Überzeugung hat er aus eigener Anschauung gewonnen. Die einstige Praxis als Weltgeistlicher beflügelte den Mönch zu einem Kampf gegen die religiöse Gleichgültigkeit und um die Würde des Klerikerstandes. Angesichts der tiefen Kluft zwischen Klerus und Laien, die man für die Jahrhunderte des Mittelalters aus zahlreichen Quellen kennt, gewinnen Otlohs Versuche zu deren Überbrückung an Bedeutung. Welch entscheidende Rolle bei seinen „reformatorischen“ Absichten gerade soziologische Probleme spielten, läßt sich nicht übersehen.

3.

Mundana Philosophia

Im Vorausgehenden galt es, weit auszuholen, um ein einigermaßen zutreffendes Bild von dem zu gewinnen, was man im 11. Jahrhundert sagen wollte, wenn man von *philosophia*, *sophia*, *scientia* und *ars* sprach — kurz: von der Spannweite des mittelalterlichen Philosophie-Begriffs. Bei dem Versuch zu ermessen, warum dieser Begriff so Mannigfaltiges bezeichnen konnte, ergab sich die Notwendigkeit, auch den geistigen Grundhaltungen nachzugehen, die ihn mitgeprägt haben. Schließlich haben wir bereits eine der verschiedenen Stimmen zu Wort kommen lassen, haben am Beispiel von Otlohs „theologischen“ Schriften gesehen, was das Wort *vera philosophia* für einen Mönch des 11. Jahrhunderts bedeuten konnte.

All dem lag ein tieferes Anliegen zugrunde: Wie konnte es zu einer so wissenschaftsfeindlichen Haltung kommen, wie sie Otloh und viele mit ihm zu vertreten scheinen? Oder mit anderen Worten: Ist man berechtigt, ihn und alle, die sich gegen eine „weltliche Wissenschaft“ oder gegen die antike Literatur aussprachen, als Feinde aller höheren Bildung anzusehen? Darf man, wie es vielfach geschehen ist, einfach nur unterscheiden zwischen „Humanisten“ und „Anti-Humanisten“, zwischen geistig Interessierten und Desinteressierten, ja zwischen solchen, die den Fortschritt der Wissenschaft gefördert, und solchen, die ihn gehemmt haben?

Der Streit um die *mundana philosophia* spielte sich nicht nur hinter den Schreib- und Lesepulten einzelner gelehrter Außenseiter ab, sondern er hat gerade für eine Gemeinschaft wie die Mönche des Klosters St. Emmeram in Regensburg, für viele namentlich bekannte oder anonyme Kleriker eine uns kaum bekannte Bedeutung besessen. Der Ruf einzelner Schulen wurde an ihm gemessen, und er spielte hinein in die Visionen einfacher Mönche. Einem Otloh wurde er zur entscheidenden Gewissensfrage.

Für viele seiner Zeitgenossen war die *mundana scientia* identisch mit der antiken Bildung. Die Berührung mit ihr ergab sich ganz allgemein bei jedem

per hoc quidquid adversitatis sit in saeculo, videlicet mortalitatis, pestilentiae, famis, dicunt promereri, et incipere a sanctuario.“

233) *Doctr. spir.* PL. 146 Sp. 274 D: „Nec gravior pestis, cum pastor erit gregis hostis.“

Studium, dessen man für den geistlichen Stand bedurfte. Wer überdies tiefergehende Fragen an die Wissenschaft stellte, mußte sich nach seiner Grundausbildung in den *septem artes* um so eingehender mit antikem Bildungsgut auseinandersetzen. Dazu kam – auch bei Otloh – eine gewisse akademische Eitelkeit. Man wollte als belesen und damit als gebildet gelten. Bereits im 11. Jahrhundert war man der Ansicht, die Johannes von Salisbury im 12. ausgesprochen hat: Wollte man „ein Mann von literarischer Bildung“ sein, so mußte man die Dichter, Geschichtsschreiber, Rhetoriker und Mathematiker gelesen haben²³⁴. Dieses Motiv ist verwandt mit einem weiteren, einer uns meist unter dem Namen „Humanismus“ bekannten Liebe zur Antike um ihrer selbst willen; die Verherrlichung ihrer Dichter und Sagen, ja selbst ihrer Göttergestalten. Das frühe Mittelalter hat ihr Denkmäler gesetzt, die zwar die Zeiten nicht überdauert haben, von denen wir aber noch heute wissen: So berichtet uns etwa der Mönch Andreas von Fleury, der Autor der *Vita Gauzlini*, daß Abt Arnold von Fleury um die Mitte des 11. Jahrhunderts im Refektorium des Klosters Abbildungen von Szenen äsopischer Fabeln und erklärende Inschriften anbringen ließ²³⁵; im 12. Jahrhundert zierten einen Brunnen im Klosterhof von St. Denis dreißig Medaillons mit Darstellungen antiker Götter²³⁶.

Immer spielte zudem bei der Begeisterung für die antike schöne Literatur auch die reine Freude am Lesen, am romanhaften Abenteuer und dem Sich-Versetztfühlen in fremdländische Welten eine bedeutende Rolle. Die germanische Kultur hatte zu dieser Zeit kaum derartiges zu bieten²³⁷. – Man denke dabei vor allem an den seinen Lukan verschlingenden Otloh²³⁸, aber auch etwa an die Klagen Rathers von Verona schon aus dem 10. Jahrhundert über den italienischen Klerus, der lieber die Geschichten des alten

234) Johannes v. Salisbury, Policraticus Buch VII, Kap. 1, ed. C. C. J. Webb, Oxford 1909, Bd. II S. 126; ähnlich Kap. 9, S. 128. Die Stelle lautet in deutscher Übersetzung: „Ich halte es mit denen, die glauben, daß der Mensch ohne die Lektüre der auctores nicht zum literatus werden kann.“ – Diesen Ehrgeiz kannte auch der Magister Onulf v. Speyer im 11. Jhdt., der einem Freund und wohl ehemaligen Schüler auf die Bitte nach einem Lehrbuch der Rhetorik zwar mit großer Sorgfalt die Redefiguren des „Auctor ad Herennium“ auseinandersetzte, ihn aber mit leichtem Spott ermahnte: „Forsan rudis videri metuis incultus haberi forsitan erubescis; exerceri laboras faciendis versibus et prosis... , proponis auctores pueris legere, studes de omnibus satisfacere, et nisi respondere possis ad omnia, gravi moveris verecundia.“; W. Wattenbach, Magister Onulf von Speyer, (SB. d. Berl. Akademie d. Wiss., 1. Halbbd. 1894, S. 374).

235) Vita Gauzlini, hg. v. P. Ewald, Reise nach Italien II, Beilage 5–9, (NA 3 S. 351 ff., bes. Kap. 59 S. 377 f.) vgl. Manitius, a. a. O. II, S. 333.

236) Vgl. dazu J. Adhémar, La fontaine de Saint-Denis (Revue archéologique 7 [1936] S. 224 f.).

237) Vgl. dazu E. Ploß, Bamberg u. die dt. Lit. d. 11. und 12. Jhdts., (Jb. f. fränk. Landesforsch. 19 [1959] S. 275 ff.).

238) S. oben S. 59 ff.

Rom als Märtyrer-Legenden lese²³⁹ — oder seiner Zeitgenossin, der Äbtissin Hrotsvit von Gandersheim über ihre Nonnen, die sich mit gierigem Eifer in die Klassiker vertieften und darüber die Heilige Schrift vernachlässigten²⁴⁰.

Der Vielschichtigkeit der Interessen an den antiken Bildungsgütern entsprechend erwachte auch die Opposition dagegen aus den verschiedensten Gründen²⁴¹. Denn obgleich man die Abneigung gegen die *mundana philosophia* und die gegen die heidnischen Autoren in vielen Fällen in fast synonymen Ausdrücken antrifft, entstammen sie doch nicht den gleichen Impulsen. Der beste Beweis dafür ist die Tatsache, daß sie eben auch ganz voneinander getrennt auftreten konnten²⁴². Gegner der Wissenschaft konnte man sein aus religiös-sachlichen Gründen, weil sich der Inhalt der heidnischen Literatur nicht mit den Lehren des Christentums vertrug, und weil man alles Heidnische in Schrifttum und Brauchtum als Beleidigung des Christlichen empfand, aus sittlichen Gründen, weil man sich über den erotischen Charakter mancher alten Dichtung entrüstete und diese — besonders für das Mönchtum — als gefährlich erkannte. Zu dieser Haltung gesellte sich oft die grundsätzliche Abneigung gegen den Gebrauch der Ratio, der Dialektik also, und das Mißtrauen gegen jedes tiefere Eindringen in die Naturwissenschaften. In manchen Fällen aber ist die Einstellung gegen die Dialektik gerade dort besonders feindlich, wo man von dem Wert der heidnischen Literatur fest überzeugt ist. Und ein letztes Motiv darf nicht vergessen werden: es ist die genuine Abneigung gegen alle Bildung²⁴³.

239) Prael. IV, 10, Pl. 136 Sp. 275 A.

240) Hrotsvithae opera, ed. v. P. v. Winterfeld, MG. SS. rer. Germ. 1902 S. 106, Praefatio zu den Dramen.

241) Grundlegend hierzu: R. R. Bolgar, The Classical Heritage and its Beneficiaries, Cambridge 1958, bes. Kap. VI, The Pre-Scholastic Age, S. 130 ff.; — M. L. W. Laistner, Thoughts and Letters in Western Europe A. D. 500 to 900, 2. Aufl., London 1957; C. H. Haskins, The Renaissance of the Twelfth Century Cambridge 1927; — R. M. Southern, The Making of the Middle Ages, London 1953 (ersch. in dt. Übers.: Gestaltende Kräfte des MA. s, Stuttg. 1960) bes. Kap. IV; — Paré — Brunet — Tremblay, La Renaissance du XII^e Siecle, les Ecoles et L'Enseignement, a. a. O.; — Specht, Gesch. d. Unterrichtswesens in Dtl. bes. Abschn. II.

242) Bezeichnend dafür ist die Formulierung des Johannes v. Salisbury, wer von den heidnischen Autoren nichts wisse, gelte als unkundig, auch wenn er die Wissenschaften kenne. Policraticus, a. a. O.

243) So warnt schon Gregor v. Nazianz im Jahr 381 vor denen, die, weil sie selbst ungebildet sind, auch alle anderen ungebildet wollen, um in der Masse der Entdeckung ihrer Bildungsmängel zu entgehen. PG. 36, Sp. 508 B — 509 A; vgl. Laistner, Pagan Schools and Christian Teachers, (Liber Floridus, Festschr. P. Lehmann, St. Ottilien 1950, S. 51). — Und ähnlich spricht sich um 800 der Abt Smaragdus v. St. Mihiel a. d. Maas über die aus, die das Studium der Grammatik unterlassen, unter dem Vorwand, ihre christlichen Ohren würden durch die aus Cicero und Vergil stammenden Beispiele beleidigt. Smaragdus, Auszüge aus dem Donat-Kommentar bei H. Keil, De quibusdam grammaticis latin. infimae aetatis, Erlangen 1868, S. 20; Hinweis bei Specht, a. a. O. S. 51.

Zwar hatten die Bildungsfeinde die Möglichkeit, sich zu tarnen hinter dem vorgeblichen Ideal der *docta ignorantia*, die doch bezeichnenderweise nur von denen zum echten Ideal erkoren wurde, die sich vorher eine umfassende Bildung angeeignet hatten: Petrus Damiani, der leidenschaftliche Proklamator der „weisen Unerfahrenheit“, an die die törichte Weisheit nicht heranreiche²⁴⁴, der selbst berühmte Schulen besucht hatte²⁴⁵, oder sein jüngerer Zeitgenosse Gerard von Czanád, ein Mann von höchster Bildung, der in einem beliebten Gleichnis die einfachen ungebildeten Fischer, die Jünger Christi, zum Vorbild aller Gebildeten erklärte²⁴⁶.

All diese verschiedenen Motive waren schon vom ersten Augenblick der Berührung christlicher mit antiker Kultur an lebendig. Sie alle hatten viele Male Ausdruck gefunden in den Werken der frühen Kirchenlehrer, lange bevor die bildungsfreudige Welt der Karolingerzeit die Antike wieder entdeckte²⁴⁷. Aus den patristischen Äußerungen nahm man im Mittelalter häufig seine Maßstäbe für das, was man lesen durfte und was man meiden sollte. Freilich widersprachen diese einander oft: Augustinus vor allem hatte zwar im zweiten Buch der *Doctrina christiana* eingehend den Wert der Wissenschaften auseinandergesetzt. Dennoch finden sich vor allem in seinen späteren Schriften Warnungen vor ihrem Gebrauch²⁴⁸. Zudem stammen die Gründe für alle Bedenken zum Teil nicht einmal aus spezifisch christlichem Denken: Schon der im Jahr 96 n. Chr. gestorbene Marcus Fabius Quintilianus, der in seiner *Institutio oratoria* einen Überblick über die für die Schuljugend seiner Zeit erlaubte Lektüre gab, sprach sich, um ein Beispiel zu nennen, aus sittlichen Gründen gegen gewisse Werke des Horaz aus²⁴⁹. Auch die Ablehnung eines übertriebenen Gebrauchs der Ratio, der Dialektik und der Rhetorik kennen wir schon von den Gegnern der Sophisten her. Das Mittelalter war sich dieser über die christliche Sphäre hinausgehenden Problematik zum Teil bewußt: Wie anders sollte man es verstehen, wenn ein Lehrer der Rhetorik, der Magister Onulf von Speier, vor übertriebenem Bildungsehrgeiz warnte und zur Bekräftigung seiner Mahnung einen antiken Schriftsteller zitiert²⁵⁰, der auf diese Dinge wenig Wert legte? An eines sei noch erinnert! So wie es im Mittelalter zu gewissen Zeiten und an gewissen Orten besonders Mode war, als gebildet in der antiken Literatur zu gelten,

244) Opusc. XI PL. 145 Sp. 232 ff.

245) Vgl. Dreßler, a. a. O. S. 119.

246) *Deliberatio Gerardi Moresenae ecclesiae episcopi supra hymnum puerorum ad Isingrimum liberalem*; vgl. Endres, a. a. O. S. 55 Anm. 4 u. S. 58.

247) Vgl. hierzu: Laistner, *Pagan Schools and Christian Teachers*, a. a. O.; — W. Krause, *Die Stellung der frühchristlichen Autoren zur heidnischen Literatur*, Wien 1958; — G. L. Ellspergman, *The Attitude of the Early Christian Latin Writers towards Pagan Literature*, 1949.

248) Darüber und über weitere Beispiele vgl. unten S. 188 ff.

249) Hinweis bei Specht, a. a. O. S. 59.

250) Wattenbach, *Magister Onulf v. Speyer*, a. a. O. S. 374; versehentlich nennt Onulf allerdings statt Themistokles den Demokrit: „Democritus unus et eorum non infimus...“; vgl. auch S. 366.

gab es auch das Gegenteil: Wir kennen manches Zeugnis für den Ehrgeiz bestimmter Schulen, als ausgesprochen feindlich gegen die heidnische Bildung zu gelten²⁵¹, so daß manche bildungsfeindliche Äußerung nicht mehr Wert besitzt als den eines Topos^{251a}.

Drei Hauptrichtungen im Streit der Meinungen werden im Verlauf dieser Darstellung begegnen:

Die eine spricht sich rückhaltlos aus für den Wert weltlicher Wissenschaft und der antiken Bildung, sowohl der Verfasser von Schulbüchern wie der Dichter und Philosophen, der Dialektiker und Naturwissenschaftler. In der Praxis ist diese nicht eben häufig anzutreffen: Natürlicherweise konzentrierte sich das Interesse meist auf eine Disziplin vor allen anderen; die einen bewährten sich als hervorragende Kenner der antiken Dichter, als Lehrer der Rhetorik nach antikem Vorbild, andere als Meister der Dialektik oder als Kenner der Naturwissenschaft. Wem aber über dem sachlichen Interesse an irgendeinem Gebiet der Wissenschaft der Zugang zur antiken Kultur eröffnet war, der brachte ihr meist ganz allgemein Wohlwollen entgegen.

Die extrem entgegengesetzte Richtung ist die, die sich entschieden gegen jegliche antike Bildung wendet. Sie ist kaum zu einem Kompromiß bereit, will das Studium der „artes“ auf ein Minimum an antiken Gedankengut

251) Als treffendes Beispiel sei hier ein Gedicht aus dem 12. Jhd. wiedergegeben, in dem der Primas Hugo v. Orleans die Würde der Reimser Schule verteidigt, indem er feststellt, an ihr werde gelehrt: „... Non de falsis argumentis / Sed de Christi sacramentis / Non hic artes Marciani / Neque partes Prisciani / Non hic vana poetarum / Sed archana prophetarum / Non leguntur hic poete / ... Non est schola vanitatis, / ... Ibi nomen non Socratis, / Sed eterne trinitatis / Non hic Plato vel Thimeus, / Hic auditur unus Deus / Nisi est hic nisi sanctum / ...“. Hier geht er also sogar so weit, mit der weltlichen Philosophie selbst die freien Künste in Bausch und Bogen als schädlich oder unnütz zu verdammen, obgleich die Wirklichkeit gewiß anders aussah, und man ohne einen Priscian etwa keinesfalls auskam; W. Meyer, Die Gedichte des Primas, (Nachr. d. kgl. Ges. d. Wiss. in Göttingen, phil. hist. Kl. 1907, S. 75 ff. u. S. 113 ff.), Gedicht Nr. 18 S. 101 ff. — Aus dem gleichen Motiv beteuerte im 11. Jhd. Wolfhere v. Hildesheim in seiner „Vita Bernwardi“ seinem Lehrer Albuin, dem er das Werk widmete, er werde darin nicht die „Irrtümer des heidnischen Aberglaubens“ finden, und zählte als Beispiele dafür eine Reihe antiker Mythen auf; M a n i t i u s, a. a. O. II S. 314. — Und selbst Männer, von denen man weiß, daß sie in der antiken Bildung ganz und gar zuhause waren, und keineswegs auf sie verzichten wollten, hielten es zuweilen für notwendig, in floskelhaften Mahnungen dieser zum guten Ton gehörenden Reserve zu huldigen, wie Onulf von Speyer in seinen „Col. Rhet.“, vgl. S. 201.

251a) Wobei freilich daran zu erinnern ist, daß niemals ein Topos ohne Grund zitiert wird. Der bagatellisierende Klang, der dem Ausdruck seit C u r t i u s, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, anhängt, muß doch mehr und mehr der Einsicht weichen: Es ist nicht wörtlich zu nehmen, was ein Topos sagt; daß man ihn aber verwendet, ist Symptom spezifischer Stimmungen; sie werden in ihm spürbar.

einengen, womöglich selbst die unentbehrlichen Schulbücher durch neue christliche ersetzen, lehnt alle für das christliche Empfinden sittengefährdenden oder abergläubischen Schriften ab. Konsequenterweise richtet sie sich gegen jede „höhere“ Wissenschaft, sie hält alle nicht geistliche Bildung für unnötig, ja gefährlich und will selbst die geistliche — allerdings meist nur in der Theorie²⁵² — derart einschränken, daß sie den völligen Verzicht auf die Mittel der Ratio fordert.

Die dritte Haltung schließlich nimmt eine Art Mittelstellung ein: Sie erkennt zwar den Wert der Wissenschaft an, setzt sich zuweilen enthusiastisch für die antiken Schriftsteller ein, lehnt aber die Dialektik, wenn nicht schon als reines „Schulfach“, so doch ihr Studium um ihrer selbst willen und ihre Anwendung als wissenschaftliches Mittel der Theologie entschieden ab.

Erinnert man sich der Unterscheidung zwischen dem Schulsystem der *septem artes* und dem, was man „Philosophie“ und „Wissenschaft“ nannte, so ergibt sich nun eine Konsequenz von weittragender Bedeutung: In den wenigsten Fällen ist mit den Angriffen auf die *mundana scientia* das System der *septem artes* gemeint²⁵³. Denn dieses war nicht schon Wissenschaft, sondern nur Vorstufe zu ihr. Von daher löst sich auch eine Frage, die den Kennern Otlohs nicht wenig Kopfzerbrechen bereitet hat und sie mancherlei Vermutungen anstellen ließ²⁵⁴: Warum hat Otloh, der Gegner der weltlichen Wissenschaft, von den freien Künsten gesagt, daß sie „das Köstlichste unter den menschlichen Dingen“²⁵⁵ seien? Weil sie auch für ihn an sich nicht schlecht sind! Sie sind von Gott geschaffen, von den Heiden nicht erfunden, sondern nur „zuerst vorgetragen“²⁵⁶. Otloh ist mit dieser Ansicht keineswegs originell: Seit Cassiodor wurde sie in der Version, die *artes* seien schon in der Bibel enthalten — weswegen sie für das Bibelstudium als unentbehrlich galten — weitergegeben²⁵⁷. Auch Otlohs Zeitgenosse Gerard von Czanåd kann von den freien Künsten sagen, sie stammen von Gott, obgleich er auf der anderen Seite die Eitelkeit der „Philosophie der Sterblichen“ rügt und gegen die heidnischen Philosophen spricht²⁵⁸.

Freilich liegt es nun, so argumentieren die Gesinnungsgenossen Otlohs, bei den Christen, was sie aus den *artes* machen. Der beste Gebrauch wäre, aus ihnen allen überflüssigen antiken Inhalt auszusondern, womöglich sie

252) Das wurde z. T. bereits an Otloh gezeigt, vgl. oben S. 137 f., dazu auch unten S. 239.

253) Zur Zeit Otlohs zeigten sich als scharfe Gegner selbst der „artes“ z. B. Manegold v. Lautenbach, vgl. unten S. 229, oder im 12. Jdt. der Primas v. Orleans, vgl. oben Anm. 251.

254) Dümmler, Über d. Mönch O. v. St. E., a. a. O. S. 1080; Endres, a. a. O. S. 65.

255) Dial. PL. 146 Sp. 89 A; vgl. unten S. 237.

256) S. dazu auch H. Wolters, Gesch. Bildung im Rahmen der *Artes liberales*, (*Artes Liberales*, hg. v. J. Koch, Stud. z. Geistesgesch. d. MAs, Bd. 5 Leiden, Köln 1959, S. 54 ff.).

257) Vgl. dazu Seidlmayer, a. a. O. S. 10.

258) Vgl. Endres, a. a. O. S. 55; Manitius, a. a. O. II S. 74 ff.

mit neuem, christlichen Inhalt zu erfüllen. Otloh selbst hat dazu einen Schritt mit seinen, wenn auch nur zum größten Teil nicht heidnischen Proverbien getan. Aber eben über das, was überflüssig oder notwendig war, gingen die Meinungen oft auseinander. Zudem sind die Grenzen zwischen den freien Künsten und höherer Wissenschaft in den theoretischen Äußerungen über sie selten so scharf gezogen, wie wir das bei Boethius, Cassiodor und Isidor feststellen konnten. Sie verfließen, was den jeweiligen Inhalt angeht, meist. Das gleiche gilt für die Praxis:

Auch ein Lehrer der *septem artes* konnte schon das Hauptgewicht auf ein Fach legen, konnte etwa im Rahmen des Grammatikunterrichts die heidnischen Dichter mehr als notwendig zu Wort kommen lassen oder die Knaben von Anfang an zu disputierfreudigen Dialektikern erziehen. Solche Willkür der Lehrer wurde ausschlaggebend für den Ruf einer Schule; daher so manche Klagen darüber, daß die Scholastiker mit den Schülern heidnische Schriftsteller lasen. Nur ein Beispiel: Wenn Rainer von Lüttich im 12. Jahrhundert über einen Magister Johann von St. Lorenz in Lüttich erzählt, er habe mit seinen Schülern den Terenz gelesen und sei deshalb in einem Traumgesicht vom Klosterpatron Laurentius zur Rede gestellt worden²⁵⁹, so wird daraus deutlich, daß man eben den Unterricht auch anders gestalten konnte und daß es in erster Linie auf den jeweiligen Lehrer ankam.

Maßvolle Beschränkung oder einseitige Übertreibung bestimmen also den Übergang von den „unschuldigen“ Grundkenntnissen des Schülers zu den für die Gegner der *scientia carnalis* sündhaften Sonderinteressen der Lehrer²⁶⁰.

Selten hat jemand jene Grundkenntnisse angegriffen, die Otloh uns einmal in beispielhafter Weise zusammengestellt hat: *Bene scribere, recte juxta grammaticam legere, rite juxta monochordum psallere*²⁶¹. Sie wurden selbst an den einfachsten, nur auf die Elementarbildung des Geistlichen bedachten Schulen gelehrt. Von ihnen spricht — in reichlich überspitzter Formulierung allerdings — auch Otlohs Klostergenosse Wilhelm von Hirsau im erhaltenen Prolog zu seinem verschollenen Werk *Astronomia*, wenn er gewisse Leute rügt, die den Mönchen „von der *liberalis scientia*“ — das heißt hier von den freien Künsten — „nichts außer dem Psalter“ erlauben wol-

259) Rainer v. Lüttich, *Vita et passio S. Mariae Virginis Cappadocis*, P e z , a.a.O. Bd. IV, 3 S. 83 ff.; vgl. *M a n i t i u s*, a.a.O. III S. 166.

260) Ganz deutlich spricht das einmal Notker d. Deutsche in einem berühmten Brief an B. Hugo v. Sitten, der ihm offenbar „wissenschaftliche“ Fragen gestellt hatte, aus: „*Artibus autem illis quibus me onustare vultis ego renuncavi neque fas mihi est, eis aliter quam sicut instrumentis frui.*“ Um seinen Schülern den Zugang zu kirchlichen Büchern, die man ohne die Kenntnis der *artes* nicht lesen könne, zu verschaffen, habe er selbst logische und rhetorische Schriften und einige Dichter aus dem Lateinischen ins Deutsche übersetzt, sei aber dann zur Übersetzung und Erklärung geistlicher Bücher zurückgekehrt. Notkers d. Dt. Werke ed. P. Piper, Tübingen 1883, S. 860; vgl. *M a n i t i u s*, a. a. O. II S. 694 ff.

261) *De myst. num. tern.* PL. 146 Sp. 136 B.

len²⁶². Aber selbst sein Vorwurf zeigt: Die von ihm Getadelten greifen nicht die *artes* selbst an, sondern sie wollen nur ihren Inhalt vorschreiben, wollen sie mit anderen Worten nicht zur Wissenschaft werden lassen. Die Gefahr der Einseitigkeit im Unterricht, wie sie geschildert wurde, war freilich weniger für die Fächer des Trivium als für die des Quadrivium gegeben: Im 11. Jahrhundert war man sich denn auch längst eines gewissen Rangunterschieds zwischen beiden Gruppen bewußt²⁶³. Arithmetik, Astronomie, Musik und Geographie waren schon in gewissem Sinn „höhere“ Fächer als die des Trivium. Sie vor allem waren eben am ehesten *disciplinae*, wie das schon aus Cassiodors Unterscheidung zwischen *artes* und *disciplinae* hervorgeht²⁶⁴. Nur eines der „trivialen“ Fächer, die Dialektik, hat seit dem 11. Jahrhundert eine Rangerhöhung in anderer Hinsicht erfahren: Sie wurde so wichtig, daß man sie nun an erster Stelle vor Grammatik und Rhetorik nannte²⁶⁵. Ihre Beherrschung als Mittel der Wissenschaft an den großen Schulen setzte aber bereits ihre intensivste Übung als *ars* in der „Grundschule“ voraus.

Fassen wir zusammen! Daß Bildung, gleich welcher Art, im Mittelalter Vorrecht der Geistlichen war, ist hinlänglich bekannt. Die Gebote Karls des Großen, auch dem Bildungswillen derjenigen, die nicht dem Klerus beizutreten beabsichtigen, in den Schulen Raum zu geben, wurden in der Folgezeit weitgehend ignoriert. Für die Geistlichen, ob Mönche oder Kleriker, war die Notwendigkeit einer Grundausbildung gegeben, und wenn auch die Meinungen über die Intensität dieser Ausbildung zu jeder Zeit auseinandergegangen sind, der Lehrgang, dem jeder *clericus* sich unterwarf, war der der *septem artes* und damit ein antikes Bildungsprogramm. Es gab keine Alternative dazu. Das Material, das man in den Bibliotheken vorfand, die Schriften des Martianus Capella und des Boethius, Cassiodors und Isidors, trugen alle Zeichen der antiken Kultur an sich, waren selbst noch lebendige Antike. Wo immer im frühen Mittelalter der Ehrgeiz, gebildet zu sein, erwachte, da war er zunächst mit antiker, heidnischer Bildung zu befriedigen.

*

Student zu sein, gebildet zu sein, dieses Gefühl lockte eines Tages auch den Tegernseer Schüler Otloh so sehr, daß er im Überschwang der Begeisterung beschloß, für immer der Bildungsstätte, die allein er kannte, dem Kloster, treu zu bleiben. Die Mönche schienen ihm das Ideal aller Gebildeten

262) PL. 150 Sp. 1639 ff.; vgl. unten S. 225.

263) In der unter dem Namen Wiberts v. Toul laufenden Vita S. Leonis ist davon die Rede, daß die Schüler erst nach dem Unterricht im Trivium mit dem Quadrivium vertraut gemacht wurden. Acta SS. VI, 2 S. 53.

264) Vgl. oben S. 120 ff.

265) So heißt es in einem der Cambridger Lieder (ed. S t r e c k e r, Berl. 1926 S. 113): „Cuius generis communis hinc est dialectica, quae natura prior extat etiam grammatica...“

zu verkörpern, das allein war ihm wohl Grund genug, auch Mönch zu werden: Schreibt er doch selbst, daß er seinen Entschluß gefaßt habe in der Beglückung über den eigenen Fortschritt in der Schule²⁶⁶.

Aber Otloh war einem Irrtum unterlegen: Keineswegs war der Eintritt ins Kloster der einzige Weg, Bildung zu erlangen. Diese Erkenntnis sollte ihm sehr bald, spätestens am Hof des Bischofs von Würzburg, Meginhard, zuteil werden.

Hier kurz einen Überblick über die Bildungsmöglichkeiten Otlohs²⁶⁷!

Er war kein *puer oblatus*, und es ist kaum zu bezweifeln, daß sein Vater von Anfang an gegen eine Erziehung zum Mönchsberuf war. Dennoch gab es für einen Mann, der seinem Sohn eine sorgfältige Ausbildung angedeihen lassen wollte, dazu einen Weg im Rahmen der Klosterschule. Schon aus den Quellen des 9. Jahrhunderts, vor allem den westfränkischen, weiß man, daß in den großen Klöstern neben den Schulen für die *pueri oblati* die *scholae canonicae* für die gesonderte Erziehung des Weltklerus, den Nachwuchs für die Seelsorge der Pfarreien, oft Eigenkirchen der Klöster, bestanden. Jedoch, der Ausbildung des Weltklerus widmete man im allgemeinen weniger Sorgfalt als der der Mönche, was nicht zuletzt damit zusammenhängt, daß man ihnen später in der Praxis ihres Berufes ein weltliches Leben offen zugestand. Das Bestreben, *pueri oblati* und künftige Weltgeistliche getrennt voneinander zu erziehen, hatte das Entstehen der *schola interior* und *schola exterior* zur Konsequenz — am erfolgreichsten da, wo die äußere Schule tatsächlich außerhalb der Klostermauern lag²⁶⁸. Aber der Ausbau der äußeren Schulen war nicht nur die aus der Not zur Tugend erhobene Folge einer Alternative. Die Kreise, die nun ihre Söhne dahin schickten, mußten das Fehlen eines Studien-Instituts, dessen Bildungs-

266) Doctr. spir. PL. 146 Sp. 280 C.

267) Auf diese Fragen wird in diesem Rahmen eingegangen, weil sie in der Literatur bisher oft in verwirrender Weise behandelt wurden, bes. was die zeitliche Wandlung angeht; der Unvollständigkeit der Ausführungen an dieser Stelle bin ich mir bewußt.

269) So hat St. Vaast im 12. Jhd. eine Schule außerhalb der Klostermauern, aber innerhalb des „castrum“; vgl. Lesne, Les écoles..., a.a.O. S. 439; auf dem Klosterplan von St. Gallen aus dem 9. Jhd., der wohl für viele große Klöster beispielhaft ist („paucis exemplata“ nennt der Zeichner seinen Plan; vgl. am besten H. Reinhardt, Der St. Gallner Klosterplan, = 92. Neu-jahrsblatt, hg. v. Hist. Ver. d. Kantons St. Gallen, 1952, S. 23, 34), liegt die „schola exterior“ am äußersten Rand des Klosterbereiches, am Ausgang „in die Welt“, i.d. Nähe des Gästehauses; verschiedene Nachrichten über die Lage der „schola“ im St. Emmeram des späteren MA.s u. der neueren Zeit vgl. M. P i e n d l, Fontes monasterii s. Emmerami Ratisbonensis, bau- u. kunstgesch. Quellen — F. A r e n s, Das Kloster bei St. Emmeram in Regensburg, seine Anlage und Baugesch. im MA. (Thurn und Taxis-Studien 1, Regensburg 1961), Register „Schule“. — Über einen Erlaß Ludw. d. Fr. für die strenge Trennung von Schülern der inneren und äußeren Schule s. E. L e s n e, Les écoles de la fin du VIIIe siècle a la fin du XIIe (Histoire de la propriété ecclésiastique en France Bd. 5, Lille 1940, S. 436).

ziel nicht mehr ausnahmslos aus einer einzigen anspruchsvollen Idee — der monastischen — lebte, längst als Mangel empfunden haben. Die *scholae exteriores* mußten denn auch zunächst und für lange Zeit die einzige Stätte für jene wenigen werden, die Bildung suchten, ohne sich dem geistlichen Beruf verschreiben zu wollen. Schon im 9. Jahrhundert begann ihre Zahl zu wachsen, wengleich Pläne über ihre Einrichtung oft auch auf Hindernisse stießen und deshalb noch lange graue Theorie blieben, ebenso wie offizielle Bestimmungen über die Einrichtung von Bischofsschulen²⁷⁰. Vor der Errichtung der *scholae exteriores* und dort, wo sie noch im Entstehen waren, wurden die „Fremden“ deshalb meist in der Oblatenschule geduldet²⁷¹. Aber sie bildeten bereits einen Stand für sich. Der Hauptzweck ihrer Anwesenheit in den Klöstern war ihre Ausbildung: *Litteris imbuendus* . . . wurde Abbo um 950 von seinen Eltern nach Fleury²⁷², *pro litteris descendis* Otloh nach Tegernsee gegeben²⁷³. Abbo wurde erst auf Drängen seiner Lehrer, Otloh gegen den Willen seiner Eltern Mönch²⁷⁴. Die Rückkehr „in die Welt“ aber, die ihnen theoretisch offenstand, bedeutete nichts anderes, als Weltkleriker zu werden. Also: Wer Kleriker war, hatte studiert, wer studierte, wurde Kleriker. Dieser Beruf wurde mehr und mehr zum Namen, sein Habitus zur Tracht, in der allein alle die studieren konnten, denen es um das Studium um seiner selbst willen ging. Es ist darum niemals ganz zutreffend, von studierenden Laien im Mittelalter zu sprechen. Auch der Knabe Otloh war ja, bevor er nach Tegernsee kam, „Laie“. Von dem Tag an jedoch, da ihn sein Vater in die Schule gegeben hatte, war er in einen neuen Stand übergetreten²⁷⁵.

Die *schola exterior* in Tegernsee, von der in einem Brief des Abtes Konrad aus dem 12. Jahrhundert die Rede ist²⁷⁶, hat aller Wahrscheinlichkeit nach schon zur Zeit Otlohs bestanden; wenn man Abt Ellinger klagen hört über seine einstigen Schüler, die in ihrem „wildem Weltleben“ den Lehrer vergessen²⁷⁷, so mag er die Schüler der äußeren Schule meinen. Hier genoß

270) Vgl. die Bestimmung Ludw. d. Fr. zu Attigny im Jahr 822 (MG. Leg. sectio II, I S. 357) u. seine spätere Bezugnahme darauf (ebd. S. 304).

271) So wurde im Jahr 1071 in den französischen Kloster Marmoutier festgelegt, daß freigewordene Plätze in der Oblatenschule an Söhne von Wohltätern gegeben werden durften. Ob diese später Profeß ablegten oder „in der Welt“ lebten, um einen Teil ihres Vermögens zu genießen, stand ihnen frei. L e s - n e , a.a.O., S. 435.

272) Vita S. Abbonis, PL. 139 Sp. 389 A.

273) *Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 38 B.

274) Laistner, a. a. O. S. 208, vermutet, daß der Ausdruck „nutriendus“ geradezu ein Gegenstück zu „oblatus“ war. Hierzu gehören dann jedenfalls auch die genannten Ausdrücke.

275) „Teutonicis vacuum vel turpe videtur, ut doceant aliquem, nisi clericus accipitur!“, sagt Wipo in übertriebener, aber dabei doch auch kennzeichnender Weise; M a n i t i u s , a.a.O. II S. 321.

276) Tegerns. Briefs. d. 12. Jhdts., Nr. 3, P e z , Thes. Anecd. VI, 1, Sp. 371. 277) Ebd. Nr. 1.

Otloh seinen ersten Unterricht, zusammen mit anderen Söhnen des hohen und niederen Adels, zunächst mit dem Ziel, die Bildung eines Weltklerikers zu erlangen, ohne an die mönchischen Regeln gebunden zu sein und nicht unter der Voraussetzung, einmal die Profese abzulegen. Daß seine Erziehung auf diese Weise weniger streng war als die eines *puer oblati*, ist offensichtlich: Wie anders hätte er sonst die Möglichkeit gehabt, sich, nachdem er schon frühzeitig seine Mitschüler im Erlernen des Lesens überflügelt hatte, nach einer verlockenderen Beschäftigung umzusehen und ohne jegliche Aufsicht heimlich das Schreiben zu erlernen, um seine Lehrer eines Tages mit einer erfreulichen Gewandtheit in dieser so nützlichen Kunst zu überraschen — wie anders hätte er mit seinen Eltern in ständiger Verbindung bleiben können, sodaß er von ihren „dauernden Bitten“, nicht Mönch zu werden, wußte²⁷⁸? Denn bald, wir wissen es, beschloß Otloh im Kloster zu bleiben, in der Meinung, hier seine Bildung am besten vertiefen zu können²⁷⁹.

Als er nach Jahren von seinen Reisen zurückkehrte und seinen kindlich-voreiligen Entschluß verworfen hatte, erfüllte ihn vor allem der Ehrgeiz, sich in den weltlichen Wissenschaften zu bilden. Wie weit ihm das nun auch gelungen sein mag, es gab jedenfalls eine Zeit, zu der es dem jungen *clericus* vor allem darum zu tun war, berühmte Schulen zu besuchen. Als berühmt aber galten ihm die, an denen die weltlichen Wissenschaften „besonders sorgfältig“ gelehrt wurden²⁸⁰. „Viele Subtilitäten wollte ich durchforschen“, sagt er später über diese Zeit, „deren Kenntnisse ich viele begehren sah; damit ich in der Welt etwas wert sei und glänzender dastehe, beschloß ich, ganz und gar meinen Vorteil bei den Heiden zu suchen, bei denen die Leidenschaft für die Wissenschaft mehr gilt“²⁸¹. Gott in seiner Güte habe ihm zwar viele Hindernisse bei diesen Bestrebungen in den Weg gelegt, aber diese Zeichen wollte er nicht erkennen: „Von dem einmal Begonnenen wollte ich nicht lassen, . . . vor allem deshalb, weil ich viele der Welt folgen sah, ganz besonders diejenigen, die *doctores* genannt wurden und die doch bereits das Amt eines Seelsorgers übernommen hatten.“ Zuerst habe er sich gewundert über den profunden Irrtum, der ausgerechnet die *duces populi*, die Geistlichen, falsche Wege gehen ließ, bald aber sei er selbst der Ver-

278) S. oben S. 9; daß dies bei strenger Erziehung ungewöhnlich war, scheint eine Bemerkung der Vita Meinwerchi über die Jugend Bimads v. Paderborn im 11. Jhd. zu bestätigen: „Imadus episcopus tempore suae pueritiae tanto disciplinae claustralis rigore ibidem est nutritus, ut numquam patrem suum videre extra conventum specialiter vel ei colloqui fuerit permissus; dicente episcopo pueros et adolescentes cum districtione debere erudiri, et non nocivis blandimentis deliri.“ MG. SS. 11 S. 140.

279) S. oben S. 16 f.

280) *Doctr. spir.* PL. 146 Sp. 279 B.

281) Ebd. PL. 146 Sp. 277 C: „Nam perscrutari cupiens subtilia quaeque / Quorum notitiam multos gestire videbam, / Charus ut in mundo nec non praestantior essem, / Omne lucrum statui gentilibus associari, / Cum quibus est major studiis liberalibus ardor.“

führung erlegen und habe es ihnen gleich tun zu müssen geglaubt²⁸². — Es ist der Ehrgeiz, als gebildet zu gelten und sich in gebildeten Kreisen zu bewegen, der über Otloh Gewalt bekam. Dafür ist es bezeichnend, daß er sich nach seinem Abschied aus der Freisinger Diözese in die bayrische Metropole Regensburg begab und in dem für seine Bildung und seine reiche Bibliothek berühmten Kloster St. Emmeram Gastfreundschaft suchte. Hier konnte er nach Belieben seine Belesenheit in den antiken Schriftstellern fördern. Welche Ziele er hatte, wissen wir nicht²⁸³. Er hatte seine Laufbahn als Weltgeistlicher bis auf weiteres unterbrochen, wenn nicht entschieden abgebrochen. Ihm, dem begabten und gesuchten Schreiber hätten sich wohl bei einiger Anstrengung auch Türen geöffnet, gegen deren Benutzung durch Kleriker er selbst nicht viel früher oder später heftig protestierte²⁸⁴: Der Zugang zur königlichen Kapelle, eine diplomatisch-politische Laufbahn bei Hof also²⁸⁵. Er jedoch zog es vor, als Gast St. Emmerams seine Tage über Büchern und am Schreibpult zu verbringen und schließlich die ihm angebotene Stelle als Lehrer der äußeren Schule anzunehmen.

Lehrte er dort etwa wie später an der inneren Schule²⁸⁶ nur: „... gut schreiben, richtig nach der Grammatik lesen und nach dem Monochord des Boethius spielen“? Oder hat er nicht vielmehr gleich manchem Gesinnungsgenossen²⁸⁷ damals seiner Begeisterung für die Antike im Schulunterricht Raum gegeben, zumal ihm in der Bibliothek alle Hilfsmittel dazu zur Verfügung standen, und ein Teil des Konvents seine Begeisterung ohnehin teilte²⁸⁸? Die Quellen geben kaum klare Antwort. Aber sie gewähren Einblick, wie weit Otlohs Bildung in den *septem artes* und seine Belesenheit in den heidnischen Schriftstellern ging:

Nach seiner ersten Ausbildung in Tegernsee und als Schreiber im Kloster zu Hersfeld, wobei er sicher auch mit der dortigen Klosterschule — damals unter dem Magister Albuin — in Berührung gekommen war, auch wenn er dort der Schreibearbeit den Großteil seiner Zeit widmen mußte, hatte er sich gewiß ein gut Teil antiker Bildung erworben. Daß man sie in Hersfeld vermittelte, bezeugt der nachmalige Bischof Wolfhere von Hildesheim, der sich zur gleichen Zeit wie Otloh zu Studienzwecken in Hersfeld aufhielt und mit

282) Ebd.

283) S. oben S. 10 f.

284) S. oben S. 157.

285) Die Regensburger Kleriker genossen ohnehin einen guten Ruf in solchen Stellungen: Schon Ludwig d. Dt. hatte sich im 9. Jhd. von Bischof Ambricho einen Kleriker Guntpert geholt u. statt seiner den nicht so brauchbaren Elefant, der im Lesen u. Schreiben nicht so gewandt sei, samt einigen Grundstücken gegeben; Die Traditionen d. Hochstifts Regensburg. u. d. Klosters St. E., hg. v. J. W i d e m a n n, (Quellen und Erörterungen zur bayerischen Gesch., N. F. Bd. VIII, München 1943, S. 49).

286) Vgl. oben S. 171.

287) Vgl. oben S. 171.

288) Vgl. dazu seine Äußerung, daß bei seinem Eintritt ins Kloster ein Teil der Mönche antike, der andere christliche Literatur las; S. 184 Anm. 328.

dem Otloh manches Gespräch, nicht nur über Visionen²⁸⁹, gehabt haben mag. Und ähnlich waren wohl die Verhältnisse während Otlohs Aufenthalt am Bischofshof in Würzburg²⁹⁰.

Damit sind wir mit unserem konkreten Wissen über Otlohs äußeren Studiengang bereits am Ende. Über alles weitere können allenfalls Vermutungen angestellt werden, etwa, daß Otloh auch in Amorbach weilte und dort noch etwas von dem Geist des gebildeten Theoderich von Fleury zu spüren bekam, der hier von 1010 bis 1018 geweiht hatte²⁹¹. Darüber hinaus mag Otloh so manchen Lehrer gehört haben, dessen Erwähnung er vergessen oder nicht für wert gefunden hat.

Als Ergebnis seines Studienganges ist im wesentlichen festzuhalten: Otloh hat zweifellos alle Bildungsgrundlagen des Trivium besessen. In der Grammatik hatte er selbstverständlich gründliche Kenntnisse. Ebenso besaß er, trotz aller gegenteiligen, meist als Topoi aufzufassenden Äußerungen, bis zu einem gewissen Grad rhetorische Fertigkeit und Begabung²⁹². Mangelhaft hingegen scheinen seine Kenntnisse vor allem in der Dialektik gewesen

289) Vgl. *Visio* 5 PL. 146 Sp. 357 CD.

290) Daß Otloh auch hier geistige Gespräche führte, sagt eine Stelle seiner *Vita Wolfgangi*, wo er erzählt, daß Wolfgang als Schüler den Würzburger Domscholaster Stephan v. Novara bei der Erklärung d. Mart. Capella ausstach, und dieser ihm deshalb die Teilnahme am Unterricht verbot: Otloh kann das am besten in Gesprächen während seiner Würzburger Tätigkeit erfahren haben. *Vita Wlfg.* PL. 146 Sp. 397 D.

291) Vgl. darüber auch unten S. 219 f.

292) Zum Stil Otlohs: Gemäß seinem Bekenntnis zur Autorität der Bibel über die weltl. Wiss. auch in Fragen der Ausdrucksweise (*Dial.* PL. 146 Sp. 61 ff.) schreibt Otloh einen zweifellos von der Vulgata beeinflussten *sermo humilis*. Er verzichtet vor allem auf den bei vielen Autoren seiner Zeit verwirrenden, als Stilmittel sehr beliebten Prunk mit Anspielungen auf Kenntnisse in der antiken Literatur. Die üblichen Füllsel „scilicet, jam, vel, itaque, dehinc“ etc. liebt auch er (vgl. auch meinen Aufsatz, Otloh und die St. Emmeramer Fälschungen des 11. Jahrhunderts, demnächst in Thurn- u. Taxis-Studien, Regensburg 1965). Bezeichnend für sein Idealbild eines guten Stils seine Äußerungen *Vita Bon.*, a. a. O. S. 112. Auch einen im Sinn Ciceros klassisch rhetorischen Stil lehnt er ab (vgl. S. 219). — Otlohs erstes Werk (*Doctr. spir.*) ist in flüssigen Hexametern mit häufigem leoninischen Reim geschrieben; auch später liebte er seine Werke mit Versen einzuleiten, zu beschließen oder zu unterbrechen; Seilers Interpretation (Ruodlieb, 1882, S. 173, im Anschluß an W. Meyer, *Ludus de Antichristo*, Sitz.ber.Mchn., Philos.-philol.Kl.1882 S. 67), Otloh habe sich nur mit Widerwillen der neuen Mode des Versschreibens gefügt, verkannte, daß Otlohs dahingehende Äußerungen nur Entschuldigungen sind für die Anwendung der von ihm bisher sehr geliebten, im Kloster aber seiner Meinung nach verpönten (ähnlich etwa auch Guibert v. Nogent, *Gesta Dei per Francos*, Praefatio; F. J. E. R a b y, *A history of Christian latin Poetry*, Oxford 1953, S. 292) und außer für Hymnen u. andere geistliche Lieder nicht mehr angebrachten Versform. — Wiederholt hat Otloh in seinen Werken Reimprosa verwendet; vgl. dazu K. P o l h e i m, *Die lat. Reimprosa*, 1925, S. 394; B i s c h o f f, in *Verf. lex.*, a.a.O. Sp. 668 ff.

zu sein. Ihre Grundbegriffe hatte auch er gelernt: er wußte etwa „genus“ und „species“, „Allgemeines“ und „Besonderes“ anzuwenden²⁹³. Aber er hatte sich in dem, was er in der Klosterschule gelernt hatte, nicht weiter ausgebildet, hatte manches vergessen und war darum oft seinen Diskussionspartnern zu seinem eigenen Bedauern nicht gewachsen: Es sei ihm nicht vergönnt gewesen, die Dialektik zu erlernen, sagt er einmal²⁹⁴. Sehr frühzeitig war er eben von seinen Erziehern in die Laufbahn eines Schreibers gelenkt worden; weniger als anderen blieb ihm Zeit, sich weiter zu bilden. Andererseits: wie alles Abstrakte, so lag ihm auch die Dialektik wenig. Sein Bedauern ist in erster Linie auf den verständlichen Ehrgeiz zurückzuführen, als Schriftsteller Anerkennung zu finden, indem er so schrieb, wie es modern war: mehr als einmal bittet er den Leser geradezu um Verzeihung dafür, daß er sich nicht so ausdrücken könne, wie es die Regeln der Dialektik erforderten²⁹⁵. Das sind nicht nur Bescheidenheitsfloskeln.

Aber auch in den Fächern des Quadrivium war Otloh nicht ganz unerfahren: Außer mit der ohnehin zum Elementarunterricht gehörenden Kalender-Rechnung hat er sich mit der Astronomie, dem *labor sphaerae et horologii et astrolabii* und der *contemplatio varia stellarum* befaßt, wie er erzählt²⁹⁶. Sein jüngerer Klostergenosse, der spätere Abt Wilhelm von Hirsau, hat ihn deshalb wohl zum verständnisvollen und interessierten Gesprächspartner seiner Schrift über die Astronomie gemacht²⁹⁷. Auch im Prolog zu seiner „*Musica*“ hat er Otloh erwähnt. Daß Otloh ein warmes Interesse an der praktisch ausgeübten Musik und wohl auch Begabung dafür besaß, sagt er verschiedentlich²⁹⁸. Schließlich erteilte er auch Unterricht im Psalmengesang *juxta monochordum Boetii*²⁹⁹, vielleicht sogar Instrumental-Unterricht. Gerade den Gesprächen mit Wilhelm, dem Fachgelehrten für

293) *Dial.* PL. 146 Sp. 275 D: „Qui genus et speciem, proprium commune doceris, / A rationali qui scis differre animale / Ex adjectivo, qui summa nosse laboras . . .“

294) *Dial.* PL. 146 Sp. 103 A: „Quae nimirum omnia licet juxta dialecticae distinguere nequeam, non enim merui illius habere notitiam . . .“

295) Z. B. *Dial.* PL. 146 Sp. 62 B: „Haec igitur omnia dialectici, quaeso, attendant, mihi que non imputent si, in opusculis meis, aliud quid quam dialectica doceat invenerint.“

296) *De myst. num. tern.* PL. 146 Sp. 136 A; auch über die Arithmetik äußert er sich einmal in der — nur bei Dümmle r, Über den Mönch Otloh v. St. E., a.a.O. S. 1100—1102 gedruckten *Explanatio qualitatis hominum juxta numeri mysterium*; hier sagt Otloh, daß auch er von der Zahl etwas verstehe, einmal „juxta literam“, was den Mathematikern und Komputisten, den in der Arithmetik und Musik Erfahrenen zustehe, darüber hinaus aber auch hinsichtlich der „spiritualis sapientia“.

297) Näheres über diesen Prolog vgl. unten S. 225 ff.

298) Nicht ungestraft hätte er sich andernfalls in seiner *Visio* 1 PL. 146 Sp. 343 f. als einen so hervorragenden Sänger darstellen können.

299) Wir kennen eine Äußerung über seine Freude am Orgel- und Saitenspiel (vgl. oben S. 13); über seinen Unterricht „juxta monochordum Boetii“ vgl. *De myst. num. tern.* PL. 146 Sp. 136 A und unten S. 231.

Musik, Astronomie und Arithmetik, mag Otloh gewisse über die elementaren Anforderungen hinausgehende Kenntnisse in diesen Fächern verdankt haben; einige Vertrautheit mit Fragen der Arithmetik und Harmonielehre äußert sich in seinen Werken, freilich zuweilen auf eigenwillige, fast abstruse Weise³⁰⁰.

Alles in allem: für Otloh waren die *septem artes* gerade das geblieben, was sie sein sollten – Grundlagen der Allgemeinbildung, Schulwissen. Nirgends hat er sich besonders hervorgetan oder hat ihn persönliches Interesse veranlaßt, einer sachlichen Frage tiefer auf den Grund zu gehen. Aber seine Kenntnisse befähigten ihn, auch den Schülern einer Klosterschule dieses Elementarwissen zu vermitteln. Dank seiner Bildung kannte er die Fragen, um die es in der weltlichen Wissenschaft ging – das ist wesentlich für die Beurteilung seiner Gesamthaltung zu ihr.

Was die Lektüre heidnischer Autoren angeht, die Otloh im Lauf seines Studiums mutmaßlich gelesen hat, so zeugen seine Schriften nicht eben von außerordentlicher Vertrautheit mit ihnen. Immerhin muß er darin doch einigermaßen belesen gewesen sein: Um sich etwa eine Gewandtheit im Gebrauch antiker Versmaße anzueignen, wie er sie besessen hat, muß Otloh sehr viele Verse gelesen haben³⁰¹. War ihm doch das Dichten in lateinischen Versen derart vertraut, daß er es sich lange Zeit nach seinem Eintritt ins Kloster nicht abzugewöhnen vermochte, obgleich man es dort keineswegs gern sah³⁰². – So weit wir über Otlohs Kenntnisse der antiken Philosophen orientiert sind, gingen sie sicher nicht über das hinaus, was er in der Klosterschule oder in Diskussionen, von denen er in fremden Klöstern und Schulen während seiner Studienjahre Zeuge wurde, gehört hatte. Wenn er von den Autoren Sokrates, Plato, Aristoteles und Cicero sagt: „... wenn ich sie auch nicht gelesen habe, so habe ich das doch lange Zeit begehrt!“³⁰³, dann darf man dies wohl deuten als einen Wunsch, sein Wissen nicht größer erscheinen zu lassen als es tatsächlich war. Cicero allerdings nimmt, wie bei vielen anderen, so wohl auch bei Otloh eine Sonderstellung ein: Zunächst war er im Schulunterricht so unentbehrlich und seine Kenntnis so traditionell, daß wir sie auch bei Otloh voraussetzen dürfen; einige seiner Äußerungen lassen aber auch eine persönliche Hochschätzung des dem Mittelalter vor allem für ethische Fragen vorbildlichen Autors vor anderen heidnischen Schriftstellern erkennen, so wenn er sich in reuevoller Erinnerung fragt: „Was nütz-

300) Vgl. die Abbildung im *Dial.* PL. 146 Sp. 117 und 118 C, ferner seine „Zahlenmystik“ und die bei Dümmler gedruckte *explanatio*, vgl. Anm. 296. Von Kenntnissen in der Musik-Theorie zeugen auch die Bemerkungen im *Sermo Amerb.*, PL. 93 Sp. 1110.

301) Vgl. dazu auch Bolgar, a.a.O. S. 192 f.

302) *Doctr. spir.* Pez, a.a.O. III, Sp. 432: „Haec est summa tamen, quoniam metricam hactenus artem / Plus quam prosaicam dictandi more colebam / Nec mutare stilum properantem quivi aliorum...“; ähnlich *Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 52 A.

303) *Doctr. spir.* PL. 146 Sp. 276 B: „Quos si non legi, per tempora multa cupivi...“.

ten mir damals Sokrates, Plato oder Aristoteles, ja selbst Tullius...?³⁰⁴ Besser jedoch mag er die antiken Dichter gekannt haben: Wir hören ihn Vergil und Horaz, Juvenal, Terenz und Phaedrus nennen³⁰⁵. Für Lukan bezeugt er wiederholt ausdrücklich, daß er ihn – sicher sein Hauptwerk, die *Pharsalia*, ein Epos über den Bürgerkrieg zwischen Cäsar und Pompeius – während seines Aufenthalts in St. Emmeram sehr gern gelesen hat³⁰⁶. Mit manch anderem Schriftsteller mag es sich ähnlich verhalten.

Ein „philosophisches“ Werk spätantik-frühchristlichen Geistes, ein Standardwerk mittelalterlicher Bibliotheken, hat schließlich auch Otloh gekannt: Die *Consolatio philosophiae* des Boethius. Ein Zitat einer Stelle aus Buch IV, die – keineswegs allgemein bekannt – für ihn persönlich von großer Bedeutung war, spricht für eigene Lektüre des Werkes. Otloh tadelt nämlich Boethius dafür, daß er eben den Lukan, den Otloh selbst einst sehr geliebt, dessen Gefahren er dann aber erkannt zu haben glaubte, einen Freund der *philosophia* nennt³⁰⁷, und knüpft daran die Bemerkung, Boethius habe sich zwar in seinen meisten Aussprüchen als ein ganz hervorragender *orator* erwiesen, in manchen aber doch geirrt. Boethius erfreute sich also wie Cicero der besonderen Wertschätzung Otlohs; so kann er später bekennen, er wolle „lieber den Heiligen als den Lehren des Plato, Aristoteles, ja selbst des Boethius“³⁰⁸ folgen.

Otloh kannte sich also in der antiken Literatur gut genug aus, um zu wissen, was er tat, wenn er gegen ihre Verbreitung sprach! Daß sich von diesen Kenntnissen nur geringe Spuren in seinen Werken finden, müssen wir in erster Linie darauf zurückführen, daß er später diese Kenntnis anzuwenden absichtlich vermied.

Otlohs Studiengang bis dahin mag für den Durchschnitt der Kloster- und Domschule seiner Zeit als Beispiel gelten. So betrachteten ihn die St. Emmeramer bei seiner Ankunft dort auch als *instructus aliquid in liberali scientia*³⁰⁹ und damit für den Unterricht in der *schola exterior* für qualifiziert. Wer den Bildungsstatus Otlohs erreicht hatte, mußte sich entscheiden,

304) Doctr. spir. PL. 146 Sp. 279 B: „Quid mihi tunc Socrates, vel Plato Aristotelesque, Tullius ipse rhetor... prodesse valebant.“

305) Eine vollständige Übersicht über die einzelnen Zitate bei Dümmler, a.a.O. S. 1076 Anm. 1. Andere Erwähnungen Ciceros bei Otloh sind die Stellen: *Vita Bon.* a.a.O. S. 11 f.: „Habeant amatores sapientiae saecularis Tullium...“; Dial. Kap. 14 Pez, a. a. O. III, 2 Sp. 169: „... ut in eis ipsum Tullium disputantem putares.“

306) Pez Sp. 557: „... residens in lectioni Lucani“, und „interea nisu, quo potueram, lectionem Lucani frequentebam.“ Ebd. Sp. 454: „... atque legentem ipsum (Lucanum)..., ut potueram, legi studiosus eundem“. Doctr. spir. PL. 146 Sp. 279 C: „... Lectio Lucani, quem maxime tunc amavi...“.

307) Cons. phil. Buch IV, 6: „Et victricem quidem causam dis, victam vero Catoni placuisse familiaris noster Lucanus admonuit.“ (Ausgabe v. L. Bieler, Corpus Christianorum Bd. 94 S. 82).

308) *Dial.* PL. 146 Sp. 62 B; vgl. unten S. 197.

309) *Lib. vis.* PL. 146 Sp. 352 B: „... existimabar instructus aliquid in liberali scientia.“

ob er sich damit begnügen oder weiter auf eine Schule gehen wollte, wo ein Spezialist seines Faches, etwa der Dialektik, der Musik etc., höhere Kenntnisse vermittelte³¹⁰.

Otlohs Streben ging zunächst dahin, weiter zu studieren. Schon zu dieser Zeit aber muß er die Diskussion über die Zulässigkeit des Studiums der „weltlichen Wissenschaft“ und der heidnischen Autoren verfolgt haben. Die Situation seiner Bildungsstätten brachte sie ihm näher: Da ist Tegernsee, die Schule seiner frühen Jugend. Hier ist mit dem Namen des Mönches, Lehrers und wohl auch Bibliothekars Froumund aus dem späten 10. Jahrhundert die ganze Frische der geistigen Atmosphäre Tegernsees verbunden, die lange über die Zeit Otlohs hinaus kennzeichnend war³¹¹. Froumund war ein Freund der antiken Bildung, er und der damalige Abt Gozpert vor allem öffneten einem bildungsfreudigen Geist die Türen. Sie begannen, die Regale der Klosterbibliothek zu füllen mit geistlichen, fast noch leidenschaftlicher aber mit antiken Werken. Weitgereist und gelehrt war Froumund, hatte sich um seiner Studien willen an Schulen in Füssen, Würzburg, ja sogar Köln aufgehalten und schon dort für die Bibliothek seines Heimatklosters einige wichtige Codices, darunter die *Consolatio philosophiae* des Boethius kopiert. Ein Teil seiner Briefsammlung legt Zeugnis ab von seinem lebhaften Interesse an der antiken Literatur und seiner Sorge für diese Bibliothek: Da sehen wir ihn Ausschau halten etwa nach einem Werk des Horaz oder Statius, sehen ihn in regem Tauschverkehr mit den Bibliotheken anderer befreundeter Klöster oder etwa mit der bischöflichen Bibliothek in Augsburg oder mit St. Emmeram³¹², dem späteren Kloster des Tegernseer Schülers Otloh: „Wenn ihr ihn (den Horaz) nicht habt,“ so bittet er einmal, „so schickt doch irgendetwas anderes, was euch für uns nützlich scheint!“³¹³ Erst spät, wenige Jahre vor seinem Tod, hat Froumund sich die Priesterweihe erteilen lassen, obgleich man es schon lange vorher von ihm erwartet hatte: So ungeteilt schenkte er sein ganzes Interesse der Wissenschaft und Schriftstellerei, seiner Tätigkeit in Klosterschule und Scriptorium, daß er absichtlich allem auswich, was ihn davon ablenken konnte³¹⁴. So manchen mag es im Kloster gegeben haben, der es ihm verübelte, daß er diesen Grundsatz selbst auf seinen eigentlichen Beruf als „Diener Gottes“ ausdehnte³¹⁵. — Mit Problemen der Dialektik allerdings hat Froumund sich kaum befaßt, hat sich jedenfalls weder für noch gegen diese ausgesprochen — vielleicht ein Symptom dafür, daß die Diskussion darüber zu seiner Zeit noch nicht die Be-

310) Vgl. dazu auch die Bemerkung Alkuins, S. 122 Anm. 14.

311) Vgl. dazu O. Meyer in Wattenbach-Holtzmann, a. a. O. S. 277 ff.

312) Vgl. vor allem Manitius, a. a. O. S. 518 ff.

313) Tegerns. Briefs. (Froumund-Codex) Nr. 43, a. a. O. S. 48; vgl. Becker, a. a. O. Nr. 40 S. 125.

314) Man erinnert sich dabei unwillkürlich an Anselm von Canterbury, der einmal die Befürchtung aussprach, Cluny werde zu wenig Sinn für seine Studien haben. Vgl. R. Allers, Anselm von Canterbury, Wien 1936, S. 24, S. 568.

315) Tegerns. Briefs. (Froumund-Codex), a. a. O. Gedicht X S. 36 f.

deutung hatte wie zu der Otlohs. Immerhin wissen wir aber, daß man in Tegernsee schon ausgangs des 10. Jahrhunderts wenigstens die „Kategorien“ des Aristoteles in der Übersetzung des Boethius gekannt und gelesen hat³¹⁶. So erinnert denn auch eine Grabschrift aus dieser Zeit an einen von den Mönchen hochgeschätzten Gelehrten, den sie „*sophista*“ nannten, der also wohl der Logik zugetan und in ihr ein berühmter Lehrer war — an den *venerabilis scriptor* und *famosus arte lector* Hrothro³¹⁷. — Selbst aus dem Ausland scheinen zu Froumunds Zeiten schon einzelne Hörer nach Tegernsee gekommen zu sein³¹⁸; solchen Ruhm hatte das Kloster wohl ausschließlich der Tatsache zu verdanken, daß hier trotz einiger Schwankungen in der Stimmung dafür oder dagegen gerade zur Zeit Otlohs die „weltliche Wissenschaft“ besonders gepflegt wurde.

Denn der Bestand der Bibliothek an weltlicher Literatur wuchs mit der Zeit. War es reiner Zufall, daß der offensichtlich an den antiken Bildungsgütern sehr interessierte Reginfried aus der Diözese Freising, der nach der Mitte des 11. Jahrhunderts Mönch zu werden beschloß, beim Eintritt ins Kloster Tegernsee der Bibliothek ein reiches Geschenk von nahezu vierzig Bänden — darunter bemerkenswert zahlreiche Werke antiker Autoren — machte, oder wußte er, daß ihn hier einige Gleichgesinnte besonders freudig willkommen heißen würden³²⁰? Noch ein oder zwei Generationen nach ihm erfreuten sich jedenfalls diese und danach hinzugekommene Bücher heidnischer Dichter der größten Beliebtheit bei den Tegernseer Mönchen³²¹.

Solche Stimmung traf der junge Otloh dort. So mußte auch ihm von Anfang an die Antike als Ideal aller höheren Bildung vorschweben. Gleichzeitig aber hat er sicher schon hier die ersten Worte gegen diese Geisteshaltung fallen hören.

Die Bibliotheken seiner Aufenthaltsorte Hersfeld und Würzburg zu dieser Zeit kennen wir nicht. Für Würzburgs Domstift ist ein Katalog des 9. Jahrhunderts von über 200 geistlichen Codices erhalten³²². Aber es ist zu vermuten, daß es auch eine „antike“ Bibliothek gab, die in einem besonderen Katalog verzeichnet war. Es gab zu dieser Zeit keine Bildungsstätte von Rang,

316) Vgl. K. Prantl, Zur Gesch. d. Volksbildung u. d. Unterrichts in Oberbayern und Niederbayern, (Bavaria, Bd. I, München 1860) S. 515; Prantl belegt die Stelle leider nicht näher.

317) Gedruckt bei P e z , a. a. O. I Praef. XXVII: Epitaphium Hrothro Sophista; vgl. S p e c h t , a. a. O. S. 367.

318) So deutet Tegerns. Briefs. Ged. Nr. 32, a. a. O. S. 82 an: „Caris filioli Froumundus quidquid amoris, / Qui instatis nostro tempore sub studio / Te primum pono, mi frater amande Georgi, / Venisti propter qui studium patria.“

320) Vgl. G. B e c k e r , Catalogi Antiqui, Bonn 1885 Nr. 57 S. 142.

321) Vgl. W a t t e n b a c h , Zwei Hss. d. k. Hof- und Staatsbibl. (Sitzber. d. phil.-hist. Kl. d. k. bayr. Ak. d. Wiss. Mchn. 1873) S. 685–747.

322) B e c k e r , a. a. O. Nr. 18 S. 38 ff.

die nicht weltliche Literatur besessen hätte. Daß diese tatsächlich gelesen wurde, erhellt daraus, daß um sie immer wieder neu die Auseinandersetzung entbrannte.

Mit dem Erleben dieses Für und Wider wird Otloh etwa 20jährig nach Tegernsee zurückgekehrt sein. Die von ihm geschätzten Studien mußten ihm problematisch werden, und er mag den Tadel so manches rigoristisch gesinnten Mannes über den Hang zur heidnisch-weltlichen Literatur gehört haben. Erst recht wird dies der Fall gewesen sein, nachdem er nach Regensburg gekommen und dort mit dem Klerus der Stadt und den Mönchen des Klosters, dessen Gastfreundschaft er genoß, in Berührung gekommen war.

In den Klöstern kannte man, dank eines regen Leihverkehrs, mehr oder weniger den Ruf der Bibliotheken der näheren oder weiteren Umgebung. Wollte man im eigenen Scriptorium ein Buch abschreiben lassen, so mußte man wissen, wohin man sich mit der Bitte um ein Musterexemplar zu wenden hatte. Sehnte man sich wie Otloh nach einer Stätte, an der man „eine Menge Bücher“³²³ hatte, so kannte man gewiß die Orte, die solchen Vorstellungen entsprachen, kannte wohl auch diejenigen, deren manchmal fast ausschließlich antike, philosophische und poetische Werke verzeichnende Bibliothekskataloge aus dem 11. Jahrhundert uns bis heute überliefert sind. Man kannte die Bücherliebhaber, offenbar gelehrte und vermögende Geistliche, die sich wertvolle Privatbibliotheken leisten konnten, diese dann später oft einem Kloster vermachten, wo sie unter ihrem Namen noch lange ein gesondertes Dasein unter den übrigen Büchern und in den Gesamtkatalogen führten³²⁴. Keine Bemerkung Otlohs verrät, ob auch er wie etwa ein anderer St. Emmeramer Mönch Walther, der bei seinem Eintritt ums Jahr 994 rund zwei Dutzend Bände mitbrachte³²⁵, eine kleine Bibliothek besaß. Seine Mittel und vor allem seine Fähigkeit, sich Bücher selbst abzuschreiben, machen es immerhin wahrscheinlich.

Die eigentliche Klosterbibliothek in St. Emmeram umfaßte schon um das Jahr 1000 über fünfhundert Bände mit Literatur überwiegend geistlichen Charakters; auch Schulbücher für den Unterricht in den *septem artes* waren schon damals in genügendem Umfang vorhanden, und durch das kostbare Geschenk des Mönches Walther hatte die Bibliothek eine beachtliche Bereicherung an antiken Werken erfahren. Bis zum Eintritt Otlohs im Jahr 1032 wird sich dieser Bestand noch vergrößert haben. Die Ära des gebildeten Propstes Arnold war inzwischen angebrochen und der tatkräftige Bibliothekar Reginbald hatte einige Bände für eigene Studienzwecke beschafft³²⁶. So konnte Otloh z. B. in St. Emmeram ein Werk Lukans aus-

323) Vgl. oben S. 13 Anm. 38.

324) Becker, a. a. O. Nr. 29 (33, 34), 45, 47, 54, 62, 63; die einzelnen Besitzer sind teilweise namentlich nicht mehr faßbar.

325) Becker, a. a. O. Nr. 44 S. 130 f.

326) Reginb. epist. Nr. 6, Pez, a. a. O. VI, I S. 162.

leihen, das in dem alten großen Katalog aus dem letzten Drittel des 10. Jahrhunderts³²⁷ noch nicht verzeichnet ist.

Schon vor Otlohs Eintritt in St. Emmeram müssen im Kloster Meinungsverschiedenheiten über den Wert der profanen Studien und der antiken Dichter geherrscht haben. Er fand bereits zwei Parteien vor, von denen sich die eine, ohne Einspruch etwa des Abtes, unbekümmert dieser Lektüre hingab. Eine andere, gewiß kleinere Partei aber lehnte alle heidnischen Bücher ab und widmete sich ausschließlich der heiligen Lesung³²⁸. Zu ihr gehörte, wie wir seinen eigenen Worten entnehmen können, schon seit Jahren der im Kloster angesehene Arnold. Wie Otloh, hatte ihn in seiner Jugend der Ehrgeiz gereizt, als gebildet zu gelten.

Mit einem gleichaltrigen Mitschüler, so erzählt er selbst, den er sich zum Freund erkoren, wetteiferte er in der Kenntnis antiker Literatur, obgleich es im Kloster mehrere ältere Mönche gab, die ihn von diesen geliebten Studien abzubringen suchten³²⁹. Die jungen Klosterschüler mußten sich also darüber im klaren sein, daß sie sich mit Dingen befaßten, die im Konvent sehr verschieden beurteilt wurden; zu einer Änderung ihrer Haltung konnte niemand sie zwingen, denn die Oberen scheinen sich an dieser Auseinandersetzung kaum beteiligt zu haben. Eindrucksvoll beschreibt jedoch Arnold den Anlaß zu einer plötzlichen Umkehr, den Tod jenes Schulkameraden: Unter den Mönchen, die in der letzten Stunde im Sterbezimmer das Lager seines Freundes umstehen, befindet sich auch Arnold und wohnt einem erschütternden Todeskampf bei. Ununterbrochen ertönt ernster Psalmengesang, während der Todkranke letzte Qualen durchsteht. Um ihm Linderung zu schaffen, hebt man ihn aus dem Bett und legt ihn auf die Erde. Da sieht Arnold seinen Freund sich mit den Armen und dem ganzen Körper wehren gegen seinen frühen Tod, hört ihn in leidenschaftliches Weinen ausbrechen. Und er glaubt zu erkennen: Der unsichtbare Gegner gegen den der Unglückliche mit letzter Kraft kämpft, ist der Satan, der ihn straft für seine Sünden. Wer so leidet, muß es verdient haben. Da hebt der Sterbende die Rechte zum Kreuzzeichen. Aber die Bewegung erstarrt. Der Tod kommt ihm zuvor, noch ehe er rechtzeitig die Hand „nach Christus ausgestreckt“ hat. Der Psalmengesang bricht ab, nachdem schon vorher einigen die Stimme versagt hat. Vom Schmerz übermannt beweinen die Mönche den Tod des jungen Sünders. — Von diesem Tag an ging ein Wandel mit Arnold vor sich. Die älteren Mönche mögen ihn nachträglich eindringlich daran gemahnt haben, wohin die Beschäftigung mit weltlichen Gedanken führte, er glaubte, es selbst erlebt zu haben³³⁰. Erschüttert wandte er sich von der antiken Lite-

327) Becker, a. a. O. Nr. 42 S. 127 ff.

328) *Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 29 A: „... quosdam libros quidem gentiles, quosdam sacram Scripturam legentes...“.

329) Arnold v. St. Emmeram, Bücher üb. d. hl. Emmeram, MG. SS. 4 S. 546.

330) Hat auf Arnolds Erzählung ein wenig das Bild der Jugendfreundschaft Augustins aus den „Confessiones“ abgefärbt, wo ebenfalls von gemeinsamen schädlichen Studieninteressen die Rede ist, denen der Tod ein Ende bereitet? (*Conf.* IV c. 4, PL. 32 Sp. 696 f.)

ratur ab, um sich in Zukunft ausschließlich geistlicher Lektüre zu widmen — unbekümmert darum, daß noch immer ein Teil der anderen Mönche unbeeindruckt jener anhing.

Otloh mag die Geschichte bald nach seiner Ankunft bei Arnold gelesen oder von ihr durch die Konventualen gehört haben, spätestens als diese bei seiner Erkrankung ihn mahnten, die empfangenen Zeichen ernst zu nehmen.

Aber auch intensive Lektüre der Kirchenväter mag ihn in seiner Haltung zur heidnischen Literatur entscheidend beeinflußt haben. Wie gesagt: Mit Cassian und Augustin, mit Gregor dem Großen und Hieronymus war er vertraut; und bei ihnen konnte er immer wieder die feindliche Haltung gegen weltliche Wissenschaft und antike Literatur antreffen. Cassian etwa schildert ausführlich, was so ganz den gleichen Geist atmet wie die Erzählungen Arnolds: Wer die antiken Dichter in der Jugend gelesen hat, muß später dafür büßen³³¹. Cassians Ablehnung gegen die heidnische Literatur hat fast ausschließlich sittliche Gründe. Im 14. Buch seiner *Collationes* wird die Frage, „wie man zum Vergessen der weltlichen Lieder kommen könne“ eingehend erörtert, und der junge Germanus gesteht reuevoll, daß es für ihn besonders schwer sei, die notwendige Reinheit zu erlangen, da er „die Kenntnis der Literatur“ erlangt habe — „womit mich teils der Eifer des Lehrers, teils der beständige Fleiß im Lesen so durchdrungen hat, daß jetzt mein Geist wie angesteckt von den Liedern der Dichter, jene Tändeleien der Fabeln und Kriegsgeschichten, worin er von Kindheit an seit den ersten Anfängen der Studien unterrichtet wurde, auch zur Zeit des Gebetes überdenkt.“ So geschehe es, daß ihm beim Gebet oder Psalmengesang die „freche Erinnerung“ an die Gedichte komme oder das Bild der kämpfenden Helden vor Augen schweben. Ständig neckten ihn diese Phantasien, und trotz täglicher Tränen der Reue konnte er seinen Geist nicht zu höherer Schau erheben³³².

Dieses Geständnis, ein selten eindrucksvolles Beispiel, führt die unmittelbaren Gründe für den Konflikt zwischen vollkommenem Mönchtum und weltlicher Lyrik vor Augen³³³. Als Kenner der menschlichen Seele und der monastischen Probleme hat Cassian denn auch detaillierte Verhaltensmaßregeln für Fälle wie den oben beschriebenen gegeben. Und er, der selbst gebildet war, mußte wie viele vor und nach ihm zu dem Schluß kommen, daß es den Mönchen besser sei, derartige Literatur gar nicht erst kennenzulernen. Die „14. Unterredung“ befaßt sich ausschließlich mit dem Gegensatz zwischen weltlicher und geistlicher Wissenschaft; und da sowohl Arnold als auch Otloh sie sicher frühzeitig kennengelernt haben, dürfen wir nicht versäumen, sie näher zu betrachten.

331) Coll. 14, De spiritali scientia, CSEL 13 S. 397 ff.

332) Ebd. Cap. 12, S. 413 ff.

333) Cassian hat sich niemals geschaut, die Dinge beim Namen zu nennen. In der 13. Coll. äußert er sich kritisch über die, auch später im MA. viel bewunderte sittliche Reinheit der heidnischen Philosophen, (in dt. übersetzt): „Jene innere Reinheit des Geistes und die vollkommene und beständige Reinheit des Lei-

Hier wird die Lehre des Abtes Nesteros „über die geistliche Wissenschaft“ behandelt, den Cassian bezeichnenderweise einen Mann von „höchster Wissenschaft“ nennt³³⁴. „Es gibt in der Welt viele Arten von Wissenschaften, und ihre Verschiedenheit ist so groß, wie die der Künste und Lehrgegenstände . . .“³³⁵, so beginnt die Belehrung. Wenn nun diese „unnützen und nur den Interessen des gegenwärtigen Lebens dienenden“ Wissenschaften, so ist der Gedankengang, bestimmte Richtlinien haben, um wieviel mehr muß dann das Lehrsystem und die Wissenschaft „unserer Religion“ an einer bestimmten Reihenfolge festhalten³³⁶! Wonach aber strebt die wahre Wissenschaft? „Das Verborgene der unsichtbaren Geheimnisse zu schauen“! Nun zeigt sich Cassians Begriff von der göttlichen Wissenschaft ganz dem antiken der *philosophia* entsprechend: Seine Wissenschaft ist nicht nur Erkenntnis des verborgenen Sinnes von Gott und Welt, sondern — und dies ist der Beginn des Cassianischen Stufenweges zum Heil³³⁷ — sie muß begonnen werden mit einem „praktischen und tätigen Wissen, das in der Besserung der Sitten und Reinigung von Lastern gipfelt“. In diesem ersten Teil des „doppelten Wissens“ begegnet wieder die Ethik, die seit der Antike zur Philosophie gehört hat. — Um nun die erste Stufe der wahren Wissenschaft zu erreichen, ist also eine völlige Reinigung von Leib und Seele erforderlich. „Die Natur aller Laster und der Weg der Reinigung“ muß erkannt werden³³⁸. Die Reinigung der Gedanken aber vollzieht sich nach Cassians Lehre vor allem in der heiligen Lesung, in der Verbannung aller weltlichen und fleischlichen Erinnerungen, in der Auseinandersetzung mit den heiligen Vätern. Damit gelangt man nun schon von der „Wissenschaft des tätigen Lebens“ zur „geistlichen Wissenschaft“³³⁹.

bes konnten sie, ich will nicht sagen nicht durch die Tat erreichen, sondern nicht einmal denken. Schämte sich doch, wie sie selbst öffentlich verkünden, der Berühmteste von ihnen, Sokrates, nicht dies selbst einzugestehen.“ Zum Beweis zitiert er eine Stelle, wo Sokrates gestehe, ein „Knabenschänder“ zu sein.

334) Coll. 14, a. a. O. S. 398: „Nesterotis praeclari in omnibus summaeque scientiae viri . . .“.

335) Ebd.: „Multa quidem scientiarum in hoc mundo sunt genera, tanta siquidem earum quanta et artium disciplinarumque varietas est . . .“; diese Unterscheidung weist wohl auch darauf hin, daß man von Anfang an trennte zwischen Wissenschaft und bloßem Lehrfach der Schule, wie wir dies oben feststellen.

336) Ebd.: „Si ergo illae artes ad insinuationem sui certis ac propriis lineis diriguntur, quanto magis religionis nostrae disciplina atque professio . . . certo ordine . . . subsistit.“ — Sehr ähnlich klingt Otlohs Mahnung an die Jünger der geistlichen Wissenschaft, diese mit gleichem Eifer zu betreiben, wie die Liebhaber der weltlichen Philosophie ihre Wissenschaft; vgl. S. 125.

337) Vgl. oben S. 104.

338) Coll. 14, 3, a.a.O. S. 399: „ . . . nam primus eius est modus, ut omnium natura vitiorum et curationis ratio cognoscatur.“

339) Coll. 14, 9 (Inhaltsverzeichnis) a. a. O. S. 397: „Quod de actuali scientia proficiatur ad spiritalem.“

Sie jedoch erfordert Bescheidenheit, die Kunst, schweigend die Lehren der Alten anzuhören, sie „mit aufmerksamem Herzen und fast stummem Mund aufzunehmen“. In der Unterredung darf nichts Überflüssiges gefragt werden; das gilt besonders für die Jugend. Denn manche, von der Liebe zu eitlen Ruhm beseelt, stellen Fragen, deren Antwort sie längst wissen, nur um ihre Gelehrsamkeit zu zeigen.

Hier steckt eine Wurzel des im Mittelalter so häufigen Tadels, daß die weltliche Wissenschaft „eitel“ sei: „Es ist unmöglich“, sagt Nesteros, „daß jemand die Gabe der wahren Wissenschaft erlangt, der mit dem Vorhaben, Menschenlob zu erringen, der eifrigen Lesung obliegt“. Denn in solchem Streben ist man bereits von den Lastern, besonders dem des Hochmuts besiegt. „Hüte dich also“, mahnt der weise Abt, „daß du nicht zum Lehren angereizt wirst durch das Beispiel jener, die sich Disputierkunst und Wortreichtum erworben haben. Es ist falsch zu glauben, man besitze die heilige Wissenschaft, wenn man alles, was man will, zierlich und breit darlegen kann. Denn es ist etwas anderes, die Gewandtheit der Zunge und den Glanz der Sprache zu besitzen, und etwas anderes, in Adern und Mark der himmlischen Aussprüche einzudringen und mit reinstem Herzen die Tiefen und verborgenen Geheimnisse zu betrachten, was keineswegs menschliche Gelehrsamkeit und weltliche Bildung, sondern eben nur die innere Reinheit durch die Erleuchtung des Heiligen Geistes erreichen wird“³⁴⁰. Es ist im Grund der gleiche Vorwurf, den man schon den Sophisten gemacht hat, und den das Mittelalter den Dialektikern machen wird: „Eitle“ Wissenschaft, die von der Demut wegführt, das sind im Mittelalter vor allem Rhetorik und Dialektik.

Schließlich predigt auch Cassian bzw. Nesteros jene „ungelehrte Weisheit“, die in den mittelalterlichen Reformkreisen so leidenschaftliche Verteidiger nicht zuletzt in Otloh gefunden hat: Denn die wahre Weisheit kann nach Cassian nicht besitzen, wer sich von der weltlichen „mit dem Schmutz der Laster beflecken“ läßt. Er erinnert an jene „Wortarmen und Ungebildeten“ der Bibel, in denen die Weisheit „wunderbar blühte“ und die sich nicht „mit dem eitlen Prunk der Philosophen ergötzen“³⁴¹.

Eitelkeit, Ruhmsucht und Unkeuschheit — das also sind die Laster, die Cassian mit den Gedanken an die *mundana scientia* verbindet, sind nach ihm die Haupthindernisse auf dem Weg zur wahren Weisheit. Vor allem aber ist er beseelt von der Überzeugung, die auch bei Otloh wiederkehrt: „Keiner kann die geistliche Wissenschaft besitzen, in dem noch der Trieb der fleischlichen Leidenschaften und besonders der Unzucht herrscht“³⁴².

340) Ebd. S. 409: „Aliud namque est facilitatem oris et nitorem habere sermonis et aliud venas ac medullas caelestium intrare dictorum ac profunda et abscondita sacramenta purissimo cordis oculo contemplari, quod nullatenus humana doctrina nec eruditio saecularis, sed sola puritas mentis per illuminationem sancti spiritus possidebit.“

341) Coll. 14, 16 a.a.O. S. 420.

342) Ebd.; über Augustins Haltung zur Wissenschaft grundlegend H. I. M a r r o u, S. Augustin et la fin de la culture antique, Paris 1938–49 (mit Lit.);

Die Haltung Augustins, eines anderen Lieblingsautors Otlohs, zu Wissenschaft und heidnischen Autoren ist keineswegs so klar wie die Cassians, daher sein Einfluß auf seine Leser weit problematischer. Das Mittelalter hat sich für die verschiedensten und zuweilen einander widersprechenden Behauptungen auf Augustin berufen. Das war deshalb möglich, weil sich in seinem umfangreichen Werk seine geistige Entwicklung fast vollständig abzeichnet. Wir können uns kurz fassen: Augustin war ein Gelehrter, der in seiner Jugend mit Hingabe fast alles studierte, was man zu seiner Zeit studieren konnte. In der Dialektik war er nicht nur geschult, er besaß auch eine überdurchschnittliche Liebe zu ihr³⁴³. Zeitweise war er sogar Lehrer der Rhetorik. Er hat sich in der *Doctrina christiana* ausdrücklich für den Wert der Wissenschaften ausgesprochen und dies im einzelnen begründet. Vor allem die Dialektik hielt er zur Klärung „aller Fragen der Heiligen Schrift“ für äußerst nützlich, wenn nicht unentbehrlich³⁴⁴, ja er beschäftigte sich sogar mit der Frage, ob man eine Art Geschichte oder „Topographie“ der biblischen Dialektik schreiben könne³⁴⁵. Er war überzeugt, daß man schon in der Heiligen Schrift alle Redefiguren der Dramatiker und Rhetoriker finden könne, und versuchte in dem fast zwanzig Jahre später geschriebener 4. Buch der *Doctrina christiana*, davon zu überzeugen, daß deshalb für die christlichen Lehrer oder Redner keine Notwendigkeit für eine heidnische Bildung in der Rhetorik und Grammatik bestehe. In einem verlorenen Werk, dem *Liber disciplinarum*, hatte er ein Schema der Wissenschaften begonnen³⁴⁷. In dieser frühen Zeit machte Augustin noch keinen Unterschied zwischen der Weisheit christlicher oder heidnischer Autoren, solange ihre Schriften für den Glauben nützlich waren: Ein bezeichnendes Beispiel dafür ist, daß er sich etwa, als er einmal verdeutlichen wollte, wie wenig erstrebenswert der Reichtum sei, auf Cicero berufen hat³⁴⁸. Bei ihm als einem der ersten³⁴⁹ begegnet uns denn auch die glückliche Deutung des Auszugs der Israeliten aus Ägypten, die sich das ganze Mittelalter hindurch alle Christen, die nicht auf die antike Bildung verzichten wollten, zu eigen gemacht haben: So wie man damals Goldgefäße und andere echte Kostbarkeiten aus dem Land der Heiden mit sich genommen habe, so dürfe

F. Eggersdorfer, *Der hl. Augustin als Pädagoge*, Freiburg 1907 (Straßburg. theol. Studien Bd. 8 H. 3—4).

343) *De doct. Crist.* II, 37 PL. 34 Sp. 60 f.

344) *De doct. Crist.* II, 31 PL. 34 Sp. 58: „Sed disputationis disciplina ad omnia genera quaestionum, quae in litteris sanctis sunt penetranda et dissolvenda, plurimum valet.“

345) *Ebd.* II, 39 PL. 34 Sp. 62.

347) *Retract.* I, 5 CSEL Bd. 36 S. 27.

348) *Solil.* I, 10 PL. 32 Sp. 878; (die Züricher Ausgabe d. *Solil.* v. H. Müller, 1954, war mir nicht zugänglich); „Prorsus mihi unus Ciceronis liber facillime persuasit, nullo modo appetendas esse divitias...“; vgl. hierzu Laistner, *Thoughts and Letters*, S. 49—53.

349) Zuerst bei Origines, vgl. H. Mayer, *Thomas v. Aquin*, Bonn 1938 S. 2.

und solle man heute von den alten philosophischen Wahrheiten und Sittenvorschriften einen guten Gebrauch machen³⁵⁰. Augustin warnt die Jugend, einer außerhalb der Kirche geübten Wissenschaft ohne Vorsicht zu folgen, und wenn er gleichzeitig nützlich nur die „Geschichte der Vergangenheit und Gegenwart, die Mathematik und Dialektik“ nennt, so dürfen wir von der Grammatik und wohl auch von der bei ihm so sehr geschätzten Rhetorik das gleiche als selbstverständlich voraussetzen, hingen sie doch ohnehin aufs engste mit der Dialektik zusammen³⁵¹. Und da zur Mathematik alle Fächer des Quadrivium gehörten, ist es im Grund nichts anderes als das System der *septem artes*, von dem Augustin hier spricht. Was er zu dieser Zeit als „heidnische Wissenschaft“ betrachtete, waren vor allem die abergläubischen Lehren über Vogelschau und ähnliches, wie er sie bei gewissen Sekten und Astrologen kennengelernt hatte³⁵².

Die Antidialektiker des Mittelalters haben Augustins frühe Anschauungen über Wissenschaft und Dialektik so gut wie ignoriert, denn sie kannten Worte des großen Theologen, die anders lauteten: In seinem letzten Werk, den *Retractationes*, bedauert er es, sich in seiner Jugend allzusehr für die „freien Künste“ interessiert zu haben. Nun spricht auch er von jenen Heiligen, die der Wissenschaft unkundig gewesen, und er beklagt es, daß er einst, wenngleich nur im Scherz, die Musen eine Art von Gottheiten genannt habe³⁵³. Diese Äußerungen hatten für das Mittelalter mehr Gewicht als die ausführlichen Darlegungen der *Doctrina christiana*. Hielt man sie zusammen etwa mit den Äußerungen Cassians, so waren sie nur eine bedeutsame Bestätigung von dessen Erfahrung, daß man die Sünden der Jugend im Alter zu bereuen habe.

Einfluß auf Otloh hat auch Gregor der Große gehabt. Seine Ansicht über die heidnische Bildung mußte ihn zweifellos interessieren. Auch Gregor hatte eine hervorragende Schulbildung genossen, zumindest in den Fächern des Trivium³⁵⁴. Er war, bevor man ihn im Jahr 589 zum Papst wählte, Mönch, dann Abt und päpstlicher Nuntius in Konstantinopel gewesen. Gregor besaß große pädagogische Begabung, man kann an ihm — ein Hauptgrund seiner Popularität im Mittelalter — in erster Linie das praktische psychologische Geschick des geborenen Lehrers rühmen. So entsprang auch seine Abneigung gegen die antike Bildung nicht nur einer konsequenten monastischen Askese, sondern zunächst den realen Gegebenheiten seiner Umwelt, dem Verantwortungsgefühl des „Stellvertreters Christi auf Erden“, angesichts eines seit den Tagen der Antike oft noch

350) Doctr. Christ. II, 40 PL. 34 Sp. 63.

351) Ebd. II, 36 PL. 34 Sp. 60: Es gebe auch Regeln einer „wortreichen Dialektik, die man Rhetorik nennt“; vgl. dazu auch Augustins Worte über die in der Bibel enthaltenen Regeln der Grammatik.

352) Ebd. II, 21 u. 22 PL. 34 Sp. 51.

353) *Retract.* I, 3 a. a. O. S. 20.

354) So lautet das Urteil Gregors von Tours, *Hist. Franc.* X, 1 MG. SS. rer. Mer. I, 2; S. 478, das wohl übertrieben, aber nicht erfunden sein kann.

unverändert lebendigen Heidentums. Gregor war kein Fanatiker, und zu der Frage des Wertes antiker Bildung hat er in seinem umfangreichen Gesamtwerk nur zweimal Stellung genommen³⁵⁵ — beide Male aus realen Anlässen: Das eine Mal war ihm zu Ohren gekommen, daß der Bischof Desiderius von Vienne höchstpersönlich Grammatik-Unterricht erteilte; Gregor, sicher kein grundsätzlicher Gegner dieses so notwendigen Lehrgegenstandes, argwöhnte gleichwohl, wenn ein Bischof ihn selbst vermittele, werde darüber nicht nur manche seiner anderen Aufgaben vernachlässigt, sondern darin sich eine dem Papst doch suspektere Vorliebe für die Welt der Antike aussprechen. Darum hält er Desiderius vor, es könne nicht „der gleiche Mund das Lob Jupiters und Christi singen“. Wenn überdies Mönche und Laien an den Bischöfen tadeln durften, was ihnen selbst untersagt war³⁵⁶, so war ein päpstliches Wort der Mahnung nur angebracht. — Die zweite der beiden häufig zitierten Stellen, die Gelegenheit geben, Schlüsse auf Gregors Einstellung zur antiken Bildung zu ziehen, ist der Widmungsbrief an den „Auftraggeber“ seines Hiob-Kommentars, der „*Moralia in Job*“, an Bischof Leander von Sevilla. Der vorwortartige Brief steht unter dem Eindruck von Gregors, mit den Jahren immer ernster werdenden, Krankheit³⁵⁸ und atmet den Pessimismus eines sich alt und krank fühlenden Mannes. Hier nun tut Gregor den vielzitierten Ausspruch, er verachte die *ars loquendi*³⁵⁹ und finde es unwürdig, wenn man die Worte der christlichen Verheißung den Regeln des Donat unterwerfe. Er zählt sogar einige ihm besonders ärgerliche Regeln der Grammatik auf und beruft sich darauf, daß sie von den alten Interpreten der Heiligen Schrift nicht beachtet worden seien³⁶⁰. Auch bei Gregor also der Anklang an das Ideal der *docta ignorantia*³⁶¹! Dennoch hat er es im gleichen Brief notwendig gefunden, sich zu entschuldigen für etwaige Mängel seines Stiles, und es gibt zudem andere Beweise dafür, daß er zwar nicht auf einen effektvollen und mit klassischer Bildung prunkenden, aber doch auf einen klaren und gepflegten Stil Wert legte. Die Popularität von Gregors *Moralia in Job* im Mittelalter hat den pessimistischen Worten dieses Briefes große Wirkung auf die mittelalterlichen Asketen des Geistes verschafft, auch auf Otloh. Gregors Worte über die „Weisheit dieser Welt“, die „das Herz mit Listen versteckt, den Sinn

355) Brief an Bischof Desiderius, Gregor d. Gr. Reg. XI, 34, MG. Epp. 2 S. 303; Widmungsbrief zu den *Moralia in Job* an Bischof Leander von Sevilla, Register V, 53a, MG. Epp. 1 S. 353 ff.

356) Register XI, 34 ebd.

358) Vgl. dazu E. Caspar, *Gesch. d. Papsttums II*, Tübingen 1933 S. 344 Anm. 1.

359) Tatsächlich nachzuweisen ist ihm eine solche Mißachtung nur vereinzelt; vgl. dazu die Untersuchung von L. M. Hartmann, *Über die Orthographie Papst Gregors I.*, NA. 15 (1890) S. 527–549.

360) Ebd. S. 357.

361) Caspar, a. a. O. S. 345 Anm. 4 zitiert dazu eine ähnliche Bemerkung Augustins: Ennar. in psalm 36, ser. III, 6, PL. 36 Sp. 386: „Quid ad nos quid grammatici velint? Melius in barbarismo nostro vos intelligitis quam in nostra disertitudine vos diserti eritis.“

mit Worten verhüllt, Falsches als wahr und Wahres als trügerisch erweist³⁶², konnten Otlohs Abneigung gegen alle, die „mit ihrem Wortreichtum die einfachen Gemüter täuschen“³⁶³, nur bestärken.

Den nachhaltigsten Eindruck jedoch hat auf Otloh Hieronymus, der Schöpfer der Vulgata, hinterlassen. Es wurde gezeigt, welch besonderes Interesse Otloh am Werk dieses Kirchenlehrers besaß³⁶⁴. Schon lange vor seiner Ankunft in Regensburg muß er seine Briefe gekannt haben³⁶⁵, darunter auch den berühmten an die 17jährige Römerin Eustochium, die Hieronymus davor warnt, „für eine Beherrscherin der Kunst der Rede gelten“ zu wollen oder sich „vergnüglich in lyrischen Liedern oder im Spiel der Verse zu versuchen“³⁶⁶. Wir kennen bereits den Eindruck, den dieser Brief auf Otloh gemacht hat; hier der Inhalt des für uns wichtigsten Teils, der Kapitel 29 und 30!

„Was haben Licht und Finsternis miteinander gemein, welche Übereinstimmung besteht zwischen Christus und Belial?“, dieses Pauluswort deutet Hieronymus so: „Was hat Horaz mit dem Psalterium zu tun, was Maro mit den Evangelien, was Cicero mit den Aposteln?“³⁶⁷ Und daß man den Kelch Christi und den Kelch der Dämonen nicht zu gleicher Zeit trinken“ könne³⁶⁸, erläutert er an einer unglücklichen Episode aus seinem Leben, dem berühmten „Prügel-Traum“: Er führt den Leser zurück in die Zeit seiner Jerusalemreise, da er beschlossen hatte, ein asketisches Leben zu führen. „Die Bibliothek aber, die ich mir in Rom mit großer Mühe und viel Arbeit erworben hatte, glaubte ich nicht entbehren zu können. Ich Elender fastete also, während ich den Tullius las.“ Darauf folgte eine Zeit der Reue: In durchwachten Nächten quälte ihn die Erinnerung an begangene Sünden. Aber nicht lange, so siegte aufs neue die Leselust: Diesmal war es die Welt der Liebeskomödien des Plautus, in die sich der junge Hieronymus versenkte und die ihn völlig in ihren Bann schlug. „Als ich wieder zu mir selbst zurückfand“, so drückt er sich aus, „begann ich einen Propheten zu lesen, aber die harte Sprache stieß mich ab.“ In diesem Hin und Her überkam ihn „um die Mitte der Fastenzeit“ ein Fieber, das „bis ins innerste Mark drang“. Man hatte ihn bereits aufgegeben, da erlebte er eine rettende Vision: Er fühlte sich vor den Richterstuhl Gottes geschleppt. „Nach meinem Stande befragt“, so lautet die Stelle seines Briefes an Eustochium, „gab ich zur Antwort, ich sei Christ. Da sprach der, der auf dem Richterstuhl saß, zu mir: Du lügst! Ein Ciceronianer bist du, aber kein Christ!“³⁶⁹ . . . Darauf

362) Moral. X c. 29 Nr. 48.

363) Über diese Formulierung Otlohs vgl. unten S. 221.

364) Vgl. S. 28; s. I. Schröbler, Otloh v. St. Emmeram und Hieronymus, a. a. O. S. 355–362.

365) *Lib. vis.* PL. 146 Sp. 349 B: „ . . . et reminiscens quod quondam legerim sanctum Hieronymum in somnis verberatam fuisse . . .“.

366) S. Hieronymi Epistola XXII, 29–30 CSEL 54 S. 189 ff.

367) 1. Cor. 7, 9.

368) 1. Cor. 10, 20.

369) Epist. XXII ad Eustochium, ebd. S. 190: „Interrogatus condicionem Christi-

verstumte ich. Er aber gab Befehl, mich zu schlagen. Mehr noch als die Schläge peinigten mich die Gewissensqualen . . . Ich fing an zu schreien und zu heulen: Erbarme dich meiner, o Herr, erbarme dich meiner!“ Diesen Ruf übertönten die Peitschenhiebe. Da warfen sich die Umstehenden dem Richter zu Füßen und baten um Gnade für des Hieronymus jugendlichen Leichtsinns. Gott möge ihm Gelegenheit geben zur Buße, falls er sich aber wieder mit heidnischer Literatur befasse, ihn weiterhin strafen. „In meiner unglücklichen Lage hätte ich noch viel mehr versprochen“, erzählt der Kirchenvater³⁷⁰. „Ich fing an, bei seinem Namen zu schwören: Herr, wenn ich je wieder weltliche Handschriften besitze oder aus ihnen lese, dann will ich dich verleugnet haben. Nach diesem heiligen Eid entließ man mich und ich kehrte wieder zur Erde zurück.“ Zu aller Erstaunen öffnete Hieronymus die Augen und wurde wieder gesund³⁷¹. Daß das ganze aber kein „Gaukelbild des Schlafes“, kein „leeres Traumbild“ war³⁷², das bezeugten ihm die blauen Flecken, Spuren der erlittenen Schläge auf seinem Rücken, und der noch spürbare Schmerz nach dem Erwachen. „Und danach“, so beendet Hieronymus seine lehrreiche Erzählung, „habe ich mich mit einem solchen Eifer den göttlichen Schriften zugewandt, wie ich ihn bei der Beschäftigung mit den profanen nie gekannt habe.“

Diesen letzten Satz hat sich Otloh wohl zum Leitsatz erkoren, dies wollte er eines Tages auch von sich sagen können. Aber es scheint ihm entgangen zu sein, daß gerade Hieronymus sein Leben lang eine einigermaßen großzügige Haltung gegenüber den heidnischen Schriftstellern bewahrte, ja daß er — im Gegensatz zu fast allen anderen, die der Auseinandersetzung mit den heidnischen Autoren Wichtigkeit beimaßen — mit zunehmendem Alter nur toleranter gegen sie wurde. Wie Augustin, so hat auch er eine sorgfältige weltliche Erziehung genossen, war, wie jener, Lehrer gewesen, blieb es im Grund sein Leben lang. Fassen wir uns kurz: Trotz des berühmten „Prügel-Traums“ spiegeln alle seine pädagogischen Taten und Schriften die Überzeugung wider, daß die Grundlage einer guten theologischen oder christlichen Bildung die antike sein müsse. Er wollte die „weltliche Weisheit“ wegen der Gefälligkeit des Ausdrucks und der Gefälligkeit der Glieder aus einer Magd und Gefangenen in eine wahre Israelitin umwandeln“, so formulierte er mit biblischen Worten³⁷³. Wenn er an Eustochium ge-

anum me esse respondi. Et ille, qui residebat: Mentiris, ait, Ciceronianus es, non Christianus; ubi thesaurus tuus est, ubi et cor tuum.“

370) „Ein kaum faßbar leichter Hauch nicht absoluten Ernstes scheint um einige dieser Sätze zu wehen . . .“, sagt Schröbler, a.a.O. S. 359, zu dieser Stelle.

371) Durch diesen und die vorherigen Sätze erfahren wir also, daß auch Hieronymus, wie später Otloh, krank gewesen ist; vgl. dazu S. 82.

372) Vgl. dazu oben S. 88.

373) S. Hieronymi Epist. LXX Ad Magnum CSEL 54 S. 700 ff.: „Quid ergo mirum, si et ego sapientiam saecularem propter eloquii venustatem et membrorum pulchritudinem de ancilla atque captiva Israelitina facere cupio, si, quidquid

schrieben hatte, daß er nie mehr ein weltliches Buch in die Hand genommen habe, so stimmt das nur begrenzt: Vielleicht hat er sich nicht mehr in die Liebesdichtung der Antike versenkt; aber manches andere ihm unentbehrliche Buch mag er noch aufgeschlagen haben. So finden sich denn auch in seinen Werken — was er obendrein selbst zugibt und verteidigt³⁷⁴ — viele antike Zitate.

Es ist fraglich, ob Hieronymus sehr glücklich gewesen wäre, wenn er die Wirkung beobachtet hätte, die sein „Prügel-Traum“ auf Otloh ausgeübt hat. Nicht inhaltlich genau, aber doch dem Sinn und Ergebnis gemäß hat ihn Otloh nachgeträumt³⁷⁵.

Die Einzelheiten der Vision Otlohs³⁷⁶ sind bereits bekannt, die grauenhafte Gestalt, die den Schlafenden zu überfallen und so unbarmherzig zu schlagen scheint, daß noch am Morgen die Spuren zu sehen sind. Auch bei ihm fiel das Erlebnis in die Fastenzeit, auch er hatte sich gerade für die Tage der inneren Einkerer einen antiken Dichter zur Lektüre gewählt. Mit welchem schlechtem Gewissen Otloh sich seiner heidnischen Lektüre schon vorher gewidmet hatte, wird klar, wenn man sich an den Beginn seiner Krankheit erinnert, an die Windstöße, die den Lesenden im Klosterhof von St. Emmeram verstörten. Er hätte die Schrecken dieser Tage sicher ohnehin als Strafe für sein verbotenes Tun aufgefaßt. Aber daß es solch göttliche Zeichen und Warnungen gab, daß Gott es persönlich strafte, das wußte er vor allem von Hieronymus. So erinnerte er sich denn auch daran, daß er einmal den „Brief an Eustochium“ gelesen habe. Welch tiefen Eindruck muß die auf uns fast naiv wirkende Erzählung auf den damals fast Zwanzigjährigen gemacht haben! Es war zweifellos das Persönliche der Schilderung, was ihn vor allem faszinierte, die persönliche Begegnung mit dem göttlichen Richter — der ja auch in Otlohs eigenen Visionen auftritt³⁷⁷ — dazu sein ursprüngliches Interesse an allem Visionären seit seinen eigenen Traumerlebnissen. Nun endlich glaubte er den Beweis zu haben, daß das Lesen heidnischer Bücher Sünde war, und wie vor ihm der junge Mönch Arnold, so ergriff auch er die Gelegenheit zur Rettung: Er schwor der heidnischen Literatur ab.

Aber Otloh ist nicht der einzige, bei dem diese Anteilnahme am Hieronymus-Traum so weit ging, daß sie bis in das Traumleben hineinspielte. Der gleiche Kampf um die heidnischen Autoren tobte in manch anderer Seele zu seiner Zeit.

Abt Hugo von Cluny (1024–1109) hatte eines Abends noch spät im Vergil gelesen, bis ihn die Müdigkeit übermannte und er das Buch unter sein Kopfkissen steckte. In der Nacht glaubte er plötzlich häßliche Schlangen

in ea mortuum est idolatriae, voluptatis, erroris, libidinum, vel praecido vel rado et mixtus purissimo corpori vernaculos ex ea genero domino Sabaoth?“

374) Ebd.

375) Vgl. oben S. 60 ff.

376) Ebd.

377) Vgl. Visio 1 u. 2.

unter seinem Kopf hervorkriechen zu sehen. Beim Erwachen fand er das Buch an der gleichen Stelle, er aber kam nicht eher wieder zur Ruhe, als bis er es weit von sich geschleudert und damit die innere Abkehr von der antiken Dichtung auch äußerlich vollzogen hatte³⁷⁸.

Zweifellos kannte Hugo eine ähnliche Schilderung aus der „Vita Odonis“ von Johannes von Cluny³⁷⁹: Dort wird erzählt, der berühmte Cluniazenser-Abt Odo (878–942) habe, als er eines Tages die *Carmina Vergilii* lesen wollte, im Traum ein wunderschönes Gefäß gesehen, aus dem Schlangen hervorkrochen und ihm umringten, ohne jedoch zu beißen. Beim Erwachen deutete Odo das Gefäß als sein geliebtes Buch³⁸⁰, die Schlangen als die Lehren des Dichters. Und von da an, so bezeugt es sein Biograph Johannes, ließ er die Lieder der Dichter beiseite und wandte sich ganz den Erklärern der Evangelien und Propheten zu³⁸¹.

Eine Geschichte, die an das Jugenderlebnis des Mönches Arnold von St. Emmeram erinnert, lesen wir in der Vita des Abtes Poppo von Stablo (978–1040)³⁸² über einen noch sehr jungen Schüler der inneren Schule namens Gozo. Als der Knabe schwer erkrankte und bereits die letzte Ölung empfangen hatte, unterbrach er plötzlich den Psalmengesang der umstehenden Mönche und teilte ihnen mit lauter und deutlicher Stimme seine Visionen mit: Von einer Dämonen-Schar in Gestalt des Aeneas und Turnus und anderer Gestalten aus Vergil glaubte sich der Sterbende verfolgt³⁸³; daß seine Aussagen der Wahrheit entsprachen, bezeugte den Mönchen alsbald sein Tod.

Diese Vision gemahnt schließlich an jene, die Rodulfus Glaber³⁸⁴ dem Vilgard von Ravenna zuschreibt, die im Ergebnis allerdings einen sehr verschiedenen Sinn hat: Der Grammaticus Vilgard, der wie die meisten Italiener alle übrigen freien Künste über der Grammatik sehr vernachlässigt habe, war offenbar bekannt dafür, daß er sich im Unterricht sehr einge-

378) Über den Traum des jungen Lütticher Scholasters vgl. S. 171 f.; auch er erkrankte so schwer, daß man ihn aufgab. Man faßte also die Krankheit als Strafe für seinen verderblichen Einfluß auf die Jugend auf. Erst nachdem ihn der hl. Laurentius zur Reue bewegt hatte, gesundete er. P e z , a. a. O. IV, 3, Sp. 83 ff. Eine Bemerkung Rainers v. Lüttich hierzu: „... scenica lectio plus obesse quam prodesse auditoribus infirmis solet... , nam censetur parum religiosus, qui pectus vel linguam occupet nugis turpibus.“ — Auch die Vita des Caesarius v. Arles (470–542) berichtet schon, den Caesarius habe ein Traumgesicht bewogen, sich von den weltlichen Studien abzuwenden, nachdem er sich in der Jugend eine umfassende Bildung erworben hatte; vgl. E. A u e r b a c h , a. a. O. S. 69.

379) *Johannis Vita Odonis Abb. Cluniacensis* c. 12 (PL. 133 Sp. 49 ff.).

380) Es kann kaum etwas anderes als die Aeneis gewesen sein.

381) Ebd. c. 15 u. 19 PL. 133 a. a. O. erfahren wir aber, daß er dennoch nach Paris ging, um dort die sog. Dialektik des hl. Augustin und den Martianus Capella — unter dem „praeceptor Remigius“ — zu hören.

382) *Vita Popponis Abb. Stabulensis* (MG. SS. 11 S. 314).

383) Ebd.

384) Rodulfus Glaber, *Hist Franc.* II, 12 (PL. 142 Sp. 644).

hend mit den heidnischen Schriftstellern befaßte und ihre Lehren den Schülern als maßgeblich hinstellte. Eines Nachts erschienen ihm nun drei Dämonen in Gestalt des Vergil, Horaz und Juvenal. Sie zeigten sich äußerst dankbar für alle Ehren, die ihnen in Vilgards Grammatik-Unterricht zuteil wurden, und versprachen ihm künftige Teilhabe an ihrem Ruhm. Vilgard habe nun, so berichtet Rodulfus, gerade das „Gegenteil des christlichen Glaubens“ gelehrt und die Worte der Dichter als überall gültig bezeichnet³⁸⁵, so daß er schließlich von Bischof Peter von Ravenna als Häretiker verdammt worden sei³⁸⁶.

Noch ein letztes solches Beispiel sei erwähnt: Thietmar von Merseburg, der es in seiner Chronik überliefert³⁸⁷, mißt ihm große Bedeutung bei. Als der treue Kaplan Kaiser Ottos I. (963–973), Dodo, mit dem Kaiser von Italien nach Magdeburg heraufkam – er brachte im Auftrag Ottos die Gebeine vieler Heiliger mit sich – erkrankte er plötzlich schwer. In seiner Todesstunde verfiel er in eine Verzückung. Die Situation in seiner Vision ist ähnlich der in der Vision des Hieronymus: Auf hohem Thron sitzt der höchste Richter, ihm zur Seite die Heiligen. Dodo ist vor Gericht geladen, bevor die Reihe aber an ihn kommt, wohnt er der Verhandlung über einen anderen hochmögenden Herrn bei, den Erzbischof Brun von Köln, den gelehrten Bruder des Kaisers, der auf dessen Wunsch die königliche Palast-Schule wieder eröffnet und um sich einen Kreis hochgebildeter Männer gesammelt hatte³⁸⁸. Grund der Anklage: „Eitle Anwendung der Philosophie“. Der heilige Paulus verteidigt Brun, er wird begnadigt und wieder eingesetzt. Dodo selbst ergeht es ähnlich. Die vermittelnde Fürsprache der Heiligen erwirkt ihm das ewige Leben. – Als Dodo erwachte, bat er den Kaiser zu sich und erzählte ihm sein Gesicht³⁸⁹, darauf empfing er die letzte Ölung und tröstete seinen weinenden Herrn „durch diesen so glücklichen Tod“.

Ein leiser Nachklang des Hieronymus-Traums, wenn auch oft sehr verändert, ist noch in verschiedenen dieser „Visionen“ zu spüren, und es gilt wohl allgemein: Den tiefsten Eindruck auf das Mittelalter in dieser Frage hat er gemacht. Das *Ciceronianus es, non Christianus* empfanden viele schwankende Gemüter als die Mahnung zur radikalen Abkehr von jedem antik-heidnischen Autor, nicht nur von Cicero, und immer wieder haben

385) Ebd.: „... coepit multa turgide docere fidei sacrae contraria, dictaque poetarum omnia credenda esse asserebat.“

386) Selbst Wilhelm von Conches (ca. 1080–1154), ein großer Verehrer des Cicero und des Seneca, erzählt einmal, beide Philosophen seien ihm im Traum erschienen, um ihn zum Werk zu stärken. PL. 171 Sp. 1007 ff.

387) Thietmari chronicon, a. a. O. S. 748.

388) S. dazu Vogel, *Rather* S. 156 ff., bes. S. 162; Auerbach, a. a. O. S. 118 ff.; J. Fleckenstein, *Königshof u. Bischofsschule unter Otto d. Gr.* (Arch. f. Kulturgesch. Bd. 38 [1959] S. 38 ff.).

389) Dabei versichert er übrigens in bekannter Weise, dies sei kein Traum, sondern ein wahrhaftes Gesicht gewesen. Vgl. dazu oben S. 87 f.

es wohl auch die Lehrer ihren Schülern warnend erzählt, um sie vor falschem wissenschaftlichen Ehrgeiz zu bewahren, wie Onulf, Speyers Dom-Magister im 11. Jahrhundert³⁹⁰.

Die letzterwähnte Vision offenbart, was man den Anhängern der weltlichen Wissenschaft besonders vorwarf — „eitle Anwendung der Philosophie“, nicht das Studium an sich. Dieser Vorwurf traf den einfachen Scholaster Vilgard von Ravenna ebenso wie Brun, den Bruder des Kaisers. In denselben Verdacht war wohl auch der Kleriker Otloh bei jenen St. Emmeramer Mönchen gefallen, die aller heidnischen Literatur abgeschworen hatten, die aber seine Begeisterung dafür und für die ganze weltliche Wissenschaft kannten. Otloh bekehrte sich zu ihrer Auffassung. In einem Augenblick tiefer Erschütterung leistete er selbst Verzicht auf die heidnischen Bücher, wurde also Mönch unter einer entschieden anderen Voraussetzung als unter der, die ihn einst bewogen hatte, sein verhängnisvolles Gelübde abzulegen: Nun hatte er „eine Menge Bücher“, wie er es gewünscht hatte. Allein er sollte sich an dem genügen lassen, was ausschließlich seinem Seelenheil diente, an geistlichen Werken.

Es wäre freilich falsch, bei all dem nicht einen Unterschied zwischen diesem Grundsatz, dem hohen Ideal völligen Verzichts, und dem Verhalten in der Praxis in Rechnung zu stellen — auch bei Otloh. Sein Opfer kann sich in Wirklichkeit allenfalls auf die schöngestige Literatur bezogen haben. Gewisse antike Lehrbücher hingegen konnte auch er, zumal er Lehrer an der *schola interior* in St. Emmeram war, nicht entbehren und hat es auch nicht getan³⁹¹. — Die Bücher der antiken Dichter, Liebeslieder und Komödien schlug er, so schwer es ihm fallen mochte³⁹², gewiß nicht mehr auf. Eine echte Abneigung gegen alle bisher so geliebten Schriften konnte er sich jedoch nicht von heute auf morgen aneignen; erkämpft werden mußte sie, wollte er auf einem festen geistigen Fundament stehen und von der Art, wie er nun Unterricht erteilte, überzeugt sein. In der Tat lernte er seinen Lukan, den auch das Mittelalter zu den Historikern rechnete³⁹³, so ver-

390) Vgl. seine „Col. Rhet.“ bei Wattenbach, a. a. O. c. 12 S. 373: „Perpende Jheronimum divinae scripturae scientissimum, fidei catholicae doctorem constantissimum; perpende quid ei cum acerrime cederetur, sit dictum: Ciceronianus es, non Christianus.“

391) Wie sonst hätte er „Senecas“ Proverbien in die Hand bekommen, wie „juxta Boetii monochordum“ unterrichten können? Vgl. dazu unten S. 231.

392) Die Versuchungen, die ihn bei der „sacra lectio“ befielen, wie er im *Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 29 A schreibt, und gegen die er so standhaft blieb, sind z. T. gewiß ganz einfach zu erklären als das Verlangen nach der bisher gewohnten weltlichen Literatur. Vgl. dazu oben S. 185 über die Anfechtungen des Cassian-Schülers Germanus; von Abt Gervinus v. St. Riquier (gest. 1057) sagt Hariulf, er sei durch die Schriften heidnischer Dichter beinahe in unsittliche Sünden verfallen. Vita S. Gervini PL. 174 Sp. 1322–1360.

393) Lukan z. B. wurde im MA. ausdrücklich zu den Historikern gezählt, so bei Richer, a. a. O. III S. 617: „... Lucanum etiam historiographum.“ Theoderich von Amorbach war der gleichen Meinung, weil Lukan „so wenig gedichtet“ habe.

schmähen, daß er es dem Boethius verübelte, diesen „einen Vertrauen der Philosophie“ genannt zu haben. Welch hohen Klang mußte aber noch immer das Wort „Philosophie“ für ihn besitzen! Seiner Meinung nach gebührte nun dieser Name nur einer, der wahren, göttlichen Philosophie.

Auch für ihn bestand nun eine tiefe Kluft zwischen den Lehren des christlichen Glaubens und denen der heidnischen Philosophen und Dichter, so wie auf der anderen Seite für Vilgard von Ravenna, der von den Aussprüchen der Dichter sagte, sie seien anstelle der christlichen Wahrheiten *per omnia credenda*, und wie für viele andere, für die es nur das Entweder – Oder gab. In der Rückerinnerung an die Leiden seiner Krankheit fragt sich Otloh bitter: „Welchen Grund für eine Begnadigung oder welches Heilmittel konnten sie (die heidnischen Dichter) mir geben, als ich nicht fähig war, mich zu bekreuzigen³⁹⁴?“ – Das klingt wie die Absage an eine alte Religion, wie das Bekenntnis zu einer neuen, wirksameren! Als ob sie, die der heidnischen Literatur abschworen, in sich selbst eine Bekehrung vom Heidentum vollzogen hätten, eine Abkehr vom *dogma mundanum*, wie Otloh es nannte, hin zum *dogma christianum*. Einen *adulter divinae legis* nennt sich Otloh, weil er den Lukan gelesen, *toto nisu ad ethnica scripta conversus*, wenn er von der Zeit spricht, da er „die Welt im Herzen geliebt“ habe³⁹⁵. Er kenne Leute, so sagt er, die die Lehren der christlichen Religion durch die Lebensweisheiten der antiken Dichter, „... wie sie da heißen, Horaz, Terenz, Juvenal und viele andere, denen man in der Schule der Welt folgt...“, ersetzen zu können glauben, als ob „uns durch sie das Gesetz der Frömmigkeit eröffnet werde³⁹⁶“. Und wie einst Hieronymus sich vor der Alternative gestellt sah, ein *Christianus* oder ein *Ciceronianus* zu sein, so werden im 11. Jahrhundert ähnliche Stimmen laut: „Sei kein *Socraticus*, sondern ein *vir apostolicus*“, warnt der Kleriker Warnerius von Basel einen Freund und zieht scharfe Trennungslinien: Wer Platos Timaeus lese und der Welt sich hingebe, beweise damit, daß er Gott nicht liebe³⁹⁷. Aus seinen Worten spricht das gleiche Denken, das Otloh beseelt.

Otlohs veränderte Haltung zur heidnischen Literatur äußert sich von nun an immer deutlicher. Schon in seinem ersten Werk, der *Doctrina spiri-*

394) *Doctr. spir. PL. 146 Sp. 279 B*: „... Tullius ipse rhetor, mundanae dogmatis auctor“ *Sp. 279 C*: „Quam veniae causam qualemve dabant medicinam, cum nec signa crucis potuissem ponere fronti?“

395) *Ebd. PL. 146 Sp. 279 C, Sp. 278 AB*.

396) *Pez, a. a. O. Sp. 442 CD*: „Forsitan ex aliquo quaerenda haec norma profano / Ut sunt: Horatius, Terentius et Juvenalis, / Ac plures alii, quos sectatur schola mundi, / Pro studio carnis carnalia dicta ferentes, / Ut per eos nobis pandatur lex pietatis, / Instinctu Satanae, qui promunt pessima quaeque? / Haec ita nonnulli perverso more fatentur.“

397) *Warnerius v. Basel, Paraclitus, hg. v. B. Hauréau, a. a. O. S. 82*: „... Sic animam mundo qui dat recolique profundo / Sensu Timaeum, non amat ille Deum...“; vgl. auch *Manitius, a. a. O. S. 576 ff.* und unten *S. 229 Anm. 536*.

*tualis*³⁹⁸, nimmt er leidenschaftlich Stellung. „Darüber, daß die heidnischen Bücher zu meiden sind und über das Studium der *sacra lectio*“, heißt das 11. Kapitel³⁹⁹. Hier fordert er: „Meide die Bücher, die weltliches Wissen vermitteln, damit du Gelegenheit hast, die Worte der heiligen Bücher zu beachten. Denn wenn du gleichzeitig ihnen (den weltlichen) anhängst, hast du nicht die Möglichkeit, das Bessere zu prüfen.“ Und weshalb? Weil, wie Cassian es fordert, die Gedanken völlig gereinigt werden müssen von der Erinnerung an weltliche Genüsse, weil die „fleischlichen Gedanken“ stören und ablenken von den christlichen und letztes Eindringen in ihren Sinn verwehren. „Befiehl den bedrängten Sinnen, so gut du kannst!“, mahnt deshalb Otloh. „Wie kannst du so zerstreut das erkennen, wovon du kaum einen (Vor-)Geschmack bekommst, wenn du dich ihm ganz zuwendest⁴⁰⁰? . . . Ich, der ich es aus Erfahrung weiß, sage, daß von den Stacheln des alten Fleisches gereizt wird, wer die *vana philosophia* mit Eifer betreibt und den Sinn von den katholischen Büchern abwendet.“ Er weiß, daß die „verführerischen Gewohnheiten, je öfter sie durch Schrift und Wort wiederholt werden, mit umso größerer Lust im Innern wieder bewegt werden.“ Die heiligen Schriften dagegen werden nach Aussage Otlohs selten gelesen und von vornherein abgelehnt; denn wenn man die Dogmen nicht kennt, so schließen die Leichtfertigen, wiegen die Sünden weniger schwer. Das sind die Werke des Teufels: „Denn sobald unser schlauer Feind fürchtet, daß durch das göttliche Dogma einige zurückgerufen werden können, flößt er ihnen solchen Ekel“ – vor der Heiligen Schrift – „ein, daß sie sie nicht mehr von selbst zu lesen begehren.“ – Nicht nur Otloh kennt sie, jene allzumenschliche Scheu vor dicken theologischen Werken, vor der Bibel selbst. Von ihr spricht etwa auch sein Zeitgenosse Guibert von Nogent⁴⁰¹; und beide, Otloh wie Guibert kennen das klassische Beispiel, in dem von dieser Scheu die Rede ist – den „Prügel-Traum“ des Hieronymus: „Ich begann einen Propheten zu lesen“, heißt es da, „die harte Sprache jedoch stieß mich ab⁴⁰².“ Otloh allerdings schien es jenen Autoritäten, die deswegen „die Grundlagen der göttlichen Lehre zusammenstellten“, wie er es formuliert, gleichgültig zu wollen; gleich ihnen wollte er es unternehmen, die schwierigen Dinge die in altersgrauen, dicken Codices standen, in ein modernes ansprechenderes Gewand zu kleiden⁴⁰³. Schon darum ist es nicht als Gedankenarmut zu deuten, wenn in Otlohs Werken so häufig Bibelworte zitiert werden, sondern als wohlgeplante Absicht, den weltlich gesinnten Freunden schöner Bücher die biblischen Lehren in einem lebendigen, interessanten Zusammen-

398) P e z , a.a.O. III, 2 Sp. 441–443. Bd. II,

399) Über seine Stellung in der *Doctr. spir.* vgl. oben S. 40.

400) Die Heilige Schrift ist jetzt gemeint.

401) G u i b e r t v o n N o g e n t, *De vita sua* I, 17, PL. 156 Sp. 873 A: „... ita ut universae divinae paginae seria pro tam ridicula vanitate reponerem.“

402) S. oben S. 191.

403) Dies und die folgenden Ausführungen Otlohs *Doctr. spir.* Kap. 11 „De libris gentilium vitandis et de studio sacrae lectionis“, P e z a.a.O. Sp. 443–446.

hang nahezubringen. Denn nach seiner Vorstellung sollten sie mit Verständnis lesen, sollten nicht nur „Hörer des Worts“ sein. „Das allein sei Grund zum Lesen“, mahnt er, „damit du erkennst, wie du handeln sollst, und dies auch beim Handeln bedenkst!“

Otloh kennt jedoch weitere Gründe für die Bevorzugung der heidnischen Schriften vor christlich-theologischen: Jenen Bildungsehrgeiz besonders der jungen Studenten. Man konnte nicht mitreden, wenn man nur theologische Literatur kannte. Gebildet sein, es sei hier wiederholt, hieß: die Schriften der Antike kennen. Otloh selbst war lange Zeit dieser Meinung gewesen. Später dann versuchte er vor sich und anderen eine Ehrenrettung der *sacra lectio*: „Hat sie sich als etwas so Schlechtes erwiesen“, heißt es da einmal, „daß sie verdienstermaßen den profanen Büchern hintangestellt werden muß? Oder ist sie so leicht zu verstehen, daß sie der Mühe nicht wert ist, da ihr Philosophen sie allen anderen Studien nachstellt⁴⁰⁴?“ Wenn *diedicta piorum* so leicht verständlich seien, sei es um so schlimmer, wenn man sie nicht beachte; wenn sie sich aber als schwierig erweisen, warum scheue man dann die Mühe um sie, da man doch auf der anderen Seite sogar Heimat und Eltern verlasse und unverdrossen viele Orte aufsuche, um alles mögliche Weltliche kennenzulernen? Und er wiederholt es: Für den, der nicht sein Heil verscherzen will, „gibt es nur dies – die schlechten Gewohnheiten abzulegen und für einmal Begangenes immer wieder Gnade zu erbitten.“

Otlohs Vorwürfe und Klagen über die *amatores saecularis scientiae* bezeugen: Auch das 11. Jahrhundert also – nicht erst die „Renaissance“ des 12. Jahrhunderts – hat neben hartnäckigen Antike-Feinden bereits Männer gesehen, denen das antike Bildungsgut mehr oder wenigstens ebensoviel bedeutete wie das christliche. Die gewichtigsten Stimmen dafür kennen wir allerdings erst aus der Zeit etwa zwei oder drei Generationen nach Otloh, der Zeit, in der Wilhelm von Conches Cicero „den feinsten Bildner der Moral“ nannte⁴⁰⁵. Aus der gleichen Begeisterung heraus ist im 12. Jahrhundert in Otlohs Heimatkloster Tegernsee eine Reihe merkwürdiger Gedichte entstanden, die sehr viel mehr von einer Vertrautheit mit klassischer Literatur als mit christlicher sprechen⁴⁰⁶. Und die Bewunderung für Cicero war zu

404) Pez, a.a.O. Sp. 442A: „Numquid tam vilis fore lectio sancta probatur, / Ut merito libris sit postponenda profanis? Aut est tam facilis, quo nec sit digna labore, / Hanc quia, philosophi, studio postponitis omni? Denique si facilis, cur illam despicietis, / Quandoquidem longe sit iudicii gravioris / Spernere doctrinam divinae legis apertam? / . . . Cur ad discendum reprobatis dicta piorum, / Cum dimittens patriam, pariterque parentes, / Ac satis impigri loca per diversa vagantes / Nisibus omnimodis mundi perplexa petatis?“ Vgl. auch *Lib. de curs.* PL. 146 Sp. 180 C: „Tanta namque superbia eis exinde oritur, ut cuncta legis divinae statuta aut blasphemare aut pro nihilo computare praesumant, quasi non sint tantae sapientiae, tantaque perfectionis ut merito debeant observari.“

405) Wilhelm von Conches, *Moralis philosophia de honesto et utili*, PL. 171 Sp. 1007 ff.; vgl. dazu S. 179.

406) Vgl. S. 182 Anm. 321.

dieser Zeit so groß, daß Abt Wibald von Corvey den Plan faßte, seine gesammelten Werke in einem Band herauszugeben⁴⁰⁷.

Wegbereiter dieser Stimmung war das 11. Jahrhundert, ja sie war zum Teil in ihm schon so lebendig, daß sie auf Gegenstimmen wie die Otlohs und seiner Gesinnungsgenossen stoßen mußte. Äußerungen, die für eine hohe Wertschätzung der antiken Autoren sprechen, sind in dieser Zeit besonders an westlichen Schulen wie Chartres, Reims, aber auch anderen gefallen:

Der um die Mitte des Jahrhunderts gestorbene Berno von Reichenau etwa war ein großer Bewunderer Ciceros. Ihn hätte sicher der Tadel Gregors des Großen getroffen, hätte der gewissenhafte Papst erlebt, wie Berno einen Bischof nach Ciceros *Laelius* über die Freundschaft unterwies⁴⁰⁸. Berno konnte sich mit liturgischen und theologischen Fragen beschäftigen, ohne dabei die antike Bildung entbehren zu wollen. In der Tat können wir uns kaum ein eindrucksvolleres Beispiel denken für die enge Verbindung, die in dieser Zeit christliche und antike Ethik miteinander eingehen konnten, als den Brief Bernos an jenen unbekanntem jüngeren⁴⁰⁹ Bischof H., den Berno selbst als einen großen Verehrer Ciceros kannte⁴¹⁰: „Bleiben wir so noch eifriger in der Liebe Christi“, heißt es da einmal, „um von nun an ein Herz und eine Seele zu besitzen; und du beachte daher, was nach deinem eigenen Zeugnis Tullius gesagt hat: *Charitate enim benevolentiaque sublata omnis est vitae sublata jucunditas*“⁴¹¹. — Die Persönlichkeit Bernos spricht gegen alle Theorien, die die geistige Askese, die Ablehnung weltlicher und antiker Bildung als Folge der vom Westen, von Cluny und Gorze eindringenden monastischen Reform-Ideen bezeichnen. Waren schon die „Reform-Klöster“ Prüm und Fleury für den hohen Stand ihrer Bildungsmöglichkeiten berühmt, und hatte Berno sie in seiner Jugend vor allem aus diesem Grund aufgesucht, so wehte auch auf der Reichenau, zu deren Abt Berno im Jahr 1008 durch Kaiser Heinrich II. erhoben worden war, neben großer theolo-

407) *Wibaldi* epist. Nr. 208, *Jaffé*, Monumenta Corbeiensia (= *Bibl. rer. Germ.* Bd. 1). Berlin 1864, S. 327; dieser Brief und der vorhergehende (Nr. 207) zeugen von einer Korrespondenz zwischen Wibald und Propst Reinald v. Hildesheim über den Austausch von Werken Ciceros und anderer. Reinalds Antwort auf das (nicht erhaltene) erste Bittschreiben Wibalds um die Cicerowerke beginnt bezeichnenderweise: „*Quamvis Tullii libros habere desideres, scio tamen christianum te esse, non Ciceronianum...*“; Wibald antwortet darauf erfreut: „*Recte meministi, frater, quod quamvis libros Ciceronis habeamus nos tamen christianos esse recordamur...*“

408) Über die große Verbreitung dieser Schrift in deutschen Bibliotheken des 11. Jhdts. *Manitius*, Philologisches aus alten Bibliotheks-Katalogen bis 1300, (Rhein. Museum 48. Ergänzungsheft 1892, S. 19). — Die Stelle: Berno, *Epistola* Nr. 7 PL. 142 Sp. 1164 f.

409) Berno empfiehlt ihm, sich ihm ganz anzuvertrauen. — Vgl. *F. J. Schmale*, Zu den Briefen Berns von Reichenau, *Zs. f. Kirchengeschichte* 4. Folge Bd. 6 (1957), S. 69 ff.).

410) Ebd. Sp. 1165 A: „... ut tuus ait Tullius...“, sagt er einmal.

411) Ebd. Sp. 1165 C.

gischer Aktivität⁴¹² ein für die antike Bildung aufgeschlossener Geist. Der „größte Gelehrte der Zeit“⁴¹³ Hermann der Lahme lebte unter Berno im Kloster Reichenau.

Für die seltsame innige Verbindung, die christliche Gedanken mit antiken Vorstellungen eingehen konnten, könnten noch viele Beispiele aufgezählt werden. Hier seien nur drei noch, die etwa in die Zeit Otlohs fallen, genannt: Um die Mitte des 11. Jahrhunderts verfaßte an der Domschule von Speyer der mehrfach erwähnte Magister Onulf eine Art moralisches Lehrbuch in Form eines Abrisses der antiken Rhetorik⁴¹⁴. Wieder ist es Cicero, der hier besonders als Autorität in sittlichen Fragen geschätzt wird. Daß Onulf ihm das Werk, das er sich zur Grundlage seiner rhetorischen Ausführungen gewählt, den *Auctor ad Herennium*, zuschreibt, ist ein Irrtum, dessen man sich im Mittelalter allgemein nicht bewußt war. Daß Onulf aber rhetorische Fachausdrücke wie *elegantia*, *compositio*, *dignitas* oder *definitio* benutzte, um moralische Lehren christlicher und antiker Autoritäten zu zitieren und sich dabei weitgehend auf Ciceros *De inventione* stützte⁴¹⁵, war volle Absicht. Welch eigenartiges Gemisch von Bewunderung für die Antike und zugleich von Vorsicht, ja Warnung vor ihr stellt das Werk Onulfs dar! Er erklärt all die künstlichen Redefiguren, die er beschreibt, als nutzlos für die sittliche Besserung, die sein eigentliches Thema darstellt — aber er beschreibt sie doch und bringt all seine Lehren in Form solcher Figuren als rhetorische Lehrbeispiele vor. Er stellt moralische Sentenzen Ciceros und anderer heidnischer Autoren als vorbildlich hin und zitiert im gleichen Atemzug den „Prügel-Traum“ des Hieronymus, mahnt also den Leser, kein *Ciceronianus*, sondern ein *Christianus* zu sein, so als ob beides einander ausschließe. Man hat letztlich den Eindruck, daß die antiken Autoren bei Onulf in so hoher Achtung stehen, ihre Autorität für ihn so unumstößlich ist, daß er sich bei Themen, zu denen sie sich geäußert haben, zunächst an sie erinnert. Aber — er kennt und schätzt offenbar auch Kreise, in denen es zum guten Ton gehört, sich von aller heidnischen Überlieferung zu distanzieren und der Schlichtheit der Rede vor aller rhetorischen Kunstfertigkeit den Vorzug zu geben⁴¹⁶. Genuin war die Abneigung gegen die Antike bei Magister Onulf nicht. Was er sammeln wollte, waren Lebensweisheiten; ob sie nun von heidnischen oder christlichen Autoren stammten, war ihm im Grunde Nebensache. Und wie er dachten viele, die von der Schule her den Respekt vor den antiken Autoritäten mitgebracht hatten. So konnte ein Odilo von Cluny, als er sich zu Eingang seines *Epitaphium* auf die Kaiserin

412) So hat Berno anhand von Cassiodor und Prosper dem Cassian Unrichtigkeiten bezüglich seiner Auffassung des menschlichen freien Willens nachgewiesen, die niemand anders als Otloh wieder aufgegriffen und als eine Art Vorwarnung seiner Cassian-Ausgabe vorgeheftet hat; vgl. oben S. 150.

413) Manitiu s., a. a. O. II S. 63.

414) M. Manitiu s., Zu Onulfs v. Speyer Colores Rhetorici, (NA. 20 [1895] S. 441).

415) Vgl. oben S. 196.

416) S. dazu S. 196 Anm. 390.

Adelheid mit den üblichen Formeln für seine *rusticitas* entschuldigte und dabei zwei Autoren nannte, die nicht nur ihrer *eloquentia*, sondern auch ihrer *sapientia* wegen allein würdig gewesen seien, das Leben Adelheids zu beschreiben, den Heiden Cicero neben den Kirchenvater Hieronymus stellen, obgleich er nicht vergaß, daß er dazu Hieronymus *e superis*, Cicero aber *ab inferis* unter die Lebenden hätte zurückrufen müssen⁴¹⁷.

Und so spricht in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts einer der Regensburger „Rhetorischen Briefe“ das ganze Dilemma in klassisch topischer und daher ungemein bezeichnender Formulierung aus: In den Strudel der Charybdis falle man, wolle man sich in der Lehre über das Gute für die Stoiker oder für die Epikuräer, für Hieronymus oder für Carneades gegen die Stoiker entscheiden⁴¹⁸.

In der Tat: Es gab ihrer viele, die Otlohs Kritik an den Bewunderern der Antike nach seiner *conversio* rechtfertigten; sie wurden wirklich — etwa jener Vilgard von Ravenna — als Opponenten gegen die geltende Weltordnung, als Störenfriede, „entwurzelte Existenzen“ — um einen modernen Ausdruck zu gebrauchen — angesehen.

Um die Jahre 1062–66 unternahm Otloh bekanntlich einen bedeutsamen Schritt zur Verwirklichung seines christlichen Bildungsideals: Er schrieb ein Schulbuch, eine Proverbiensammlung⁴¹⁹, mit der er die für die Schüler gefährliche heidnische Überlieferung verbannen wollte. Über seine Beweggründe informiert der Prolog zu diesem Werk: Otloh bemängelt, wie willkürlich die meisten Lehrer den Unterricht gestalteten; er äußert weiter die Ansicht, ein Lehrer bezeuge mit seiner *cura et intentio in doctrina discipulorum*, ob er *intelligens aut requirens Deum* (Ps. 53,3) sei, ob er seine Schüler unterrichte, damit sie „weltlichen Ruhm erstreben und erlangen, oder geistlichen“⁴²⁰.

Weiterhin erfährt man Einzelheiten über den Gang des Unterrichts, namentlich des Grammatik-Unterrichts, in Schulen, wie Otloh sie kannte: Daß der „Grammatik-Unterricht“⁴²¹ mit dem Auswendiglernen des Psalters

417) Odilo v. Cluny, Epitaphium Adelheidae, Kap. 1 MG. SS. 4 S. 638:

... Si enim vis expectare virum tanta eloquentia vel sapientia praeditum, qui hujus feminae possit convenienter describere vitam, necesse est aut Cicero rhetor revocetur ab inferis aut Ieronymus presbyter transmittatur e superis.“
Entstanden kurz nach 999.

418) MG., Die Briefe der deutschen Kaiserzeit V. Bd. Briefsammlungen der Zeit Heinrichs IV., bearb. v. C. Erdmann und N. Fickermann, Weimar 1950, Brief Nr. 2 S. 276–277.

419) Vgl. Kap. II, Anm. 99.

420) *Lib. prov.* PL. 146 Sp. 302 A: Praeterea attendendum est quia, cum Deus prospiciat super filios hominum, ut videat si est intelligens aut requirens Deum, cernit quae sit cura et intentio magistrorum in doctrina discipulorum, utrum eos doceant pro appetenda et obtinenda gloria saeculari, an pro spirituali.“

421) Eigentlich Sprach-Unterricht.

begann, wissen wir nicht nur von Otloh⁴²². Im Anschluß daran, so schildert er jedoch weiter, pflegten die meisten Lehrer der klassischen Beispielsätze wegen die Fabeln des Avian oder Sittensprüche Catos zu lesen. Diesen Unterrichtsgang aber tadelt er: Er wendet sich dagegen, daß schon kleine Schüler frühzeitig Eindrücke aus der nichtchristlichen Welt empfangen; denn sie sind zu jung, um zwischen Gutem und Schlechtem unterscheiden zu können. Er empfindet es also als Mangel, daß man noch immer auf Jahrhunderte alte Schulbücher angewiesen ist, daß die Kultur seiner Zeit noch immer nicht selbständig genug ist, sich eigene, moderne Unterrichtsmittel zu schaffen. In der Tat: Es mußte ihm seltsam erscheinen, wenn ein so bedeutender Anteil des geistigen Gutes, an dem ein zum Priester oder Mönch bestimmter Schüler erstmals lernte, sich etwas geistig zu erarbeiten, einer Welt entstammte, die er später vielleicht bekämpfen sollte. Diesem Mangel gedachte Otloh abzuhelpen: Seine Proverbien, die er nicht ohne Recht wegen ihres kürzeren und klareren Baus als geeigneter für den Unterricht der Grundstufe bezeichnete als die *fabulosa dicta* Avians, die er darüber hinaus nützlicher als gewisse Sprüche Catos nannte, sollten einen ersten bescheidenen Ersatz für diese antiken Bücher bieten.

Mit diesem seinem Bemühen um christliche Schulbücher steht Otloh in einer gewissen Tradition: Daß ein dringendes Bedürfnis danach seit den ersten christlichen Jahrhunderten bestand, zeigen vor allem die Worte Augustins über „das Lernen an den Nichtigkeiten“ der lateinischen und griechischen Dichter: „Ich erwarb mir dabei zwar einen reichen und nützlichen Wortschatz, aber den könnte man sich freilich auch an einem nicht so hohlen Stoff erwerben, und das ist für Knaben der Weg, auf dem sie ohne Schaden wandeln können.“⁴²³ Im 4. Jahrhundert betonte Johannes Chrysostomus zwar, daß die heidnische Bildung für einen christlichen Knaben unentbehrlich sei, warnte aber die Eltern nachdrücklich vor den damit verbundenen Gefahren: „Kinder lieben Erzählungen“, sagte er. Aber man solle ihnen lieber die des Alten Testaments als heidnische Fabeln erzählen⁴²⁴. Um das Jahr 800 dann verfaßte der Abt Smaragdus von St. Mihiel an der Maas auf vielseitiges und heftiges Drängen einen Kommentar zur Grammatik des Donat, dessen Beispiele er Bibel und kirchlichen Schriftstellern entnahm⁴²⁵. Und selbst Otlohs Zeitgenosse Onulf von Speyer ermahnte den Empfänger seiner *Colores Rhetorici*, den Knaben „nur nützliche Lehren“ vorzutragen⁴²⁶.

Otlohs Prolog zum Proverbien-Buch ist jedoch, dies mag nun zunächst erstaunen, zugleich ein Beweis dafür, daß er die Antike in praxi durchaus nicht in Bausch und Bogen verdammt, sondern geneigt war, gewisse Werte

422) Vgl. darüber Specht, a. a. O. S. 61, S. 162; Wattenbach, Schriftwesen, S. 268.

423) Confess. I, 15.

424) Vgl. Laistner, a. a. O. S. 55; vgl. Marrou, Geschichte der Erziehung S. 456.

425) Vgl. oben S. 167 Anm. 243.

426) Col. Rhet. c. 13, a. a. O. S. 374.

anzuerkennen: Angeregt habe ihn die Proverbien-Sammlung, die man dem Seneca zuschreibe⁴²⁷; beim Lesen dieser Sammlung habe er die Weisheit vieler *dicta* bewundert. Daß ein Heide wie Seneca, der „keinen Glauben und keine Hoffnung auf das ewige Leben“ hatte, sich „an den guten Sitten dieses Lebens entzückte“ und sich und andere zu bessern trachtete, beeindruckte ihn. Wie groß müsse das Streben der Christen sein, es Seneca gleichzutun, da sie doch jene Hoffnung auf die Ewigkeit besitzen, also wissen, wofür ihr Handeln in dieser Welt gut sei! Otloh fühlte sich dazu um so mehr verpflichtet, als er die *dona scientiae* besaß.

Und nun hat seine Bewunderung für Seneca eine beachtenswerte Folge: Er gesteht offen, nicht nur aus christlichen, sondern auch aus weltlichen Wissenschaften — *tam ex saecularibus quam ex sacris litteris* — Sentenzen überliefern zu wollen. So bringt er denn auch wirklich Proverbia aus Cato, Horaz, Lukan, Phaedrus und kennzeichnet diejenigen aus Seneca sogar ausdrücklich als solche jeweils am Rand⁴²⁸. In der Praxis wird der Grundsatz der völligen Ablehnung heidnischer Literatur also gemildert. — Otloh will nicht mit aller Schultradition brechen, sondern reformieren. Nachdem die Schüler der unteren Klassen an unproblematischen, der Welt, in die sie hineinwachsen sollen, ganz und gar gemäßen Beispielen die Anfangsgründe der Grammatik erlernt haben, dürfen und sollen sie, wenn sie älter und gefestigter sind, auch die weltliche Literatur, die im Lehrplan der Grammatik unentbehrlich sei, kennenlernen⁴²⁹. Mit diesem Zugeständnis wird Otloh auch dem traditionellen Programm des Grammatik-Unterrichts durchaus gerecht, der *enarratio poetarum*, der „Erklärung von Dichtern und Historikern“, die gemäß den Definitionen schon der antiken und in ihrem Gefolge der mittelalterlichen berühmten Grammatiklehrer die Fähigkeit „des korrekten Sprechens und Schreibens“ ergänzen und vervollkommen sollte⁴³⁰.

Otloh hat die hier geäußerten Meinungen über den Grammatik-Unterricht an anderen Stellen seiner Werke noch ergänzt. Er läßt dabei erkennen, daß auch die „trivialste“ der *artes liberales* zur *scientia* werden und

427) *Lib. prov.* PL. 146 Sp. 299 B: „... quae dicuntur Senecae proverbia“; auch eigene sentenzenhafte Aussprüche hat Otloh verwandt, worauf er schon an dieser Stelle hinweist.

428) Vgl. dazu Dümler, *Üb. d. Mönch Otloh v. St. E.*, a. a. O. S. 1029, bes. Anm. 10: „Das am Rande beigefügte ‚Sen.‘ hat Pez in seiner Ausgabe nicht beachtet.“ Eine genaue Analyse der einzelnen Proverbien bei Korfmacher, a. a. O.; über ma. Exzerptensammlungen aus heidnischen und kirchlichen Schriftstellen vgl. M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Freiburg 1909 (unveränd. Nachdruck 1957), Bd. 2 S. 67 f.

429) *Lib. prov.* PL. 146 Sp. 301 A: „... aliquatenus instructi, postea saeculares litteras arti grammaticae congruas securius discant.“

430) Quintilian, *De instit. orat.*, I, c. IV; über den Grammatik-Unterricht zu seiner Zeit vgl. Marrou, *Gesch. d. Erz.* S. 249 ff. Für das MA. Hrabanus Maurus, *De cleric. instit.* III, 18 PL. 107 Sp. 395 B: „Grammatica est scientia interpretandi poetas atque historicos, et recte scribendi loquendique ratio.“

als solche Anstoß erregen konnte. Er wendet sich denn auch gegen ihre unumschränkte Herrschaft. Niemand, so sagt er, habe ein Recht, die einfachen Worte der Heiligen Schrift zu ändern, die manchmal anders lauteten als es Dialektik und Grammatik lehrten⁴³¹. Wenigstens nicht, soweit er sich um den Urtext der Vulgata handelte. Was die Unerfahrenheit sorgloser Schreiber verschuldet habe, bedürfe allerdings unbedingt der Verbesserung durch erfahrene Lehrer⁴³². Im übrigen wünscht er allgemein strikte Anwendung der grammatikalischen Regeln, ganz besonders wenn es gilt, alte Heiligen-Leben zu emendieren und neu herauszugeben, womit er ja selbst öfters beauftragt war⁴³³. Diese Auffassung erscheint gemäßiger als die leidenschaftlichen Angriffe seines Zeitgenossen, des italienischen Kardinals Petrus Damiani, der tatsächlich einer von denen gewesen zu sein scheint, die Wilhelm von Hirsau deswegen tadelt, weil sie den Mönchen nichts als den Psalter zum Studium überlassen wollen. Mit der ihm eigenen Neigung zu Überspitzungen bezeichnet Petrus einmal die Bibel als seine Grammatik und versteigt sich zu der Behauptung, wer die Grammatik erlerne, falle von Gott ab und treibe Götzendienst⁴³⁴.

Kehren wir nochmals zurück zu Otlohs erstem Werk, der *Doctrina spiritualis*! Wendet sich das 11. Kapitel an die Leser der heidnischen Literatur allgemein, so spricht Otloh im zweiten Teil des 13. Kapitels zu denen *qui studio adhaerent saecularis tantummodo scientiae*, an die also, deren Trachten ausschließlich nach der weltlichen Wissenschaft steht. Otloh widmet so jedem der beiden Gegenstände, dem bloßen Lesen der heidnischen Literatur und der *philosophia saecularis* im eigentlichen Sinn einen eigenen Abschnitt und macht damit deutlich: Die Ablehnung der heidnischen Literatur und der Kampf gegen die Dialektik waren im Grund etwas völlig verschiedenes. Gewiß trifft man sie in den meisten Fällen gemeinsam an. Und gerade Otloh hat sie später oft in verwirrender Weise identi-

431) Bibel und andere geistliche Bücher, Werke der Kirchenväter und Heiligenviten als allen weltlichen überlegen zu bezeichnen, war ein alter Topos, doch konnte man, wie man an Petrus Damiani sieht, sich seiner bedienen ohne sich in der Praxis daran zu halten. So hatte z.B. im 9. Jhd. der Sachse Gottschalk zwar Vulgata und Kirchenväter, Hieronymus und andere als unbedingte Autoritäten in allen grammatikalischen Fragen bezeichnet; der Hl. Geist habe die Übersetzung der Vulgata diktiert, darum müsse sich die Grammatik nach ihr richten. Dennoch kennen wir von ihm syntaktische und orthographische Textverbesserungen der Paulusbriefe. Vgl. K. Vielhaber, Gottschalk der Sachse (= Bonner historische Forschungen Bd. 15 [1956], S. 39 f.

432) *Sermo Amerb.* PL. 93 Sp. 1114 AB.

433) So Prolog der *Vita Wolfgangi*, MG. SS. 4 S. 525: „... ea quae simili quidem sensu prolata sed inemendato rusticoque stilo videbantur vagabunda, regulae aliquantulum grammaticae artis subiugarem et ad litteratorios usus exemplarem.“ — Prolog der *Vita S. Magni*, gedr. bei D ü m m l e r a. a. O., Anhang S. 1098—1100: „... ut sancti Magni vitam vitioso nutantique in plurimis locis ab institutione grammatica stilo antiquitus prolatam emendarem...“.

434) Vgl. E n d r e s, a. a. O. S. 63 f.; D r e ß l e r, a. a. O.

435) Vgl. oben S. 124 f.

fiziert⁴³⁵. Die Erklärung dafür darf vor allem darin gesucht werden, daß er beiden als „weltlichen“ Leidenschaften mit seinem Eintritt ins Kloster entsagte. Zudem spielt bei aller feindlichen Haltung gegen die Dialektik neben der Abneigung gegen den Rationalismus auch das Bewußtsein, daß sie eine Erfindung der Heiden war, eine Rolle. Aber beide, verschiedenen Beweggründen entsprungene Aversionen konnten doch völlig voneinander getrennt auftreten:

Zur Zeit Otlohs unterrichtete an der Domschule des neu gegründeten Bistums Bamberg der Scholaster Meinhard – ein Mann, für den der Wert der antiken Bildung außer Zweifel stand. „Durch die Tusculanen des Cicero wirst du wie durch einen Vorhof in die Lehren des hl. Augustin eintreten!“⁴³⁶, ruft er einmal einem Schüler zu. Dennoch war Meinhard ein ausgesprochener Gegner der Dialektik; um das Jahr 1065 berichtet über ihn ein Zeitgenosse, der Domscholaster Gozechin von Mainz, er und seine Gesinnungsgenossen hätten von der Dialektik wenig gehalten und sich deshalb gegen Berengar von Tours gestellt⁴³⁷.

Otlohs Einstellung zu den heidnischen Dichtern kennen wir nun: Zu Beginn seiner *conversio* hatte er Verzicht auf sie geleistet, ohne noch recht überzeugt zu sein von ihrer Verwerflichkeit, aus Gehorsam. Daß solcher Gehorsam jedoch notwendig war, davon war er sehr bald durchdrungen. Wollte er ernst machen mit einem neuen Leben, so erleichterte er sich das Scheiden von der Welt und ihren Versuchungen schließlich nur selbst durch eine grundsätzliche Absage an alles, was an sie erinnerte, also auch und vor allem an die antike Dichtung. Die weltliche Wissenschaft (hier ist die heidnische Dichtung gemeint) nähre die Liebe zum Weltleben, sie flöße fleischliche Gelüste ein, sagt er selbst einmal⁴³⁸. Er blieb in dieser Haltung konsequent wie wenige. Das war nicht selbstverständlich: Auch andere sprachen sich feindlich aus gegen die heidnischen Dichter – wie oft aber straftten sie ihre eigenen Worte Lügen!

Rigoreuse Absage an die heidnische Dichtung war also nicht identisch mit ebensolcher an die „weltliche Wissenschaft“, auch bei Otloh nicht. Daß diese Absage nicht die *septem artes* zu betreffen brauchte, weil sie noch nicht „Wissenschaft“ waren, wurde festgestellt⁴³⁹. Erst wenn eine oder die andere von ihnen dazu gesteigert wurde, entstand ein Problem. Otloh erlebte den Wiederaufstieg der *dialectica* zu einer Wissenschaft, zu dem, als was sie Boethius und Cassiodor bezeichnet hatten, zur *disciplina disciplinarum*.

436) MG., Die Briefe der deutschen Kaiserzeit V. Band, Briefs. d. Zeit Heinr. IV, a.a.O. Nr. 1 S. 193: „Per hoc enim studiorum quasi vestibulum ad illud Augustini sacrarium commodissime tibi viam affectabis.“

437) Gozechin, Brief an Walcher, vgl. künftig O. Meyer, Das Interesse an Boethius im MA., Antrittsvorlesung Würzburg 1962; Manitius a. a. O. II S. 470 ff. – Über Meinhard vgl. neuerdings auch Fromholzer, Domscholaster Meinhard v. Bamberg, ungedr. Zulass.-Arbeit, Würzburg 1959, der allerdings Meinhard's Interesse an der Dialektik etwas überschätzt.

438) *Sermo Amerb.* PL. 93 Sp. 1103 B.

439) Vgl. oben S. 121 ff.

Es war die Bereitung des Bodens, auf dem Generationen später die großen theologischen Auseinandersetzungen ausgetragen werden sollten, die die Christenheit der Hochscholastik erschüttert haben. In der Tat hatte Otloh zu seinen meist mehr emotionalen als systematisch begründeten Angriffen gegen die Dialektik konkreten Anlaß. Indem viele seiner Zeitgenossen der Dialektik eine lange ungekannte und unbegrenzte Bedeutung einräumten, schufen sie ein neues Bildungsideal, das nicht ohne Kämpfe zur Geltung gelangen konnte.

Die Dialektik rückte zunächst an die erste Stelle der *septem artes*. Gebildet sein hieß nun, eine Schule besucht zu haben, an der eine sorgfältige dialektische Grundausbildung geboten wurde. Solche Schulen lagen vor allem im romanischen Westen und Süden. Dort lagen die Ziele der Sehnsucht aller, die gute Dialektiker werden wollten. Wer dorthin reiste oder von dort zurückkehrte, stand doppelt hoch im Ruf der Gelehrsamkeit. Mit der dort bereits seit Generationen herrschenden Tradition konnten es die Schulen östlich des Rheins noch keineswegs aufnehmen, wenngleich viele sich darum bemühten, mit der Zeit mehr als nur die Elementarkenntnisse des Dialektik-Unterrichts zu bieten. Man konnte nun einmal nicht auf Glanzepochen zurückblicken wie etwa Reims auf die Zeit unter Gerbert im 10. Jahrhundert⁴⁴⁰.

Denn der spätere Papst Sylvester II. erteilte einen Dialektik-Unterricht, der seinen Ruhm über ganz Frankreich, Deutschland und Italien verbreitete – so berichtet uns sein Schüler Richer. Täglich wuchs die Zahl seiner Schüler. Wir hatten bereits Gelegenheit, ihn als Systematiker kennenzulernen: Die Gründlichkeit seines Logik-Unterrichts erweckte nicht weniger den wissenschaftlichen Ehrgeiz anderer Lehrer als die Klarheit, die seine Einteilung der Wissenschaften auszeichnete. Richer hat seine Lehrmethode sehr genau überliefert; ihr im einzelnen nachzugehen, ist für uns unerheblich. Es genügt festzustellen, daß er sich – wie sollte es anders sein – auf die antiken Lehrbücher, auf Boethius in erster Linie, stützte. Noch hat Gerbert nicht das getan, was die Generation Otlohs seinem Nachfolgern zum Vorwurf machte. Er war von der Unaussprechlichkeit göttlicher Weisheit überzeugt⁴⁴². Aber er hat mit den Grundstein gelegt für den Glauben an die Allmacht der Dialektik. Gerbert lehrte denken, aber er war kein Theologe, und theologische Probleme, die zu Otlohs Zeit und später die Geister bewegten, schlummerten noch oder wieder⁴⁴³, während er in Reims Syllogismen exerzierte. Auch sein Schüler Fulbert von Chartres ist trotz aller systematischen Schulung des Verstandes Zeuge für den keineswegs übertrieben rationalistischen Geist seiner Schulstube, wenn er von dem unnahbaren Anblick der Geheim-

440) Abgesehen etwa von Fulda, dessen berühmtester Lehrer Hrabanus Maurus schon im 9. Jhd. Disputierübungen im Rahmen des „Deutschunterrichts“ veranstaltete.

442) H. M. K l i n k e n b e r g, Der Verfall des Quadrivium im frühen Mittelalter (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Bd. 5, Leiden-Köln 1959) S. 28.

443) Auch der Streit um die Lehre Gottschalks hatte sich beruhigt; vgl. L e s n e, a. a. O. S. 599.

nisse Gottes spricht und vom menschlichen Geist, der an den Schranken des Unvermögens zurückpralle und in den engen Kreis seiner Ungewißheit festgebannt sei⁴⁴⁴.

Seit dem 11. Jahrhundert aber begann die dialektische Methode in steigendem Maß den theologischen Unterricht zu bestimmen. Die *philosophia spiritualis* nahm einen Teil der *philosophia saecularis* in sich auf. Man erörterte aktuelle dogmatische Fragen — aber man fühlte sich in der Art und Weise ihrer Behandlung als Erbe antiker Tradition⁴⁴⁵.

Von Frankreich aus eroberte sich die Dialektik verhältnismäßig rasch westdeutsche Schulen wie Worms und Speyer, aber auch in Sachsen, in Hildesheim⁴⁴⁶ und Paderborn — Hermann von Tournai sah sächsische Schüler zu Füßen Odos sitzen — brachte man ihr mehr und mehr Aufgeschlossenheit entgegen.

Wo man sich abweisend verhielt, wurde man doch gezwungen, wenigstens Kenntnis zu nehmen von dem neuen Geist: Die Tatsache, daß auf der einen Seite nur wenige Schulen einen Ruf als klassische Dialektik-Schulen genossen, daß man sich aber auf der anderen Seite von überall her mehr und mehr zu diesem Studium drängte, brachte eine lebhaftere Bewegung unter die Studierenden. Gewiß hatte es schon seit geraumer Zeit den Ruf eines deutschen *clericus* erhöht, wenn er in Frankreich oder Italien studiert hatte. Zur Zeit Otlohs jedoch muß die Zahl der fahrenden Kleriker bedeutend gewachsen sein⁴⁴⁷. Wer sein Studium beendet hatte,kehrte im Vollgefühl seines gesteigerten Wertes in die Heimat zurück; mancher wußte Kapital aus seinem Wissen zu schlagen, indem er sich an Orte begab, wo man noch wenig Kenntnis von der neuen Wissenschaft hatte und sie deshalb um so mehr bestaunte und honorierte. Otloh kennt die fahrenden Kleriker, die

444) S. E n d r e s , a. a. O. S. 23 f.

445) Odo v. Tournai, dessen Dialektikunterricht an der 2. Hälfte des 11. Jhdts einen Ruf besaß, wie man ihn nur von Gerbert her noch kannte, legte Wert darauf, daß in seiner Schule nach dem Vorbild des Boethius Fragen diskutiert wurden, z.B. das Problem des freien Willens; aber sein Unterricht wurde ganz nach Art der „Peripatetiker“ gestaltet, er wandelte mit seinen Schülern, die aus Italien, Burgund und Sachsen herbeiströmten, diskutierend auf und ab, ließ die Fragen „instar Stoicorum“ lösen. (Hermannii liber de restauratione monasterii S. Martini Tornacensis, MG. SS. 14 S. 274 f.) Vgl. künftig O. M e y e r , Das Interesse an Boethius.

446) T h a n g m a r , Vorsteher der Hildesheimer Domschule soll mit seinem Schüler Bernward selbst die Erholungsstunden mit solchen Übungen zugebracht haben; Thangmari vita S. Bernwardi c. 1, MG. SS. 4 S. 758: „Interdum simplici contextu rationem contulimus, saepe syllogisticis cavillationibus desudavimus. Ipse quoque crebro me, etsi verecunde, acutis tamen et ex intimo aditu philosophia prolatis quaestionibus sollicitabat.“ Vgl. S p e c h t a. a. O. S. 125.

447) Bischof Heribert von Eichstätt (1021—1024), dieses Beispiel ist häufig zitiert worden, hegte ernste Zweifel an der wissenschaftlichen Qualität seines Scholasters Gunderam, weil er nicht in Frankreich studiert hatte; Anon. Haserens. (MG. SS. 7 S. 261): „... non juxta Renum seu in Galliam doctus.“

um des Studiums willen Heimat und Eltern verlassen und unverdrossen viele Orte aufsuchen⁴⁴⁸. Ja, er sieht den gesamten Klerus geradezu in zwei Stände gespalten: Der eine übt den seelsorgerlichen Beruf aus, zu dem er bestimmt ist, der andere „hängt nur dem Studium der weltlichen Wissenschaft an“⁴⁴⁹. Er selbst hatte sich lange Zeit zu diesem Stand gezählt. Und viele gelehrte Männer der Zeit, so etwa Bischof Gerard von Czanad⁴⁵⁰, berichten nicht ganz ohne Stolz von ihren Wanderjahren und Studien, selbst wenn sie inzwischen längst hohe kirchliche Ämter verwalteten oder gar Mönch geworden waren. Zu diesem Stand gehörten auch die, denen Otloh vorwirft, daß sie nur möglichst schnell zu studieren und wissenschaftlichen Ruhm zu erlangen suchen, um alsbald gutbezahlte Anstellung in Adelskreisen zu finden, und die sich damit ihrem eigentlichen Beruf entziehen⁴⁵¹. Der Beruf *clericus* war für sie vielfach nicht viel mehr als die Bezeichnung für einen Gebildeten⁴⁵².

Nicht überall freilich, am wenigsten wohl in Bayern, fanden die fahrenden Dialektiker die gute Aufnahme und die Anerkennung, mit der sie gerechnet hatten. Traf es sich so unglücklich, daß ausgerechnet an Orte, die sich ohnehin reserviert gegen die neue wissenschaftliche Methode verhielten, Männer von so aufreizender Überheblichkeit kamen wie der die Dialektik bis zum Extrem praktizierende Italiener Anselm von Besate, so war ein Kompromiß ausgeschlossen⁴⁵³. Die Namen noch mancher solcher umherziehender Studierender und Lehrer — wie die der Italiener Anselm von Aosta oder des berühmten Lanfranc — sind bekannt. Viele aber kennen wir nicht mehr.

Die Dialektik war also Mode. Wachsende Übertreibung war ebenso unausbleiblich wie eine sich steigernde Gereiztheit gegenüber der neuen Methode und ihrer Verabsolutierung. Dabei war man auf beiden Seiten überzeugt von der schrankenlosen Macht der Dialektik, und dies bis zu einem gewissen Grad selbst oder gerade auf der Seite ihrer Gegner. Auch Otloh war in dieser Hinsicht ein typisches Kind seiner Zeit. Offen spricht er einmal die Absicht seines Angriffs gegen den *amator mundanae scientiae*, den Prototyp des Dialektikers, wie er ihn sieht, aus: Er will ihn bloßstellen, will alle Vorwände, die der Rechtfertigung des Dialektik-Studiums dienen, aufdecken:

448) Vgl. S. 175.

449) So die Überschrift zum 13. Kap. der *Doctr. spir.*, Pez, a.a.O. III, 2 Sp. 446.

450) Über ihn vgl. S. 170 und E n d r e s , a. a. O. S. 53 Anm. 1.

451) Vgl. S. 157; auch an anderer Stelle, PL. 146 Sp. 180 CD, spricht er von denen, „qui per loca plura vagantes in temporalium rerum varietate undique quaerunt, quomodo voluptati suae satisfaciant.“

452) Im 12. Jhd. wird ein normannischer Mönch an seinen studierenden Freund schreiben: „Du nennst dich einen Kleriker. Sieh zu, daß du auch zu dem Stand, der dem Herrn gehört, gezählt zu werden verdienst!“ Brief eines Mönches aus dem Kloster Bec an den Scholaren Richard, gedr. bei Leclercq, *Les lettres familières d'un moine du Bec*, in: *Anal. monast.* Bd. 2 Rom 1953 S. 160 Nr. 8.

453) Über ihn vgl. vor allem D ü m m l e r , *Anselm der Peripatetiker*, a. a. O.

„Der du umzugehen weißt mit *genus* und *species*, mit ‚Besonderem‘ und ‚Allgemeinem‘, der du durch ein Adjektiv das Animalische vom Rationalen zu unterscheiden verstehst, wohin, frage ich, treibt dich dein Wissensdurst? . . . Wenn du auch vieles vorbringst, damit man nicht merke, wohin du strebst — was du vortäuschst, ist bekannt!“⁴⁵⁴

Ecce tuum studium coram te stat recitatum,
 Ac cujus causa moliris discere multa,
 Quam minus agnosci tractans fortasse putasti:
 Verum fur captus et legis more coactus
 Prodere quippe valet furti socios, sed et artem,
 Nec cujusque doli plus quisquam noverit usus
 Quam qui per similis machinas interfuit artis,
 Quamvis ad mores convertatur meliores.
 Saepe etiam vitium, quod non cognovimus actu
 Alterius dictis aut moribus experiemur.

In der ihm eigenen temperamentvollen Weise versucht Otloh die Dialektiker in ihre Schranken zu verweisen: „Der du die Gespinste der weltlichen Weisheit pflegst und diese meine Worte liest . . . Ich beschwöre dich, denn dein Fehler ist mir nicht verborgen! . . . Was vertraust du auf den *Conflictus verborum*? . . . An seinen Früchten wird jeder Baum erkannt. Deshalb staunen wir nicht über die *versuta ratio*!“

Bald jedoch folgen diesen mehr allgemeinen Vorwürfen konkrete: Die kostbarsten Bücher, sagt Otloh, lieben die Studenten der weltlichen Wissenschaft nur, weil sie darin die Überlegenheit der menschlichen Größe gegenüber der Natur bestätigt zu sehen trachten:

Attendis tantum, quid sub te sit moderatum,
 Quot speciale decus hominis substantia gestet,
 Cujus facturae collatio sit minor ad te.

„Gar überlegen scheinst du den Tieren und den übrigen Dingen, die ohne Verstand existieren. Es fällt dir nicht etwa ein zu fragen, weshalb ein solcher Unterschied zwischen dir und ihnen besteht!“

Viel wichtiger sei es, zu fragen nach dem Unterschied zwischen Gott und dem schwachen *homullus*. Otloh weist in die Natur, die auf wunderbare Weise dem Befehl des Schöpfers untergeben sei. Bezeugen nicht selbst die Steine und die gesamte Kreatur, daß man ihn verehren müsse und daß der Mensch ihm ebenso unterworfen sei?

Er rügt also bei den Anhängern der *mundana philosophia* einmal den Hochmut. Zum andern tadelt er das praktische ethische Verhalten, das solfreier tun kannst. Das ist die „*conflictio* deiner Philosophie!“ triumphiert über die Überheblichkeit entspringt. „Je herrlicher dies alles dank der Macht der Ratio scheint, desto sicherer kannst du sein, daß du unerlaubte Dinge umso er. Sein Denken ist konsequent: Von je her hatte es zu den Aufgaben wahr-

454) Dies und das folgende *Doctr. spir.* c. XIII, Pez, a.a.O. III, 2 Sp. 449 f.

rer Philosophie gehört, ethische Lebensregeln zu geben. Wo diese Ethik versagte oder als gefährlich empfunden wurde, wie etwa bei den im Mittelalter so sehr geschmähten Epikuräern⁴⁵⁵, da war auch die Philosophie keine *vera philosophia*.

Die „Freiheit“ von höherer Bindung ist es, die Otloh hier geißelt⁴⁵⁶. In ihr wiegt sich der Kleriker sicher, der „tief darüber nachdenkt“, wie er „zum *studium peccandi* freier sein und Gott widerstreben kann“, der das Leid beklagt, daß er von Gott zu diesem Stand bestimmt ist. „Noch bist du frei, deine Wünsche zu schicken, wohin du willst“, mahnt ihn Otloh, „aber wenn du nur Weltliches lernen willst, um zu erkennen, daß dir unter dem Himmel niemand gleichkommen kann, lebst du im Leeren.“ Hat er sich an das Pauluswort: „Denn als ihr Knechte der Sünde wart, wart ihr freie Männer gegenüber der Gerechtigkeit“ erinnert⁴⁵⁷? Wer nicht auf diese Freiheit zum „Studium der Sünde“ verzichtet, ist nach Otloh *resolutus*⁴⁵⁸ – losgelöst eben von höherer Bindung. So bedingen die Ehrfurchtslosigkeit gegenüber den kirchlichen Lehren, die Betonung der *ratio* gegenüber der *auctoritas* und die daraus entsprungene Ethik einander: Denn frei sein zu sündigen heißt für Otloh auch, frei sein zum rückhaltlosen Gebrauch der Ratio gegenüber der Heiligen Schrift, zum Mißbrauch der Dialektik also.

„Willst du nur wissen, wie Gott genannt wird?“ fragt er den „Liebhaber der weltlichen Wissenschaft“, den Dialektiker. „... Wenn du so über ihn nachdenkst, daß du nur auf räuberische Weise seine Geheimnisse erfahren möchtest, dann wird dich zuerst der Irrtum vernichten... Versuchst du nicht Gott, wenn du dich ihm so nährst, daß du nur fragst, wer er ist...?“ Und nun fallen die für Otloh so bezeichnenden Worte: „Du wirst blind sein und ohne Weisheit des Herzens... je mehr du die Philosophie liebst und an den Sitten hängst, die die heidnischen Worte lehren, desto törichter und unwürdiger benimmst du dich angesichts der Mysterien der göttlichen Einfalt.“

Mit all dem wendet sich Otloh gegen das Lösen theologischer Fragen mit Hilfe der Dialektik, gegen den kühl analysierenden Verstand, der jetzt Dinge, die man bisher nur mit Ehrfurcht nannte, auseinanderlegte und zum Gegenstand sachlicher Diskussionen machte. Es ist das Aufbegehren des „mystischen“ Denkens gegen die Ratio. Freilich, die Schrift in der diese Worte fallen, ist Otlohs früheste, die erste nach der *conversio*! Wird er

455) Eine Anspielung Otlohs auf die epikuräische Lehre s. *Sermo Amerb.* PL. 93 Sp. 1113 B: „... unde etiam illorum quidam summum bonum decreverunt esse voluptati prorsus deservire“.

456) Pez, a.a.O. Sp. 446 C; über die Eigenart des ma. Freiheitsbegriffes s. G. Tellenbach, *Libertas, Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites*, Stuttgart 1936 (= *Forsch. zur Kirchen- und Geistesgesch.* Bd. 7), bes. S. 1.

457) Röm. 6,16.

458) *Doctr. spir.* Pez, a.a.O. III, 2 Sp. 447 A: „Nos igitur genus hoc sumus et resolutum.“ *Sermo Amerb.* PL. 93 Sp. 1103 C: „... dissoluti et ad cuncta boni operis studia negligentes.“

nach Jahren nicht selbst versuchen, in seinem *Dialogus de tribus quaestionibus* theologische Probleme, die ihm am Herzen liegen, mit mehr oder minder rationalen Mitteln zu behandeln⁴⁵⁹?

Gewiß ist Otloh weit entfernt von dialektischer Präzision. Letzten Endes gibt er auch immer der Autorität den Vorrang vor dem Verstand. Aber er ist doch von der Schlagkraft der dialektischen Beweisverfahren überzeugt, und das Zauberwort „Syllogismus“ hat ihn gewiß nicht weniger in seinen Bann geschlagen als die meisten seiner Zeitgenossen. Selbst in der „*Doctrina spiritualis*“ wird schon gelegentlich versucht, es den Dialektikern gleichzutun, ihre eigenen Waffen gegen sie zu kehren, ja sie zu korrigieren: Gott sei die *summa*, die Menschen das *adjectivum*, so argumentiert Otloh. Wer also Gott ignorieren wolle, lebe gleichsam „als Abbild“ des Todes“ mit abgeschnittenem Haupt. Da man so nicht leben kann, hält er diesen seinen Beweis für restlos überzeugend. Jahre später kleidete er diese Gedanken, wengleich auch jetzt ganz entgegen der herkömmlichen Weise, in die wissenschaftliche Fachsprache: „Die *substantia*, die *per se* und ohne irgendwelche Hilfe bestehen kann, ist Gott. Jene *substantia* aber, deren ganzes Sein auf der Macht eines anderen beruht, erweist sich eindeutig als die Kreatur⁴⁶⁰.“ Otloh wollte sich über die Art, mit Begriffen umzugehen, die die Dialektik gebrauchte, keine Vorschriften machen lassen. Das aber hatten nach seinen Worten zu schließen einmal einige Jünger der Dialektik getan, denen seine eigenwilligen Formulierungen entweder beim Lesen eines seiner Bücher oder in Gespräch über derlei Fragen aufgefallen waren: Bei Boethius stehe es anders, hielten sie ihm vor, als er den Begriff *persona* von anderen als von philosophischen, von grammatikalischen und etymologischen Gesichtspunkten her, ein andermal den Begriff *res* im Gegensatz zu den Lehrbüchern der Logik interpretierte⁴⁶¹. Man hat fast den Eindruck, als habe Otloh diese Vorwürfe nicht allzu ernst genommen; zu groß war seine Freude an allegorisch-etymologischen Bedeutungen. Den Dialektikern wollte er zwar nichts dreinreden in ihre Auffassung, aber er beanspruchte für sich das Recht, über Begriffe wie *res* und *substantia*, *persona*⁴⁶² und *nomen* selbst Überlegungen anzustellen, ohne sich nach strengen Regeln richten zu müssen. Daß er zu solcher Präzision auch gar nicht in der Lage gewesen wäre, gab er ohne weiteres zu⁴⁶³.

Otloh revidierte also die grundsätzliche Abwertung der Dialektik und kam für die Praxis zu der Überzeugung, daß Unkenntnis der Dialektik ein

459) Vgl S. *Lib. man.* PL. 146 Sp. 245 AB: „*Substantia igitur quae per se sine ullius adminiculo subsistere valet, Deus solummodo est. Illa autem substantia, cuius totum esse in alterius consistit potestate, creatura profecto esse probatur.*“ Er hatte sich also inzwischen weiter mit solchen Fragen beschäftigt.

460) *Dial. PL.* 146 Sp. 60 B.

461) Ebd.

462) Alle Beispiele seines Gebrauchs des Wortes „*persona*“ bei Endres, a. a. O. S. 76.

463) *Dial. PL.* 146 Sp. 102 f.

Nachteil sei, wollte man sich erfolgreich an den immer lebhafter werdenden theologischen Auseinandersetzungen beteiligen. Er hat das an einer bisher nicht beachteten Stelle auch deutlich ausgesprochen: „... Und wenn einer unter euch ist“, sagte er nach Jahren in seinem vorletzten Werk über den „Geistlichen Wettlauf“, „der in der Dialektik geschult ist, der möge sie anwenden, wie gute Soldaten ihre Schwerter zu benutzen pflegen! Obwohl sie nämlich ihr Schwert ständig bei sich tragen, ziehen sie es doch nicht aus der Scheide, es sei denn gegen ihre Feinde. So sollen auch die Dialektiker auf scharfsinnige, schlaue Weise handeln, indem sie keinen Hausgenossen, d. h. Frommen und Einfachen, sondern allein die Feinde des heiligen Glaubens, d. h. die Häretiker, mit den Schwertern ihrer scharfsinnigen Worte angreifen, wie es die heiligen Väter getan haben⁴⁶⁴!“

Würde man Otloh nicht eher gerecht, wenn man ihn einen „Anti-Häretiker“, nicht einen ausgesprochenen „Anti-Dialektiker“ nennen würde, da er sich zu dieser Haltung bekennt?

Die meisten, die zu seiner Zeit als Dialektiker von sich reden machten, gerieten in Widerspruch mit den Dogmen. Und da die Bildung der wenigsten ausreichte, um zu verstehen, worum es bei diesen Streitigkeiten im einzelnen ging, entlud sich fast alle Entrüstung über die Zweifler und Neuerer auf die Dialektiker schlechthin. Die Vorgänge in der Wissenschaft seiner Zeit konnten Otloh geradezu Beispiel geben für seine Einstellung: Bereits um das Jahr 1046, als Otloh knapp fünfzehn Jahre dem Kloster St. Emmeram angehörte, wurde die Abendmahlslehre Berengars von Tours in der Öffentlichkeit diskutiert, auf der Ostersynode des Jahres 1050 in Rom wurde sie zum ersten Mal verurteilt. Nachrichten über diese Streitigkeiten mögen auch nach Regensburg gedrungen sein⁴⁶⁶. Otloh brauchte den Disput gar nicht bis in

464) *Lib. de cursu spir.* PL. 146 Sp. 181 A: „Et si in vobis sit aliquis in dialectica peritus, utatur ea sicut milites boni gladiis solent uti. Quamvis enim secum jugiter portent gladium, norunt tamen eum non nisi contra hostes extendendum. Sic et dialectici in subtili et argumentosa ratione facere debent nullum domesticum, id est fidelem et simplicem, sed sacrae fidei hostes, hoc est, haereticos solummodo gladiis verborum subtilium petentes, sicut sancti Patres fecisse leguntur.“ — Vgl. hierzu *Hrabanus Maurus*, *De cleric. instit.* III,20. PL. 107 Sp. 397 D: „Quapropter oportet clericos hanc artem nobilissimam scire, ejusque jura in assiduis meditationibus habere, ut subtiliter haereticorum versutiam hac possint dignoscere, eorumque dicta verificatis syllogismorum conclusionibus confutare.“

466) Tatsache ist: Kardinal Humbert v. Silva Candida, den Verfasser des Bekenntnisses, das Berengar 1059 unterzeichnen mußte, hat Otloh noch zwei Jahre vorher in Regensburg gehört (vom Dez. 1056 — Febr. 1057 weilte dieser in Regensburg, vgl. Tellenbach, a. a. O. S. 227); *Visio* 15, PL. 146 Sp. 370—371. — In einem Brief an Gregor VII. (gedr. bei M. R. James, *Catalogus of Medieval MSS in the University Library, Aberdeen* 1932, S. 36 f.) aus dieser Zeit heißt es, „eine von Berengar aufgeworfene Frage finde einen derartigen Widerhall in der Welt, daß nicht nur Weltgeistliche und Mönche, die sich mit dergleichen von Berufs wegen zu befassen hätten, sondern auch die Laien darüber auf der Straße debattierten.“ Vgl. Southern, a. a. O. S. 177, S. 249.

alle Einzelheiten zu begreifen, es genügte ihm zu hören: der Unruhestifter war ein Dialektiker. Zudem stritten Männer wie Berengar zum Teil in überspitzter Dialektik um Dinge, die entweder in ihrer Ausgefallenheit oder ihrer offenen Kirchenfeindlichkeit aufreizend wirken mußten. Wenn er die Notwendigkeit der Kindertaufe⁴⁶⁷ bezweifelte, oder daß der auferstandene Christus durch verschlossene Türen habe gehen können⁴⁶⁸ so wirkte das auf Otloh und andere nur wie ein Streit um des Streites willen⁴⁶⁹. Andererseits konnten sie nun auch erkennen, wie nützlich es war, in solchem Kampf mit gleichwertigen Waffen ausgerüstet zu sein, die Dialektik zu beherrschen, auch und gerade wenn man der Autorität den Vorrang gab; denn die Autorität, Bibel und Kirchenväter bedurften nun der Verteidigung. Zwar war kaum einer der Gegner Berengars ihm an dialektischer Begabung und Geschicklichkeit gewachsen. Aber mancher von denen, die in ihm in erster Linie den Ketzler sahen, mag den Mangel empfunden und dieser Wissenschaft doppelten Wert beigemessen haben.

Ein Gegner Berengars, wie ihn Otloh sich vorstellte, erstand in Lanfranc von Pavia⁴⁷⁰. Er, der wohl um die gleiche Zeit wie Otloh geboren wurde und lange Jahre jenem von Otloh geschmähten Stand der fahrenden Wanderlehrer angehörte, der gleich Anselm v. Besate von Schule zu Schule reiste und der zur Zeit des Abendmahlstreites bereits mehrjähriges Mitglied des kleinen französischen Kloster Bec und Leiter seiner Schule war, besaß die erforderlichen Waffen zum Kampf. Lange Jahre hatte er selbst Unterricht in der Dialektik erteilt, war ganz und gar das gewesen, was Otloh einen „Liebhaber der weltlichen Wissenschaft“ um ihrer selbst willen genannt hatte. Nun aber, da der inzwischen „Bekehrte“ zur Stellungnahme gegen Berengar aufgefordert war, verzichtete er darauf, die Waffen der Dialektik völlig einzusetzen – mit der Begründung, er wolle nicht den Verdacht erwecken, er vertraue mehr auf die Kunst (der Dialektik) als auf die Wahrheit und Autorität der heiligen Väter⁴⁷¹. Mag nun bei seinem Verhalten auch der Grund eine Rolle gespielt haben, daß er sich der *subtilitas* und *eloquentia* seines Gegners letzten Endes doch nicht überall gewachsen fühlte –

467) Die Frage der Notwendigkeit der Kindertaufe wurde zwar das ganze MA. hindurch diskutiert, immerhin ist es aber möglich, daß Otloh gerade durch den von Berengar wiederbelebten Streit veranlaßt wurde, selbst eingehend zu der Frage Stellung zu nehmen und einen seiner Meinung nach eindeutigen Beweis mit Hilfe von einschlägigen Bibelstellen für Notwendigkeit und Nutzen der Kindertaufe zu führen. PL. 146 Sp. 205 B–206 B.

468) Auch über diese Frage hatte Otloh eine feste Meinung: „Christus war damals wahres Fleisch“, sagt er im *Sermo Amerb.*, PL. 93 Sp. 1107 A, „aber mit Hilfe der Göttlichkeit, die dieses Fleisch besaß, durchdrang er die Pforten, ohne eine Spur zurückzulassen.“

469) Vgl. Manitius, a. a. O. S. 103 ff.

470) Zu Lanfranc vgl. Endres, a.a.O. S. 114 ff.; Manitius, a.a.O. III, S. 82 ff.; Grabmann, a.a.O. Bd. 1 S. 225 ff.

471) *De corp. et sang. domini*, 7, PL. 150 Sp. 417 A.

obgleich er ihn schon früher in anderen Diskussionen besiegt haben soll⁴⁷² – für uns ist doch vor allem die Tatsache von Interesse, daß er sich selbst in so entscheidender Sache darauf berufen konnte, er wolle nicht den Anschein erwecken, in der Behandlung der göttlichen Wissenschaften dialektische Fragen zu veranlassen oder auf ihre Beantwortung und Lösung einzugehen, und daß er damit zweifellos den Beifall der meisten fand, die Berengars Lehre verurteilten. Allerdings, nicht völlig hat er darauf verzichtet, sich mit Berengar zu messen, ihm mit formallogischen Mitteln zu entgegnen, wie er denn auch Zeit seines Lebens mit dem Gedanken gespielt haben muß, seine – in ihrer realistischen Klarheit ohnehin aufsehenerregenden – Bibelerklärungen durch ein spekulatives Vorgehen zu vervollkommen: Wenn er nicht den Widerspruch jener fürchten müsse, die für derlei Lehren keinerlei Verständnis haben, so gesteht er einmal, würde er den vom Heiligen Geist inspirierten tiefen Inhalt der Paulusbriefe, die der Form und dem Inhalt nach allen anderen Schriften überlegen seien, bis ins einzelne auslegen⁴⁷³. Und ihm, der in dieser Hinsicht eher ein Schüler Fulberts hätte sein können als der ruhelose Berengar, da er sich der strengen Geschiedenheit von Glauben und Wissen bewußt war – ihm mußte es geschehen, daß sein fast zwanzig Jahre jüngerer Zeitgenosse, der Mönch, Magister und Schriftsteller Sigebert von Gembloux in seiner Literaturgeschichte *De viris illustribus* mit als das Bezeichnendste seiner schriftstellerischen Tätigkeit zu betrachten schien, daß „Lanfranc, Dialektiker und Erzbischof von Canterbury“, den Apostel Paulus auslegte, und – wo immer sich eine Gelegenheit ergab – nach den Gesetzen der Dialektik *proponit, assumit, concludit*, d. h. mit regelrechten Syllogismen arbeitete⁴⁷⁴.

Von zurückhaltender Kühle scheint dieser kommentarlose Satz durchweht, und er hätte Otloh sicher veranlaßt, auch Lanfranc zu denen zu zählen, über die er einmal in scharfer Kritik äußerte: „... Gewisse Dialektiker habe ich gefunden, die so simpel waren, daß sie beschlossen, alle Worte der Bibel nach der *auctoritas* der Dialektik zu behandeln und bei den meisten Sätzen mehr dem Boethius als den heiligen Autoritäten zu glauben⁴⁷⁵.“

Aber Sigeberts Feststellung trifft nicht zu, man kann Lanfrancs Bibel-exegese keineswegs rationalistisch nennen. Nur eine neue und klarere, nicht mehr ausschließlich mystisch-allegorische Methode entwickelte er, realistischere Erklärung schien ihm notwendig.

Lanfranc macht selbst seine Leser darauf aufmerksam, daß Paulus, der von sich sagt⁴⁷⁶, er sei gesandt, das Evangelium „non sapientia verbi“ zu verkünden, damit gemeint habe „non syllogistice probando“, ebenso wie er bei seiner Warnung vor der Täuschung durch die „sublimitas“ an die

472) Guitmund, *De corp, et sang. Christi*, PL. 149 Sp. 1428 AC; Manitius a. a. O. II, S. 105.

473) PL. 150 Sp. 163 B; Endres, a. a. O. S. 124.

474) Sigebert von Gembloux, *De script. eccl.* PL. 160 Sp. 528 C.

475) *Dial.* PL. 146 Sp. 60 A.

476) Kor. 1,17; ferner Koloss. 2,4.

„altiludo verborum et syllogismorum“ gedacht habe⁴⁷⁷. Aber er betonte, daß der Apostel damit noch nicht die „ars disputandi“, die Dialektik als solche, tadle, sondern „perversum usum disputantium“, ihren Mißbrauch also.

Mit diesem Satz vertritt er zugleich die Haltung vieler, die wir als „Anti-Dialektiker“ kennen. Lanfranc schwankt zwischen der Entscheidung für oder gegen die Dialektik, er steht an einer Grenze; aber im Grund ist es nicht so schwer, seiner Haltung gerecht zu werden: Er hat wohl begriffen, welch wertvolles Mittel der Wissenschaft mit der neuen Methode in die Hand gegeben war, ja er mag ihr insgeheim die große Zukunft prophezeit haben, die sie erleben sollte, selbst in ihrer Anwendung auf die „divina philosophia“. Das Programm der Wissenschaft „Theologie“ hat er skizziert mit seiner Feststellung, daß die Dialektik, „si rectissime teneatur“, die „sacramenta dei“ sichern und festigen könne (astruit et confirmat)⁴⁷⁸. Jedoch, eben im Verlauf des Abendmahlstreites ist diesem weitblickenden Mann die Erkenntnis gekommen, daß Berengar und alle, die sich mit ihm in den Streit einließen, über etwas diskutierten was einfacher Frömmigkeit gar nicht faßbar war, und daß das ganze Problem nur daraus entsprungen war, weil man Worten und Formulierungen plötzlich ein ungekanntes Gewicht beilegte, was den meisten eben zunächst pedantisch oder ketzerisch erschien. „Der Gerechte, der aus dem Glauben lebt“ sagt er, „fragt gar nicht danach, wie er mit Argumenten erforschen kann, auf welche Weise Brot in Fleisch verwandelt wird, und sucht es nicht mit dem Verstand zu begreifen. Es ist ihm lieber, sich den göttlichen Mysterien mit dem Glauben zu nähern . . .“⁴⁷⁹. — Es ist das gleiche, was der Mönch Otloh begriffen hat: Der Irrtum entstehe erst dadurch, daß man die Mysterien „auf räuberische Weise“, d. h. also mit der spitzfindigen Bereitwilligkeit, Diskrepanzen zwischen Glaubenssätzen und Logik zu entdecken, zu begreifen suche, sagt er⁴⁸⁰.

So wenig wie Lanfranc verurteilt Otloh die Dialektik an sich, sondern das, was er ihren Mißbrauch nennt. Er spricht den Dialektikern nicht einmal wertvolle Erkenntnismöglichkeiten auf dem Gebiet der Theologie ab, so lange sie sich nicht ausschließlich auf die Dialektik verlassen. Wir müssen wörtlich nehmen, was er sagt: „Willst du nur wissen, wie Gott genannt wird . . .“, und: „Versuchst du Gott nicht, wenn du dich ihm so nährst, daß du nur fragst, wer er ist . . .“⁴⁸¹ — wir könnten übersetzen: „ . . . wenn du ihn nur, wie es jetzt modern ist, mit philosophischen Termini benennst . . .“ — so wie Otloh selbst zuweilen Vergnügen daran fand, Gott als selbständige Substanz oder als „*summa*“ im Gegensatz zu den „*adjectiva*“ zu bezeichnen. Ja, Otloh steht nicht an zu behaupten, Gott selbst pflege

477) Die Bezugnahme Lanfrancs PL. 150 Sp. 155 C, 323 B; vgl. Endres S. 120 f.

478) PL. 150 Sp. 157 B; Endres, a. a. O. S. 121.

479) PL. 150 Sp. 427 A.

480) *Doctr. spir.* PL. 146 Sp. 277 AB: „Jam caecatus eris . . . cum . . . meditaris in Omnipotente, ut secreta sui perquiras more rapaci.“

481) Vgl. S. 211.

Dialektikern und Grammatikern die Gnade, ihn zu erkennen, zuteil werden zu lassen und ihre Worte und Schriften zu billigen, „... wenn sie nur die Wahrheit und den heiligen Glauben zu beobachten bemüht sind^{482!}“ Bedarf es noch eines weiteren Beweises für die Bewunderung, die Otloh, wenngleich er es sich oft selbst nicht eingestanden hat — der Dialektik zollte?

Mißbrauch der Dialektik war also jene Verabsolutierung, die sie über den christlichen Glauben stellte und in ihre Erkenntniskraft grenzenloses Vertrauen setzte. Solche Mißachtung der christlichen Dogmen führte nach Otloh zu einer gefährlichen Freiheit, zur Loslösung von aller höheren Bindung und zu einer verderblichen Moral.

Zum Mißbrauch der Dialektik gehörte aber noch etwas anderes: Wohin wir auch hören in der Fülle der Klagen über sie — meist ist im Zusammenhang mit der Dialektik auch die Rhetorik im Spiel, die *verbositas*, die eitle *eloquentia*. Von jeher waren beide Disziplinen aufs engste miteinander verbunden. Auf ihre Geschichte im einzelnen einzugehen, würde freilich hier zu weit führen⁴⁸³.

„Die Dialektik ermöglicht das Finden der Dinge, die Rhetorik befähigt, über das Gefundene etwas auszusagen⁴⁸⁴“, „während die Dialektik in bündiger Kürze argumentiert, breitet sich die Rhetorik in wortreicher Darstellung aus⁴⁸⁵“ — so und ähnlich wiederholte und variierte man im Mittelalter die Definitionen, die Antike und erste nachchristliche Jahrhunderte geprägt hatten. Beide zusammen wurden nicht selten unter dem Begriff der Logik erfaßt⁴⁸⁶, jedenfalls als zusammengehörig angesehen. Schon im Unterrichtsgang beider Disziplinen prägte sich das aus: Richer berichtet uns, daß Gerbert eng an den Dialektik-Unterricht den der Rhetorik anschloß; auch Anselm von Besate wandte sich erst nach dem Studium der Dialektik der Rhetorik und Jurisprudenz zu⁴⁸⁷. Den Abschluß dialektisch-rhetorischer Ausbildung stellte ein Praktikum bei einem sog. Sophisten dar, dem z. B. Gerbert seine Schüler übergab, um sie im Diskutieren zu üben⁴⁸⁸. Wer sonst

482) *Dial.* PL. 146 Sp. 61 A: „Ad haec, quaeso, dignentur attendere, quia Deus omnipotens, sicut dialecticos et grammaticos ad agnitionis suae gratiam trahere solet ita amborum dicta vel scripta accipere dignatur, dummodo veritatem fidemque sacram observare studeant.“

483) Vgl. vor allem Mc Keon, *Rhetoric in the Middle Ages*, a. a. O.

484) Victorinus, ed. Hahn, 175, 42 ff.; vgl. P. Th. Hoffmann, *Der ma. Mensch*, Gotha 1922.

485) Alcuin, *De dialectica*, PL. 101 Sp. 953, wohl nach Boethius, *De differentiis topicis*, der dem Unterschied zwischen Dialektik und Rhetorik ein ganzes Kapitel widmet (PL. 64 Sp. 1205—1206); Fulbert von Chartres befaßte sich in 21 Versen mit dem gleichen Thema; vgl. Specht, a. a. O. S. 22 f., S. 123; Clerval, *Les écoles* S. 59.

486) Wilhelm von Conches faßt Grammatik, Rhetorik und Dialektik unter dem Begriff „eloquentia“ zusammen. *De philosophia mundi*, lib. IV c. 41 PL. 172, Sp. 100 CD.

487) Dümmler, *Anselm der Peripatetiker*, a. a. O. S. 6 Anm. 1.

488) Richer, *Hist.* III, Kap. 48, MG. SS. 3, S. 617.

können diese Sophisten gewesen sein als Leute von der Art eines Anselm von Besate oder des jungen Lanfranc, die eine vor allem dialektische und rhetorisch-juristische Ausbildung hinter sich hatten, die von Italiens aus antiker Tradition noch lebendigen „Rhetoren-Schulen“⁴⁸⁹ heraufzogen gen Norden, um an französischen und deutschen Schulen wissenschaftlichen Ruhm zu ernten⁴⁹⁰? Sie beherrschten die *eloquentia*, mit der sie die noch an Regeln und Schulbüchern klammernden Studenten daran gewöhnten, zwar „nach den Regeln der Kunst zu verfahren“, aber so, daß sie „ohne Kunst zu reden schienen, was als das höchste Lob des Redners gilt“⁴⁹¹. Diese Leute waren es, die mit ihrer Überheblichkeit und Betriebsamkeit, mit der glatten Eleganz ihrer Reden bei vielen nur Befremden, Spott oder Haß erregten, nicht selten aber auch höchste Bewunderung: Spott bei allen, die sich überlegen, Haß oder Bewunderung bei denen, die sich unterlegen fühlten. Rhetorik oder Dialektik, mit diesen Namen bezeichneten gerade die, die keines von beiden recht beherrschten, alle kunstvolle Beredsamkeit, ob sie sich nun mündlich oder schriftlich äußerte, sobald sie höhere Anforderungen an das Verständnis stellte, sobald sie im geringsten affektiert oder gewollt wirkte.

Rhetorik zu erlernen galt als äußerst schwierig. Diese Fertigkeit der antiken „Kunst, in öffentlichen Angelegenheiten schön zu reden“, lag vorwiegend dem romantischen Temperament. In Deutschland fand sie zwar Bewunderer, noch mehr entschiedene Gegner, aber kaum Meister. Ein Onulf von Speyer, Verfasser eines Rhetorik-Lehrbuches, und sein Schüler bewunderten diese Kunst; keiner von beiden, auch Onulf nicht, war jedoch über eine korrekte Kenntnis der Schulregeln weit hinausgekommen. Onulf tarnte den unverkennbaren Stolz auf seine Kenntnisse mit wärmsten Ermahnungen zu einem schlichten Stil. Andere dagegen gaben ihrer Begeisterung für die Rhetorik unumwunden Ausdruck: Hätten Otloh und Onulf die Werke des 1022 gestorbenen gelehrten Mönches Notker von St. Gallen gekannt, so hätten sie in seiner kommentierten Übersetzung der *Consolatio philosophiae* des Boethius ein Bekenntnis zur „rhetorischen Süße“ lesen können. „Wer, der diese Süße kennt, eilt nicht gern dahin, wo er sie hören kann?“ fragt Not-

489) In Pavia und Ravenna gab es solch rhetorisch-juristische Schulen, ebenso wohl in Parma, wo Anselm von Besate bei Drogo studiert hatte; vgl. Manitius, a. a. O. II, S. 708.

490) Auch „Peripatetiker“ werden sie genannt oder nennen sie sich selbst — im Ernst oder im Scherz. Während sich Anselm von Besate sicher voller Stolz „Anselmus peripateticus“ nannte, sagte man von Abt Godehard von Hildesheim, er habe diejenigen, „qui monachico vel canonico vel etiam graeco habitu per regiones discurrunt“ lachend nach der Art Platos „peripateticos“ genannt: Godehardi vita posterior, MG. SS. 11, S. 207. — Eine Zusammenstellung der Bezeichnungen, die man diesen Leuten gab, bei Endres, a. a. O. S. 28: „Grammatici, rhetorici, dialectici, sophistae, philosophi“, und nach ihm Dressler, a. a. O. S. 8, der noch „magistri“ hinzufügt. — Otloh nennt sie „vagantes“: *Doctr. spir.* PL. 146 Sp.

491) Richer, ebd.

ker⁴⁹². Er hätte damit Otlohs schärfsten und ehrlichen Tadel hervorgerufen, aus mehreren Gründen: Einmal gab es genügend christliche Autoritäten, auf die man sich berief mit der Absicht, eine kunstvolle Ausdrucksweise vertrage sich nicht mit der christlichen Idee. Zur Verkündigung des Wortes Gottes bedürfe es nicht des „Wortgepräuges eines Rhetors“, so hatte es Isidor begründet⁴⁹³. „Mögen die Liebhaber der weltlichen Weisheit ihren Tullius hochhalten, wir Ungelehrten, Einfachen, Verachteten und Verachtenswerten wollen Christus nachfolgen, der nicht Philosophen, sondern Fischer zu seinen Schülern wählte!“ verkündete Otloh⁴⁹⁴. Man konnte sich auf den Stil der Vulgata selbst berufen, und eben auf die Tatsache, daß die Apostel „einfache Fischer“ und keine Dialektiker oder Rhetoren gewesen seien. Weit schwerer aber wog das Argument, daß die *eloquentia* und *verbositas* der christlichen Demut widerspreche^{494a}.

Die im Dialektik-Unterricht erlernten Syllogismen erfreuten sich solcher Beliebtheit, daß man sie nahezu in jeder Literaturgattung verwendete und sie damit zu einem rhetorischen Stilmittel machte. Wenn wir oben von dem „Zauberwort Syllogismus“ gesprochen haben, so hätte schon ein Theoderich von Fleury manches Zeugnis ablegen können von dem Bann, den es ausübte: In seinem „Kommentar zu den katholischen Briefen“ tadelte er gewisse Bischöfe, weil sie bei der Predigt — nicht nur selbst kategorische und hypothetische Syllogismen verwendeten, sondern dies auch anderen empfahlen. Es sei ein Irrtum zu glauben, ihre Worte vor dem wankelmütigen Volk könnten durch solche Mittel an Offenbarungskraft gewinnen. Seine Worte sollten nur den *rusticis et idiotis dienen*, und von den *tonitrua et misteriorum insigna* Augustins und anderer Kirchenväter stellte er — wohl nicht ohne leisen Vorwurf — fest, sie seien ausschließlich den *domesticis philosophiae* gut. „Nicht in der Rede, sondern in der Tugend liegt das Himmelreich!“ rief er dem Klerus zu⁴⁹⁵.

492) Notkers Werke, ed. Piper, I S. 65.

493) Isidor Sentent. III, 13; vgl. Specht, a. a. O. S. 115.

494) *Vita Bonifatii*, ed. Levison, a.a.O. S. 112: „Habeant amatores sapientiae secularis Tullium; nos imperiti et ignobiles, despecti et contemptibiles sequamur Christum, qui non philosophos, sed piscatores elegit discipulos.“

494a) „In bloßer Kenntnis der großen ‚verbositas‘“, sagt Otloh von den Verehrern der Rhetorik, „werden sie oft so aufgeblasen, daß sie glauben, sie könnten der Subtilität der göttlichen ‚ratio‘ widersprechen.“ Aber nachdem er für seine Ausführungen Bibelstellen zur Bekräftigung herangezogen hat, triumphiert er: „Die in solcher Arroganz und solchem Stolz befangenen werden oft noch bevor sie erwachsen sind, durch einen plötzlichen Tod dahingerafft, und all ihre ‚disputatio‘, die sie für unbesiegbar hielten, wird zu einem Nichts — wie das Geschwätz der Kinder und Narren, und wird sich in ihrer Verdammnis gegen sie kehren.“ *De cursu spir.* (PL. 146, Sp. 179 D ff.).

495) Dümmler, Über Leben und Schriften des Mönches Theoderich v. Amorbach, a. a. O. S. 38: „... utuntur syllogismos, quasi divinando infirmis auditoribus, nescientes, quod non sit regnum dei in sermone sed in virtute...“; „Sic quoque mea dicta sufficiunt rusticis et idiotis, Augustini autem aliorum“

Am ausführlichsten schildert uns wohl Petrus Damiani jene „Literaten“, die so großen Wert darauf legten zu zeigen, wie gut sie mit den Syllogismen umzugehen verstanden: Sobald sie ein Schriftstück in die Hand bekamen, so charakterisiert er sie — in der Formulierung, die noch z.T. alter Topos, aber von aktuellem Inhalt erfüllt ist⁴⁹⁶ — durchforschten sie unverzüglich, ob es auch den erfolgreichen sprachlichen Glanz besitze, den *nitor eloquentiae*, ob die *dispositio* konsequent durchgeführt und ob es mit Hilfe rhetorischer Stilmittel oder nach streng dialektischen Grundsätzen verfaßt, schließlich welche Art von Syllogismen, ob kategorische oder hypothetische, verwandt worden seien.

Diese Art Leute ist es auch, von denen Otloh zuweilen spricht⁴⁹⁷. Wie wenig er es liebte, wenn ihm andere, die sich etwas auf ihre Bildung zugute taten, Vorschriften über seinen Stil machten, wurde gesagt. Als sein Ideal bezeichnete er den Stil der Vulgata, den *sermo simplex*, den auch Theoderich von Amorbach angewandt wissen wollte⁴⁹⁸, und trotz aller stillen Bewunderung für den „dialektischen“ Stil ließ er sich daher zuweilen hinreißen zu Urteilen wie diesem: „Erfahren nenne ich eher die, die in der Bibel als die in der Dialektik bewandert sind⁴⁹⁹!“

Otloh wollte so schreiben, daß er verstanden werde⁵⁰⁰. Gedachte jemand

que patrum tonitrua et misteriorum insignia non nisi philosophiae domesticis.“

496) Petrus Damiani, De vera felicitate ac sapientia, Opusc. 58 (PL. 145 Sp. 831 A). — Der ganze Traktat, auch die Einleitung, in der die Schilderung steht, ist in Briefform gehalten. Petrus verwendet einen für „Widmungsbriefe“ seiner Zeit bezeichnenden „Topos“, indem er „das mutmaßliche Urteil der Leser vorwegnimmt“ (vgl. Simon, a.a.O. S. 87 ff.). Wir finden das gleiche Motiv bei Otloh in dem ebenfalls in Briefform verfaßten Prolog zum „Dialogus de tribus quaestionibus“ PL. 146 Sp. 59 AB, wo mehr allgemein von den „superbi“ die Rede ist, die „invidiae vel detractationis peste captus“ sind, und im Prolog zur Vita Bon., wo er gegen die „detractores universi“ spricht (ed. Levison, a.a.O. S. 112); es spielt eine Rolle in dem S. 83 erwähnten Widmungsbrief zu Walahfrid Strabos „Visio Wettini“, in dem S. 225 besprochenen Prolog zu Wilhelms v. Hirsau „Astronomia“ und in vielen anderen Schriften. Daß es aber in vielen Fällen reale und aktuelle Probleme waren, die zur Verwendung solcher sog. Topoi veranlaßten, zeigt der erwähnte Prolog des Petrus Damiani in hervorragender Weise. — Eine fast grotesk wirkende Verwendung allein des Wortes „Syllogismus“ s. bei Ermenrich von Ellwangen, Vita Hariolfi, hg. von J. A. Giefel, Württ. Geschichtsquellen Bd. II (1888) S. 8 ff., wo es an ganz unerwarteter Stelle in dem sonst wenig eleganten Dialog als Stilmittel dienen muß.

497) Doctr. spir. PL. 146 Sp. 59 A.

498) S. Anm. 495.

499) Doctr. spir. PL. 146 Sp. 60 A: „Peritos autem dico magis illos qui in sacra Scriptura quam qui in dialectica sunt instructi.“

500) Dial. PL. 146 Sp. 103 B: „Ut si quis forte me reprehendat rem sollummodo pro accidentibus posuisse, . . . noverit me sensus simplicitatem plus quam verborum subtilitatem exponere velle . . .“.

gar die Bibel auf rhetorische Eleganz und dialektische Konsequenz hin zu untersuchen, so sah er darin geradezu eine Entwürdigung. Die Bibel kenne solche Regeln nicht, im Gegenteil gebrauche sie etwa gewisse dialektische Begriffe, ganz so wie Otloh es liebe, in mehrfacher Bedeutung, lege sich nicht fest. Wer ihn deshalb wegen Mißachtung gewisser Vorschriften verspotten wollte, dem könne eine bittere Einsicht in den Irrtum, Gott liebe die *elegantia sermonis* mehr als Otlohs *rusticitas*, nicht erspart bleiben⁵⁰¹. Allerdings: Otloh tadelt die sachlichen Argumente der sachlichen Dialektik, denen er ja ohne weiteres ihre Wissenschaftlichkeit zubilligt, in dem Augenblick, da sie prunken sollen und als eitle Zierde verwendet werden, da man sie mißbraucht — weil man christliche Demut vergißt über der „rhetorischen Süße“.

Gegen Notkers Lobpreis der Rhetorik hätte sich Otloh aber auch aus einem sehr realen Grund gewandt: „Rhetorische Süße“ — dieses Wort drückt in erster Linie, wie der Zusammenhang zeigt, des St. Galler Mönchs Freude an der Schlagkraft des Beweises, des Syllogismus, aus. Zugleich weist der Zusammenhang, in dem der Ausdruck fällt, auf einen Grund für Otlohs und vieler anderer Kampf gegen diese Art Beredsamkeit hin:

Wie vor allem in der Antike, so war Rhetorik auch im Mittelalter immer zu einem Teil Rechtslehre. Im Rhetorikunterricht lernte man an den „Formelbüchern“ und Briefsammlungen Urkunden und Briefe offiziellen Charakters schreiben, hier wurden der Übung halber künstlich ersonnene Rechtsstreitigkeiten gelöst. „... wer der ist, der den strit mit redo verzerren chan, unde er daz in rhetorica gelirnet habet, ter ist orator, in des mund findet man rhetoricam dulcedinem“, das wußte schon Notker der Deutsche, und über die Rhetorik erklärte er seinen Schülern: „Ane strît nehabet si nîeht zetûonne⁵⁰².“ Rhetorik zu Otlohs Zeit aber bediente sich besonders gern der aus der Dialektik stammenden Syllogismen als Stilmittel. Voll Zorn spricht deshalb Otloh von den hohen Klerikern, die „das Recht verdrehen, ihren Untergebenen keine Hoffnung auf ein wahres Urteil lassen“ und fremdes Gut an sich bringen⁵⁰³, die nur um der Befriedigung weltlicher Wünsche willen mit großem Eifer die *subtilitas* der Syllogismen und Beweise erlernen, um damit die einfachen Gemüter zu verwirren und ihrer zu spotten⁵⁰⁴, die *dolis versutae rationis utuntur*, um die Simplen zu täuschen⁵⁰⁵. Seinem Urteil nach trachten sie nur nach den „Argumenten der weltlichen Wissenschaft, um die einfältigen Herzen der Gerechten einer Schuld zu überführen⁵⁰⁶“.

501) *Dial.* PL. 146 Sp. 61 A; dazu Anm. 494.

502) Notkers Werke, ed. P. Piper, Tübingen 1883, S. 65 f.

503) *Lib. de cursu spir.* PL. 146 Sp. 169 D.

504) *Sermo Amerb.* PL. 93 Sp. 1103 B.

505) *Lib. de cursu spir.* PL. 146 Sp. 179 D. — Von den Fallstricken, die die Dialektiker einfachen Gemütern legen, um sie darin zu fangen, ist in der ma. Literatur häufig die Rede; z. B. bei Petrus Damiani, vgl. E n d r e s, a. a. O. S. 28.

506) Vgl. S. 159.

Auch in dieser Hinsicht also ist Otloh durchdrungen von der Beweiskraft der Syllogismen und fürchtet eben deshalb ihre Macht über diejenigen, die sie nicht beherrschen. „Falsches als wahr und Wahres als falsch“⁵⁰⁷ konnten Fehlschlüsse auch damals erweisen, und dies konnte sich auch auf rechtlichem Gebiet zunutze machen, wer – wie Richer es als Ideal dialektisch-rhetorischer Bildung hinstellt⁵⁰⁸ – „nach den Regeln der Kunst verfahren“ konnte und doch „ohne Kunst“ zu reden schien, wenn also die Beweiskraft bestechend war, ohne daß jedermann nachprüfen konnte, woran das lag.

Freilich, auch hier war der Grund des Übels nicht die Verwendung der Dialektik selbst, sondern die Einstellung derer, die sie mißbrauchten; daß man auch anders sprechen konnte, bezeugt uns wieder Notker der Deutsche, wenn er berichtet, daß es immer mehr Richter gebe, die bei Rechtsverhandlungen nur durch ihre „natürliche Begabung“ solche Beredsamkeit entfalteten, daß sie von allem was sie nur wollten, die Anwendungen mühelos überzeugen konnten, ohne sich nach den Regeln der Rhetorik zu richten⁵⁰⁹. Notker beklagt dies sogar als einen Verfall der antiken Bildung; aber das ist Ausdruck seiner damaligen „humanistischen“ Gesinnung. Otloh schob dem Beweisverfahren der Syllogismen, das er wohl kannte, aber nicht überlegen beherrschte, in begreiflichem momentanen Ärger alle Schuld an Zuständen wie den geschilderten zu: Vielleicht hatte er ihre Macht während des Rechtsfalls, den er selbst in jungen Jahren durchzufechten hatte⁵¹⁰, und in dem er sich vom Archipresbiter Werinhar so ungerecht behandelt fühlte, am eigenen Leib verspürt. Im Grund war er überzeugt davon, daß gerade die weltliche Wissenschaft – darunter verstand er, wie gezeigt, in erster Linie Dialektik und Rhetorik – die Möglichkeit bot, Recht zu finden, daß Gott sie geradezu mit zu diesem Zweck verliehen habe. So jedenfalls kann man es einem seiner Selbstgespräche oder literarisch-fiktiven Zwiegespräche mit Gott entnehmen: Da ist von jemandem die Rede, den Otloh haßt – mag es sich noch immer um Werinhar oder einen der ihm übelwollenden Mönche im Kloster, vielleicht aber auch um den Abt von St. Emmeram Reginward oder gar Bischof Gebhard III. von Regensburg handeln. „Wenn es so ist“, sagt sich Otloh (bzw. Gott zu ihm) „daß du jenen umstimmen kannst, warum verachtest du es dann? Ist nicht jedem Begabung und die freie Wissenschaft von Gott dazu verliehen worden, damit er sich bemühe, andere zu erbauen“⁵¹¹?“ Indem also Otloh seinen Gegner einwandfrei mit Verstandesmitteln von seinem Unrecht überzeugt und dem Recht zum Sieg verholfen

507) *Doctr. spir.* PL. 146 Sp. 276 D: „... pro vero reddere falsum“.

508) Vgl. S. 218.

509) St. Galler Rhetorik, hg. v. H a t t e m e r, Denkmale III, S. 560 (zitiert nach S p e c h t, a. a. O. S. 115 Anm. 1): „... Unde hodieque plurimos cernimus, qui in causis solo naturali instinctu ita sermone callent, ut quae velint quibuslibet facile suadeant, nec tamen regulam doctrinae ullam requirant.“

510) Vgl. S. 10.

511) *Lib. de tent.* PL. 146 Sp. 34 CD.

hätte, hätte er ihn „erbaut“ und ihm, ja gleichzeitig Gott, einen Dienst erwiesen⁵¹².

Wagen wir ein zusammenfassendes Urteil über Otlohs Haltung zur Dialektik! „In seiner Gnade führt Gott die Dialektiker . . . zur Erkenntnis seiner Person, . . . so lange sie die Wahrheit und den heiligen Glauben zu achten bemüht sind⁵¹⁴!“ – Mit aller Klarheit und Deutlichkeit nimmt er mit diesem Satz selbst Stellung, enthebt uns im Grund aller weiteren Überlegungen. Was war es schon, was uns zur Beurteilung vorlag: Zwei Kapitel einer Jugendschrift voll leidenschaftlichen Überschwangs, verfaßt aus der dringenden Notwendigkeit heraus, nach schweren inneren Kämpfen den eigenen geistigen Standpunkt zu formulieren, dazu einige kurze Abschnitte und ein halbes Dutzend hingestreuter Bemerkungen – das ganze Ergebnis jahrzehntelanger literarischer Produktion an kritischen Äußerungen. Der Nachwelt genügte es, Otloh mit dem Abzeichen „Antidialektiker“ zu versehen, ja in seinem Kampf gegen die Dialektik besonderen Rigorismus zu erkennen.

Auf Grund der bisherigen Betrachtungen steht fest: Otloh war kein Dialektiker, er hat die neue Methode zu denken und zu schreiben weder beherrscht, noch hätte er sich im Entscheidungsfall zu ihr bekannt. Er war weder gebildet noch interessiert genug, noch ist er alt genug geworden, um – wie etwa seine jüngeren Zeitgenossen Lanfranc, Berengar und Johannes von Salisbury – ganz erfassen zu können, welch bedeutsames Zeichen das Mächtigwerden der dialektischen Methode war, geschweige denn dies Zeichen der Zeit gültig zu deuten. Nur dies spürte er: Das, was ihm – dem keineswegs unkomplizierten Gemüt – die Möglichkeit gegeben hatte, sein Leben zu meistern, die Ordnung im Kleinen wie im Großen, war bedroht durch diese „Schwerter der scharfsinnigen Worte“⁵¹⁵. Allein, auch das hätte er nicht begreifen können, hätte er nicht eines Tages einmal – ob in der Schulstube oder in öffentlicher wissenschaftlicher Diskussion, ob aus dem Mund des Richters oder eines gelehrten Freundes – voll tiefer Bewunderung der unwiderlegbaren Folgerichtigkeit eines Syllogismus gelauscht.

Kein Zweifel: Es hat sich gelohnt, seine Schriften so genau zu durchforschen, um auch zwischen den Zeilen zu lesen – von seinem heimlichen Neid auf alle, die ihre Beweise klarer führen konnten als er, von seiner Trauer, daß er nicht modern sein durfte – denn der Verzicht des Mönchs auf die Mode weltlich-eleganter Kleidung schloß eben für ihn den auf die Mode „Dialektik“ ein – schließlich von seinem kaum real faßbaren, aber zweifellos vorhandenen natürlichen Stolz auf die große Zeit, deren Kind er war.

512) Über Otlohs Bewunderung für die Beweiskraft der Dialektik auf theologischem Gebiet vgl. auch oben S. 137 f.; ferner seinen Ausspruch im *Lib. de cursu spir.* c. 22, PL. Sp. 218 D: Er sei gegen diabolische Versuchungen, also auch gegen Glaubenszweifel ausgerüstet mit den „collata dona scientiae liberalis, quae circumspectionis instrumenta constant maxima.“

514) Vgl. S. 217.

515) Vgl. S. 213.

Hätte Otloh die Dialektik selbst tatsächlich so sehr gehaßt, wie man von ihm geglaubt hat, so hätte er uns wohl eine größere Fülle von Zeugnissen dafür hinterlassen, hätte sich nicht auf der anderen Seite zu großzügigen Äußerungen herbeigelassen, wie wir sie kennenlernten. Otloh wurde damit auch nicht zum „Anti-Dialektiker“. Er bewahrte nur Reserve ihr gegenüber, warnte vor ihrem Mißbrauch. Und hinter den Erkenntnissen über seine Persönlichkeit und seine Haltung zur Dialektik erhebt sich die Frage: Darf das Wort „Anti-Dialektiker“ oder gar „Anti-Humanist“ noch länger als Kennwort für alle die gelten, die nichts weiter wollten als sich einem krassen Rationalismus entgegenstellen, die in Wahrheit oft „humanistischer“ waren als die Humanisten?

Daß verabsolutiertes dialektisches Denken Gefahren für die Menschheit in sich birgt, bedarf keiner Unterstreichung. Nur die Größten in allen Jahrhunderten allerdings sind es, die die Gefahren in ihrer ganzen Schwere erkennen. Die kleineren Geister spüren instinktiv und an den praktischen Auswirkungen die Bedrohung. Und sie wenden sich entschlossen gegen das, was sie als ihren Hauptfeind zu erkennen glauben oder was man ihnen als solchen hinstellt. So betrachtete ein großer Teil der Gegner einer ausschließlich rationalistischen Weltansicht im 11. Jahrhundert die Dialektik als ihren Hauptfeind.

A dialecticis libera nos, Domine, so habe eine Litanei den Gläubigen zu beten vorgeschrieben, berichtet uns eine Pseudo-Bedasche Schrift schon zu Ende des 8. Jahrhunderts⁵¹⁶. Müßig nachzuprüfen, was es mit dieser Nachricht auf sich hat, ob eine solche Gebetsvorschrift tatsächlich einmal befolgt worden ist oder nicht. Nichts könnte uns jedoch deutlicher als dieser fromme Hilferuf sagen, wie tief der mittelalterliche Mensch die Bedrohung durch das rationalistische Denken empfand und wie sehr er dessen Einbruch in sein Weltbild fürchtete.

Eine Untersuchung über Otlohs Haltung gegenüber der *saecularis philosophia* wäre unvollständig ohne die Überprüfung seiner Einstellung zu anderen Disziplinen, mit denen er in Berührung gekommen ist, denen des Quadrivium. Er hat sich nicht sehr oft geäußert dazu, wo er es aber tat, ist es von entscheidender Bedeutung und rundet das Ergebnis seiner Stellung gegenüber der *mundana scientia* wesentlich ab.

Um die Mitte des 11. Jahrhunderts entstanden im Kloster St. Emmeram zwei von den Zeitgenossen sehr bewunderte⁵¹⁷ wissenschaftliche Werke aus dem Bereich des Quadrivium, die *Astronomia* und die *Musica* des gelehrten Mönches Wilhelm⁵¹⁸, späteren Abtes von Hirsau im Nagoldtal. Otlohs Anteil

516) *Commentarius in librum Boethii de Trinitate*, PL. 95 Sp. 394 B: „Fertur etiam praecepisse quod in litania diceretur . . .“.

517) *Bernold v. Konstanz, Chronik zu 1091*, MS. SS. 5 S. 451.

518) Prolog der astronomischen Schrift PL. 150 Sp. 1639 ff; ursprünglicher Titel nicht erhalten; die „Musica“ PL. 150 Sp. 1147 ff.; vgl. dazu NA. 32 S. 692.

an ihrer Entstehung und die Rolle, die seine Person in beiden Schriften als Gesprächspartner zu spielen scheint, war schon in der älteren Forschung einigermaßen umstritten. Die Sachlage ist die:

Wilhelm, der schon als *puer oblatus* nach St. Emmeram gekommen war^{518a}, erwarb sich hier umfassende Kenntnisse in der Musiklehre und Astronomie, da ihnen sein besonderes Interesse gehörte. Eines Tages begann er sogar, Unterricht in diesen Fächern zu erteilen. Endlich schrieb er die beiden erwähnten Werke.

Die *Astronomia*, ursprünglich wohl verfaßt in Form eines Dialogs zwischen Wilhelm und seinem wißbegierigen Freund „O.“^{518b}, heute aber bis auf die Praefatio verloren, beginnt mit einer langen Einleitung, die den Zweck verfolgt, die Beschäftigung des Autors mit der Astronomie gegen eventuelle Einwände zu verteidigen. Dabei gesteht Wilhelm, daß er ganz ohne fremde Beeinflussung an einem Tag tiefer Selbstbesinnung Reue über den Leichtsinns seines bisherigen Lebens empfunden habe, vor allem über seine so eingehende Beschäftigung mit dem Quadrivium, besonders der Astronomie: Zu Beginn dieses seines Studiums sei es zunächst wie ein göttlicher Impuls über ihn gekommen, so daß er wie unter einem unerklärlichen, mächtigen Zwang völlig in diesen Studien aufgegangen sei. Und entgegen seinem guten Vorsatz, für sich allein auf diesem Gebiet zu arbeiten, habe er sich später doch sehr oft von anderen, auch Sachkundigen, unterbrechen lassen, habe schließlich den Bitten einiger Wißbegieriger willfahrt und sie in die Wissenschaft der Astronomie eingeführt. Über all das fühle er nun tiefe Reue.

Mitten aus diesen Überlegungen habe ihn sein bester Freund O. gerissen, der gekommen war, um mit ihm eben eines jener wissenschaftlichen Gespräche zu führen und etwas von dem zu erfahren, was Gott seinem Freund Wilhelm über die Astronomie enthüllt habe. Wilhelm trägt ihm seine Bedenken vor: Er fürchte sich vor den Angriffen jener, die in seiner Beschäftigung nur etwas Schlechtes und keineswegs die Entdeckung der Wahrheit sehen, zumal nach ihrer Meinung den Mönchen (*nobis monachis*) von der „freien Wissenschaft“ nichts außer dem Psalter erlaubt sei. Aber ebenso deutet Wilhelm an, daß viele ihm seine Kenntnisse einfach neiden⁵¹⁹. Seiner besonderen Leistung war er sich wohl bewußt, hatten doch schon die alten Philosophen, so erinnert er O., die astronomischen Fragen wegen ihrer Schwierigkeiten entweder völlig unberührt oder in Zweifel gelassen oder sie

518a) Vita Wilhelmi, MG. SS. 12 S. 211: „... puerili in aetate ... oblatum Deo in monasterio s. Emmerammi...“; über Wilhelm vgl. *Manitius*, a. a. O. III S. 220 ff.; *Bischoff*, in *Verfasserlex.* IV Sp. 977 ff. (mit Lit.); über seine Stellung in der Geschichte der Astronomie: *Laisner*, *The Western Church and Astrology during the Middle Ages* (*Harvard Theological Review* Bd. 34 [1941] S. 251–275).

518 b) Eine spätere Hand fügte in Clm. 14689 s. XII fol. 85r „Otochus“ hinzu, eine auch sonst nachgewiesene Form für „Otloh“; vgl. *Dümmeler*, *Über den Mönch Otloh v. St. E.*, a. a. O. S. 1071.

519) Zu diesem, Otloh in den Mund gelegten „Topos“ vgl. S. 220 Anm. 496.

hatten sich darüber näher geäußert, ohne ihre Behauptungen nachzuprüfen⁵²⁰. Nachdem ihn nun O. völlig darüber beruhigt habe, daß sein wissenschaftliches Interesse nur ein gottwohlgefälliges Werk sei, ja ihn geradezu gegen jene Widersacher aufgebracht habe, so schließt der Prolog, habe die Diskussion endlich begonnen: Wilhelm selbst habe erklärt und mit Figuren und Instrumenten praktiziert, O. habe sich bereit erklärt, die nachstehenden Ausführungen über die Astronomie aufzuzeichnen. — Nach einem halben Satz jedoch bricht das Fragment des ersten Kapitels ab, der Rest ist verloren⁵²¹.

Im zweiten Werk nun, der *Musica*, beginnt Wilhelm wieder mit einem, allerdings wesentlich kürzeren einleitenden Dialog. Der Gesprächspartner heißt jetzt „Othl.“, und da er seine Bitte um ein musikwissenschaftliches Gespräch begründet mit dem Hinweis auf das bereits stattgefundene über die Astronomie, das nun unbedingt der Ergänzung bedürfe, müssen wir folgern, daß Wilhelm, wenn überhaupt eine wirklich existierende Person, so doch die gleiche im Auge hatte⁵²³.

Es lag zunächst sehr nahe, dabei an unseren Otloh, der noch in seinem letzten Werk einen Freund namens Wilhelm erwähnt⁵²⁴, zu denken. Dieser Auffassung⁵²⁵ trat jedoch bald das Argument entgegen, ein so großzügiger und entschiedener Verteidiger des Quadrivium und der ganzen weltlichen Wissenschaft könne mit dem wissenschaftsfeindlichen Otloh v. St. Emmeram nicht identisch sein⁵²⁶.

Bevor wir die Diskussion hierüber fortsetzen, sei festgestellt: Wer immer der Gesprächspartner in Wilhelms Dialogen ist, und wie interessant seine Ausführungen sein mögen: Direkte Schlüsse über Otlohs Einstellung zur Wissenschaft daraus zu ziehen, wäre in jedem Fall leichtfertig. Wichtig ist für uns jedoch vor allem die Tatsache, daß solche Gespräche über Astronomie zu Otlohs Zeit in St. Emmeram stattfanden, offenbar aber nicht allseitige Billigung fanden. — Auch von Otloh kennen wir ein in Dialogform

520) PL. 150 Sp. 1640 C: „... tantae res, ab antiquis philosophis pro difficultate sui aut intactae et tactae et in dubio relictæ, aut tactae et tractae, sed minus cauta probatione finitæ...“.

521) Daß das Werk weiter ausgeführt war, darf man annehmen, denn das 1. Kapitel beginnt als eine Erklärung der Solstitien und Äquinocient, dazu weiß man aus der Chronik Bernolds von Konstanz, a. a. O. daß Wilhelm sich u. a. eben mit den „naturalia solsticia et equinoctia“ befaßt hat. Vgl. dazu Bischoff, in Verfasserlex. a. a. O.

522) Eine auch sonst nachgewiesene Form für „Otloh“; vgl. D ü m m l e r, Über den Mönch Otloh v. St. E., S. 1071.

523) So auch Dümmler, a. a. O. S. 1079 Anm. 2, Bischoff, Lit. u. künstl. Leben, a. a. O. S. 121.

524) Vgl. S. 26 Anm. 54.

525) So D ü m m l e r, a. a. O.; Bischoff, a. a. O.; Manitius, a. a. O. II S. 220; O. Meyer, in Wattenbach-Holtzmann, a. a. O. S. 551.

526) Diese Auffassung bei Helmsdörfer, Forschungen zur Gesch. des Abtes Wilhelm v. Hirsau, Göttingen 1874; S. 67—71; Endres, a. a. O. S. 73.

verfaßtes Werk über ihn interessierende, allerdings theologische Fragen, den *Dialogus de tribus quaestionibus*⁵²⁷. Gewiß hat Otloh solche Diskussionen geführt; aber so wenig wir daraus schließen dürfen, daß sein Freund Heinrich alle Fragen so gestellt habe, wie Otloh es schildert, dürfen wir das von dem Gesprächspartner in Wilhelms Dialogen und in den Prologen dazu annehmen.

Denn in diesen wie in anderen Fällen war die Dialogform für den Autor nicht zuletzt ein willkommenes Mittel, seinem wissenschaftlichen Selbstbewußtsein Ausdruck zu verleihen, ohne sich doch plumper und allenthalben verpönter *arrogantia* schuldig zu machen. Denn stets ist zwar der Autor selbst der Belehrende, der aus dem reichen Schatz seines Wissens die Fragen des bewundernden Gesprächspartners beantwortet; aber dank der Dialogform brauchte neben aller Gelehrsamkeit auch die eigene Bescheidenheit nicht zu kurz zu kommen: Versäumte Otloh in seinem Prolog nicht zu betonen, daß er selbst seine Überlegungen nicht des Aufschreibens geschweige denn seinen Namen der Erwähnung für wert gehalten und dies Gefühl nur auf Drängen Heinrichs unterdrückt habe⁵²⁸ — so nutzte auch Wilhelm die Form des Dialogs zu der nachdrücklichen Versicherung, er habe die Kenntnisse, die seine „geringe Person“ besitze, nur auf Bitten Otlohs vorgetragen. Ja Wilhelm trieb die affektierte Bescheidenheit so weit, den eigentlichen wissenschaftlichen Teil des Werkes als die Aufzeichnungen Otlohs hinzustellen.

Sicher geschähe beiden Autoren, Otloh wie Wilhelm, unrecht, würden wir ihre Bescheidenheitsäußerungen lediglich als rhetorische Floskeln bezeichnen. Gerade weil uns der Streit um die Zulässigkeit wissenschaftlicher Betätigung bekannt ist, dürfen wir darin wohl einen Niederschlag extrem asketischer Stimmung sehen: Es mag für manchen Mönch schon als ein Widerspruch zur monastischen Demut gegolten haben, wenn man Anspruch auf den Ruf eines Wissenschaftlers oder den Rang eines Schriftstellers erhob.

Keinesfalls aber hätten beide Autoren auf der anderen Seite von ihren Lesern erwartet, jede ihrer Äußerungen wörtlich zu nehmen. Wilhelm wäre wohl nicht wenig gekränkt gewesen, hätte man seine *Astronomia* nicht ihm, sondern Otloh zugeschrieben. Damit aber sehen wir uns wieder der Frage gegenüber: War Otloh von St. Emmeram Wilhelms Gesprächspartner?

Die Äußerungen jenes Otloh aus dem Prolog stellen, wie gesagt, ohnehin nur die Meinung Wilhelms dar. Dennoch: Hätte Wilhelm für seinen Dialog ausgerechnet den seltenen Namen „Otloh“ gewählt, und damit seinen Leserkreis unweigerlich an unseren Otloh erinnert, wenn nicht tatsächlich einmal sowohl sachliche als auch theoretische Gespräche, wie sie geschildert wurden, zwischen beiden stattgefunden hätten? In Wilhelms Worten eine Bestätigung dafür sehen zu dürfen, daß Otloh den Fächern des Quadrivium Interesse entgegenbrachte, wäre nicht gleichgültig.

527) Vgl. oben S. 137 ff.

528) *Dial. PL.* 146 Sp. 59 A; vgl. dazu auch Simon, a.a.O.

Wieder hilft Otlohs eigener Dialog mit seinem Freund Heinrich weiter: Der Mönch Heinrich von Reichenau ist eine geschichtliche Figur; es unterliegt keinem Zweifel, daß er um das Jahr 1054 auf dem Rückweg aus dem Heiligen Land, wohin er zusammen mit dem Abt Richard von Rheinau gezogen war, in St. Emmeram Aufenthalt nahm, wie Otloh berichtet⁵³⁰. Otloh hätte keinesfalls mit der Behauptung auftreten können, er habe mit Heinrich Gespräche geführt, und Heinrich sei nach einiger Zeit wieder in St. Emmeram gewesen, wenn dies nicht der Wahrheit entsprochen hätte. Denn jedermann hätte dies nachprüfen können.

Nicht anders steht es mit dem Dialog Wilhelms von Hirsau. Er hätte nicht Otloh seinen Freund nennen können, hätten nicht die anderen Mönche von einer solchen Freundschaft gewußt. Kein Zweifel: Gespräche über Astronomie und Musik haben zwischen Wilhelm und Otloh stattgefunden.

Für Otlohs ursprüngliches Interesse an der Astronomie haben wir von ihm selbst eine Bestätigung: Im Anschluß an einen kurzen Traktat über die mystische Bedeutung der Zahl Drei bemerkt er, diesen und andere Beiträge zur geistlichen Wissenschaft habe er deshalb geleistet, weil er den Verehrern der weltlichen Wissenschaft gewissermaßen „Konkurrenz“ machen wollte, vor allem denen, die sich mit dem *labor sphaerae et horologii et astrolabii* und der *varia contemplatio stellarum* befaßten, den Astrologen oder Astronomen und Mathematikern also. Er selbst verstehe in diesen Dingen mitzureden. Dabei mag er eben an die im geistigen Austausch mit Wilhelm erworbenen Kenntnisse gedacht haben. Aber er habe sich später von derlei Studien abgekehrt, da er mitangesehen habe, wie andere dafür Begeisterte von Gottes Wegen, d. h. von der Liebe zu ihm und zum Nächsten, von der Demut und anderen Tugenden abgekommen seien⁵³¹.

Anders als von seinen dialektischen Kenntnissen spricht Otloh also von den einst in der Astronomie erworbenen nicht ganz ohne Selbstbewußtsein, wenngleich wir von ihnen nirgends eine Probe erhalten. Was aber ließ ihn später zu einem so abwertenden Urteil über andere, die seine einstigen Interessen teilten, kommen? Was war an derartigen Studien so gefährlich und suspekt, daß sie jene „von Gottes Wegen abbrachten“? Sollten sie mehr astrologischen als astronomischen Charakter gehabt haben?

Astronomie oder Astrologie, beide Namen bis in die Spätantike unterschiedslos sowohl die wissenschaftliche Sternforschung als auch die geheimnisvolle Sterndeutung bezeichnend, waren auch im Mittelalter bei weitem nicht jedermann als zwei verschiedene Dinge bekannt⁵³². Beiden

530) Heriman Aug. Chron. MG. SS. 5, S. 133 zum Jahr 1053: „... Richardus Renaugiensis abbas et Henricus item Augiensis monachus... relictis omnibus idem propositum adgrediuntur.“ Dazu Otlohs Lib. de tent. PL. 146 Sp. 54 BC: „Quidam namque monachus de Augiensi coenobio... nomine Henricus, cum ab Jerusalem revertetur, apud nos aliquandiu hospitatus est.“

531) *Summa dictorum de mysteriis ternarii* (= *De myst. num. tern.*) PL. 146 Sp. 133–136, bes. Sp. 136 B f.

532) Vgl. am besten W. Gudel, *Astrologie*, Reallexikon für Antike und Christentum Bd. 1, Stuttgart 1950 Sp. 817 ff.; *Astronomie*, a. a. O. Sp. 831 ff.

haftete für die meisten ein unheimlich-geheimnisvoller Zauber an, der dämonischen Reiz und Grusel gleichermaßen auslöste. Nur bei wenigen siegte brennendes wissenschaftliches Interesse über die Vorurteile der Allgemeinheit. Einer von ihnen war der Mitbruder Otlohs in St. Emmeram, Wilhelm: Aber selbst er hatte sich anfangs nur unwiderstehlich und unerklärlich *violenti divini nutus potentia* gedrängt gefühlt⁵³³. Und der Ungewöhnlichkeit seiner Studien blieb er sich stets bewußt. Denn selbst der wissenschaftlichen Betätigung mit der Sternenwelt haftete der Ruf des Heidnischen an: Kein Wunder! Einmal hatte die Kirche mit ihren ständigen, weil notwendigen Verboten und Warnungen vor den abergläubischen Schicksalsdeutungen des Volkes — auch aus den Sternen — dazu beigetragen⁵³⁴. Die wachsende Abscheu vor diesen Bräuchen mußte sich unweigerlich auch auf die Wissenschaft Astronomie, eben jede Beschäftigung mit dem geheimnisvollen Kosmos übertragen. Dazu kamen andere Gründe: Die gesamte Naturwissenschaft im 11. Jahrhundert fußte auf der Antike; alle Namen und Bezeichnungen, auch die der Sternbilder waren von heidnischen Wissenschaftlern festgelegt. Zwar war das auch in anderen Wissenschaften so. Hier aber stießen die Gegensätze besonders hart aufeinander: Wie sollte man etwa mit gutem Gewissen die Sterne, die Gott nach dem biblischen Bericht am dritten Tag erschaffen hatte, mit den Namen der heidnischen Gottheiten bezeichnen, an die zu denken schon im Grammatik-Unterricht unerlaubt war? Wie sollte man die antike Betrachtungsweise des Weltalls vereinbaren mit dem christlichen Schöpfungsbericht? Als irregeleiteten Erkenntnisdrang bezeichneten die Gegner der *mundana philosophia* das Streben jener, die „den Bestand des ganzen Weltgebäudes und den Grund der Ereignisse aus dem Lauf der Planeten und Sterne“ lesen zu können glaubten. So urteilte etwa der um 1045 geborene Manegold von Lautenbach⁵³⁵. Ihm fielen die Gegensätze zwischen den astronomischen und geographischen Schriften der Antike und der Lehre der Kirche in besonderem Maße auf, und gegenüber den übernatürlichen Vorgängen, von denen die Bibel spricht, verloren für ihn alle Erfahrungssätze an Bedeutung. „Der Schöpfer der Zeit“, so steht es für ihn fest, „hat die Freunde des ewigen Lebens nicht aufgerufen, die Himmelsgegenden abzustecken und den Lauf der Planeten und die Bewegung der Sterne zu unterscheiden“⁵³⁶.

533) Praefatio zur „Astronomia“, PL. 150 Sp. 1639 A: „... nescio qua violenti divini nutus potentia coactus...“.

534) Vgl. hierzu vor allem Laistner, The Western Church, a. a. O.

535) Zu Manegold von Lautenbach s. Manitius, a. a. O. III S. 175 ff., in diesem Zusammenhang bes. Endres, a. a. O. S. 97 ff.

536) Manegold, Opusc. contra Wolfh. c. 20 PL. 155 Sp. 168 B ff. Eine wenig bekannte Schmährede des Petrus Albarus aus dem 9. Jhd. nicht nur auf die Dialektik und heidnische Autoren, sondern vor allem auf die Naturwissenschaft steht bei Laistner, Thoughts and Letters, S. 213; eine andere in Form, Stil und Inhalt mit Otlohs *Doctr. spir.* eng verwandte, hat um die Mitte des 11. Jhdts. der Kleriker Warnerius von Basel verfaßt; ein Teil daraus sei, da wenig bekannt, hier zitiert:

Ganz allgemein galt also die Beschäftigung mit Astronomie oder Astrologie zu Otlohs Zeit als gefährlich. Es ist kein Zufall, daß ein Mann wie Gerbert von Reims wegen solcher Betätigung in den Verdacht der Zauberei und eines Bundes mit dem Teufel geraten war⁵³⁷, daß es einige Jahrzehnte später von Odo von Tournai, den man gleich Gerbert „in den Abendstunden vor den Kirchenportalen bis tief in die Nacht hinein mit seinen Schülern über den Lauf der Sterne diskutieren sah“, hieß, er übe solche Genauigkeit nicht um der Religion sondern um der alten Philosophie willen⁵³⁸.

Wir könnten noch viele Beispiele von disqualifizierenden Urteilen als Ausdruck des Mißtrauens gegen diese im wahrsten Sinn des Wortes „weltliche“ Wissenschaft anführen. Aber bleiben wir bei Otloh!

Wie für viele der gehörten Stimmen wog auch für ihn gegen die Naturwissenschaft am schwersten das Argument, daß sie im Widerspruch stehe zur christlichen Demut. Er verurteilte nicht die Beschäftigung mit ihr an sich, sondern die Übertreibung und die Verabsolutierung ihrer Lehre. Von der Demut entfernte sich gerade, wer den Lauf der Welt in der *contemplatio stellarum* zu erkennen glaubte. Otlohs Abkehr von der Astronomie war nicht ein Verzicht wie der auf die heidnischen Dichter, aber er mag etwaige Gelegenheiten sich mit ihr weiterzubeschäftigen mit aus dem Grund gemieden haben, weil sie auch ihm mehr und mehr suspekt geworden war.

Wilhelm von Hirsau hat der Person Otlohs aber auch in seinem zweiten Werk, der *Musica*, ein Denkmal gesetzt. Nun wissen wir: Astronomie und Musikwissenschaft hingen im Mittelalter auf das engste zusammen. Wilhelm nahm in seinem Prolog zur *Musica* wieder Bezug auf seine *Astronomia*; und Otloh erzählt bei Gelegenheit seiner Erklärung, warum er sich von der Astronomie abgewandt habe, ein Erlebnis aus seiner Lehrpraxis in Musik:

Jahrelang habe er in der Schule einen jungen Menschen unterrichtet, der sich in der weltlichen Wissenschaft vor vielen anderen hervortat. Oft habe er ihn gewarnt, sich nicht von weltlicher Weisheit täuschen zu lassen, und ihm so viele Wohltaten erwiesen, daß man sie schwerlich aufzählen könne. „Dennoch habe ich in ihm eine Art wissenschaftlichen Geistes entdeckt,

„Pervigilans horas noctis fingendo laboras
Mira probare studes, decipiendo rudes;
Tu angelum, terras, . . . numerando pererras,
Assignans graviter facta Deo leviter
De lunae gyris et solis saepe requiris,
Et scis stellarum de statione parum . . .
Summis de certis conscius esse petis;
Brutis praeponis homines merito rationis; . . .
Respectu domini sunt homines asini.“

Warnerius, Paraclitus, ed. Hauréau, (Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la bibliothèque nationale, Bd. 6, Paris 1892), S. 827; vgl. Maniti us, a. a. O. Bd. II S. 576 ff.

537) Vgl. künftig Meyer O., Das Interesse an Boethius im 11. Jhdt.

538) Hermann, Lib. de restaur. monast. s. Martini Tornacensis MG. SS. 14 S. 174; vgl. Maniti us, a. a. O. III S. 239 f.; 531 ff.

über die zu sprechen traurig ist. Deshalb aber nenne ich diese Art wissenschaftlich“, sagt er voll Bitterkeit, „weil er mir um der Wissenschaft willen Gutes mit Schlechtem vergalt und noch vergilt.“

Was war das Vergehen des jungen Freundes? Otloh hatte ihm, so wie er selbst es gelernt hatte und wie es die Regel war, die Lehre über das Monochord nach dem Vorbild des Boethius beigebracht. Übermütig geworden — *juxta ritum prudentiae saecularis* — belächelte jener aber nicht nur, was der Magister Otloh ihm gelehrt hatte, sondern er begann auch an den Theorien Kritik zu üben, die einige *patres* über die *communis regula monochordi* aufgestellt hatten. Darüberhinaus korrigierte er eigenmächtig in den *carmina antiqua* herum, „... anders als es mir richtig erschien“, sagt Otloh. Nun forderte er den Schüler auf, aus persönlicher Dankbarkeit gegenüber dem Lehrer seine Meinung aufzugeben, und setzte die Mahnungen fort, als dieser bereits das Kloster verlassen hatte. Er sandte Briefe, schließlich Botschaften durch gemeinsame Freunde, aber vergeblich. Der Undankbare verstieg sich zu ungläublicher Beleidigung: Er kenne Otloh nicht und wisse nicht, was er wolle^{538a}.

So weit sich die Angelegenheit rekonstruieren läßt, handelte es sich um sachlich musiktheoretische Fragen, um Struktur und Prinzip des Monochords, um Probleme der Tonlehre. Auch Wilhelm von Hirsau hat sich in seiner Schrift sehr eingehend mit den Gesetzen des Monochords befaßt, folgte weitgehend der Lehre des Boethius und damit der gesamten antiken Tradition, übte aber in einigen Fragen auch an Boethius Kritik und wies ihm Irrtümer nach⁵³⁹. Dem Schutzpatron der Musiker, dem schon vor der Mitte des 10. Jahrhunderts gestorbenen Odo von Cluny gestand er zwar zu, daß er in einer entscheidenden Frage tiefer gesehen habe als die meisten anderen, mit seiner Erkenntnis aber *nimis cautus* umgegangen sei und sie falsch ausgewertet habe⁵⁴⁰. Nicht viel besser erging es bei dieser Kritik der Modernen, die Wilhelm umso strenger üben wollte, als er es gewagt hatte die Autoritäten zu kritisieren, seinem älteren Zeitgenossen, dem mit seinem fortschrittlichen Musikunterricht (er führte den Gebrauch der Notenlinien, Notenschlüssel und die dem richtigen Tontreffen dienenden Tonsilben *ut re mi fa sol la si ein*) aufsehenerregenden Guido von Arezzo⁵⁴¹. — Es waren also gewiß sehr aktuelle Fragen, die Otloh und seinen geliebten Schüler entzweiten. Dessen Verbesserungen in den alten Liedern hingen vielleicht ebenfalls mit einer neuen Bestimmung der Tonhöhen zusammen. Otloh hatte diese Lieder in der alten und geheiligten Weise zu singen gelehrt, nun erschienen ihm die Neuerungen nicht nur sachlich falsch, sondern ihn beleidigte die Ehrfurchtlosigkeit solchen Vorgehens vor der Tradition, vollends das überhebliche Gebaren des jungen Besserwissers. Wieder hatte er einen

538a) *Summa dictorum de mysteriis numeri ternarii*, PL. 146 Sp. 136 BD.

539) Wilhelm v. Hirsau, *Musica* c. 14–16, PL. 150 Sp. 1160 ff.

540) Ebd. c. 17 Sp. 1162 D.

541) Ebd. c. 18 Sp. 1164 C.

Beweis dafür, wie gefährlich es war, wenn Erkenntnisse der weltlichen Wissenschaft über die der geistlichen gestellt wurden.

*

Dennoch war Otloh nicht der wissenschaftsfeindliche Eiferer, als der er in der Vorstellung vieler bislang existiert hat. Wäre er es gewesen, wie unsinnig, ja lächerlich hätten es die Mönche von St. Emmeram empfinden müssen, ihn nun in Wilhelms Schriften als interessierten und kundigen Gesprächspartner, als warmen Verteidiger nicht nur der Wissenschaft allgemein, sondern sogar des besonders heftig umstrittenen Studiums der Astronomie dargestellt zu sehen! Mehr noch: Wie entschieden hätte sich Otloh selbst gegen eine derartige Zumutung verwahrt, wie sehr hätte Wilhelm mit einem solchen Protest rechnen müssen! Kurz: Beides ist unzulässig — anzunehmen, Otloh sei in dem St. Emmeramer Kreis zu aller Zeit und ganz als der begeisterteste Verteidiger der *mundana scientia* wie ihn Wilhelms Prolog schildert, oder als fanatischer Bildungsfeind bekannt gewesen.

Der Otloh des Prologs hält eine eindrucksvolle Verteidigungsrede auf die Wissenschaft: Für ihn ist sie ein Geschenk der göttlichen Barmherzigkeit, das dem Menschen — nachdem Adam mit seinem Sündenfall die ursprüngliche natürliche und wunderbare Erkenntniskraft verspielt hatte — wohl aus Gnade, aber nun zugleich als kostbares, verantwortungsschweres Pfund anvertraut wurde. Jetzt sei es der Teufel, der *antiquus coluber*, der auch dieses, wie alle göttlichen Geschenke mit dem „Gift des Neides“ beflecke und damit den Menschen entreißen wolle. Unter dem Vorwand, es sei um der Religion willen, versuche er nun den arglosen Wilhelm zur Veruntreuung und Vergrabung statt zur Vervielfältigung seines göttlichen Pfundes zu bewegen. Desto entschiedener fordert Otloh den Freund auf, am heutigen Tage den längst geplanten Dialog zu halten: Gott weile unter ihnen.

Da aber Wilhelm noch immer beunruhigt ist, greift Otloh zu realeren Argumenten. Wie könne er nur mit einem Wort derer Erwähnung tun, so fragt er, die den Mönchen keine selbständige wissenschaftliche Arbeit zubilligen wollten und nur darauf bedacht seien, das Licht ihres Standes zu verdunkeln, indem sie die Regel des hl. Benedikt änderten. Denn was sie vorschreibe, die Bibel, Cassian, Gregor und die *Vitae Patrum* zu lesen, sei einer auf den Psalmen allein fußender Bildung unmöglich. Nun beruft er sich darauf, daß Hieronymus und Gregor für die kirchliche Literatur niemals soviel hätten leisten können, wären sie nicht *dialecticae artis expers* gewesen. Und er spielt auf ein berühmtes und oft gebrauchtes Gleichnis aus der Bibel an: Es sei Vorrecht und Pflicht, *investigando saecularem philosophiam*, Gold im Kot zu suchen und die Ägypter zu berauben⁵⁴². Eine dritte Autori-

542) Verquickt mit der „weniger eleganten“, von Cassiodor dem Dichter Vergil zugeschriebenen Antwort auf die Frage, warum er die Werke seines Vorgängers Ennius lese: „Ich suche nach Gold in einem Dunghaufen!“ Vgl. Laistner, *Thought and Letters*, S. 210.

tät wird zitiert: Cassian mit einer Stelle aus den Collationen⁵⁴³, die von der natürlichen Weisheit des ersten Menschen spricht, dem Gott als den Ursprung der *vera disciplina physicae philosophiae* die Fähigkeit verliehen habe, alle Dinge und Kreaturen voneinander zu unterscheiden. Diese Einsetzung des Quadrivium durch Gott selbst sei die klarste Quelle, um daraus Berechtigung und Pflicht zum Studium zu schöpfen. „Im Namen dessen, der die Zahl der Sterne kennt und sie beim Namen nennt“, so schließt Otloh, „lass uns im Zwiegespräch die geplante Reise durchs Land unserer Astronomie antreten!“

Das Ergebnis all unserer Betrachtungen über Wilhelms Prolog ist: Er darf als eine Bestätigung aller bisherigen Ergebnisse über Otlohs Haltung zur Wissenschaft, zum Quadrivium im Besonderen gelten.

In der Tat enthalten Otlohs eigene Werke allgemeine Äußerungen über die *sacularis philosophia*, die sich von denen Wilhelms durchaus nicht so wesentlich unterscheiden, wie man gemeint hat: Genau wie Wilhelm etwa zitiert Otloh einmal den biblischen Bericht⁵⁴⁴ vom Auszug der Israeliter aus Ägypten als Gleichnis für die Einstellung des Mönches gegenüber der weltlichen Wissenschaft. Seine Ausführungen darüber seien hier wiedergegeben: „Wie die Söhne Israels einst bei ihrem Auszug aus Ägypten die Ägypter ihres Goldes und Silbers und ihrer kostbaren Gewänder beraubten, sie mit sich nahmen und Gott weihten“, schreibt er, „so muß jeder einzelne handeln, der sich von weltlicher Nichtigkeit zur Reinheit des geistlichen Lebens bekehrt hat. Wenn er Kenntnisse in der weltlichen Literatur hatte, soll er aus ihnen das Kostbare, d. h. zu einem ehrbaren und geistlichen Leben passende, auswählen und mit sich nehmen zum Lob Gottes und zur Erbauung der Gläubigen⁵⁴⁵!“

Otloh und Wilhelm aber stehen mit ihrer Berufung auf diese, wohl zuerst von Origines verwandte⁵⁴⁶ und danach nicht nur von vielen Kirchenvätern, sondern das ganze Mittelalter hindurch wieder und wieder in mancherlei Variationen zitierte Deutung der biblischen Geschichte nur in einer altbekannten Tradition. Dabei war dies Gleichnis geradezu zum Topos geworden. Otloh allerdings unterstreicht gleich Wilhelm, was er damit sagen will, indem er hinzufügt: „Daß es viele und verehrungswürdige und heilige Väter so gemacht haben, können wir lesen: Sie fügten ihren Schriften sehr viele Ansichten ein, die sie zu Recht in den Schriften der Heiden entdeckt hatten. Das gleiche gilt für die übrigen Künste, deren sich die weltliche Gelehrsamkeit bedient. Man wähle aus, was nur irgendwie geeignet ist, der Übung des geistlichen Lebens zu dienen. Denn wenn ein Bekehrter nicht unter-

543) Die Stelle bei Cassian zu finden, ist nicht gelungen.

544) Exod. 3, 22 und 12, 35 ff.

545) *Sermo Amerb.* PL. 93 Sp. 1116 B.

546) Vgl. oben S. 188 Anm. 349.

scheidet zwischen Kostbarem und Gemeinem, sondern Kot⁵⁴⁷ und Gold gleichermaßen beurteilt, so scheint er lieber bei den Ägyptern bleiben zu wollen als von ihnen wegzuziehen und sie zu berauben.“

Selbst Otloh beruft sich also gleich Wilhelm auf die Kirchenväter, um für einen rechten Gebrauch der weltlichen Wissenschaft einzutreten. Gerade der Umstand, daß der O. in Wilhelms Prolog dies tat, hielt die frühere Forschung davon ab, in ihm unseren Otloh zu sehen. Gewiß, daß Otloh gerade Hieronymus, dessen Prügel-Traum ein Anlaß gewesen war, ihn von der heidnischen Literatur zu bekehren, nun mit den Worten des Astronomia-Prologs als einen Verehrer der *saecularis scientia* zitiert hätte, ist nicht wahrscheinlich. Solche Einzelheiten jedoch sind unerheblich angesichts der Übereinstimmung zwischen Wilhelm und Otloh, die wir im Großen und Ganzen feststellen dürfen.

Im gleichen und keinem anderen Sinn⁵⁴⁸ ist ferner Otlohs Satz zu verstehen, daß jemand, der sich von der Welt abgewandt habe und das, „was nach der *Conversio* keineswegs mehr erlaubt ist“ – darunter ist in erster Linie die heidnische Dichtung zu verstehen – völlig meide, das Geeignete und Notwendige aber eifrig betreibe, auf diese Weise Zeugnis von Gottes Geboten ablege, indem er Unerlaubtes von Erlaubtem sondere⁵⁴⁹. Schließlich zitiert Otloh genau wie Wilhelm von Hirsau einmal auch das biblische Gleichnis von den vergrabenen Pfunden des ungetreuen Knechtes und sagt, er fühle sich von diesem Beispiel aufgefordert, mit den ihm geschenkten *scientiae dona* andere zu erbauen⁵⁵⁰.

„Von den höchsten Gaben Gottes“ sagt Otloh an anderer Stelle mit Beziehung auf die *septem artes*, „steht es fest, daß sie den Gläubigen durch die Mühe der Heiden zugänglich gemacht worden sind.“ Man müsse nur sorgfältig nach ihnen suchen. Gott in seiner Güte habe dies so eingerichtet, um den Geistlichen, den *in divino cultu laborantes* – es sind also wohl auch die Mönche mitgemeint – allzu große Mühe um solchen Wissens willen zu ersparen und ihnen so die Möglichkeit zu geben, aus dem schon Erforschten nur das auszusuchen, was notwendig sei. – Dieses Zugeständnis, daß ein Teil auch heidnischer Bildung nicht nur erlaubt, sondern sogar notwendig sei, paßt doch im Grund völlig zu den Argumenten in Wilhelms Prolog.

547) Vgl. S. 232 Anm. 542.

548) Wie etwa bei Endres, a. a. O. S. 67.

549) Hat Endres, der nun einmal das Bild Otlohs in der deutschen Geistesgeschichte bisher wesentlich mitbestimmte, nicht weiter gelesen oder wollte er nicht verstehen, was Otloh gleich im nächsten Satz mit fast pedantischer Eintönigkeit erklärt: So wie ein Teil der Apostel nach der *Conversio* seinen Beruf beibehielt – gemeint sind die Fischer –, ein Teil – „ein Zöllner“ etwa – ihn aufgab, so dürfe auch der Mönch einem Teil seiner Interessen noch nach der Bekehrung nachgehen. In diesen erlaubten Interessen nur die „*docta ignorantia*“ sehen zu wollen, etwa weil Otloh gerade auf die Fischer, die im MA. Symbol dafür sind, anspielt, hieße die Stelle doch überinterpretieren.

550) *Lib. prov.* PL. 146 Sp. 299 C.

So kann denn nach allem nicht mehr die Rede davon sein, daß Otloh in völligem Gegensatz stehe zu dem wissenschaftsbegeisterten Wilhelm. Nichts spricht dagegen, daß Otloh der Astronomie wie anderen Fächern des Quadrivium grundsätzlich Aufgeschlossenheit entgegenbrachte, wenngleich seine Kenntnisse und sein Interesse keineswegs an die Wilhelms heranreichten.

Seine in der späten Schrift *De mysteriis numeri ternarii* geäußerte Skepsis gegenüber der Astronomie ist sicher Ausdruck seiner inneren Wandlung: Er hatte die Übertreibung wissenschaftlicher Theorien miterlebt; gegen sie wandte er sich. Auch bei Wilhelm von Hirsau ist eine solche gesteigerte Skepsis festzustellen. Die ersten Anzeichen für eine zumindest schwankende Haltung gegenüber der weltlichen Wissenschaft müssen wir bereits in eben dem wegen seiner großzügigen Einstellung so viel gepriesenen Prolog zur *Astronomie* sehen. Denn daß Wilhelm es für notwendig hielt, seine wissenschaftlichen Interessen so sorgfältig zu verteidigen, zeigt unweigerlich, daß ihm bereits die erste Unbekümmertheit und Sicherheit in ihrer Ausübung abhanden gekommen waren. Dazu paßt es, daß Wilhelm wie Otloh sich in St. Emmeram unterschiedlicher Beliebtheit erfreute, bei einigen seine Strenge geradezu gefürchtet war⁵⁵¹. Eben seine asketische Gesinnung war es auf der anderen Seite, die später seinen Ruhm mitbegründete: Schon in St. Emmeram mag er ehrgeizige Pläne gehabt haben und darauf bedacht gewesen sein, seinem Ruf nicht noch in anderer Richtung zu schaden, denn gerade aus seiner nächsten Umgebung mußte er wissen, daß die Art seiner Studien auf Mißtrauen stoßen konnte. Nach dem Tod Wilhelms berichtete denn auch der Konstanzer Chronist Bernold lobend, seit seinem Ruf ins Kloster Hirsau sei es gewesen, als habe er sich nie vorher mit anderen als geistlichen Studien befaßt⁵⁵². Man muß dieser kurzen panegyrisch gemeinten Nachricht nicht unbedingt Glauben schenken⁵⁵³. Selbst die Tatsache, daß der gestrenge Abt Wilhelm in seine *Consuetudines* jene groteske cluniazensische Vorschrift übernahm, wonach jeder Mönch bei der Bitte um ein heidnisches Buch sich „wie ein Hund hinter dem Ohr zu kratzen“ hatte zum Zeichen für sein unschickliches Begehren⁵⁵⁴, ist eher eine Konsequenz der aus Cluny übernommenen Regel und Ausdruck einer — wohl unter dem Einfluß schwerer körperlicher Krankheit gesteigerten — engherzigen Pedanterie als der persönlichen wissenschaftsfeindlichen Gesinnung Wilhelms. Dennoch ist ein gewisser Wandel unverkennbar. Bei der wachsenden Be-

551) *Vita Wilhelmi*, MG. SS. 12 S. 211: „...unde etiam ab incautis et negligentibus oppido timebatur, a probis vero et piis ob sinceritatem et puritatem vitae nimium diligebatur.“

552) *Bernoldi Chron. A.* 1091, MG. SS. 5 S. 451: „Sed ante haec omnia in illo studium monasticae districtiois praevaluit, in quo totus adeo efferbuit, ac si nunquam aliud aliquid studii haberet.“

553) Scheint doch noch heute der merkwürdige „Eulenturm“, der ehemalige Kirchturm des Klosters in Hirsau von astronomischen Interessen zu zeugen.

554) *Consuet. Hirsaug.* Lib. I, PL. 150 Sp. 952 C.

wegtheit seines Lebens hätte es ihm zweifellos manches Opfer gekostet, weiterhin wissenschaftliche Werke zu schreiben; Wilhelm hat sie nicht gebracht.

Aber der innere geistige Wandel eines Wilhelm oder Otloh genügt nicht zur Erklärung wissenschaftsfeindlicher Äußerungen, die oft in so großem Gegensatz zu ihren wissenschaftsfreundlichen stehen. Gewiß liegt es nahe, sich gerade bei Otloh daran zu erinnern, daß er bis zum Tag seines Eintritts ins Kloster ein Freund aller Arten von weltlichen Studien war, und man hat gefolgert⁵⁵⁵, daß die Worte des Otloh aus dem Prolog die damalige Meinung unseres Mönches wiedergeben, die sich eben im Lauf der Zeit geändert habe. — Ein solcher Schluß scheint aber doch zu gewaltsam: Außer den Gründen, die wir bereits gegen eine allzu hohe Bewertung des *Astronomia*-Prologs für die Gesinnung Otlohs vorgebracht haben, spricht dagegen der Umstand, daß in diesem Fall Wilhelm, der aller Wahrscheinlichkeit nach wenigstens zehn Jahre jünger war als Otloh, seinen Prolog vor dem Jahr 1032 geschrieben haben müßte, zu der Zeit nämlich, da der bestenfalls 25jährige Otloh noch als Gast in St. Emmeram lebte. Es ist ausgeschlossen, daß Wilhelm Werke wie die *Astronomia* und *Musica* bereits als Fünfzehnjähriger verfaßt hat; dem widerspricht zugleich die Nachricht des Wolfger von Prüfening, Wilhelm habe noch bis zu seiner Berufung nach Hirsau im Jahre 1069 an der — kaum lange nach der *Astronomia* entstandenen — *Musica* gearbeitet⁵⁵⁶.

Einer solchen Kombination bedarf es aber nicht einmal. Denn wie ein letztes Beispiel zeigen mag, geht es nicht länger an, Otlohs Äußerungen zum Thema „Bildung“ und „weltliche Wissenschaft“, so wenig wie die vieler anderer, unterschiedslos mit gleichen Maßstäben zu messen:

Als das Kardinalbeispiel für Otlohs Verachtung der Wissenschaft hat lange Zeit ein in seiner Naivität besonders schroff klingender Satz gegolten: Sowohl die geistliche wie die weltliche Wissenschaft, heißt es einmal in seinem *Dialogus*, seien aus verschiedenen Gründen notwendig. Einmal damit den Weisen etwas gegeben sei, was sie um der Liebe zu Gott willen verachten könnten, weiter, damit die Törichten etwas hätten, „um zu zeigen wer sie sind⁵⁵⁷“. — Zunächst der Zusammenhang, in dem dieser Satz steht: Otloh sucht Beispiele dafür, daß mit Gottes Hilfe alles Böse zum Guten ge-

555) Vgl. Bischoff, a. a. O. S. 120: „Endres achtet zu wenig auf die Spuren einer inneren Entwicklung bei Otloh“.

556) Anon. Mellic, ed. Ettlinger S. 93; vgl. Manitius, a. a. O. III S. 224: „Tractatum tamen unum de musica scripsit, quem dei vocatione ad regendum Hirsaugiense coenobium tractus minime perfecit.“ Diese Nachricht wird angezweifelt von Bischoff, Verfasserlex. a. a. O.

557) *Dial.* c. XXII, PL. 146 Sp. 89 B: „Non solum enim philosophia spiritualis, sed etiam carnalis vario modo necessaria consistit. Primo quidem, ut ex ejusdem carnalis consideratione et oppositione, spiritualis clarior potiorque esse probetur. Secundo ut prudentes quippe habeant quod Dei pro amore contemnant. Tertio, ut stulti quique habeant quod quid sint ostendant.“

kehrt werden könne, und er erläutert dies an dem bereits zitierten⁵⁵⁸ Beispiel, daß auch die *septem artes*, denen unter den *res humanae* nichts überlegen sei, von Gott zuerst den Heiden gegeben worden seien, damit diese mühevoll Vorarbeit leisten sollten, und die Christen dann aus der *liberalis scientia*, in der vieles Überflüssige enthalten sei, Notwendiges auswählen, anderes aber verachten und damit ihre Liebe zu Gott beweisen könnten.

Wie kann Otloh, so fragt man sich, im gleichen Atemzug die *septem artes* als das „Großartigste unter den menschlichen Dingen“ bezeichnen, zugestehen, daß sie bis zu einem gewissen Grad notwendig sind, und gleich darauf den Wert der Wissenschaft derart degradieren? Wie ist es zu verstehen, daß er in seine Proverbien-Sammlung in großzügiger Weise den Satz aufnimmt, niemand sei würdig eine geistliche Weihe zu empfangen, wenn er der *liberalis scientia* völlig unkundig sei⁵⁵⁹?

Wie gesagt: Die *septem artes* waren für das Mittelalter nicht schon Wissenschaft; aber jede einzelne von ihnen konnte zum Rang einer Wissenschaft erhoben werden, konnte in der Verabsolutierung um ihrer selbst willen eine Macht erlangen, die sich aufschwang über die *divina scientia*. Wissenschaft war gut, solange ein Wilhelm sich ihr „im Namen Gottes, der die Sterne geschaffen hat“ zuwenden konnte. Sie war für Otloh und alle, die gleicher Gesinnung waren, schlecht, sobald sie ihre Verehrer „vom Weg Gottes und von der Liebe zu ihm“ abirren ließ. So theoretisch es klingt: Otloh versteht in diesem Fall unter *liberalis scientia* und „weltlicher Wissenschaft“ nicht das gleiche. *Carnalis, saecularis* — diese Adjektive stehen, für Otloh in besonderem Maße, in starkem Gegensatz zu *spiritualis* und *divinus*. Weltliche Wissenschaft — das ist der schlechte Teil der ganzen *liberalis scientia*. — Nimmt auf diese Weise die Erforschung des Zusammenhangs, in dem er steht, Otlohs „wissenschaftsfeindlichem“ Satz aus sachlichen Gründen seine Schroffheit, so gibt es auch einen anderen Grund:

Wer mit Otlohs Schriften vertraut ist, erkennt in der Art wie er sein Beispiel dafür vorträgt, daß alles Schlechte auch eine gute Seite habe, seine oben besprochene⁵⁶⁰ beliebte *oppositio*-Methode wieder. Methode und Ab-

558) Vgl. S. 170.

559) *Lib. prov.* PL. 146 Sp. 306 c: „Clerici liberalis scientiae nimis ignari, nullum sacerdotalem gradum accipere sunt digni.“ Mit dieser Forderung stellt er sich neben so bedeutende Männer wie etwa B. Rather von Verona, der niemandem die Priesterweihe erteilen wollte, der nicht einen gewissen Grad an Schulbildung besitze. Vgl. Vogel, a. a. O. S. 345 Anm. 419.

560) Vgl. S. 132; an anderer Stelle (*Lib. de cursu spir.* c. 26, PL. 146 Sp. 240 B) sammelt er Beispiele für Versuchungen im menschlichen Leben: Hier sagt er, der Mensch werde durch alles Sichtbare versucht, ob er bereit sei, die darin verborgenen Geheimnisse zu entdecken und: „Niemandem würde eine Belohnung dafür gegeben, daß er sich nützlichen und geistlichen Studien widmet, wenn es nicht gleichzeitig unnütze und weltliche gebe, worin den Versuchten etwas gegeben ist, um Notwendiges und Überflüssiges, Gutes und Schlechtes auszuwählen.“

sicht aber wollen in Otlohs Werken stets unterschieden sein. Seine Methode zu schreiben war es, unter einem Thema Beispiele zu sammeln. Da er es nun einmal liebte, in nimmermüder Unersättlichkeit und fast manierter Spitzfindigkeit alle Lebensbereiche nach *similitudines* und *oppositiones* zu durchforschen, haben viele seiner Ansichten, auch die über die weltliche Wissenschaft, oft so eigenartige Formulierungen gefunden wie die oben zitierten. Seine Absicht aber heißt stets *aedificatio*, Erbauung. Das heißt „Stärken, Aufrichten“⁵⁶¹ – das bedeutet aber auch in unserem modernen Sinn: so schreiben, wie es nach Meinung des Autors dem Leser gefällt, wie der Leser es erwartet. Der mit so vielen Bescheidenheits- und anderen Topoi durchsetzte Stil mittelalterlicher Schriften ist aus dieser Einstellung heraus zu verstehen. Auch in Otlohs Werken hatten wir Gelegenheit, solche Topoi zu erkennen. Sie als bloße Floskeln zu bezeichnen, konnten wir uns allerdings niemals entschließen. Meist wollte Otloh auch in diesen Fällen etwas Bestimmtes sagen. Aber er wußte von gewissen Themen: So sagte man sie, in dieser Form wollte sie der Leser hören. So schwer es oft ist – die Grenze zwischen konventionellem Stil und echtem Anliegen zu suchen, mindert nicht, sondern erhöht eher den Reiz seiner und vieler mittelalterlicher Schriften. Viele dieser Topoi sind antiken Ursprungs, und so bewegten sich selbst Otloh und viele andere Verächter eines weltlich rhetorischen Stils oft stärker in antiker Tradition als ihnen wohl bewußt war. Aber auch der *sermo humilis*, der von den Vorkämpfern der *spiritualis scientia* oft bewußt gepflegte Stil kennt seine – wenngleich ungeschriebenen – Gesetze und seine „Topoi“: Einen Topos wie den vom Auszug der Israeliten aus Ägypten hatte man zu kennen und im gegebenen Fall zu zitieren. Daneben konnte man, was Otloh in reichem Maß getan hat, originelle Beispiele und Gleichnisse erfinden, um sich auszuweisen als einer von denen, die nicht weltlicher Rhetorik und Gelehrsamkeit huldigten – selbst wenn man es nicht aus Überzeugung war: Denken wir an Onulfs von Speyer so wenig überzeugende Versicherungen, alle weltliche Rhetorik sei eitel! Gleich ihm hat später etwa der um 1070 geborene Konrad von Hirsau, ein Schüler Wilhelms, die weltliche Rhetorik außerordentlich hoch geschätzt – dennoch hielt er es für nötig, in seiner Literaturgeschichte nicht nur das nun mehrmals genannte Gleichnis vom ägyptischen Gold als der weltlichen Wissenschaft, sondern auch ein anderes, worin die *saecularis philosophia* einem Küchenkraut verglichen wird, das man nach Gebrauch wegwerfe, zu zitieren⁵⁶².

Mit diesen Äußerungen wird der Gebrauch der Wissenschaft bis zu einem gewissen Grad gerechtfertigt. Aber auch dort, wo sie schlechthin verurteilt wird, haben wir uns stets zu fragen, ob nicht dahinter zu einem Teil das Bestreben steht, durch eine möglichst rigorose Absage sich eindeutig von dem Verdacht zu reinigen, daß man ein „Liebhaber der weltlichen Wissen-

561) Vgl. oben S. 33.

562) Konrad von Hirsau, *Dialogus auctores sive Didascalon*, ed. Scheypp
vgl. Manitius, a. a. O.

schaft“ sei — weil der Leserkreis dies verlangte. Nicht umsonst haben gerade die Männer, denen weltliche Bildung einst viel bedeutet hatte, später die schärfsten Formulierungen ihrer Ablehnung gefunden.

Es ist also Vorsicht geboten bei der Interpretation von Otlohs wissenschaftsfeindlichen Äußerungen. Fast ausnahmslos haftet ihnen, wie wir schon im Zusammenhang mit seinen speziellen Urteilen über die Dialektik gesehen haben, der Charakter des Fragmentarischen, in gänzlich anderem Zusammenhang wie zufällig Hingestreuten an. Darüberhinaus mag ihre schroffe Formulierung da und dort, mehr unbewußt als gewollt, eine Art Konzession an den Stil der „ungebildeten Einfachheit“, der *rusticitas*, des *sermo humilis* sein.

Dazu ein letztes. Gerade die schroffsten Urteile des Mittelalters über die Wissenschaft sind zu einem großen Teil theoretische Überlegung. Die „*docta ignorantia*“ ist ein Ideal, das von seinen Verehrern wohl niemals ernstlich als erreichbar angesehen wurde⁵⁶³. Erfunden wurde es von Gebildeten. Ein anonymes Brief aus Tegernsee, dem Heimatkloster unseres Otloh, hat zwischen 1048 und 1068 dieser Spannung zwischen Theorie und Praxis in beispielhafter Weise Ausdruck verliehen: Es sei wahr, sagt der Briefschreiber darin, daß die „vor Gott törichte *mundana philosophia*, wenn er es „in einer höheren Sicht“ betrachte, von geringem Wert sei. Diese „höhere Betrachtungsweise“ eben war es, die den mittelalterlichen Autoren oft negative Äußerungen über die weltliche Wissenschaft „eingab“ ohne daß sie darin stets ihrer innersten Überzeugung Ausdruck verleihen, geschweige denn solche Formulierungen als den Spiegel ihres eigenen praktischen Verhaltens angesehen wissen wollten⁵⁶⁴. — Wenn sie weise behandelt werde, so fährt der unbekannte Tegernseer Briefschreiber fort, könne die *mundana philosophia* doch auch Gewinn bringen. „Denn obgleich sie die Unvorsichtigen oft täuscht und mit sich in den Abgrund des Irrtums zieht, weiß man dennoch, daß sie den Weisen und Vorsichtigen als Weg und gleichsam als Vorspiel dienen kann, durch das sie angeregt werden, sich zu höheren Dingen und zur Wahrheit aufzuschwingen⁵⁶⁵“.

Es tut not sich an den Gedanken zu gewöhnen, daß Schmähung und Lob der *liberalis scientia*, der *mundana philosophia* und wie sie sonst genannt worden sein mag, sich in ein und demselben Munde finden können, ohne daß wir uns dadurch sogleich vor ein unlösbares Rätsel gestellt sehen müssen. Und es gilt einzusehen, daß solch unterschiedliche Urteile der gleichen Person Folge einer inneren Wandlung sein können, aber nicht sein müssen, daß weder das eine noch das andere als Fiktion angesehen zu werden braucht, sondern daß beide — in typisch „mittelalterlicher“ Denkungsweise — in dem Augenblick und im Zusammenhang, in der „höheren“ oder realistischen Betrachtungsweise, in der sie geäußert werden, Ausdruck

563) Vgl. dazu Dreßler, a. a. O. Kap. 4.

564) Schmitz, a. a. O. II S. 82 spricht sehr treffend von „augenblicklichen Seelenstimmungen“.

565) Tegerns. Briefsammlung ed. Streckker, a. a. O. Nr. 130, S. 147.

wahrer Überzeugung sein können. Das gilt für Otloh, zugleich aber für viele andere, deren Urteile wir entweder kennen, oder deren Äußerungen für immer verloren sind oder noch der Entdeckung harren.

Otlohs Haltung zur Wissenschaft ist beispielhaft für einen großen Teil der geistigen Welt des 11. Jahrhunderts. Er soll weder gewaltsam zu einem Freund der *mundana scientia*, der Dialektik oder des Quadrivium gemacht, noch sein Bild stärker verwischt werden, als es die Jahrhunderte und rasches menschliches Urteil getan haben. Dies Bild verlangte vielmehr, in ein um entscheidende Nuancen helleres Licht gerückt zu werden.

Ausblick

Eindringlicher als Otloh es erwarten konnte, wurde dem Sinn seines Schaffens, dem Zusammenhang seiner Lebensgeschichte, nachzuspüren versucht. Es war nicht immer einfach, ihm gerecht zu werden — dem frommen Schreibschüler, dem lebenslustigen und bildungshungrigen jungen *clericus*, dem religiös erschütterten, düster grübelnden und fanatisch kämpfenden Mönch. Schwierig war es oft, in seinen theologischen und autobiographischen Schriften zu unterscheiden zwischen eigenen Gedanken und aus der Tradition übernommenen Topoi, zwischen mystisch-phantastischen Vorstellungen und historischer Wahrheit.

Wofür hat Otloh gelebt? Für das Ziel, die Welt mit allen Mitteln hinein-zubannen ins alte Bild, in den für seine Zeit noch gültigen „Einheitsordo“: d. h. für sich persönlich die Frömmigkeit seiner Kinderjahre wiederzufinden — für alle aber, denen er sich als Kleriker verantwortlich fühlte, durch *aedificatio* und *admonitio* Zweifel und Hindernisse aus dem Weg zu räumen.

Wogegen hat er gekämpft? Nicht gegen die Dialektik — aber gegen ihren Mißbrauch. Nicht gegen die Bildung — aber gegen die Überheblichkeit der Gebildeten über die „Mysterien der göttlichen Einfachheit“. Sein Kampf und der vieler Gleichgesinnter neben ihm beweist freilich, daß das Weltbild dieser Zeit für die Kämpfenden selbst nicht mehr ohne weiteres wohlgeordnet war.

Ein Jahrhundert nach Otlohs Tod stand der dialektische Streit der Scholastik auf seinem Höhepunkt, er und nicht zuletzt das Kreuzzugs-Gedankengut hatten bereits schwerwiegende Veränderungen des geistigen Lebens mitheraufgeführt. Ketzerische Zweifel, wie sie den jungen Otloh bewegten, waren keine Seltenheit mehr.

Otloh stand an einer Schwelle: Noch hüllte er sich zuweilen in das Gewand der Anonymität, zwang sein eigenes Denken in die von den Autoritäten überlieferten Formen. Und doch wurden in ihm Kraft und fast renaissancehaftes Selbstbewußtsein lebendig, wie sie seine Zeit kaum sonst kannte und die ihn seinem Jahrhundert weit vorausziehen ließen.

Benediktinische Profefßriten

Von Philipp Hofmeister OSB Neresheim

Der am 9. September 1942 so jäh ums Leben gekommene und um die Liturgiewissenschaft so verdiente Benediktinerabt Ernst V y k o u k a l von Emaus in Prag schreibt, man verstehe unter Ritus den festen Brauch, die geregelte und vorgeschriebene Weise, wie eine Kulthandlung vorgenommen wird (cc. 2, 576 § 1, 1002, 1169 § 1, 1174 § 1, 2272 § 1); er sei begründet in dem geistigen, körperlichen und sozialen Wesen des Menschen, der keinen rein geistigen Kultus üben könne, sondern auf allen Stufen der religiösen Erkenntnis seine Gottesverehrung durch feststehende geheiligte Zeichen äußert. Deshalb hätten auch die Inder, Babylonier usw. ihre Ritualbücher gehabt und die Römer vom „Ritus“ der Eheschließung gesprochen. Ein sehr ausgebildetes, durch die mehrfache Gesetzgebung fest geordnetes System von religiösen Riten hatten auch die Israeliten. Wenn auch Christus eine Anbetung in Geist und Wahrheit gefordert hat (Joh. 4, 23), so hat er doch auch selbst Riten angewandt, z. B. Handauflegung, Berührung, Anhauchen, Salbungen. Die Kirche hat diese Riten beträchtlich vermehrt¹. So kam es, daß auch die Ordensgenossenschaften fast von Anfang an die Aufnahme in ihre Gemeinschaften mit heiligen Gebeten und Riten umgaben. Die im Benediktinerorden gebräuchlichen möchten wir hier einer Untersuchung unterziehen, dabei freilich auch manche andere Orden, besonders die mit ihm verwandten Orden der Kartäuser und Augustinerchorherren beiziehen. Die Kartäuser haben noch heute in Liturgie und Verfassung viel Benediktinisches Erbgut und die Verwandtschaft der Augustinerchorherren zeigen so recht die Profefßriten der Kanonien von St. Viktor in Paris und von St. Florian bei Linz/Donau, die fast ganz das Cluniazenische Schema d.h. den Aufbau und die Gebete aufweisen. Es scheint erst etwas später bei diesen Orden die Profefßablegung am Schluß der ganzen Feier stattgefunden zu haben, man begann dann mit der Segnung der Kleider, hernach folgte die eigentliche Profefßablegung und der Vers „Confirma“ mit Oration². Es ist dies noch ein recht wenig bebautes Kapitel. Wir möchten durch diese Abhandlung einen Beitrag leisten zur richtigen Einschätzung und höheren Bewertung des eigenen Ordensgutes. Eine solche Abhandlung scheint umso notwendiger zu sein, da das zweite Vatikanische Konzil eine gewisse Einheitlichkeit in den Einkleidungs- und Profefßriten aller Ordensgemeinschaf-

1) Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg i. Br. 1930 ff. VIII, 915 f.

2) H e r m a n s , V., *Commentairum Cisterciense Historico-practicum in Codicibus Canonibus de Religiosis*, Romae 1961, 335 ss.

ten anstrebt. Bei der Ausarbeitung und Überarbeitung mancher Riten dürften aber doch die Einrichtungen des ältesten abendländischen Ordens nicht übergangen werden, sie sollten vielmehr richtungweisend sein.

I. Quellen

Als Quellen für unsere Untersuchung haben wir die *Ordines* folgender Klöster bzw. Kongregationen und Orden benutzt:

- Affligemensis* 12. Jahrhundert in *Revue Bénédictine* LV, 1939, 206—208;
Americano-Cassinensis Congregationis in *Rituale Monasticum*, Collegeville 1942, 381—399;
Angliae um 1000, bei E. Martène, *De antiquis Ecclesiae ritibus*, Antverpiae 1763, II 162;
Anglicanae Congregationis in *Constitutiones Congregatiois Anglicanae OSB*, Parisiis 1784, XXVIII — XLIV;
Angliae Congregationis in *Rituale Monasticum ad usum Monachorum nigrorum S. Benedicti Congregationis Angliae* 1960, 61—71;
Austro-Benedictinae Congregationis in *Rituale Monasticum pro Congregationibus Benedictina Bavarica et Austro — Benedictina*, Oeniponte 1936, 69—93.
Bavaricae Congregationis in *Rituale monasticum pro Congregatione Benedictino-Bavarica*, Ratisbonae 1920, 42—60;
Bavaricae Congregationis 1936 siehe oben *Austro-Benedictinae*;
Beuronensis Congregationis in *Rituale Monasticum secundum consuetudinem Congregationis Beuronensis OSB*, Tornaci 1895, 71—92;
Ebenso Beuronae 1931, 100—122;
Beuronensis Congregationis, Ordo ad Monachum faciendum, Beuron 1962, 3—20;
Bursfeldensis Congregationis um 1480 in *Ceremoniale Benedictinum*, Parisiis 1610, 316—318, 374;
Camaldulensium Montis Coronae in *Rituale Eremitarum Camaldulensium Congregationis Montis Coronae*, Mechliniae 1908, 209—216;
Cartusiensis 1127 in PL CLIII, 685—692, 747 s.;
Cartusiensis Ordinis in *Ordinarium Cartusiense*, Parkmonasterii 1932, 672—678.
Casinensis Congregationis in *Regula S.P. Benedicti cum Declarationibus et Constitutionibus Congregationis Montis Casini, alias S. Iustinae de Padua*, Parisiis 1604, II 151—160;
Cisterciensis, 12. Jahrhundert in *Nomasticon Cisterciense* ed. J. Paris et H. Séjalon, Solesmis 1892, 191;
Cisterciensis 1689 in *Rituale Cisterciense*, Westmalle 1948, 239—246, 254—257;
Cluniacensis 1081, PL CIL, 713;
Cluniacensis 1086/88 in M. Herrgott, *Vetus disciplina monastica*, Parisiis 1726, 180s.
Cluniacensis 1789 in A. Barbèri *Bullarii Romani continuatio*, Romae 1835 ss. VIII, 301;
Conchensis (Cuenca) in Martène II 164;
Durandi († 1296) in M. Andrieu, *Le Pontifical Romain au moyen âge*, Citta del Vaticano 1938 s., III 397—400;
Dunstani (†988) in Martène II, 163;

Einsidlensis, Ende des 12. Jahrhunderts in dieser Zeitschrift VI, I, 1885, 333—339;

Einsidlensis in *Cantarium Einsidlense* 1888, 142—156;

Farfensis 1042/49, in PL CL, 1251s;

Gallicanae Congregationis OSA 1778, beigeunden den *Constitutiones Canonicorum Regularium Ordinis S. Augustini* Congregationis Gallicanae, Lutetiae-Parisiorum 1789, 10—19;

Gemeticensis (Jumièges), 12. Jahrhundert in Martène II, 163s;

Helveticae Congregationis in Die Profeßfeier der Schweizer Benediktinerkongregation, Engelberg 1958, 44—72;

Helveto-Americanae Congregationis in Ordo professionis Congregationis Helveto-Americanae, s.a.t. 1. 33—49;

Hildemari († um 580) in R. Mittermüller, *Expositio Regulae ab Hildemaro tradita, Ratisbonae, Neo-Eboraci et Cincinnatii* 1880, 540s.;

Hirsaugiensis Congregationis, Ende des 11. Jahrhunderts in PL CL 1002s.;

Lanfranci († 1089) in PL CL, 502;

Leodiensis (Lüttich) 1283/87 in P. Volk, *Der Liber Ordinarius des Lütticher St. Jakobs-Klosters*, Münster i.W. 1923, 40—42;

Marbacensis Congregationis OSA, 12. Jahrhundert in Martène, III, 312s. E. Amort, *Vetus disciplina Canonicorum regularium et saecularium, Venetiis* 1747, 402;

Meerssenensis 15. Jahrhundert in P. Volk, *Die Profeßformel von Meerssen* (Revue *Bénédictine* LV, 1939, 205—212);

Mettensis in *Ceremoniale monastico — benedictinum in usum Monasterii* Mettensis, Straubingae 1765, P. III, 6—22;

Mimatensis (Mende) OSA, 14. Jahrhundert in Martène II, 166.

Montis Angelorum (Engelberg) 12. Jahrhundert (Jahrbuch für Liturgiewissenschaft V, 1924, 34—37);

Montis Angelorum 1914 in *Die feierliche Profeß in der Abtei Engelberg*, Sarnen 1914, 7—21;

Montis Oliveti 1445 in P. Lugano, *Il primo corpo di Costituzioni monastiche per l'Ordine di Montoliveto* (1445), Roma 1911, 55—57;

Montis Oliveti in *Rituale Monasticum pro Congregatione S. Mariae* Montis Oliveti 1886, 11—22;

Montis Oliveti⁴;

Morbacensis OSA ca. 1400 (Archives de l'Eglise d'Alsace VII, 1956, 158—161);

Neresheimensis in *Ceremoniale Monasticum Neresheimense* (Msc.) 1782, 14—34;

Pannonhalma³;

Ottiliensis Congregationis in *Rituale Monasticum Congregationis Ottiliensis OSB pro Missionibus exteris S. Ottiliae* 1936, 87—107;

Praemonstratensis, Abtei Grimberg in Martène II, 180s.;

Praemonstratensis in J. Le Paige, *Bibliotheca Praemonstratensis Ordinis*, Paris 1633, 33—36;

3) Gültige Mitteilung von R. Dr. P. Kolos Berthold OSB in Pannonhalma vom 23. 11. 1962.

4) Gültige Mitteilung der Abtei Montoliveto vom 10. 11. 1962.

Praemonstratensis in *Processionale* ad usum sacri et canonici Ordinis Praemonstratensis, Parisiis, Tornaci, Romae 1932, /37/—/46/;

Praemonstratensis in *Ordinarius seu liber Caeremoniarum* ad usum sacri et canonici Ordinis Praemonstratensis, Tongerlo 1949, 328—332, 344—349; *Qualiter*, um 812 in Mittermüller 546s.

Romanus 12. und 13. Jahrhundert (Andrieu I 174—176, II 413s.);

Romanus in *Pontificale Romanum*, Ratisbonae, Romae, Neo Eboraci et Cincinnati 1908, 72—76;

Romanus vulgatus (um 950) in M. Hittorp, *De divinis catholicae ecclesiae officiis ac ministeriis*, Coloniae 1598, 137—139;

S. Anselmi Collegii in *Ritus Professionis solemnis*, Roma- Collegio S. Anselmo 1956, 3—11.⁵;

S. Audoin in *Martène* II, 166;

S. Crucis in *Regula S.P. Augustini Episcopi et Constitutiones Codici Juris conformatae cum Caeremoniali FF. Ordinis Canonici Ss. Crucis*, Roma 1925, 139—143;

S. Floriani OSA in A. Franz, *Das Rituale von St. Florian*, Freiburg i.Br. 1914, 111;

S. Georgii in *Rouen* in *Martène* II, 166;

S. Mauri Congregationis in *Rituale monasticum* ad usum Congregationis S. Mauri in Gallia OSB, Parisiis 1666, 115—1221⁶;

S. Petri Vivi in *Sens*, in *Martène* II, 165;

S. Victoris Congregationis OSA, 12. Jahrhundert in *Martène* III 267s.;

Silvestrinae Congregationis in *Liber Ritualis* pro vestitione et professione monastica in Congregatione Silvestrina O.S.B. Romae 1956, 27—43⁷;

Solesmensis Congregationis in *Rituale Vestitionum* et *Professionum* in *Monasteriis Congregationis S. Petri de Solesmis OSB*, Parisiis, Tornaci Romae 1952, 64—91;

Sublacensis Congregationis in *Rituale Monasticum* ad usum Congregationis Casinensis a primaeva observantia OSB ed. altera, Sublaci 1909, 24—35;

Vallisoletanae Congregationis in *Caeremoiale monasticum* Congregationis Hispanicae OSB ed. Thomas Weiss, Viennae 1640, 392—401;

Vallisumbrosanus in *Rituale Monasticum Vallisumbrosanum*, Florentiae 1629⁸;

Vat. lat. Barb. 421; 9.—10. Jahrhundert in B. Albers *Consuetudines monasticae*, Stuttgartiae — Montis Casini 1900ss., III 175s;

Windesheimensis Congregationis OSA, 1553 in *Amort* 57s.

-
- 5) Gütige Mitteilung von R. P. Speck Karl OSB Rom, S. Anselmo vom 13. 1. 1963.
 - 6) Gütige Mitteilung von R. P. Weber Robert OSB in Clerf, Luxemburg, vom 8. 12. 1962.
 - 7) Gütige Mitteilung von R. D. Papi Mellitas OSB Silv. in Rom vom 11. 1. 1963.
 - 8) Gütige Mitteilung von R. P. Vasaturo Nicolaus OSB in Vallumbrosa vom 30. 11. 1962.

II. Die Profeß nach der Benediktinerregel

Die Profeßfeier ordnet der hl. Benedikt in c. 58 seiner Regel ziemlich genau, wenigstens in den Grundzügen. Er gibt zwar nicht die eigentliche Profeßformel an, bestimmt aber doch deren Inhalt. Er will in ihr ausgedrückt wissen die „*stabilitas et conversatio morum suorum et obedientia*“. Die Ablegung der Gelübde soll im Oratorium geschehen und zwar in Gegenwart der klösterlichen Gemeinde, „*coram omnibus*“, einschließlich des Abtes „*et abbatis praesentis*“. Dieser hat offensichtlich dabei eine besondere Stellung, denn der hl. Benedikt bestimmt, die *petitio*, d.h. die Profeßurkunde solle ausgestellt werden „*ad nomen Sanctorum, quorum reliquiae ibi sunt, et abbatis praesentis*“. Wir würden heute sagen, der Abt ist derjenige, der die Gelübde im Namen der Kirche und des Klosters entgegennimmt (c. 572 § 1,6⁰).

Die Profeßurkunde, so verlangt der hl. Benedikt weiterhin, soll vom Profitenten „*manu sua*“ geschrieben werden. Der hl. Ordensstifter sieht vor, daß ins Kloster auch solche aufgenommen werden dürfen, die nicht lesen und schreiben können. Für diese soll dann ein anderer, der vom Profitenten selbst gebeten wurde, die Profeßurkunde schreiben und dieser selbst soll ein Zeichen darunter machen. Man darf wohl annehmen, daß auch dieses Zeichen schon vor der Profeßfeier gemacht wurde, denn sicher ist, daß die Regel nicht ausdrücklich verlangt, daß die Unterschrift oder das Zeichen erst während der Profeßfeier gemacht werde. Ist die Profeßurkunde vor dem Altare vorgelesen, dann soll sie der Neuprofesse „*manu sua*“ „*super altare*“ legen. Diese *tratio chartae* symbolisiert damaligem Brauche entsprechend die Selbsthingabe.

Nach dem Auflegen der Urkunde auf den Altar soll der Neuprofesse — der hl. Benedikt nennt ihn irrtümlicherweise auch jetzt noch „*Novizen*“ — den Vers Ps. 118, 116 beginnen: „*Suscipe me, Domine*“ etc. Ob dieser hiebei knien, liegen oder stehen soll, darüber gibt die Regel keinen Aufschluß. Der genannte Vers soll dreimal gebetet und jedesmal von der ganzen Kongregation wiederholt werden. Zum Schluß soll diese das „*Gloria Patri*“ beifügen.

Ist dies geschehen, dann soll sich der Neuprofesse den einzelnen Mönchen zu Füßen werfen und diese bitten, daß sie für ihn beten. Ob damit die Feier zu Ende ist oder nicht, gibt der hl. Benedikt nicht an. Es ist aber anzunehmen, daß die anwesenden Brüder alsbald, also noch vor dem Verlassen des Gotteshauses für den Neuprofessen besondere Gebete verrichtet haben, aus denen sich die später sog. *benedictio monachi* herausgebildet hat.

Nach den Gebeten folgt in der Regel die Verfügung über das Vermögen zu Gunsten der Armen oder des Klosters.

Zum Schluß der Feier, also noch im Oratorium, — der hl. Benedikt bestimmt „*mox*“ — soll er die Kleider, in denen er in das Kloster gekommen ist, ausziehen und das klösterliche Gewand anziehen. Der letzte Akt, den die Regel vorsieht, ist der, daß der Abt die Profeßurkunde vom Altare wegnimmt, um sie hernach im Archiv des Klosters aufzubewahren.

III. Der Professoreitus im allgemeinen

Das vorige Kapitel hat gezeigt, daß der benediktinische Professoreitus im engeren Sinne, d.h. der Substanz nach von der Regel selbst festgesetzt wurde, daß aber die Form der zu verrichtenden Gebete der Anordnung des Abtes und der Brüder eines jeden Klosters überlassen ist. Man darf aber wohl annehmen, daß sich doch bald einheitliche Formen gebildet haben, die sich mehr oder weniger an die in der Kirche herrschenden Gebräuche angeschlossen haben. Leider sind wir nicht unterrichtet, wie diese Gebete im einzelnen von den Zeiten des hl. Benedikt bis etwa zum Jahre 800 gelautet haben. Nach dem etwa aus dem Jahre 812 stammenden *Ordo Qualiter*, den uns Hildemar, der zunächst Mönch in Corbie, dann in S. Faustin in Brescia und schließlich in Civate war und um 850 dieses Zeitliche gesegnet hat, vermittelte, wurden nach der eigentlichen Professoreilegung und dem Vers „Suscipe“ zunächst die Psalmen 120, 122, 123, 129 und 50 gebetet, dann folgte Kyrie, Pater noster, die Versikel „Salvum fac servum tuum“, (Ps. 85, 2), „Convertere, Domine, usquequo“ (Ps. 89, 13), „Dominus custodiat te ab omni malo“ (Ps. 120, 7), „Dominus custodiat introitum tuum“ (Ps. 120, 8), „Dominus vobiscum“ mit der „oratio ad ipsum opus pertinens“. Nach dieser Oration kam die Einkleidung und zum Schluß der Friedenskuß an die Mitbrüder, den bereits c. 89 der *Regula Magistri* bei der Professorefeier erwähnt: „data ei ab omnibus pace“⁹⁾. Auch Hildemar selbst bietet einen Professoreitus, der aber nicht mehr enthält als der *Ordo Qualiter*.

Diese Ordines bieten also die wesentlichen Bestandteile einer kirchlichen Weihe, nämlich zunächst die aus römisch-heidnischer Zeit übernommene *lustratio*, den Reinigungsritus d.h. die Psalmen, Litanei, Versikel und das eigentliche Weihe- und Segensgebet, dessen Inhalt wir freilich nicht näher kennen. Dies ist aber der Fall bei einem *Ordo ad sacrum habitum monachi induendum*“ des 9. oder 10. Jahrhunderts. Auch hier werden zunächst 5, wenn auch teilweise andere Psalmen (53, 69, 142) gebetet, dann Kyrie, *Christe eleison*, *Litaniae*, *Christe audi nos* tribus vicibus usque in fine, Pater noster, 10 Versikel und die 3 Orationen „*Praesta, quaesumus, Domine, famulis tuis renuntiantibus*“, „*Deus, qui nos a saeculi vanitate*“, „*Deus castitatis amator et continentiae conservator*“. In diesem *Ordo* ist auch eine Oration für die Kleiderweihe vermittelt: „*Deus, aeternorum bonorum fidelissime promissor*“, eine Oration, die noch heute bei der Kleiderweihe nach dem Ritus der *benedictio virginum* gebräuchlich ist.

Nicht unerwähnt möchten wir hier den „*Ordo ad monachum faciendum*“ lassen, den uns der in der Benediktinerabtei S. Alban bei Mainz um 950 entstandene *Ordo Romanus antiquus* oder *vulgatus* als Teil eines römisch-deutschen Pontifikales überliefert hat. Auch dieser *Ordo* hat zunächst die Psalmen 23, 50, 90; dann folgen *litanias*, Pater noster, die Segnung der Kleider mit 2 Orationen, weitere Fragen an den Profitenten mit Einkleidung, „*Suscipe me, Domine*“, eine Reihe von Orationen: „*Omnipotens sempiterna Deus, cuius charitatis ardore*“, „*Deus, qui hunc famulum tuum*“, „*Deus*

9) PL LXXXVIII, 1058.

qui beatissimum electum tuum Benedictum abstractum“, „Dignare Dominem quaesumus“, „Clementissime dominator, Domine“, ferner das Gebet „Omnipotens et misericors Deus, totius sanctae religionis origo“, das später, d.h. in neuerer Zeit zu einer Präfation umgeformt wurde. Diesem Ordo kommt insofern eine besondere Bedeutung zu, weil er im Mittelalter weit verbreitet war; noch heute sind davon Zeugen die Bibliotheken in Bamberg, Eichstätt und Köln¹⁰. Die genannten Orationen „Clementissime dominator, Domine“ und „Omnipotens et misericors Deus, totius sanctae religionis origo“ finden wir auch in einem alten englischen Pontifikale von etwa 1000, im Codex 54 der Benediktinerabtei Engelberg in der Schweiz aus dem 12. Jahrhundert sowie im Profeßritus der Benediktinerabtei Metten von 1765. Ob diese Orationen als deutsches Eigengut angesprochen werden können, diese Frage müssen wir offen lassen.

Mit der Entstehung Clunys taucht aber in Frankreich ein ganz anderer Ritus auf, der im Laufe der Zeit durch die große Bedeutung der Cluniazensischen Reform stark im Orden um sich griff. Er scheint erstmals bezeugt zu sein im Ordo Farfensis, also in den Jahren 1042–1049. Nach ihm sind einfach der Psalm 50 und „capitula et orationes sicut in Codice habentur“ zu beten. Dieser Ritus ist dann näher beschrieben im Ordo Cluniacensis antiquus von Ulrich von Zell und im Ordo von Bernhard von Marseille. Hier besteht die benedictio aus 4 Orationen: „Deus indulgentiarum“, „Deus qui per coaeternum“, „Domine Jesu Christe, qui es via“ und „Sancte Spiritus, qui te Deum“. Diese Orationen schreibt auch der Ordo Lanfranks vor und auch der Ordo von Hirsau scheint sie zu kennen; im ersteren fehlt zwar die 4. Oration, aber der letzere weist wieder alle 4 auf. Zur Benediktion der Kukulie wird nach all diesen Riten die Oration „Domine, Jesu Christe, qui tegumentum“ genommen. Der Ordo Cisterciensis und der Ordinarius der Benediktinerabtei St. Jakob in Lüttich sprechen freilich nur von „quatuor collectae“ und „versibus et collectis sequentibus“, allein bei dem starken Einfluß der Consuetudines Cluniacenses auf die Klöster des Benediktinerordens ist zu vermuten, daß hier die 4 Orationen von Cluny gemeint sind, zumal ja auch für die Kleidersegnung die Oration von Cluny vorgeschrieben ist. Für die Cistercienser bestätigt die Richtigkeit dieser Vermutung das Rituale von 1689; hier sind die genannten Orationen noch heute im Gebrauch. Der Ordinarius von Lüttich hat noch als besondere Eigentümlichkeit, daß wenn die Profeßfeier außerhalb der hl. Messe stattfindet, der Ps. 50 durch den Ps. 129 ersetzt wird.

Durch die starke Ausdehnung der Hirsauer Reform in den Klöstern Süddeutschlands, Österreichs und der Schweiz kam der Cluniazenserritus natürlich auch in alle diese Reformklöster. Im 15. Jahrhundert bildete sich bei uns in Deutschland die Bursfelder Kongregation, die nicht aus neu gegründeten

10) Andrieu M., *Les Ordines Romani du Haut Moyen-Age*, Louvain 1931, I 43 s., 81, 112 123. Die Orationen „Dignare, Domine, quaesumus“ „Clementissime dominator, Domine“ und „Omnipotens misericors Deus, totius sanctae religionis origo“ finden sich auch in einem aus dem 10. Jahrhundert stammenden Profeßritus für „monachae“, PL. CXXXVIII, 1107.

ten Klöstern bestand, sondern aus alten Abteien, die bereits eine benediktinische Observanz hatten. Es ist zu vermuten, daß diese vielfach den *Ordo Romanus antiquus* oder *vulgatus* bei der Gelübdeablegung beobachteten, aber jetzt drang auch der Cluniazenserritus ein. Das Ceremoniale von etwa 1480 bestimmte zwar nur, der Abt solle, nachdem der Psalm 50 gebetet ist, die Versikel „*Salvum fac servum etc. et alio in collectario*“ sprechen. Damit dürften die cluniazensischen Orationen gemeint sein. So verdrängte dieser Ritus die römisch-deutsche Sitte immer mehr. Ähnlich ging es in Spanien, wo die Cluniazenser schon im 11. Jahrhundert Niederlassungen hatten und selbst die Abtei Sahagun die Gebräuche von Cluny übernahm, freilich ohne diesem Verband beizutreten. Wir dürfen uns daher nicht wundern, wenn auch das Pontifikale von Cuenca und später die Kongregation von Valladolid wie auch die Englische die Cluniazensischen Riten übten. Auch in der Schweiz und Frankreich, ja selbst Italien läßt sich eine solche Wandlung feststellen.

Für das Kloster Einsiedeln setzte Abt Wernher II († 1092) einen eigenen Professeritus fest, der hier jahrhundertlang in Übung blieb. Allein der im Cantarium von 1888 enthaltene und der Engelberger Ritus von 1914 zeigen, daß auch hier die bekannten Cluniazensischen Orationen eingedrungen waren. Im Engelberger Ritus sind es freilich nur 3 Orationen, nämlich die 2 ersten und die 4.; es ist dies hier besonders auffallend, da doch der Engelberger Codex 54 aus dem Ende des 12. Jahrhunderts den römisch-deutschen Ritus enthielt.

In Frankreich beeinflußte das Kloster Cluny mit seinen vielen Prioraten auch andere alte Abteien. Wir nennen hier nur die Abteien Jumièges, S. George und S. Audion in Rouen und Afflighem in Belgien. Der Professeritus der Abtei S. Pierre in Sens kennt freilich nur die 3 ersten Orationen von Cluny, aber auch die „*Domine Jesu Christe, qui tegumen*“ zur Weihe der Kukulie. Daß die Mauriner ihre Profes auf den Cluniazenser Riten aufbauten, ist fast selbstverständlich.

Welche Riten ehemals in den italienischen Klöstern im Gebrauch waren, ließ sich nicht recht feststellen. Sicher ist aber, daß sich auch hier der Cluniazenserritus ausbreitete; er kam wohl durch das Kloster Farfa in die anderen Abteien. Recht beachtlich ist, daß er hier sogar in das *Pontificale Romanum* des 12. und 13. Jahrhunderts eindrang und im Pontifikale des Durandus bei der Profes eines Mönches und „*alius religiosi*“ Aufnahme gefunden hat. Im *Pontificale Romanum* blieb dieser Ritus im wesentlichen bis auf den heutigen Tag, freilich nicht als eigener „*Ordo ad faciendum monachum*“, sondern als ein der Abtsweihe einverleibter Ritus, wenn diese Weihe an eine Persönlichkeit gespendet wird, die noch nicht Mönch oder Ordensmann ist. Sicher ist, daß in Italien viele Klöster diesen Ritus einführten, auch der Professeritus der Reformkongregation von S. Justina in Padua bzw. der Cassinesischen Kongregation hatte ihn. Von da aus kam er dann auch nach Montolivo und in die Sublazenser Kongregation und diese Verbände bewahrten die Formen von Cluny bis auf den heutigen Tag.

Diese ungeheure Ausbreitung des Cluniazenser-Professeritus verdankte dieser aber nicht bloß seiner eigenen Kraft, Einfachheit und Schönheit, man

hat hier auch den Hl. Stuhl zu Hilfe gerufen und um 1050 ein dem Papst Gregor d.G. zugeschriebenes Dekret gefälscht, durch das verordnet worden war, es müßten immer nach der Zahl der 4 Evangelisten 4 Orationen über das Haupt des Profitenten gesprochen werden¹¹. Diese Behauptung ging auch in die Profefßriten von S. Pierre-LeVif und Einsiedeln über.

Bis 1931 und 1958 betete man die genannten 4 Orationen auch in der Beuroner und Schweizer Kongregation; die erstere hat sie sicherlich von der Abtei Solesmes übernommen; im Archiv der Erzabtei Beuron findet sich noch heute ein vom 1. Januar 1865 datiertes Büchlein für die Einkleidung, Aufnahme ins Noviziat und Profefß, das ganz die Solesmenser Riten enthält¹². Beide Kongregationen haben in den genannten Jahren für die Profefß eines Mönches ganz den Cluniazenser Ritus verlassen und im wesentlichen den des Engelberger Codex 54 übernommen und die 4 in Cluny für die ewige Profefß eines Konversen einverleibt. 1962 aber hat die Konferenz der Äbte der Beuroner Kongregation die Trennung von Mönchen und Konversen im Profefßritus verlassen und einen neuen Ritus für beide Gruppen geschaffen, der weder dem Cluniazensischen noch dem alten römisch-deutschen gleicht; aus dem letzteren wurde aber die Oration „Clementissime dominator, Domine“ herausgenommen und dieser die einem alten spanischen Ritus entlehnte „Dei omnipotens clementiam“ vorangestellt, die offenbar als Reinigungsritus gedacht ist und die 18 Supplikationen des Ordo Romanus vulgatus und des alten Engelberger Codex folgen läßt. Auch die Formen für die Weihe und Übergabe der Kukulle bzw. Cappa sind Neubildungen, die sich aber inhaltlich an ältere Texte anlehnen. Bereits 1956 haben die Silvestriner eine ähnliche Schwenkung vollzogen. Bei ihnen besteht heute der Ritus der Mönchsweihe aus einer verhältnismäßig langen lustratio (Allerheiligenlitanei und mehrere Versikel) und den 2 Orationen „Dignare Domine quaesumus“ und „Clementissime Domine, dominator“. Die erste, dritte und vierte der Cluniazenserorationen sind hier bei der Einkleidung eines Novizen im Gebrauch.

Wir haben oben gehört, daß der Cluniazensische Ritus mehrfach in Klöster eingedrungen ist, die früher den römisch-deutschen Profefßritus hatten. Daß dies nicht leicht ging, zeigt die Tatsache, daß sich da und dort ein *ritus mixtus* bildete, eine Mischung beider Riten. Man fügte zu den 4 Gebeten von Cluny vor allem das lange Gebet „Omnipotens et misericors Deus, totius sanctae religionis origo“ hinzu und gestaltete dies zu einer Präfation um, was sich zuerst im Pontifikale von Cuenca bei der Einsegnung eines Regularkanonikers und im Mettener Ritus für die Benediktiner findet. Ein solcher *ritus mixtus* läßt sich heute noch mehrfach feststellen, so in der Bayerischen, Österreichischen, Solesmenser und Sublazenser Kongre-

11) Frank H., Zwei Fälschungen auf den Namen Gregor's d. Gr. und Ponifatius IV, (Diese Zeitschrift LV, 1937, 191 ff.)

12) Gütige Mitteilung von R.P. Virgil Fiala OSB in Beuron vom 20. 10. 1962.

gation, bis 1931 auch bei den Beuronern. Um alle diese Gebete unterzubringen, hat man mehrfach (Solesmenser, Beuroner, Sublazenser) die 4 Orationen von Cluny der Profeß vorangestellt, gleichsam als Lustrationsritus, dagegen das zur Präfation umgeformte lange Gebet des römisch-deutschen Ritus der Profeß folgen lassen. Nach dem Ritus von Metten und der Amerikanisch-Cassinesischen Kongregation kommen nach der Profeß zuerst die Präfation mit 3 bzw. nur der Oration „Domine Jesu Christe, qui es via“ von Cluny. In den Kongregationen von Bayern, Österreich und St. Ottilien betet man ebenfalls alle 4 Orationen. Ganz und voll am Ritus von Cluny halten noch fest die Cistercienser, Olivetaner, Vallombrosaner und die Mönche von Pannonhalma. Diesen Verbänden stehen gegenüber die Schweizerische und Schweizerisch-Amerikanische Kongregation, sowie des Ritus des Kollegs S. Anselmo, die im wesentlichen den römisch-deutschen oder alten Engelberger Ritus übernommen haben und heute noch beobachten.

IV. Die Profeßablegung

A Einleitung

Daß die Profeßablegung möglichst an bestimmten Tagen stattfinden solle, das sehen mehrere Riten vor. Der Ordo von Jumièges sagt: „Consentaneum est feria sexta“. Dieses Kloster wollte also offensichtlich den Opfercharakter der Profeß stark betont wissen. Ganz anders der Einsiedler Ritus unter Abt Wernher II († 1092), die Profeß solle „in diebus sollempnibus vel in XII lectionum“ gefeiert werden. In unseren Tagen verordnet das Rituale der Amerikanisch-Cassinesischen Kongregation' „Vota autem solemnia semper inter Missarum Solemnia fieri debent, et decet ut in festis Domini et Sanctorum ejus modi professiones celebrentur“. Diese Norm dürfte heute so ziemlich in allen Verbänden beobachtet werden. Dafür spricht der Umstand, daß die Feier nach der Regel in oratorio gehalten wurde.

Man darf wohl annehmen, daß die Benediktinerprofeß von Anfang an während der hl. Messe bei der Opferung stattfand. Dafür spricht der Umstand, daß die Feier nach der Regel in oratorio gehalten wurde, und daß der Neuprofesse die Urkunde auf dem Altare niederlegen solle, wodurch sich der Ausdruck „*professio super altare*“ gebildet hat. Sicher ist, daß später die Profeßablegung nur ausnahmsweise außerhalb der hl. Messe gefeiert wurde¹³.

Im einzelnen sind aber mehrere Unterschiede. Die ältesten Riten bestimmen „*post evangelia majoris missae*“ (Hirsau, Cistercienser). Das Symbolum Constantinopolitanum wird sicher seit 1014 an den hohen Festen in der Messe gebetet. In manchen Klöstern schaltete man die Profeßfeier zwischen Evangelium und Credo ein, betete also dieses letztere erst nach der Profeßablegung (Cistercienser, Afflighem 12. Jh.), in anderen hielt man die Pro-

13) Hofmeister Ph., Wann und wo wird die Ordensprofeß abgelegt? (Festschrift für Josef Pascher, München 1963, 124 ff.

feßfeier erst nach dem Credo (Lüttich, Afflighem 13. Jh.). Die neueren Riten bestimmen fast alle und das mit Recht, daß die Profeßfeier „dicto versu Offertorii“ stattfinden solle (Cassianische Kongregation, Valladolid, Mauriner, Metten, Schweizerische, Bayrische, Österreichische, Englische, Amerikanisch-Cassinesische, Sublazenser und Silvestriner Kongregation); aber verschiedene Verbände lassen dann das Offertorium durch den Chor erst nach der Profeßfeier singen (Bayrische, Österreichische, Amerikanisch-Cassianesische Kongregation). Für die Beuroner Kongregation wurde neuerdings bestimmt, daß der Abt vom Offertorium vor der Profeßfeier nur das „Oremus“ beten solle, die eigentliche Antiphon aber erst nach der Feier, wenn die Antiphon vom Chor gesungen wird. Eine Ausnahme bildet die Englische Kongregation, in der zuerst das Offertorium gesungen wird und dann erst die Profeßfeier beginnt. Daß verschiedene Klöster, wie es scheint, alter Tradition entsprechend, die Profeßfeier erst nach dem Gebet „Veni sanctificator“ und vor der Incensierung der Opfergaben und des Altares einschieben (Solesmenser, Kartäuser, Kamaldulenser vom Kronenberge, Prämonstratenser), sei noch eigens bemerkt. Ganz singulär ist die Bestimmung des Engelberger Codex, daß der Novize zusammen mit dem Abte die Confessio zu Beginn der Messe betet.

Nach der Regel beginnt die Feier der Gelübdeablegung mit dem Vorlesen der vorher vom Novizen geschriebenen Profeßurkunde. Dies geht sehr gut, wenn die Feier innerhalb der hl. Liturgie, d.h. bei der Opferung stattfindet. Trotzdem aber haben manche Verbände hier noch eine *Einladung an den Novizen* eingefügt, die offensichtlich auf den Gedanken des Pontifikale des Durandus zurückgeht, nach dem der Bischof bei der Weihe von Jungfrauen diese aufruft mit den Worten „Venite, filie, audite me, timorem Domini docebo vos“. Dieser Aufruf ist Ps. 33, 12 entnommen, steht aber auch im Prolog der Benediktinerregel. Daher paßt dieser Psalmvers auch recht gut als Einleitung der Profeß. Wann die Sitte, diesen Vers in den Profeßritus aufzunehmen, entstanden ist, läßt sich aus den eingesehenen Formularen nicht feststellen. Unter den zitierten Ordines begegnet er zuerst in Metten 1765; doch ist der Vers hier noch um den 6. desselben Psalmes erweitert: „Accedite ad eum, et illuminamini, et facies vestrae non confundentur“. Wir werden wohl annehmen dürfen, daß er schon damals in mehreren Klöstern der Bayrischen Kongregation gesungen wurde. Diesen Brauch bestätigen auch deren Riten von 1920 und 1936. Von hier aus übernahm diesen Brauch auch die von dem Mettener Professoren Bonifatius Wimmer gegründete Amerikanisch-Cassinesische Kongregation. Ihn kennt aber auch die Österreichische und die Schweizerische; in der letzteren wird der genannte Vers sogar 3 mal und zwar immer in höherem Tone gesungen und jeweils vom Abte angestimmt; bei jeder Wiederholung führt der Magister den Novizen an der Hand näher an den Altar und kniet hier mit diesem nieder.

Die meisten Kongregationen lassen heute den ganzen Profeßritus mit einer nochmaligen Prüfung des Petenten beginnen. Diese ist in der Regel begründet, die dem Abte vorschreibt, er dürfe den Novizen

erst dann zur Profeß zulassen, wenn dieser „promiserit se omnia custodire et cuncta sibi imperata servare“. Dieses Versprechen wird zwar der Novize sicher schon einige Zeit vor der Profeßfeier ablegen, aber sicher ist es seit dem 10. Jahrhundert Brauch geworden, ein solches Examen bei der Profeßfeier selbst zu wiederholen. Der *Ordo Romanus antiquus* oder *vulgatus* beginnt mit der Kleiderweihe und läßt den Abt fragen, „si propria voluntate abrenunciet mundo, et omnibus quae sunt mundi, et quod maius est, etiam voluntatibus; et si paratus est ad omnem iniuriam et opprobrium sustinendi pro amore Domini nostri Jesu Christi“. Erst wenn der Novize dies alles „gratuito animo“ versprochen hat, darf der Abt die Einkleidung vornehmen. Es ist geradezu auffallend, daß die späteren mittelalterlichen Riten ein solches Examen nicht kennen. Ein solches findet sich erst wieder im Ritus von Murbach. Hier fragt der Abt den Novizen nach der Verrichtung des Psalmes 50 und zweier Orationen: „si velit vitam et mores suos secundum suam possibilitatem et Regulam corrigere“ und wiederum nach der Kleiderweihe, also schon nach der Profeßablegung von neuem: „Vis ab hodierno die mente et corpore inter monachos computari“, worauf der Neuprofesse antwortet: „Volo“. Dazu kommt dann noch die Frage: „Vis huic mundo crucifixus esse et eum tibi crucifixum habere, et vivere secundum morem et regulam sancti Patris Benedicti“. R. „Volo“. Hernach sagt der Abt „Augeat in te Deus gratiam suam, ut adimpleas opere quod ore professus es“. Allein allgemeine Übung war im 16. Jahrhundert ein solches Examen noch nicht; selbst der Cassinesische Ritus erwähnt ein solches noch nicht. Es muß aber bald hernach Brauch geworden sein. Von Einfluß darauf war wohl die schon seit dem 10. Jahrhundert bei Erteilung der höheren Weihen bezugte Frage, ob jemand gegen den zu weihenden Kandidaten etwas einzuwendendes habe¹⁴. Der Mettener Ritus von 1765 und auch der Englische von 1784 kennen eine solche Prüfung. Freilich in der Fragestellung schließen sich die neueren Riten mehr an den Wortlaut der Regel an; man fragt, ob der Novize die „*conversatio morum*“ annehmen, Gehorsam nach der Regel und Stabilität geloben wolle. Etwas auffallend ist, daß der Novize in den beiden Kongregationen der Vereinigten Staaten bei der vierten, die 3 ersten zusammenfassenden Frage antwortet „*Promitto*“, so daß eigentlich die Ablegung der Gelübde unter der Profeßformel hinfällig ist. Dies ist auch in S. Anselmo üblich. Dieser Brauch begegnet, soweit wir sehen, erstmals im Rituale der Beuroner Kongregation von 1931, allein diese hat erfreulicherweise zu Gunsten der vom Hl. Stuhl approbierten Profeßformel die genannte Sitte bereits wieder verlassen. Bei den Vallombrosanern und Silvestrinern lauten die Fragen also: „*Quid petis?* R. *Peto misericordiam Dei et vestram. Cupio profiteri in hac sancta Religione, quam hucusque probavi, pro salute animae meae.*“ Abbas: „*Petisne ex corde?*“ R. „*Maxime.*“

In verschiedenen Kongregationen ist es neuerdings üblich geworden, den ganzen Profeßritus durch eine *Anrufung des hl. Geistes* einzuleiten. Bei den Schweizer Benediktinern singt man zuerst die *Antiphon*

14) Hittorp 91. Andrieu I 337.

„Veni Sancte Spiritus“, bei den Solesmenser und Silvestriner Mönchen den Hymnus „Veni, Creator Spiritus“ unmittelbar nach den Fragen an die Profeßkandidaten. Dieser Ritus ist auch bei den Cisterciensern nach dem Ritus 1689 und bei den Gallikanischen Augustinerchorherren nach deren Rituale von 1778 üblich.

In Einsiedeln fand nach dem Rituale des 12. Jahrhunderts unmittelbar vor der Profeßablegung die *Ü b e r g a b e d e r R e g e l* statt. Der Abt sprach dabei die Worte: „Accipe regulam et vide, ut non solum auditor, verum etiam satagas esse illius factor“. Doch ist dieser Brauch ganz singular und heute nirgends mehr üblich. In anderen Orden und Kongregationen wird die Regel vielfach schon bei der Einkleidung oder Aufnahme in das Noviziat übergeben, was sinngemäßer ist und den heutigen Weisungen des Hl. Stuhles mehr entspricht.

B Die Profeßurkunde

Die Profeßurkunde lautete nach dem Ordo Qualiter einfach: „Ego promitto de stabilitate mea et conversione morum meorum et obedientia secundum Regulam Sancti Benedicti coram Deo et angelis eius“. Diese Formel enthält jedoch nur das Wesentliche. Sie hatte aber um die Zeit, in der der genannte Ordo entstand und geschrieben wurde, bereits eine Ergänzung erhalten. Schon im 6. Jahrhundert war es in Italien Brauch, daß die Urkunden mit einem Kreuz begannen, dann folgte die *A n r u f u n g G o t t e s* bzw. Christi, selten die der hll. Dreifaltigkeit und die Datierung nach dem Jahre der Herrschers und später nach dem Inkarnationsjahr. Da ist doch zu vermuten, daß man diesen Brauch auch bei der Profeßurkunde befolgte. Es entspricht dies ja auch der Weisung des hl. Paulus Kol. 3, 17, alles, was wir in Wort und Werk tun, immer im Namen des Herrn Jesus Christus zu tun. Daß dies auch wirklich bei der Profeßurkunde geschah, bezeugt Abt Theodemar von Montecassino in seinem Schreiben an Kaiser Karl d. Gr.: „In nomine Domini“¹⁵. Allein dieser Brauch wurde keineswegs allgemein üblich, denn verschiedene Orden haben heute noch keine solche Anrufung Gottes in der Profeßformel (Kartäuser, Cistercienser, Kamaldulenser vom Kronenberge, Prämonstratenser). Der Ordo Cassinensis aus dem 16. Jahrhundert weist jedoch die Anrufung „In nomine Domini Nostri Jesu Christi, Amen“ auf und wohl unter dem Einfluß dieser Kongregation wurde es üblich, eine solche Anrufung beizufügen, obwohl eine solche gar nicht notwendig ist, steht doch schon in der Regel „coram Deo et Sanctis eius“, was damals schon überall in die Profeßformel aufgenommen war. Sie ist heute bei den schwarzen Benediktinern allgemein üblich, lautet aber bisweilen nur „In nomine Christi, Amen“ (Bayrische, Schweizerische Kongregation) oder „In Nomine Ss. Trinitatis“ (Vallombrosaner) oder „In Dei nomine“ (Kamaldulenser-Mönche); die Silvestriner fügen nach „Jesu Christi“ bei: „et Sanctorum Patrum nostrorum Benedicti et Silvestri“. Bei den Lateranen-

15) Albers III, 65.

sischen Chorherrn spricht der Novize zuerst den Versikel „Adiutorium nostrum in nomine Domini“, worauf der Chor antwortet: „Ex hoc nunc et usque in saeculum“. Die Olivetaner gebrauchen die Anrufung „Ad Laudem Virginis Mariae!“

Die mittelalterlichen Profеßurkunden weisen alle noch kein Datum auf. Dieser Mangel wurde in der Kongregation von S. Justina in Padua erst im Jahre 1424 behoben. Damals bestimmte man auf dem Generalkapitel, es solle dem Eingang der Profеßurkunde beigefügt werden „Anno Domini“ (etc. die tali etc.). Allein nach dem Profеßformular aus dem 16. Jahrhundert heißt die Formel hier bereits „Anno a Nativitate eiusdem N. die N. mensis N.“ Diese Formel übernahm auch Cluny, nicht aber die Kongregation von Valladolid. Doch haben die Kamaldulenser-Mönche die Formel „Anno Domini“ bis heute bewahrt. Die cassinesische Form ist heute in mehreren Kongregationen Brauch, aber in verschiedenen sagt man statt „a Nativitate“ „ab Incarnatione Domini“ (Metten, Amerikanisch-Cassinesische, Österreichische Kongregation). Doch weisen verschiedene Verbände das Datum erst am Schluß der Profеßurkunde auf (Montoliveto, Metten, Neresheim, Bayrische, Österreichische, Amerikanisch-Cassinesische Kongregation, Kamaldulenser vom Kronenberge). Freilich eine solche Datierung haben heute noch keineswegs alle Verbände; die Kartäuser, Cistercienser und Prämonstratenser kennen sie nicht.

Dem klösterlichen Namen wird bisweilen (Amerikanisch-Cassinesische Kongregation) noch der Taufname beigefügt. Dem Vornamen folgt der Geschlechtsnamen mit Geburtsort und Diözese. Dem Namen des Novizen wurde früher mehrfach auch der Ordo in der kirchlichen Hierarchie beigefügt: „Presbyter, diaconus, subdiaconus, acolytus, conversus“ (Albers III, 180, Jumièges, Cuenca, Einsiedeln). Heute ist dies nur noch in der Englischen Kongregation Brauch.

Auf die eigentliche Formulierung der 3 benediktinischen Gelübde wollen wir hier nicht weiter eingehen; diese ist in den vergangenen Jahrzehnten zur Genüge behandelt worden; es hat sich gezeigt, daß der Urtext nicht „conversio morum“, sondern „conversatio morum“ lautete; diese Formulierung ist nun erfreulicherweise mehrfach in die vom Hl. Stuhl approbierten Profеßformeln eingegangen. Daß bei den Benediktinern „custodia castitatis et abdicatio proprietatis sunt annexa regulae monachorum“, schrieb schon Innozenz III 1202 an die Mönche von Subiaco (c. 6, X, 3, 35), als seit dem 12. Jahrhundert die Gliederung der Ordensprofеß in Gehorsam, Keuschheit und Armut immer mehr Brauch wurde. Beachtenswert ist noch, daß neuerdings mehrere Kongregationen in die Profеßformel die Worte „per vota sollemnia“ oder „sollemniter“ aufgenommen haben (Bayrische, Österreichische, Amerikanisch-Cassinesische, Beuroner, Schweizerisch-Amerikanische, St. Ottilien, Pannonhalma). Andere aber haben dies nicht getan, sie stehen offensichtlich und das mit Recht auf dem Standpunkt, daß die Benediktinischen Gelübde an sich feierliche sind (Cassinesische, Schweizerische, Englische, Sublazenser Kongregation, Olivetaner, Cistercienser, Prämonstratenser). Die Kartäuser sagen „perpetua“ und die Kreuz-

herren „usque ad mortem“. Zum Schluß sei hier noch beigefügt, daß im 14. Jahrhundert in verschiedenen Kanonien Bayerns, Böhmens und Österreichs die kurze Profeßformel 3 mal gesprochen wurde¹⁶, was sich im Benediktinerorden nie findet.

Die Regel schreibt vor, daß die Gelübde „*coram et Deo Sanctis eius*“ abgelegt und die Profeßurkunde „*ad nomen Sanctorum, quorum reliquiae ibi sunt*“ ausgestellt werde. Die genannten Ausdrücke standen zunächst nicht in der Profeßformel, doch erscheint der erstere bereits um 800 in derselben, freilich zunächst in etwas anderer Form. In der Formel, die Abt Theodemar von Montecassino an Karl d. Gr. sandte, heißt es „*coram Deo et sanctis eius angelis*“¹⁷. Diese Formulierung weist auch der Ordo Qualiter auf. Diese von der Regel abweichende Form, die Nennung der hl. Engel, ist offensichtlich auf einen Einfluß der Profeß bei Cassian zurückzuführen. Der hl. Benedikt dachte aber nicht bloß an Gott und die hl. Engel, sondern an Gott und alle Heiligen. Allein hier sind bald Änderungen festzustellen. Nach dem Pontifikale Dunstans werden nur die Heiligen genannt, „*in quorum honore hoc consecratum est oratorium*“. Die Cluniazensische Profeßformel, die wir auch in Hirsau, Lüttich, Kastl, Bursfeld, Murbach und Meerssen finden, weist nur den Wortlaut der Regel auf, fügt aber bei „*in hoc monasterio quod est constructum in honore BB.*“ Später wurde in Cluny der Ausdruck etwas geändert, man rief nur Gott und die Heiligen an, deren Reliquien im Kloster aufbewahrt werden. Nach dem Engelberger Codex hielt man sich genau an die Regel, nannte aber die Heiligen, deren Reliquien im Kloster waren, nicht. So hielt man es auch in der Kongregation von Valladolid. In der Abtei Neresheim schlug man einen Mittelweg ein: „*ad nomen SS. Udalrici et Aefrae (sc. Titulares) et aliorum Sanctorum, quorum reliquiae in praesenti Ecclesia sunt.*“ Auch die Cassinesische Formel des 16. Jahrhunderts nannte nur Gott und die Heiligen, deren Reliquien im Kloster aufbewahrt werden, und an ihre Formulierung schließen sich heute die Bayrische, Österreichische, Amerikanisch-Cassinesische, Beuroner, Schweizerisch-Amerikanische Kongregation, sowie die von Pannonhalma und St. Ottilien, die Cistercienser und Silvestriner an. Diese Einschränkung treffen wir schon bei den Olivetanern nach ihren Statuten von 1445, doch werden hier „*gloriosa Dei genitrix Virgo Maria*“ und „*Beatus Pater noster Benedictus*“ noch besonders genannt; allein am Schluß wird hier noch „*et omnibus Sanctis*“ beigefügt; diese Formulierung weist auch der Sublazerser Text auf, aber hier fehlen die Worte „*et omnibus Sanctis*“. Ein Gegenstück zu diesen Formeln bildet die der Englischen Kongregation und der Kameldulenser-Mönche, in denen die Reliquien-Heiligen gar nicht erwähnt sind. Die Kartäusermönche verbinden wieder beide Gedanken, wenn sie Profeß ablegen „*coram Deo et Sanctis eius, et Reliquiis istius eremi*“, ein Wortlaut, der von Anfang an bis heute unverändert blieb. Den exaktesten Text haben die Schweizer Benediktiner: „*ad*

16) A mort 507.

17) Albers III, 65. Rothenhäusler M., Die Ordensprofeß bei Kassian, Benediktinische Monatsschrift V, 1923, 91 f.

nomen beatissimae Virginis Mariae, Sanctorum N.N., Patronorum huius sacri coenobii, et omnium Santorum, quorum Reliquiae hic sunt . . . coram Deo et Sanctis eius". Die besondere Berücksichtigung jener Heiligen, deren Reliquien im Kloster aufbewahrt werden, hat ihren Grund darin, daß man in alter Zeit auf die Reliquien der Heiligen die Eide leistete¹⁸.

Der hl. Benedikt bestimmt ferner, daß die Profeß „ad nomen . . . a b b a - t i s p r a e s e n t i s“ abgelegt werden solle. Es kann zwar nicht behauptet werden, daß von Anfang an der Namen des Abtes in der Profeßurkunde genannt wurde, denn in den Formularen nach dem Ordo Qualiter und Hildemars ist dies nicht der Fall. Doch wurde dies sicher bald Übung. Die Anwesenheit des Abtes hat ja bei der Profeßablegung eine besondere Bedeutung. Der Abt ist nicht bloß Zeuge, sondern er nimmt im Namen der Kirche und der religiösen Gemeinschaft die Profeß entgegen, wie dies c. 572 § 1,6^o bestimmt. Sicher ist, daß die schon von Abt Theodemar von Montecassino an Karl d. Gr. gesandte Profeßformel die Wendung enthält „praesente etiam Abbate nostro N.“ und von da ab ist es ständiger Brauch, den Abt in der Profeßformel zu nennen. Dieser Brauch begegnet auch in der Formel Cluny's und durch dessen Einfluß auf die Ausgestaltung der Profeßriten wurde diese Sitte im Orden allgemein rezipiert. Bei den Silvestrinern ist zu „in praesentia“ beigefügt „et manibus“. Für die Regel nennt man in den Klöstern den Vor- und Geschlechtsnamen, eine Ausnahme ist bei den Cisterciensern üblich, bei denen nach dem Rituale von 1689 nur „nomen baptismalis, tacito cognomine familiae“ üblich ist, obwohl auch die Cistercienser den Brauch eines besonderen klösterlichen Namens kennen. Was die Nennung von weiteren Zeugen anlangt, so verweisen wir hier auf unsere frühere Abhandlung „Die Zeugen der klösterlichen Profeß“¹⁹.

Ganz singulär ist in verschiedenen deutschen Profeßformeln die *E i n - s c h r ä n k u n g*, soweit die eigene Kraft die Beobachtung der Regel zuläßt. Bereits in der Formel des Codex S. Galli von 914 S. 227 heißt es „quantum mihi ipse dederit adiutorium“, und in der Formel von Murbach ist zu lesen „quantum fragilitas mea me permiserit“. Ähnliche Wendungen finden sich bei den Augustinerchorherren²⁰.

Singulär ist heute die Bestimmung in den Profeßformeln der Amerikanisch-Cassinesischen und Österreichischen Kongregationen, daß der Neuprofesse am Schluß zur Bekräftigung die *H i l . D r e i f a l t i g k e i t* mit den Worten „In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen“ anruft. Dieser Brauch ist aber schon in den Formeln von Metten 1765 und Neresheim 1782 bezeugt.

Es ist heute im Benediktinerorden, wenn auch nicht überall, so doch meist Brauch, daß am Schluß der eigentlichen Profeßformel noch eine Erklärung abgegeben wird, daß der Professe die Urkunde, wie es die Regel verlangt, „*m a n u p r o p r i a*“ geschrieben hat. Vielfach heißt es sogar noch „die

18) Hofmeister Ph., Die christlichen Eidesformen, München 1957, 14 ff.

19) Diese Zeitschrift LXIX, 1958, 177 ff.

20) Martène II, 166.

quo supra“, was aber nicht recht glaubhaft ist, denn die Profefßurkunde wird meist schon einige Tage vorher fertiggestellt. Eine solche Erklärung finden wir bereits in der eben genannten Profefßformel aus der Zeit des Abtes Theodemar von Montecassino. In dieser bezeugt der Neuprofesse sogar, daß er sie „coram testibus“ geschrieben und bekräftigt hat. Auch die Formel des Codex S. Galli enthält eine solche Ergänzung, deren Inhalt aber etwas anders lautet und eine andere Bedeutung hat; diese Beifügung ist hier eine Bitte an das Kloster, den eingegangenen Vertrag „firmiter“ zu halten²¹. Derartige Ergänzungen bieten aber die Profefßurkunden der folgenden Jahrhunderte nicht. Wir treffen sie daher nicht bei den Cluniazensern, Cisterciensern, Kamaldulensern, Prämonstratensern und in den Klöstern Lüttich, Murbach, Meerssen, Montoliveto und in der Kongregation von Bursfeld, wohl aber in der Formel des Cassinesischen Kongregation aus dem 16. Jahrhundert. Von da aus freilich drang die genannte Ergänzung durch, nicht bloß bei den schwarzen Benediktinern, sondern auch bei den weißen von Montoliveto und den Silvestrinern. Auch heute noch ist sie keineswegs allgemein üblich; die Cistercienser, Kamaldulenser beider Observanzen, Kartäuser und Prämonstratenser kennen sie nicht.

Schließlich ist hier noch die Frage zu behandeln, in welcher Weise die Profefßurkunde v o r g e t r a g e n wird. Die Regel gebraucht einfach die Wendung „promittat“. Da liegt es nahe, anzunehmen, daß der Novize den Text der Urkunde vorlas. Hildemar gebraucht in seinem Kommentar das Wort „dicere“, dagegen sprechen die Consuetudines von Cluny von „legere“ und die von Hirsau von „perlegere“. Die von Lüttich bestimmen sogar ausdrücklich „ad modum lectionis“ und der Ritus von S. Audoin in Rouen stimmt hier bei. Auch der Ordo von Jumièges gebraucht die Wendung „in tono lectionis“. Das englische Pontifikale von etwa 1000 aber verlangt für den Vortrag „elevata voce dicere“. Auch bei den Cisterciensern war ursprünglich ein bloßes „legere“ Brauch. Später aber änderte man dies etwas, denn das Rituale von 1689 spricht von einem „legere cum cantu“, aber bei den Nonnen blieb es bei einem bloßen „legere“. Ein „cantare“ dagegen schreiben die Ritualien der Englischen Benediktiner von 1784 und 1960 vor, dagegen für den Vortrag der Ergänzung „Ad cuius rei fidem“ etc. ist nur ein „legere alta voce“ vorgesehen. Bei allen übrigen Verbänden aus früheren Jahrhunderten und der Gegenwart verblieb es aber bei einem „legere“; das Rituale von Metten gebraucht die Wendung „pronuntiat“, was aber wohl dem „legere“ gleichkommt.

C Die Zeremonien bei der Profefß

Der O r t oder Platz, an dem die Profefßurkunde verlesen wird, wechselt in den einzelnen Klöstern und Kongregationen. Man wird ruhig behaupten können, daß es am natürlichsten ist, wenn der Novize bei diesem so feierlichen, für sein ganzes Leben entscheidenden Akt vor dem Altare s t e h t .

21) Albers III, 177.

Diese Haltung sehen auch die Riten von Hirsau, Einsiedeln, Citeaux und Afflighem vor. In diesem Sinne wird wohl auch die Formel „super altare“ (Engelberg) oder „ante altare“ (England um 1000) auszulegen sein. Der Ordo von Jumièges bestimmt, „iuxta magnum candelabrum“ und sagt, nachher solle der Neuprofesse zum Altare gehen. An den Brauch der anderen genannten Klöster schließt sich auch der Ritus der Cassinesischen Kongregation im 16. Jahrhundert an und ihm folgen fast alle Verbände der heutigen Zeit; auch in der Schweizerischen Kongregation steht der Profitent, freilich nicht in der Mitte vor dem Altare, sondern auf der Evangelienseite vor den Stufen des Altares, zu Altar und dem auf der Epistelseite sitzenden Abte gewandt. Bisweilen jedoch kniet der Profitent vor dem Abte nieder, der den oberen Teil der Profeszurkunde hält, während der Profitent den unteren Teil berührt. So ist es bereits im Mettener Ritus bezeugt und diesen befolgen heute noch die Riten der Österreichischen und Amerikanisch-Cassinesischen Kongregation. Ähnlich ist es auch bei den Kreuzherren, doch hält hier der auf der Evangelienseite sitzende Obere während der Profeszablegung die rechte Hand des Profitenten. Für die Kartäuser gilt die Vorschrift: „Professus vero ad cornu altaris accedens a parte piscinae, versa facie ad altare stans“. Bei den Prämonstratensern steht der Profitent „ad cornu epistolae“ zwischen Abt und Diakon; ebenso ist es bei den Augustinerchorherren der Gallikanischen Kongregation, wo aber beigefügt ist „manu dextra altari superextenta“. Die Lateranensischen Chorherren in Polen aber lassen die Profesz „genibus flexis“ ablegen²². Die kniende Haltung sieht auch das z. Z. geltende Pontificale Romanum vor.

Als Haltung für den die Profesz entgegennehmenden Abt kennen die meisten Ritualien die sitzende in der Mitte vor dem Altare, aber hievon gibt es auch Ausnahmen; z.B. schreibt der Ritus der Englischen Kongregation vor: „Abbas surgit ad accipiendam professionem“ und die Riten von Valladolid und Pannonhalma lassen den Abt auf der Evangelienseite, also der vornehmeren sitzen, die der Kartäuser und der Schweizer und Olivetaner-Benediktiner dagegen auf der Epistelseite. Daß der Obere während der Profeszablegung bisweilen zum Zeichen der Gemeinschaft dem Profitenten die Hand gibt, ist schon gesagt. In Einsiedeln ist schon unter Abt Wernher II der Brauch bezeugt, daß „Abbas cunctaque congregatio“ die Hand des Novizen ergriffen haben, allerdings nicht bei der eigentlichen Profesz, sondern schon vorher im Kapitel. Diese Sitte kennt auch das Murbacher Rituale aus der Zeit um 1400; in Kastl hielt der Abt die Hand des Professurus, während dieser die Profeszformel vorlas²³.

Der hl. Benedikt verordnet ausdrücklich, daß die Profeszurkunde vom Novizen „manu sua“ geschrieben werde. Er schloß aber auch Analphabete vom Kloster nicht aus und bestimmte für diese, daß sie nach freier Wahl einen anderen bitten sollen, für sie die Urkunde zu schreiben. In diesem Falle aber muß der Novize auf die Urkunde sein „signum“ setzen.

22) A m o r t 855.

23) Gültige Mitteilung von R. P. Carl W o l f f OSB von Münsterschwarzach vom 10. 7. 1942.

Man sieht deutlich, der hl. Benedikt hat besonderen Wert darauf gelegt, daß die Profefß auch schriftlich abgelegt wird. Die genannte Bestimmung der Regel ist freilich nicht ganz klar und diese Unklarheit hat zu verschiedenen Gebräuchen geführt. Sicher ist, daß der Novize, wenn er schreiben kann, die ganze Urkunde vor der Profefßfeier zu schreiben hat. Man wird auch annehmen dürfen, daß der des Schreibens unkundige Novize sein Handzeichen vor der Profefß beigefügt hat. Allein schon der Ordo Qualiter hat die Regelbestimmung anders ausgelegt. Er sagt, wenn der Novize die Profefßformel gesprochen hat, dann solle er „*facere petitionem, i.e. aut tunc debet scribere ipsam petitionem, aut si scripta fuerit ipsa petitio, tunc ibi in praesentia debet scribere aliquid ibi, hoc est nomen suum, aut si non sapit scribere, tunc in praesentia fratrum ibi debet facere signum crucis*“. Die Bestätigung des Inhalts einer Urkunde durch ein Kreuzeszeichen weisen auch die Dekrete verschiedener Konzilien der damaligen Zeit auf, z. B. von Cloveshoe, 803, Paris 814, St. Denis 832, Kingston 838, Rom 853²⁴. Die Tradition verlangte also offenkundig, daß der Neuprofesse in Gegenwart der Brüder die Urkunde anerkenne und unterzeichne, d.h. seinen Namen oder wenigstens ein Kreuzeszeichen darunter setzte. Doch ganz allgemeine Übung scheint dies nicht gewesen zu sein. Leider geben die Riten von Farfa und Cluny keinen näheren Aufschluß, wie die Unterzeichnung gehandhabt wurde. Nach den Bestimmungen Lanfranks scheint der Neuprofesse die Urkunde nicht in Gegenwart der Brüder unterzeichnet zu haben; diese sehen nämlich vor, daß für den des Schreibens unkundigen Novizen der Magister die Urkunde vorliest und „*ipse novitius*“ dieselbe auf den Altar legt. Die Gewohnheiten von Hirsau lassen den Novizen, der nicht schreiben kann, „*signum crucis in fine eiusdem chartulae propria manu*“ machen; dann fügen diese Gewohnheiten hinzu „*et hoc litteratus non facit*“. Bei den Cisterciensern herrschte aber nach ihren Gewohnheiten aus dem Ende des 12. Jahrhunderts ein anderer Brauch. Hier fügte jeder Novize, somit auch der, der schreiben konnte, nach dem Vorlesen der Profefßformel „*crucem*“ bei und diese Sitte übernahmen auch die mit dem Orden eng verwandten Valliskauliten²⁵. Den gleichen Brauch schreibt auch noch das Cistercienserrituale von 1689 vor: „*scribat manu propria professionis suae formam . . . taliter ut infra possit ipse in ecclesia subscribere et crucem facere*“. Jeder Novize muß also in der Kirche die Urkunde noch unterzeichnen und ein Kreuzeszeichen machen. Doch schweigen auch verschiedene Ordines von einer Unterschrift beim Profefßakt selbst. Der Ordo von Afflighem aus dem 12. Jahrhundert schreibt vor „*imposito prius signo ab ipse novitio*“ und der aus dem 13. Jahrhundert sagt „*signum crucis pollice suo*“. Der Ordo von Cuenca weist den Wortlaut auf: „*signum crucis exprimat in presentia fratrum*“. Noch bis in die neuere Zeit

24) Mansi I. D., *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Florentiae 1739 ss., XIV, 7, 10, 445 s., 646, 756 1000. Hofmeister Ph., Die Unterschrift der Analphabeten (Österreichisches Archiv für Kirchenrecht XI, 1960, 99 ff.)

25) *Ordinale Conventus Vallis Caulium*, ed. W. de Gray Birch, London, New York and Bombay 1900, 77.

war es keineswegs überall Brauch, daß man die Profeßurkunde bei der Feier selbst unterzeichnete, ja noch in unseren Tagen ist dies nicht allgemein üblich. Wir verweisen hier nur auf die Sitten der Schweizerischen Kongregation, der Kamaldulenser-Mönche, Kartäuser und Prämonstratenser. In der Österreichischen Kongregation unterzeichnet der Novize vor der Feier die Urkunde mit seinem monastischen und Geschlechtsnamen, aber bei der Feier selbst macht er dann in Gegenwart aller auf dem Altare nur das Kreuzeszeichen „in parte inferiori“. Dies entspricht dem Brauche der Cassinesischen Kongregation nach den Riten, die in den Konstitutionen dieser Kongregation von 1578 und 1680 zu c. 58, 14 vorgesehen sind. Auch in S. Anselmo und bei den Vallombrosanern macht der Neuprofesse nur „signum + crucis.“

In neuester Zeit wurde in manchen Kongregationen die Sitte eingeführt, daß der Novize zwar während der Profeßfeier in der Kirche, jedoch vor dem Vorlesen der Profeßurkunde, also vor dem entscheidenden Akte die Profeßurkunde mit Vor- und Geschlechtsnamen unterzeichnet und über seinen Namen das Kreuzeszeichen setzt. Dies hängt wohl teilweise damit zusammen, daß der Novize beim Examen auf die letzte Frage nicht mit „volo“, sondern bereits mit „Promitto“ antwortet. Diesen Brauch scheint zuerst die Beuroner Kongregation 1931 eingeführt zu haben; ihr folgte nur die Schweizerisch-Amerikanische. Die übrigen Verbände sehen alle eine Unterzeichnung der Profeßurkunde erst nach der förmlichen Ablegung der Gelübde vor und dies mit Recht; die Profeßurkunde ist ja nichts anderes als eine schriftliche Bestätigung der bereits abgelegten Gelübde.

Außer der Unterschrift des Neuprofessen verlangt c. 576 § 2 wenigstens auch die Unterschrift dessen, der die Profeß entgegennahm. Dies war früher nicht vorgeschrieben und üblich, doch verordnete Klemens VIII in seinem Erlaß „Cum ad regularem“ vom 19. März 1603 n. 24, daß die Ablegung der Gelübde in ein Buch eingetragen werde und daß hier der Neuprofesse und 2 Zeugen unterschreiben²⁶, aber bisweilen hat das Partikularrecht auch die Unterschrift dessen verlangt, der die Profeß entgegennahm. Diese Vorschrift ist nunmehr mit der obigen Abänderung in den Codex Juris Canonici übergegangen. Diese Unterschriften werden aber in der Regel erst nach der Feier vollzogen, nur nach den Ritualien der Silvestriner und der Englischen Kongregation leisten der Abt und der Schriftführer des Seniorats bei der Profeßfeier selbst feierlich auf dem Altar die Unterschrift.

Der Ort der Unterzeichnung der Profeßurkunde ist, soweit diese innerhalb der Profeßfeier stattfindet, nicht überall gleich. Nach den einen geschieht diese Unterzeichnung auf einem ad hoc in der Kirche aufgestellten Tischchen, nach den anderen auf dem Altare selbst. Die älteren Ordines

26) Vermeersch A., De religiosis institutis et personis II Brugis 1909, 140. Cisterciensergeneralkapitel 1672 n. 91, Canivez J. M. Statuta Capitulum Generale Ordinis Cisterciensis ab anno 1116 ad annum 1786, Louvain 1933 ss., VII, 503. Rituale Cisterciense 246.

enthalten keine Angaben, wo der Neuprofesse die Unterschrift vollzog. Das genannte Tischchen konnten wir zuerst im Rituale Cisterciense von 1689 feststellen. In neuerer Zeit hat es auch in der Solesmenser, Beuroner, Sublazenser, Schweizerisch-Amerikanischen, Bayrischen und in der Kongregation von S. Ottilien Eingang gefunden. Die Unterschrift auf dem Altare selbst und zwar auf der Evangelienseite entspricht der Gewohnheit in den Benediktinerklöstern Afflighem (13. Jahrhundert) und Murbach um 1400. Diesen letzteren Brauch bestätigen auch die Riten der Cassinesischen Kongregation im 16. Jahrhundert, von Metten 1765 und Cluny 1789. Heute schreiben ihn auch die Ordines der Cassinesischen, Englischen, Solesmenser, Olivetaner, Vallombrosaner, Silvestriner, Österreichischen, Amerikanisch-Cassinesischen, Ungarischen Kongregation und von S. Anselmo, sowie der Kamaldulenser vom Kronenberge, der Prämonstratenser und der Kreuzherren vor, somit im ganzen 11 größere Verbände. Hiebei ist noch zu berücksichtigen, daß die Riten von Camaldoldi und der Prämonstratenser bereits von der hl. Ritenkongregation approbiert sind. Auf einen kleinen Unterschied sei noch hingewiesen. Bei den Olivetanern und in den Solesmenser, Amerikanisch-Cassinesischen und Österreichischen Kongregationen wird die Unterschrift auf der Evangelienseite des Altares vollzogen, bei den anderen auch auf der Epistelseite (Kamaldulenser, Englische Kongregation). Die Evangelienseite ist nach manchen deshalb bestimmt, weil hier das Missale oder Evangelienbuch liegt, auf dem die Unterschrift vollzogen wird. Dadurch kommt noch ein Eid *super Evangelium* zum Ausdruck (Metten, Österreichische Kongregation)²⁷.

Der hl. Benedikt wünscht ferner, daß der Neuprofesse „*manu sua eam (sc. petitionem, chartam professionis) super altare ponat.*“ Das ist die sog. *traditio chartae*, die auch im weltlichen Recht eine Rolle spielte und die Hingabe symbolisierte. Diese Form der Übergabe hatte sich im römischen Vulgarrecht entwickelt; die Übergabe der Urkunde ersetzte die Übergabe der Sache²⁸. Nach den meisten Riten vollzieht dieses Niederlegen der Profeßurkunde auf den Altar der Neuprofesse allein und zwar „*ambabus manibus*“, wie der Ritus von Afflighem aus dem 12. Jahrhundert und heute noch die Vorschriften der Sublazenser Kongregation und der Kreuzherren vorsehen. Die Niederlegung geschieht teilweise in der Mitte des Altares außerhalb des Korporales (Österreichische und Schweizerisch-Amerikanische Kongregation), teilweise aber auch auf der Epistelseite (Bayrische Kongregation, Kreuzherren). Die Riten der Silvestriner und Grammontenser von 1310 betonen noch besonders, daß der Abt bzw. Prior sie entgegenneh-

27) Es sei darauf hingewiesen, daß wenigstens seit dem 19. Jahrhundert auch die Dekrete der Plenar- und Provinzialsynoden auf dem Altare unterschrieben werden (*Acta et Decreta Sacrorum Conciliorum recentiorum. Collectio Laticensis, Friburgi Br. 1870 ss. III 618 ss., 844, 1024, V 117, 262, 401, 733.* J. Bruno, *Ordo servandus in Concilio plenario*, Vatikan 1944 n. 82: „*super altare in cornu Evangelii . . . mitra indutus*“.

28) Schröder-Künßberg, *Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte*, Berlin und Leipzig 1922, 305.

men, eine Bestimmung auf die schon Innozenz III in c. 16, X, 3, 31 besonderen Wert gelegt hatte. In der Schweizerischen Kongregation ergreift der Abt den Arm des Neuprofessen, und beide legen die Urkunde gemeinsam auf den Altar, um so die Weihe an Gott und die Entgegennahme der Profese durch die Kirche und das Kloster auszudrücken. Nach dem Einsiedler Ritus von 1888 übergab der Neuprofesse die Urkunde dem Abte, der sie allein auf den Altar legte, was aber sichtlich ein gewisses Abweichen von der Regel enthält. Bei den Silvestrinern wird heute noch die Profesurkunde nur dem Abte übergeben.

Noch einem Ritus müssen wir hier unsere Aufmerksamkeit schenken. Im Rituale der Amerikanisch-Cassinesischen Kongregation steht, daß der Neuprofesse unmittelbar nach Ablegung der Gelübde das Kreuz auf der Urkunde oder den Namen Jesus im Eingang der Formel küßt. Diese Zeremonie ist heute im Orden singulär, sie begegnet aber bereits im Ritus von Metten 1765 in der Form, daß der Neuprofesse, bevor er die Urkunde auf den Altar niederlegt, dieselbe küßt. So auch der Neresheimer Ritus von 1782, der weiterhin vorsieht, daß der Neuprofesse mit der Hand über die Urkunde das Kreuzeszeichen macht. Dagegen weist ein anderer Ritus, nämlich der Altarkuß nach dem Auflegen der Profesurkunde ein hohes Alter auf. Er begegnet, soweit wir sehen, zum ersten Mal in den Gewohnheiten von Hirsau, in denen es ausdrücklich heißt „altari osculato“. Diese Zeremonie griff um sich. Bereits die Gewohnheiten der Kartäuser von Guigo I 1127 und die der Cistercienser aus der 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts, ferner die Riten der Valliskauliten, von Einsiedeln (12. Jahrhundert), Afflighem (13. Jahrhundert) und die von Jumièges, Cuenca und S. Audoin in Rouen kennen ihn. Für die Augsburger Benediktinerkongregation vom Hl. Geist sehen diese Zeremonie die Konstitutionen von 1699 c. VI § 3, 8 vor. Auch nichtbenediktinische Verbände haben diesen schönen Brauch, der so recht die Vereinigung der Seele mit Christus zeigt, übernommen. Bei den Karmeliten sehen den Altarkuß durch den Neuprofessen auch deren Konstitutionen von 1281 c. 26, 1294 c. 21 sowie die von 1357 rubr. XIII vor, wenn auch erst am Schluß der ganzen Profesfeier²⁹. Dazu kommen dann noch die Augustinerchorherren von St. Viktor, Montfort³⁰, Windesheim und die der Gallikanischen Kongregation. Der Altarkuß ist auch gegenwärtig noch weit verbreitet: Cassinesische, Sublazenser, Beuroner Kongregation, Pannonhalma, S. Anselmo, Cistercienser, Kamaldulenser vom Kronenberge. Der Ritus der Kamaldulenser bestimmt noch, daß der Altarkuß „junctis manibus“ geschehen solle, und jener von Beuron 1962 schreibt vor, „quin manus imponat“. 3 Verbände weisen hier auch noch einen gewissen Ersatz auf. Die Silvestriner und die Englische Kongregation lassen hier noch die Hand des Abtes küssen, bei den Kreuzherren wird dem Neuprofessen die konsekrierte Patene zum Kusse dar-

29) *Analecta Ordinis Carmelitarum* XV, 1950, 231, XVIII, 1953, 153. *Constitutions des Frères de Notre Dame du Mont Carmel faites l'année 1357*, ed. Antoine-Marie de la Présentation, Marche 1915, 60.

30) *Holstenius-Brockie, Codex Regularum monasticarum et canonicarum, Augustae Vindelicorum 1759*, II 136.

gereicht und bei den Karmelitinnen ist anstatt des Altarkusses das Küssen der „*fimbriae stolae*“ üblich³¹. Der männliche Zweig dieses Ordens hat den Altarkuß bis heute bewahrt. Fast ganz verschwunden ist aus dem Orden der vom hl. Benedikt für die Profefß eines Knaben vorgesehene Brauch, die Hände des Profitenten in die „*palla altaris*“ hineinzulegen (c. 59). Diese Palla scheinen freilich nicht die den Altartisch bedeckenden Linnen gewesen zu sein, sondern von den Eltern des Knaben mitgebrachtes und dem Kloster zudedachtes. Dies ist wenigstens die Auffassung Hildemars. Dieser Brauch drang aber auch in die Profefßriten bei Erwachsenen ein. Es zeigt dies eine alte nicht Benediktinische Profefßformel, in der es ausdrücklich heißt, daß die Profefß „*manibus involutis*“ abgelegt wird³². In dem Ordo von S. Pierre-le-Vif in Sens ist die Bestimmung getroffen, daß der Profitent bei Erteilung der Tonsur „*teneat manus suas involutas in palla altaris usque ad finem missae*.“ Auch sonst ist diese Sitte noch bezeugt. In einer Urkunde von 754, in der es sich um die Übergabe eines Ortes an Bischof Joseph von Freising handelt, heißt es: Timo hat den Ort übergeben „*involuto pallio ipsam epistolam super altare positam tradidit in manus supradicti venerabilis Josephi episcopi*“³³. Ein kleiner Rest dieser Zeremonie findet sich noch in manchen Riten für die Aufnahme von Weltoblatten, z.B. in der Kongregation von Solesmes, in der der neue Oblate die Oblationsformel „*Monacho tradidit, qui eam accipiens involvit in palla altaris*“. Außerdem findet sich noch ein Rest dieses Ritus bei der Oblation eines Klausural-Oblaten in der Amerikanisch-Cassinesischen Kongregation, in der das Rituale den neuen Mitbruder anweist, ein kostbares Gewand oder Seide oder eine andere Gabe zu opfern.

Noch einen weiteren Ritus, der heute ganz der Vergangenheit angehört, müssen wir hier erwähnen. Im Ritus der Klöster Einsiedeln und Murbach aus dem 12. bzw. 14. Jahrhundert war vorgeschrieben, daß der Abt bei der Bedeckung des Kopfes mit der Kapuze bzw. nach der Einkleidung „*apprehendat . . . caput eius ponatque super altare dicens. Oratio. „Omnium, domine, bonorum“ etc.* Dieser Ritus kommt im Benediktinerorden nur hier vor; er scheint aber aus den Gewohnheiten des Augustinerchorherrenordens zu stammen. Die Statuten der Chorherren von Marbach schrieben nämlich als Rubrik vor der Profefßformel vor: „*Hic ponat caput super altare*“. Wir finden diesen Ritus auch bei den Prämonstratensern nach dem Formular für die Kanonie Grimberg; er scheint im Orden allgemein eingeführt gewesen zu sein. An der zuerst genannten Stelle hieß es „*demisso capite super altare*“, später wurde die Formel abgeschwächt „*capite super altare inclinato*“. Diesen Brauch, der aber nunmehr ganz abgeschafft ist, sollte offensichtlich etwas drastisch die Aufopferung für Gott und die Unterwürfigkeit unter die Autorität des Abtes darstellen. Bei der Profefßablegung der Regularkanoniker der Gallikanischen Kongregation streckte der Profitent

31) Rituale O. Fr. BMV de Monte Carmelo, Romae 1952, 491.

32) Mansi XVI, 896.

33) C. Meichelbeck, Historia Frisingensis, Augustae Vindelicorum et Graecii 1724 ss., I 52.

die Rechte über den Altar aus, eine Zeremonie, die auch von der hl. Elisabeth von Thüringen berichtet ist, als sie am Karfreitag am 24. März 1218 in Marburg auf ihren eigenen Willen, den Pomp dieser Welt und alles, was der Erlöser dieser Welt im Evangelium zu verlassen angeraten hatte, verzichtete: „positis manibus super altare“³⁴. So berichtete ihr Seelenführer Konrad von Marburg an Gregor IX. Bei den Benediktinern von Fleury war es ehemals Sitte, daß der Neuprofesse unmittelbar nach der Gelübdeablegung „manum suam super altare“ legte.

D Der Psalmvers 118,116: „Suscipe me Domine“.

Nach der Niederlegung der Profeßurkunde auf dem Altar folgt nach der Regel des hl. Benedikt der Psalmvers „Suscipe me, Domine“ etc. Diesen Vers sieht auch die Regula Magistri c. 89 bei der Aufnahme vor³⁵. Ist es wirklich so, daß diese Regel die des hl. Benedikt inspiriert hat, wie neuerdings manche mit guter Begründung meinen, so wäre dieser Ritus kein Eigengut des hl. Benedikt. Aber eine große Zahl von Ordensgenossenschaften haben den genannten Psalmvers in ihre Profeßriten aufgenommen³⁶. Der hl. Benedikt läßt diesen Vers durch den Neuprofeßten dreimal sprechen und dreimal durch die Gemeinschaft wiederholen und diese soll dann das „Gloria Patri“ beifügen.

Die Zeremonien, die bei diesem so erhebenden Akte geübt wurden und werden, sind verschieden. Einmal bestimmt bereits der Ordo Romanus vulgatus, der Neuprofesse solle den Vers „prostratus ante altare“ sprechen. Die späteren Consuetudines Cluniacenses sehen vor, daß dieser Vers, wenn es mehrere Profitenten sind, von allen zusammen gesprochen werde. Nach Lanfrank kniet dabei der Neuprofesse: „ibique inter dicendum ter genua flectat“. Ob aus diesem Wortlaut hervorgeht, daß der erste Teil stehend, der zweite kniend gebetet werde, ist fraglich. Auch die Rubriken des Englischen Ritus um das Jahr 1000 und des Cassinesischen aus dem 16. Jahrhundert sind unklar. Es gibt nämlich Texte, die durchwegs die knieende Haltung vorsehen. (Durandus: „iunctis ante pectus manibus“; Engelberg „inclinatus ad terram“; Jumièges. Bursfeld, Pontificale Romanum 1908; Schweizerische Kongregation; Kreuzherren). Die meisten Ritualien aber sehen für die Worte „Suscipe — vivam“ die stehende Haltung vor und bestimmen, daß diese Worte „extensis brachiis oculisque elevatis“ (so schon Metten 1765) gesprochen werden; nur das Cistercienserrituale gibt die Weisung: „manibus sub cappa ad latera demissis“. Einem bereits im Rituale der Englischen Kongregation von 1784 vorgesehenen und auch in den geltenden Ritualien der Bayrischen, Österreichischen, Silvestriner und Ottilier Kongregation vorgeschriebenen Brauche folgend nähern sich die Neuprofeßten bei jeder Wieder-

34) M i r b t C., Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus,⁵ Tübingen 1934, 193. PL LXVI, 829.

35) H o l s t e n i u s - B r o c k i e I 283.

36) H o f m e i s t e r Ph., Des hl. Benedictus Regel in den Regeln und Satzungen anderer Orden, (Diese Zeitschrift LIV, 1936, 190 ff.)

holung allmählich der untersten Stufe des Altares: „secundum conditionem loci sive in eodem semper loco sive ter mutantes locum, procedentes versus altare“. Die Worte „Et non confundas — mea“ werden überall kniend gebetet: „manibus ante pectus in forma crucis iunctis et oculis demissis“ bzw. bei den Cisterciensern „manibus et genibus in terra positis, quoties finierit ipsum“. Dieses Niederknien ist wohl ein Rest der alten venia; die Gewohnheiten der Cistercienser schreiben vor: „petens veniam manibus et genibus in terra positus“ und das Rituale von 1689 fügte bei: „tam in festis diebus quam ceteris“. Im Mauriner Rituale steht die Rubrik: „Novitius tamen conversus dicit eundem Versum in directum licet eodem ritu: at si cum Fratribus Clericis profiteatur, praedictum Versum illis cantantibus, ipse submissa voce recitabit, eodem quoque ritu“. Meist singen diesen Vers die Neuprofessen allein, doch schreibt das Rituale der Englischen Kongregation vor, daß der Neuprofesse „cum cantoribus“ singt; nach dem Ordo von Jumièges unterstützt ihn aber nur der Magister. Der Ton ist jeweils etwas höher genommen. In der Sublazenser Kongregation fügt sich noch eine kleine Zeremonie an, nämlich „terram in fine deosculans.“

Der Abt, der die Profeß entgegengenommen hat, bleibt während des „Suscipe me, Domine“ sitzen, doch schrieb das Zeremoniell der Kongregation von Valladolid vor: „tectus mitra dimisso baculo, componit manus.“

In manchen Kongregationen wird heute zwischen der Niederlegung der Profeßurkunde auf den Altar und dem Vers „Suscipe me, Domine“ die Oration „Oremus, Fratres charissimi, ut quod frater iste professus est, opere feliciter compleat“ eingeschoben. Diese ist dem Cassinesischen Ritus des 16. Jahrhunderts entnommen. Sie findet sich in den Ritualien von Metten und der Englischen, Solesmenser und Sublazenser Kongregation sowie bei den Kamaldulensern vom Kronenberge. Ursprünglich wurde sie vom Abte kniend gebetet, aber seit dem Rituale von Metten 1765 ist die stehende Haltung Brauch. In der Bayrischen und Österreichischen Kongregation aber wird die genannte Oration erst nach dem Vers „Suscipe me, Domine“ eingeschaltet. Etwas auffallend ist, daß in Metten nach dieser Oration der Magister und die Neuprofessen 3 mal um den Hochaltar herumgehen, dann eine Kniebeugung machen und zum Evangelienbuch hinaufschreiten, auf dem sie dann die Profeßurkunde mit einem Kreuzeszeichen unterschreiben.

V Die Mönchsweihe³⁷.

Nach dem Gesang des Verses „Suscipe me, Domine“ bestimmt die Regel: „Tunc ille frater novicius prosternatur singulorum pedibus, ut orent pro eo“. Diese Verordnung hat den ganzen nachfolgenden Ritus der benedictio monachi erzeugt. Den inneren Zusammenhang zeigt so recht die im Anschluß an die Benediktinerregel von einem Priester der Diözese Reims im 9. Jahrhundert für Inklusen geschriebene Regel in c. 15. Diese bestimmt,

37) Molitor R., Von der Mönchsweihe in der lateinischen Kirche, (Theologie und Glaube XVI, 1924, 584 ff.) Casel O. Die Mönchsweihe, (Jahrbuch für Liturgiewissenschaft V, 1925, 1 ff.)

daß der Neuprofesse vor dem Bischof und dem ganzen Klerus niederfällt, „ut orent pro eo“. Dann fährt sie fort: „Ipsi omnes illico orent pro eo, quantum eis visum fuerit. Signa autem ad eius ingressum, si episcopus aut abbas iusserit, sonent, ut omnes illud signum audientes, pro eo orent³⁸.“

Die vom hl. Benedikt vorgesehene Einleitung der Segnung ist an sich recht einfach und klar, allein bereits der Ordo Qualiter kennt eine etwas abweichende Gewohnheit. Er sagt: „Tunc debet ille novitius ponere genua in terram et salutare omnes fratres volvendo se in gyro, ut omnes orent pro eo. Deinde cum salutaverit omnes fratres sicut dixi, tunc debet se ipse novitius prosternere et prostratus iacere ante altare in terra.“ Ganz ähnlich drücken sich die Gewohnheiten von Farfa, Cluny, und Hirsau aus. Die Consuetudines Cistercienses berücksichtigen bereits die Anwesenheit mehrerer Äbte und sagen dann, der Neuprofesse solle sich auch vor dem Prior und den Professoren, die auf dessen Chorseite stehen, dann vor den Mitbrüdern der linken Chorseite „humilians“ niederwerfen. In Abwesenheit des Priors soll er zuerst zu den Brüdern auf der linken Chorseite gehen und dann erst zu denen auf der rechten Seite. Zum Schluß soll er auch vor den Kranken, wenn solche anwesend sind, niederknien. Während des Herumgehens bete man den Psalm „Miserere“. Die Gewohnheiten von Lüttich heben ausdrücklich hervor, daß der Neuprofesse „iunctis manibus et poplitibus flexis nihil dicens“ mit dem ganzen Leibe sich auf den Boden werfen solle „ad orationem cooperto capite“. Nach den Zeremonien von Bursfeld und nach einem alten englischen Pontifikale soll dies „submissa voce“ bzw. „cum gemitu et cum punctione cordis“ geschehen. Nach den ältesten Statuten der Kartäuser von 1127 sagen die Neuproffessen zu den einzelnen Mönchen die Worte: „Ora pro me, Pater.“

In neuerer Zeit sind die hier einschlägigen Rubriken etwas kürzer, nicht mehr so ausführlich, dafür heben sie aber ausdrücklich hervor, mit welchen Worten die Neuproffessen die Brüder um ihr Gebet bitten. Nach dem Cistercienserrituale von 1689 spricht der Neuprofesse einfach die bei den Kartäusern üblichen Worte, worauf jedoch der Angesprochene erwidert: „Dominus custodiat introitum tuum et exitum tuum“ (Ps. 120, 8). Die Kamaldulenser lassen alle Neuproffessen zusammen sprechen: „Patres mei, orate pro me“. Nach dem neuen Schweizer Rituale werfen sich alle Neuproffessen auf den Boden und erbitten „so“ das Gebet der Mitbrüder und diese schenken „stumm“ dem Flehen Gehör und knien ebenfalls nieder. Im neuen Ritus von Beuron heißt es ähnlich: „Professus nihil dicens se prosternit pedibus Abbatis et monachorum circumstantium, ut orent pro eo.“

Was die Gebete anlangt, so beginnt dieser Teil der Weihe mit der seit alters bei allen Segnungen üblichen Lustration, die teilweise, wie oben im Abschnitt III dargelegt, mit einigen Psalmen oder auch mit einer Litanei erfolgt. Diese bestand überall, wie die Benediktinerregel in c. 9 ausdrücklich sagt, aus „Kyrie eleison“. Aber im Laufe der Zeit drang doch die Allerheiligenlitanei, die sich seit dem 7. Jahrhundert gebildet hatte, auch

38) PL CIII, 593.

in den Profeßritus ein. Im alten Engelberger Ritus heißt es sogar, daß der Neuprofesse die Litanei „*ipso prostrato simul cum abbate*“ verrichte. Dies dürfte ein Zeichen sein, daß es sich hier nicht mehr bloß um das „Kyrie eleison“ etc. handelte. Die Allerheiligenlitanei konnten wir zuerst im Pontifikale des Durandus aus dem Ende des 13. Jahrhunderts entdecken. Wohl ist auch im Pontifikale Romanum des 12. und 13. Jahrhunderts die Rede von einer „*litanía*“, allein in dem des Durandus heißt es ausdrücklich „*Require supra sub ordinatione subdiaconi*“. Sie ist freilich hier noch stark mit Lokalheiligen geschmückt, allein das ist für unsere Arbeit ohne Bedeutung; der hl. Benedikt ist sicher in ihr angerufen. Auch in die Profeßliturgie der Regularkanoniker ist sie hier schon eingedrungen. Ganz ähnlich verhält es sich mit der Liturgie bei der *benedictio et consecratio virginum* nach dem Pontifikale Romanum des 12. und 13. Jahrhunderts und des Durandus³⁹. Kein Wunder, daß sie sich auch im Ritus der Prämonstratenser, wenn auch in verkürzter Form bis auf unsere Tage erhalten hat, doch werden in ihr die hll. Ordensstifter Augustin und Norbert „bis“ angerufen. Wir konnten die Allerheiligenlitanei dann ferner konstatieren im Ritus der Kongregation von Valladolid; hier heißt es nämlich, es werden die *Litaniae* gebetet, „*quas Processionale de isto Actu suppeditat*“. Im Pontifikale Romanum des 13. Jahrhunderts ist bereits zu Gunsten der *Ordinandi* eine besondere *Benediction* durch den Bischof eingefügt. Eine solche sehen auch die späteren *Ordines* für die *Profitenten* vor. Wir erwähnen hier die Riten der Silvestriner, von Neresheim 1782 und England 1784, die hier schon ziemlich reich ausgestattet sind. Wir finden hier die Fürbitten „*Ab immunditia mentis et corporis, a caecitate cordis, a concupiscentia carnis, e toclorum, a transgressione votorum. Ut hunc praesentem famulum bene + dicere, roborare et sancti + ficare digneris. Ut eum in sanctae Religionis propositio, et castitatis observantia conservare digneris, Ut dimittas quae conscientia metuit, et adicias quod oratio non praesumit, Ut ei parcas, Ut pacem ei dones, Ut oculos misericordiae super eum reducere digneris, Ut ante omnia quaerat regnum Dei et iustitiam, Ut abneget seipsum et tollens crucem suam te sequatur, Ut jugum tuum suave et onus leve libenter et cupide suscipiat, Ut sollicitus sit servare unitatem spiritus in vinculo pacis, Ut obsequium servitutis suae rationabile facias, Ut regularibus disciplinis eum instrueris digneris, Ut quod te inspirante promittat, te adjuvante perficiat.*“

Unter den benediktinischen Verbänden, die heute noch existieren, ist freilich die ganze Litanei selten. In abgekürzter Form hat sie die Schweizer Kongregation, doch ist sie hier eine Neuerung; wir finden sie ferner in der Englischen, Olivetaner Kongregation, bei den Vallombrosanern, Silvestrinern und Solesmensern, allein bei diesen letzteren steht sie nicht als *lustratio* für die *benedictio monachi*, sondern erst ganz am Schluß des Profeßritus, offensichtlich, um sie überhaupt noch im Ritus unterzubringen. Einige der speziell für Mönche passende Fürbitten sind übernommen; als Besonderheit fügt diese Kongregation noch ein, daß der Heilige, dessen Namen der Neu-

39) Andrieu I 160, II 415, III 414.

professe bei der Taufe oder Einkleidung erhalten hat, 3 mal genannt wird. Ein Gegenstück zu dieser Kongregation bilden die Mönche von Montoliveto, bei denen die Allerheiligenlitanei bereits vor Ablegung der Gelübde als Einleitung zur ganzen Feier nach dem Kyrie eleison der hl. Messe und vor dem Gloria in excelsis Deo gebetet wird; manche spezielle Anrufungen und 2 Segnungen sind eingefügt. In S. Anselmo betet man schon am Vorabend eine stark abgekürzte Allerheiligenlitanei, der aber auch „Sancti Professuris speciali titulo coniuncti“ eingefügt werden können.

Auf die Psalmen bzw. die mit dem Pater noster endende Litanei folgen in der Regel verschiedene Versikel. Bereits im Ordo Qualiter sind als solche genannt „Salvum fac servum tuum“ (Ps 85, 2), „Convertere, Domine usque quo“ (Ps. 89, 13), „Dominus custodiat te ab omni malo“ (Ps. 120, 7), „Dominus custodiat introitum tuum et exitum tuum“ (Ps. 120, 8). Die Cluniazenser fügten bei: „Nihil proficiat“ (Ps. 88, 23), „Esto ei Domine, turris fortitudinis“ (Ps. 60, 4). Bei anderen Verbänden begegnen noch folgende: „Exurge Domine adjuva nos“ (Ps. 43, 26), „Ostende nobis, Domine“ (Ps. 84, 8), „Domine, exaudi orationem meam“ (Ps. 101, 2).

Die Orationen, die als Segensgebete über den Neuprofessen verrichtet werden, haben wir bereits oben in Abschnitt III besprochen. Wir können im großen und ganzen sagen, daß wir heute noch 2 Gruppen haben, nämlich Verbände, die den römisch-deutschen oder den alten Engelberger Ritus zu Grunde legen, und solche, die die Profesßriten auf dem Cluniazenser Schema aufbauen. Das lange im römisch-deutschen Ritus enthaltene Gebet, das dann später zu einer Präfation umgeformt wurde, haben verschiedene Verbände, z.B. Metten, zum Cluniazenser Ritus noch hinzugefügt. Wir nennen hier die Bayrische, Österreichische, Sublazenser Kongregation, sowie die von Solesmes und St. Ottilien. Die Beuroner hat bereits 1931 diese Mischung aufgegeben.

Die soweit verbreiteten 4 Cluniazenser Orationen sind nicht immer beisammen geblieben. Wohl ist es wahr, daß heute noch mehrere Klöster die Cluniazensische benedictio monachi gebrauchen, aber es gibt doch auch solche, denen die 4 Orationen etwas zu lang waren. Bei der Profesß der Vallombrosaner wie auch nach dem Ritus von Einsiedeln von 1888 fehlt die Oration „Deus, qui per coaeternum Filium tuum“, nach dem Ordo von S. Pierre-le-Vif und dem von Metten fehlt die Oration „Sancte Spiritus, qui te Deum“ ganz und nach dem Ritus von Engelberg 1914 brauchte man nur die erste und dritte zu beten und von der vierten heißt es, sie könne beigefügt werden. Nach dem Rituale der Kamaldulenser vom Kronenberge besteht die Mönchsweihe nur aus einer Reihe von Versikeln und der dem römisch-deutschen Pontifikale entnommenen Oration „Omnipotens sempiterna Deus, cuius caritatis ardore succensus“. In der Beuroner Kongregation hat man 1931 bei der ewigen Profesß der Konversen den 4 Cluniazenser Orationen sogar noch eine fünfte beigefügt „Famulum tuum, quasmus, Domine, tua semper gratia benedicat“, offensichtlich, um dem Konversen noch einen besonderen Segen zu vermitteln. Heute dagegen besteht in dieser Kongregation die eigentliche Weihe nur aus der vielleicht schon aus dem 7. Jahrhundert

stammenden und im *Ordo Romanus vulgatus* überlieferten Oration „Clementissime dominator, Domine“ der die einem spanischen Ritus entnommene Oration „Oremus Dei omnipotentis clementiam“ wohl als Lustrationsritus vorangestellt ist. Diese letztere ist entnommen dem *Ordo conversorum conversarumque* der westgotischen Kirche, der hier eine starke Anlehnung an den „*Ordo ad reconciliandum poenitentem*“ aufweist⁴⁰. Im Gegensatz zu diesem letzteren *Ordo* ist aber in der Profeßliturgie auch vom „delictorum venia“ die Rede, was ziemlich auf eine lustratio hindeutet. Die eigentliche benedictio monachi, die ja nach den Autoren eine benedictio constitutiva ist, ist somit hier auf die Oration „Clementissime dominator, Domine“ zusammengeschrumpft. Es ist dies entschieden etwas auffallend, da man gerade in dieser Kongregation in den letzten Dezennien, wie es scheint, unter dem Einfluß von Abt Ildefons Herwegen von Maria Laach auf sie und deren feierliche Ausgestaltung besonderen Wert gelegt hatte. Hier sind beträchtliche Kürzungsbestrebungen zu verzeichnen, die sich wohl an neuere Wünsche der Gesamtkirche, manche längere Funktionen zu vereinfachen, anschließen. Hinsichtlich der lustratio ist eine Oration eingefügt, die in der Form ganz von der monastischen Tradition abweicht, denn nach dieser trug sie von Anfang an stets die Form von Psalmen, Litaneien und verschiedener Versikel. Schon etwas vorausgegangen sind dieser Kongregation die Silvestriner, die in ihrem 1956 erschienenen Rituale die Mönchsweihe aus der eben erwähnten Oration „Clementissime dominator, Domine“, bestehen lassen, der aber die ebenfalls schon im *Ordo Romanus vulgatus* bezeugte Oration „Dignare, Domine, quaesumus famulo tuo N. renuntianti“ vorangestellt ist.

In der Schweizerisch-Amerikanischen Kongregation ist nach dem Vers „Suscipe me, Domine“, das Responsorium „Mortuus sum et vita mea est abscondita cum Christo in Deo“ eingefügt, das sie wohl von dem 1931 für die Beuroner erschienenen Rituale übernommen hat; bei diesen ist es aber im Ritus von 1962 wieder verschwunden. Hier ist wohl der Ort, die symbolische Grablegung⁴¹ bei der Ordensprofeß zu besprechen, über die bereits ein Artikel vorliegt, auf den wir hier hinweisen. Sie ist erst in neuerer Zeit, im 15. Jahrhundert bezeugt (Montoliveto 1445, Cassinesische Kongregation 16. Jahrhundert, Mauriner 1666); allein der Gedanke, der dieser Zeremonie zu Grunde liegt, ist älter. Wenigstens im 10. Jahrhundert begegnet in der Oration „Clementissime dominator, Domine“ die Bitte, der Mönch möge fortan von der Welt, ihrem Treiben und der Lust losgelöst, der Welt abgestorben sein. Es solle ja der alte Mensch aus- und der neue angezogen werden (Kol. 3, 9; Eph 4, 24). Dieser Ritus des Begrabenwerdens und der Auferstehung in Christus begegnet auch heute noch in verschiedenen Kongregationen, freilich in ganz verschiedenen Formen. Wie es im Ritus der Cassinesischen Kongregation aus dem 16. Jahrhundert heißt, wird über den Neupro-

40) Frank H., Untersuchungen zur Geschichte der benediktinischen Profeßliturgie im frühen Mittelalter, (Diese Zeitschrift LXIII, 1951, 135 f.)

41) Molitor R., Symbolische Grablegung bei der Ordensprofeß (Benediktinische Monatschrift VI, 1924, 54 ff.)

fessen ein Grabtuch (*pannus funereus*) gelegt „*in signum, ut vivat mortuus, et moriatur vivat.*“ Im allgemeinen ist es Brauch, daß über den Neuprofessen ein Grabtuch ausgebreitet wird und 2 oder 4 brennende Kerzen, in Pannonhalma auch „*effigies Christi Crucifixi*“ aufgestellt werden und zwar am Schluß der eigentlichen Profefßfeier bis zur Kommunion, zu der dann der Diakon mit den Worten von Eph. 5, 14 ruft: „*Surge, qui dormis, et exurge a mortuis et illuminabit te Christus*“. Diese Sitte kennen die Cassinesische, Ungarische, Schweizer, Sublazerer, Olivetaner Kongregation, sowie die Vallombrosaner und die Kamaldulenser vom Kronenberge. Aber diese Regel erleidet Ausnahmen. In Solesmes ist die Grablegung zu einer *prostratio* ohne Grabtuch abgewandelt. In der Schweizerisch-Amerikanischen Kongregation findet sie während des *Responsorium* „*Mortuus sum*“ statt, in Metten ehemals während der Präfation und heute in der Bayrischen, Österreichischen und Englischen Kongregation, sowie bei den Vallombrosianern und Silvestrinern während der eigentlichen Mönchsweihe bis zur Einkleidung, in Montoliveto aber erst am Schluß der Feier nach Ablegung des Gehorsamsgelübdes, „*ubi consuetudo adsit*“. Auch in der Bayrischen und Österreichischen Kongregation ist sie nicht mehr allgemein üblich, die Gewohnheit der einzelnen Klöster ist auch hier maßgebend. Die Beuroner Kongregation hat unseren Ritus bereits 1931 aufgegeben. Man sieht, die Zeremonie wird allmählich abgebaut. Bisweilen wird während dieser Zeremonie mit den Glocken geläutet „*prout fit defunctis, ut defunctus saeculo Deo vivat*“ (Sublazerer).

Beachtlich ist, daß die Kartäuser, Cistercienser, Prämonstratenser und Kreuzherren diesen Grabtuchritus nicht kennen.

Die im Anschluß an die oben genannte Oration, „*Clementissime dominator, Domine*“ in den Ritus des römisch-deutschen Pontifikales und des alten Engelberger Codex aufgenommenen 18 *Supplicationes*, die zuerst im westgotischen *Ordo conversorum* des 7. Jahrhunderts begegnen, wurden in neuerer Zeit von mehreren Verbänden wieder eingeführt, freilich meist in geringerer Zahl, für die Bayrische und Österreichische, Solesmenser, Sublazerer Kongregation und die von St. Ottilien und S. Anselmo in der Höhe von 9, die Schweizerische von 11, die Schweizerisch-Amerikanische und die der Silvestriner von 17 und die Beuroner von 18. Im Gegensatz zu den anderen haben die Verbände der Beuroner und der Schweizerisch-Amerikanischen auch an der *Supplicatio* „*In eleemosynis promptus*“ festgehalten, obwohl diese, wie Abt Herwegen mit Recht sagt, für einen Professen mit feierlichen Gelübden nicht paßt, da ein solcher kein Eigentum mehr besitzt und über das Klostervermögen nur der Ordensobere verfügen darf (c. 581 des lateinischen und c. 117 des orientalischen Ordensrechtes)⁴². Die genannte *Supplicatio* kann daher heute nur einen übertragenen Sinn haben, nämlich ganz allgemein im Sinne von Werken geistlicher und leiblicher Barmherzigkeit.

42) Herwegen J., *Das Pactum des hl. Fruktuosus von Braga*, Stuttgart 1907, 42.

Angesichts dieser nicht unbeträchtlichen Änderung der Profeßgebete in verschiedenen Kongregationen unserer Tage erhebt sich die Frage: Ist hier eigentlich noch ein *Sakramentale* vorhanden? Früher konnten auch die Ordensoberen Sakramentale schaffen, nach dem Codex Juris Canonici ist dies ein Vorrecht des Hl. Stuhles geworden (c. 1145). Man wird die Frage, ob sich hier nicht eine substantielle Veränderung der Gebete vollzogen habe, nicht verneinen können; die Verschiedenheit der Segensgebete macht sich hier eben geltend. In der Schweizerischen, Beuroner und Schweizerisch-Amerikanischen Kongregation hat man die cluniazensischen Gebete, an denen die *benefictio monachi* seit vielen Jahrhunderten haftete, dem Profeßritus der Konversen einverleibt, so daß heute eigentlich diese die *benefictio monachi* empfangen. Der für die Kamaldulenser vom Kronenberge vom Hl. Stuhl approbierte Ritus sieht fast von allen im Benediktinerorden üblichen Profeßgebeten ab, verwendet nur eine Oration; deshalb kann man hier auch heute noch von einem Sakramentale reden. Dasselbe gilt vom Ritus der Kartäuser, der ebenfalls die Guttheißung des Hl. Stuhles erhalten hat, aber nur die Oration „*Domine Jesu Christi, qui es via*“ kennt und doch von einer *benefictio* spricht. Dieser letztere Ritus hat freilich dieses eine Segensgebet noch dadurch erhöht, daß der Prior bei ihm die Hand über den Neuprofessen ausstreckt. Die Kartäuser haben, dieses Zeugnis muß man ihnen ausstellen, sehr pietätvoll das Erbgut der ersten Väter bis heute bewahrt. Dieses Lob gilt auch den Cisterciensern. Die Handausstreckung über den Neuprofessen durch den Abt ist übrigens auch in der Bayrischen und Osterreichischen Kongregation bei der Oration „*Adesto, Domine, supplicationibus*“ nach der Präfation üblich. Der Ordo Lanfranks und der von Lütich sehen am Schluß auch eine Besprengung des Neuprofessen mit *aqua benedicta* vor; diese wurde aber bald mit der Besprengung der Kukulie nach deren Segnung verbunden.

VI. Die Einkleidung

Auf die Gebete für den Neuprofessen folgt in der Regel die Verfügung über die „*res si quas habet*“. Diese geschah aber später im Kapitel „*coram omnibus*“, wie die Gewohnheiten der Cistercienser und der Einsiedler Profeßritus des 12. Jahrhunderts ausdrücklich bestimmen. Der letztere verordnet, daß der Novize „*omnia quae adhuc habet, proiciat ante pedes abbatis*“ und dann sollen der Abt und die ganze Kongregation die Hände des Novizen ergreifen. Die Vermögensverfügung wurde also auf die Zeit vor der Profeßfeier verlegt; nach den Bestimmungen des Konzils von Trient durfte sie schon 60 Tage vorher erfolgen; sie trat aber erst in Kraft „*secuta professione*“ (Trid. s. XXV de regul. c. 16; c. 581 bzw. c. 117). Dann fährt die Regel weiter und verordnet, dem Neuprofessen sollen noch im Oratorium die Kleider, die er trägt, ausgezogen und derselbe mit den „*rebus monasterii*“ bekleidet werden. Diese Zeremonie kann heute nicht mehr voll und ganz beachtet werden, da die Novizen bereits seit dem hohen Mittelalter den Ordenshabit tragen und seit einigen Dezennien vor der feierlichen Profeß schon zeitliche Gelübde ablegen. Daher kommt heute in

der Regel nur die Übergabe und Bekleidung mit der Kukulie in Frage. Eine Segnung derselben erwähnt der Ordo Qualiter noch nicht, denn dieser spricht nur von einer Bekleidung „cum melota“. Dagegen erwähnt der Ordo Farfensis eine Weihe: „abbas benedicit cucullas et aspergit aquam benedictam super ipsas“. Dieser Ritus läßt den Oberen auch bei der Aus- und Einkleidung, die noch heute vielfach gebräuchlichen Formeln „Exuat te veterem hominem“ und „Induat te Dominus“ sprechen. Die Cluniazenser und Hirsauer Gewohnheiten geben als Gebet für die Kleidersegnung die Oration „Domine Jesu Christe, qui tegumentum“ an. Auch dieses Gebet ist im Orden im großen und ganzen heimisch geworden. Die genannten Formeln gingen denn auch in die Professe-riten des Pontificale Romanum des 12. und 13. Jahrhunderts und in das des Durandus über. Gregor IX begünstigte ja die Segnung des Habits bei der Professe⁴³.

Der Ordo Romanus vulgatus aber sah für die Kleiderweihe bereits 2 Orationen vor, nämlich „Deus aeternorum bonorum fidelissime promissor“ und „Domine Deus, bonorum virtutum dator“. Für die Aus- und Einkleidung gebrauchte er die Formel „Expolia te veterem hominem“ und „Indue novum, Dominum Jesum Christum“ unter Hinzufügung der Formel „Accipe hoc salutare indumentum, quod venerabilis pater Benedictus illaesum custodivit“. Diese und manche andere Orationen finden sich auch noch in späterer Zeit. Auch das Pontificale Dunstani und das alte englische sowie der alte Einsiedler Ritus, der Ordo Cassinensis, der von St. Maur und der der Amerikanisch-Cassinischen Kongregation kennen 3 Orationen, die teilweise der Jungfrauenweihe entnommen sind. Der Ordo von S. Pierre-le-Vif weist sogar 4 Orationen auf. Die Silvestriner beten hier 3, nämlich die „Domine Jesu Christe, qui tegumen“, „Deus aeternorum bonorum fidelissimus promissor“ und „Omnipotens sempiterna Deus, propitius respice“, welche letztere aber weniger der Kukulie als dem Neuprofessen gilt, dem sie besondere Tugend erfleht. Eine solche Häufung von Orationen war früher recht beliebt. Die Formel „Accipe hoc salutare indumentum“ darf nicht mit der in der Solesmenser, Sublazenser und Schweizerisch-Amerikanischen Kongregation gebräuchlichen „Accipe habitum beatissimi patris nostri Benedicti“ üblichen, die wir zuerst in der Kongregation von Valladolid entdeckten, verwechselt werden; aus ihr ist aber wohl die heute in der Beuroner Kongregation gebräuchliche „Accipe, frater, habitum sacrae conversationis“ hervorgegangen; diese ist freilich eine Neubildung, die wohl praktischen Gründen ihren Ursprung bzw. die Kürze verdankt. Eine Neuerung führten auch die Mönche von Montoliveto und die der Cassinischen Kongregation ein; deren Riten von 1445 und aus dem 16. Jahrhundert ließen die Kleider nicht bloß mit Weihwasser besprengen, sondern auch mit Inzens beräuchern. Dies war auch nach den Riten von Metten und Neresheim Brauch. Heute kennen diese Sitte die Englische, Schweizerische, Bayrische, Österreichische, die beiden nordamerikanischen Kongregationen, die von St. Ottilien, die Kamaldulenser vom Kronenberge, sowie die Silvestriner, nicht jedoch die Cister-

43) C. 23, X, 3, 31.

cienser, Kartäuser, Prämonstratenser. In der Beuroner Kongregation wurde 1962 die Beräucherung sogar abgeschafft und eine ganz neue Formel für die Kleiderweihe „*Sit vestimentum, quod sancti Patres ad humilitatis indicium*“ eingeführt; diese soll, um das Gewicht der Orationen „*Clementissime dominator, Domine*“ nicht zu beeinträchtigen, sitzend⁴⁴ und laut gebetet werden.

Während der Einkleidung wurde ehemals bisweilen, vor allem in England, die Antiphon „*Beati eritis, cum vos oderint homines*“ mit Ps. 118 gesungen. Das ist heute nur noch in S. Anselmo der Fall. Heute ist hier mehrfach der Hymnus „*Veni, Creator Spiritus*“ in Gebrauch, der wahrscheinlich von Hrabanus Maurus, dem Benediktiner des Klosters Fulda und späteren Erzbischof von Mainz, stammt und vielleicht der älteste Hymnus auf den Hl. Geist ist. Zuerst begegnet dieser im Profesbritus Lanfranks; man sang ihn hier aber vor der 4. Oration „*Sancte Spiritus, qui te Deum*“. Die Augustinerchorherren von S. Laud in Rouen ließen ihn unter dem Erzbischof Johannes von Avranches erst ganz am Schluß der Profesßfeier singen und für die Cistercienser verordnete das Generalkapitel 1296 n. 6, daß er während der Übergabe des Habits gebetet werde. Der Hymnus fand auch Aufnahme in die Weiheriten. Nach dem Pontifikale des Durandus wurde er während der Salbung der Hände bei der Priesterweihe gesungen. Es dauerte aber noch ziemlich lange, bis er im Profesbritus öfter benutzt wurde. Wir konnten ihn erst in den Riten von Jumièges. S. Audoin und im Cassinesischen des 16. Jahrhunderts als Gesang während der Einkleidung feststellen. Schließlich drang er auch in die Riten der Kongregationen von St. Maur und zum Hl. Geist (Statuten 1699 c. VI § 3, 8), von Neresheim, der Englischen, Ungarischen, Solesmenser Kongregation und der von St. Ottilien sowie in Einsiedeln 1888 ein. Die Mönche von Montoliveto lassen ihn nach der Kommunion singen, wenn der Neuprofesse sein Gehorsamsgelübde erneuert. Bei den Vallombrosanern werden während der Einkleidung die Ps. 132, 120 und 124 gesungen und erst nach dem Vers „*Confirma*“ mit verschiedenen Orationen folgt der Hymnus „*Veni Creator Spiritus*“. Die Silvestriner sehen als Gesang während der Einkleidung die Psalmen 132 und 83 sowie die Antiphon „*Ubi caritas et amor, Deus ibi est*“ mit ihren Versikeln vor. Die Beuroner Kongregation übernahm den Hymnus von Solesmes, beseitigte ihn aber 1962, damit die Mönche ihre ganze Aufmerksamkeit der altherwürdigen Symbolik der Bekleidung mit dem Mönchsgewande zuwenden könnten. Bei den Vallombrosanern fügt der Chor nach der zum Hymnus gehörigen Oration noch die Antiphon „*Immensi Regis optimi, Duces gloriosissimi, Beate Benedicti et Vallisumbrosae pariter Johannes Institutor, adesto nobis quaesumus ad vos confugientibus*“ hinzu mit dem Versikel „*Fulgebunt*“ R. In Regno“ und der Oration „*Fac nos quaesumus*“.

44) *Rituale Romanum*, ed. Typica, Vatikan 1952, 395 Tit, IX c.l. n. 7: „*Stando semper benedicat et aperto capite*“. Auch die übliche Lustration „*Adiutorium nostrum, Dominus vobiscum*“ fehlt.

VII. Der Friedenskuß

Mit der Einkleidung schließt nach der Regel die Profeßfeier. Wenn das alte englische Pontifikale für den Schluß der Feier vorschreibt: „secundum regulae praeceptum singulorum prostratus pedibus pacis osculum“, so ist das nicht richtig. Damit ist freilich nicht ausgeschlossen, daß gewohnheitsmäßig doch von allen der Friedenskuß gegeben wurde. Die Regula Magistri, von der es freilich z.Z. noch nicht ganz klar und eindeutig ist, ob sie von der Benediktinerregel oder erst nachher entstanden ist, setzt in c. 89 in ihrem Profeßformular am Schluß den Friedenskuß an: „data ei ab omnibus pace“⁴⁵. Es gehört aber der Friedenskuß zwischen dem Neuprofessen und dem Oberen und den Mitbrüdern sicher mit zum ältesten Bestandteil der Profeßfeier. Man sieht dies schon heraus, daß er sich auch in anderen Orden am Schluß der Profeßfeier findet. Für die Benediktiner bezeugt ihn der Ordo Qualiter: „Post haec debet ille novitius omnes fratres osculari“. Die umgekehrte Ordnung dürfte aber angemessener sein, denn der Kuß der Mitbrüder an den Neuprofessen bekundet die Liebe, mit der der bisherige Novize in die Gemeinschaft aufgenommen wird.

Diesen Brauch bestätigt der Ordo Farfensis: „abbas et omnes per ordinem fratres“ küssen die neuen Mitbrüder. Daß die Neuprofessen im Chore herumgehen, sieht schon der älteste Cluniazenserritus vor, und der Ordo Bernhards von Marseille sagt: „induit eos cuculla, osculans unumquemque, mitens in Choro ad osculandum fratres“. Der Ordo von Lüttich bestimmt noch ausdrücklich, daß die Novizen hier vom Friedenskuß ausgenommen sind. Geradezu auffallend ist, daß der römisch-deutsche und der alte Engelberger Codex diesen Brauch nicht kennen und das Cistercienserrituale sieht ihn bis heute noch nicht vor. Es dürfte dies ein Zeichen sein, daß dieser Friedenskuß mehr eine private Sache ist und wohl erst nach der Feier erfolgte. Man wird auch ruhig sagen müssen, daß ein zweimaliges Herumgehen innerhalb derselben verhältnismäßig doch kurzen Feier etwas zu viel ist. Das Pontifikale des Durandus sieht den Friedenskuß nur für die Profeß der Regularkanoniker, nicht aber bei der der Mönche und anderer Religiosen vor. Es hängt dies wohl damit zusammen, daß für die Mönche einfach ältere Formulare vorlagen, während der Ritus für die Regularkanoniker eine Neubearbeitung zu sein scheint. Bei den Kreuzherren und den Prämonstratensern ist der Friedenskuß heute noch üblich. Das Processionale der Prämonstratenser verordnet, daß der Abt den Friedenskuß gibt und der Neuprofesse antwortet: „Promitto tibi oboedientiam.“ Bei den übrigen Mitbrüdern sagt der Neuprofesse: „Do tibi osculum verae et sinceræ confraternitalis“, worauf ein jeder antwortet: „Accipio et reddo.“ Bei den Kreuzherren aber ist ein Wortwechsel nicht üblich.

Der Ritus für die Kamaldulenser vom Kronenberge schreibt für den Prior und die übrigen Mitbrüder die Worte Ps. 120, 8: „Dominus custodiat introitum tuum et exitum tuum, ex hoc nunc et usque in saeculum“ vor, worauf der Neuprofesse antwortet: „Orate Deum pro me“. Diese Bitte um das

45) PL LXXX, 1058.

Gebet wurde auch bei den schwarzen Benediktinern mehrfach üblich, wohl deshalb, weil der hl. Benedikt nach dem Vers „*Suscipe me, Domine*“ ein Herumgehen des Neuprofessen im Chore verlangt, und dabei dieser die Brüder um das Gebet bitten solle, eine Sitte, die im Laufe der Zeit in Abgang gekommen ist. In der Bursfelder Kongregation baten die Altprofessen den Neuprofessen um das Gebet mit den Worten: „*Commendo me orationibus tuis, frater carissime.*“ Nach dem Ritus von Neresheim bittet der Neuprofesse: „*Ora pro me*“, worauf der Mitbruder antwortet: „*Roboret te Christus in finem*“; in Metten sprechen diese: „*Deus confirmet propositum tuum.*“ In der Bayrischen und Österreichischen Kongregation wird die Bitte ums Gebet mit der Formel „*Confortet te Deus*“ beantwortet, in der Solesmenser und Schweizerisch-Amerikanischen Kongregation dagegen mit „*Proficiat, Frater*“. Dieser letztere Brauch bestand bisher auch in der Beuroner Kongregation, aber 1962 wurde die Formel „*Pax tibi*“ eingeführt, die keine Neuerung im Orden ist, sondern bereits im süddeutschen Raum nach dem Murbacher Profeßformular aus den Jahren 1400 in Übung war. Bei den Silvestrinern wird das *pacis osculum* einfach mit den Worten „*Pax tecum*“ und „*Et cum spiritu tuo*“ gegeben. Die Englische Kongregation kennt wieder einen anderen Brauch; sie läßt einfach den Abt und nur ihn ein „*duplex osculum pacis*“ geben. Der neue Ritus von Montoliveto weist die interessante Bemerkung auf: „*Osculum fraternae charitatis monastica gravitate servata, detur in sacrario vel in claustro monasterii, si consuetudo in ipsa Ecclesia vel non permittat.*“ Wir haben absichtlich hier die Gebräuche der einzelnen Kongregationen etwas ausführlich behandelt, um die Verschiedenheit derselben in einem verhältnismäßig unwichtigen Punkte festzustellen.

Während der Erteilung des Friedenskusses werden zwar nicht überall, aber doch mehrfach verschiedene Psalmen, vor allem Ps. 47 und 132 gesungen. Ersterer ist wohl dadurch hier zu Ehren gekommen, daß in ihm Vers 8 steht: „*Suscepimus, Deus, misericordiam tuam in medio templi tui.*“ Soweit wir sehen, findet sich dieser Vers im Profeßritus der Kanonie St. Viktor in Paris aus dem 12. Jahrhundert, wo er als Antiphon zu den Psalmen 47, 50 und 132 dient. Hier wird aber diese Antiphon samt den genannten Psalmen unmittelbar nach dem Vers „*Suscipe me, Domine*“, „*sine cantu*“ und als *lustratio* für die folgende Weihe gebetet. Im Profeßformular des Durandus für Regularkanoniker antwortet der Chor auf den Vers „*Suscipe me, Domine*“, mit „*Suscepimus, Deus, misericordiam tuam in medio templi tui*“, ebenfalls 3 mal, mit *Gloria patri*. Von hier aus drang der Vers sichtlich in das *Pontificale Romanum* ein, wo er heute noch an derselben Stelle steht, freilich im Ritus für die Profeß eines Abtes. Bei der Profeß eines Benediktiners konnten wir diesen Vers zuerst im Ritus von Valladolid finden, und zwar an derselben Stelle wie bei Durandus. Diese Stellung verrät stark den Einfluß des Augustinerchorherrenordens. Sonst begegnet dieser Vers in neuerer Zeit in der Bayrischen, Österreichischen, Solesmenser, Sublazerser, Beuroner, Schweizerisch-Amerikanischen Kongregation und der von St. Ottilien. In der Bursfelder Kongregation sang man während der Erteilung des

Friedenskusses zuerst die Antiphon „Veni, Sancte Spiritus“, später die Sequenz „Veni, Sancte Spiritus“ oder den Hymnus „Veni, Creator Spiritus“ und zwar „ex integro“⁴⁶.

VIII. Der Psalmvers 67, 29: „Confirma hoc, Deus.“

Ehedem schloß die Profefßfeier mit dem Friedenkuß. Allein die im Pontificale Romanum des 12. und 13. Jahrhunderts enthaltenen Riten sehen nach der Einkleidung noch die Oration „Deus misericors, Deus clemens, cui cuncta bona placent“ vor, die auch der bei Durandus enthaltene „Ritus de monacho vel alio religioso faciendo“ aufweist, nicht aber der „De professione novitiorum sc. canonicorum regularium“. Sie ist auch heute noch im Pontificale Romanum bei der Profefß eines Abtes vorgeschrieben. Sonst aber ist sie heute so ziemlich verschwunden. Wir konnten sie zuletzt im Ordo von S. Pierre-le-Vif und dem der Kongregation von Valladolid finden, wo sie der Einkleidung folgt.

Schon nach dem Profefßritus der Regula Magistri c. 89 wird am Schluß der Profefßfeier der Psalmvers 67, 29: „Confirma hoc, Deus, quod operatus es in nobis“ durch den Abt gesprochen. Diese Antiphon mit der Oration „Suscipe, quaesumus, Domine, hunc famulum tuum“ begegnet dann erst wieder im Ritus Dunstans von Canterbury; sie folgt aber hier unmittelbar dem Vers „Suscipe me, Domine“. An dieser Stelle findet sie sich auch im Ritus der Augustinerchorherren von Marbach, im Pontifikale des Durandus und dem von Mende für Regularkanoniker. Durch den Ritus bei Durandus hat sie sich bis heute bei der Profefß eines Abtes im Pontificale Romanum erhalten, jedoch ohne spezielle Oration. Die Oration „Omnipotens sempiterna Deus, cuius charitatis ardore succensus“, die heute vielfach mit der genannten Antiphon verbunden wird, findet sich bereits im Ordo Romanus vulgatus und dann erst wieder im Ritus der Cassinesischen Kongregation aus dem 16. Jahrhundert, bei den Maurinern und in der Englischen Kongregation 1784, in allen 3 jedoch mit den 2 weiteren Orationen „Deus, qui beatissimum Benedictum electum Famulum tuum“ und „Praesta, Domine, famulo tuo renuntianti“. Daß die Augustinerchorherren besonderen Wert auf diese Antiphon legten, dürfte sich daraus ergeben, daß die Windesheimer und die gallikanische Kongregation sie 3 mal singen ließ. Daß sie in neuerer Zeit auch bei den Benediktinern mehr um sich griff, dürfte wohl auch darauf zurückzuführen sein, daß sie Durandus für den Bischof am Schluß der Firmung vorsah. Heute begegnet sie bei den Benediktinern am Schluß der Profefß in 3 facher Form: 1. als selbständige Antiphon mit der Oration „Omnipotens sempiterna Deus, cuius charitatis ardore succensus“. (Solemsener, Schweizerisch-Amerikanische und Schweizerische Kongregation, welche letztere jedoch die der Profefßmesse des Engelberger Codex 54 entnommene Oration „Tuam, Deus, immensae pietatis clementiam“ beten läßt), 2. nur als Versikel mit der genannten Oration (Englische, Bayrische und

46) Trierer Stadtbibliothek Msc. 1219/619 p. XX-XXIV: Gültige Mitteilung von R. Dr. P. Paulus Volk O.S.B. in Maria Laach vom 21. 1. 1963.

Österreichische, Sublazenser und Beuroner Kongregation, Vallombrosaner, Silvestriner); 3. als Antiphon ohne Oration bei den Mönchen von St. Ottilien; in dieser letzteren Form treffen wir sie auch im Pontificale Romanum und bei den Prämonstratensern. Die Vallombrosaner — und Silvestriner — Ritualien fügen der obigen Oration noch 2 bzw. 3 weitere hinzu, nämlich „Adesto, Domine“, „Domine, sanctae Religionis origo“ bzw. „Deus, qui nos a saeculi vanitate conversos“, „Deus, qui beatissimos Patres nostros Benedictum et Silvestrum abstractos a mundi turbinibus“ und „Suscipe quaesumus, sancte Pater omnipotens, hunc famulum tuum, quem de huius saeculi naufragiis“.

IX. Die Ansprache „*Omnes quamvis per gratiam*“.

Nach dem Profefßritus der Augustinerchorherren von Marbach wurde am Schluß der Feier die dem hl. Augustinus zugeschriebene Ansprache „*Omnes quamvis per gratiam*“ verlesen, die recht gut für die Aufnahme in eine Gemeinschaft paßte. Sie findet sich auch im Ritus des Durandus für die Regularkanoniker und wanderte von da aus in das Pontificale Romanum, wo sie heute noch bei der Profefß eines Abtes, gleichgültig aus welchem Orden er ist, steht. Auch im Pontifikale von Mende wird sie als „*exhortatio S. Augustini*“, bezeichnet; sie ist ferner im Gebrauch im 14. Jahrhundert bei den Augustinerchorherren in Böhmen, Österreich und Bayern. In der Diözese Freising legte der Prälat bei den Worten „*Idcirco damus ei communionem et societatem*“ die Hand auf das Haupt des Neuprofessen⁴⁷. Im Profefßritus von St. Viktor in Paris ist diese Ansprache noch nicht enthalten. Wann sie in den Profefßritus der Benediktiner eindrang, ließ sich nicht feststellen. Sicher ist, daß die Riten der Cassinesischen Kongregation und der von St. Maur sie nicht kannten; und auch in eine ganze Reihe neuerer Profefßformulare ist sie nicht eingedrungen. Wir nennen hier die Kongregationen von Bursfeld, Valladolid, Montoliveto, Pannonhalma, die Klöster Murbach und Metten, die Englische Kongregation sowie die Kamaldulenser vom Kronenberge und die Kartäuser, dagegen wurde sie in die Riten von Solesmes 1865, 1952, Beuron 1895, 1931 aufgenommen; auch die der Bayrischen und Österreichischen, Amerikanisch-Cassinesischen, Schweizerisch-Amerikanischen, Sublazenser Kongregationen und die von St. Ottilien und S. Anselmo lassen sie den Abt halten. Die Beuroner Kongregation hat sie aber 1962 beseitigt. Wenn sie dagegen im Ritus der Prämonstratenser steht, so ist das nicht auffallend. Die Vallombrosaner und Silvestriner-Riten haben hier eine Ansprache: „*Considera, fili carissime, mirabilem mutationem*“, in der am Schluß dem Neuprofessen die Verrichtung der 7 Bußpsalmen mit den Litaneien und Gebeten auferlegt werden, „*gratias agens Deo, qui te de caliginoso ac procelloso saeculo in admirabilem lumen suum, tutumque Religionis portum mirabiliter evocavit*“. Diese wird aber bei den Silvestrinern erst nach dem letzten Evangelium gehalten.

47) A m o r t 507, 714.

X. *Der Hymnus Ambrosianus*

Es ist in der Kirche vielfach üblich, daß man eine größere, außerordentliche Feier mit dem von Hinkmar von Reims den hl. Ambrosius und Augustinus zugeschriebenen Hymnus „Te Deum laudamus“ abschließt. Diesen Hymnus sah auch der hl. Benedikt für die Vigilien der Sonntage und höheren Feste vor. Im Pontificale Romanum des 12. und 13. Jahrhunderts wird er bei der Bischofs- und Abtsweihe noch nicht gesungen, wohl aber nach dem Pontifikale des Durandus. Wie dessen Gebrauch in der Kirche gewachsen ist, zeigt das Pontificale Romanum unserer Tage, wo er sich bei der Bischofs-, Abts-, Äbtissinweihe findet. Am Schluß der Profestfeier begegnet er zuerst im Ritus der Karmeliten von 1281 und 1294; auch im Formular der Konstitutionen von 1357 rubr. XIII ist er erwähnt⁴⁸. Bei den Benediktinern begegnet er erst in den Ritualien der Cistercienser von 1689, von Metten 1765, jeweils am Schluß der Profestfeier, also vor der Opferung. Hier singen auch die Kamaldulenser vom Kronenberge und die Mönche der Amerikanisch-Cassinensischen Kongregation das „Te Deum laudamus“; die Olivetaner und die Kreuzherren lassen es stets erst am Schluß der Messe vortragen. In der Kongregation von Solesmes wird dieser Hymnus erst nach der Vesper des Profesttages beim sakramentalen Segen „pro gratiis Deo agendis“ gesungen; während dieses Gesanges kniet der Neuprofesse in der Mitte des Presbyteriums. Die Beuroner Kongregation hat sich zunächst ganz an die Gewohnheiten von Solesmes angeschlossen, aber der 1962 vorgenommenen Verkürzung des Profestritus fiel auch das „Te Deum laudamus“ zum Opfer. Bei den Silvestrinern kann statt des Ambrosianischen Hymnus auch das „Magnificat“ gesungen werden.

XI. *Die Installation*

Der letzte Akt ist die Installation, d.h. die Anweisung eines „stallum in choro“. Man könnte leicht meinen, daß auch die Installation von den Augustinerchorherren übernommen sei. Das trifft jedoch nicht zu. Sie ist zwar heute noch keineswegs allgemein üblich. Die Kartäuser und die Chorherren von St. Viktor sowie die Prämonstratenser kennen sie nicht und bei den Benediktinern von Camaldoli, Bursfeld, Valladolid, St. Maur, Metten, Neresheim, Pannonhalma, sowie in den beiden nordamerikanischen Kongregationen und bei den Vallombrosanern und Silvestrinern war und ist sie nicht gebräuchlich. Allein sie ist doch schon im Profestritus des alten englischen Pontifikales bestätigt, in dem es heißt: „in ultimo constituatur gradu“ und der etwas spätere Ritus Lanfranks bestimmt: „ultimus collocetur“. In den Gewohnheiten von Citeaux ist zu lesen: „et sic statuat in chorum“ und im alten Engelberger Ritus lautet die entsprechende Rubrik: „Completa benedictione ducat abbas et decanus in chorum et ponat in locum, ubi ordo eius contingat“. Daraus, daß Abt und Dekan selbst diese Zeremonie vornahmen, ist ersichtlich, daß man ihr eine besondere Bedeutung beimaß. Auch in

48) Sieh. A. 29.

den Profeßritus für Regularkanoniker hat Durandus die Installation aufgenommen; ebenso begegnet sie in den Statuten der Karmeliten von 1281 n. 26: „et collocetur in loco suo“; aber in den Konstitutionen von 1357 rubr. XIII lesen wir: „et ponatur in loco suo inter professos et laicos supra novitios.“ Wir dürfen daraus wohl schließen, daß auch die Konversen installiert wurden. Dies war offensichtlich auch bei den Grammontensern der Fall, die ja zum großen Teil aus Konversen bestanden; doch konnte bei diesen die Installation erst an dem der Profeß folgenden Tage stattfinden⁴⁹.

In verschiedenen neueren Verbänden erhält die Installation noch dadurch eine besondere Note, daß sie nicht bloß der Zeremoniar vornimmt, sondern ein bestimmter Offizielle. Bei den Cisterciensern ist dies der Prior, bei den Solesmensen der Presbyter assistens, bei den Olivetanern der Celebrans selbst, bei den Sublazensern der Propst zusammen mit dem Magister und in der Englischen, Bayrischen und Österreichischen Kongregation der Novizenmeister.

Bei der Installation ist es bisweilen Brauch, daß man das Sedile herunter- und den Neuprofessen sich setzen läßt. Der hl. Benedikt sieht zwar in c. 9 seiner Regel vor, daß die Brüder während der Lektionen sitzen, allein die gewöhnliche Haltung im Chore ist doch die stehende. Das Platznehmen in dem dem Neuprofessen zugewiesenen stallum dürfte daher genügen.

XII. Besonderheiten während der Messe

a) Die liturgische Bewegung unserer Tage hat dazu geführt, daß die anwesenden Gläubigen ihre Teilnahme am Opfer dadurch bekunden, daß sie die Hostien für ihre Hl. Kommunion selbst darbringen. Dieser schöne Brauch läßt sich auch bei der Profeßfeier wenigstens für die Neuprofessen ohne weiteres verwirklichen. Erfreulicherweise sieht dies auch der neue Ritus von Montoliveto vor: „Signo a Decano dato, ad Altare ascendit, ubi hostiam paratam super patenam, ut Deo offeratur, et dein consecratur, deponat.“

b) Nach der Inzensierung der Opfertgaben und des Altares ist eine Inzensierung des Celebrans, der Ministri und der im Chore anwesenden Mönche vorgeschrieben. Es ist aber ganz entsprechend, daß der Neuprofesse, das Festkind des Tages, zuerst vor allen Mönchen inzensiert wird. Der Schweizer, der Bayrische, Österreichische Ritus, sowie die Ritualien von Solesmes und St. Ottilien sehen dies auch vor. Der Solesmenser bzw. Olivetaner Ritus bestimmen sogar „duplici ductu“ bzw. „duplici icto immo ductu“.

c) Schon in den Consuetudines Farfenses ist besonders hervorgehoben, daß die Neuprofessen „pacem accipiant“; die Consuetudines Hirsauigienses geben schon etwas nähere Weisung: „ad pacem ultimi, ad communionem accedant primi.“ Ausführlich regelt heute dieses „pacis osculum“ der Bayrische und Österreichische Ritus mit den Worten „osculatur

49) *Analecta O. Carm.* XV, 231. *Constitutions des Frères du Mont Carmel 60. Regestum Clementis Papae V, Romae 1885 ss V, 86.*

sc. abbas altare et dat primo ex neoprofessis ad se accedenti et altare iunctis manibus ad dexteram abbatis deosculanti pacem dicens: Pax tecum. Cui ille respondet: Et cum spiritu tuo. Et affert pacem ad ceteros neoprofessos, qui successive sibi ad invicem dant illam. Quodsi neoprofessorum parvus sit numerus, abbas potest dare pacem singulis.“ Auch bei den Olivetanern ist dies üblich. Dagegen sagt der Schweizer Ritus, der Friedenskuß beim Agnus Dei möge unterbleiben, da er am Schluß der Profeßfeier bereits erteilt worden ist.

d) Den Empfang der hl. Kommunion am Profeßtage sieht der Ordo Qualiter nicht vor. Er bestimmt: „In die tertio debet offerre et communicare, et sic abbas debet caput novitii discooperire ante altare.“ Allein daraus zu schließen, daß der Neuprofesse am Profeßtage selbst den Leib des Herrn nicht empfangen sollte, wäre wohl verfehlt. Dieser Text schildert nur die solutio capucii. Dafür sprechen auch das alte englische Pontifikale, die Disciplina Farfensis und die späteren Gewohnheiten von Cluny, die die Neuprofessen auch während der 3 Tage nach der Profeß kommunizieren lassen. Die hl. Kommunion am Profeßtage selbst sehen auch die Riten für die Augustinerchorherren von St. Viktor in Paris und die Benediktiner von St. Jakob in Lüttich vor. Das Ceremoniale der Bursfelder Kongregation sagt ausdrücklich: „Non enim congruit consecratum ipso consecrationis die absque sacra communione remanere.“ Freilich, diese Weisungen und Gewohnheiten scheinen auch bisweilen vernachlässigt worden zu sein. Wenigstens sah sich das Generalkapitel der Cistercienser 1318 genötigt, zu verordnen, daß die Novizen „novum hominem induentes sacro corpore dominico se muniant, etiam si missa specialiter — quod ordinationi abbatum relinquitur—deberet ipso die propter hoc celebrari. Et hanc diffinitionem ad novitias monialium extendi praecipit Capitulum generale⁵⁰.“ So ist es Brauch im Benediktinerorden und seinen Zweigen, daß die Neuprofessen in der Festmesse auch die hl. Kommunion empfangen. Dies gilt in manchen Kongregationen selbst dann, wenn diese schon Priester sind (Solesmenster, Beuroner, Sublazenser Kongregation, St. Ottilien); andere dagegen gestatten den Priestern vor der hl. Profeß die Feier einer missa lecta (Bayrische und Österreichische Kongregation).

e) Nach dem Profeßritus der Kanonie St. Viktor in Paris machten die „ad gradus sanctuarii“ betenden Neuprofessen nach dem auf das „Ite missa est“ folgenden „Deo gratias“ zum Altar und zum Chor Reverenz, offensichtlich zum Dank für die Aufnahme in die Gemeinschaft und die erhaltenen Gnaden. Allein diese Zeremonie, die vielleicht aus der Benediktinerabtei St. Viktor in Marseille stammt, ist nirgends bei den Benediktinern bezeugt. Dagegen hat eine andere neuerdings den Profeßritus der Benediktiner beeinflußt. Bei der Abts- und Jungfrauenweihe ist vorgeschrieben, daß der neue Abt oder die neu benedizierte Jungfrau nach dem Segen des Bischofs in der Messe noch einen besonderen Segen durch die Oration „Exaudi, Domine, preces nostras“ erhält, eine Oration, die schon im

50) Canivez III, 342.

Pontifikale des Durandus bezeugt ist. Diese Sitte ist nunmehr auch in manche Profefßriten eingedrungen. Der Cassinesische Ritus aus dem 16. Jahrhundert, der der Mauriner und der von Metten 1765 sehen diesen speziellen Segen nicht vor, wohl aber die Riten der Bayrischen, Österreichischen, Solesmenser, Sublazenser Kongregation und der von St. Ottilien. Der Abt ruft hier den Segen nicht „super vos“, sondern „super hunc famulum tuum“, also den Neuprofessen herab. Das Neresheimer Zeremoniale von 1782 sieht folgenden Ritus vor: „antequam tamen legat (abbas) postcommunione ad medium altaris se recipit, et Mitra Baculoque instructus convertitur ad Neopofessum flectentem adhuc in supedaneo, dat ei dextero brachio amplexum, et dein benedictionem dicens: „Benedictio Patris omnipotentis, et Filii, et Spiritus † Sancti descendat super te, et maneat semper.“ In der Englischen Kongregation gibt der Obere nach den Ritualien von 1784 und 1960 den Segen „super te“ am Schluß der eigentlichen Profefßfeier vor der Installation. Bei den Vallombrosanern spricht der Abt den Segen nur, wenn die Gelübdeablegung außerhalb der Messe stattfindet, aber nach „super te“ wird beigefügt: „ut sis benedictus in sancta Religione, et reddas Altissimo et gloria per infinita saeculorum saecula. Amen.“ Wieder anders dagegen ist es bei den Silvestrinern; hier wird der genannte Segen immer, aber erst nach dem letzten Evangelium und der Ansprache „Considerate, fili carissime, mirabilem mutationem“ gegeben.

Bei der Jungfrauenweihe ist es Brauch, daß der Neugeweihten nach dem Segen noch das Brevier übergeben wird. Den Einfluß dieses Ritus auf die Mönchsprofefß haben wir schon früher dargestellt⁵¹ und bemerkt, daß sich dieser Brauch zuerst im Pontificale Romanum von 1497 findet. Bei den Mönchen ist er, soweit wir sehen, zuerst bezeugt bei der Profefß der Vallombrosaner nach deren Rituale von 1629. Die entsprechende Rubrik lautet hier: „accedenti ad se et genuflectenti novo Professo porrigat Breviarium Monasticum dicendo: „Accipe Breviarium (Conversis vero porrigat libellum B.M.V., si sciat legere, sin autem, Coronam eiusdem dicendo vulgari sermone in porrectione Libelli: Pigliate l'Offiziolo . . . In porrectione Coronae dicat: Pigliate la Corona . . .). In neuerer Zeit ist diese Zeremonie noch von der Schweizer, Bayrischen und Österreichischen Kongregation und der von St. Ottilien übernommen worden. Die bei der Übergabe üblichen Worte sind dem Ritus des Pontificale Romanum bei der Einführung eines Psalmisten entlehnt und lauten: „Vide, ut quod ore cantas, corde credas, operibus comprobas.“ Diese finden sich für die Psalmisten bereits im Pontificale Romanum des 12. Jahrhunderts⁵².

Der Schlußakt ist die Überbringung der Profefßurkunde zur Unterschrift auf die Zelle des Abtes und zur Aufbewahrung im Archiv des Klosters (c. 576 § 2). Das Ceremoniale von Metten schreibt hier vor, daß der Magister die Profefßurkunde vom Altare nimmt, während der Abt in der Sakristei die Paramente auszieht, dieselbe „candido serico circumligat“ und daß

51) Diese Zeitschrift LXXI, 1960, 133 ff.

52) Andrieu I, 125.

die Neuprofessen „ad januam Altaris (wohl Abbatis) genuflexi in argentea patina ingredienti Reverendissimo porrigunt“. Nach dem Rituale der Bayerischen und Oesterreichischen Kongregation aber nimmt sie der Archivar oder ein Delegat entgegen und trägt sie „super pelviculum“ zur Unterschrift in die Zelle des Abtes.

Schluß

In Abschnitt I unserer Abhandlung haben wir die Quellen aufgezählt, auf denen diese aufgebaut ist. Es sind im ganzen 70 Professionsriten, von denen sich 57 für die auf der Regel des hl. Benedikt stehenden Verbände, 2 für die Kartäuser und 11 für die Augustinerchorherren befinden. Die Riten für die Benediktiner stammen aus allen Jahrhunderten, angefangen vom Ordo Qualiter aus dem Beginne des 9. Jahrhunderts herab bis zu dem 1962 in der Erzabtei Beuron gedruckten „Ordo ad faciendum Monachum“; nur aus dem 14. Jahrhundert, dem Jahrhundert der monastischen Dekadenz, ist keiner vorhanden. Dies zeigt, daß fast alle Jahrhunderte an der Vervollkommnung des Benediktinischen Professionsritus gearbeitet haben, ähnlich wie es an den liturgischen Büchern des Missales, des Breviers, des Pontifikales und der übrigen für den Gottesdienst notwendigen Bücher der Fall ist. Ob alle Ergänzungen der Regel immer zum Vorteil des Ordens waren, mag dahingestellt bleiben. Unsere Untersuchung hat gezeigt, daß noch manche Einrichtungen nicht im Orden selbst gewachsen sind, sondern aus anderen kirchlichen entlehnt und übernommen sind. Gegen eine solche Übernahme aus anderen kirchlichen Einrichtungen ist natürlich nichts einzuwenden, man kann und soll vielmehr das Gute nehmen, woher es auch immer kommt. Ein Rituale darf auch nicht der vollen Erstarrung unterliegen; der Hl. Geist weht in der Kirche nicht bloß in den ersten Jahrhunderten, sondern auch heute noch.

Unsere Untersuchung zeigt aber auch, daß der benediktinische Professionsritus durch die verschiedenen Ergänzungen und Hinzufügungen, die ihm gebührende Einfachheit verloren hat, namentlich gegen Schluß der Feier ist dies der Fall. Nach den alten Riten hat die ganze Feier mit dem Friedenskuß geschlossen, dazu kommen dann im Laufe der Zeit der Vers „Confirma hoc, Deus“, die dem hl. Augustinus zugeschriebene Ansprache „Omnes, quamvis per gratiam“ und schließlich noch der Ambrosianische Lobgesang. Im Mittelalter und auch noch in der neueren Zeit liebte man es auch, die Bedeutung der Feier dadurch zu steigern, daß man gerne mehrere Orationen für dieselbe Sache sprach. So bei der Mönchsweihe 4, bei der Kleidersegnung 3, nach dem Vers „Confirma hoc, Deus“ teilweise ebenfalls 3 Orationen. Auch verschiedene Wiederholungen ein und desselben Gedankens haben sich eingenistet. Nicht ganz verschweigen möchten wir, daß sich in den Riten doch so manche Gewohnheit findet, die sich auf Anregung des einen oder anderen eingeschlichen hat. Wie es sich mehrfach in der Liturgie beobachten läßt, griff eine Frömmigkeitsübung schließlich in die amtliche Liturgie ein. Ob immer zum Vorteile des Ordens ist eine andere Frage. Nicht umsonst haben die Franziskaner wenigstens seit ihren Konstitutionen von 1827 n. 158 die Bestimmung, daß alle hl. Funktionen nach den Vorschrif-

ten ihres Missales, Breviers, Zeremoniales und Ritualen durchgeführt werden sollen; „neque pietatis etiam intuitu novum aliquid introduci permittatur.“ Diese Weisung steht auch noch in den durch das Apostolische Breve Pius XII „Ad Evangelii rationem“ vom 14. Juli 1953 approbierten Konstitutionen Art. 144. Bisweilen hat man auch noch in einem gewissen Übereifer die Formen des Ordo Romanus vulgatus mit denen des Ordo Cluniacensis zu verbinden gesucht. Ist das nicht fast des Guten zuviel? Hier hat nun die Beuroner Kongregation auf Vorschläge der Abtei Maria Laach eingegriffen; ihr gebührt das Verdienst, entsprechende Kürzungen vorgenommen zu haben. Ob dieser Versuch der Kürzung in allem gelungen ist, darüber können erst spätere Generationen urteilen, die natürlich auch noch ein Wort mitzusprechen haben. Erst in etwa 100 Jahren wird man erkennen, wie weit sich diese Neuerungen in den interessierten Kreisen durchgesetzt haben.

Das Konzil von Trient hat in sess VII can. 13 den Bannstrahl über jene verhängt, die an den bei der feierlichen Verwaltung der Sakramente gebräuchlichen Riten Veränderungen vornehmen. Dazu kommt, daß die Herausgabe liturgischer Bücher (Brevier 1568, Missale 1570, Martyrologium 1584, Pontificale Romanum 1596, Caeremoniale Episcoporum 1600, Memoriale Rituum 1724) durch den Hl. Stuhl sicherlich den Gedanken gefördert hat, daß die Approbation aller liturgischen Bücher durch den Hl. Stuhl geschehen müsse. Das durch Paul V. am 17. Juni 1614 approbierte Rituale Romanum ist zwar ein liturgisches Buch, aber es verpflichtet nicht alle Diözesen und Ordensverbände, läßt vielmehr deren Ritualien in Kraft. Aber im Laufe der Zeit haben sich doch viele Bistümer und Ordensgenossenschaften nach ihm gerichtet. Manche Orden legten auch ihre Ritualien in Rom vor und baten um die Approbation des Hl. Stuhles; so die Kamaldulenser vom Kronenberge und die Franziskaner; jene erhielten sie bereits am 1. April 1624 und wiederum am 28. November 1906. Das Rituale Romano-Seraphicum hat ein Approbationsdekret vom 3. Dezember 1909. Bei Orden, die einen eigenen Ritus haben, wurde das Recht, die liturgischen Bücher approbieren zu können, für die Generalkapitel und die Generaloberen anerkannt; dies geschah für die Karmeliten bereits durch Gregor XII. am 27. September 1584 und wiederum durch die Hl. Ritenkongregation am 24. Mai 1905, für die Cistercienser durch die Hl. Ritenkongregation am 5. Dezember 1868 und 8. März 1913⁵³. Durch c. 1257 aber, in dem es einfach heißt, daß es Sache des Apostolischen Stuhles sei, „tum saram ordinare liturgiam, tum liturgicos approbare libros“ ist auch für die Ordensritualien die apostolische Approbation erforderlich. Dazu kommt noch die bereits erwähnte Vorschrift des c. 1145, nach der es ein Vorrecht des Hl. Stuhles ist, neue Sakramentalien zu schaffen, die vorhandenen authentisch auszulegen, abzuschaffen und zu ändern. Ganz mit Recht schreibt daher der schon im Eingang zitierte Abt Vykoukal, daß die Ordenszeremonialien einer päpstlichen Appro-

53) ASS XXXVII, 1904/05, 716 s., IV, 1875, 465 ss., (Cistercienser-Chronik XXVI, 1914, 218 ff.)

bation bedürfen⁵⁴. Es geht nicht an, die Profefßfeiern zu den außerliturgischen Funktionen, die die Kurialsprache auch „privatae devotiones“ nennt, zu rechnen und von denen in c. 1259 § 1 die Rede ist. Die Profefßfeiern sind ja, wenn auch nicht überall, so doch im Benediktinerorden der Liturgie, d.h. der hl. Messe einverleibt. Wenn die Hl. Ritenkongregation am 12. September 1857 zu XVI erklärte, ein Rituale für Klosterfrauen (moniales) bedürfe der Approbation des Ordinarius loci⁵⁵, so scheint diese Auslegung nunmehr überholt zu sein.

In der Tat haben auch verschiedene Orden um apostolische Approbation ihrer Ordensritualien gebeten: Das Rituale Romano-Seraphicum erhielt eine Neuapprobation am 1. Mai 1931. Am 6. Februar 1929 wurde das Caeremoniale iuxta ritum S.O. Praedicatorum de receptione ad habitum et de professione pro Monialibus eiusdem Ordinis et Sororibus Tertii Ordinis Regularis gutgeheißen. Das Ordinarium Cartusiense erschien 1932 in Parkminster; ihm ist das römische Approbationsdekret vom 23. Juli 1931 vorgedruckt. Der Prämonstratenserorden gab 1932 ein Processionale heraus, das am 16. Mai 1932 die Guttheißung der Hl. Ritenkongregation erhalten hatte. Die Klarissinnen — Kapuzinerinnen bekamen das am 18. April 1936 approbierte Caeremoniale. Die Konventualen des Franziskanerordens ließen ihr Rituale 1942 approbieren; zu den genannten Büchern kam dann noch hinzu das Caeremoniale Romano-Seraphicum ad usum Fratrum Minorum Capuccinorum, dessen Approbationsdekret das Datum vom 11. Januar 1944 trägt. Der Wahrheit halber sei hier aber noch bemerkt, daß manche Ordensverbände ihre Ritualien ohne päpstliches Approbationsdekret erscheinen und selbst in der Vatikandruckerei herstellen ließen.

Das zweite Vatikanische Konzil scheint eine gewisse Einheitlichkeit in den Einkleidungs- und Profefßriten anzustreben. Man wird damit rechnen müssen, daß die Hl. Ritenkongregation nicht für jede einzelne Kongregation der konföderierten und nicht konföderierten Benediktiner Ritualien zu approbieren bereit ist, sondern vielmehr einheitliche Riten wünscht. Für die einzelnen Diözesen gibt es ja neuerdings auch keine besonderen Ritualien mehr, sondern nur noch solche für Deutschland, Frankreich, Polen usw. Vom Standpunkt der Verwaltung aus gesehen mit vollem Recht. Würde der hl. Benedikt heute einmal die Klöster, die seine Regel befolgen, visitieren, so würde er sicher, wenn auch unter Wahrung der Selbständigkeit derselben, mehr Einheitlichkeit wünschen und den Ritus für den zweiten Teil der Profefßfeier für alle einheitlich gestalten.

Dieses letztere zu erzielen, dürfte auf nicht geringe Schwierigkeiten stoßen. Ist auch seit der Gründung der Benediktinischen Konföderation im Jahre 1893 gerade in liturgischer Hinsicht schon viel geschehen, so ist doch damit zu rechnen, daß die einzelnen Kongregationen zäh an ihren Gewohnheiten festzuhalten wünschen. Wie schwer es ist, hier Einheit zu erzielen, zeigt so recht das Rituale Monasticum der Bayrischen und Österreichischen

54) I Th K² X, 1040.

55) Codicis Juris Canonici fontes Romae 1923 ss., VIII, n. 5987 p. 132 s.

Kongregation. In diesen beiden Kongregationen ist es zwar gelungen, einen einheitlichen Ritus „De novitio faciendo“ herzustellen, doch heißt es an einer Stelle „ubi viget consuetudo“. Im Ritus für die Ablegung der zeitlichen Gelübde haben natürlich beide Kongregationen ihre eigenen Profefßformeln, die freilich im wesentlichen eins sind. Größer ist der Unterschied im „Ordo ad faciendum monachum“. Hier finden wir für die Ablegung der Gelübde nicht bloß besondere Profefßformeln, sondern auch Abweichungen in den Riten und Zeremonien. Sonst aber ist das Werk gelungen. Wird es möglich sein, hier alle Kongregationen auf einen Nenner zu bringen? Wir glauben ja, wenn man die Riten auf das Wesentliche beschränkt, Unwesentliches beseitigt und die große Bedeutung der Einheit und der apostolischen Approbation vor Augen hat. Man kann ja gut da und dort eine Auswahl lassen, vor allem könnte bei der Mönchsweihe die Oration aus dem Ordo Romanum vulgatus und aus dem Ordo Cluniacensis geboten werden mit der Formel „aut secundum consuetudinem“. Daß man sich hier mit je einer Oration begnügen könnte, dürfte den neueren liturgischen Auffassungen entsprechen. Kyrie eleison und mehrere herkömmliche Versikel könnten gut als Lustration oder Exorzismus dienen. Die übrigen Differenzen sollten sich alle leicht beheben lassen. Man muß auch bedenken, daß schon so manches Gebet und manche Zeremonie ganz der Geschichte angehört und nur noch in ehemaligen liturgischen Büchern zu finden ist. Die Neuschöpfung der Profefß mit zeitlichen Gelübden bietet ja überdies noch eine gute Gelegenheit, manche Riten und Gebete in der geltenden Liturgie unterzubringen.

Die Umarbeitung der Profefßriten müßte natürlich in erster Linie von der Konföderation selbst vorgenommen werden; ja es müßte möglichst vermieden werden, daß sich Außenstehende in die Sache einmischen. Schlagen doch die von der Hl. Propagandakongregation, wie es scheint, 1937 erlassenen Normae pro Congregationibus indigenis in n. 54 als Profefßformel vor: „voveo ac promitto Deo Omnipotenti, Beatae Mariae Virgini (Beato Patri Nostro Benedicto, Dominico, Francisco etc) in manibus tuis, Mater N.N., et in praesentia nostri Ordinarii (vel Delegati) paupertatem, castitatem et obedientiam ad annum (ad triennium, in perpetuum) iuxta Regulam Patris Nostri Benedicti, Dominici, Francisci“ etc. vor⁵⁶⁾ eine Formel, die von der benediktinischen stark abweicht. Auch die Reihenfolge der Ordensgelübde stimmt mit der Norm des c. 487, die die Reihenfolge „obedientia, castitas et paupertas“ aufweist, nicht überein. Hier harret der Konföderation noch eine schöne Aufgabe zur Vervollkommnung. Ein Missale, ein Brevier, ein Rituale! Das walte Gott!

56) Schäfer T., De Religiosis ad Normam Codicis Juris Canonici⁴, Roma 1947, 1087.

Der Widmungsbrief Ruperts von Deutz zu seinem Hoheliedkommentar

Von Rhaban Haake, OSB Siegburg

Wie Anselm seinen Schriften einen Brief als Vorwort mitgab, so verfaßte auch Rupert für jedes seiner Werke einen Brief, an den adressiert, der ihn zum Schreiben angeregt oder der ihm das Thema gestellt und seine Bearbeitung angefordert hatte und dem es nun zugesandt wurde: Abt Kuno von Siegburg, Abt Egbert von Corvey, Abt Eberhard von Brauweiler, Abt Rudolf von St. Tront, Abt Wibald von Stablo, oder überhaupt an den, dem es überreicht wurde, den Empfänger zu ehren und selbst Beachtung zu finden: Erzbischof Friedrich von Köln, Bischof Kuno von Regensburg (das Erstlingswerk *De divinis officiis* in Neuauflage; die erste Auflage war *sine splendore cujusdam tituli*¹ geblieben), und über den päpstlichen Legaten Wilhelm von Palestrina sogar der Papst in Rom. Beim Vervielfältigen der Werke Ruperts sind diese Briefe durchwegs mitberücksichtigt worden, und so sind sie auf uns gekommen, während sich an sonstigen Briefen nichts erhalten hat. Ein Briefkorpus wurde damals also nicht zusammengestellt. Erst in unserer Zeit würdigte sie der Herausgeber der „Deutschen Mystikerbriefe des Mittelalters“, Wilhelm O e h l , einer Sammlung und zugleich einer guten Übersetzung². Trotz „trümmerhafter Überlieferung“ sind die Einzelstücke so breit angelegt, daß sie viele „wertvolle persönliche Einzelheiten bieten und nicht nur in das literarisch-wissenschaftliche Leben des beginnenden 12. Jahrhunderts einen Blick tun lassen, sondern auch in die Seele des ersten deutschen Mystikers“³.

Vermißt wurde bisher ein solches Beiwort zum Hoheliedkommentar. Dieser ließ sich deshalb chronologisch nur unsicher einordnen⁴, und man durfte doch wohl auf einen Text von gewisser Bedeutung hoffen, der dem Werte des Kommentars entsprach⁵. Nächst der Liturgieerklärung Ruperts *De officiis divinis* fand sein Hoheliedkommentar die weiteste Verbreitung,

1) P. L. 170, 9.

2) München 1931, S. 1–46; leider sind die Briefe nur übersetzt und nicht weiter bearbeitet worden, eine Aufgabe, zu der anzuregen der von uns vorgelegte Brief gewiß beitragen dürfte. Eine erste Einordnung in die theologische Briefliteratur der Frühcholastik nahm Ludwig O t t vor (Beiträge zur Gesch. d. Phil. Theol. d. MA 34, Münster 1937 S. 66–69. 73–80), der sich vorbehaltlos auf das Urteil M. G r a b m a n n stützt, Rupert gehöre „zu den tiefstinnigsten Theologen des 12. Jahrhunderts in deutschen Landen“ (Gesch. d. schol. Methode II 100).

3) Ebd. S. 6. Der Titel Mystiker ist Rupert zwar nicht vorzuenthalten, jedoch liegt seine Bedeutung zunächst auf dem Gebiete der biblischen Theologie, wo er Hieronymus näher steht als Augustinus: Vgl. Silvestre Hubert, A propos de la lettre d'Anselme de Laon à Héribrand de Saint Laurent (Recherches de Théol. anc. et méd. 28 (1961) S. 25) — ferner die Monographie Mariano M a g r a s s i , Theologia e storia nel pensiero di Ruperto di Deutz, Rom 1959, und unsere kurze Charakteristik: Die Überlieferung der Schriften Ruperts von Deutz (DA 16 (1960) S. 397–436).

4) M a g r a s s i 27.

anscheinend aber aus Exemplaren, denen der Begleitbrief fehlte. Auch die Editoren haben ihn nicht entdeckt, und auch heute ließ er sich erst bei einer von 35 Handschriften feststellen⁶. Wenn die zahlreichen inneren Kriterien nicht alle positiv für eine Rupertherkunft sprächen, könnte man die Echtheit bezweifeln.

Von der Existenz der Handschrift, die unseren Text enthält, gab zunächst Kunde der Handschriftenkatalog von Seymour de Ricci⁷. Es sind 187 Blatt Pergament von geringer Buchgröße 20 zu 13 cm, die einspaltig auf 21–22 Zeilen, auf den Blättern 34–100 auf 26–28 Zeilen, beschrieben sind. Auf den Blättern 34 und 100 wechselt die Hand, ohne daß ein zeitlicher Unterschied erkennbar wäre. Von der Schrift des späten 14. Jahrhunderts zeugen tironisches et, Rund-s am Wortende, — sonst Lang-s; m, n, usw. laufen oben spitz zu, d ist rund, c für con ist links geöffnet, a ist geschlossen. Hietr und da finden sich Trennungsstriche, ebenso Striche auf ii, jedoch wenig Abkürzungen. Die Majuskeln dürfen als gotisch bezeichnet werden. Rote Farbe wurde reichlich verwandt. Der gepreßte Lederband stammt aus dem 15. Jahrhundert.

Auf Blatt 1 ist das Eigentum vermerkt: Liber beatissime virginis Marie in Huysborch, in einer späteren Schrift (15. Jh.). Es handelt sich also um ein Buch, das der Benediktinerabtei St. Marien in H u i s b u r g bei Halberstadt gehörte. Dies Kloster, 1084 gegründet, wurde 1804 aufgehoben. Ferner findet sich der Besitzvermerk Bülow-Beyern mit dem Datum 24. April 1835, — wohl die Zugangsnotiz der Bibliothek des Grafen Bülow-Beyernaumburg bei Merseburg. Im Jahre 1896 besaß den Kodex ein Dr. Thomas Addis Emmet und ein John S. Kennedy vermittelte den Übergang in den Besitz der New Yorker Public Librery⁸.

Die letzte Seite ist gefüllt mit Mariengebeten, deren Ablässe seitens der Päpste Bonifaz VIII., Johannes XXII., und Coelestin V. angegeben sind.

Addressat ist ein Bischof T h i e t m a r. Dieser Name war also unter den deutschen Bischöfen zu suchen etwa im dritten Jahrzehnt des 12. Jahrhunderts. Bonifatius Gams nennt in seinem Bischofsverzeichnis nur einen Thietmar dieser Zeit: Thietmar II. von Verden⁹. Von diesem Thietmar, Dietmar oder Thiederich, wissen die Quellen nur, daß er 1116 Bischof von Verden

5) Ebd. 63. 159; vgl. Ohly Friedrich, Geist und Formen der Hohelied-Auslegung im 12. Jahrhundert (Zeitschrift f. dt. Altertum 85 (1954) 181–197)), und Spilker Reginhard, Maria-Kirche nach dem Hoheliedkommentar Ruperts von Deutz (Maria et Ecclesia, Acta Congressus mariologici-mariani in civitate Lourdes celebrati, Rom 1959, III 291–317).

6) DA 16 (1960) S. 427.

7) Census of medieval and Renaissance manuscripts in the United States and Canada (1953) Nr. 1327: Hs. 42 der Public Library New York. Herrn Prälaten Prof. Dr. Gerhard F i t t k a u — Essen sei herzlichst gedankt für die gültige Vermittlung eines Microfilms!

8) Ein weiterer Rupertkodex aus Huisburg: De victoria Verbi Dei, 12. Jh., befindet sich im Britischen Museum Add. Ms. 10957, vgl. DA (1960) S. 414.

9) G a m s Pius, Series episcoporum, Graz 1957 (Nachdruck), S. 321.

wurde, am Kreuzzug gegen die nordischen Heiden und 1148 am Konzil von Reims teilnahm. Zu seiner Zeit soll das Benediktinerinnenkloster Ebstorf, das in Reformationszeit unterging, berühmt wegen der hier in späterer Zeit aufbewahrten *Mappa mundi*, gegründet worden sein¹⁰. Der 23. September 1148 wird als Todestag Thietmars genannt¹¹. Somit steht nichts im Wege, diesen Namensträger als Empfänger unseres Briefes anzunehmen. Bisher konnte man nur nachweisen, daß Ruperts Hoheliedkommentar vor 1126 entstanden sein müsse, da im Prolog Kuno noch als Abt von Siegburg angesprochen wird¹², der 1126 nämlich zum Bischof von Regensburg erwählt wurde¹³. Sodann kann Rupert den Hoheliedkommentar nicht vor 1124 fertiggestellt haben. In diesem Jahr erhielt der päpstliche Nuntius den ersten Teil des 12 Prophetenkommentars. Den zweiten Teil konnte Rupert damals nicht liefern, weil die Schrift *De victoria Verbi Dei* zunächst gearbeitet werden sollte¹⁴. In unserem Brief an Thietmar aber heißt es, daß außer dem Hoheliedkommentar auch der zweite Teil des 12 Prophetenkommentars übersandt würde. Also können wir das Jahr 1125 als Abfassungszeit angeben und die chronologische Ordnung bestätigen, die Mariano Magrassi aufgestellt hat. Die Einleitung unseres Briefes könnte zwar in die Zeit des Antritts bischöflichen Wirkens passen, aber da es der erste Brief Ruperts an Thietmar zu sein scheint, brauchen die gewählten Ausdrücke nicht mehr besagen als eine einem jeden Bischof übliche Ehrfurchtsbezeugung. In diesen Wendungen ist Rupert ein Meister der anderswo scharf gegen die vermeintliche Arroganz Norberts von Xanten vorgeht¹⁵, hier aber äußerst liebenswürdig ein Idealbild des Abtes oder Bischofs an der Person Kunos aufzeigt¹⁶. Dieser biblisch-asketische Begriff des Bischofsamtes dürfte auch den eigentlichen Wert des Briefes an Thietmar ausmachen. Er bestätigt den Eindruck, den wir uns von Rupert als dem größten geistigen Exponenten der Annonisch-Siegburger Reform¹⁷ unter den Geistesbewegungen des 12. Jahrhunderts machen.

10) LThK 10, 541 (1938²); DA 19 (1963) S. 519.

11) G a m s a. a. O.

12) M a g r a s s i 27

13) Über Kuno zuletzt B a u e r r e i ß Romuald, Honorius von Canterbury (Augustodunensis) und Kuno I. „der Raitenbucher, Bischof von Regensburg (1126—1136) (StudMittlg. OSB 67 (1956) S. 306—313). Vgl. auch D e r s e l b e, Ein „Lateranpalast“ in Altbayern (Regensburg) (Deutingers Beiträge 23/1) München 1963.

14) M a g r a s s i a. a. O.

15) P. L. 170, 490—492. Das gespannte Verhältnis zwischen Norbert und Rupert harret noch immer einer eingehenden quellenmäßigen und in die Geistesbewegungen der Zeit einordnenden Untersuchung, wie sie Ursmar B e r l i è r e forderte (Revue Bénédictine 7 (1890) 452—457).

16) P. L. 167, 193 D; 168, 1609 C.

17) Vgl. S e m m l e r Jos., Die Klosterreform von Siegburg, Bonn 1959, passim.

Ad venerabilem episcopum Thietmarum
epistola Ruotberti abbatis pro explanacione
in canticis canticorum.

Vgl. Hebr. 2, 17;

Gen. 14, 18

2. Reg. 12, 25

Ex. 28, 35

Ex. 29, 33–35

Quia *pontifex Domini*, es, Thietmare, vir *Deo amabilis* et pro officio ministerii suscepti te *ingredi et egredi oportet sanctuarium in conspectu Domini*, idcirco faciendum tibi esse persequentis illud, quod sancta et mistica lex¹ loquente Domino fieri precepit: *Facies, ayt, per circuitum tunice quasi mala punica ex iacincto et purpura et cocco bis tincto mixtis in medio tintinnabulis, ut audiatur sonitus, quando ingreditur et egreditur pontifex sanctuarium, ne moriatur.*

Vgl. Eccle. Prol.

Gen. 2, 12 fol. I v.

Joh. 1, 1

Facis hoc diligenter et probe in eo quod *studiosus et intentus es lectioni divine*². Nam verba divina tintinnabula sunt aurea³. Unum est *aurum optimum*, aurum verum scilicet verbum Dei, *verbum Deus, quod in principio erat apud Deum*. Hoc verbum qui habet in corde et in ore suo⁴, sicut *scriptum est: Prope est*

Deut. 30, 14;

- 1) Die Vorschriften des Alten Bundes gelten als *lex mystica* auch im Neuen, d. h. gefüllt mit geistigen, über sich hinausweisenden Sinn, wie ihn Rupert überall sucht (H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, Paris 1961, 2, 1, 220 ff.), bedeuten sie eine entsprechende präzeptive Verpflichtung. Vgl. Ruperts Brief an den Papst P. L. 169, 11: *Ubinam hoc praecepit mystica lex Domini? In constructione tabernaculi . . .* (Ex. 25). ebenso im Prolog zum Prophetenkommentar: *mysticus qui sub verbis latet sensus* (168, 527 C), oder zu Beginn des Habacuc-Kommentars: *Quantum possumus mysticorum majestatem sensuum magnificemus* (168, 589 C).
- 2) *Lectio divina* besagt zunächst die klösterliche Schriftlesung: L e c l e r q Jean, *L'Amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris 1957, S. 71 ff. Diese Lesung soll zur Meditation und Oration tendieren, weshalb ein intensives Studium oder ein eifriges Vertiefen (*studiosus et intentus*) unerlässlich ist. Der Ausdruck „*Majestas Scripturarum*“ ist für Rupert selbstverständlich (Magrassi 47 f.). Vgl. *fervor sancti dulcedine verbi divini: De glorif. P. L. 169, 12 C.*
- 3) Die kostbaren Metalle und Edelsteine werden gern zum Vergleich gebraucht, — gemäß 1. Cor. 3, 8. 14 und Ps. 67, 14 bzw. 11, 7: vgl. P. L. 168, 527 BC. Im Prolog zum Zwölf-Propheten-Kommentar führt Rupert näher aus: *Sicut de quadam terra scriptum legimus* (Gen. 2, 12), *quia ibi nascitur aurum et aurum terrae illius optimum est, ita de sancta prophetica scriptura recte dicas, quia in hac invenitur Christi Filii Dei testimonium et testimonium scripturae hujus optimum est* (P. L. 168, 12 A).
- 4) Den erstaunlich innigen Kontakt des gotterkennenden Menschen bei Rupert, einen *contactus substantialis*, eine nicht der *unio mystica* der späteren Cistercienser Bernhard und Wilhelm von St. Thierry nachstehend persönliche Erfahrung der dogmatischen Wahrheit, vermochte Magrassi glücklich von Origines herzuleiten, ebd. S. 39. Ähnlich gilt für Rupert: *Dei visio hic per scripturas jam inchoata* (P. L. 169, 825 C).

- Rom. 10, 8 *verbum in corde tuo et in ore tuo, tintinnabula facit ejusmodi*
 Vgl. 2. Tim. 2, 15 *videlicet construendo sermonem rectum⁵ et bene sonantem*
 Vgl. Ps. 150, 5 *secundum catholicam fidem⁶, et sacerdos, qui legit et populo*
annuntiat, sonitum facit necessarium secundum jam dictam
sacre et mystice legis jussionem.
2. Cor. 2, 16 *Et quis ad hoc opus idoneus nisi quem ex nomine vocat ipse*
 Ex. 31, 2 *Deus. Ecce, inquit, vocavi ex nomine Beselehel filium Uri filii*
Hur de tribu Juda, et implevi illum spiritu Dei sapientia et in-
 ib. 6 *telligentia dedique ei socium Ooliab filium Achisamech de tribu*
Dan. Beselehel interpretatur In umbra Dei, Ooliab Protectio
mea pater, paterna horum nomina Huri Ignis meus aut Lumen
meum, Hur Ignis aut Lumen, Achisamech Fratrem meum robo-
rans⁷.
- fol. 2 r. *Quis, inquam, idoneus ad facienda tintinnabula hec ad*
loquendum sive scribendum sicut scripturas veritatis⁸ decet,
 Joh. 12, 36; *nisi is quem ex isto nomine vocaverit vel noverit Deus, quod*
 Luc. 10, 8 *sit filius lucis et illo igne inflammatus, quem Dominus in ter-*
 Luc. 12, 49 *ram misit, sedeat in umbra Dei mitis et humilis totum Deo*
 Vgl. Luc. 1, 49; *attribuens et nichil arrogans sibi, vel quod sit filius fratrem*
 Matth. 11, 29 *suum confortantis scilicet Christi vel gratie Spiritus sancti, de*
 Ps. 90, 4 *quo recte dicat ipse Christus: Fratrem meum confortat, frat-*

- 5) Im Prolog zu Glorif. P. L. 169, 13 C. wird uns dies näher erklärt: Non habeo ex me sermonem bonum sive rectum et bene sonantem . . . Restat ut . . . eam ad illum verum amicum dicamque ei: Amice, commoda mihi tres panes (Luc. 11,6), amice, da sermonem, qui et cor meum reficiat atque delectet et cultores trinitatis, quicumque legerint vel audierint, aedificet. — Sermo ist Frucht des kontemplativen Lebens: Pius sermo unctus de medulla sacrae scripturae (P. L. 167, 195 B), und sein Wert ist hoch erhaben über alle weltliche Beredsamkeit (P. L. 168, 527 B), — super datum optimum (P. L. 168, 1307 D) — de thesauro sermonis Dei (P. L. 169, 9 C) — saltem boni ac fidelis sermonis convivium (P. L. 168, 1307 D).
- 6) „catholica fides“ und weiter unten „regula fidei“ umfassen für Rupert nicht nur die dogmatisch definierten Glaubenswahrheiten sondern auch die gesamte Schrifterklärung. Rupert besitzt einen außerordentlich glücklichen Begriff von der „lebendigen Tradition“, was wir heute mit „kirchlichem Glaubensbewußtsein“ oder „kirchlichem Glaubensverständnis“ wiedergeben würden, was ihm das allgemeine Mysterium, das Wesen der Kirche zu konstituieren schien (Magrassi 70 ff.). Dieser „regula“ gemäß hielt er sich für berechtigt, zu den vielen Brunnen, die von den Vätern stammten, seinen eigenen neuen zu graben, um dasselbe lebendige Wasser zu finden und zum Fließen zu bringen (Gen. 26, 27), wie er im Prolog des Apokalypsekommentars ausführt (P. L. 169, 828 A.). Im selben Zusammenhang wird verständlich, daß er das „salva fide“ betont: Semper licet semperque licebit, unicuique dicere, salva fide quod sentit: P. L. 169, 12. 828; 170, 12.
- 7) Hieronymus, Liber de nom. hebr. P. L. 23, 830. 834.
- 8) Veritas ist zunächst wohl gemäß Johannes 1, 14. 17 zu verstehen, sodann in einem Rupert eigenem abgegrenzten Sola scriptura-Begriff; vgl. Magrassi 66.

Vgl. Soph. 1, 9 rem, inquam, scilicet quemque fidelem tale opus aggredientem et dicentem: Protectio mea pater, protectio mea pater.

Vgl. 1. Cor. 15, 9 Ego autem meipsum *dignum* esse non arbitror vocacione huiusmodi neque audeo scire, quod is, qui ex nomine vocat artifices ejusmodi, me unquam ex nomine nosse dignatus sit, nisi quod ut aliquid faciam, quod tinniat et bene sonet secundum regulam fidei et *pium desiderium suggerit*, et amici⁹ veritatis compellunt quam plurimi, qualium ex optimis tu nunc factus es mihi praesul venerabilis, quem hactenus incognitum, nunc et notum mihi et amicum fecit magnus, qui in te est, amor verbi divini.

Vgl. Tit. 2, 12
Joh. 14, 20
fol. 2 v.

Hec enim sola et unica est causa noticie et dilectionis, qua me et nosse et diligere dignaris. Et hunc fructum hujusce dignacionis vehementer exegisti, ut tibi aliqua mitterem de opusculis nostris, de quibus ut bene sentires *caritas, que non emulatur* effecit.

1. Cor. 13, 4

Mitto igitur pauca hec de multis scilicet et secundam partem operis, quod feci in duodecim prophetis¹¹ et hoc opusculum in canticis canticorum, quod pro posse dictavi¹² in contemplacione faciei domine nostre Marie sancte et perpetue virginis¹³.

9) Zu dieser edlen Form der Freundschaft von Kloster zu Kloster, von Schriftsteller zu Schriftsteller vgl. L e c l e r c q 175; einen anschaulichen Beleg findet man in der Reinhardsbrunner Briefsammlung MG. Epist. sel. 5, 32 (zitiert in DA 16 (1960) 399 f.).

10) Verbum divinum est synonym mit Sacra scriptura: Quid autem scripturam sanctam, nisi Verbum Dei esse credimus? Unum est Dei Verbum universitas scripturarum. Cum igitur scripturam sanctam legimus, Verbum Dei tractamus. P. L. 167, 1575 f. zitiert bei Lubac 2, 1, 187 n. 10. L u b a c stellt hier über das Verbum abbreviatum gemäß Röm. 9, 28 einen reichbelegten Abschnitt zusammen, ebd. 181–197. Unser Text dürfte dem Verfasser der „Initiation aux auteurs monastiques du Moyen âge“ bestätigen, wie glücklich er als Haupttitel wählte: „L'Amour des lettres et la désir de Dieu“!

11) P. L. 168, 525–836.

12) Dictare läßt sich getreulich mit „Dichten“ übersetzen: L e c l e r c q 166.

13) Mit der Contemplatio faciei dürfte die Marienvision angedeutet sein, wovon im hier folgende Prolog die Rede ist. Doch muß sofort bemerkt werden, daß diese Vision keinen Selbstzweck verfolgte, daß sie nur als Vermittlung und Hilfe diente, den Zweck des Hoheliedkommentars, die Contemplatio mysteriorum incarnationis Domini zu erreichen. Rupert selbst redet im Prolog Maria an: . . . tuis auxiliatus meritis cum isto viro — wie Jakob mit dem Engel (Gen. 32) — cupio luctari scilicet cum Verbo Dei, ut de canticis canticorum opus extorqueam, quod non dedecet vocari De incarnatione Domini . . . Dulce de beata trinitate habebam colloquium nesciens quod ipsa esses. Tum scire volenti, quaenam esset tam sancta mulier et hoc flagitanti in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, teipsam esse misericordiae matrem stellantibus oculis gratanter demonstrasti (P. L. 168, 838). Diese Auffassung der Vision entfernt sich von einem sonstigen mystischen Erlebnis, nähert sich

fol. 3 r. Accipe, pater my, tintinnabulum hoc et si bene resonat, ad-
mitte tibi et affige tunice pontificali, memor parvi amici tui,
quociens cum sacro tinnitu sancte predicacionis ingrederis et
egrederis sanctuarium in conspectu Domini, non moriturus sed
Eccli. 17, 8 victurus¹⁴, cum *enarraveris opera Domini*.
Explicit epistola, incipit prefacio Ruotberti abbatis in explana-
cionem canticorum.

dafür um so mehr einer echten Mysterientheologie: In rebus temporaliter gestis aeterni regni mysteria contemplari studemus (P. L. 169, 1354 C). Der Titel *Mater misericordiae*, der erst im 14. Jahrhundert in das *Salve regina* genommen wird (LThK 9, 136 (1937²)), findet sich hier so prägnant, wie es nicht einmal in Anselms Mariengebeten (*Opera ed. Fr. Schmitt* 3, 16, 17, Edinburgh 1946) oder bei Eadmer vorkommt (P. L. 159, 579 A.).

- 14) Victurus ist hier mehr als eine sonst naheliegende vom Gegensatz moriturus angeregte Floskel. Die heilsgeschichtlich dynamische — oder dramatische — Schau der Mysterien ist aufs stärkste vom Ziel her bestimmt, eben vom Sieg des Wortes Gottes. Ruperts reifes Alterswerk trägt zu Recht den Titel „*De Victoria Verbi Dei*“ (P. L. 169, 1215 ff.).

Fragen um den Verfasser einer benediktinischen Reformdenkschrift ans Basler Konzil

(Studie über die Wirksamkeit des Abtes Johannes Rode von St. Matthias in Trier)

Petrus Becker OSB, Trier

I. Heinrich Dannenbauers Edition der *Denkschrift eines italienischen Benediktinerabtes über die Reform seines Ordens* und kritische Fragen.

Heinrich Dannenbauer hat unter den Handakten des Konzilspräsidenten Julian Cesarini des Basler Konzils auch eine Akte ediert, die er *Denkschrift eines italienischen Benediktinerabtes über die Reform seines Ordens* betitelt und in den Herbst 1434 datiert¹. Diese Handakten sind enthalten in dem Kodex 168 der Hospitalsbibliothek Cues an der Mosel, der aus dem Nachlaß des Kardinals Nikolaus von Cues stammt². Dieselbe Hand, die die erwähnte Akte niedergeschrieben hat, kommt unter den Handakten noch einmal vor, u.z. hat sie die Akte niedergeschrieben, die Dannenbauer als „Reformanträge eines ungenannten italienischen Prälaten (Benediktiner). (Bruchstück)“ bezeichnet und ins Jahr „1432, erste Hälfte“ datiert³. Im Kodex nehmen die beiden Akten die ff. 132a–133b (= „Reformanträge“) und 160a–161b (= „Denkschrift“) ein.

An der Identität der beiden Hände kann kein Zweifel bestehen. Dannenbauer schließt nun, daß beide Stücke auch die originalen Eingaben⁴ desselben Mannes an das Konzil sind. Da sich der Verfasser des ersten Dokuments (= „Reformanträge“) „durch seine Klage über die Benachteiligung der Italiener (§ 12) als Angehöriger dieser Nation zu erkennen gibt“, aus der „Denkschrift“ aber hervorgeht, „daß er Benediktinerabt gewesen sein muß“⁵, ist es für Dannenbauer ausgemacht, daß der Verfasser beider Schriftstücke ein italienischer Benediktinerabt gewesen ist.

1) Concilium Basiliense. Studien und Quellen zur Geschichte des Concils von Basel. 8, Basel 1936, 143/147.

2) A. a. O. 4; z. Beschreibung der Hs. vgl. Marx J. Verzeichnis der Handschriftensammlung des Hospitals zu Cues, Trier 1905, 155/157.

3) Concilium Basiliense, a. a. O. 34/38.

4) A. a. O. 5: „Und zwar haben wir nicht etwa Abschriften vor uns, sondern die Originale der Aktenstücke, wie sie dem Konzil eingereicht worden sind.“

5) A. a. O. 7.

Wir stellen zwei Fragen: 1. Ist es wirklich außer jedem Zweifel, daß die von Dannenbauer edierten Texte alle die originalen Schriftstücke der Antragsteller sind und nicht etwa Kopien? 2. Ist es wirklich sicher, daß die beiden oben herausgegriffenen Texte von demselben Verfasser stammen?

Zu 1. Die verschiedenen Dokumente sind in einer bunten Reihenfolge gebunden; eine zeitliche Ordnung ist kaum einmal durch Angaben in den Texten zu erkennen, sondern von Dannenbauer aus verschiedenen Kriterien erschlossen und so für die Reihenfolge der Edition gebraucht. Drei Schriftstücke sind von Dannenbauer nicht ediert, da sie entweder Abschriften päpstlicher Konstitutionen sind (ff. 102/104, 134/147) oder die Kopie eines Synodalstatuts des Bischofs Johannes von Lüttich vom 4. Juni 1446 (ff. 178/187), also nicht als Akten des Konzils von Basel gelten können, obwohl sie mitten unter den übrigen Texten stehen. Vom Äußeren her zeigen sich alle Stücke sehr unterschiedlich in Format, Faltung, Papier, Adresse usw., so daß man es mit einer Sammlung von Akten verschiedenster äußerer Formen zu tun hat⁶. Muß dies aber dazu führen, in allen Basler Stücken ausschließlich Originale zu sehen? Ist in einer solch bunten Sammlung nicht auch in der Übermittlung der Texte einige Unterschiedlichkeit möglich? Es ist durchaus denkbar, daß der Kardinallegat Julian Cesarini Reformvorschläge, die an ihn gerichtet waren, den verschiedenen Deputationen des Konzils zur Behandlung weitergab, selbst aber von diesen zum eigenen Gebrauch Kopien empfing oder sich anfertigen ließ oder um Stellungnahme auf eingereichten Kopien gebeten wurde. Es haben nicht alle Schriftstücke Faltungen⁷, wie man es bei offiziell eingereichten Anträgen erwarten könnte. Immerhin ist aber zuzugeben, die Vermutung spreche dafür, daß die Schriftstücke Originale seien, doch muß dies von Fall zu Fall im einzelnen genau untersucht werden. Im Falle unserer beiden genannten Dokumente glauben wir, das Gegenteil beweisen zu können.

Zu 2. Die Antwort auf diese Frage soll im folgenden ausführlich gegeben werden.

II. Innere Kriterien, die für verschiedene Verfasser der beiden Dokumente sprechen.

Ein Vergleich der beiden Texte („Reformanträge“ und „Denkschrift“) zeigt zunächst deutlich, daß der erste sich mit einer ganzen Reihe kirchlicher Reformfragen befaßt, die soweit auseinanderliegen wie „der Weltfriede und die Gevattern bei der Taufe“⁸, aber kein Wort erwähnt eine Frage der monastischen Reform; der zweite Text dagegen handelt ausschließlich von monastischer Reform. Es ist dies immerhin bemerkenswert, daß ein Benediktinerabt in einem größeren Reformantrag, auch wenn dieser nur ein Bruchstück darstellt, sich derart eingehend mit pastoraltheologischen, juristisch-konstitutionellen und anderen Fragen beschäftigen sollte, ohne die monasti-

6) A. a. O. 4/6.

7) Vgl. Hs. Hospitalbibliothek Cues 168 ff. 132/133, 160/161v.

8) So Dannenbauer an anderer Stelle, aber wohl im Hinblick auf diesen Reformantrag; Conc. Bas., a. a. O. 6.

schen Reformanliegen zu berühren, obwohl dies doch stellenweise sehr nahe gelegen hätte, etwa bei der Frage der Wahlen und der Ämterübertragung⁹. Schwerwiegender ist aber die Feststellung, daß gewiß der erste Text von einem Italiener geschrieben sein wird, wie Dannenbauer hervorgehoben hat, die „Denkschrift“ über die monastischen Anliegen aber gar nicht nach Italien weist, sondern klar nach Deutschland¹⁰, was Dannenbauer übersehen oder übergangen hat. Es darf vielleicht auch darauf hingewiesen werden, daß der zweite Text weit mehr als der erste einen kundigen Kanonisten verrät, da die einschließlichen oder ausdrücklichen Verweise auf Rechtsquellen häufiger und deutlicher sind, während der erste Text in dieser Hinsicht sogar einen Irrtum zu enthalten scheint¹¹.

III. Nachweis der Verfasserschaft des Abtes Johannes Rode von St. Matthias in Trier auf Grund der bisher unbeachteten Hs. Stadtbibliothek Trier 1733/1178.

Die Trierer Hs. Stadtbibliothek 1733/1178¹² enthält auf ff. 28v/29v genau den von Dannenbauer edierten Text der „Denkschrift“. Dieser Trierer Kodex gehört dem 15. Jahrhundert an und entstammt der Abtei St. Matthias, jedoch steht hier der Text in einer Serie von Kopien, die fast allgemein das Mönchsleben betreffen und von einer Hand sicher erst nach 1436 — oft fehlerhaft — abgeschrieben sind¹³. Etliche dieser Texte stammen von dem St. Mattheiser Abt Johannes Rode (1421—1439), der in der monastischen Reform seiner Zeit eine wichtige Rolle spielt. Auch unser Text muß ihm zugeschrieben werden. Er bildet nämlich mit zwei weiteren ihm folgenden Texten ein zusammenhängendes Ganzes; dabei stehen diese drei Texte in der Hs. in einer logisch umgekehrten Reihenfolge.

Der letzte dieser drei Texte ist ein Brief von Johannes Rode an den Kardinallegaten Julian Cesarini (ff. 31 v/32 v). Ursmer Berlière hat als erster auf Rode als Verfasser hingewiesen. Der Verfasser glaubt nach unbestimmtem Gerücht, daß im August des Jahres ein Ordenskapitel der Provinz Trier-Köln in Basel zusammentreten solle, entschuldigt sich mit Krankheit und

9) A. a. O. 37 (§ 12).

10) A. a. O. 147 (§ 16): Item pro generali ordinanda reformatione providendum erit, ut in provinciis Alamannie, in quibus iam visitatores constituti sunt, detur aliquibus potestas convocandi provinciale capitulum et congregandi et assumendi in presidentes sibi reformatos, quia in sola provincia Maguntina et non in aliis capitula provincialia tenta sunt neque hodie de presidentibus vero et visitatoribus avisamentum supra expressatum de eisdem in provincia Maguntina videtur necessarium etiam de aliis etc.

11) A. a. O. 37 (§ 12) Anm. 2 (in Konstanz ist kein Dekret über Wahlen und Benefizienverleihung erlassen worden). Man vgl. allgemein den Quellenapparat zu den beiden Texten unter diesem Gesichtspunkt kanonistischer Verweise!

12) M. Keuffer — G. Kentenich, Beschreibendes Verzeichnis der Handschriften der Stadtbibliothek zu Trier 8, Trier 1914, 130; die inhaltliche Beschreibung ist jedoch zu allgemein und zusammenfassend.

13) Vgl. Becker P., Abwanderung trierischer und rheinischer Handschriften nach der Wiener Hofbibliothek im 16. Jahrhundert (Arch. f. mittelrheinische Kirchengeschichte 13, 1962, 415/418).

schwierigen trierischen Angelegenheiten, die auch das eigene Kloster betreffen, von der Teilnahme und verweist auf zwei beiliegende Sonderschreiben¹⁴, die seinen Beitrag an Vorschlägen umfassen. Das trierisch-kölnische Provinzialkapitel trat tatsächlich am 24. August 1436 in Basel zusammen¹⁵ und zählte unter seinen Teilnehmern auch Benediktiner aus anderen Kirchenprovinzen¹⁶. Über Rode als Autor kann nach Unterschrift des Briefes¹⁷ in Verbindung mit Adresse und Inhalt kein Zweifel sein. Virgil Redlich, der diesen Brief ediert hat¹⁸, datiert ihn ins Jahr 1436, versieht dieses Jahr aber mit einem Fragezeichen, das wir gewiß streichen dürfen; denn dieses Jahr kommt als einziges in Frage. Während des Jahres 1435, an das man sonst überhaupt noch denken könnte, war Rode im Frühjahr und in den frühen Sommermonaten selbst in Basel bzw. am Oberrhein¹⁹ und hätte sich gut über ein etwa bevorstehendes Kapitel unterrichten können. Außerdem konnte sich Rode nicht schon im Juli 1435 für den August des nächsten Jahres entschuldigen.

Im zweiten der Texte (ff. 29v/31v) haben wir das eine der beiden *minutes* vor uns, die Rode an Kardinal Julian Cesarini schickt²⁰, und dieses enthält die praktischen Vorschläge für die Durchführung des nächsten Provinzialkapitels in Basel (*disposicionem capituli celebrandi*). Es geht Rode darum, durch rechte Vorbereitung und Einberufung, durch Berufung reformierter Äbte in das Kapitelspräsidium und zur Visitationsaufgabe, durch Festlegung einer Kapitels- und Visitationsordnung den Erfolg des Provinzialkapitels und damit der Reform zu sichern. Dieses Sonderschreiben trägt den Titel *Consideraciones et avisamenta in proximo capitulo provinciali Treverensi et Coloniensi in Basilea celebrando attendenda*. Wie der Brief

-
- 14) F. 32: cum muliere paupercula duo minuta, quorum alterum disposicionem capituli celebrandi, reliquum realem et effectualem ordinandorum respicit disposicionem executionem, in gazophilacium instantis capituli offero.
- 15) Berlière U., Les chapitres généraux de l'ordre de Saint-Benoît (Revue bénédictine 19 [1902] 400).
- 16) Im Präsidium neben Kardinal Julian Cesarini die Benediktinerbischöfe Peter von Versailles und Johann von Rochetaille; der bekannte Melker Reformier Martin Senging trat als Sprecher auf. Vgl. Berlière U., D. Jean de Rode, abbé de Saint Oathias de Trèves (Rev. Bén. 12 [1895] 116/117); ders., Les chapitres généraux..., a. a. O. 378; Redlich V., Johann Rode von St. Matthias bei Trier (Beiträge z. Gesch. des alten Mönchtums u. d. Benediktinerordens 11 [Münster i.W. 1923] 84/85).
- 17) F. 32v: Reverendissimi patris filius Johannes solo nomine dictus abbas monasterii sancti Mathie Treverensis.
- 18) Redlich, Johann Rode a. a. O. 113/114.
- 19) Berlière, Les chapitres généraux..., a. a. O. 45; Redlich, Johann Rode... 81; vgl. auch Urkundenbuch der Abtei St. Gallen 5, St. Gallen 1913, hsg. v. Pl. Büttler u. T. Schieß) Nr. 3852 b-e, 3858 und zu Nr. 3858 (S. 1053).
- 20) S. Anm. 14! Vgl. Berlière, D. Jean de Rode..., a. a. O. 115/116; Redlich, Johann Rode..., 82/84; bei beiden ausführliche Inhaltsangaben unseres Textes.

und das andere *minutum* zeigt auch diese Schrift, welchen Widerstand der Abt von St. Matthias gerade bei den Kölner Äbten gefunden hat und weiter erwartet. Auch Kritik gegenüber dem jetzt geplanten Provinzialkapitel in Basel wird, wenn auch in zurückhaltender Form, nicht gescheut mit dem Hinweis, daß bei einem von ihm für das nächste Jahr vorgeschlagenen Kapitel in Trier beide Provinzen leicht zusammenkommen können, *quod modo fieri non potest* (nämlich in Basel)²¹. Der Ausdruck *avisamenta* ist schon auf dem Konstanzer Konzil üblich, wo damit die schriftlich niedergelegten Wünsche der einzelnen Nationen gemeint sind, und wird auch als Titel der Beschlüsse des Baseler Provinzialkapitels gebraucht²². Aus dem unmittelbaren Zusammenhang mit dem Brief an Kardinal Cesarini ergibt sich die Datierung: Juli 1436.

Der dritte Text schließlich (ff. 28v/29v) *Consideraciones [respicientes realem et effectualem ordinandorum dispositionem et executionem]*²³ ist identisch mit Dannenbauers „Denkschrift“ und stellt das zweite der beiden *minuta* dar, das der St. Mattheiser Abt an Kardinal Julian Cesarini schickte²⁴, u. z. jenes, das die Vorschläge zur Ausführung der Kapitelbeschlüsse enthält. Die Vorschläge betreffen die Durchführung der klösterlichen Armut, die Abschaffung von ungerechtfertigten Vergünstigungen einzelner Mönche und von Privatwohnungen, den Schutz der Mönche gegen nicht reformierte Äbte und die Übergabe der vollen äbtlichen Regierung an reformierte Äbte durch die Visitatoren u. a. Die Angaben über das gemeinsame Schlafen und Wohnen im Dormitorium setzen voraus, daß Abt Johannes nicht mehr einen gemeinsamen Schlafsall, sondern ein Zellendormitorium allerdings in einfachster Form (Alkoven?, Vorhangtüren?), im Auge hat²⁵. Kaum wird in einem anderen Text als in diesem der Reformwille so klar und energisch in Worten deutlich wie hier, zugleich aber auch die Betonung wesentlicher monastischer Grundsätze²⁶. Gleich dem ersten *minutum* ist auch dieses in den Juli 1436 zu datieren.

21) F. 30.

22) Hs. Köln Stadtarch. GB 4^o46, f. 49: *articuli seu avisamenta pro reformatione... data in capitulo provinciali celebrato Basilee anno Domini M^o CCCC^o XXX^o VI^o circa festum b. Bartholomei.*

23) Der Titel ist vom Verfasser nach dem Briefe an Kardinal Cesarini (f. 32) ergänzt; in der Hs. nur: *Consideraciones*.

24) S. Anm. 14! vgl. Berlière, D. Jean de Rode..., a. a. O. 115. Leider ist der Text der Trierer Hs. nur ein größeres Fragment, nicht ganz die Hälfte. Es fehlen die Teile (nach der Edition von Dannenbauer): 145, 1–147, 23 *sed—erit*. Unter den Varianten ist eine, die sicher die richtige Lesart gibt: statt *et reformatorum* (144, 15) in der Cueser Hs., was im Zusammenhang schwer verständlich, fast sinnwidrig ist, hat die Trierer Hs.: *irreformatorum*.

25) in dormitorio communi dormiant in illoque habitent neque in die alibi conuersentur quam in illo aut in claustris quando extra cultum diuinum studio aut laboribus priuatis uacant.

26) Vgl. Redlich, Johann Rode... 85, wo auf den Melker Prior Martin Senging verwiesen ist, der „die Wichtigkeit der Nebensachen in dem Werk der monastischen Reform mit großer Wärme vertrat“.

Nicht nur die rein örtliche Verbindung und Zusammenstellung der drei Texte in der Hs. Stadtbibliothek Trier 1733, wenn auch in umgekehrter Reihenfolge, sondern weit mehr die inhaltliche Zuordnung, die im Brief an Kardinal Cesarini ausdrücklich gesichert ist²⁷, beweisen genügend, daß der deutsche Abt Johannes Rode von St. Matthias in Trier der Verfasser dieser Dokumente ist. Zugleich ist aber auch für die drei Schriftstücke eine sichere Datierung gewonnen: Juli 1436. Das ist fast zwei Jahre später, als Dannenbauer nach seinen Kriterien erschlossen hat. Bisher ist es noch nicht gelungen, mit Sicherheit die Hand Rodes nachzuweisen. Doch steht fest, daß die Hand, die im Kodex 168 der Hospitalbibliothek Cues die „Denkschrift“ geschrieben hat, gewiß nicht unter den in Frage kommenden Händen vorkommt. Es kann also die *Denkschrift* nicht ein Original sein, sondern sie ist eine aus irgendeinem Grunde angefertigte Kopie.

IV. Reformkonzil und Reformtätigkeit neben dem Konzil.

Die falsche Zuweisung der *Denkschrift* an einen der *paucissimi Ytaliaci*²⁸, nämlich den unbekanntem italienischen Benediktinerabt, hat Dannenbauer zu einigen nicht ganz richtigen Folgerungen verleitet.

Rode stand in der Frage des *es us carni um* durchaus nicht unbedingt auf dem äußersten Flügel wie etwa manche Melker Reformer²⁹, sondern nahm eher eine mittlere Stellung ein. Seine Haltung entsprach — darin hat Dannenbauer recht — nicht der *Benedictina*, die an gewissen Tagen den Fleischgenuß gestattete³⁰. Aber er lehnte diesen auch wieder nicht in einer rigoristischen Auslegung der *Regula s. Benedicti*³¹ völlig ab, gestand vielmehr gewisse Gründe und Gelegenheiten zu, aus denen es auch gesunden Mönchen erlaubt sei, Fleisch zu essen (jedoch nicht im regulären Refektorium), so etwa, wenn der Abt mit Gästen speise. Allerdings handle der Abt tucius, wenn er auch bei Gästen kein Fleisch nehme. Auch wird die Übertretung nicht als Todsünde gewertet, es sei denn, sie geschehe aus Verachtung oder aus Ungehorsam³². Es wäre hier wohl auch auf die diskrete Ausnahme zu achten, die Rode für jene Novizen in § 7 seiner *Denkschrift* macht, die

27) S. Anm. 14!

28) Concilium Basiliense 8, 22.

29) A. a. O. 23; vgl. Schmitz Philibert, *Gesch. d. Benediktinerordens* 3, Einsiedeln (1955), 176: „Man (Melk) verlangte die strikte Enthaltung von Fleischspeisen, außer in Krankheitsfällen“.

30) *Ordinatio Summi magistri c. 26* (ed. Cherubini Laertius, *Magnum Bullarium Romanum* 1, Luxemburgi 1727, 234).

31) Cc. 36 u. 39.

32) Hierüber handelt Rode in einem Gutachten, das sich in Hs. Stadtbibl. Trier 2043/960, ff. 173v/174v, findet (15. Jh., Prov.: Abtei St. Maximin/Trier) und das zugleich von dem Theologieprofessor Joh. de Mant (?) O. Pr. und dem Lizentiaten beider Rechte Friedr. v. Dudeldorf (vgl. Toepke, *Die Matrikel der Universität Heidelberg* 1, Heidelberg 1884, 100; *Concilium Basiliense* 3 (ed. Haller J.), Basel 1900, 154, wo Fr. v. D. am 23. VI. 1434 in der Generalkongregation des Basler Konzils zugleich mit dem Abt von St. Maximin dem Konzil inkorporiert wird) unterschrieben ist. Nach den Über-

*a iuventute in monasteriis irreformatis fuerint instituti*³³. Offensichtlich speisten aber diese, wie es ja Rodes Grundsatz war, dann nicht im gewohnten Refektorium, sondern, wie es der Text des § 7 nahelegt, in einem besonderen unter Aufsicht eines der Senioren. Der St. Mattheiser Abt macht aber diese Ausnahme als kluger Erzieher *ad tempus*, um auch diese asketischen Nachzügler langsam zur allgemeinen Klosterdisziplin zu bringen. Für diese Rücksicht Rodes solchen Novizen gegenüber sind auch anderswo Belege vorhanden, vor allem in einem Rezeß, der keiner anderen Abtei als der Reichenau gelten kann³⁴.

Hiermit sind wir aber schon bei der Tatsache angelangt, daß der Verfasser der *Denkschrift* kein Mann bloßer Reformvorschläge und Schriften und Reden und Verordnungen war, sondern als diskreter, erfolgreicher und glühender Praktiker in der Reformbewegung seiner Zeit stand. Dannenbauer schreibt im letzten Abschnitt seines Vorwortes zur Edition der Handakten des Konzilspräsidenten: „Man wird also die Behauptung wagen dürfen: was auf dem Verwaltungswege für die Reform der Kirche getan werden konnte, wäre durch die in Basel beabsichtigten Maßnahmen sicherlich geschehen. Aber die Frage ist, ob das genügt haben würde um einen dauernden Erfolg zu verbürgen, um der zerrütteten Kirche neues Leben einzuhauchen. So oft sonst in der Kirche das Bedürfnis nach Reform sich geltend machte und ein neuer Aufschwung eintrat, waren es nicht Verwaltungsmaßnahmen, die das bewirkten, sondern eine neue Idee, ein neues Frömmigkeitsideal, das die Gemüter ergriff und zum Handeln und Opfern fähig machte. In der katholischen Kirche des Abendlandes wirkt sich das regelmäßig aus in neuen Ordensgründungen. Man denke an Cluniacenser und Cistercienser im 10. und 11. Jahrhundert, die Bettelorden im 13. und endlich die Jesuiten, Theatiner, Oratorianer usw. im 16. Jahrhundert. In Basel ist davon nichts zu verspüren. Die Anträge, die der Synode eingereicht werden, die Verhandlungen, die sie führt, die Dekrete, die sie erläßt, sie verharren treufleißig und gewissenhaft durchaus im Verordnen und Verbieten; neue Vorschriften und neue Strafen, beides möglichst streng und möglichst an den alten Gesetzen festhaltend, darauf richtet sich das Streben, aber weiter geht's nicht. Das Verfahren ist das gleiche, das etwa alte Verwaltungsbeamte anwenden würden, die einen verfallenden Staat erneuern wollten; es ist rückwärts gerichtet, aber ohne einen Funken einer neuen Idee. Es fehlt jedes Gefühl dafür, daß Programme und Paragraphen nutzlos sind, wenn sie kein neuer Geist belebt. Aus all den vielen Klagen und Anklagen, Vorschlägen und Wünschen, die dem Konzil vorgebracht werden, hört man fast nie einen

schriften in Hs. 2043 (ff. 172, 173v) kann der Titel so formuliert werden: *Sentire Johannis Rode de quaestionibus et resposionibus Henrici de Piro, an liceat monachis vesci carnibus* (H. de Piro dürfte der spätere Prior der Trierer Kartause sein, 1459/63). Im Schrifttum Rodes spielt die Frage des *es us carniū* keine überragende Rolle, sie gehört offenbar nicht zu den Kernpunkten, die er verfocht.

33) Concilium Basiliense 8, 145.

34) Hs. Trier Stadtbibl. 1733/1178, f. 93v.

wirklich religiösen Ton heraus³⁵. Mag dieses Urteil des Editors vielleicht in einem allgemeinen Sinn gelten, so ist es doch wieder durch sehr viele Einzelheiten einzuschränken. Die „Denkschrift“ unseres Abtes richtet sich gar nicht mehr an das Konzil als solches, sondern betrifft bereits die Durchführung der Reform, nämlich ein einzuberufendes Provinzialkapitel, das dann auch stattfand und dem weitere folgten. Gerade an unserem Beispiel sehen wir, daß der bisher unbekannte Verfasser der Vorschläge der sehr eifrige und überzeugte Abt Johannes Rode ist, der zwar auch zweimal in Basel teilnimmt und mitarbeitet³⁶, aber längst vorher schon in Trier reformiert und Abteien erneuert hat, der selber ein Mann von inniger und gewinnender Frömmigkeit war, wie seine aszetischen Schriften ausweisen³⁷, dem das Basler Konzil trotz all seiner Mängel eine Gelegenheit und Hilfe zur Vollendung seiner Reformbemühungen wurde, der dort auch Anregung empfing und Gesinnungsgenossen fand³⁸, der selber eine Reihe Freunde und Schüler hatte, die während der langen Dauer des Konzils und noch lange später den Reformgedanken draußen im Lande ins Leben umsetzten: Johannes De-deroth, Abt von Bursfeld und Begründer der Bursfelder Reformbewegung, die St. Mattheiser Mönche Reyner, Abt von Hornbach, Johannes Vorst, nach-einander Abt von St. Matthias in Trier, St. Pantaleon in Köln und St. Maximin in Trier, Adam Meyer, Abt von St. Martin in Köln u.a.³⁹. Es geht nun einmal die Bursfelder Reform und Kongregation zu einem guten Teil auf das Konzil von Basel zurück, und daß Johannes Rodes Reformbemühungen auch anderswo noch jahrhundertlang Früchte trugen, hofft der Verfasser dieses Artikels an anderer Stelle darzutun. So hat auch das Baseler Konzil

35) Concilium Basiliense 8, 30/31.

36) Von Februar bis März 1432 als Gesandter Ulrichs von Manderscheid in der Angelegenheit der zwiespältigen Trierer Bischofswahl, in Angelegenheiten der monastischen Reform vom Februar 1435 bis wenigstens zum 26. Juni 1435, dies letzte Mal allerdings auch allgemein am Oberrhein als Visitator des Konzils; vgl. Redlich, Johann Rode... 52/54, 72/81.

37) Vgl. Berlière, Jean Rode, abbé de Saint-Mathias de Trèves: Revue liturgique et monastique 15 (1930) 198/209. Indes ist die Verfasserschaft Rodes nicht bei allen Schriften, die Berlière dem St. Mattheiser Abt zuschreibt, sicher. Immerhin gehören aber auch diese unsicheren Texte in den Lebens- und Gedankenkreis Rodes.

38) Vgl. etwa Thoma Fr. X., Petrus von Rosenheim O.S.B. (StudMit OSB 45 [1927] 94/222, bes. 151/166).

39) Vgl. allgemein die oben genannten Schriften von U. Berlière und V. Redlich, dazu die Forschungen von Volk P., etwa: Fünfhundert Jahre Bursfelder Kongregation, Münster i.W. 1950, 19/22 (= „Abt Johannes Rode von St. Matthias-Trier und die Anfänge der Bursfelder Kongregation“, wo zwar Rodes Bedeutung für die Bursfelder Kongregation, die bisher überschätzt wurde, eingeschränkt ist, andererseits aber damit nichts von seiner allgemeinen Bedeutung für die monastische Reform genommen wird), 193/251 (= „Die Exhortatio de quotidiana exercitatione monachi des Abtes Conrad v. Rodenberg von Johannisberg“, wo dieser bedeutende Abt auch unter die Schüler Rodes gerechnet ist, S. 203).

sich in „neuen Ordensgründungen“ ausgewirkt, obgleich sie nur zeitgemäße Erneuerungen der alten benediktinischen Idee waren (was waren die Zisterzienser und Kluniazenser schließlich anders?), auch ein Frömmigkeitsideal war da, das „die Gemüter ergriff und zum Handeln und Opern fähig machte“, auch ein „wirklich religiöser Ton“. Wir dürfen nur Konzilsakten nicht abstrakt nehmen, d.h. ohne Kenntnis der Persönlichkeiten, die sie geschrieben, und der Schriften, die sie sonst noch hinterlassen haben. Indes läßt das Gesamturteil Dannenbauers über das kirchengeschichtliche Ergebnis des Konzils von Basel gerade dadurch, daß wir es eingeschränkt haben, eine immer schon bekannte, aber zur Zeit des II. Vatikanischen Konzils besonders aktuelle Erkenntnis sehr deutlich aufscheinen: ein Reformkonzil ist in seinem Erfolg wesentlich bedingt von den Kräften, die außerhalb des Konzils die Reform ins Leben umsetzen, und an unserem Beispiel sieht man, daß damit nicht erst bis zum Ende des Konzils gewartet zu werden braucht; es gibt immer schon genügend sichere Wege, um anzufangen.

Beiträge zu einem Profeßbuch der Abtei Mönchsdeggingen

von Paulus Weissenberger OSB, Neresheim

I.

Ein wirkliches Profeßbuch der Benediktinerabtei MD läßt sich aus Mangel an Quellen kaum je herstellen. Einen kleinen Beitrag hiezu sollte das Leben von P. Otto Rittler, vor allem auch in vielen seiner Anmerkungen, bilden¹. In der vorletzten derselben wurde auf das Belegungsverzeichnis der Klostergruft von MD hingewiesen, das sich am Schluß des 3. Bandes der von Abt Willibald Zinsmeister abgeschlossenen Chronik dieser Abtei vorfindet und aus dem Anfang des 19. Jahrhunderts stammt. Es werden darin 25 Namen mit dem jeweiligen Todesdatum aufgeführt und zwar von 4 Äbten, 19 Priestermonchen und 2 Laienbrüdern. Das Verzeichnis fängt mit der Aufzählung der Namen und Daten in der nördlichen Ecke der Gruft an und hört in der südlichen auf; im allgemeinen liegen drei Gräber übereinander, die im Verzeichnis zu je einer Reihe (von oben nach unten zählend) zusammengefaßt werden; bei Reihe V findet sich statt des obersten Grabes eine Fensternische, bei Reihe IX ein Luftloch. Im folgenden seien nun die Namen des Belegungsverzeichnisses der Gruft (unter Angabe der jeweiligen Reihe, aber mit durchlaufender Nummerierung) mit den Todesdaten angeführt und dazu jeweils aus den Decennia, den Acta Mayh. oder dem Tagebuch von J. Heyser, Neresheim die dort verstreut enthaltenen Lebensdaten beigefügt. (I = Reihe I; laufende Nummer = Grab).

I. 1. Gallus Gayst (Gays, Geiß), gest. 14. Mai 1779.
geb. Deiningen/Ries, Taufname: Joh. Kaspar 1742 ? — aufgenommen 1761, 2. September als rhetorices studiosus, 10. Oktober Eintritt; 19. Oktober Bekleidung mit der „toga“ (Tunika); 23. Oktober mit dem Skapulier; 1762, 24. Oktober Profeß; 1764 9. Juni Empfang der niederen Weihen in der Abtskapelle zu MD nach der hl. Messe um 8 Uhr durch Abt Dobler; 1765, 2. März in Augsburg Subdiakonatsweihe; 1766, 24. Mai Diakonatsweihe in Augsburg; 1767, 25. Januar Priesterweihe (der Bischof hatte ihm an seinem Weihealter 13 Monate geschenkt),

1) Vgl. diese Zeitschr. 72/1961/S. 193—227. Auf die daselbst benützten Quellen u. die darin vorkommenden Anmerkungen wird in vorliegender Arbeit der Kürze halber verwiesen, da diese ursprünglich zusammen mit der ersten erscheinen sollte. MD = Mönchsdeggingen.

8. Februar Primiz (die Eltern ließen dazu in Donauwörth einen goldenen Kelch machen von Josef Anton Algens um 230 Gulden), wozu gegen 60 Gäste kamen; 1767, 20. September Predigt und Amt beim Kirchweihfest in Deiningen; 30. Oktober Prof. inferior.; 1768, 8. Mai nahm er am Festgottesdienst in Wemding bei den Kapuzinern anlässlich der Heiligsprechungsfeier für Br. Seraphinus teil; 1768, 13. Oktober Prof. der Theologie (15. November Antrittsvorlesung im Refektorium von der Kanzel aus „flocco indutus et biretto coopertus“ mit dem Thema „de locis theologicis“. Beim Ein- und Auszug des Konvents wie beim Schluß der Rede ertönten „tubae et tympana“ (vom Hymnus zum hl. Geist ist nicht die Rede!).

I. 2. P. Josef Maria Mayr, gest. 26. August 1794.

geb. Donauwörth 1732, 8. Januar; aufgenommen 1757, 12. November, 26. November Eintritt, 5. Dezember Toga, 9. Dezember Skapulier; 1758, 12. Dezember Profefß (Gast bei der Profefß war auch P. Columban Sellinger von Hl. Kreuz in Donauwörth, p.t. Pfarrer in Mündling, „avunculus“/Onkel des Neuprofessen); 1759, 9. Juni Empfang der niederen Weihen in der Abtskapelle von MD; 22. September Subdiakon in Augsburg; 1760, 28. Mai Fahrt nach A. zum Empfang des Diakonats (wohl am Quat. Samstag, 31. Mai); 20. September Priesterweihe in A. und Kura für ein Jahr; 5. Oktober Primiz (unter Assistenz von P. Columban Sellinger/Hl. Kreuz, Donauwörth); 1764, 9. September Festpredigt beim Kirchweihfest in Bollstadt; 1765, 2. Oktober Küchen- und Kellermeister; 1767, 13. September Teilnahme am Kirchweihfest in Bollstadt; 3. Oktober beim Kirchweihfest in Munningen; 1768, 11. September wieder Festpredigt in Bollstadt beim Kirchweihfest; 1769, 13. Oktober Sakristan und Kustos; 1793 Subprior.

I. 3. P. Heinrich Diemer, gest. 11. Dezember 1786.

geb. Dalkingen b. Ellwangen 1723, 27. Mai (Taufname: Anton); Eintritt 1744 als theol. I. anni; 10. Oktober Tunika, 16. Oktober Skapulier; 1745, 17. Oktober Profefß; studierte in MD unter P. Bernhard Zimmermann als Lehrer; Priesterweihe 1748, 21. September, Primiz 13. Oktober (die Primizpredigt hielt ein Verwandter, Pfarrer Diemer in Abtsgmünd); 1749, 21. Februar Infirmar; 1752, 24. März Küchenmeister; 1755, 28. März erhält er die Obsorge für die Fischwasser (piscinarum cura) der Abtei; 18. Mai Holzmeister; 14. September Festpredigt beim Kirchweihfest in Unterliezheim; 13. Dezember Teilnahme am Ottilienfest in Diemantstein; 1756, 2. Juli Teilnahme am Fest Mariä Heimsuchung in Reimlingen (mit P. Prior Willibald Traber als Festprediger); 1757, 25. Februar Infirmar (und Gartenmeister); 1759, 19. Oktober Sakristan und 2. Provisor von Buggenhofen; 1760, 13. Dezember Teilnahme am Ottilienfest in Diemantstein; 1761, 2. Januar Gartenmeister; 19. Juni Holzmeister, Fischwasser- und Ziegeleiverwalter; 21. Juni Beichtvater beim Albanifest in Stillnau; 1762, 19. September Festprediger beim Kirchweihfest in Bollstadt; 1762, 13. Dezember (ebenso 1765 u. 1766) Teilnahme am Ottilienfest in Diemantstein; 1764, 21. Juni (noch Holzmeister) Teilnahme am Albanifest in Stillnau (ebenso 1767 u. 1768; 1767, 25. September Ökonom (dazu noch Holzmeister, Fischwasser- und Ziegeleiverwalter); 1768, 20./21. Januar beim Sebastiansfest in Bissingen tätig; 1781/85 Großkeller.

II. 4. P. Benedikt Schneid, gest. 1. Juni 1775.

geb. Wemding 1713, 19. Juli (Taufname: Felix); Eintritt 1732, Oktober als philos. candidatus; 1733, 28. Oktober Profefß; Studium der Philosophie und Theologie in

MD unter P. Michael Dobler; Priesterweihe 1739, Herbstquatermber (19. September), Primiz 25. Oktober (Primizprediger: P. Lambert SOCist/Kaisheim, Präses in Kirchheim/Ries); 1743, 28. Juni Klosterpfarrer; 25. Oktober Provisor in Buggenhofen (bis 1747); 1745, 10. Oktober Teilnahme mit Abt Dobler an der Tausendjahrfeier des hl. Willibald in Eichstätt, wobei Abt Dobler Pontifikalamt und Pont. vesper hielt; als Geschenk erhielt er von Seite des Bischofs Joh. Anton von Freiberg eine Reliquie des hl. Diözesanpatrons); 1745, 29. Oktober Prof. inferior.; 1746, Mai Konventbeichtvater (noch 1755); 1747, 10. November Pfarrer in Hoppingen; 1749, 3. Januar Prof. der Theologie; 20. August Festpredigt beim Bernhardusfest in Kirchheim; 1750, 3. Mai Festprediger beim Kreuzfest in Hl. Kreuz/Donauwörth (wobei Abt Dobler das Pont. Amt hielt); 17. August (ebenso 1751, 25. August) Teilnahme an einer theol. Disputation in Maihingen; 1. September theol. Disputation in MD unter seiner Leitung (ebenso 1751, 2. September) mit seinen 3 Schülern fr. Josef Cavallar, fr. Plazidus Dinger und fr. Beda Pernlocher; zu den Disputationen kam auch P. Gsell, Lektor der Theologie in Maihingen. 1751, 4./6. Mai Teilnahme mit Abt Dobler und 2 anderen Patres an den Exequien für Graf Kraft Wilhelm von Oettingen-Baldern in Kirchheim; 18. Juli Festpredigt beim Skapulierbruderschaftsfest in Fultenbach, wo Abt Dobler das Pont. Amt hielt; 12. September Festpredigt im Frauenkloster Holzen b. Donauwörth beim dortigen Kirchweihfest; 10. Oktober Primizpredigt in MD für P. Beda Pernlocher; 1752, 24. März Kastenmeister; 1753, 3. September Teilnahme an einer theol. Disputation in Maihingen (ebenso 1754 am 19./20. August an 2 Disputationen über „de deo“ und „de incarnatione“); 1755, 16. Mai Klosterpfarrer und Präses der Bruderschaften; Klosterbeichtvater; 2. Juli Begleiter seines Abtes zur Abtswahl in Neresheim; 2. August Festpredigt beim Portiunkulafest bei den Kapuzinern in Wemding; 17. August Predigt beim Kirchweihfest in Neresheim (als Begleiter seines Abtes, der das Pont. Amt hielt); 28. Oktober Festpredigt in Welden bei der Einkleidung einer Novizin (Verwandte des Abtes Dobler); 13. Dezember Teilnahme (mit P. Heinrich Diemer) am Ottilienfest in Diemantstein; 1756, 21. Juni Teilnahme am Albanifest in Stillnau; 4. August bei einer theol. Disputation in Maihingen (ebenso 1757, 31. August mit P. Prior Bernh. Zimmermann „de incarnatione“ unter Leitung des Lektors P. Lambert, ferner 1758, 30. August); 13. Dezember Teilnahme am Ottilienfest in Diemantstein; 1759, 12. Januar Director fratrum et repetitor casuum (Klerikerpräfekt und Prof. für Moral); 2. August Predigt beim Portiunkulafest in Wemding bei den Kapuzinern; 29. August Teilnahme an einer theol. Disputation in Maihingen de sacramentis unter Leitung von P. Lektor Lambert Bullinger (Defendenten waren 3 Kleriker aus Maihingen); 19. Oktober Küchenmeister; 1761, 21. Juni Festpredigt beim Albanifest in Stillnau; 19. September Novizenmeister; 1762, 30. April Prior (Nachfolger von P. Bernh. Zimmermann); 22. August Teilnahme am Kirchweihfest in Neresheim (12. S. n. Pf.); 1. September Teilnahme an einer theol. Disputation in Maihingen über die Gnadenehre (unter Leitung von P. Lektor Hermann Osterrieder); 13. Dezember Teilnahme am Ottilienfest in Diemantstein; 1763, 2. Juli erste Festpredigt beim Jahrhundertjubiläum der marianischen Wallfahrt Maria Buch bei Neresheim; 1764, 2. August Festpredigt beim Portiunkulafest in Maihingen (Abt Dobler hielt das Pont. Amt, 2 weitere Patres machten Diakon und Subdiakon); 30. August Teilnahme an einer theol. Disputation in Maihingen (ebenso 1765, 20. August); 1765, 10. November Festpredigt beim Kirchweihfest der Abteikirche zu MD; 13. Dezember Teilnahme am Ottilienfest in Diemantstein; 1766, 9. Februar Festpredigt in MD bei der Profeß von fr. Magnus Matthes aus Tapfheim; 23. April beerdigte er in Unterliezheim den † Propst P. Petrus Maria Popp

(† am 21. April im 13. Jahr seiner Propstwürde); 4. Juli Einsetzung einer Ulrichsreliquie in Unterbissingen; 2. August Festpredigt beim Portiunkulafest in Wemding, Kapuzinerkloster; 21. September Predigt beim Kirchweihfest in Unterliezheim; 28. September Predigt beim Kirchweihfest in Munningen; 12. Oktober Einsetzung eines Kreuzpartikels in Utzmemmingen; 1767, 6. März Novizenmeister und Präses der Bruderschaften (Nachfolger als Prior wird P. Beda Pernlocher); 12. Juli Predigt beim Titularfest der St. Benediktsbruderschaft in MD; 1768, 20. Januar beim Sebastiansfest in Bissingen tätig; 8. Mai Teilnahme an der Heiligsprechungsfeier des Kapuzinerlaienbruders Seraphinus in Wemding; 3. Juli Festpredigt in Maihingen anlässlich der Heiligsprechungsfeier des Kapuziners P. Josef von Cupertino, wobei Abt Dobler das Pont.Amt hielt; 28. September Novizenmeister; 13. Dezember Teilnahme am Ottilienfest in Diemantstein; 1769, 12. Juni Teilnahme an der Seligsprechungsfeier in Wemding für den Kapuzinerlaienbruder Bernard von Corleone; 29. Juni Festpredigt in Bissingen; 13. Oktober Präses conferentiarum casuum et fratrum moderator (Moralprofessor und Klerikerpräfekt).

II. 5. P. Benedikt Dopfer, Profeß 1777, 29. September, gest. 7. November 1797.

II. 6. P. Bernhard Zimmermann, gest. 26. Dezember 1764 s. P. Weissenberger, P. Otto Rittler Anm. 108.

III. 7. P. Maurus Sailer (Seiler), gest. 14. November 1773. geb. Donauwörth 1732, 17. Dezember (Taufname: Josef); aufgenommen 1751, 13. August als philos. stud.; Ankunft 13. September, Einkleidung 18. September, Kapuze (Noviziatsbeginn) 20. September; Profeß 1752, 24. September; 1755, 15. März niedere Weihen; 1755, 20. Dezember Subdiakon in Augsburg; 1756, 15. September Ritt nach Augsburg zum Empfang der Diakonatsweihe (18. September); 1757, 24. September Priesterweihe und Kura für ein Jahr; 9. Oktober Primiz; 14. Oktober Bibliothekar; 1758, 13. Oktober Prof.inter.; 1759, 19. Oktober Subkustos; 1765, 25. Januar Kustos; 1766, 16. August Begleiter seines Abtes Dobler nach Neresheim zur Feier des Kirchweihfestes.

III. 8. P. Magnus Mathes (Matthes), gest. 19. Dezember 1797.

geb. Tapfheim (Taufname: Ignaz), aufgenommen in den Orden 1765, 5. Januar als theol.moral.studiosus; ins Kloster eingetreten 1. Februar, zum erstenmal im Chor zur Prim 4. Februar, Tunika 7. Februar, Skapulier 8. Februar; 1765, 19. Juni „primum scrutinium de novitio“, 13. Dezember „scrutinium secundum“; 1766, 31. Januar „scrutinium tertium“; 9. Februar Profeß (in Anwesenheit seiner Eltern und seines Bruders, fr. Barnabas Mathes SOCist/Kaisheim sowie des Subpriors von Kaisheim, P. Lukas Schneider); 1767, 26. April niedere Weihen in der Abtskapelle zu MD (unter Assistenz von P. Otto Baudenbacher); 1767, 19. September Subdiakon in Augsburg; 1769, 16. April Primiz (Festpredigt hielt P. Barnabas Mathes aus Kaisheim). 1793 Klosterpfarrer.

III. 9. P. Amandus Rueff, gest. 30. Dezember 1783.

geb. Deggingen 1749, 29. März (Taufname: Josef; Eltern später in Marktoffingen ansässig); aufgenommen 1768, 24. September; 28. September vormittags Toga, nachmittags Skapulier; Profeß 1769, 1. Oktober; 1781 Prior.

IV. 10. P. Willibald Traber, gest. 3. Februar 1772.
s. P. Weissenberger, P. Otto Rittler, Anm. 111.

IV. 11. P. Otto Baudenbacher, gest. 17. Januar 1799
geb. Ziswingen b. Mönchsdegingen 1734, 22. Dezember; aufgenommen 1757,
12. November; 26. November Eintritt, 5. Dezember Toga, 9. Dezember Skapulier;
1758, 10. Dezember Profeß (anwesend waren dabei die beiden Patres Clemens
und Bartholomäus Baudenbacher, SOCist/Kaisheim, nahe Verwandte); 1759,
9. Juni niedere Weihen in der Abtskapelle zu MD; 22. September Subdiakon in
Augsburg; 1760, 28. Mai Reise nach Augsburg zum Empfang der Diakonats-
weihe (diese wohl 31. Mai = Quat.samstag); 1760, 20. September Priesterweihe
und Kura für ein Jahr; 5. Oktober Primiz (unter Assistenz von P. Bartholomäus
Baudenbacher, Kastner in Kaisheim, Onkel/patruus/ von P. Otto); 1761, 2. Ok-
tober als Gast und Verwandter anwesend bei der Primiz von Joh. Andreas Rat-
geb in Bissingen; 1762, 19. September Predigt beim Kirchweihfest in Unterliez-
heim; 29. Oktober Fratrurn director und Professor philosophiae; 1763, 20. Au-
gust Disputation aus der Philosophie unter Leitung von P. Otto, Verteidiger wa-
ren die beiden Kleriker; 30. August Teilnahme an einer theolog. Disputation in
Maihingen; 1764, 2. August nahm er am Portiunkulafest in Maihingen teil;
13. August wieder philosoph. Disputation mit seinen beiden Fratres als Defen-
denden, wobei er „die novam philosophiam“ vortrug. „Außer dem Konvent war
kein anderer Gast geladen worden, der die neue Philosophie hätte bekämpfen
können (qui potuisset impugnare novam philosophiam)“, betont der Chronist.
18. August Teilnahme mit seinem Abt und den beiden Fratres Gregor Fischer und
Gallus Geiß am Kirchweihfest in Neresheim; 27./28. August Beteiligung an den
beiden Disputationen in Neresheim aus der gesamten Philosophie und dem
Kirchenrecht; 1765, 20. August Teilnahme an der theol. Disputation in Maihingen
in seiner Eigenschaft als neuer Prof. der Theologie; 26. August theol. Disputation
in MD unter seiner Leitung mit den genannten beiden Fratres; es wurden dabei
verteidigt „theses ex 1. tractatu theologiae scholasticae dogmaticae“; 1766, 30. Mai
starb Andreas Baudenbacher, der Vater des P. Otto, Müller in Ziswingen, im
Alter von 63 Jahren; das Requiem für ihn in der Abteikirche wurde „vocibus
figuralibus“ gesungen; am Leichenbegängnis nahmen nur P. Prior Benedikt
Schneid und P. Otto als Sohn teil. 1766, 1. September Disputation in MD „de
actibus humanis, de jure et justitia necnon de peccatis“; Verteidiger waren P.
Gregor Fischer und die beiden Fratres Gallus Geiß und Magnus Mathes; 1767,
18./19. Juli Begleiter seines Abtes zum Skapulierbruderschaftsfest bei den Kar-
meliten in Dinkelsbühl, wo er die Nachmittagspredigt, Abt Dobler das Pont.Amt
hielt; 13. September Teilnahme am Kirchweihfest in Unterliezheim; 1768, 8. Mai
Festpredigt anlässlich der Heiligsprechungsfeier des Kapuzinerlaienbruders
Seraphinus in Wemding; 18. November Kastenmeister; 1769, 12. Juni Fest-
predigt im Wemding anlässlich der Seligsprechungsfeier für den Kapuzinerlaien-
bruder Bernard von Corleone; 10. September Hochamt beim Kirchweihfest in
Bollstadt; 13. Oktober Kastenmeister und Ökonom; 13. Dezember Teilnahme am
Ottilienfest in Diemanstein. 1774/78 und 1790/93 Großkeller; 1787 u. 1793
Ökonom.

IV. 12. P. Anselm Müller (Molitor), Abt 1771–1778, gest.
17. März 1778.
geb. Wörth bei Dinkelsbühl 1723, 16. Januar (Taufnahme: Sebastian); Kloster-
eintritt 1744, Oktober als theol. I. anni; 10. Oktober Einkleidung, 16. Oktober

Noviziatsbeginn; Profeß 1745, 17. Oktober; Priesterweihe 1747, 23. September, Primiz 15. Oktober (Novizenmeister: P. Maurus Franck, Professor der Theologie: P. Bernhard Zimmermann); 1749, 3. Januar Prof. infer. („ad pueros instruendos destinatus erat“); 25. August Teilnahme in Maihingen an einer theol. Disputation; 4. Oktober Predigt am Franziskustag in Wemding bei den Kapuzinern; 1751, 18. Juli Predigt am Skapulierfest bei den Karmeliten in Dinkelsbühl; 13. August Provisor in Buggenhofen; 1751, 2. Oktober Festpredigt bei der Jahrhundertfeier des Dominikanerklosters in Obermedlingen (die auch im Druck erschien; Abt Dobler hielt das Pont. Amt; P. Leonhard Blank und P. Benedikt Schneid machten Diakon und Subdiakon); 1752, 28. August Teilnahme an einer theol. Disputation in Maihingen; 17. September Festpredigt beim Kirchweihfest in Unterliezheim; 27. Oktober Professor der Philosophie, Director fratrum, 2. Provisor von Buggenhofen; 6. November Beginn der Vorlesungen aus der Philosophie für 3 Kleriker: fr. Martin Haugg, Bonifatius Leick und Maurus Seiler und 3 weltliche Studenten: Johann Baudenbacher aus Ziswingen, Josef Anton Faser (Jaser) und Franz Josef Mayer, beide aus Donauwörth; 1753, 12. Februar Disputation mit den 6 Studenten „ex summulis logicae“; 1754, 6. Mai Disputation „ex physica particulari“; 4. Oktober Festpredigt beim Franziskusfest in Maihingen; 1755, 16. Mai Konventbeichtvater; 24. Juni Teilnahme mit Abt Dobler an der Weihe des neuen Abtes Benedikt Maria Angehrn in Neresheim; 23. Juli nahm er in Dillingen an einer öffentlichen Disputation aus der Philosophie teil; die Thesen wurden Abt Dobler gewidmet; Leiter der Disputation war P. Dunsperger SJ. aus Höchstätt; an Stelle seines Abtes hatte P. Anselm das „argumentum“ vorzutragen; 19. August nahm er an einer theol. Disputation in Maihingen „de contractibus, restitutione et angelis“ teil; 9. September bei einer theol. Disputation in Hl. Kreuz/Donauwörth; 5. Oktober Festpredigt bei der Primiz von P. Michael Dobler, einem Vetter des Abtes Dobler, in Neresheim; 1756, 4. August Teilnahme an einer theol. Disputation in Maihingen; 25. August veranstaltet er in MD eine theol. Disputation mit seinen 5 Hörern (der oben genannte J. A. Faser oder Jaser war ausgeschieden); 1757, 18. September Predigt beim Kirchweihfest in Unterliezheim; 26. Oktober Abreise nach Freising als Professor der Philosophie; 1759, 29. September Rückkehr von Freising; 19. Oktober Kastner und Präses der Bruderschaften; 1760, 2. September Teilnahme an einer theol. Disputation in Maihingen über die Gotteslehre; 5. Oktober Primizpredigt für die am 20. September in Augsburg geweihten Mönche von MD, P. Otto Baudenbacher und P. Josef M. Mayer; 1761, 29. Januar abermals nach Freising gebeten als Präfekt der Studenten und Prof. f. Kirchenrecht (sein Vorgänger, P. Bernhard Eschenbach, Regens in Freising, war zum Abt von Ettal erwählt worden); 1764, 19. Juni Leitung einer Disputation in Freising aus dem Kirchenrecht „magna cum plausu“ in Gegenwart des Fürstbischofs Clemens Wenzeslaus von Freising (am 5. November zum Bischof von Augsburg erwählt), dem auch die Thesen gewidmet waren; 1765, Mitte September Regens des Seminars in Freising (am 14. September war der bisherige Regens, P. Cölestin Oberndorfer von Oberelchingen, gestorben). — Nach P. Linder (Monasticon Ep. Aug. antiqui, Bregenz 1913) S. 54 am 19. November 1771 zum Abt erwählt.

V. 13. P. Michael Dobler, Abt 1743–1771, gest. 2. Dezember 1777

s. P. Weissenberger, P. Otto Rittler, Anm. 97.

V. 14. P. Heinrich Werner, Abt 1700–1743, gest. 8. März 1744
s. P. Weissenberger, P. O. Rittler (bes. S. 199 u. 211); auch er verdiente eine eingehende Lebensskizze.

VI. 15. P. Bonifatius Leik (Leick), gest. 4. Juni 1788.
 geb. Diemantstein 1733, 17. Januar (Taufname: Maximilian Josef); ins Kloster aufgenommen 1751, 13. August als philos. stud. (Sohn des Obervogtes Sebastian L. in Amerdingen); Ankunft im Kloster 13. September, Einkleidung 18. September, Noviziatsbeginn 20. September; Profeß 1752, 24. September; 1755, 15. März niedere Weißen in MD; 20. Dezember Subdiakon in Augsburg; 1756, 15. September Ritt nach A. zum Empfang der Diakonatsweihe (wohl am 18. September); 1757, 17. Mai starb seine Mutter Sibylla L., Frau des jetzigen Oberamtmanns L. in Mönchsdeggingen, im Alter von 52 Jahren; am Begräbnis nahm seitens des Klosters traditionsgemäß nur der Prior und fr. Bonifatius als Sohn teil. 1757, 24. September Priesterweihe, 2. Oktober Primiz (Rosenkranzfest; Primizprediger war P. J. Fabian Leick, Franziskaner, ein Bruder des Vaters); 1758, 11. April heiratete Seb. Leick zum zweitenmal und zwar Antonia Reiffingerin, „Baumeisterin“ im Klosterhof; P. Bonifaz nahm die Trauung früh 6 Uhr vor und zwar am Marienaltar; um 9 Uhr nahmen Braut und Bräutigam mit der ganzen Verwandtschaft am Konventhochamt teil, das mit Orchestermusik gehalten wurde (figurabatur); 1759, 16. September beim Kirchweihfest in Unterliezheim; 19. Oktober Prof. infer.; 1760, 17. Februar (S. Quinquagesima) führte er mit seinen Studenten (cum suis studiosis) ein „drama musicum in lingua germanica“ auf; 1761, 13. September Predigt beim Kirchweihfest in Bollstadt; 1762, 9. September führte er mit seinen Studenten (nach der alljährlichen Wallfahrt nach Buggenhofen und nach dem Mittagstisch) eine Komödie auf (ebenso 1763, 31. August, worauf er den Studenten 4 Preise, praemia, verteilte); 1764, 5./6. Februar führte er wieder ein „drama musicum“ auf, „quod erat continuatio fabulae Ganimedidis, qui coelo expulsus et cellarii officium exosus se Marti dedicavit, cui quoque cum se infidelem transfugam exhibuisset, deprehensus ad furcam primo condemnatus, mox vero, qui immortalis erat, venia vitae donatus, in asino equitare jussus est“. — 1764, 12. Juli starb Joh. Sebastian Leick, der Vater von P. Bonifatius, abends 8 Uhr, mit allen Sterbesakramenten versehen, im Beisein von 5 Patres des Klosters (geb. 1702, 3. Juni; in Diemantstein erzogen; studierte in Dillingen Rechtswissenschaft, war dann Sekretär bei General d'Elster und dessen Gemahlin, Baronin v. Leutrum, dann bei Baron v. Weyx, alle in Diemantstein; dann wurde er Vogt des Grafen Stauffenberg in Amerdingen, gleichzeitig Spitalpfleger in Höchstätt und oettingischer Pflegeverwalter in Diemantstein; 1756 gab er die Stelle in Amerdingen auf und wurde Amtmann im Kloster MD; er wurde auf dem „äußeren“ Klosterfriedhof begraben. Seine Frau Antonia Afra, geb. Reiffingerin, ließ einen Grabstein für ihren Mann machen mit einem eisernen Kreuz „et arte pictoria elaborata ac ornata“). 1764, 2. August Begleiter seines Abtes zum Portiunkulafest in Maihingen; 16. September Predigt beim Kirchweihfest in Unterliezheim; 1767, 18./19. Juli Begleiter seines Abtes zum Skapulierbruderschaftsfest bei den Karmeliten in Dinkelsbühl (L. ist noch immer Prof. infer.); 5. August Predigt beim Patroziniumsfest (Maria ad nives) in der Dorfkirche zu Fronhofen; 2. Oktober Predigt beim Kirchweihfest in Utzmemmingen; 13. Dezember Teilnahme am Ottilienfest in Diemantstein; 1768, 18. September Predigt beim Kirchweihfest in Unterliezheim; 1769, 21. Juni Predigt beim Albani-fest in Stillnau; 13. Oktober Küchenmeister.

VI. 16. P. Gregor Fischer, gest. ?
 geb. Hoppingen ? (Taufname: Franz Anton); aufgenommen 2. September 1761 „im Kapitel“ als „philos. magister et Academicus“; 10. Oktober Eintritt, 19. Oktober Toga, 23. Oktober Skapulier; 1762, 24. Oktober Profeß; 1764, 9. Juni

niedere Weihen in der Abtskapelle zu MD nach der hl. Messe um 8 Uhr; 1765, 27. Februar Ritt nach Augsburg, begleitet von P. Willibald Traber als Moderator fratrum, wo er am 2. März Subdiakon, am 3. März Diakon wurde; 1765, 21. September Priesterweihe, 6. Oktober Primiz; 1766, 5. August Predigt in Fronhofen; 6. November Predigt in Hoppingen; 1767, 3. Oktober Predigt beim Kirchweihfest in Fronhofen; 22. Oktober Begleiter seines Abtes zu einem Besuch des Fürsten in Oettingen; 1768, 19. Februar Kellermeister; 23./24. Oktober Teilnahme mit seinem Abt am Kirchweihfest in Donauwörth; 1769, 12. Juni Teilnahme in Wemding an der Seligsprechungsfeier für den Kapuzinerlaienbruder Bernhard von Corleone; 13. Oktober Prof. infer.; 1793 Kastner.

VI. 17. P. Plazidus Dinger, Abt 1778–1798, gest. 15. November 1798.

s. P. Weissenberger, P. Otto Rittler, Anm. 101.

VII. 18. P. Ernst Mayr, Öconomus, gest. 6. September 1767.

VII. 19. P. Beda Pernlocher, gest. 4. Dezember 1805.

s. P. Weissenberger, P. Otto Rittler, Anm. 102.

VII. 20. S. Leonhard Blanck (Blank), gest. 21. Juni 1785. geb. Augsburg 1709, 12. Juni (Taufname: Fr. Johannes); Noviziatsbeginn 1731, Januar; Profeß 1732, 14. Januar; Priesterweihe 1733, 19. September; Primiz 18. Oktober; 1743, 29. Oktober Sakristan und 2. Kustos; 1745, 29. Oktober (–1755) Klosterpfarrer; 1746, Mai Sakristan; 1750, 4. Juli Teilnahme mit Abt Dobler an der Grundsteinlegung der Abteikirche in Neresheim; 1751, 23. Mai Wallfahrt mit den Pfarrangehörigen in Prozession nach Augsburg, um dort den Jubiläumsablaß zu gewinnen; 2. August Predigt beim Portiunkulafest in Wemding bei den Kapuzinern; 1753, 22. Juni Wallfahrt mit den Pfarrangehörigen nach Buggenhofen um Regen; 1754, 7. Mai Begleiter seines Abtes zur Visitation nach Ottebeuren; 1755, 18. Mai Provisor in Buggenhofen; 1758, 10. November Bibliothekar; 1759, 5. August Predigt in der Dorfkirche zu Fronhofen (Weihegedenktag BMV auxiliatrix); 13. Dezember Teilnahme am Ottilienfest in Diemantstein (ebenso 1760); 1761, 2. Januar Subprior; 2. Oktober Festpredigt beim Kirchweihfest in Utzmemmingen; 1762, 21. Juni Teilnahme am Albanifest in Stillnau; 22. August Festpredigt beim Kirchweihfest in der Abteikirche zu Neresheim; 19. September Festgottesdienst beim Kirchweihfest in Unterliezheim; 1764, 21. Juni beim Albanifest in Stillnau; 1765, 17. August beim Kirchweihfest in der Abtei Neresheim; 15. September Hochamt beim Kirchweihfest in Unterliezheim; 2. Oktober Klosterpfarrer (u. Subprior); 1766, 6. März Teilnahme mit seinem Abt an der Abtswahl in Oberelchingen; 4. Juli Festgottesdienst bei der Einsetzung eines Kreuzpartikels und einer Ulrichsreliquie in Bollstadt; 5. Oktober Predigt beim Kirchweihfest in Fronhofen; 6. November Predigt in Oberliezheim; 1767, 18. Juli Begleiter seines Prälaten nach Dinkelsbühl zur Feier des Skapulierbruderschaftsfestes als vormittägiger Festprediger; 26. August anlässlich des Todes von Pfarrer Patr. Hiesinger in Fronhofen dessen Testamentsvollzieher; 13. September Predigt beim Kirchweihfest in Bollstadt; 13. Dezember Teilnahme am Ottilienfest in Diemantstein; 1768, 24. Oktober Teilnahme an der „Nachkirchweih“ in Bissingen (mit P. Ökonom Heinrich Diemer, P. Kastenmeister Plazidus Dinger und P. Küchenmeister Josef M. Mayr).

VIII. 21. Br. **Wendelin Siessmayr**, gest. 18. Februar 1767 geb. 1694, 27. August in Geretshausen bei Landsberg; Profeß 1717, 5. September als Laienbruder; Betätigung nicht näher angegeben, wahrscheinlich Sakristan. — Während des Trauergottesdienstes stand der Sarg auf einem Teppich in der Kirche (in mappam deponatur, es brannten daneben wie auf dem Altar 4 Kerzen; das Requiem hielt P. Subprior ohne Leviten; die Musik auf dem oberen Chor während des Requiems „cum cornibus instituebatur“.

VIII. 22. Br. **Wendelin Möderle** (Mederle), gest. 20. März 1817. geb. Blossenau 1741, 10. Februar (Taufname: Anton); 1767 in Hafenkreut ansäßig und erzogen; aufgenommen als Bruder 1767, 27. April; 29. April „in cellas introducti“ (mit einem Kandidaten Josef Heindl, der bald wieder ging - s. unten); 2. Mai nach der Vesper bekleidet mit „habitus et scapulare“; 30. Oktober „scrutinium“; Profeß 1768, 12. Juni (die Festpredigt hielt Pfarrer Josef Karl Reinfeld in Altisheim).

VIII. 23. P. **Martin Haugg**, gest. 25. Oktober 1787. geb. Aislingen bei Dillingen 1724, 20. März (Taufname: Ignatius); ins Kloster aufgenommen 1751, 3. September als theol. mor. et ss. can. stud.; Eintritt 13. September, Einkleidung 18. September, Skapulier und Kapuze 20. September; Profeß 1752, 24. September; 1754, 29. November (noch Kleriker!) Chorregent; 1755, 15. März niedere Weißen; 20. Dezember Subdiakon; 1756, 15. September Reise nach A. zum Empfang der Diakonatsweihe; 1757, 24. September Priesterweihe und Kura für ein Jahr; 9. Oktober Primiz (Festprediger Pfarrer Augustin Brandmayr von Finningen); 1760, 23. Juni wird er nach Irsee gesandt „pro addiscenda arte compositoria apud RP Meinradum Spieß insignem huius artis magistrum“ (Rückkehr zum 20. Oktober); 1761, 20. September Festpredigt beim Kirchweihfest in Unterliezheim; 1766 noch immer Chorregent; 1767, 22. August Begleiter seines Abtes zur Feier des Kirchweihfestes in der Abtei Neresheim; 6. November Predigt beim Leonhardsfest in Hopingen.

IX. 24. P. **Maurus Fischer**, gest. ?
Profeß 1778, 18. Oktober; 1793 Großkeller; 1802 Kastner.

IX. 25. P. **Anselm Schwab**, gest. 23. Juni 1792
Profeß 1778, 18. Oktober

II.

Zu diesen 25 Namen des Belegungsverzeichnisses der Totengruft von MD kommen noch einige weitere Namen, die in den *Decennia* aufgeführt werden und wiederholt vorkommen und zwar einmal von Degginger Priesterbrüdern, die weder im Leben Rittlers eine Rolle spielen noch in dem eben genannten Grabverzeichnis vorkommen; dann auch von einigen jungen Leuten, die in MD eintreten wollten, aber den Entschluß wieder aufgaben oder nicht blieben; auch solche Fälle vermögen das Bild einer klösterlichen Vergangenheit zu illustrieren, weshalb sie hier kurz erwähnt werden.

1. P. **Edmund Merz**, geb. Pflaumloch 1748, 21. Dezember (Taufname: Philipp). Eintritt in MD 1768, 24. September, 28. September Tunika (früh), nachmittags vor der Vesper Skapulier; Profeß 1769, 1. Oktober; 1793 Küchenmeister; 1802 Großkeller.

2. P. Willibald Schmid, geb. Mörsdorf (Diöz. Eichstätt) 1662, 28. Mai. Profeß 1692, 7. September (sein Novizenmeister war Prior P. Anselm Werner, der spätere Abt); 1701, 19. Februar Kasten- und Holzmeister; 1730 Holzmeister; gest. 1731, 20. Juli (vor dem Klostereintritt bereits Weltpriester und als solcher Hauskaplan und Erzieher am Hof des Grafen Schenk von Castell in Dischingen); 1703, 29. Juli wurde er mit P. Benedikt Lyll, damals Ökonom des Klosters, von den Franzosen als Geisel nach Donauwörth geschleppt. Er war immer ein tapferer Verteidiger der Rechte seines Klosters und für den Frieden im Kloster besorgt. Er hinterließ verschiedene Aufzeichnungen über Zehenten, Wälder und Rechte des Klosters. Der Chronist sagt von ihm: „Vir erat bene doctus, matheseos quoque et geometriae haud ignarus“.

3. Fr. Ägidius Schwarz, geb. Markt Biberbach als Wirtssohn 1712.

Klostereintritt 1730, Herbst als stud. rhetorices; 4. November Aufnahme ins Noviziat; Profeß 1731, 11. November (bereits schwer krank, aber er wollte im Kloster sterben); gest. 1731, 2. Dezember im Alter von 19. Jahren.

4. Martin Binder, geb. Wallenstein 1728; aufgenommen 1751 13. August als s. theol. stud.; am 3. September von seinem Vorhaben zurückgetreten; studiert Juni 1758 in Rom, Dr. theol., Prediger an der Anima; wird 1761 Domherr in Augsburg; 1763—1782 als „Martinus de Binder“ Offizial in Augsburg; gest. 1795, 18. April.

5. Josef Heindl, geb. Blindheim, „chirurgus“, aufgenommen als Laienbruder 1767, 27. April; 29. April „in cellas introducti“ (mit Anton Mederle, s. oben VIII 22). 2. Mai Einkleidung; 4. November wieder in die Welt zurückgekehrt.

III.

Zur Vervollständigung der Anlage eines Profeßbuches von Mönchsdeggingen müßten vor allem die vielen verschiedenen Totenrotelbände durchgearbeitet werden, welche sich in den Bibliotheken von Harburg, Salzburg/St. Peter, in der Pfarr-Registratur zu Oberelchingen bei Ulm und anderwärts (vgl. P. Lindner, *Monasticon metr. Salisb.*, Salzburg 1907, S. IV f.) vorfinden, wenn auch deren personalgeschichtlicher Wert nicht allzu groß ist. Diese Totenroteln reichen aber kaum über die Mitte des 16. Jahrhunderts zurück.

Für die ältere Zeit von Mönchsdeggingen, d. h. für das 15. Jahrhundert finden wir einige Namen auch bei F. Bün ger, *Admonter Totenroteln 1442—1496* (Münster 1935). Es werden darin im ganzen nur vier Namen aus MD angeführt und zwar

(S. 117) zum Jahr 1488: Abt Georg Flo eß (+ 1486, 2. Juli) — P. Johannes H u b e r — P. Johannes K e l l e r „et alii quam plures“
(S. 178) zum Jahre 1494, 28. November: P. Prior Konrad L e y r e r

Für die älteste Zeit von Mönchsdeggingen, d. h. von seiner Gründung bis zum Jahr 1350, liegen jetzt die Urkunden dieses Klosters im Druck vor: Die Urkunden der fürstl. oettingischen Archive in Wallerstein und Oettingen

1197–1350 (bearb. von R. Dertsch und G. Wulz, Augsburg 1959).
Diese zählen im ganzen aber nur 7 Namen auf und zwar von 3 Äbten und
4 Mönchen:

a) Äbte

Urk. 2 Marquard 1221

Urk. 90 Heinrich 1280

Urk. 522a Berchtold 1346

b) Priester und Mönche:

Urk. 90 Heinrich von Blintheim
Otto 1280

Urk. 98 Heinrich Blinhaimer
Otto Stammeler 1281
Friedrich von Echenbrunn
Cunrad von Ahusen

Die späteren Urkunden von Mönchsdeggingen, welche vor allem in Wallerstein und München, Bayr. Hauptstaatsarchiv, aber auch in Neuburg, und Nördlingen liegen und wohl noch durch manche Stücke in Oettingen, Donauwörth, Wemding u.a. ergänzt werden können, dürften die Liste der Äbte und Mönche von MD wohl noch ziemlich bereichern. Erwähnt sei an bisherigen Zufallsfunden, daß z. B. in Urk. III 8 des fürstlichen Archivs in Wallerstein vom 25. Februar 1535, die von der Wahl des Neresheimer Mönchs Gregor Diethay zum Abt von MD handelt, folgende 4 Wähler dieses Abtes genannt werden:

P. Georg Semler, Prior
P. Ulrich Fleß
P. Thomas Pistoris
P. Stefan Bermut

Aus späteren Jahren sind mir in verschiedenen Akten an MD'er Mönchen begegnet:

1605 30. Januar Wahl des Abtes Vitus († 1622, 19. Juli); genannt wird als Wähler:
P. Ciriacus, Prior (Arch. Wallerstein VI, 116, 1)
1650 P. Chrysostomus Miller, Großkeller
1668 P. Benedikt Kraus

Eine systematische Aurchsicht der in Frage kommenden Urkunden und Akten muß einer späteren Zeit überlassen werden.

Ein Schwäbisch-Bayerischer Freundeskreis Gregor VII. nach der Vita Herlucae des Paul v. Bernried

Von Marinus Maier OSB, München-St. Bonifaz

I.

Gregor VII., der Papst der Reform in der turbulenten Periode des Investiturstreites im 11. Jahrhundert, hatte im schwäbisch-bayrischen Grenzgebiet einen Freundeskreis, dessen Aufhellung nach wie vor nicht geringe Schwierigkeiten bereitet¹. Eine zentrale Gestalt dieses weitverzweigten Kreises, der seine geistige Formgebung von so bedeutenden Männern wie dem Reformabt Wilhelm von Hirsau († 1091), dessen Schüler Dietger, Abt von St. Georgen und Bischof von Metz und Erzbischof Walter von Ravenna († 1114) erhielt², ist in der Persönlichkeit der seligen Herluca zu sehen, deren Lebensbeschreibung wir dem zwischen 1146 und 1150 verstorbenen Paulus von Bernried verdanken³. Den Verfasser bezeichnen die Bollandisten in der Überschrift richtig als „testis oculatus“⁴ dessen, was er aus dem Leben dieser „Seherin und Mahnerin“ zu berichten weiß, die nach Bauerreiß „eine der letzten Pneumatikerinnen“ ähnlich denen der früheren Christenheit⁵ war⁶. Sie entstammte einem schwäbischen Edelgeschlecht („... ex Alamannorum seu Suevorum stirpe progenita...“⁷). Von Mitgliedern ihrer Familie und Verwandtschaft werden in ihrer Lebensbeschreibung nur ihr Vater Baldebert⁸ und ihre Nichte Luikardis⁹ genannt. In dem Hauptwerk des Paul von Bernried jedoch, in der umfangreichen *Vita Gregorii VII.*¹⁰, wird auch der Name der Mutter genannt: Helisea. Nachdem der Verfasser in ergreifenden Worten den Tod des überaus frommen und seeleneifrigen Bischofs Ulrich von Passau

1) Vgl. Bauerreiß R., Kirchengeschichte Bayerns III, St. Ottilien 1952, 46 und 161 f.

2) Vgl. ebd. 161.

3) Acta SS. Boll. Apr. II, Antwerpen 1675, 552–556.

4) Ebd. 552.

5) Bauerreiß, a. a. O., 46; vgl. auch Grundmann H., Deutsche Eremiten im Hochmittelalter in: Archiv für Kulturgeschichte 45, Köln 1963, 81; ferner May J., Leben Pauls von Bernried in: Neues Archiv (NA) 12, Hannover 1887, 335 ff., bes. 337 f.

6) Über die Überlieferung der *Vita Herlucae* vgl. Fuhrmann H., Zur handschriftlichen Verbreitung der Vita B. Herlucae des Paul von Bernried in: Analecta Bollandiana (AB), 74, Bruxelles 1956, 362–369.

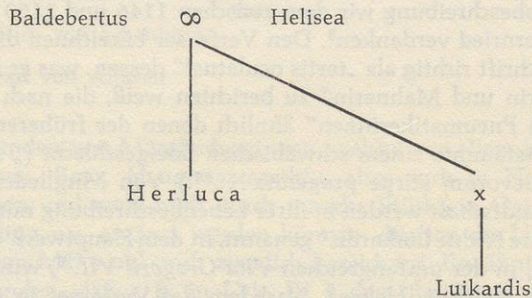
7) *Vita Herl.* 552 (1).

8) Ebd. 555 (33).

9) Ebd. 555 (30).

10) Herausgeg. von Watterich J. M., Pontificum Romanorum Vitae I, 474 ff.

(1092–1121) beklagt hat, dessen Gestalt uns weiter unten noch eingehend beschäftigen wird, fährt er weiter: „Cuius specialis alumna, virgo Dei devota, vidit coelestes visiones et accepit donationes ad commendationem Gregorianae obedientiae non ineptas ideoque nequaquam praetereundas . . .“¹¹. Nachdem er nun einige wunderbare Begebenheiten aus dem Leben dieser „gottgeweihten Jungfrau“ erzählt hat, die durchaus zu denen der Vita Herlucae passen, geht es im Text weiter: „Diligebat autem hanc virginem praeter ceteris virginibus beatae recordationis antistes Odalricus, non magis propter suam indolem bonam, quam propter honorabilem sanctae matris viduitatem et materiarum eius, quae omnes illam in Christo erudiebant, laudabilem virginitatem. De matre, cui nomen Helisea, breviter adiiciendum . . .“¹². Zieht man nun dazu die Tatsache in Betracht, daß in demselben Werk kurz vorher zweimal der Name der dem Verfasser so eng verbundenen Herluca genannt wird¹³, so kann als sicher angenommen werden, daß mit der „specialis alumna“ des Bischofs Ulrich von Passau¹⁴ auch niemand anderer als Herluca gemeint ist. So folgt also aus dem oben angeführten Text, daß die Mutter der Herluca Helisea hieß¹⁵. Die genannten Namen sind demzufolge in folgenden Zusammenhang zu bringen:



Eine Festlegung des Geschlechts, dem Herluca entstammte, ist auf Grund dieser spärlichen Namensnennungen nicht möglich. Das Todesjahr der seli-

11) Ebd. 545.

12) Ebd.

13) Ebd. 542 und 543.

14) Welche besonderen Verbindungen zwischen ihm und Herluca bestanden, werden wir weiter unten noch sehen.

15) Nach H a n s i z i u s M., *Germaniae Sacrae I*, Augsburg 1727, 296, wäre in dieser ohne Namen angeführten Jungfrau jene Juditha zu sehen, die nach der Vita Herl. von Bischof Ulrich in Rottenbuch den Schleier bekam. Aus welchem Grund neuerdings O r t m a y r P., *Das Benediktinerstift Seitenstetten*, Wels 1955, 21, in dieser „specialis alumna“ Ulrichs Helisea selbst erblicken kann, nachdem kurz darauf „von der Mutter, deren Name Helisea ist“, die Rede ist, erscheint rätselhaft. Vgl. dazu auch G r e v i n g J., *Pauls von Bernried Vita Gregorii VII. Papae in: Kirchengeschichtliche Studien II*, Bd. 1, Münster 1893, 118.

gen Herluca ist 1127 anzusetzen¹⁶. Noch heute wird in Bernried am 18. April ihr Gedächtnis begangen¹⁷.

II.

Paul von Bernried erzählt in seiner *Vita Herlucae*, die Selige habe in ihrer Jugendzeit durchaus das Treiben dieser Welt geliebt und sei erst durch Krankheit und Erblindung, von der sie auf Fürbitte des heiligen Cyriacus geheilt worden sei, zu einem gottgefälligen Lebenswandel bekehrt worden. Nun wurde sie von der „überaus frommen Adelheid, der Frau des Pfalzgrafen Manegold, von dem Schloß, das Moropolis heißt, zu sich genommen, um ihr zu helfen, die Nächte im Gebet zu durchwachen¹⁸.“ Mit dem „comes palatinus Manegoldus“ ist Pfalzgraf Manegold von Dillingen gemeint, der als Vater der Stifter der Abtei Anhausen an der Brenz 1125 genannt ist¹⁹. Es ist derselbe, der ursprünglich in Langenau (Nawe) im Kreise Ulm ein Kloster gründen wollte, aber durch seinen baldigen Tod daran gehindert wurde²⁰.

Es handelt sich hier nicht um die Hauptlinie der Grafen von Dillingen, der auch der heilige Bischof Ulrich von Augsburg entstammte, sondern um eine sonst nicht bekannte Nebenlinie²¹. Manegold hatte vier Söhne: Adalbert, sein Nachfolger in der Pfalzgrafenwürde, Walter, der 1133–1152 Bischof von Augsburg war, sowie die beiden sonst unbekanntenen Manegold und Udalrich²². Diese entstammten seiner Ehe mit Adelheid, der Paul von Bernried den Beinamen „de Moropolis“ gibt. Er nennt noch zwei Schwestern²³ Adelheids, Wielica und Hiltiburgis, zwei von Gott auserwählte Jungfrauen, denen Adelheid im Frömmigkeitsstreben nacheiferte²⁴. Aber welches Geschlecht verbirgt sich hinter der Latinisierung „Moropolis“? Wenn sich der Pfalzgraf Manegold seine Ehefrau in einem ebenfalls bekannten und begüterten Edelgeschlecht Schwabens gesucht hat, was immerhin höchst wahr-

- 16) AB 17, 1898, 159; Herrmann M., Paul und Gebhard von Bernried und ihre Briefe an Mailänder Geistliche in: NA 14, 1889, 573.
- 17) Zimmermann A. M., Herluca von Bernried in: LThK V, 249; vgl. auch Rosenberger L., Bavaria Sancta, München 1948, 182.
- 18) *Vita Herl.*, 553 (5).
- 19) Württembergisches Urkundenbuch (WUB) I, Stuttgart 1849, 366; vgl. dazu Rothenhäusler K., Die Abteien und Stifte des Herzogtums Württemberg im Zeitalter der Reformation, Stuttgart 1886, 68; vgl. ebenfalls Classen P., Gerhoch von Reichersberg, Wiesbaden 1960, 25. Über die Grafen von Dillingen ausführlich Steichele A., Das Bistum Augsburg III, Augsburg 1872, 31 ff. und Schwarzmaier H., Königtum, Adel und Klöster im Gebiet zwischen Oberer Iller und Lech, Augsburg 1961, 50 ff.
- 20) Vgl. Schwarzmeier, a. a. O., 181; Zoepfl F., Das Bistum Augsburg und seine Bischöfe im Mittelalter, Augsburg 1956, 127.
- 21) Steichele, a. a. O., 39 f.; Zoepfl, a. a. O., 126 f.; er war nicht Pfalzgraf von Tübingen und Bruder des Hermann Contractus, wie Ortmayr, a. a. O., 22 meint.
- 22) WUB I, 366; Zoepfl, 126 f.
- 23) Nicht Töchter, wie Ortmayr, a. a. O., 22 schreibt.
- 24) *Vita Herl.* 553 (5).

scheinlich ist, so bietet sich eine Nebenlinie der berühmten Familie der Ronsberger, nämlich die der Grafen von *Marstetten*²⁵ im Illergau an, über die eine eindeutige Nachricht allerdings erst mit Gotefridus de Marstetten um 1182 vorhanden ist²⁶. Diese Lösung erscheint nicht nur aus örtlichen²⁷ sondern vor allem aus sprachlichen Gründen naheliegend: Versucht man die latinisierte Ortsbezeichnung „Moropolis“ zu übersetzen²⁸, so kommt man auf einen Ort „Mauerstadt“, was durchaus gleichbedeutend ist mit „Marstetten“²⁹. Jedenfalls taucht der Name „Moropolis“ allein bei Paul von Bernried auf, der uns auch mit anderen „kühnen Latinisierungen“ manches Rätsel aufgibt, wie wir noch sehen werden. Für die Familie der frommen Gönnerin Herlucas ergibt sich nun folgende Zusammenstellung:

Manegold v. Marstetten
Pfalzgraf
∞
Adelheid v. Moropolis
(Schwestern: Wielica und Hiltiburgis)

Walter, Bischof v. Augsburg
† 1154

Adalbert Manegold Udalrich
Pfalzgr.

III.

Die *Vita Herlucae*, die mit geschichtlich verwertbaren Angaben sehr sparsam ist, zählt dafür eine Reihe von wunderbaren Begebenheiten auf, in denen die Selige immer wieder als Siegerin über den satanischen Versucher und Störenfried des frommen Lebens erscheint. In einer solchen Geschichte berichtet Paul von Bernried auch, Herluca habe selber erzählt, wie sie im Geiste die schon erwähnte Adelheid, die Frau des Pfalzgrafen, in einer seligen Gegend sich habe aufhalten sehen; aber wegen der vielen weltlichen Geschäfte der Gräfin sei ihre Seligkeit doch weit geringer gewesen als die ihrer Schwestern Wielica und Hiltiburg³⁰.

Nach der Erwähnung der „probatissimi monitores“ Herlucas, der Äbte Wilhelm von Hirsau und Dietger von St. Georgen, folgt in der *Vita* nun plötzlich die Reise Herlucas nach Epfach am Lech, wohin sie ihre „nobiles alum-

25) Über dieses Geschlecht vgl. Steichele, a. a. O., VI, 150 f. u. 168 ff.; Schwarzmaier, a. a. O., 162 ff.

26) WUB II, 422.

27) Räumliche Nähe.

28) „Moropolis“ abgeleitet von lat. „murus“.

29) Ob Förstemann E., Altdeutsches Namenbuch II, Bonn 1916, Sp. 228, mit der Einordnung von „Marstetin“ in die Reihe der vom Stamm „mark“-Bezirk abgeleiteten Ortsnamen recht hat, darf wohl bezweifelt werden, da das „k“ des Stammes „mark“ sonst nirgends bei den anderen aus diesem Stamm abgeleiteten Orten gänzlich verschwindet, wie es bei „Marstetten“ der Fall wäre, vgl. Förstemann II, 221–229.

30) *Vita Herl.* 553 (10).

nos Rutbertum et Hadiwigam“ begleitete³¹. Schon die Bollandisten merken an, daß der Ausdruck „alumnus“ hier aktivisch im Sinne von „alitor“ oder „nutritor“ zu verstehen ist³². Rutbert und Hadewig werden auch kurz danach als „alitores“ und „carnales patroni“ Herlucas bezeichnet. Zu welcher schwäbischen Edelfamilie nun Rutbert und Hadewig gehörten, und warum Herluca nicht in der Familie Manegolds verblieb, geht aus der Vita nicht hervor. Von beiden Eheleuten wird noch berichtet, daß sie im Zorn wieder in ihre Heimat zurückkehrten, als Herluca Epfach nicht mehr verlassen wollte, und daß sie ihr nichts an Nahrung zurückließen. Doch scheint die Verbindung mit der Seligen dennoch nicht ganz abgerissen zu sein, denn einige Absätze später erfahren wir, daß Rutbert und Hadewig auf die häufigen Ermahnungen Herlucas hin sich in gegenseitigem Einverständnis „ad coelibem vitam“ bekehrten³³. Augenscheinlich gehörte Hadewig in folgender Zeit sogar zu den frommen Frauen und Jungfrauen, die sich in Epfach um Herluca geschart hatten, denn etwas später wird erzählt, wie die Selige, als sie einst im Kreise ihrer Frauen saß und durch das Fenster blickte, plötzlich zu weinen und zu wehklagen anfang, und wie sie auf Befragen einer „illustris foemina, nomine Hadewiga“ zur Antwort gab, sie habe die Seele eines soeben verstorbenen Priesters zur Hölle fahren sehen³⁴.

Rutbert und Hadewiga hatten auch eine Tochter namens Judita, auf die etwas später noch näher eingegangen wird. Als Motivierung für das Verbleiben Herlucas in Epfach (36 Jahre hindurch) gibt Paul an, sie habe von Abt Wilhelm von Hirsau den Rat erhalten, an dem Ort zu bleiben, wo sie Gottes Süßigkeit am meisten verspüre, und das habe sie in Epfach erfahren. Außerdem seien der heilige Laurentius (Patron der uralten Epfacher Kirche) und der heilige Wikterp, Bischof von Augsburg im 8. Jahrhundert, der der Tradition nach in Epfach geboren war und dessen Leib zur Zeit der seligen Herluca noch in der dortigen Kirche beigesetzt war³⁵, ihre besonderen Patrone gewesen, mit denen sie auch in mystischem Verkehr stand.

IV.

Zur Zeit der Ankunft Herlucas in Epfach lebte dort eine heiligmäßige Frau namens *Douda*, die Schülerin und Nichte des Rottenbacher Eremiten Sigibod. Mit dieser frommen Frau schloß sich Herluca zu einem gemeinsamen Leben zusammen: „Sociavit ei Deus inprimis mulierem indigenam, nomine Doudam, excellentissimae pietatis et castitatis aemulam, utpote Sigibodi Reytenbuchensis eremitae neptem atque discipulam“³⁶.

31) Ebd. 553 (12).

32) Ebd. 553, Anm. h).

33) Ebd. 554 (27).

34) Ebd. 554 (24); dieselbe Episode wird auch in der Vita Gregorii erzählt: *Watterich*, a. a. O., 543.

35) Vgl. *Zoepfl*, a. a. O., 35 f.

36) *Vita Herl.* 554 (14); vgl. auch *Mois J.*, Das Stift Rottenbuch in der Kirchenreform des XI.—XII. Jahrhunderts in: *Beiträge zur altbayrischen Kirchengeschichte* III. Folge, 19. Bd., (NF 6), München 1953, 10 ff., 208.

Douda hatte auf die eheliche Gemeinschaft im Einverständnis mit ihrem Gemahl verzichtet, nachdem sie ihm drei Kinder geschenkt hatte: Charopolis, Walter und Udalricus de Corninga, dessen wahre Identität uns gleich anschließend noch eingehend beschäftigen wird. Der Name „Charopolis“³⁷ ist ein weiterer Beleg für Pauls Vorliebe für ausgefallene und rätselhafte „Antikisierungen“ von Personen- und Ortsnamen³⁸.

Diese für uns heute in ihrem Sinn so schwer verständliche Art, historische Tatsachen mit mystifizierenden Ausdrücken und einer stattlichen Anzahl von Wundergeschichten zu durchsetzen – ähnliche Tendenzen zeigen sich ja auch in Pauls Hauptwerk, der *Vita Gregorii*³⁹ – ist neben der allgemeinen Wundersucht der Zeit wohl auch als beabsichtigt anzusehen: Paul, der unbeirrbar Verfechter und Vorkämpfer der Ziele der gregorianischen Kirchenreform – er hatte ja für diese Ziele selber Verfolgung und Verbannung auf sich genommen⁴⁰ – wollte durch die mannigfaltigen Wunder und mystischen Erlebnisse, deren die geistigen Führer der Reformpartei, z. B. Papst Gregor und die selige Herluca, gewürdigt wurden, die Gottgewolltheit und Richtigkeit dieser Ziele darlegen. Vielleicht ist aus dieser Haltung heraus auch manche sonstige „Geheimnistuerei“ Pauls, besonders in der Behandlung von Personen- und Ortsnamen, zu erklären.

Über das innige Verhältnis zwischen Douda und Herluca berichtet Paul, daß sie sich gegenseitig Mutter und Tochter nannten⁴¹. Auch hielt Douda ihre Seelenfreundin davon ab, Bußkleider zu tragen mit dem Bemerkten, für sie, nämlich Douda, zieme es sich eher, sich zu kasteien, da sie viel eher als Herluca sterben werde „quod quidem ita evenit“⁴². Ebenso sagte sie auch den Tod des Bruders Adalbert von Rottenbuch voraus, der zusammen mit Sigibod, dem Onkel Doudas, an der ältesten Kirche Rottenbuchs, der 1804 abgerissenen „Altenmünster-Kirche“ ein Einsiedlerleben führte⁴³. Ob auch Adalbert, wie Sigibod, ein Verwandter Doudas war, wie Moïs meint⁴⁴, geht aus der *Vita Herlucæ* nicht hervor. Sicherlich gehörten sie zu den Seelen-

37) Später auch „Karopolis“ geschrieben.

38) Vgl. Bauerreiß, a. a. O., 162.

39) Vgl. Manitius M., *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters* in: *Handbuch der Altertumswissenschaft* 9. Abt., 2. Teil, III. Bd., München 1931, 590 f.

40) Vgl. May, a. a. O., 339 f.

41) *Vita Herl.* 554 (16): „... tam stricte eam caritatis ulnis amplexata est, ut ei sincerum matris affectum, et filiae vocabulum mira cum suavitate imperativerit“. Daß Douda in Wirklichkeit nicht die Lehrmeisterin Herlucas war, kommt in einer kurz darauf folgenden Bemerkung Pauls zum Ausdruck, mit der er den Bericht über eine sanfte Ermahnung einleitet, die Douda der Seligen erteilte: „In tanta vero patientia possidebat animam suam mitissima Douda, ut interdum Herlucæ videretur esse magistra...“ (ebd. 554 [20]).

42) Ebd. 554 (17).

43) Moïs, a. a. O., 10 f.

44) Ebd., 208.

führern der frommen Frauen und waren ebenfalls eifrige Anhänger der gregorianischen Reform.

Ganz besonders bezeichnend für die kurz vorher erwähnte Art und Weise, wie Paul die Gottgefälligkeit der Einstellung der Reformpartei und die Verworfenheit der „Nicolaiten“ darstellt, ist die folgende Episode um den „presbyter Eptaticus Richardus“, die auch in der *Vita Gregorii* erzählt wird⁴⁵. Herluca wurde in einer Vision vom heiligen Wikterp ermahnt, nicht die Messe dieses Priesters zu hören, „qui debitam tanto officio castimoniam non vult custodire.“ „Hic est enim“, fährt Paul weiter, „cujus et in vita Gregorii VII. talem fecimus mentionem...“, und erzählt dann die oben schon erwähnte Episode, die hier mit der Ermahnung Wikterps schließt: „Noli ergo ulterius audire Missam Richardi Presbyteri⁴⁶.“ Ausdrücklich wird jedoch angeführt, daß sich der Priester Richardus „per assiduas increpationes et exprobationes Herlucae“ schließlich bekehrt habe.

Auch auf die folgende Vision Herlucas wurde im Zusammenhang mit der Edlen Hadewiga bereits hingewiesen⁴⁷: Die Selige sieht, wie die Seele des Priesters Adalbert „de Rota“, der in der *Vita Gregorii* ausdrücklich als „Nicolaita“ bezeichnet wird⁴⁸, „cum magna daemonum violentia ducitur ad supplicia“. „Rota“, das nach der *Vita Gregorii* „am anderen Ufer des Lech“ liegt⁴⁹, ist die heutige Pfarrei Rott im Bezirk Landsberg⁵⁰.

Nach einer weiteren Vision, in der ihr die Qualen der Hölle gezeigt wurden, sagte die Selige „pro certo“, daß für die Verdammten kein Feuer brennender sei, als das Feuer der Exkommunikation⁵¹.

V.

Nun folgt der schon erwähnte Bericht von der durch fortwährende Ermahnung Herlucas erfolgten Bekehrung Rudberts und seiner Frau Hadewiga zu einem enthaltsamen Leben⁵². Dieses Ehepaar nun hatte eine sehr schöne Tochter namens Judita, die Herluca ebenfalls zur Jungfräulichkeit um Gottes willen anleiten wollte. Dabei kam ihr wieder ein wunderbares Erlebnis zu Hilfe: Als die beiden Frauen, Herluca und Judita, einmal allein in der Kirche waren, hörten sie einen Engelchor wunderbare geistliche Lieder singen. Judita lief schnell zu ihrer Mutter Hadewiga und wollte, daß auch sie zur Kirche eile, um die himmlischen Melodien zu hören. Jene aber gab zur Antwort: „Wie sollte ich Sünderin würdig sein, etwas so Herrliches zu hören? Du aber, Tochter, kehre schnell zurück und öffne willig deine Ohren den Lobgesängen der Heiligen.“ Als der himmlische Gesang zu Ende war,

45) Watterich, a. a. O., 542.

46) *Vita Herl.*, 554 (22).

47) Vgl. Anm. 34).

48) Watterich, a. a. O., 542.

49) Ebd.

50) Vgl. Hopp J., Pfründe-Statistik der Diözese Augsburg, Augsburg 1906, 408 f.

51) *Vita Herl.* 554 (25).

52) Vgl. Anm. 33).

verspürte auch das Mädchen keine Sehnsucht mehr nach irdischen Dingen und sie sagte zu Herluca: „O Herluca, was auch immer du willst und befehlst, werde ich von Herzen gerne tun!“

Aber ihre Mutter Hadewiga zweifelte an der Echtheit der plötzlichen Sinnesänderung ihrer Tochter; daher wandte sich diese an die „piissima et religiosissima vidua“ Douda. Deren Sohn, Udalricus de Corninga, der mit einer ganz ungewöhnlichen Hervorhebung aus dem gesamten Personenkreis eingeführt wird als „vir spectabili genere, fortitudine et proceritate“⁵³, erkannte die Echtheit des Gesinnungswandels der Jungfrau und sprach zu ihr: „Non sit tibi, filia, curae, quod Hadewiga supersedit tibi sacrum mutatorium dare; quia ego te vestiam ovina tunica valde bona“⁵⁴.

Unmittelbar darauf fährt nun Paul von Bernried fort: „Qua protinus Judita non multo post sacro velamine a venerabile Udalrico Pataviensi Episcopo, tunc apud Reitenbuch hospitante, et Henricianam persecutionem declinante, communita, eodem anno usque ad mortem est infirmata.“ Aus der Tatsache, daß Ulrich von Corninga, der Sohn der Douda, einerseits zu Judita sagt: „Ich werde dich mit dem klösterlichen Kleid⁵⁵ bekleiden“ und andererseits sofort anschließend berichtet wird, daß dieselbe Judita „nicht lange danach von dem verehrungswürdigen Ulrich, Bischof von Passau, der damals auf der Flucht vor der Verfolgung durch Heinrich⁵⁶ in Rottenbuch⁵⁷ zu Gast weilte, mit dem heiligen Schleier angetan wurde“, folgt nichts anderes, als daß es sich bei Ulrich von Corninga, dem Sohn der Douda, und bei Ulrich, Bischof von Passau, um ein und dieselbe Person handeln muß. Was sollte es sonst auch für einen Sinn haben, wenn Paul schreibt, Ulrich von Corninga habe vorher gesagt: „Ich werde dich bekleiden...“, wenn dann die Einkleidung doch ein anderer, eben der Bischof Ulrich vorgenommen hätte. Dieses Nichtzutreffen einer prophetischen Voraussage wäre ganz gegen die in der Hauptsache auf Wunder und wunderähnliche Begebenheiten gerichtete Tendenz der *Vita Herlucae*⁵⁸, die ja die echte Gottverbundenheit und das gottgefällige Streben der Reformfreunde unter Beweis stellen soll.

Auf die auffallende Hervorhebung der Person des Corninga durch eine Anhäufung von rühmenden Beifügungen wurde bereits hingewiesen⁵⁹. Eine solche respektvolle und zugleich liebende Verehrung findet sich noch einmal in der *Vita Gregorii*, nämlich dort, wo der Tod des Bischofs Ulrich von Passau

53) *Vita Herl.* 554 (29).

54) Ebd.

55) „ovina tunica“ = (wörtlich) Schafskleid. Der Begriff „ovinus“ hat in diesem Zusammenhang den gleichen Sinn wie im Bild des „Guten Hirten“ = pastor ovium. Im Mittellat. hieß ein Konvent von Nonnen auch „ovile puellare“, vgl. H a b e l E., *Mittellateinisches Glossar*, Paderborn 1931, Sp. 270.

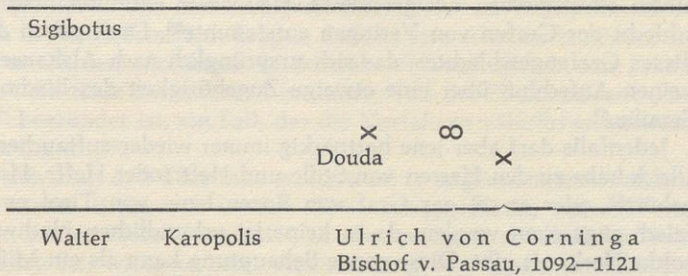
56) Gemeint ist der Kampf Kaiser Heinrich IV. gegen die Anhänger der gregorianischen Reform; vgl. M o i s , a. a. O., 109

57) Rottenbuch und Epfach liegen räumlich nicht weit auseinander.

58) Und auch der *Vita Gregorii*.

59) Vgl. Anm. 53).

in bewegten Worten beklagt wird⁶⁰. Auf Grund dieser Umstände, die der Beachtung wohl wert sind, und vor allem aus der oben dargelegten inneren Logik, die aus der Schilderung der Abfolge der Ereignisse um die Einkleidung Juditas folgt, ergibt sich also eindeutig, daß Ulrich von Corninga und Bischof Ulrich von Passau identisch sind. Für diejenigen Mitglieder der Familie der Douda, deren Namen wir kennen, kommen wir also zu folgendem Verwandtschaftszusammenhang:



Über die Tochter der Douda mit dem seltsamen Namen Karopolis und deren Bruder Walter ist außer dem Namen nichts bekannt, doch mit der Gestalt des Bischofs Ulrich von Passau, den Paul von Bernried in seiner schon öfter erwähnten Vorliebe für kaum enträtselbare Latinisierungen mit dem Beinamen „de Corninga“ belegt, müssen wir uns eingehender beschäftigen. Ulrich war vor seiner Ernennung zum Bischof von Passau im Jahre 1092 — als solcher der erste dieses Namens — Dompropst in Augsburg⁶¹. Nach Mois war Ulrich schon in seiner Augsburger Zeit als Anhänger der strengkirchlichen Reformpartei mit der frommen Herluca und dem Reformkloster Rottenbuch bekannt⁶². Das folgt auch aus der *Vita Herlucae*, nämlich aus der oben angeführten Stelle, an der er der Jungfrau Judita voraussagt, er werde ihr den Schleier übergeben⁶³. So konnte er nur als Geistlicher in einflußreicher Stellung sprechen.

Er darf übrigens nicht mit Bischof Ulrich von Padua verwechselt werden, der im Jahre 1079 — unser Ulrich wurde erst 13 Jahre später Bischof — zusammen mit Bischof Petrus von Albano als Legat Gregors VII. nach Deutschland geschickt wurde⁶⁴.

60) Watterich, a. a. O., 544: „... nullum etenim videmus ita compositum moribus, honorabilem vultu, modestum habitu, auctoritate reverendum...“

61) *Bernoldi Chronicon* (MGH SS V, 454) „... Oudalricum, sanctae Augustensis aeclesiae (sic!) praepositum...“

62) Mois, a. a. O., 109 f.

63) Siehe Anm. 54).

64) Diese Verwechslung erfolgt bei Oediger F. W., *Die Regesten der Erzbischöfe von Köln im Mittelalter I*, Bonn 1954–61, 343 n. 1135; vgl. dazu MGH SS VIII, 450; V, 318, 322, 326, 436.

Über die Herkunft und die Familie Ulrichs ist einwandfrei Sicheres nicht festzustellen. Urkundlich belegbar ist nur die Tatsache, daß sein väterliches Erbgut das heutige Mertingen im Landkreis Donauwörth war: In einer Urkunde vom Jahre 1111 bestätigt Heinrich V., daß der Passauer Bischof Ulrich „... praedium et hereditatem in loco qui dicitur Mardingem in provincia suevia ... sicut ad eum *patrum suorum hereditate* descendit ...“ der Passauer Kirche übergeben habe⁶⁵. Schon allein diese Tatsache, daß das väterliche Erbgut Ulrichs in Schwaben lag, beweist seine Herkunft aus einem schwäbischen Edelgeschlecht. Heuwieser vermutet, daß er dem Geschlecht der Grafen von Veringen entstammte⁶⁶. Doch geben die Regesten dieses Grafengeschlechtes, das sich ursprünglich nach Alshausen benannte, keinen Aufschluß über eine etwaige Zugehörigkeit des Bischofs zu dieser Familie.⁶⁷

Jedenfalls darf aber jene hartnäckig immer wieder auftauchende Version, Ulrich habe zu den Herren von Stille und Heft (oder Heffr, Hoeft, Heffra) gehört⁶⁸, oder er sei gar Graf von Bozen bzw. von Tirol gewesen⁶⁹, als falsch angesehen werden, da es keinerlei urkundlichen Nachweis für eine solche Herkunft gibt. Diese ganze Behauptung kann als ein Mißverständnis angesehen werden: Bei der Gründung des Stiftes Seitenstetten durch den Edlen Udalschalk von Stille und Heft im Jahre 1109⁷⁰ zeigte sich auch der regierende Bischof Ulrich als großzügiger Wohltäter und schenkte dem neuen Gotteshaus seine Pfarrei Aspach mit ihren Filialen⁷¹. Die Dankbarkeit für diese Schenkung mag Abt Gundakar von Seitenstetten (1319—c.1324) in der von ihm verfaßten Gründungsgeschichte seines Klosters⁷² veranlaßt haben, aus dem zuständigen Ortsbischof der Gründungszeit und großzügigen Wohltäter einen „*frater uterinus*“ des Gründers Udalschalk von Stille und

65) Monumenta Boica (MB) 29, 224; über den Ort Mertingen vgl. D e r t s c h R., Die deutsche Besiedlung des östlichen bayrischen Mittelschwabens in: Archiv für die Geschichte des Hochstifts Augsburgs VI, Dillingen 1929, 315, 392 ff.

66) Heuwieser M., Ulrich I. v. Passau in: LThK 10, Sp. 368.

67) Vgl. L o c h e r, Regesten zur Geschichte der Grafen von Veringen in: Mitteilungen des Vereins für Geschichte und Altertumskunde in Hohenzollern II. Jahrg., Sigmaringen 1868/69, 3 ff., bes. 9 ff.

68) In der neuesten Zeit bei W ö h r l J., Die Reichspflege Donauwörth in: Zeitschrift des Hist. Vereins für Schwaben u. Neuburg 48, Augsburg 1928/29, 184; zu den oberösterreichischen Ortschaften Stille und Heft vgl. O r t m a y r, a. a. O., 20 f., der im übrigen diese Frage offen läßt, vgl. ebd. 27; ebenso läßt die Frage unentschieden T e l l e n b a c h G., Die bischöflich passauischen Eigenklöster und ihre Vogteien in: Historische Studien 173, Berlin 1928, 39, bes. Anm. 215).

69) Zuletzt H a e m m e r l e A., Die Canoniker des Hohen Domstiftes zu Augsburg bis zur Säkularisation (Privatdruck), Augsburg 1935, 94 f.

70) Vgl. R a a b J., Urkunden des Benediktinerstiftes Seitenstetten in: Fontes Rerum Austriacarum 2, 33. Bd., Wien 1870, 2 ff. (Bestätigung der Stiftungs-urkunde).

71) Vgl. ebd.; zum Ort Aspach (oder Aschbach) vgl. O r t m a y r, a. a. O., 27 f.

72) Überliefert bei P e z H., Scipt. rer. austr. 301—317.

Heft zu machen. Diese historisch nicht richtige Version wurde dann von Bruschius (1518–1559) in seiner Geschichte der deutschen Klöster⁷³, von einer *Passauer Reimchronik* aus dem 17. Jahrhundert⁷⁴ und von manchen anderen Geschichtsschreibern der Folgezeit übernommen⁷⁵.

Im Jahre 1112 gründete Ulrich das Chorherrenstift St. Georgen an der Traisen.⁷⁶ Möglicherweise aber handelt es sich auch hier nur um eine größere Dotierung einer schon bestehenden monastischen Zelle⁷⁷. In der Stiftungsurkunde legt Ulrich die Schenkung der Georgskirche an der Traisen nieder, „que nobis iure hereditario maiorum successione provenit⁷⁸“. Also besaß der Bischof auch in Niederösterreich Erbgut, doch ist immerhin zu beachten, daß beim oben erwähnten Mertingen in Schwaben⁷⁹ ausdrücklich von „väterlichem Erbe“ die Rede ist, während in diesem Fall der Besitz einfach „iure hereditario“ begründet ist, ein Fall, der die Vorfahren väterlicherseits nicht zu berühren braucht⁸⁰.

Es zeigt sich also, daß über eine so hartnäckig angenommene Herkunft Ulrichs aus einem tirolischen Grafen- bzw. Edelgeschlecht, dessen Name noch dazu in keiner Weise feststeht⁸¹, überhaupt keine urkundliche Nachricht vorhanden ist, während seine Abstammung von einem schwäbischen Edelgeschlecht durch die Beurkundung seines „väterlichen Erbes“ in Schwaben bis zum Gegenbeweis als erwiesen gelten kann. Wie hätte Ulrich als Sproß einer unbedeutenden österreichischen Edelfamilie⁸² auch Propst der Augsburger Domkirche werden und schon lange mit dem schwäbischen Reformerkreis um Herluca bekannt sein können⁸³?

73) Zitiert bei Hansizius M., *Germaniae Sacrae* I, Augsburg 1727, 284.

74) Vgl. Adrian V., *Catalogus Codicum Ms. Bibl. Acad. Gissensis*, Frankfurt a. Main, 1840, 165; vgl. dazu Ortmayr, a. a. O., 27, Anm. 22).

75) Hund-Gewold, *Metropolis Salisburgensis* I, Regensburg 1719, 205; Khamm C., *Hierarchia Augustana* II, Mainz 1714, 148 f.; Kuen M., *Collectio Scriptorum* I, Ulm 1755, 15.

76) 1244 unter Bischof Rudiger nach Herzogenburg verlegt, vgl. Moiss, a. a. O., 110, Anm. 56).

77) In der Stiftungsurkunde ist keine Rede von der Einsetzung von Klerikern, vgl. Tellenbach, a. a. O., 32.

78) Bielsky W., *Die ältesten Urkunden des Kanonikatsstiftes St. Georgen in Unterösterreich* in: *Archiv für Kunde österreichischer Geschichtsquellen* 9, Wien 1853, 239 f.

79) Vgl. Anm. 65).

80) Selbstverständlich wird bei der Behandlung von Herzogenburg bei den früheren Schriftstellern Ulrich wieder als „Graf von Hefft“ oder „von Tirol“ u. ä. bezeichnet, vgl. z. B. *Supplementum Bruschiianum sive Centuria II* bei Kuen, a. a. O., II, 143; IV, 72.

81) Entweder „Stille-Heft (Hoeft, Heffra) oder „Cilli-Meran“ oder „Tirol“.

82) Graf von Tirol konnte er schon deswegen nicht sein, weil diese Bezeichnung (anfangs für die Herren des Vinschgaues) erst ab 1141 auftritt, vgl. Heuberger R., *Vom alpinen Osträtien zur Grafschaft Tirol* in: *Schlern-Schriften* 29, Innsbruck 1935, 19 ff.

83) Vgl. Moiss, a. a. O., 109 f.

Wenn, wie anzunehmen ist, die Lösung des Rätsels der Herkunft Bischof Ulrichs in der Bezeichnung „de Corninga“ liegt, wie sie Paul von Bernried in seiner Vorliebe für Latinisierungen auf ihn anwendet, so könnte an die um die gleiche Zeit bezugten Ulriche „de Horningen“ (das heutige Herrlingen bei Ulm) gedacht werden⁸⁴. Seit dem Ende des 12. Jahrhunderts führten die Herren von Horningen ein oder zwei Hifthörner im Wappen⁸⁵, ein Beweis dafür, daß schon um diese Zeit der Name „Horningen“ von „Horn“ (lat. „cornu“ = „C o r n i n g a“?) abgeleitet wurde. Doch soll, solange wirkliche Beweise für die Identität der Namen „Horningen – Corninga“ fehlen, dieser Hinweis nur zur Diskussion gestellt werden.

Muß also auch die Frage nach der Familie des Bischofs vorerst offen bleiben, so kann doch die Annahme, er sei ein Edler von Heft oder gar Graf von Meran bzw. Tirol gewesen, als völlig unbewiesen und unbegründet angesehen werden. Bischof Ulrich weilte zu dieser Zeit, als er der Jungfrau Judita den Schleier überreichte, auf der Flucht vor Heinrich IV. in Rottenbuch⁸⁶. Sein Todestag im Jahre 1121 ist in den Nekrologen einheitlich für den 8. (bzw. 7.) August bezeugt.

VI.

Folgen wir nun weiter den Erzählungen Pauls von Bernried in der *Vita Herlucae*. Judita starb noch im Jahre der Einkleidung und mit ihr zusammen lag in schwerer Krankheit die Nichte Herlucas, die schon erwähnte Luikardis⁸⁷. Ihre Freundin Judita wurde nach ihrem Tode im nahen Wessobrunn („... in coemeterio monasterii, quod fons Wessini dicitur...“) bestattet. Hier in Wessobrunn lebte zur gleichen Zeit die berühmte Bücherschreiberin Diemut, von der im *clm* 1211 aus dem 16. Jahrhundert berichtet wird, daß sie mit Herluca im Briefwechsel stand⁸⁸.

84) Ein „Olricus de Horningen“, natione Alemannum“ erscheint 1116 bei Otto von Freising: *MGH in us. Schol.* 29, 30; vor 1152 schenkt ein „Udalrich de Hurningen“ die Kapelle in Frankenhofen an das Kloster Salem: *Regesten zur Geschichte der Bischöfe von Konstanz I*, Innsbruck 1895, 102 f. (n. 882); auch im „*Chronicon Zwifaltense*“ des Berthold ist ein „Oudalricus de Horningin“ genannt: *SS X*, 122; in den „*Notitiae Foundationis et Traditionum Monasterii S. Georgii*“ im Schwarzwald sind „Udalricus de Hurningen“ und sein Sohn gleichen Namens für die Zeit um 1120 bezeugt: *SS XV P. II*, 1014; 1127 erfolgt eine Schenkung an das Kloster St. Georgen „*praesentibus D. de Horning*“: *WUB I*, 373 (n. 290); ein „Oudelricus comes de Hournunge“ tritt als Zeuge bei einem Friedensschluß 1152 auf: *WUB II*, 60 (n. 336); derselbe begegnet uns *WUB II*, 75 (n. 344).

85) *Die Kunst- und Altertumskunde im Königreich Württemberg Bd. 1*, Eßlingen 1914, 400.

86) *Vita Herl.* 555 (30); über seine weitere Reformtätigkeit in Göttweig, St. Nikola in Passau, Garsten und seine bischöfliche Tätigkeit vgl. *Mo is*, a. a. O., 110 f.

87) *Vita Herl.* 555 (30).

88) Vgl. *Bauerreiß*, a. a. O., 45; *Mo is*, a. a. O., 218 f.; *Fuhrmann*, a. a. O., 367 f., der den Bericht über den Briefwechsel seltsamerweise als „ohne eigenen Wert“ bezeichnet.

In der Vita wird weiter berichtet, daß Herluca die Tote, als sie ihr erschien, fragte, „si qua viveret futura compar ejus in tanta claritate“. Judita antwortete: „Vivit Agnes, Comitis Ottonis de Daninga, in Admontensi Coenobio Virginum conclusa.“ Es ist hier von Agnes von Admont⁸⁹ die Rede, der Tochter des Grafen Otto III. von Wolfratshausen⁹⁰ und Thanning (= Daninga), der im Jahre 1127 starb. Seine Gemahlin hieß Lauritta. Für Agnes von Admont, die nach 1165 Äbtissin von Neuburg an der Donau wurde⁹¹, ergibt sich folgende Abstammung:

	Otto II.	∞	Justitia
	Graf v. Thanning-Dießen-Wolfratshausen († 1122)		
Luipold v. Dießen	Otto III. (de Daninga) Gr. v. Wolfratshausen († 1127)	Heinrich I. Bisch. v. Regensburg († 1155)	Adelheid
	∞ Lauritta		
Heinrich II. Gr. v. Wolfratshausen († 1157)	Otto IV. Gr. v. Wolfratshausen († 1136)	Agnes I. (v. Admont) Äbtissin z. Neuburg	

Paul von Bernried fährt fort, das gegenwärtige Fest der Erscheinung des Herrn („Theophania“) würde ihn daran erinnern, eine Offenbarung zu erzählen „quam et hodie locutus ad plebem commemoravi et post agnitum Herlucae transitum Karopoli scriptam destinavi“⁹². Als Douda, die Mutter der Karopolis, noch lebte, erschien ihr und der seligen Herluca in der Nacht vor Epiphanie der hl. Laurentius „cum magna Sanctorum multitudine introiens in Oratorium Dei genetricis Sanctique Wicterpi Confessoris“, näherte sich Herluca, „schmeichelte ihr“ („ei blandiens“) und sagte: „Sei in Zukunft nicht mehr in Sorge um das Seelenheil deines Vaters Baldebert, denn auf Grund deiner Fürbitten hat er teil an der ewigen Seligkeit.“ Leider ist bei dieser (einzigen) Nennung des Vaters der Herluca keine Familienbezeichnung angegeben.

Im letzten Kapitel seines Werkes geht Paul nun daran, die Wohltaten aufzuzählen, die Herluca von Seiten ihres besonderen Patrons, des heiligen Laurentius, erfahren hat, denn „quo si forte in manu Romani Collectoris hoc opusculum pervenerit, cum ante paucos annos Romae positus, pollicitus sum additum ire, in promptu habeat collectam promissionis meae“⁹³. Er

89) Vgl. Oefele E., Geschichte der Grafen von Andechs, Innsbruck 1877, 27; Bauerreiß, a. a. O., 121.

90) Oefele, a. a. O., 18 f.

91) Ebd. 27.

92) Vita Herl. 555 (33).

93) Ebd. 555 (35).

habe nämlich, so erzählt Paul weiter, bei seinem Romaufenthalt⁹⁴ auf dem „Ager Veranus“, wo der Leib des heiligen Martyrers ruht⁹⁵, einen „novitius quidam collector et conscriptor“ der Wundertaten des Heiligen getroffen, die sich „modernis temporibus“ in aller Welt ereignet haben.

Eine so große Vertrautheit verband den hl. Laurentius mit Herluca, daß sie selber sagte, sie habe selten die heilige Kommunion empfangen ohne dessen Erscheinung und Führung⁹⁶. Zum ersten Mal geschah dies, als die Selige zu einem Begräbnis in „Berga“ weilte. Mit „Berga“ ist nicht, wie die Bollandisten vermuten⁹⁷, das 976 gegründete Frauenkloster Bergen bei Neuburg in der Diözese Eichstätt gemeint⁹⁸, sondern der Ort Berg⁹⁹ beim nahen „Buriberg“ (= Beuerberg), wo der Einsiedler Heinrich seine Zelle hatte. Dieser Heinrich wurde der erste Propst des Chorherrenstiftes Beuerberg, dessen Gründung 1122 vom Papst bestätigt wurde¹⁰⁰. Gründer dieses Stiftes war Otto, der Sohn des Adalbert „Iringopolitanus“, wie Paul ihn nennt, nämlich des Adalbert vom nahe gelegenen Eurasburg, der im Kirchenkampf ein heftiger Parteigänger Heinrichs IV. war, „diu pessime regnantis propter peccata populi“, wie Paul sich ausdrückt. Von diesem Adalbert, er wurde schon die rechte Hand Heinrichs IV. genannt¹⁰¹, erzählt unsere Vita, es sei ihm „apud Praesules et Abbates“ leicht gewesen, alles zu erreichen, was er wollte. So seien durch ihn viele Reliquien und Gebeine von Heiligen gesammelt worden, die dann in späterer Zeit auf den Heiligen Berg nach Andechs kamen¹⁰². Adalbert, dessen Gemahlin Berta hieß¹⁰³, hinterließ drei Söhne: Otto, Eberhard und Konrad. Aus der reichen Erbschaft bekam Eberhard Haag und Herrenhausen in der Loisachgendung, Konrad Besitz in Tirol und Slovenien und Otto die Stammburg Eurasburg und Beuerberg¹⁰⁴, wo er dann, wie schon erwähnt, das Chorherrenstift Beuerberg gründete.

Adalbert v. Eurasburg († c. 1110)		∞	Bertha
Otto (Gründer v. Beuerberg)	Eberhard v. Haag	Konrad	

94) Im Jahre 1122, vgl. Mo is , a. a. O., 209; selbstverständlich hat Paul sein Versprechen nicht in Bezug auf den hl. Wikterp gegeben, wie H e r r m a n n , a. a. O., 596 schreibt.

95) S. D u c h e s n e L., Liber Pontificalis I, Paris 1886, 155.

96) Vita Herl. 555 (36).

97) Ebd. 556, Anm. a); auch M a y , a. a. O., 338, Anm. 1) ist dieser Meinung.

98) Zu Bergen vgl. H e i d i n g s f e l d e r F., Die Regesten der Bischöfe von Eichstätt, Erlangen 1938, 49 (n. 136).

99) Vgl. M a y e r - W e s t e r m a y e r , Statistische Beschreibung des Erzbistums München-Freising III., Regensburg 1884, 621 f., 645.

100) MB VI, 403 f.; vgl. dazu H e r r m a n n , a. a. O., 570.

101) R a m b a l d i K., Geschichte des Schlosses Eurasburg und seiner Besitzer in OA 48, München 1893/94, 7.

102) Ebd.

103) Vita Herl. 555 (37).

104) R a m b a l d i , a. a. O., 8 ff.; M o i s , a. a. O., 210.

In Berg, wohin Herluca zusammen mit Heinrich und Bertha, der Mutter Ottos, gekommen war, lebte der Einsiedler Konrad, der der Gründer der Einsiedlerzelle von Beuerberg war¹⁰⁵, zusammen mit seiner Schwester Gepa. Diese war gestorben und die Selige nahm zusammen mit ihren Begleitern am Begräbnis teil. Auf dem Wege dorthin hat sie den Verfasser der Vita und seinen „alumnus“ Gebhard getroffen, denn Paul schreibt weiter: „Ego quoque Paulus et Gebhardus alumnus meus occurrentem nobis magno cum gaudio suscepimus suavissimam Herlucam...“¹⁰⁶. Als diese, „die nicht nur traurig war wegen des Leichenbegängnisses, sondern wegen des bevorstehenden Festes des hl. Jakobus zusammen mit uns mit geistlicher Freude erfüllt war“, der heiligen Messe zu Ehren des Apostels beiwohnte¹⁰⁷, hatte sie eine Vision: „Cumque ventum esset ad Canonem, candentem videre coepit spirituum iustorum multitudinem, ut non solum ecclesiam, sed etiam tectum ejus et atrium repleti cerneret, sacerdotalibus quoque vestibis nonnullos insedis conspiceret“¹⁰⁸.“ In diesem Text, wie ihn uns die Bollandisten überliefern, erscheint der Ausdruck „candentem“ im Zusammenhang sinnlos. Gerhoch von Reichersberg, der ja Herluca persönlich gut kannte und auch eifriger Anhänger der Reformpartei war¹⁰⁹, überliefert uns in seiner „Expositio super Canonem“ eine sinnvolle Textfassung dieser Episode: „Cumque ventum esset ad canonem, tam densam videre coepit spirituum iustorum multitudinem...“¹¹⁰.

Herluca

Herluca offenbarte diese Erscheinung dem Arnoldus Paulostatensis, einem frommen Adeligen („Arnoldo Paulostatensi, religioso viro et nobili“)¹¹¹. Auch hier begegnet uns wieder ein Beispiel der willkürlich anmutenden Latinisierungen Pauls, nämlich die Bezeichnung „Paulostatensis“. Die örtliche Nähe und wohl auch die Formen des Ortsnamens aus dem 12. Jahrhundert lassen vermuten, daß der Verfasser unserer Vita den Ort Pähl bei Weilheim meint (ca. 1120 „Boule“¹¹², ca. 1130 „Poule“¹¹³, 1157 „Bouile“¹¹⁴). Von diesem weiter nicht bekannten Arnold hat Paul die Vision Herlucas erfahren, als er dabei war, die von vielen Verleumdungen getroffene Frau

105) *Vita Herl.* 555 (37).

106) Also waren Paul und Gebhard nicht gleich von Anfang an Begleiter Herlucas, wie Moïse, a. a. O., 210 glaubt.

107) Ob der Priester Paulus diese Messe selber gelesen hat, geht aus dem Text nicht eindeutig hervor.

108) *Vita Herl.* 556 (37).

109) Vgl. Classen, a. a. O., 25.

110) Vgl. van den Eynde-Rijmersdael, Gerhohi Opera Inedita I, Rom 1955, 43; vgl. auch Fuhrmann, a. a. O., 365 f.; Gerhoch überliefert in diesem Zusammenhang einige weitere Wundererzählungen aus dem Leben Herlucas, darüber vgl. van den Eynde, Un nouveau complément a la *Vita Beatae Herlucae* in: AB 71, 323–325.

111) *Vita Herl.* 556 (38).

112) MB VII, 340.

113) Ebd. 342.

114) Oefele, a. a. O., 1586 (n. 326); zur wahren Ableitung des Ortsnamens vgl. Hemmerle J., Hochschloß Pähl, München 1953, 9 f.

vor ihm zu rühmen („... intendens ei commendare personam (sc. Herluca) multorum derogationibus addictam...“)¹¹⁵. „Sonst hat er mir von all dem nichts erzählt“, schreibt Paul weiter, „sondern nur bei seinem Hinscheiden, gleichsam als Dank für die Sterbesakramente¹¹⁶, den Umstand, daß sie (sc. Herluca) am selben Tage (sc. obengenannter Vision) und öfters vorher der hl. Laurentius zur Kommunion führte.“

Als weitere Begründung für die Wundermacht Herlucas führt Paul im folgenden an, daß sie einst, „als ich mehr als ein volles Jahr bei dem ehrwürdigen Sigebotus, damals Priester in Epfach („Eptatico Presbytero“), dann Propst in Bernried („Beronicensi Praeposito“) verweilte¹¹⁷, genau die Zeit voraussagen konnte, in der ich auf dem Weg zu ihr den Lech überschreiten und zu ihr kommen würde. Damals nämlich“, fügt Paul erklärend hinzu, „wohnte mein Gast an dem norischen Ufer des Flußes (in Norica ripa), weil dort mehr Schutz war vor hereinbrechendem Unheil (a supervenientibus importunitates)“.

Bei den häufigen Erscheinungen, deren sie nicht nur von den Heiligen Laurentius und Wikterp, sondern auch von der glorreichen Jungfrau Maria gewürdigt wurde, hat Herluca, wie sich Paul erinnert¹¹⁸, vieles gehört und ihm erzählt, was er vergessen hat und anderes, was „propter infirmas mentes“ am besten verheimlicht wird. Überhaupt erzählte sie keinem Menschen mehr von ihren Geheimnissen als ihm, „weil sie anfang, mich Sünder innig in Christus zu lieben, wie sie selbst beteuerte“. Trotz beginnender Blindheit und Taubheit brauchte sie niemals die Wonne ihrer Offenbarungen zu entbehren. Diese Liebe hat ihn auch, so gesteht Paul weiter, zu dem Entschluß gebracht, ohne ihr Wissen für die Öffentlichkeit ihr heiliges Leben festzuhalten („... quod prae omnibus declaraturus essem ipsius sanctitatem“)¹¹⁹. Die gleiche Liebe hat nach den Worten Pauls den Sulpitius Severus (ca. 360—ca. 420) dazu veranlaßt, das Leben des hl. Martin aufzuschreiben¹²⁰ und „in unserer Zeit“ („in moderno“) den Regensburger Inklusen Adalbert („Adalbertum Ratisponensem Inclusum“), die

115) *Vita Herl.* 556 (38).

116) Daraus folgt, daß Paul dem Edlen Arnold am Sterbebett beistand.

117) *Vita Herl.* 556 (40); dieser Sigebotus ist nicht identisch mit dem Onkel Doudas und Eremiten von Rottenbuch gleichen Namens (vgl. *Vita Herl.* 554 n. 14) und Moisi, a. a. O., 11). Sigebot war ein weiteres namhaftes Mitglied des Reformkreises und wurde 1123 als erster Propst des Stiftes Bernried bestätigt (vgl. MB VIII, 319 f.). In diesem Zusammenhang erscheint eine Episode aus dem Leben Herlucas erwähnenswert, die uns nur Gerhoch v. Reichersberg überliefert: Die Selige und „der Priester“ (Classen, a. a. O., 25 vermutet in ihm Sigebot v. Epfach, vanden Eynde, *Un nouveau complément...*, 325, Paul v. Bernried) werden in einer Vision getadelt, weil sie einen „gyrovagum quendam scholarem cuius ei nec bona nec mala nota erant“ zu ihrem „socius chori“ gemacht hatten (vgl. vanden Eynde-Rijmersdael, a. a. O., I, 44).

118) *Vita Herl.* 556 (41).

119) Ebd. 556 (42).

120) Martin v. Tours (ca. 316—397); s. CSEL I, 109—137.

Lebensgeschichte des Mönches Ulrich von Cluny („Udalricus Cluniacensis attinentiae apud Suevos Praepositus“) aufzuzeichnen¹²¹.

Beim dritten Besuch Pauls bei Herluca begleitete ihn sein Schüler Gebhard, „der mir schon fünf Jahre hindurch zu Hause und auf Reisen ein treuer Begleiter war“, gegen seinen Willen, „denn ich trug mich mit dem Plan zur Trennung¹²². Ich war nämlich schwer getroffen von den Feindseligkeiten des Regensburger Klerus („Ratisponensium Clericorum“), die mich haßten als den Urheber ihrer Gewissensbisse (molestitarum suarum), die sie auf Grund meines untadelhaften Lebens und meiner wahrhaften Sprache empfanden“¹²³. Aber die Selige, die er um Rat gefragt hatte, riet ihm von seinem Vorhaben ab, da sie in einer Vision vom hl. Laurentius, der ihr in Begleitung des hl. Wikterp erschien, die Weisung erhielt: „Ich will nicht, daß du den Rat zur Trennung gibst.“ „Daß dies der hl. Laurentius gesagt hatte, hat sie mir bis zum vierzehnten Jahr¹²⁴ verschwiegen. Zu diesem Zeitpunkt nämlich“¹²⁵, fährt Paul in seiner Erzählung fort¹²⁶, „kam das genannte Zweigespann (= biga, sc. Paul und Gebhard), von der Verfolgung Heinrichs V. aus Regensburg vertrieben¹²⁷, nach Bernried (in Beronica)“. Auch Herluca traf zu gleicher Zeit in Bernried ein, denn sie wurde aus ihrem geliebten Epfach durch die „Raserei verbrecherischer Bauern“¹²⁸ verjagt. Hier bestand sie nun unerschütterlich darauf, daß Paul wieder nach Regensburg zurückkehre; „ich sträubte mich, ich bat sie flehentlich, bis sie mir von jener Erscheinung¹²⁹ berichtete. Sie hat es freiwillig erzählt, wie ich hinzufüge.“

Mit einer neuerlichen Erscheinung der heiligen Patrone Herlucas, Lauren-

121) Zu Adalbert vgl. Bauerreiß, a. a. O., III, 118; Manitius, a. a. O., II, 308. Ulrich (1029–1093) war gebürtiger Regensburger, wurde in Cluny Mönch und später Prior von Zell im Schwarzwald, vgl. Zimmermann A., Kalendarium Benedictinum II, Metten 1934, 415 ff.; die Aufzeichnungen Adalberts über das Leben Ulrichs sind verloren, doch geht die von einem ungenannten Mönch vor 1120 in Zell verfaßte Vita auf diejenige Adalberts zurück, vgl. MGH SS XII, 253 ff.; Bauerreiß, a. a. O., 118.

122) *Vita Herl.* 556 (43); „quoniam separationis consilium capessebam“; d. h.: Paul erwog, sich ganz von Regensburg zurückzuziehen, vgl. May, a. a. O., 336.

123) Ebd.; Paul stellt sich, den eifrigen Anhänger der Reform, in Gegensatz zum kaisertreuen Klerus Regensburgs, dem er als Kleriker des Domstiftes St. Peter selber angehörte, vgl. May, a. a. O., 336; Mois, a. a. O., 209.

124) „... usque ad quartum decimum annum“, nicht ein Zeitraum von 12 Jahren, wie May, a. a. O., 336, Anm. 1) schreibt.

125) Also nach Ablauf dieser 14 Jahre (ungefähr 1123).

126) *Vita Herl.* 556 (44).

127) „Quinti Henrici persecutione Ratispona depulsa“.

128) „... sceleratorum rusticorum furoribus...“; diese Bauern waren wohl von kaisertreuen und reformfeindlichen Priestern der Gegend verhetzt worden, vgl. May, a. a. O., 340.

129) Vgl. Anm. 126.

130) *Vita Herl.* 556 (45).

tius und Wikterp¹³⁰ schließt die Vita auf ziemlich unvermittelte Art: Herluca betete einst „für einen aus ihrer Verwandtschaft (pro quodam familiari suo)“, der sich im Unglück befand, Gott möge ihn schneller von dieser Welt hinwegnehmen, da erschien ihr Laurentius und kündigte ihr an: „Vorher muß er noch Schwereres erdulden.“ Am folgenden Tag¹³¹, als sie wieder betete, erschien Bischof Wikterp und zeigte ihr, gleichsam als wolle er den Ausspruch des hl. Laurentius näher erklären, ein Bild des besagten Menschen, auf dem er so Schweres erduldet, wie es von Jakobus Intercisus¹³² aus alter Zeit und vom Salzburger Bischof Thiemo¹³³ aus unseren Tagen berichtet wird.

Um diesen abrupt anmutenden Abschluß der Vita Herlucae im rechten Licht zu sehen, ist es notwendig, den im Vorigen nur erwähnten „Prologus“ näher zu betrachten. Der Verfasser widmet sein Werk dem „pusillus grex“ des Bernrieder Klosters¹³⁴. Da Herluca die letzten Jahre ihres Lebens nach der Vertreibung aus Epfach in Bernried zubrachte, hielt es Paul nicht für notwendig, auch diese Jahre und insbesondere auch Zeit, Ort und Umstände ihres Todes ebenfalls einer eingehenden Betrachtung zu unterziehen, da der Bernrieder Konvent all das ja aus nächster Nähe miterlebt hat¹³⁵. So ist man also nicht gezwungen, von einer „unvollendeten Vita“¹³⁶ zu sprechen. Das Todesjahr der Seherin ergibt sich ebenfalls aus einer Angabe des Prologus: „Mehr als zwanzig Jahre sind es“, schreibt Paul, „daß ich anfang, die Zeichen der Heiligkeit im Leben Herlucas aufzuspüren, immer schon in der Absicht, sie niederzuschreiben; nun aber, im dritten Jahre ihres Todes, will ich sie für die Nachwelt festzuhalten“¹³⁷. Wenn die erste Bekanntschaft Pauls mit Herluca in das Jahr 1102 fällt¹³⁸, so muß ihr Tod im Jahre 1127 erfolgt sein¹³⁹.

Eine weitere bedeutende Gestalt des Reformkreises wird im Prologus noch kurz genannt: Erzbischof Walter von Ravenna, ein Freund Pauls aus der gemeinsamen Regensburger Zeit. Walter gehörte vor seiner Berufung nach

131) Ebd. 46.

132) Jakob der Zerschnittene, ein persischer Martyrer (um 420 †), dessen Fest am 27. Nov. gefeiert wurde, vgl. Frutaz A., Jakob d. Z. in: LThK 5², Sp. 850.

133) Thiemo, ein Zeitgenosse Pauls und des Bischofs Ulrichs v. Passau und ebenfalls eifriger Anhänger der Reform, wurde beim 1. Kreuzzug gefangen genommen und am 28. Sept. 1102 zu Askalon grausam gemartert, vgl. Zimmermann, a. a. O., III, 84, 86 f.

134) „Pusillo gregi Beronicensis Coenobii . . .“, *Vita Herl.* 552 (Prol.).

135) Vgl. dazu Greving J., Pauls von Bernried Vita Gregorii VII, Papae in: Kirchengeschichtliche Studien II. Bd., 1. Heft, Münster 1893, 1 f. Anm. 3).

136) Vgl. May, a. a. O., 335; auch Gretser, der 1610 die Vita Herlucae herausgab (vgl. Fuhrmann, a. a. O., 362 Anm. 2) war dieser Meinung, vgl. Boll. Apr. II, 557, Anm. f).

137) *Vita Herl.* 552 (Prol.).

138) Die Berechnung dafür mit stichhaltiger Begründung s. bei Herrmann, a. a. O., 573 f.

139) Vgl. ebd.; Moiss, a. a. O., 210.

Ravenna wie Paul zum Regensburger Domklerus¹⁴⁰ und hat auf ihn nach seinen eigenen Worten einen sehr starken religiösen Einfluß ausgeübt¹⁴¹. Einen gleich großen Einfluß wie aus dem Munde eines Mannes, eben Walters, habe er aus dem Munde einer Frau, nämlich Herlucas, erfahren¹⁴².

Rückblickend soll noch einmal darauf hingewiesen werden, daß dieser schwäbisch-bayrische Freundeskreis Gregors VII., wie er uns in der *Vita Herlucae* entgegentritt, einen wichtigen Beleg dafür darstellt, wie weit die Hirsauer Reform in Altbayern schon vorgedrungen war, werden doch, wie dargelegt, die Äbte Wilhelm von Hirsau und Dietger von St. Georgen die „geistlichen Väter“ Herlucas, der Zentralgestalt des untersuchten Personenkreises, genannt¹⁴³.

Eine Untersuchung der in der *Vita* genannten Personen selbst zeigt uns, daß die Anhänger der gregorianischen Reform besonders in Adelskreisen jener Zeit zu suchen sind. Leider sind jedoch die Rätsel, die Paul uns mit seinen geheimnisvoll wirkenden Latinisierungen der Herkunftsnamen aufgibt (besonders „Moropolis“, „Corninga“), nicht ohne weiteres zu lösen. Eines dürfte jedoch vorliegender Versuch wenigstens für eine der wichtigsten Persönlichkeiten dieses Freundeskreises, nämlich für Bischof Ulrich von Passau, gezeigt haben, daß nämlich auch er schwäbischem Adel entstammte, wenn auch die Herkunftsbezeichnung „de Corninga“ vorerst noch nicht mit Sicherheit zu entschlüsseln ist, und daß es ein immer wieder übernommenes Mißverständnis ist, ihn als „Herrn von Stille und Heft“ oder als „Grafen von Tirol“ zu bezeichnen. Auch die Tatsache, daß aus dem zitierten Text (s. o.) eindeutig hervorgeht, daß seine Mutter Douda war, die Seelenfreundin Herlucas, wurde bis jetzt nicht beachtet.

Schon J. May hat darauf hingewiesen, daß bei den zahlreichen Visionen und wunderbaren Begebenheiten, die in der behandelten *Vita* geschildert werden, deutlich zwei Gruppen zu unterscheiden sind¹⁴⁴: einmal solche, die die Verworfenheit der reformfeindlichen Kleriker zum Inhalt haben und dann solche allgemeiner Natur, die auch biographische Nachrichten über Pauls eigenes Leben enthalten. Doch darf bei einer solchen Schematisierung nicht die allgemeine Vorliebe für Wunder, um nicht zu sagen, die gerade unter den Reformern jener Zeit weitverbreitete Wundersucht¹⁴⁵ außer Acht gelassen werden, die die außerordentlichen Begebenheiten ohne weitere

140) Vgl. Schwartz G., Die Besetzung der Bistümer Reichsitaliens, Leipzig 1913, 160.

141) Vgl. *Vita Herl.* 552 (Prol.): „... numquam nos suavius gustasse Deum ex ore viri quam ex ore Waltharii Ravennatis Archiepiscopi...“

142) Ebd.: „... numquam ex ore feminae, quam ex ore Herlucae...“.

143) Über die Hirsauer Reform in Altbayern allgemein s. Bauerreiß, a. a. O., III, 3–22; welche Rolle einzelne Klöster innerhalb des Ausstrahlungsgebietes des geschilderten Freundeskreises (insbes. Rottenbuch) spielten, hat Mois in seiner öfter zitierten Arbeit ausführlich dargelegt.

144) Vgl. May, a. a. O., 337 f.

145) Vgl. Bauerreiß, a. a. O., 161.

Nebenabsichten¹⁴⁶, in erster Linie um ihrer selbst willen und auf Kosten historisch wichtiger Daten und Nachrichten erzählt.

Um einer gerechten Würdigung willen muß, das sei zum Schlusse gesagt, aber auch beachtet werden, daß Paul von Bernried in der *Vita Herlucae* nicht die Geschichte des — im übrigen unorganisierten und vielgestaltigen — Kreises von Reformfreunden, zu denen er ja auch selber zählte, schreiben, sondern das Andenken an eine heiligmäßige Frau wachhalten wollte, der er in Freundschaft und tiefer Zuneigung verbunden war; so müssen denn auch die Nachrichten, die wir seinem Werk zu unserem Thema entnehmen können, notgedrungen unvollständig bleiben.

146) Außer um die Gottwohlgefälligkeit der eigenen Lebensführung zu zeigen.

Richard Wagner und St. Bonifaz in München, 1864/65

Zur ersten Parsifal-Aufführung vor 100 Jahren 1865

von Romuald Bauerreiss OSB, München

Es sind genau 100 Jahre als Richard Wagner durch die Munifizenz König Ludwig II. nach einem reichlich turbulenten Leben und nichts weniger als im Überfluß lebend, in München ankam. Am 15. Oktober 1864 bezog er das ihm vom König zugewiesene Haus Briennerstraße 18, gleichsam im Schatten der bekannten Propyläen, in nächster Nähe der von Ludwig I. mit gewaltigen Kosten und Prachtaufwand erbauten Abteikirche St. Bonifaz. Die Huld des jungen Königs zeigte sich in der bekannten Art mehr denn großzügig sowohl was die jährlichen Zuweisungen aus der kgl. Kabinettskasse betraf wie die Einrichtung des unter Bäumen versteckten mit einem kleinen Park umgebenen Hauses, das ganz den Wünschen des keineswegs anspruchlosen Meisters entsprach. Es muß aber auch erwähnt werden, daß der König für Wagners Kunstschaffen auch Termine anzusetzen nicht zögerte.

Der Münchner Aufenthalt Richard Wagners¹ dauerte nur 15 Monate. Aber er bedeutete für Wagners künstlerische Tätigkeit — der heftige politische Wellenschlag um Wagners Persönlichkeit ist hier nicht zu untersuchen — gewiß keine Pause. In die Münchner Zeit fällt auch eine Neufassung des großen Erlösungsdrama des bekannten Bühneweihespiels „Parsival“, die in die Hochsommermonate des Jahres 1864 anzusetzen ist. Am 28. August 1864 schreibt Wagner an seinen Freund, dem Generalmusikdirektor Hans v. Bülow: „Parsival ist besorgt“².

1904 erschien im Verlag Albert Böhler in Berlin ein Broschürchen, das in seinem bescheidenen Umfang der reichlich betriebenen Wagnerforschung bisher entging, aber für jene Sommermonate des Münchner Aufenthalts und die Entstehung des Parsifal keineswegs belanglos ist. Der Titel lautet:

Ein Blick in die Geisteswerkstatt Richard Wagners. Von einem alten geistlichen Freunde des Meisters von Bayreuth zur Erinnerung an dessen Schwannengesang — den Parsifal.

Der Verfasser legt offensichtlich Wert darauf sich zu verhüllen. Seine Anonymität schwindet aber bei einer genaueren kritischen Durchsicht des Schriftchens. Der Verfasser versäumt nicht zu schildern, wie er mit Richard

- 1) Für Wagners Münchner Aufenthalt vgl. die kritische Untersuchung von Stemplinger E., Richard Wagner in München, München 1933. Legende und Wirklichkeit, die mit mancher schiefen Darstellung aufräumt. Eine vollständige Erfassung der Quellen war, wie die kleine vorliegende Untersuchung zeigt, auch Professor Stemplinger noch nicht möglich.
- 2) Wagner R., Briefe an Hans von Bülow, Jena 1916, S. 234.

Wagner bekannt wurde: Es war eine Tauffeier, die im Hause des Münchner Freundes Wagners, des genannten Generalmusikdirektors Hans von Bülow in der Luitpoldstraße 15 stattfand. Dort sollte ein Mädchen, das am 10. April geboren war, getauft werden und den Namen Isolde – Wagners „Tristan und Isolde“ wurde eben fleißig geprobt – erhalten. Der „Geistliche Freund“ berichtet darüber³:

Die näheren Umstände, warum gerade ich zur Taufe dieses Kindes gerufen wurde, gehören nicht hieher. Item eines Tages stellte sich mir ein kleines äußerst bewegliches Männchen agil wie Quecksilber in eleganter Sommertoilette vor, das mich unwillkürlich an ein Meissner Porzellanfigürchen erinnerte und nannte seinen Namen „Hans v. Bülow“ und: Ich bitte um die Taufe meiner Tochter... Im Hause Bülow also war es, daß ich bei dieser Tauffeier Richard Wagner persönlich kennen lernte. Die Intimsten des Kreises waren hier versammelt. Cosima, Wagner, das Schnorr'sche Ehepaar, Frau v. Kaulbach, die Gattin des Akademie-direktors und noch einige andere, deren Namen mir nichtmehr Erinnerlich sind... Diese Taufe gestaltete sich zu einem Ereignis und machte Aufsehen speziell in kirchlichen Kreisen wegen des Namens „Isolde“, der damals noch fast unbekannt, als Taufname aber einfach unerhört war... und in den Augen des grossen Publikums erschien das Wort „Isolde“ wie ein Popanz, der Schreck einflösste... Die Aufführung von „Tristan und Isolde“ stand in Vorbereitung und München war voll von Schauernmärchen etc.

Mein erstes Wort, das ich mit Richard Wagner nach stattgefunderer Begrüßung tauschte, war eine Bemerkung über diesen Namen des Täuflings... worauf er fragte, ob dieser Name etwa kirchlichen Schwierigkeiten begegnen könnte. Ich beruhigte ihn mit dem Hinweis, daß man etwaigem Anstande gegenüber nur einen kirchlich gangbaren Namen hinzuzufügen brauche... Nach vollzogener Taufe setzte sich Bülow an den Flügel und Schnorr, in dessen gewaltiger Brust man einen dreifachen Baß vermuten möchte, sang ein Marienlied mit so wunderbar temperiertem Tenor... Mit dem Beginn der dritten Strophe war der musikalische Genuss jäh unterbrochen. Es ging schneller als ich es erzähle. Ein königlicher Kammerdiener erscheint in der Türe: Seine Majestät befehlen ihren Vorspieler⁴. Bülow weg von Klavier stürzt ins Nebenzimmer, wirft sich in seinen Frack, schwingt sich mit stummer Verbeugung durch den Salon... Fort gehts in die Residenz. — Die Versammlung war hiemit aufgehoben. Ich verabschiedete mich; Wagner gegenüber verlieh ich meinem Bedauern Ausdruck, daß ich nicht, wie ich gewünscht hätte, mehr mit ihm hätte sprechen können. „Das läßt sich nachholen“, erwiderte er, „ich werde sie mal besuchen“.

Die Schilderung dieser Tauffeier ist zunächst von Interesse insofern sie die Person des taufenden Geistlichen, also des Verfassers des Schriftchens, einwandfrei enthüllt. Die Haustaufe muß in dem Taufregister der betreffenden Pfarrei erscheinen, als die nur die Pfarrei der Benediktinerabtei St. Bonifaz in Frage kommen kann. Dort ist auch die Taufe ordnungsgemäß verbucht und zwar unter dem 24. April 1865⁵. Das Mädchen hieß nach dem offiziell-

3) Ein Blick etc. S. 4.

4) Es handelte sich zweifellos um die erste Sitzung der Kommission zur Reorganisation des veralteten Münchner Konservatoriums am 24. April 1864, Vgl. dazu *Stemplinger*, ebd. S. 88.

5) Pfarrarchiv St. Bonifaz — München, Taufbuch Nr. IV, Jahrgang 1865, Nr. 379.

len Taufbucheintrag: Isolde Ludovica Josefa von Bülow. Der Vater Hans v. Bülow ist als protestantisch, die Mutter Cosima geb. Liszt als katholisch angegeben. Als Taufpaten fungierten die Direktorsgattin Josefine v. Kaulbach und der „Musikdirektor“ Richard Wagner! Als taufender Geistlicher wird schließlich der Benediktiner von St. Bonifaz P. Petrus Hamp verzeichnet⁶.

Damit ist der Verfasser des Büchleins, der „alte geistliche Freund“ genügend gesichert.

Der P. Petrus versprochene Besuch Wagners ließ wie weiter berichtet wird, auch nicht lange auf sich warten. Es war Ende April 1865⁷. P. Petrus empfing den Gast und führte ihn in seine Zelle, wo der Neuzugang der Stiftsbibliothek — P. Petrus war damals Stiftsbibliothekar — aufgestapelt war. Wagner interessierte sich dafür und griff merkwürdigerweise nach einem Büchlein, eine deutsch-englische Grammatik, die Mozarts Vater Leopold laut Eintrag im Mai 1764 in London um zwei Schillinge gekauft hatte. Wagner betrachtete das Buch lange, drückte es an sich und küsste den Namen Mozart mit den Worten „das ist rührend“. Das Gespräch blieb aber nicht bei Mozart.

Der Wohnraum des Bibliothekars ist noch der gleiche, in dem auch diese kleine Untersuchung geschrieben ist. St. Bonifaz lag damals noch völlig im Grünen und hatte etwas von ländlicher Stille an sich, die auch heute noch nicht ganz geschwunden ist. Auch auf Wagner schien diese äußere pax benedictina nicht ganz ohne Eindruck geblieben zu sein. Man unterhielt sich bald über tiefe und letzte Dinge. Stellt man sich die damalige seelische Situation Wagners vor Augen, das reichliche Gerede um die kleine Isolde⁸ wie die

6) P. Petrus H a m p war geboren am 21. 1. 1838 in Almannshofen (LK Wertingen) Er legte Profeß ab am 15. IV. 1861. Durch seinen Aufenthalt in Nordafrika 1862—1864, wo die Abtei unter Abt Haneberg eine Mission eröffnen wollte, erwarb er sich gute Kenntnisse im Italienischen usw. (Vgl. dazu M a t h ä s e r W., Bayerische Benediktinische Missionsversuche in Nordafrika um die Mitte des XIX. Jahrhunderts (Diese Zeitschrift 51 (1933), S. 292). Die dort angeführten Aufzeichnungen des P. Petrus Hamp über sein Leben berichten nur über den Missionsversuch. Er kehrte bald in die Münchner Abtei zurück und bekleidete dort von 1865—1868 das Amt des Bibliothekars der damals schon nicht unbedeutenden Bibliothek sowie das Amt eines Lehrers für Italienisch am Maxgymnasium. In den nach dem Vatikanischen Konzil entstandenen religiösen Wirren gehörte P. Petrus zu denen, die sich den unter Döllingers Leitung stehenden sogenannten Altkatholiken anschlossen. Hamp wurde altkatholischer Pfarrer in Waldshut in Baden und starb nach 1904. Wohl wegen seines Austritts aus dem Orden bietet das Klosterarchiv von St. Bonifaz fast nichts über seine Persönlichkeit. Eine schon vor Jahren erfolgte Nachfrage beim zuständigen altkatholischen Pfarramt in Säckingen blieb unbeantwortet.

7) Ein Blick etc. S. 6.

8) Die Geburt der Isolde bedeutete einen Wendepunkt im Leben Wagners. Es ist heute längst bekannt — damals war es nur Gerücht — daß es sich um eine Tochter Richard Wagners handelt. Man sang bei der Tauffeier

stark umstrittene künstlerische Stellung, so versteht man die Niedergeschlagenheit Wagners. Die damals moderne Liebe zum Weltschmerz Schopenhauers, die ganze seelische und weltanschauliche Verworrenheit Wagners erklärt sein öfters gebrauchtes Zitat Schopenhauers vom „Seufzer des Daseins“. „Das Wort war ihm ernst“ berichtet P. Petrus; „ich bezeuge, daß er es sich nicht oft genug wiederholen konnte.“

Es war nicht der letzte Besuch Richard Wagners in dem nahe gelegenen St. Bonifaz. Eine längere Unterredung hatte P. Petrus bei einer Einladung Wagners in sein luxuriös ausgestattetes Quartier an der Briennerstraße 18, der späteren Knorr-Villa neben der alten Schackschen Gemäldegalerie (beides heute völlig zerstört). Bei Kaffee und einer guten Zigarre ließ Wagner jetzt ein Wort fallen, das die Vermutung des P. Petrus, Wagner trage sich seit längerem mit einer tiefgehenden, die Erlösung der Menschheit treffenden Tondichtung befasse, bestätigte. „Sagen Sie“, fragte Wagner plötzlich, „können Sie sich ein erhabeneres Symbol denken als einen leidenden Gott? Nein! Ein leidender Gott ist das erhabenste Symbol!“

P. Petrus konnte natürlich als katholischer Priester die irrije Bezeichnung Christi des menschengewordenen Gottessohnes als Symbol nicht unwidersprochen lassen. Er war aber taktvoll genug, um sich in keine theologische Debatte mit dem Künstler einzulassen, bei dem wie bei so vielen Religion und Leben nicht auf klaren Erkenntnissen, wie das katholische Dogma sie bietet, sondern auf einem Wirrwarr von Gemütsempfindungen aufgebaut war.

Man soll das Werk nicht vom Meister trennen. Sei dem wie immer! In diesen Monaten seelischer Not — Wagner konnte es nicht verborgen bleiben, wie es um seine Stellung in München und die weitere königliche Huld seines Mäzens stand — entstand die Neufassung des „Erlösungsspiel“, des Parsifal. Gehen die ersten Konzeptionen desselben schon in das Jahr 1857 zu-

Marienlieder und Cosima Bülow scheute sich nicht Ludwig II. um ein Unschuldensattest zu bitten: Auf die Knie sinke ich vor meinem König und bitte in Demut und Not um den Brief an meinen Mann, damit wir nicht in Schande und Schmach das Land verlassen . . . Ihr königliches Wort kann einzig unsere angegriffene Ehre wiederherstellen . . . Wie könnte mein Mann in einer Stadt zu wirken vermögen, in der die Ehre seiner Frau angetastet wurde usw. (Eckart Graf Dumoulin *Cosima Wagner I*, Vünchen 1928, S. 390 ff.) Stemplinger ebd. S. 67 nennt es einen „Gipfel weiblicher Keckheit“. König Ludwig II. in derlei Dingen sehr empfindlich, der fest von einer rein seelischen Freundschaft Wagners mit Cosima überzeugt und der selbst Cosima sehr zugetan war entsetzt . . . Sollte das traurige Gerücht also doch wahr sein, welchem Glauben zu schenken ich mich nie entschließen konnte, sollte also wirklich Ehebruch im Spiel sein — Dann wehe!“ schreibt der König noch im Dezember 1867. Die Sache war nicht mehr zu vertuschen. „Das Freundschaftsband mit Wagner war zerrissen“ (Stemplinger S. 72).

rück, so stellt ein erster Kenner des Wagner'schen Lebenswerkes fest, daß im August 1865 ein neuer umfangreicher Entwurf stattfand⁹.

Daß die Unterredungen Richard Wagners in der stillen Klosterzelle in engster Verbindung mit der Fertigstellung des „Parsifal“ standen, machen manche Einzelheiten zur Gewissheit, auch wenn Wagner nie offen über das Weihespiel sprach. Wagner legte ein auffallendes Interesse an der Feier der heiligen Messe an den Tag. Es war ja auch wohl das erstmal, daß er mit einem katholischen Priester und der Kirche überhaupt in engere Berührung kam. P. Petrus berichtet darüber:

Das Missale lag während dieser Erörterungen aufgeschlagen zwischen uns um jeden Augenblick Auskunft zu geben. Wagner unterrichtete sich eingehend über die geringsten Einzelheiten, über Sinn und Bedeutung der Zeremonien besonders über Ursprung und Alter, über den szenischen Aufbau der Messe. Wiederholt ließ er sich die Präfation vorsingen (!), kurz, es war als ob er das Messelesen lernen wollte.

P. Petrus fügt noch eine Bemerkung Wagners hinzu, die uns ein wenig in den Seelengrund des Meisters schauen läßt und eine letzte tiefe Ehrfurcht vor dem Religiösen offenbart. Er fragte, ob im Augenblick der heiligen Wandlung den Gläubigen nicht ein „Frissonement“, ein heiliger Schauer, befällt, wenn er vor dem in Gott Umgewandelten stehe¹¹.

Das Interesse Wagners an der Meßfeier wird vor allem durch das Gral drama bedingt gewesen sein, das gerade in der deutschen Fassung der Sage so viel an den Kelch unserer Altäre erinnert, der das Erlöserblut birgt und dem gütigen und reinen Menschen zu unversiegllicher Kraftquelle wird.

Wagner wird damals auch nicht an der herrlichen nahegelegenen Abteikirche, jenem neuen strahlenden Prachtbau Ludwig I., vorbeigegangen sein, der, wenngleich nur Imitation, in seinem gewaltigen Massen und seiner Goldausstattung eine wahrhafte Königshalle war. Es wird wohl nicht endgültig entscheidbar sein, ob Wagner sein bekanntes Gralsthemat der aufsteigenden Sexten von jenen Fronleichnamsresponsorien nahm, die hier längst vor dem Parsifal in Gebrauch waren. Auch kirchliche Polyphonie kann begeistern. Aber wer die Szenenanweisung für den Gralstempel liest, den Wagner selbst „in eine hochgewölbte Kuppel sich verlieren“ läßt, dem steht die gewaltige goldene Apsis der Bonifatiusbasilika vor Augen, deren Trümmer leider bis heute trostlos in den den Himmel ragen.

9) Golther W., Richard Wagner. Gesammelte Schriften und Dichtungen, Berlin s. a., S. XVIII.

10) Ein Blick ebd., S. 14.

11) Ebd. S. 14.

Studien zur Geschichte verschollener bayerischer Frühklöster

Das frühbayerische Kloster Tegernbach

Von Josef Hemmerle, München

Von den verhältnismäßig vielen Urklöstern¹, die sich einst in einem dichten Netz über das bayerische Stammesherzogtum der Agilolfinger ausgebreitet hatten, kennen wir heutzutage manche überhaupt nicht einmal mehr mit Namen. Ihre Bedeutung verlöschte schon am Ende des 9. Jahrhunderts, als sie vielfach gezwungen in den Machtbereich der Bischöfe gekommen waren und als Objekte bischöflicher Wirtschaftsinteressen behandelt wurden. Das 10. Jahrhundert mit seinen Ungarnstürmen und der arnulfischen Säkularisation taten das Übrige, um diese Stätten frühesten Mönchtums aus dem Gedächtnis der Überlebenden zu streichen. Nach der Jahrtausendwende war es nur wenigen Klöstern, vor allem einigen bodenständigen Benediktinerabteien, die zum Großteil noch die Gunst des Herzogshauses besaßen, gelungen, zu überleben und sich wiederum zu entfalten.

Das Kloster Tegernbach im südöstlichen Zipfel des Erdinger Landkreises gehörte zu den benediktinischen Mönchssiedlungen, die im 8. und 9. Jahrhundert zu den nennenswerten Seelsorgs- und Wirtschaftszentren im Freisinger Bistum gehörten. Die bisherige Kirchengeschichtsforschung hat sich dieses kleinen Frühklosters nie sonderlich angenommen und es kaum erwähnt^{1a}. Wir sind heute in der glücklichen Lage, von diesem

1) Die vorliegende Studie setzt die Reihe „Studien zur Geschichte verschollener bayerischer Frühklöster“ (letzte Untersuchung in dieser Zeitschrift Band 37, 1939, S. 225—232) fort.

1a) Erwähnt wird das Kloster bei: Meichelbeck C., *Historia Frisingensis*, Tom. I, Augsburg 1724, S. 102; Mayer-Westermayer, *Statistische Beschreibung des Erzbistums München-Freising I*, 1880, S. 229; Lindner P., *Monasticon Metropolis Salzburgensis antiquae*, Salzburg 1908, S. 175; Fastlinger M., *Die wirtschaftliche Bedeutung der bayerischen Klöster in der Zeit der Agilolfinger*, Freiburg i. Br. 1903, S. 96; Bauerreiss R., *Kirchengeschichte Bayerns* 1. Bd. 2. Aufl. 1958, S. 98. — Nicht behandelt wird das Kloster in den Spezialuntersuchungen: Mitterer S., *Das Freisinger Domkloster und seine Filialen*. In: *Wiss.Festgabe zum zwölfhundertjährigen Jubiläum des hl. Korbinian*, hrs. v. J. Schlecht, München 1924, S. 26—42; Ders. *Die bischöflichen Eigenklöster in der vom hl. Bonifazius 739 gegründeten bayerischen Diözesen*, München 1929; Bauerreiss R., *Studien zur Geschichte verschollener bayerischer Frühklöster*. In: *Stud. u. Mitt. des Benediktinerordens* 57, 1939, S. 225 ff.

„*cenobium in loco, qui dicitur Tegarninuac*“, von diesem Kloster Tegernbach wenigstens einige wenige historische Notizen zu besitzen². Die Schwierigkeit liegt freilich schon in der Lokalisierung des Klosters selbst. Es ist nämlich nicht von vornherein klar, daß der Sitz eines Klosters mit dem Namen eines heute bestehenden Ortes einfach identifiziert werden kann. Von Tegernbach besitzen wir zwei Ortsnennungen, die nur einige wenige Kilometer von einander entfernt sind. Der Name selbst kommt von dem althochdeutschen Adjektivum *tegar*, was soviel wie groß bedeutet. Uns begegnet der Ortsname in Tegernsee, Tegernau oder Tegernheim. Schon der verdienstvolle bayerische Historiker Max Fastlinger hat infolge der Diskrepanz in der Patrozinienüberlieferung festgestellt, daß der Platz des dem hl. Michael geweihten Klosters Tegernbach weder in Wasen- noch in Grüntegernbach zu suchen sei, sondern in Kirchstetten, wo wir das alte Michaelspatrozinium vorfinden³. Die sogenannte Laienkirche des Klosters, die eigentliche Seelsorgskirche stand in Grüntegernbach. Die neuesten, leider noch nicht veröffentlichten Forschungen von Prof. Dr. Hans Dachs, dem besten Kenner der Geschichte des Erdinger Gebietes, gewähren uns heute neue Einsichten und verständlichere Zusammenhänge. Prof. Dachs hält die in den Freisinger Traditionen erwähnte Bezeichnung „*in pago Tegrinuac iuxta fluvium Isana*“ aus dem Jahre 819 für eine alte Gaubezeichnung⁴. Die Annahme, daß das Gebiet zu dem Siedlungsgebiet der Fagana, eines der 5 großen Urgeschlechter aus der *Lex Baiuvariorum*, gehörte, darf wohl als gegeben angenommen werden. Nachkommen dieses Geschlechtes müssen Adelige gewesen sein, die bei der Gründung des Bistums Freising und auch noch im 9. und 10. Jahrhundert eine wichtige Rolle beim Ausbau dieses Gebietes spielten. Josef Sturm⁵ hat die Namensträger dieses Geschlechtes mit seiner scharfsinnigen Kritik beleuchtet und kam zu dem Schluß, daß die Herren von Preysing in diesem Uradel der bajuwarischen Landnahme ihre Vorväter sehen dürften. Jedenfalls lag das Siedlungsgebiet der Fagana in dieser Landschaft bei Freising und im Sempt-Isengau. Prof. Dachs ist der Meinung, daß der Gau Tegernbach ein hochadeliger Kleingau war, der ursprünglich einen Fiskalbezirk umgrenzte, der sowohl das Gebiet von Grün- wie von Wasentegernbach umfaßte⁶. Neuere Unter-

2) Durch die Herausgabe des ältesten Traditionskodex des Hochstifts Freising, geschrieben von dem Mönch Cozroh (Original im Allg. Staatsarchiv München, Freising Lit 3 a), von Bitterauf Th., Die Traditionen des Hochstifts Freising, 2 Bde, München 1905 (im folgenden abgekürzt B.).

3) Fastlinger M., Die wirtschaftliche Bedeutung... S. 96; Ders., Die Kirchenpatrozinien in ihrer Bedeutung für Bayerns ältestes Kirchenwesen. (Oberbayer. Archiv 50, 1897, S. 419). Die meisten Schriftsteller verzeichnen Wasentegernbach als Klostersitz, so Zöpf B., Histor. topograph. Beschreibung K. Landgerichts Erding 1856, S. 18, 365.

4) B. 407.

5) Die Anfänge des Hauses Preysing, München 1931.

6) An dieser Stelle darf ich Herrn Prof. Dr. H. Dachs für seine liebenswürdige Auskunft meinen besten Dank sagen.

suchungen über die „in pago“ Nennungen in Bayern⁷ haben den Beweis erbracht, daß die Lagebezeichnungen „pagi“ als räumliche Einheiten zu verstehen sind, in denen die Masse des ehemaligen römischen Fiskalgutes lag. Fiskus war die römische Krondomäne, das römische Staatsgut, das später zumeist vom König zur gräflichen Amtsausstattung ausgegeben wurde. Wo bayerisches Herzogsgut, also „pagi“ lagen, sind auch meist herzogliche Eigenklöster nachzuweisen, die jedoch nach 777, nach dem Sturz Tassilos III. und somit des agilolfingischen Herzogshauses, in die karolingische oder auch bischöfliche Machtkompetenz gerieten. Der in den Freisinger Traditionen zum Jahr 819 genannte „pagus Tegrinuac“, der den ehemaligen Fiskalbezirk Grün- und Wasentegernbach umschloß, war ein sogenannter Kleingau, der zwischen dem großen Sundergau um Erding und dem Isengau sich ausbreitete. Die Ortsnamen auf -bach weisen zudem darauf hin, daß diese Siedlungen als typische Gründungen der Ausbauzeit durch die Agilolfinger anzusehen sind. Der Fiskalbesitz um Tegernbach dürfte m.E. zur Dotation des durch die Agilolfinger oder durch die Fagana gestifteten Benediktinerklosters gegeben worden sein, den später nach 777 das Hochstift Freising über dem Rechtstitel des bischöflichen Eigenklosters vereinnahmte. Daß das Gebiet um Tegernbach nicht nur etwa einen Hof umfaßte, sondern ein ausgesprochen größeres Siedelgebiet darstellte, dafür bietet eine spätere Urkunde genügenden Hinweis. Im Jahre 1025 schloß der Bischof Egilbert von Freising mit Kunigunde, der Witwe Kaiser Heinrichs II. einen Prekarienvertrag, einen Landleihevertrag⁸. Der Bischof gab der Königswitwe 4 „curtes“ u. a. in Dorfen und „Tegrinvaach“. Kunigunde, die später in der Kirche als Heilige verehrte Königin, verschrieb dem Freisinger Diözesan Gebiete von umfänglicher Größe um Ranshofen, Reichenhall u. m. anderen Orten. Sonach muß der Freisinger Besitz an der oberen Isen wenigstens ein gleichwertiger Ersatz für Kunigunde gewesen sein. Es handelt sich hier jedenfalls um einen größeren Siedlungskomplex. Der Kleingau Tegernbach war vermutlich, siedlungsgeschichtlich betrachtet, ein gleichzeitig durchgeführtes Ausbaugebiet, eine Siedlungseinheit. Ob das bereits hier vorgefundene Fiskalgut noch auf eine römische Verwaltungseinrichtung oder erst durch die bajuwarische beziehungsweise fränkische Pagusorganisation entstand, ist aus den Quellen nicht zu erschließen.

Nach diesen allgemeinen Schlußfolgerungen müssen wir die dem Engelfürsten geweihte Klosterkirche und die Mönchssiedlung in dem Gebiet dieses Kleingaus Tegernbach suchen, wobei sich uns also in erster Linie die Michaelskirche in Kirchstetten in der Pfarrei Grüntegernbach anbietet. Zudem deutet schon der Ortsname auf einen alten kirchlichen Sitz, der sich in alter Zeit von den übrigen Kirchplätzen abgehoben haben muß. Diese Überlegungen über die Lokalisierung des eigentlichen Benediktiner-

7) Diepolder G., Die Orts- und „in pago“ Nennungen im bayerischen Stammesherzogtum zur Zeit der Agilolfinger. (Zs. f. bayer. Landesgesch. 20, (1957), S. 364–436).

8) MG Diplomata III, S. 694.

klusters Tegernbach dürften bei der derzeitig dürftigen Überlieferung doch der historischen Wahrheit am nächsten kommen und eine brauchbare Lösung anbieten.

Was verstehen wir nun eigentlich unter Eigenklöstern und welche Aufgabe hatten sie eigentlich in der Frühzeit des bayerischen Christentums? Die sogenannten bayerischen Urklöster sind wohl nicht etwa durch die Initiative von Mönchen oder Bischöfen, sondern vielmehr durch die agilolfingischen Herzöge oder durch adelige Laien oder Priester gegründet worden. Zufolge des aus dem germanischen Rechtsdenken herrührenden Begriffes des Eigenkirchenrechts gehörten Kirchen, Klöster und Kapellen, die von Laien gestiftet worden waren, zum unbeschränkten Eigentum der Stifter. Der adelige Stifter konnte die Kirche oder das Kloster mit allem Zubehör, mit Grund und Boden als sein Eigen betrachten, sonach verkaufen, vererben oder verschenken sowie die dort wirkenden Priester nach seinem Willen ein- und absetzen. Über die Erträgnisse seiner Stiftungen besaß er freie Verfügungsgewalt, die es ihm freistellte, diese Einkünfte für sich zu beanspruchen oder sie erneut der kirchlichen Institution zurückfließen zu lassen. So hatten zu jener Zeit Könige, Herzöge und Adelige unbeschränkte Befugnisse und Rechte über ihre Eigenkirchen und Eigenklöster. In dieser frühbayerischen kirchlichen Aufbauzeit hören wir sogar, daß manche reichbegüterte Adelige, so zum Beispiel die aus dem Geschlecht der Huosi als Äbte den von ihnen gegründeten Eigenklöstern vorstanden. Beispiele liefern die Chroniken der Klöster Tegernsee, Benediktbeuren und Schlehdorf. Im 9. Jahrhundert kam das Eigenkirchenwesen — davon geben die Traditionen der Freisinger Bischofskirche ein anschauliches Bild — immer stärker in den Machtbereich der Diözesanbischöfe, die Klöster wurden bischöfliche Eigenklöster. Die Beschlüsse der Neuchinger Synode von 772, die den Mönchsklöstern die Ausübung der Seelsorge untersagte, war lediglich ein gelindes Druckmittel, um dem Herzog und den adeligen Sippen die Herrschaft über ihre Hausklöster zu nehmen⁹. Diese Entwicklung gereichte jedenfalls nicht zum Segen der Klöster. Nunmehr konnte der Bischof nach Belieben die Vorsteher der monastischen Vereinigungen ernennen oder über diese seine Machtbefugnisse walten lassen. Statt der freien Abtwahl durch die Mönche trat die Einsetzung durch den Bischof. Solange die Freisinger Oberhirten selbst noch Söhne des hl. Benedikt waren, wurden die Eigenklöster als Filialen des Domklosters mit zur großen „familia“ des Bischofs gerechnet. Aus diesen Eigenklöstern sind uns auch keine kontinuierlichen Abtreihen bekannt geworden. Der Bischof sicherte sich durch diese Klöster nicht nur wichtige Seelsorgsstationen, sondern zugleich auch ertragreiche Wirtschaftspunkte, die infolge der selbstlosen und rationellen Wirtschaftsmethode der Mönche mit außerordentlich hoher Rentabilität arbeiteten. Man könnte die Eigenklöster mit den Pfalzen der frühmittelalterlichen Herrscher vergleichen. Die Eigenklöster bedeuteten für die Bischöfe Stützpunkte religiösen Lebens, Stätten schulischer Bildung und seelsorglichen Nachwuchses, aber auch Ver-

9) MG Concilia II, S. 104.

breiterung der wirtschaftlichen Basis, sowie Ausweitung der inneren und äußeren Kolonisation. Tegernbach war ein ausgesprochen typisches bischöfliches Eigenkloster. Der Freisinger Oberhirte hatte damals noch 10 weitere Klöster, unter anderem Tegernsee, Ilmmünster, Schäftlarn, Isen, Moosburg u. a. Die Traditionen des Mönches Cozroh überliefern, daß auch kleinere Klöster mit mehreren Mönchen besetzt waren, wobei nicht immer zwischen Priestern, Diakonen und Mönchen geschieden wird.

Wir können nun aus den eingangs dargelegten Erwägungen annehmen, daß die benediktinische Mönchssiedlung in Kirchstetten-Tegernbach spätestens unter Bischof Atto (783–811) entstanden ist. Die Vermutung liegt nahe, daß wahrscheinlich schon unter der agilolfingischen Herrschaft das Kloster durch den Grafen Helmuni, einen Sproß aus der Sippe der Fagana, gegründet wurde, der ehemaligen Fiskalbesitz, der ihm zu Lehen ausgetan war, der Neugründung als Dotationsgut übereignete. Unter Bischof Atto war Tegernbach bereits Kloster. Dieser Freisinger Oberhirte gehörte zu den Pionieren des bayerischen Benediktinertums, er hat als Abt von Scharnitz und Schlehdorf das Missionskloster Innichen im Hochpustertal ausgebaut und hat bei der Gründung des Klosters Kremsmünster im heutigen Österreich 777 mitgewirkt¹⁰. Atto ist der Initiator der Slavenmission im Südosten des karolingischen Reiches. Als der Bischof am 6. März 791 in Tegernbach weilte¹¹, übergab ihm der Kleriker Rihperth seinen Besitz in Aying bei München. Atto hatte an diesem Tage Rihperth zum Diakon geweiht. Das setzt voraus, daß Tegernbach keine gewöhnliche Dorfkirche war, sondern eine Klosterkirche, wo der Bischof unter der Assistenz der Mönchskleriker eine Diakonweihe vornehmen konnte.

Ein Jahr später, 792, schenkte Graf Helmuni seinen Erbbesitz zu Tegernbach mit Grund, Boden, Zubehör, einschließlich der Hörigen an die Kirche der Gottesmutter Maria in Freising mit der Bedingung, daß der Besitz ihm und seinem Sohne Atto zeitlebens zur Nutznießung gewährt werde¹². 793 übergab der gleiche Graf mit Zustimmung seines Sohnes Hadumar seine Ländereien im Schwalbengau westlich von Eichstätt, die ihm vorher durch ein königliches Sendgericht aberkannt, aber 792 wieder durch Karl den Großen zugesprochen worden waren, ebenfalls in die Hände des Domstiftes¹³. Als Helmuni nach 793 eine Romreise antrat, bestätigte er neuerlich seine Schenkungen an die Kirche. Nach seinem Tode übergab sein nächster Verwandter seinen bereits genannten Sohn Anno zur Erziehung und Pflege an den Bischof Atto von Freising¹⁴. Da zu dieser Zeit Tegernbach

10) Mitterer S., Die bischöflichen Eigenklöster... S. 105 ff.; Mitterauer M., Karolingische Markgrafen im Südosten. (Arch. f. österr. Gesch. 123 Bd., Wien 1963, S. 39 f., 138).

11) B. 139.

12) B. 153.

13) B. 166.

14) B. 153. Über die Beziehungen der Haholdfamilie und des Grafen Helmuni zum mittelfränkischen Raum vgl. Heida cher A., Die Entstehungs- und Wirtschaftsgeschichte des Klosters Heilsbronn bis zum Ende des 15. Jahrhunderts, Bonn 1955, S. 5.

schon bischöflich freisingisches Eigenkloster war, ist die Vermutung nicht abwegig, daß die Tradition des Grafen Helmuni von 792 vielleicht direkt dem Kloster Tegernbach zugutekam, während durch das Rechtsgeschäft, die formale Urkunde das tradierte Gut unmittelbar der Bischofskirche, dem Bischof als Eigenklosterherrn übertragen wurde.

Während der Regierungszeit des gleichen Bischofs hören wir, daß an einem 1. August (zwischen den Jahren 792–808) der Priester Friduperht, ferner dessen Verwandten Engilperht und Atto in der Bischofsstadt Güter in Kirchötting und Tegernbach an die Domkirche tradierten¹⁵. Dann heißt es ausdrücklich, daß Papo und Friduperht eine Hufe zum Altar des hl. Michaels zu Tegernbach übergaben und außerdem den dritten Teil des Landes, das Papo dort besaß. Am gleichen Tage wurde eine weitere, ebenfalls an die Kirche des hl. Michaels in Tegernbach gerichtete Tradition verbrieft. Papo schenkte aus seinem und seiner Söhne Erbe — es handelt sich um die Priester Friduperht und Tuto — 2 Hufen. Unter der Ausstattung der Hufe werden genannt Wiesen, Weiden, Wälder, Wasserläufe und Fischwasser. Max Fastlinger¹⁶ vertrat nun die Meinung, daß dieser Priester Friduperht aus der Sippe der Fagana durch diese Landschenkung, die schon unter dem Bischof Arbeo (764–783) erfolgt sein solle, das Kloster gegründet hätte. In der vorliegenden Tradition sei nur die frühere Dotation an dem Michaelsaltar in Tegernbach erneut und ergänzt worden. In einer zweiten gleichzeitigen Vergabung bestätigt der Priester Friduperht die Tradition einer bebauten und einer unbebauten Hufe und zugleich der Kirche zu Tegernbach an die Domkirche. Daß unter diesem Tegernbach vermutlich die sogenannte Leutkirche zu Grüntegernbach gemeint sein muß, ist anzunehmen.

Im Jahre 815 fand im Kloster Tegernbach vor dem Bischof Hitto von Freising (811–835) ein neuerliches Rechtsgeschäft statt. Die Priester Jakob und Symon kamen zum Kloster — es wird eigens „cenobium in loco qui dicitur Tegarinnuac“ bezeichnet — und wurden hier vom Bischof und dessen Vogt Sigiperht aufgefordert, die Stiftung ihres Oheims Arperht, nämlich die Kirchen zu Isen und Frauenvils, der Domkirche zu Freising zu restituieren¹⁸. Bischof Hitto, von manchen Historikern in die Housigenealogie eingereiht¹⁹, war einer der eifrigsten Bischöfe der Diözese. Es ist bekannt, daß er im Lande viel herumkam, die Pfarrorganisation ausbaute, das religiöse Leben zum Aufblühen brachte, Kirchen weihte und den Besitz des Bistums klug verwaltete. Er gab seinem Notar, dem Mönch Cozroh, nach 824 den Auftrag, alle Traditionen, die Urkunden des Archivs, zu sammeln und sie in einem Band zu vereinigen. Ohne diese Maßnahme des Bischofs, die eigentlich damals nur einen rein juristischen Wert bedeutete, hätten

15) B. 160.

16) Die wirtschaftliche Bedeutung . . . S. 96.

17) B. 162.

18) B. 345.

19) Sturm J., Die Anfänge des Hauses Preysing, S. 216–223; Strzewitzek, H., Die Sippenbeziehungen der Freisinger Bischöfe im Mittelalter, München 1930, S. 189 ff.

wir heute nicht den geringsten Nachweis über die Existenz des Klosters Tegernbach. Am 10. April 817 hielt sich Bischof Hitto wiederum im Kloster auf²⁰. Es wird berichtet, daß der Adelige Mezzi auf einer Pilgerreise nach Tours, zum Grab des fränkischen Reichsschirmherrn St. Martin, auch nach Tegernbach kam und hier dem Bischof für die Domkirche und den hl. Corbinian ein Allod, seinen Eigenbesitz zu Forstinning, übergab. Eine Ab-
 rundung des Besitzes in Tegernbach erfahren wir am 6. März 819²¹. Damals tauschte Bischof Hitto mit einem gewissen Pupo Besitzrechte. Pupo vermachte dem Bischof sein Eigentum im Gau Tegernbach nahe bei dem Fluß Isen „in pago Tegrinuac iuxta fluvium Isana“ und erhielt dafür im Tausch Besitzrechte in Pasenbach bei Dachau. Diese Notiz ist das Zeugnis, aus welchem wir die Gaubezeichnung für Tegernbach nachweisen dürfen. Diese Güter sind sicherlich dem Kloster zur Verwaltung und Bewirtschaftung übergeben worden, da Tegernbach als bischöfliches Eigenkloster dem Bischof und somit der Domkirche auch die wirtschaftlichen Erträge überantworten mußte. Ob nun jener Abt Salomon, der am 7. November 819 mit seiner Schwester Engelsuind dem Bischof Hitto die eben geweihte Kirche zu „Sindpaldeshusun“ an der Vils für die Freisinger Kirche schenkte, möglicherweise der erste bezeugte Abt von Tegernbach ist, scheint noch fraglich²². Er könnte mit gleichem Recht auch dem Kloster Isen zugeschrieben werden.

Eine Waldschenkung zu Tegernbach an Freising durch den Kleriker Salomon wird 828 erwähnt²³. 2 Jahre später erneuert ein Priester Ascrih eine Schenkung von Gütern an verschiedenen Orten an das Hochstift Freising, darunter erscheint eine Hufe in Tegernbach²⁴. Auch diese Tradierung könnte zur Arrondierung des Tegernbacher Klostergrundes verwendet worden sein. In einer Tradition vom 24. Februar 845 tritt wohl der erste namentlich gesicherte Abt des Klosters auf²⁵. Es ist Arn, der als *vir nobilis*, als Adelige, und als *abbas vocatus*, als ein vom Bischof bestellter Abt bezeichnet wird. Vor dem Bischof Erchanbert (835–854) erneuert er in Tegernbach eine Stiftung seiner Eltern in Außerbittelbach am Tragaltar der hl. Maria. Diesen Tragaltar hatte der Bischof auf seinen Reisen immer bei sich und dieser Altar verkörperte gleichsam symbolisch die Domkirche, weshalb auch Güter-

20) B. 374.

21) B. 407.

22) B. 427. Die Bestimmung des Ortsnamens ist ungewiß. Bitterauf bezog den Namen auf Sinnering oder Kirchberg, D a c h s H., Zur Ortsnamenkunde des Bezirkes Erding. (Der Inn-Isengau XI, 1933, S. 12) deutet auf Hofkirchen. Die gleiche Meinung wie Dachs vertritt Wallner E., Beiträge zum Namenregister der Traditionen des Hochstifts Freising (Oberbayer. Archiv 77, 1952, S. 92). Über den Abt Salomon auch Graf H u n d t Fr. H., Die Urkunden des Bistums Freising aus der Zeit der Karolinger (Abh. d. kgl. Bay. Akad. der Wiss. XIII, 1875, S. 79 f.).

23) B. 570; S t u r m a. a. O. S. 89 nimmt an, daß dieser mit dem Abt von 819 identisch ist.

24) B. 593.

25) B. 669; H u n d t a. a. O. S. 69.

übergaben an diesem Tragaltar vorgenommen wurden²⁶. Abt Arn tradierte zudem noch sein eigenes Erbe in dem genannten Orte an das Bistum. Der Bischof hinwiederum belehnte den Tradenten gegen Reichung eines jährlichen Zinses mit dessen ehemaligen Erbgütern. Arn ist somit nachweislich der Sohn des Haholt und dessen Frau Perhthilde. In der Schenkungsurkunde über Außerbittelbach von 827 wird Arn als Sohn erwähnt²⁷. Damals war Arn noch nicht Kleriker oder Mönch. Nach der von J. Sturm aufgestellten Stammtafel der Genealogie des Hauses Preysing wäre Haholt der Bruder des Erzbischofs Arn von Salzburg (785–821), des ersten Erzbischofs der Salzburger Kirchenprovinz und des bedeutendsten Repräsentanten der karolingischen Kirchenpolitik²⁸. Abt Arn von Tegernbach hat sonach als Neffe den Namen des ersten Erzbischofs weitergeführt. Diese Namensgleichheit ist zugleich ein Beleg über die Fortvererbung von Namen in adeligen Familien in ein und derselben Familie. In Parenthese sei hier erwähnt, daß der Name Arn = Adler in der ältesten Namensüberlieferung für Erding = Ardeoinga um 800 erscheint²⁹.

Bischof Anno von Freising (855–875), mit größter Wahrscheinlichkeit der Sohn des bereits genannten Grafen Helmuni, hielt sich ebenfalls im Kloster Tegernbach auf und vollzog hier ein Tauschgeschäft mit dem Edlen Arnunc um die Jahre 857–864³⁰. Es handelt sich bei der Rechtshandlung um Äcker und Wiesen an der Schwindach. Unter dem gleichen Freisinger Oberhirten tritt 871–875 Abt Deotrih von Tegernbach auf³¹. Der Abt, der als „nobilis vir et abbas“ überliefert wird, kam in die Bischofsstadt, um hier mit dem Bischof 2 Hufen zu Tegernbach gegen Güter auf dem Berg „Ritano“ einzutauschen. Bitterauf, der Herausgeber der Freisinger Traditionen, suchte die Güter des Tegernbacher Abtes auf dem Reutberg bei Bad Tölz zu ermitteln, während schon J. Zahn³² den „mons Ritano“ mit dem Berg Ritten bei Boden identifizierte. Auch in einer anderen Urkunde von 875³³ übergibt ein Graf Uualdperht dem Bischof Besitz in monte Ritano gegen Güter zu „Holze“ und Tegernbach. Daß es sich hier um den in Südtirol gelegenen Ritten handelt, dürfte nicht unwahrscheinlich sein. Denn auch das Gebiet um Bozen war schon damals von Bayern besiedelt worden und bayerische Adelige hatten sich in den fruchtbaren Talsohlen größere Ländereien gesichert. Daß von diesen Grundherrschaften manche Güter an das Hochstift Freising und an Klöster auf dem Weg von Schenkungen gerieten, ist urkundlich belegt. Bekannt sind bis in die neueste Zeit die umfangreichen und ertragreichen Weingüter der bayerischen Stifte in der Gegend

26) B. S. XXXXIV.

27) B. 540.

28) Über Erzbischof Arn von Salzburg neuestens Lexikon f. Theologie u. Kirche I², 1957, S. 887 und Neue Deutsche Biographie I, 1953, S. 354.

29) D a c h s H. (Der Inn-Isengau VI, 1928, S. 106).

30) B. 806.

31) B. 912.

32) Codex diplom. Austriaco-Frisingensis. (Font. rer. Austr. XXXI, 1870, S. 20).

33) B. 913.

von Bozen und Meran. Es ist nicht von der Hand zu weisen, daß auch Abt Deotrih, der in der Urkunde mit dem Nobilis-Titel ausgezeichnet ist, Erbgüter in Südtirol besaß. Er muß zu jener Zeit eine besonders bevorzugte Stellung in der Freisinger Diözese innegehabt haben. Wir dürfen nämlich mit Recht vermuten, daß er mit dem Bischof Arnold auf der Wormser Synode am 16. Mai 868 zugegen war. Unter den Teilnehmern dieser Kirchenversammlung wird neben dem Freisinger Diözesan auch ein Abt Thiadricus überliefert³⁴. Die Teilnahme anderer Benediktineräbte ist ebenfalls bezeugt. Auf diesem Konzil wurde vor allem die häretisch griechische Lehre über die Trinität und Fragen der kirchlichen Disziplin diskutiert.

Mit dem Abt Deotrih verliert sich jede weitere Spur über das Kloster Kirchstetten-Tegernbach. Keine Urkunde, keine historische Nachricht verrät einen Hinweis über das Weiterbestehen dieser frühbayerischen Mönchsiedlung. Am Ende des 9. Jahrhunderts müssen wir den Niedergang des Klosters ansetzen. Der Grund für den Verfall des damaligen Mönchtums lag ausschließlich in seiner inneren Rechtsstellung. Die bischöflichen Eigenklöster waren der Willkür der Bischöfe ausgeliefert, dadurch verloren sie ihre eigentliche monastische Funktion und somit ihre Lebensfähigkeit. Sigisbert Mitterer betont daher mit Recht: „Für ein Benediktinerkloster ist es nämlich geradezu wesentlich notwendig, daß es nach innen und außen frei und unabhängig seinen Charakter als familienmäßig organisierte Gemeinschaft entfalten kann³⁵“. Ein weiterer Grund für den Niedergang ist darin zu sehen, daß das Kapitel des Bischofs seit der Mitte des 9. Jahrhunderts immer zahlreicher mit weltlichen Kanonikern besetzt wurde und die Mönche verdrängt wurden. Das Mönchsleben erhielt kaum Nachwuchs. Bei den Eigenklöstern blieb nun die ehemals vom Domkloster ausgehende geistige Befruchtung aus. Nicht die Ungarneinfälle und die durch diesen Notstand verursachte Güterbeschlagnahme durch Herzog Arnulf haben diesen Notstand bewirkt, sondern die Folgen des Eigenkirchenwesens haben die Klöster innerlich wie äußerlich veröden lassen. Wahrscheinlich ist das dem Kloster Tegernbach gehörige Eigengut später vom Hochstift Freising selbst verwaltet worden oder an Ministerialen des Hochstifts ausgegeben worden, denn am Ende des 10. und 11. Jahrhundert wird uns in Tegernbach Landadel vermeldet.

34) Wattenbach W. (Arch. d. Gesch. f. ält. dt. Geschichtskde. 10, 459); Lindner, a. a. O. S. 175 bezeugt ihn auch auf der Mainzer Synode 870.

35) Die bischöflichen Eigenklöster . . . S. 4.

Literarische Umschau

Jubilierende Klöster

1. **Beuron 1863—1963.** Festschrift zum hundertjährigen Bestehen der Erzabtei St. Martin. Beuron Kunstverlag, Beuron 1963, 566 S., 24 Abb., 2 Karten.

2a. **Ottobeuren.** Festschrift zur 1200 Jahrfeier der Abtei. Hrgg. von Ägidius Kolb und Hermann Tüchle, Augsburg 1964, Kom.-Verlag Winfried-Werk, gr. 8^o, 416 S., 36 Tafeln, 1 Karte.

2b. **Ottobeuren.** 764—1964. Beiträge zur Geschichte der Abtei, 8^o. Augsburg, Kommissionsverlag Winfried-Werk (1964).

2c. **Ottobeuren.** Schicksal einer schwäbischen Reichsabtei. Hrgg. v. P. Ägidius Kolb OSB unter Mitarbeit der Ottobeurer Lehrerschaft, Augsburg, Winfried-Werk 1964, 276 S., 8^o.

2d. **Ottobeuren.** Geist und Leben einer schwäbischen Reichsabtei. Jubiläumsgabe anlässlich des 67. deutschen Ärztetages in Augsburg, Mai 1964 Hrgg. v. Byk-Gulden-Lomburg GmbH, Konstanz, Text und Zusammenstellung von Ägidius Kolb OSB, Konstanz 1964, 8^o, 40 S. mit vielen Abb. und einer Farbtafel.

2e. **Ottobeuren.** Kolb Ä., Der selige Rupert, Abt v. Ottobeuren 1102—1145, Augsburg, Winfried-Werk, 1964, 31 S.

2f. **Ottobeuren.** Kolb Ä., „Führer durch die Ausstellung“ 1200 Jahre Ottobeuren, Hrgg. v. d. Abtei Ottobeuren, Memmingen 1964, 48 S.

3. **Ellwangen.** 764—1964. Beiträge und Untersuchungen zur Zwölfhundertjahrfeier. Hrgg. im Auftrag der Stadt Ellwangen/Jagst von Viktor Burr, 2. Bände, 888 S., 102 ganzseitige Tafeln, Schwabenverlag Ellwangen, Ellwangen 1964.

4. **Studia Suarzacensia.** Beiträge zur Geschichte der Abtei Münsterschwarzach anlässlich des 50. Jahrestages ihrer Wiederbesiedlung. Würzburg-Münsterschwarzach 1963, 320 S., 23 Abb., 1 Farbtafel. S., 24 Abb., 2 Karten.

5. **Seckau.** Roth Benno OSB, Seckau. Geschichte und Kultur 1164—1964, 560 S., 25 Abb. auf 24 Tafeln, Wien-München, Verlag Herold.

1. Am Pfingstfest des Jahres 1863 (24. Mai) begann nach sechzigjähriger Unterbrechung in der Abteikirche von St. Martin zu Beuron wieder das Gotteslob. Den Augustinerchorherren, die im Zuge der Säkularisation ihr Kloster hatten verlassen müssen, folgten Söhne des hl. Benedikt, die hier im Hohenzollerischen Land binnen kurzer Zeit einen geistlichen und geistigen Mittelpunkt besonderer Art schufen. Die 100. Wiederkehr dieses Ereignisses war für die Erzabtei Beuron Veranlassung, in einer breit angelegten Festschrift Rückschau zu halten und Rechenschaft abzulegen über das abgelaufene Jahrhundert. Gemessen an den Jubiläen anderer Benediktinerklöster, die auf ein über tausendjähriges Bestehen hinweisen können, mögen sich 100 Jahre, wie der Redaktor der Festschrift, P.

Virgil Fiala, im Vorwort schreibt, dürftig ausnehmen; indessen gerade in unserer heutigen so schnellebigen Zeit mit ihrer Umwertung der Begriffe und Anschauungen erscheint ein auf archivalischen Quellen beruhendes Werk über die Abfolge der letzten 100 Jahre gebotener denn je. Die Stellung, die der jungen Gründung von Beuron an zukam, läßt die Geschichte von Kloster Beuron für lange Jahrzehnte zur Geschichte der Beuroner Kongregation und damit zu einem wichtigen Glied der allgemeinen Kirchengeschichte Deutschlands werden. Stark griff zudem das politische Geschehen (Kulturkampf, 3. Reich) zu wiederholten Malen in das Gefüge der einzelnen Klöster ein. Die Darstellung der Leistungen der Benediktiner von Beuron auf dem Gebiet des Choralgesangs, der bildenden Kunst, der Handschriftenforschung (Palimpsestfotografie) aber zeigt, daß auch in unserer so säkularisierten Gegenwart Klöster nach der Regel des hl. Benedikt auf dem Gebiet von Kunst und Wissenschaft immer noch eine starke Strahlkraft bilden.

Eröffnet wird die Festschrift mit dem Grußwort des im Jubiläumsjahr heimgegangenen Papstes Johannes XXIII. an die jubilierende Gemeinschaft. Erzabt Benedikt Reetz stellt sodann die monastischen Grundprinzipien nach Erzabt Dr. Maurus Wolter (1825–1890) heraus. P. Virgil Fiala gibt einen Überblick über das Jahrhundert Beuroner Geschichte von 1863–1963. Beurons Beitrag zur Gründung von St. Ottilien zeigt Erzabt Heinrich Suso Brechter auf. P. Gerhard Osterle berichtet über Beuron und die Anfänge des Studienkollegs St. Anselm in Rom, P. Michael Emilio Scherer über Beuron und die Restauration der Abteien in Brasilien. Weitere Beiträge betreffen die Pflege des Chorals (P. Corbinian Gindele) und der Liturgie (P. Damasus Zähringer), auf die Beuron wesentlichen Einfluß nahm, die Geschichte der „Beuroner Kunst“ (P. Ansgar Dreher), Aufbau und Anwachsen der Klosterbibliothek (P. Ursmar Engelmann) sowie Anstieg und Formung der — staatlich anerkannten — theologischen Hochschule der Beuroner Kongregation (P. Drutmar Helmecke). Kirchenrechtlich bemerkenswert erscheint die Untersuchung von P. Maternus Eckardt über den Wandel der Stellung der Laienbrüder inmitten der klösterlichen Gemeinschaft (vom Brüderinstitut zum Laienmönchtum). Die Festschrift beschließt eine Darstellung der Entwicklung des klösterlichen Grundbesitzes in den letzten 100 Jahren (P. Leander Fischer) sowie eine Schilderung der Schicksale der Beuroner Glocken innerhalb des gleichen Zeitraumes (P. Gallus Schwind).

Von dunklen Jahren und lichten Zeiten erfährt man aus dieser Festschrift. Erfreulich, daß Kritik, wo sie angebracht erscheint, nicht unterdrückt wurde. Wir denken an die Schilderung der „Episode“ der Beuroner Kunst, verbunden mit dem Namen eines Einzelgängers, Desiderius Lenz, oder an die Verurteilung der „Purifizierung“ der Klosterkirche in den Jahren 1872 ff., die man nach dem 2. Weltkrieg wieder zu beheben bemüht war. Wenn S. 19 zu lesen steht, daß als Folge der französischen Revolution und der Säkularisation in Frankreich und Deutschland der Benediktinerorden „vollkommen verschwunden“ war, so erscheint doch der Hinweis gerechtfertigt, daß z. B. in Bayern trotz formeller Aufhebung die Konvente vielfach beisammen blieben und auf diese Weise ein Wiedererstehen ihrer klösterlichen Gemeinschaften ermöglichten. Wir erinnern an Ottobeuren, Frauenchiemsee und St. Walburg in Eichstätt. Mit Recht wird zu wiederholten Malen auf die klosterfeindliche Haltung der „liberalen“ Regierungen in Baden und Württemberg hingewiesen, derzufolge die Errichtung von Benediktinerklöstern in beiden Ländern erst nach dem Umsturz von 1918 möglich war; es dürfte aber der historischen Wahrheit nicht entsprechen, wenn geschrieben wird, im Königreich Preußen hätten von allen deutschen Bundesstaaten die

Katholiken bis 1918 die meisten Rechte besaßen. Sämtliche 10 Abteien der heutigen Bayerischen Benediktinerkongregation sind — sicherlich unter mannigfachen Hemmnissen und Hindernissen — in der Zeit vor 1918 wieder — bzw. neuerstanden; dasselbe gilt von den 3 Männerabteien der Kongregation von St. Ottilien. Auf die ausgesprochen katholische Politik des letzten bayerischen Königs Ludwig III. kann im Rahmen dieser Anzeige nicht weiter eingegangen werden.

Die Festschrift wird durch ein ausführliches Register erschlossen. 2 Karten veranschaulichen den Beuroner Grundbesitz im Jahre 1863 sowie die Ausbreitung der Beuroner Kongregation über den deutsch-österreichischen Raum hinaus.
München Edgar Krausen

2a. Im Vorwort weist Abt Vitalis Maier darauf hin, daß diese Festgabe wie so manches andere finanziell durch die „Vereinigung der Freunde der Benediktiner-Abtei Otto-beuren e. V.“ ermöglicht werden konnte, ideell jedoch einer 1961 zu diesem Zweck zusammengetretenen Kommission von Historikern unter Leitung des Ordinarius für Kirchengeschichte an der Universität München, Professor Dr. Hermann Tüchle, zu danken ist. Die Eingangsstudie (S. 1—72) von Hansmartin Schwarzmaier — Wehrda, erforscht die Gründung und Frühgeschichte des Klosters. Sie setzt sich mit den überlieferten Anfängen desselben, der Äbteliste, Diplomatik der Gründungsurkunden und der Gebeinübertragung des hl. Alexander weitausholend und scharfsinnig auseinander. Auch der gelegentlich schon geäußerte Zweifel an der Jubeljahrzahl wird bereinigt. — Der zweite Aufsatz (S. 73—110) aus der Feder des langjährigen Herausgebers dieser Zeitschrift, P. Romuald Bauerle OSB — München, handelt von den Beziehungen Ottobeurens zu den klösterlichen Reformen in St. Blasien, Hirsau, zu denen des 15. Jhts. und zur Kongregationerrichtung i. J. 1687. — Auf den Seiten 111—140 bringt Professor Hermann Tüchle — München kritische Bemerkungen zu Ottobeurer Kalendaren bei gleichzeitiger Edition derselben. — Zur Musik- und Liturgiegeschichte des Jubelklosters stellen die Aufsätze von Wolfgang Irtenkauf (S. 141—179) und Clytus Gottwald (S. 180—185) sicher wertvolle, aber nur in engstem Fachkreise interessierende Beiträge dar.

Professor Friedrich Zoepfl — Dillingen, der schon 1938 den Briefwechsel des Ottobeurer Paters Nikolaus Ellenbog herausgab, ist Verfasser des umfangreichsten Beitrags (S. 187—268): „Ottobeuren und der Humanismus“. Nach einem Exkurs über den frühen Humanismus in Schwaben überhaupt, wird Leben und Werk Ellenbogs, dieses geisteswissenschaftlich berühmtesten Mannes der Abtei an der westlichen Günz, erschöpfend gewürdigt und mit der Schilderung der humanistischen Nachblüte im 16. Jht. beschlossen. — P. Aegidius Kolb OSB, der als Klosterarchivar an der Jubiläumsbürde am schwersten zu tragen hatte, beleuchtet dann Ottobeurens Verbundenheit mit der Ordensuniversität Salzburg, dem Gymnasium der Stadt Rottweil und dem Lyzeum zu Freising, wo jeweils Ottobeurer Mönche als Lehrer tätig gewesen sind. — Für die kunsthistorische Studie von Professor Norbert Lieb — München (S. 305—378) über das barocke Ottobeuren dürfte der heutige Leserkreis solcher Festschriften am aufgeschlossensten sein. Sie ist die erstmalige erschöpfende Darstellung von Planung, Architektur und Ausstattung der Stiftsgebäude. — Zum Ausgleich dafür, daß die Basilika dabei unberücksichtigt bleiben mußte, berichtet Walther Bertram — München über die Restaurierung dieses Gotteshauses in den Jahren 1962/64 (S. 379—394) und erzählt unter vielem anderen von der 3 mm dicken Staubschicht auf allen vorspringenden Teilen in Architektur und Dekor, von der gewaltigen Gerüstung, die jeden Besucher vor dem Jubeltermin beeindruckte, von

dem abblätternden Polierweiß der Figuren, von dem ungealterten Stuck, den schwer beschädigten Fenstern. — Eine vom Klosterarchivar zusammengestellte Zeittafel beschließt neben einem gut gearbeiteten Register dieses auch in Schutz einband und Illustrationen schöne Werk, nach deren Verzeichnis man allerdings vergeblich blättert. Und um noch etwas Negatives anzuschneiden: Anlässlich der in diesem Jubeljahr mehrfach ins Licht gerückten Persönlichkeit des deutschen Freiballonpioniers P. Ulrich Schiegg OSB, wäre endlich eine umfassende Arbeit eines naturwissenschaftlich gebildeten Paters ON fällig, in welcher Forschung und Reichhaltigkeit der physikalisch-chemisch-biologischen Kabinette der bayerischen Mönchsklöster fachmännisch und historisch gewürdigt werden und dargestellt wird, welche hoffnungsvoll aufgegangene Saat hier 1803 zertreten worden ist. Zur Stütze dieser Behauptung lese man nur einmal, was P. Plazidus Scharl von Andechs (aber nicht im Buch des P. Magnus Sattler, sondern in der Hs.) über diese Kabinette in unsern Klöstern schreibt!

Ettal

Hildebrand Dussler

2b. Der Inhalt dieser zweiten wissenschaftlichen Festgabe deckt sich größtenteils mit dem des vorjährigen Bandes dieser Zeitschrift, hat aber nach der Seite der Bildausstattung eine bedeutende Erweiterung erfahren. So wurde die Untersuchung von Schädler A. über den sogenannten „Ottobeurer Meister“ mit 16, die von dem nunmehr verewigten Professor und Oberkonservator an den staatlichen Gemäldesammlungen Dr. Karl Busch über die Ottobeurer Gemäldegalerie ebenfalls mit 16 ganzseitigen Tafeln bereichert. Mit der ungemein mühsamen Zusammenstellung der reichen Ottobeurer Sammlung, die in alle Welt verstreut wurde hat Professor Busch nicht nur dem Kunstsinn der alten Ottobeurer Prälaten und Mönche sondern auch sich selbst in seiner ehrlichen Liebe zur Jüngerschaft St. Benedikts ein bleibendes Denkmal gesetzt. RIP.

München

R. Bauerreiß

2c. Ist nach Preis (4,80 DM), Inhalt und Aufmachung als heimatkundliches Lesebuch für das mittelschwäbische Land und Jungvolk gedacht, wozu neben Abt Vitalis im Geleitwort und dem Klosterarchivar 10 Lehrkräfte des Marktes wirklich mit „Liebe und Sorgfalt“ die Historie in die Schulsprache übersetzt haben. Auch die zahlreichen geschmackvollen Schwarz-Weiß-Zeichnungen seien mit einer guten Note in Kunsterziehung versehen!

2d. Verdankt ihr Entstehen der Initiative einer pharmazeutischen Firma als Gabe für den 67. Ärztetag zu Augsburg im Mai 1964 und enthält eine kurze Kulturgeschichte Ottobeurens. Preis 6,— DM. Gemäß mündlichem Geständnis des Verfassers dem Rezensenten gegenüber enthält die sehr reich illustrierte Schrift auf der letzten Seite einen Druckfehler: Im Spruch „*Ottinbura nimis ruitura*“ der auf einer Ottenbeurer Pergamenthandschrift beruht, ist das „*nimis*“ in „*numquam*“ zu korrigieren.

2e. Eine Kurzhagiographie für das gläubige Volk und erfüllt diesen Zweck nach Text, Bild und Preis (0,80 DM).

2f. Der Führer durch die Ausstellung der Jubel-Abtei mit einer Äbteliste und einer abteigeschichtlichen Zeittafel „verführt“ durch sein handliches Format zur Ablage im Papierkorb. Es wäre aber schade, denn dieser Führer macht auch privaten Bibliotheken keine Unehre.

Ettal

Hildebrand Dussler

3. Ellwangen. Besprechung folgt im nächsten Band.

4. Als Band 25 der Würzburger Diözesangeschichtsblätter erschien vorliegende Festschrift, die Einblick geben soll in die Geschichte des alten 1803 unter dem Zugriff des Staates untergegangenen *Münsterschwarzach* und in einem abschließenden Beitrag die Anfänge der Benediktinerkongregation von St. Ottilien, zu der das neue *Münsterschwarzach* als maßgebliches Glied zählt, aufzeigt. Adelhard Kaspar OSB und Alfred Wendehorst haben sich um das Zustandekommen des Bandes verdient gemacht. Sein Themenkreis umspannt, wie mit Recht im Vorwort betont wird, ein Jahrtausend *Münsterschwarzacher* Geschichte und berücksichtigt fast alle Gebiete monastischen Lebens. Theologen, Historiker und Kunsthistoriker haben sich zusammengefunden in dem Bemühen um die Erhellung der Geschichte dieser althehrwürdigen Stätte benediktinischer Kultur. Der Rezensent muß es sich leider versagen, im Rahmen dieser kurzen Anzeige auf die Beiträge im einzelnen einzugehen; ihre Titel und die Namen der Verfasser — 15 an der Zahl — zeigen, welch „brauchbare Steine“ zusammengetragen wurden für die *domus historiae celeberrimae et antiquissimae abbatiae Schwarzacensis*.

Die Klosterrestitutionen Ottos III. an das Bistum Würzburg von Gerd Zimmermann. Der Lambach-Wiener „Prosper“ (Pomerius) aus Würzburg von Josef Hofmann. Beiträge zur Ikonographie der frühromanischen Fresken im ehemaligen Westchor der Stiftskirche von Lambach (Oberösterreich) von Norbert Wibrall. Junggorzer Reformbräuche aus St. Stephan in Würzburg von Kasius Hallinger. Zum Kalendarium eines Schwarzacher Breviers von 1154 von Placidus Berger. Analekten zur Geschichte der Abtei *Münsterschwarzach* im Spätmittelalter von Alfred Wendehorst. Vogt und Herr zu Dorf und Felde. Beiträge zur Geschichte des Rechtslebens in den ehemaligen klosterschwarzachischen Vogteidörfern von Erwin Probst. Ein Erneuerungsversuch der Abtei Kitzingen 1629–1643 durch *Münsterschwarzach* von Adelhard Kaspar. Kloster *Münsterschwarzach* in der sächsisch-weimarerischen Zwischenregierung von Walter Scherzer. Die Orgeln der alten Abteikirche von *Münsterschwarzach* von Hermann Fischer. Ein von Balthasar Neumann signierter Plan für eine Chororgel in der Abteikirche *Münsterschwarzach* von Joachim Hottz. Die literarische Fehde des Abtes Ludwig Beck mit Benedikt Oberhauser von Lambach von Stephan Hilpisch. Proteste gegen die Zerstörung der alten Abteikirche von *Münsterschwarzach* von Fridolin Dreßler. Die künstlerische Ausstattung der Neumann-Kirche zu *Münsterschwarzach* von Hanswernfried Muth. Abt Plazidus Vogel und die Anfänge der Benediktinerkongregation von St. Ottilien von Paulus Weissenberger.

München

E. Krausen

5. **Seckau.** Besprechung folgt im nächsten Band.

Wenzel Paul, *Das wissenschaftliche Anliegen des Güntherianismus, Beiträge zur neueren Geschichte der katholischen Theologie I*, Ludgerus-Verlag, Essen 1961.

Die Arbeit vermittelt einen überaus instruktiven und klaren Einblick in ein wichtiges Kapitel der Theologiegeschichte, in die Anliegen und Wirkung der spekulativen Theologie Anton Günthers. Ihre Hauptthesen (vgl. 147–172) sind der Dualismus von Natur und Geist, Begrifflichem und Ideellem, und die Kreationstheorie, die dem trinitarischen Schöpfer in Contraposition, als Gegenbild die eindreiige Schöpfung (die Verwirklichung des göttlichen Nicht-Ich) gegenüberstellt.

Anhand eines reichen Quellenmaterials (vor allem an Briefen) werden die Kreise seiner Schüler (besonders in Wien, Bonn und Breslau), ihr oft dramatischer Weg (48–119), und die Persönlichkeiten seiner hohen Gönner (so die Kardinäle Hohenlohe und Schwarzenberg, die Bischöfe Diepenbrock und Förster u.a.) skizziert (120–142).

Für uns von Interesse und Anlaß auch dieser verspäteten Anzeige ist indes der gewichtige güntherianische Anteil an der benediktinischen Geschichte des 19. Jahrhunderts. Mehr als einzelner für sich steht Theodor Gangauf, Abt von St. Stephan in Augsburg, der Günther — ohne ihn persönlich zu kennen — seine „Metaphysische Psychologie des hl. Augustinus“ (1852) widmet. Die Güntherianer betrachten ihn daraufhin begeistert als einen der Ihren (Günther: „ein Aufgang des Lichtes . . . für die Zukunft“, 5. 108) und beauftragen ihn mit der Verteidigung Günthers in Rom 1856. Von einer bei ihnen seltenen Vorbildlichkeit ist Gangaufs Haltung nach der Verurteilung Günthers. So kann Wenzel mit Recht seine Subjektionsformel an das Ende seines Werkes als „tröstlichen Abschluß“ (240) setzen: „Non extra philosophiam, sed extra Ecclesiam non est salus“ — „der Verband mit der Kirche als Anstalt göttlichen Lebens und göttlicher Gnade steht uns höher als die Spekulation, so wert uns auch diese sei“ (Gangauf an Knoodt, 1857, S. 241). Der besonnene Abt bleibt überzeugt vom Wert des Güntherschen Werkes, das „nicht ohne göttliche Zulassung . . . nochmals in den Feueröfen wandern soll, um noch geläuterter daraus hervorzugehen, damit sie als kirchliches Gemeingut dastehe“ (23). Weitere Kreise zieht das Wirken von Deutschen, die in St. Paul in Rom Benediktiner wurden: Johannes (Anselm) Nickes (1854), Ernst (Placidus) Wolter (1855), Rudolf (Maurus) Wolter (1856), alle Schüler des leidenschaftlichen Güntherianers Knoodt in Bonn. Sie finden in Simplicio Pappalè (1815–1883), Abt von St. Paul und später von Monte Cassino, einen begeistertesten Förderer (133–134). Wegen seines unermüdligen Eintretens bezeichnet ihn Günther 1854 als „Schutzengel seiner Angelegenheiten in Rom“ (134). Sein Plan ist es, Güntherischen Geist nach Rom zu bringen, dort eine Güntherakademie zu gründen (unter antijesuitischen Vorzeichen), die Güntherianer in den Benediktinerorden zu führen und Deutschland dann mit neuer benediktinischer Wissenschaftlichkeit zu missionieren (*Germania dotta* — *Germania benedictina*). Seinem Anliegen bleibt freilich im Grunde nur Nickes treu, der 1860 in diesem Sinne die „Stimmen aus Rom“ herausgibt, aber schon 1866, von den Jahren des Güntherprozesses aufgerieben, im Alter von 41 Jahren stirbt (60–68).

Die Gebrüder Wolters (Rudolf hatte sich 1848 in seiner Dissertation „*De spatio et tempore*“ rückhaltlos zum Güntherschen Dualismus bekannt) fühlen sich bald zu anderen Aufgaben berufen, die sie von der Güntherschen Schule und Wissenschaft weg und auf den Weg nach Solesmes und zur Gründung eines deutschen Benediktinertums führen (68–72). Gerade die Schwierigkeiten des Anfangs machten eine deutliche Distanzierung von der verurteilten Lehre, von deren Unkirchlichkeit sie aber auch selbst sich überzeugt hatten, notwendig, ohne daß die persönliche Verbindung mit den Güntherianern je ganz abgerissen wäre. Diese zeigt sich in der rührenden Sorge um die zum Altkatholizismus abgefallenen Freunde (so etwa um Watterich, der nach vielen Irrwegen sein Leben als Oblate in Beuron beschließt vgl. 77). Ob das Urteil Wenzels, das Echte des Anliegens der Güntherianer, besonders des Reinkenschen Kreises, sei tatsächlich in geläuterter Form in Erfüllung gegangen, als „durch die Brüder Wolter die Beuroner Benediktinerkongregation gegründet wurde“ (82), dem wissenschaftlichen Anspruch dieses Anliegens gerecht wird, bleibe dahingestellt.

Wie war die Verbindung von g ntherianischem und benediktinischem Geist aber grundsätzlich möglich? Es waren zweifelsohne nicht nur äußere Gründe (etwa die Gegnerschaft zu der von den Jesuiten vertretenen Neuscholastik), welche den Blick der Güntherianer auf das Benediktinertum lenkten. Sie waren untereinander durch enge Freundschaftsbande verbunden und so lag ihnen der Ordensgedanke immer schon nahe („Wir müssen noch alle zusammen in ein Kloster“ Knoodt 1852, s. 45). Der Geist St. Benedikts nun schien ihrem Sehnen nach einer von der Idee getragenen christlich-paulinischen Weltanschauung zu entsprechen — für Watterich etwa sind die Benediktiner der einzige Orden, der fähig ist, Träger der Idee zu sein, während die anderen Orden, weil in der Scholastik als einer Begriffswissenschaft wurzelnd, das erlösende Wort in der modernen Zeit nicht mehr sprechen können (72).

Konnte andererseits das Benediktinertum bei Günther ihm verwandte Züge entdecken? Hier stellt sich die Frage, ob eine spezifisch benediktinische Ausprägung von christlicher Philosophie und Theologie möglich ist. Würde man eine solche in einer Gefolgschaft und Weiterführung des Anselm von Canterbury, seiner intellektualen Durchdringung des im Glauben Gegebenen, suchen, so wäre eine gewisse Affinität zur ideellen Erkenntnis der Güntherianer, zu ihrem Verst ndigungsproze , in dem Philosophie zur Theologie (heiliges Wissen) und Theologie zur Philosophie (erleuchteter Glaube) wird (149), zu ihrer „himmlischen Gnosis“ (Joseph Reinkens, s. 95, vgl. 97: „so daß jeder vernünftige Mensch zugeben muß: ‚Der Tor spricht in seinem Herzen: es ist kein Gott‘) nicht von der Hand zu weisen. Freilich, ein solcher Versuch ist bislang nicht gelungen, so wie der Versuch Günthers scheiterte. Dann bleibt die andere Möglichkeit, weithin als die benediktinische Haltung betrachtet, eine Theologie der Überlieferung, die der Weisheit der Väter anhängt — eine Möglichkeit, die auch den maßvollen G ntherianern nach der Verurteilung ihres Meisters Zuflucht wurde, so wie etwa Gangauf sich nun ganz dem hl. Augustinus zuwandte und in seiner Begründung der Subjektion an Knoodt betonte: „und in Erwägung, daß die Schriften der spekulativen Väter und Lehrer der Kirche selbst nach dem Stande der Wissenschaft unserer Tage Ausgangspunkte genug bieten für weitere Fortbildung in ‚der spekulativen Philosophie . . .“ (241). Die letzten Worte zeigen, daß er nicht bei bloßer Überlieferung stehen bleiben will. Die Verbindung der beiden Möglichkeiten, Ausgang von den Vätern, Erhebung zu geistiger Einsicht, bleibt eine benediktinische Aufgabe, die durch die Berührung mit dem G ntherianismus besonders dringend gestellt wurde.

M nchen

Odilo Lechner

Dammertz Viktor OSB *Das Verfassungsrecht der benediktinischen Mönchskongregationen* (6. Bd. der „Kirchengeschichtlichen Quellen und Studien“, hrsgg. von H. S. Brechter) St. Ottilien 1963.

Die Hauptgliederung des Werkes zerfällt in 2 Teile. Im I. Teil, dem Rechtsgeschichtlichen Überblick, gibt der Verfasser einen detaillierten Aufriß der frühen Verbandsbildungen unter den Benediktinerklöstern (1. Kap.), die in der Klosterordnung des hl. Benedikt in Subiaco und auf dem Monte Cassino ihren Anfang nahmen, eine Frühform in den Gebetsverbr derungen der einzelnen Abteien fanden und in der einheitlichen Observanz Benedikts von Aniane zum ersten Mal eine deutliche Ausprägung erhielten. Mit dem beginnenden Zerfall des Eigenkirchenwesens im 11. Jahrhundert bildete sich die neue Form der Bindung mehr oder weniger zahlreicher Nebengemeinschaften an ein Hauptkloster heraus, für die besonders der Verband von Cluny ein sprechendes Beispiel ist.

Eine eingehende Würdigung erfährt sodann das Vorbild der benediktinischen Zweigorden, insbesondere die Verfassung der Zisterzienser. Der letzte Abschnitt des 1. Kapitels ist den Äbteversammlungen innerhalb der einzelnen Kirchenprovinzen gewidmet. Im 2. Kapitel des 1. Teiles wird von den benediktinischen Kongregationen in ihrem geschichtlichen Werden berichtet. Zwei Einflusssphären werden hier gekennzeichnet: der verfassungsrechtliche Einfluß der benediktinischen Reformorden, unter dem die Kongregation von St. Justina in Padua und die ihr nachgebildeten Verbände standen, und der verfassungsrechtliche Einfluß der gemeinkirchlichen Gesetzgebung, der sowohl auf vor- wie auf nachtridentinische Verbände wirkte. Den Weg von der Einzelabtei zur Mönchskongregation zeigt ein Rückblick auf den 1. Teil noch einmal zusammenfassend auf.

Der II. Teil befaßt sich mit dem Verfassungsrecht der benediktinischen Mönchskongregationen in der Gegenwart. Das 1. Kapitel dieses Teiles ist dem Aufbau der benediktinischen Verfassung gewidmet. Das eigenberechtigte Kloster im Hinblick auf die Gewalt seiner Oberen und die Eingliederung der Ordensleute, wie sie aus ihrer Stabilität folgt, die monastische Kongregation (Errichtung, Wechselbeziehung zwischen Abtei — Kongregation — Konföderation, monastische Provinzen, Mönchskongregation und Mönchsorden in ihrer Terminologie und der rechtlichen Grundlage ihrer Unterscheidung und die Verfassungsformen der einzelnen benediktinischen Klosterverbände) sind die Themen dieses Kapitels. Das 2. Kapitel befaßt sich mit den Organen der Mönchskongregationen: Generalkapitel, Präses und Beirat. Die Aufgaben der Kongregationen behandelt das 3. Kapitel. Sie sind im einzelnen untersucht: Unterstützung und Förderung der einzelnen Klöster (z.B. Visitation, Aufsicht über die Disziplin, Beichtrecht, Studienordnung, Mitwirkung bei Aufnahme und Entlassung von Ordensleuten, Versetzung und Übertritt, Mitwirkung bei Bestellung von Klosteroberen, Neugründungen, Vermögensrecht, Obhut über die zur Kongregation gehörenden Nonnenklöster, apostolische Tätigkeit der Klöster), Wahrnehmung gemeinsamer Interessen (Repräsentation der Kongregation im allgemeinen, Teilnahme des Präses am Allgemeinen Konzil, Beziehungen zum Hl. Stuhl und zur Konföderation) und die Gewalt der Kongregationsorgane zur Erfüllung ihrer Aufgaben (Gesetzgebung, Verwaltung, Rechtssprechung).

Dem eingehenden Schlußwort schließt sich ein Namen- und Sachregister, ein Verzeichnis der zitierten Canones CIC, sowie ein Verzeichnis der zitierten Konstitutionen an.

München

Marin Maier

Heggin Benno OSB, *Der benediktinische Abt in rechtsgeschichtlicher Entwicklung und geltendem Kirchenrecht* (Ebd. 5. Bd.) Im I. Teil, dem „Rechtsgeschichtlichen Überblick“, wird zuerst die Stellung des Abtes bzw. des Klostersvorstehers in der Zeit vor Benedikt gezeichnet. Für die Mönchswelt des Ostens werden Antonius der Ägypter, Pachomius und Basilius der Große angeführt, die im Abt „nicht den Stellvertreter Gottes sehen, sondern nur den Interpreten des göttlichen Willens für jeden einzelnen seiner Untergebenen“ (S. 13 f.). Im Westen werden die Verhältnisse in Italien, Afrika, Gallien, Spanien und im keltischen Raum untersucht. Es zeigt sich, daß „das Institut des klösterlichen Abtes bei Vorfahren und Zeitgenossen Benedikts von Nursia nur ganz unvollständig ausgebildet war“ (S. 20). Im 3. Kapitel, dem Hauptkapitel des 1. Teiles, wird die Stellung des Abtes in der Regel Benedikts von Nursia dargestellt. Nach einer kurzen Übersicht über die Grundgedanken der

Regel bezüglich des Klosters und seiner Gemeinschaft, in der darauf hingewiesen wird, daß es wohl nicht berechtigt ist, in der Klostergemeinschaft ein Abbild des römischen Rechtsbegriffes der „familia“ zu sehen, sondern daß Benedikt eine „Kirche im Kleinen“ darstellen will (S. 27–30), wird der Abt selbst in seiner Stellung gemäß der Regel gezeichnet. St. Benedikt will das Leben in der Klostergemeinschaft „schlechthin vom Abt geprägt wissen“. „Die Bestimmungen über den Abt bilden unbedingt das Fundament der Klosterverfassung Benedikts“ (S. 30 f.). „Der Abt ist als Stellvertreter Christi der eigentliche Herr und Vater des Klosters“ (34). Nach näherer Bestimmung von Person und Amt des Abtes (Eigenschaften, Gewalt, ihre Beschränkung) und der Bestellung des Abtes, wird im 4. Kapitel „der Abt im benediktinischen Mönchtum in der Zeit nach Benedikt“ gezeigt. Der Verfasser geht im einzelnen ein auf Benedikt von Aniane, den Hildemarkommentar, dann auf Cluny, die Zisterzienser sowie auf weitere Orden, die auf die Regel Benedikts aufbauen (Kamaldulenser, Olivetaner u.a.). Für die Zeit vom 15. Jahrhundert bis in die Neuzeit werden die Verbände mit „zentralistischem Einschlag“ (Valladolid, die englische Kongregation, die Kongregation der hl. Justina von Padua, die ungarische Kongregation, die Kongregation vom hl. Maurus) in ihrer Eigenart vorgeführt. In einer Zusammenfassung (81 f.) wird noch einmal hervorgehoben, daß „Übelstände in den Klöstern nicht dadurch gekommen waren, daß die Grundsätze der Regel beobachtet, sondern daß sie in menschlicher Unzulänglichkeit vernachlässigt und falsch angewandt wurden. Die neueste Zeit hat wieder erkannt, daß der nach geltendem Recht gebotene Zusammenschluß von Klöstern in Kongregationen nur auf der Grundlage von föderativen Verbänden zufriedenstellen kann, weil nur in ihnen Wesen und Eigenart des Abtes nach der Regel Benedikts hinreichend gewahrt werden“, ein Grundsatz, der in seiner Wichtigkeit nicht genug betont werden kann.

Der II. Teil des Werkes ist überschrieben „Der benediktinische Abt im geltenden Kirchenrecht“. In sehr eingehender Weise wird im 5. Kapitel von der „Gewalt der Ordensobern“ gehandelt, die unterschieden wird in „Dominativ- und Jurisdiktionsgewalt“, dazu kommt ein Abschnitt über die Jurisdiktionsgewalt der exemten Ordensobern, in dem auch der Begriff der Exemption nach Geschichte und Wirkung dargestellt wird. Nachdem das 6. Kapitel die einzelnen Arten von Äbten schilderte, zeigt das 7. Kapitel den Abt des selbständigen Klosters: seine Wahl, seine Weihe und Amtsgewalt, Rechte und Pflichten des Erwählten. Eine abschließende Untersuchung ist der Beschränkung der äbtlichen Gewalt durch Kapitel, Seniorat und Mitbestimmungsrecht der Untergebenen gewidmet. In einem meisterhaft zusammenfassenden Schlußwort wird noch einmal die Stellung des Abtes, die auch nach dem geltenden Ordensrecht auf die Grundsätze der Regel Benedikts gegründet bleibt, vor Augen geführt. Eine Quellen- und Literaturangabe, ein Personen-, Sach- und Autorenregister, sowie ein Verzeichnis der zitierten canones unterstreichen den Wert dieser für ihr Thema erschöpfenden Untersuchung.

München

Marin Maier

Krausen Edgar, Die Herkunft der bayerischen Prälaten des 17. und 18. Jahrhunderts. (Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte Band 27, München 1964, S. 259–285).

Krausen Edgar, Der Adel in den bayerischen Zisterzienserkonventen des 17. und 18. Jahrhunderts (Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis Band 20, Rom 1964, S. 76–84).

Die landläufige Meinung, die Äbte der süddeutschen Benediktiner- und Zisterzienserklöster des 17. und 18. Jahrhunderts wären Bauernbuben gewesen, ist nicht mehr haltbar. Verf. kommt auf Grund seiner jahrelangen Materialsammlung, die sich auf über 450 Äbte und Pröpste bayerischer, fränkischer und schwäbischer Klöster und Stifte erstreckt, zu der Feststellung, daß nachgerade 6,5 Prozent dieser Prälaten bäuerlicher Herkunft waren. Der Anteil des Adels betrug etwa 7,5 Prozent, von einem Eindringen „feudaler Schichten“ in die Konvente der Prälatenklöster kann keine Rede sein. Eine Ausnahme bildeten neben einigen Frauenklöstern nur die Fürstabtei Kempten sowie bei den Chorherren die Fürstpropstei Berchtesgaden. Der Großteil der bayerischen, fränkischen und schwäbischen Prälaten dieser Zeit entstammte den Kreisen der Handwerker oder Gewerbetreibenden oder der Beamtenschaft des Landes.

Dies gilt auch für die Fürstäbte von St. Emmeram in Regensburg oder die reichsunmittelbaren Prälaten von Ottobeuren; auch bei ihnen erscheint im Zeitalter des Barock kein einziger von adeliger Herkunft. Als altbayerische Eigenart darf der hohe Prozentsatz von Bierbauern und Wirten gewertet werden, deren Söhne zur höchsten Würde in den einzelnen Konventen aufstiegen. So entstammte Abt Ildefons Huber von Weihenstephan (1705–49), der fünfmal zum Präses der Bayerischen Benediktinerkongregation erwählt worden war, dem Brauanwesen zum Furtner in Freising; Abt Gregor Plaichshirn von Tegernsee (1726–62), der seinem Kloster den Primat unter den bayerischen Benediktinerabteien zu erringen wußte, war ein Wirtssohn aus Dorfen; der Vater des gelehrten Abtes Beda Schallhammer von Wessobrunn (1743–60) war Bierbrauer zu Teisendorf. Daß der Aufstieg zur Prälatenwürde auch im 17. und 18. Jahrhundert an keine Vorrechte der Geburt oder an den Vermögensstand des Vaters gebunden war, zeigen Äbte wie Honorat Kolb von Seeon (1634–53), der ein Tagelöhnerssohn aus München war, Maurus I. Aimer von St. Veit a. d. Rott (1764–72), dessen Vater Mesner im nahen Eggkofen war, wo er sich als Weber sein kärgliches Brot verdiente, Gregor II. Scheffler, der letzte Reichsprälat von St. Ulrich und Afra in Augsburg (1795–1802), von dem es heißt, daß er „armer Eltern“ Sohn gewesen sei.

Hauptquelle für die getroffenen Feststellungen bilden die von der Forschung bislang zu wenig herangezogenen Einträge in den einzelnen Pfarrmatrikeln, sodann die Totenroteln und Catalogi religiosorum der verschiedenen Klöster und Stifte. (Selbstanzeige)

Thurn und Taxis-Studien, hgg. vom Fürstlich Thurn und Taxisschen Zentralarchiv und von der Fürstlich Thurn und Taxisschen Hofbibliothek, Verlag Michael Laßleben, Kallmünz/Opf.

B a n d I : VIII u. 296 S., 18 Textabb., 32 Tafeln, 1 Plan, Kallmünz 1961.

B a n d II : VI u. 156 S., 6 Textabb., 20 Tafeln, 3 Karten, 1 Plan, Kallmünz 1962.

Seit dem Jahre 1812 dient die vormalige Fürstabtei St. Emmeram in Regensburg dem Fürstlichen Haus Thurn und Taxis als Residenz. Bewahrung und Erhaltung der altehrwürdigen Abteibauten, Pflege und Erforschung der Vergangenheit dieser maßgeblichen Stätte benediktinischer Kultur sind dem Fürstlichen Haus, vor allem dem derzeitigen Chef Fürst Franz Josef von Thurn und Taxis ein besonderes Anliegen. Der Aufhellung der bis in die frühbayerische Zeit zurückreichenden Vergangenheit dieses Ortes wie der Erforschung der Geschichte des Hauses Thurn und Taxis soll die neue Schriftenreihe dienen; die reichen

Quellen der Hofbibliothek wie des Zentralarchivs sollen gleichzeitig für die Forschung erschlossen werden. Der Inhalt der beiden ersten Bände ist vielversprechendes Beginnen. Die von Max P i e n d l zusammengestellten Fontes monasterii s. Emmerami Ratisbonensis tragen erstmalig das weit verstreute Quellenmaterial zur Bau- und Kunstgeschichte sowohl der Kirche wie der Klostergebäude zusammen; manche Fehlschlüsse im bisherigen Schrifttum werden nun deutlich. Über die Ergebnisse der im Jahre 1962 in der Ramwoldkrypta bei St. Emmeram vorgenommenen Restaurierungsarbeiten unterrichtet ein anderer Beitrag, den P i e n d l zusammen mit Walter H a a s und Hans K. R a m i s c h verfaßte. Eine weitere Studie von P i e n d l betrifft die Pfalz Kaiser Arnulfs, die er an der Stelle der heutigen Vorhalle der Emmeramskirche annimmt, eine These, gegen die inzwischen von Jürgen S y d o w im Passauer Jahrbuch 6 (1962/63), S. 168 Bedenken angemeldet wurden. Von der Feder von Fritz A r e n s stammt sodann eine weitausholende Darstellung des Klosters einschließlich des Kreuzgangs; mit Recht weist er in seiner Einführung darauf hin, daß der Profanbau des Mittelalters, zu dem die Klosträume gerechnet werden können, ein Stiefkind der Kunst- und Baugeschichte ist. Bei St. Emmeram in Regensburg verhält es sich nicht anders. Seiner mit zahlreichen Vergleichen mit anderen mittelalterlichen Klosterbauten belegten Studie fügt A r e n s noch eine keine Abhandlung über die im Zweiten Weltkrieg in ein Trümmerfeld verwandelte St. Emmeramskirche in Mainz an. In diesem Zusammenhang sei der Hinweis erlaubt, daß es innerhalb der heutigen Republik Österreich nur eine einzige Kirche mit einem Emmeramspatrosinium gibt: Untereching im Land Salzburg. Die Zusammenhänge mit Regensburg wären einer Aufhellung wert.

Zu dem dem Hause Thurn und Taxis im Zuge der Säkularisation zugesprochenen ehemaligen Kirchenbesitz gehörte auch die Reichsabtei Neresheim. Über die Rechtsverhältnisse der Pfarreien des alten, 1803 aufgehobenen Klosters bis zur Ablösung der Patronatsrechte, wie sie zuletzt vom Fürstlichen Haus Thurn und Taxis ausgeübt wurden (1940), unterrichtet eine Dissertation von Klaus E n g e l h a r d t. Das von Erwin P r o b s t für Band I angefertigte Register sei angesichts des immer häufiger werdenden Fehlens von Registern in wissenschaftlichen Publikationen besonders erwähnt. Bei Riddagshausen fehlt der Hinweis Zist.-Abtei. Als Druckfehler darf man wohl buchen, wenn I, 24, 25, 290 Görzer Reform statt Gorzer Reform zu lesen ist. E. K.

Ostbairische Grenzmarken, (Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Volkskunde [hrsgg. v. Prof. Dr. J. O s w a l d], Passau 1962/63).

In dem reichhaltigen Jahrbuch schließt A. A i g n seine erschöpfende Untersuchung über „Favianis und der hl. Severin“ mit dem IV. Teil „Favianis in der Vita Severini“ (S. 5–77) ab und kommt, nachdem er den Weg Severins nach Favianis verfolgt (9–11) und die „oberen“ und „unteren“ Städte in Uferoricum (11–13) sowie die „neun Donaustädte“ Eugipps (13–15) beleuchtet hat zur „civitas Favianis“, wobei v. a. die Hypothesen von E. K. Winter („civitas Favianis“ bedeute einen „Rechtsbegriff“) als „Spekulationen“ entlarvt werden, „die jeder quellenmäßigen Grundlage entbehren“ (20–21). Mit sehr einleuchtender Begründung entscheidet sich der Verfasser in einer Zusammenfassung (43–44) für eine Gleichsetzung von Favianis mit Mautern, nachdem er vorher schon zeigte, daß Favianis kein wirklicher Bischofssitz gewesen war (21–25). Die Behauptung E. K. Winters, Favianis-Heiligenstadt darf somit als widerlegt angesehen werden. Ein ausführlicher Schriftennachweis (73–77) gewährt einen dankenswerten Einblick in die einschlägige Literatur.

Ein Beitrag von K. J u h a s z befaßt sich mit der Siedlungsgeschichte des Banats: „Das Bistum Belgrad und Tschanad unter Bischof Franz Anton Graf Engl von Wagrain (1702–1777)“ mit Ergänzungen von M. Weber (78–126).

Den „Böhmerwald als Kulturprovinz“ bringt uns E. R a f f e l s b e r g e r näher (127–132). Bei den 2 letztgenannten Arbeiten ist der ergänzende Bildteil hervorzuheben.

L. R u m p e l zeigt den Verlauf der „Gegenreformation in Obernberg am Inn, Passau und einigen anderen Orten des Fürstbistums Passau“ auf. (133–149)

Nach einem kurzen Beitrag von A. F u c h s über „Christoph Habich, den Meister der Tafeln des rechten Seitenaltars der Pfarrkirche in Waldburg/Mühlviertel“ (150–151) bringt W. F i n k OSB eine Zusammenstellung der vielfach umstrittenen Probleme über die „Religiös-kirchliche Lage im Herzogtum Baiern vor 739“ (152–160). Der Beitrag hat als Aufstellung der strittigen Fragen seinen eigenen Wert, doch erscheinen Druckfehler wie „Hausmeister Karl Martell“ (S. 157) vermeidbar.

Ein weiterer Beitrag von J. S y d o w „Forschungsprobleme um die Kirche St. Emmeram zu Regensburg“ (161–169), der als Diskussionsbeitrag gedacht ist, erhärtet noch mehr die Annahme, diese frühere St. Georgskirche stamme aus der römischen Vergangenheit Regensburgs und stelle somit eine Brücke dar zwischen der christlichen Spätantike und der Zeit nach der Völkerwanderung.

Aus dem weiteren Inhalt des Jahrbuches seien noch herausgegriffen der Bericht von K. W i l d über „Das Dreiburgenland“ (188–209), der Beitrag „Die Wiedertäufergemeinde in Passau 1527–1535“ von H. W i e d e m a n n (262–276) und das von J. O s w a l d verfaßte Lebensbild des verdienstvollen, 1929 verstorbenen, österreichisch-bayrischen Kunst- und Heimatforschers Rudolf Guby, im Gedenken an dessen 75. Geburtstag (287–303).

Mit Nachrufen (u. a. auf Alfred Kubin von F. E n g l, 306–313) und Buchbesprechungen aus dem Gebiet des „Ostbairischen Schrifttums“ (321–333) schließt der inhaltsreiche Band.

München

Marin Maier

Zur neuesten wissenschaftlichen Chronik

Neuordnung der Bayerischen Benediktinerakademie

Die BBA hat eine neue Satzung bekommen. Hier in aller Kürze die einzelnen Stationen.

Die ersten „Satzungen aus dem Gründungsjahre 1921 waren in einer 2. Auflage 1928 stark erweitert und sehr ins einzelne gehend von P. Laurentius H a n s e r herausgegeben worden, „welche wohl für lange Zeit allen billigen Anforderungen genügen dürften“, wie er im 7. Jahresbericht, 1928, S. 7* schrieb; es sollte seine letzte Gabe sein für seine Akademie; er starb bereits am 27. 12. 1929. Über 30 Jahre blieb diese Satzung das Gerüst der Akademie, wurde aber mehr und mehr als zu schwere Rüstung empfunden. Daher wünschte das 35. Generalkapitel 1961 in Ettal eine Umarbeitung. Mit der „Entstaubung“, wie der bisherige Abtprotektor Hugo Lang es bezeichnete, beauftragte er den Unterzeichneten.

Während der Weihnachtsferien 1961 wurde dann ein 1. Entwurf fertiggestellt, der in einer Dreierbesprechung (Abt-Präses Johannes M. Hoeck, Abt Hugo Lang und P. Albert Siegmund) im Frühjahr 1962 in Scheyern gründlich durchgearbeitet wurde. Zugleich wurde eine Akademiesitzung für den 2. 6. 62 anberaumt zur endgültigen Beschlußfassung über diesen revidierten Entwurf. Die Sitzung fand zum angegebenen Termin in St. Bonifaz statt, war aber nicht besonders stark besucht. Der Entwurf wurde gründlich durchbesprochen und dann zusammen mit den beschlossenen Abänderungen allen ordentlichen Mitgliedern zugeschickt zur Stellungnahme für die zum 3. 11. 62 angesetzte weitere Sitzung. Tatsächlich wurde auch die neue Satzung dabei verabschiedet bis auf 2 Paragraphen; für den einen sollte ein Jurist noch zurate gezogen werden wegen vermögensrechtlicher Fragen und der letzte Paragraph konnte erst durch das nächste GK beschlossen werden.

Im Rahmen der Jubiläumsfeiern war für den 12. 7. 64 in O t t o b e u r e n auch eine Festsitzung der BBA anberaumt worden, bei der die feierliche Aufnahme einer Reihe von Mitgliedern erfolgte. Ganz natürlich ergab sich bei der geschlossenen Sitzung am Nachmittag noch einmal eine lange Besprechung der neuen Satzung und die endgültige Annahme durch die anwesenden 18 ordentlichen Mitglieder. Vom 36. GK, das 14 Tage später im gleichen „Grünen Saal“ tagte, wurde dann auch der Paragraph 20 angenommen und damit war die lange Arbeit der Revision abgeschlossen.

Als zunächst äußerlich sichtbarste Frucht dieser Umarbeitung erfolgte bei der genannten Versammlung in Ottobeuren am 12. 7. gleich auch die Wahl des Vorstandes nach § 4: „Den Vorstand der Akademie bildet der Akademische Rat. Er besteht aus dem Präsidenten, den Sektionsleitern und dem Schriftleiter der „Studien und Mitteilungen“. (Schon auf dem 34. GK 1958 war die Bezeichnung „Abtprotektor“ umgewandelt worden in „Präsident“.) Zum P r ä s i d e n t e n wurde gewählt Dr. phil. P. Albert Siegmund von Scheyern. Sektionen bildete man zunächst nur zwei; von den anwesenden ordentlichen Mitgliedern optierten 18 für die theologische und 10 für die historische Sektion, die sich nach § 6 Dr. theol. P. Bernhard Stoeckle von Ettal bzw. P. Ägidius

Kolb von Ottobeuren als Leiter wählten. P. Romuald Bauerreiß wurde nach § 7 weiterhin zum Schriftleiter der „Studien und Mitteilungen“ wiedergewählt, er erbat sich aber als Gehilfen P. Ägidius Kolb. Die beiden Sektionsleiter bereiten entsprechend § 15 noch für die nächsten Monate je eine Arbeitstagung vor, ebenso ist noch eine Vollversammlung der ordentlichen Mitglieder für den Herbst geplant nach § 14.

Als neue Mitglieder wurden in die Akademie aufgenommen: aus der Abtei Ettal die Patres Dr. Hildebrand Dussler, Thomas Niggel, Dr. Stephan Schaller und Dr. Bernhard Stoeckle, aus der Abtei Metten die Patres Anselm Wimmer und Dr. Utto Riedinger, aus der Abtei Ottobeuren P. Ägidius Kolb und aus der Abtei Scheyern Dr. P. Bonifaz Kotter. Somit beträgt die Zahl der ordentlichen Mitglieder 25, dazu kommen 8 außerordentliche und 2 Ehrenmitglieder.

Der Boden ist bereitet, die Arbeit kann beginnen.

Scheyern

Albert Siegmund OSB

Bayerische Benediktinerakademie. Institut für Kultgeschichte. Das von der historischen Sektion der Bayerischen Benediktinerakademie neugegründete und ihr unterstehende „Institut für Kultgeschichte“ läßt innerhalb der „Abhandlungen der Bayerischen Benediktinerakademie“ als Band IX Maier Marinus OSB „Früher Georgskult im altbayerischen Raum“ erscheinen. Band VII und VIII bildeten die Arbeiten von Bauerreiß R. Das „Lebenszeichen“. Studien zur Frühgeschichte des griechischen Kreuzes und zur Ikonographie des frühen Kirchenportals (Birkeneck 1961) und „Stefanskult und frühe Bischofsstadt (München 1964). Als weitere Bände sind geplant „Cruz sancta. Studien zum mittelalterlichen Kreuzeskult u.a.

P. Dr. Laurenz Kilger OSB, Uznach SG †

Noch keine zwei Jahre sind verflossen, seit der große Missions- und Religionswissenschaftler aus unserem Orden, P. Dr. Thomas Ohm, gestorben ist. Am 14. Mai dieses Jahres ist ihm auch der um zwei Jahre ältere Mitbruder und Mitarbeiter P. Dr. Laurenz Kilger gefolgt. Der Tod hat ihn aus einer fortgeschrittenen Arteriosklerose erlöst, nachdem die Krankheit schon seit vier Jahren sein Schaffen lahmgelegt hatte. Mit Recht wird er zu den Pionieren der katholischen Missionswissenschaft gezählt.

Sein Interesse für Bücher und Wissenschaft rührt wohl von seinem Vater her, der als Sekretär an der berühmten Bayerischen Staatsbibliothek in München arbeitete. In seiner Heimatstadt besuchte Ferdinand die Volksschule und das K. Wilhelmsgymnasium (1900–1909). Nach dem Abitur trat er in der jungen Abtei der Missionsbenediktiner in St. Ottilien ein und legte dort 1910 Profeß ab. Seine philosophischen und theologischen Studien führten ihn nach Münster in Westfalen (1910–12), Dillingen und Schweikelberg. Zum Priester wurde er 1914 in St. Ottilien geweiht und setzte dann seine Studien in München und Münster fort.

Entscheidend für sein späteres Wirken wurde die Begegnung mit Professor J. Schmidlin in Münster, der dort eben im Wintersemester 1909/10 seine missionswissenschaftlichen Vorlesungen begonnen hatte. Fr. Laurenz wurde somit einer der ersten Schüler und Doktoranden dieses Altmeisters am ersten katholischen Lehrstuhl für Missionswissenschaft. Uneigennützig und selbstlos hat er mit Prof. Schmidlin zusammengearbeitet und dessen stürmisches Temperament durch seine ruhige und sachliche Forscherarbeit ergänzt und ausgeglichen. Als sein Leh-

rer die Zeitschrift für Missionswissenschaft herausgab, hat er von den ersten Nummern an Beiträge geliefert und später für kurze Zeit (1935/36) sogar die Schriftleitung übernommen. Auch dem internationalen Institut für missionswissenschaftliche Forschungen in Münster (gegründet 1911) hat er bedeutsame Dienste erwiesen.

Nach dem Doktorat unterrichtete P. Laurenz zunächst in St. Ottilien u.a. auch Missionsgeschichte, bis ihm 1920 ein Studienurlaub in Rom gewährt wurde, um die Quellen zur Afrikamission im Archiv der Propaganda-Kongregation zu sichten. Zugleich dozierte er an der Päpstlichen Hochschule der Propaganda Missionswissenschaft, ebenso am Athenäum unseres Ordens, in S. Anselmo. Bei der Vorbereitung der Vatikanischen Missionsausstellung von 1925 wurde er in die Historische Kommission gewählt und führte die Wandkarte über die Bekehrung Europas vom 6.–12. Jh. aus. Im gleichen Jahre wurde er dann nach St. Ottilien zurückberufen, um dort missionswissenschaftliche Vorlesungen zu halten und verschiedenen Missionszeitschriften unserer Kongregation zu redigieren.

Als der Nationalsozialismus diese Tätigkeit einschränkte, siedelte P. Laurenz 1936 nach Uznach in der Schweiz über, wo er die Missionsblätter, das Heidenkind, den Heidenkind-Kalender und den Uznacher Jahresbericht regelmäßig herausgab. Noch einmal sollte er der Missionswissenschaft Pionierdienste leisten, als 1944 in Freiburg i. Ue. ebenfalls ein Institut für Missionswissenschaft errichtet wurde. Er hielt Vorlesungen über Missionsgeschichte und war als Mitarbeiter eng mit der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft verbunden, seit sie 1945 zu erscheinen begann.

Seine Forschungen veröffentlichte er in den verschiedensten Zeitschriften oder trug sie auf Missionskongressen vor z.B. in Leitmeritz, Würzburg, Laibach, Wien, Steyl, St. Ottilien, Einsiedeln, Mödling, Münster. Nach dem Zweiten Weltkrieg half er an den Missionsstudienwochen in Münster (1953), Würzburg (1956) und Bonn (1958) mit. In den ersten Jahren in der Schweiz wandte er sich auch der Lokalgeschichte zu und schrieb für manche Gemeinde oder Pfarrei, besonders im Linthgebiet, die Geschichte oder wenigstens wertvolle Beiträge.

Einige der wichtigsten Publikationen sind: Die erste Mission unter den Bantustämmen Ostafrikas (Münster, Dissertation 1916), Der Apostel Deutschlands St. Bonifatius und seine Gehilfinnen (1917), Zur Entwicklung der Katechumenatspraxis vom 5. bis 18. Jh. (1925), Benediktinertum und Mission (1928), Bekehrungsmotive in der Germanenmission (1937), Mönchsmission am oberen Zürichsee (1939), Das Kloster Babinchowa (1941), Die Quellen zum Leben des Hl. Kolumban und Gallus (1942), Die Taufpraxis in der alten Kapuzinermission am Kongo und in Angola (1949), Christen und Antichristen (Hiltrup 1953), Geschichte des Dorfes Schmerikon (Zürich 1953), Bonifazius und seine Gefährten im Missionsdienst (1954), Die Neuheit des Lebens als Ziel und Frucht der Weltmission (Münster 1957), Das Sozialgefüge der Völker und die Weltmission — heute (Münster 1959), Laienarbeit in der Germanenmission (1961). Im alten und neuen Lexikon für Theologie und Kirche stammen mehrere Artikel über Missionsfragen aus seiner Feder.

Sein vielseitiges Schaffen fand Anerkennung. Zu seinem 60. Geburtstag erschien 1950 die erste missionswissenschaftliche Festschrift; im gleichen Jahre schenkte ihm die Gemeinde Schmerikon das Ehrenbürgerrecht und 1951 wurde er zum korrespondierenden Mitglied der „Academy of American Franciscan History“ ernannt. Nun ruht P. Laurenz Kilger bei der Kreuzkirche in Uznach, deren Geschichte er mit Liebe und Sorgfalt erforscht hatte. Seine geschichtlichen Untersuchungen aber werden über das Grab hinaus ihren Wert behalten. X

Zur Ottoberer Malschule des 12. Jahrhunderts

Jede moderne Darstellung über die Abtei *Ottobeuren* zeigt das Kloster und seine Kirche in dem überquellenden Reichtum seiner Barockarchitektur. Zugleich aber hat es den Anschein, als ob der 1766 beendete Bau des Abtes *Rupert Neß* sämtliche Zeugnisse mittelalterlicher Kunst in *Ottobeuren* zerstört habe. Der wohl im 13. Jahrhundert geschaffene sog. *Ulrichskelch* galt lange Zeit als das einzige Relikt einer nur noch zu erahrenden Blüte des Klosters in der Stauferzeit. Über eine hochmittelalterliche Miniaturenschule des Klosters ist selbst der engeren Fachliteratur wenig zu entnehmen. Zwar hat schon *Franz Ludwig Baumann* 1883 in seiner *Geschichte des Allgäus* auf ein angeblich aus *Ottobeuren* stammendes Evangeliar hingewiesen, dessen Miniaturen er als Zeugnisse schwäbischer Kunstfertigkeit im 12. Jahrhundert wertete¹. Die 5 Vollbilder Christi und der 4 Evangelisten zeigen in der Tat eine erstaunliche künstlerische Reife und Feinheit der Ausführung. Trotzdem zeugen die kargen Erwähnungen des Evangeliiars von einer gewissen Unsicherheit des Kunsthistorikers diesem isoliert stehenden Werk gegenüber². „Bayerischer Stil des 12. Jahrhunderts“ lautete die summarische Beschreibung³, und erst in neuester Zeit wurde wenigstens durch eine Bildwiedergabe der Christus-Miniatur die Aufmerksamkeit auf die Handschrift gelenkt⁴.

Verglichen mit der hervorragenden Bearbeitung, die etwa die Malschule des schwäbischen Nachbarklosters *Weingarten* erfahren hat⁵, hat dieses Problem in *Ottobeuren* noch keine nachhaltige Beachtung gefunden, was sich schon daraus erklärt, daß nicht einmal die Herkunft des Münchener Codex eindeutig gesichert scheint: Sie entstammt der Stadtbibliothek *Ulm* und lediglich eine Urkunde des Abtes *Wilhelm v. Lustenau* von *Ottobeuren*, die im Deckel verklebt ist, gab einen Hinweis auf die Bibliotheksheimat der Handschrift.

Nun hat *Hanns Swarzenski* 1943, in seiner schon erwähnten Bearbeitung des *Weingarter Skriptoriums* und der *Weingarter Miniaturenschule*, in einer Bemerkung auch auf die *Ottobeurer Malschule* hingewiesen⁶: er stützte sich hierbei erstaunlicherweise nicht auf das Münchener Evangeliar, sondern auf ein *Missale* der *John Carter Brown-Library* in *Providence*⁷, aus dem er eine kunstvolle *P-Initiale* abbildet, sowie auf ein von ihm in *Sheffield* festgestelltes *Lektionar*⁸. Er kommt zu dem Ergebnis, daß die Zeugnisse der *Ottobeurer Miniaturenkunst* „rival the *Missal* (das *Weingarter Berthold-Missale*) in sumptuous taste and artistic quality“. Es handele sich um ein unter *Abt Isingrim* von *Otto-*

1) *Geschichte des Allgäus I*, 1883 S. 376 mit Abb. des Christusbildes aus Clm. 21255.

2) *G. Leidinger*, *Verz. d. wichtigsten Miniaturenhandschriften der kgl. Hof- und Staatsbibl. München*, 1912 Nr. 45.

3) *St. Beissel*, *Geschichte der Evangelienbücher in der 1. Hälfte d. Mittelalters*, (Stimmen a. *Maria-Laach* Erg. h. 92/93, 1906 S. 251).

4) *A. Weitnauer*, *Allgäuer Heimatchronik*, 1962; Vgl. *Bayerns Kirche im Mittelalter*, Kat. d. Ausstellung München Juni-Okt. 1960 Nr. 48 S. 15.

5) *H. Swarzenski*, *The Berthold-Missal and the Scriptorium of Weingarten-Abbey*, 1943 S. 39.

6) *Wie 5* sowie ebd. S. 37 Abb. 54.

7) *Prov., Rhode Island (USA)*, *The John Carter Brown-Library* Nr. 1.

8) *City of Sheffield, Art Galleries*, Ms. 6. Die Kenntnis der vorgeh. und dieser Hs. verdanke ich der Freundlichkeit von Herrn Dr. W. Irtenkauf.

beuren (1145–1180) arbeitendes Skriptorium, etwa 30 Jahre älter als das Weingarter Missale. Swarzenskis Zeitansatz trifft demnach für Otobeuren die Jahre um 1170. Das Fehlen von Abbildungen mag es verhindert haben, daß diese sehr präzisen Angaben nicht weiter verfolgt worden sind.

In der Tat ist der in Sheffield liegende Codex vom Schreiber des Münchener Evangeliars geschrieben und von einem Miniaturisten mit kunstvollen Initialen, Schriftbändern und Arkaden verziert worden, dessen Hand unschwer in einem Graduale der Staatsbibliothek München⁹ und wohl auch im genannten Evangeliar wieder zu erkennen ist. Das Sheffield-Lektionar wird an Schönheit weit übertroffen durch das Missale der Brown-Library in Providence. Die ganzen Meßcanones sind in Silber und Gold-Kapitale auf Purpur geschrieben, die Initialen sind in kunstvoller Ornamentik ausgeführt, die Schrift ist eine klassisch klare, romanische Minuskel, die in dem Otobeurer Missale des Abtes Isingrim wiederkehrt¹⁰. An dieses erinnern auch die reichverzierten Säulen und Bogen des Kalenders, die hier allerdings in den Bogenfeldern mit Darstellungen der Tierkreise ausgefüllt sind. Zahlreiche Initialen weisen gegen Schluß der Handschrift primitiver werdende kleine figürliche Darstellungen auf. Der Hauptschmuck des Missale sind fünf Vollbilder, als deren Maler man auf Anhieb den Miniaturisten des Münchener Evangeliars erkennt. Passion, Weihnacht, Ostern und Pfingsten sind im Providence-Missale die Themen des Otobeurer Malers; die Bilder zeigen größere Gruppen, insbesondere im Pfingstbild, wobei die Mehrstufigkeit der Handlung immer wieder zu einer schichtförmigen Bildkomposition führt. Das erste Vollbild zeigt die Äbte Isingrim und Rupert kniend zu Füßen des Gekreuzigten. Die Schriftbänder S. RUPERTUS ABBA und ISINGRIM ABBA bezeichnen die Figuren, die erkennen lassen, daß die Handschrift zu Lebzeiten Isingrims, also vor 1180 gefertigt wurde. Eine weitere Erwägung läßt diesen Zeitansatz nach der anderen Seite hin präzisieren: Das Sheffield-Lektionar enthält auf einem freien Blatt in der Mitte ein Reliquienverzeichnis, das erst nach der unter Abt Isingrim 1167 bezugten Translation Kölner Reliquien nach Otobeuren gefertigt sein kann. Das Lektionar und das Providence-Missale sind vom selben Schreiber geschrieben, wonach auch das Missale zwischen 1167 und 1180 angelegt worden ist. Der Zeitansatz Swarzenskis findet also seine volle Bestätigung und wird nochmals gestützt durch die Beobachtung, daß auch das gleichzeitige Isingrim-Missale unter persönlicher Mitwirkung des Abtes, also vor 1180, entstanden sein muß.

Während die bisher genannten Codices wenigstens in der wissenschaftlichen Diskussion schon erwähnt, wenn auch nicht im Zusammenhang betrachtet worden sind, ist nun die Aufmerksamkeit auf eine Handschrift zu lenken, die noch völlig unbeachtet geblieben ist. Sie gelangte erst vor kurzem aus einer englischen Privatbibliothek ins Britische Museum in London. Es handelt sich um ein *Collectarium*, das, in Otobeuren als Handschrift 1 im Katalog verzeichnet¹¹, im Jahr 1800 dem französischen Befehlshaber General Lecourbe übergeben werden mußte, um dem Kloster das Schicksal einer hohen Kontribution zu ersparen. Zugleich verließen damals die Handschrift 4, das Sheffield-Lektionar, und Handschrift 26, ein Homiliar aus karolingischer Zeit, oberitalienischer Herkunft, das Kloster. Alle drei tauchen sie in der Mitte des vorigen Jahrhunderts

9) Clm. 27130.

10) Stiftsbibl. Otobeuren Nr. 1.

11) Über den Otobeurer Handschriftenkatalog und den heutigen Verbleib der Hss. vgl. demnächst meine Arbeit, diese Zs. 1964.

in England wieder auf: das Lektionar in der Hand des Schriftstellers und Forschers John Ruskin, das Homiliar bei dem Sammler Sir Philipps in Cheltenham, aus dessen Hand es an A. Chester Beatty überging¹² und unser Collectarium bei dem Herzog v. Hamilton, aus dessen Besitz es 1883 nach Berlin verkauft, 1889 von Sotheby zurückerworben und der Sammlung von H. Yates-Thompson einverleibt wurde. Aus dessen Nachlaß gelangte der Codex an das Britische Museum¹³.

Wiederum läßt ein erster Blick erkennen, daß die 27 teilweise ganzseitigen Miniaturen von dem nun schon bekannten Ottobeurer Miniaturisten gefertigt sind. Das auf Blatt 1' befindliche Vollbild des thronenden Christus in der Mandorla läßt sich geradezu als Doublette des Christus im Münchener Evangeliar ansprechen — es unterscheidet sich von jenem lediglich durch das Hinzukommen der vier Evangelistensymbole in den Ecken des Bildes. Die übrigen Bilder folgen dem Verlauf der Capitula, wobei die hohen Festtage durch halb- bzw. ganzseitige Miniaturen ausgezeichnet sind, deren künstlerische Qualität denjenigen des Providence-Missale entspricht. Auf Blatt 103 findet sich das Gruppenbild der hl. Felicitas und ihrer sieben Söhne — unter ihnen der hl. Alexander, der Patron des Klosters Ottobeuren — denen ein am unteren Blattrand stehender Mönch, Reinfried, sein Werk darbringt. Es handelt sich bei ihm ohne Zweifel um den Schreiber, nicht um den Miniaturisten der Handschrift, da „Reinfrid scriptor“ auch als Verfertiger einer heute in Freiburg/Br. liegenden Augustinhandschrift genannt ist¹⁴. Sein Name ist im ältesten Ottobeurer Nekrolog von der anlegenden Hand eingeschrieben. Er mag kurz vor oder um 1180 gestorben sein. Als Mitarbeiter des Abtes Isingrim hat er in Ottobeuren eine umfassende, an zahlreichen Codices sichtbare Schreibtätigkeit entfaltet. Ob wir den Miniaturisten mit dem im Ottobeurer Nekrolog, ebenfalls als Zeitgenossen Isingrims, erwähnten „Reinhard pictor“ identifizieren dürfen, wird nicht beweisbar sein. Sicher ist jedoch, daß im Maler der Miniaturen des Münchener Evangeliiars, des Providence-Missale und des Collectars im Britischen Museum eine Persönlichkeit zu sehen ist, deren Leistung derjenigen der bedeutendsten Schulen des 12. Jahrhunderts nicht nachsteht. Wo dieser Maler seinen Ausgang genommen hat und welches künstlerische Erbe er hinterließ, bleibt einer eingehenden Untersuchung durch den Kunsthistoriker überlassen, dem hier das Material aufgezeigt werden sollte.

Die Nachwirkung des bedeutenden Miniaturisten ist zumindest in Ottobeuren, in einigen Bildern des frühen 13. Jahrhunderts, erkennbar¹⁵, doch wäre zu fragen, wieweit sein Einfluß nicht in der gleichzeitig aufblühenden Miniaturmalerei im südostschwäbischen Raum, von Kempten und Irsee bis nach Weingarten, zu greifen sein wird.

Wehrda b. Marburg/L.

Hansmartin Schwarzmaier

12) Heute Rom, Bibl. Nazionale, Vitt. Eman. 1190.

13) Brit. Museum, Yates-Thompson Ms. 2; vgl. M. R. J a m e s, Fifty Yates-Thompson Mss., first series, 1898 S. 20—29. Den ersten Hinweis auf diese Handschrift verdanke ich dem Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, Paris.

14) Universitätsbibl. Freiburg Ms. 9. Zum folgenden vgl. meinen Aufsatz in Festschrift Ottobeuren 1964.

15) H. S w a r z e n s k i, Die lat. illum. Handschr. des 13. Jh. in den Ländern an Rhein, Main und Donau, 1936 mit Taf. 683/84 und Text S. 57 mit Anm.

Ausgrabungen an alten Benediktinerklöstern. In Augsburg wurden durch die Kommission zur archäologischen Erforschung des römischen Rätien (Bayerische Akademie der Wissenschaften) an der alten Reichsabtei St. Ulrich und Afra „der für die Frage der Kontinuität zwischen spätrömischen und frühen Mittelalter besonders wichtigen Kirche in der Hauptstadt des römischen Rätien“ (Jahrbuch der B.Akademie d. W. 1963, S. 93) im Zusammenhang mit der neuerrichteten Krypta von St. Afra, wichtige Funde gemacht, die noch der Veröffentlichung harren. Bei der Abtei St. Stefan wurden die Grabungen, die vor zwei Jahren ein bedeutendes Fresko (V. Jahrhundert?) einer eingestürzten Kirchenwand, das nunmehr im Maximiliansmuseum der Stadt Augsburg in mühsamer Arbeit zusammengesetzt wurde, zum Vorschein brachten, leider unterbrochen. Der größere Teil der Wand wie überhaupt die ganze Bauanlage der uralten Kirche liegt noch im Boden unter dem wohl St. Ulrichs Zeiten angehörenden Galluskirchlein. In Esslingen an dem Fulradskloster St. Dionys und St. Vitalis (Translationsheiliger aus den Beständen Fulrads) sind die umfangreichen Grabungen nunmehr beendet. Eine größere Publikation ist in Vorbereitung. In Murrhardt (Wrtbg.) einem karolingischen ursprünglichen Eigenkloster eines Anachoreten Walterich, wurde dessen Grab untersucht, das aus einem römischen Gedenkstein gearbeitet war. Das Grab war leer. Die Person Walterichs verdient eine weitere Untersuchung. Bei St. Denis in Paris ist das Grab der Merovingerkönigin Arnegund, der Gemahlin König Chlotar I (511—561) mit ungemein reichem Grabschmuck aufgedeckt worden (Vgl. Germania 40 [1962], 341 ff).

Abhandlungen der Bayerischen Benediktinerakademie
(Institut für Kultforschung)

- Bd. 1: Bauerreiss Romuald, *Sepulcrum Domini*, München 1936. Vergriffen.
- Bd. 2: Reiners-Ernst Elisabeth, *Das freudvolle Vesperbild und die Anfänge der Pieta-Vorstellung*, München 1939. Vergriffen.
- Bd. 3: Bauerreiss Romuald, *Arbor vitae. Der „Lebensbaum“ und seine Verwendung in Liturgie, Kunst und Brauchtum des Abendlandes*, München 1938. Vergriffen.
- Bd. 4: Schreiber Chrysostomus, *Aufklärung und Frömmigkeit. Die kath. Predigt im deutschen Aufklärungszeitalter etc.*, München 1940. Vergriffen.
- Bd. 5: Siegmund Albert, *Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur, in der lateinischen Kirche bis zum 12. Jahrhundert*, München 1949. Vergriffen.
- Bd. 6: Bauerreiss Romuald, *Fons Sacer. Studien zur Geschichte des frühmittelalterlichen Taufhauses auf deutschsprachlichem Gebiet*, München-Pasing 1949. Vergriffen.
- Bd. 7: Bauerreiss Romuald, *Das „Lebenszeichen“*. Studien zur Frühgeschichte des griechischen Kreuzes und zur Ikonographie des frühen Kirchenportals, Birkeneck bei Freising, Birkenverlag, 1961.
- Bd. 8: Bauerreiss Romuald, *Stefanskult und frühe Bischofsstadt*. München 1964.
- Bd. 9: Maier Marinus, *Früher Georgskult im altbayerischen Raum*, München 1964. (Im Druck).

Studien und Mitteilungen
zur Geschichte des Benediktinerordens und seine Zweige

Die Bände 1–47 (1888–1929) und 59–61 (1941–1947) sind vergriffen. Neudruck in Vorbereitung.

Von den „Ergänzungsbänden“ sind noch erhältlich:

- Band I: Fink Wilhelm, *Entwicklungsgeschichte Mettens (Drei Teile)*, Metten 1926–1930.
- Band II: Mitterer Sigisbert, *Die bischöflichen Eigenklöster in den vom hl. Bonifatius 739 gegründeten bayerischen Diözesen*, München 1929.
- Band XVI: Quoika R., *Musik und Musikpflege in der Benediktinerabtei Scheyern*, Scheyern 1958.
- Band XVII: Scherer M. E., *Abt Michael Kruse von Sao Paulo*, München 1963.

30. NOV. 1985

5. APR. 1966

19. APR. 1966

13. 7. 68

3. MRZ. 1988

1. OKT. 1969

7. OKT. 1971

25. JULI 1972

9. SEP. 1974

- 9. 1. 75

26. OK. 82

22. FEB. 1983

265/582

10.40