

# Benediktinische Lebensformen gestern und heute

Von Athanasius Weber OSB – Tholey

Benediktinische Lebensformen können in Zeugnissen der Vergangenheit, in der Kultur- und Geistesgeschichte des Ordens, oder in einem Überblick über konkrete Formen heutigen Mönchtums gesucht werden. Mir scheint, daß der dabei sich zeigende große Reichtum auf wesentliche geistige Wurzeln zurückgeführt werden kann, deren eine die Ordensregel Benedikts ist. Sie ist durch Jahrhunderte hindurch bis heute Quelle dieser vielfältigen inneren und äußeren Lebensformen.

Hier soll an wenigen Beispielen versucht werden, ansichtig zu machen, daß die Regel Benedikts nicht allein für die Mönche, sondern für unsere Zeit und Gesellschaft überhaupt von Bedeutung ist.

Die Regel Benedikts ist eine Anweisung für das Leben der Mönche. In einem Vor- und Nachwort und 72 Kapiteln handelt sie von der Grundstruktur des Klosters, von der geistlichen Kunst oder dem geistlichen Weg, vom gemeinsamen Gebet, von der Disziplin, der Verwaltung des Klostersgutes, vom klösterlichen Tisch, der klösterlichen Bußordnung, von Arbeit, Lesung, Gebet, von dem Bezug Kloster – Welt, von der Erneuerung der Klostergemeinde und einigen Nachträgen<sup>1</sup>. Sie schöpft aus der großen geistigen Tradition der alten Kirche und hierin wieder besonders des östlichen Mönchtums. In ihrem Anfangsteil deckt sie sich oft fast wörtlich mit einer älteren, der sogenannten ‚Magisterregel‘, die Benedikt benutzt, aber selbständig weitergeformt hat.

Die geistliche Fülle der Regel Benedikts ist natürlich nicht in einer kurzen Abhandlung zu erschließen. Der Aufriß zweier Inhalte mag die Wichtigkeit der Regel und die Eigenart des Mönchtums ein wenig verdeutlichen. Betrachten wir die *Tagesordnung* und den *geistlichen Weg*.

Benedikt hat eine variable Tagesordnung verfaßt, die sich dem Naturrhythmus der länger oder kürzer werdenden Tage und Nächte anschließt. Die antike Stundenzählung ging ja vom Sonnenauf- und -untergang aus und teilte stets den Tag und die Nacht in je 12 Stunden ein (= längere Tagesstunden im Sommer, längere Nachtstunden im Winter). Die Zeit des Essens, des Betens und Arbeitens im Kloster wird von diesem Naturrhythmus mitbestimmt. An vier Fixpunkten erfolgt jeweils eine Änderung der Tagesordnung: zu Beginn der Fastenzeit, an Ostern, an Pfingsten und im Herbst. Der

---

1) Nach B. Steidle: Die Regel des hl. Benedikt. Beuron 1977.

Rhythmus des Kirchenjahres ist also der zweite Ordnungsfaktor. Der Tag wird eingeteilt in Zeiten der Entspannung und der Wiederherstellung der Kräfte: Zeiten für Essen, Schlafen und Pausen und in Zeiten der Sammlung in Arbeit, Gebet und heiliger Lesung. Das gemeinsame Gebet wird von längeren Zeiten persönlichen Lesens und Meditierens umgeben und wiederum von Arbeit abgelöst. So ergibt sich ein fundamentaler Dreiklang: wenn die Mönche nicht essen, schlafen oder ausruhen, beten oder arbeiten sie, oder sie widmen sich der heiligen Lesung.

Was ist daraus zu sehen? Das *Gebet* schafft den grundlegenden Gottbezug: das ganze Leben wird unter die Wirklichkeit und Einwirkung Gottes gestellt, auf Gott ausgerichtet, von ihm entgegengenommen und ihm zurückgegeben. Das Gebet soll alles durchdringen, fortschreitend den Tag, die Arbeit, das Leben, immer tiefere Schichten der Seele, bzw. diese Tiefen öffnen, schließlich den Leib, Gesten und Gebärden, auch scheinbar geringfügiges Tun und alledem Sinn, Beseelung und Adel geben. Benedikt ordnet die Zeiten und Inhalte des gemeinsamen Betens, das aus dem kraftvollen Brot der Heiligen Schrift, vor allem der Psalmen besteht.

Das Gebet hat bei Benedikt aber eine noch tiefere Bedeutung: es soll zu einer Identität von Wort und Sein, von Wort und Gottes Leben führen, indem man das, was man betet, auch lebt, oder beglückt als Wirklichkeit des Lebens erfährt und umgekehrt das vollzogene Leben im Gebet ausspricht.

Diese Aufgabe des Gebets wird ergänzt durch die *Lesung*. Sie wird von Benedikt ‚lectio divina‘ genannt, und das besagt, daß der Gegenstand der Lesung Göttliches ist und daß der Akt der Lesung gottdurchwirkt ist. Die Lesung erstreckt sich im Wesentlichen auf die Heilige Schrift, dann auf die Schrifterklärungen der Kirchenväter und auf verbreitete Schriften über das geistliche Leben. Benedikt räumt der Lesung täglich 2–3 Stunden Zeit ein. Man darf sie als den Mutterboden des Gebetes betrachten. Die Lesung umfaßt alle Inhalte des sogenannten ‚inneren Gebetes‘: Hören, Lauschen, meditierendes Verweilen, Eindringen in die Geheimnisse des Wortes Gottes um sich davon erfüllen, tragen, leiten, befruchten zu lassen. Man könnte die ‚Lesung‘ als Meditation der Schrift bezeichnen. Sie dient dazu, als Wissender, Kostender, ja aus unsagbarer Herzensfülle heraus zu beten. Sie ermöglicht das Gebet, wie Benedikt es will, daß nämlich „unser Herz im Einklang ist mit unserem Wort“ (RB 19,7) („ut mens nostra concordet voci nostrae“). Die ‚lectio‘ führt das Gebet zu seiner Wahrheit, Fülle und Tiefe, zu seiner Kraft, Würde, Schönheit und Beglückung. Und sie hat die gleiche Aufgabe wie das Gebet: sie will zum stetig wachsenden Lebensvollzug werden, sie will getan, in Handlung und Haltung umgesetzt werden.

Von daher zeigt sich das Wesen der Benediktusregel: so wie Benedikt selbst aus dem Wort der Schrift, der Psalmen lebt, so wie der Abt Sachverwalter der Lehre Jesu in der klösterlichen Gemeinschaft ist, so ist auch die Ordensregel nicht mehr und nicht weniger als eine nachhaltige Hilfe, um nach Gottes Weisung ein Mönchsleben zu führen. Ihre einzelnen Ordnungen und Regelungen sind nichts anderes als Hilfen, um die Verwirklichung des Wortes Gottes anzustoßen, in die Wege zu leiten und zu ermöglichen. Lesung

und Gebet haben Benedikts Leben, Denken und Tun von der Schrift her geformt und seine Regel ist eine reife Frucht dieses Prozesses. In voller Konsequenz darf man behaupten: die Wirkungsgeschichte Benedikts, die aus seinem Leben und aus seiner Regel stammt, geht, natürlich aufgrund der Gnade Gottes, auf sein Gebet und seine ‚lectio‘ zurück,

Was bedeutet dies heute für die Christen und die Mönche? Als ein Fundament des geistigen Weges (RB 7,11) bezeichnet Benedikt die ‚memoria‘, die Erinnerung oder das Eingedenksein. Es ist das Eingedenksein Gottes, das die Totalität des ganzen Lebens beansprucht. Es bedeutet die immer neue Erinnerung an die Gegenwart Gottes und seine rettende und Leben schenkende Weisung, an sein Wort.

Steht der ständigen Gottesvergegenwärtigung und Gotteserinnerung heute nicht geradezu eine Gottvergessenheit gegenüber? Wie kann der Gott der Bibel im Leben der Einzelnen und der Gesellschaft wirksam werden, wenn die eindringliche Meditation dieses Schriftwortes, die ‚lectio‘ kaum mehr geübt wird? Wenn während der Fastenzeit ein Mönch prüfen soll, ob jemand zur Zeit der Lesung andere durch Geschwätz und Müßiggang zerstreut, (RB 48,17 f.), muß die heute eher positive Wertung der „Zerstreuung“ stutzig machen.

Benedikt nennt den Vollzug der Lesung ‚vacare‘, also: ‚frei sein‘, ‚leer sein‘. Das bedeutet, daß trotz vieler angeführten Gründe, es möglich sein muß, einen regelmäßigen, ja täglichen Freiraum für die Schriftmeditation zu schaffen. Welchen Platz nimmt die Lesung neben Arbeit, Erholung und ‚Zerstreuung‘ und innerhalb der ‚Freizeit‘ ein? ‚Vacare‘ heißt auch Sorgen, Pläne, Hektik zurücklassen um ‚frei‘, ‚leer‘ zu werden für das Wesentliche, das hier gesagt ist. Aber womit ist unsere ‚Freizeit‘ besetzt? Treibt statt Stille und Sammlung nicht vielmehr eine Wort-, Bild- und Toninflation, ein wahlloses Allerlei viele Menschen in die ‚Zerstreuung‘ im wahrsten Sinn, nämlich in Zersplitterung und Leere, in die daraus resultierende Ziellosigkeit und Richtungslosigkeit? Weist darauf nicht das wiedererwachte Gegenbedürfnis nach Meditation, nach Sinn-, und Seinserfahrung im gesammelten Schauen hin? Und das neue Leben, das vielerorts und vielgestaltig in den Kirchen aufbricht, ist im Kern nichts anderes als der jeweils kühne Versuch, von der biblischen Botschaft zu einem erneuerten Leben und zu befreienden Lebensformen durchzustößen.

Die Ordnung Benedikts für das gemeinsame Gebet und die ‚lectio‘ ist eine dauernde kritische Frage auch an den Lebensrhythmus der *Mönche*. Das Gewicht hat sich hier oft zugunsten der Arbeit und zuungunsten der Lesung verlagert. Benedikt wollte jedoch die Relation zwischen Arbeit, Gebet und Lesung nicht den Umständen und der Neufestlegung durch Abt und Gemeinschaft überlassen. Wohl deshalb, weil es hier um ein höchst bedeutsames Gleichgewicht geht, um das, was für den Menschen in seiner leibseelischen Ganzheit gesund und zum Heile ist. Für die Mönche stellt sich die wichtige Frage, ob ihr Lebensrhythmus Tiefgang ermöglicht, ob er zur meditativen Würde und Kraft des gemeinsamen Gebetes führt, zum Durchdrungenwerden vom Gotteswort und seiner Realisierung im Alltag. Muß dazu nicht ein

an Benedikt orientiertes Maß an meditativer Durchdringung der Schrift, an ‚lectio divina‘ wieder angestrebt werden. Ist nicht ein neuer Versuch erforderlich, unseren Lebensstil und unsere Arbeitsverpflichtung am Maß der Regel zu modifizieren?

Doch schauen wir nun noch mehr auf den inneren Sinn der Regel. Benedikt will die Mönche den Weg gehen lehren, den er selbst gegangen ist. In seiner eigenen Hingabe an Gott wird er ein Werkzeug, das der Wegweisung zum Leben dient, ein Führer zum geistlichen Leben. Läßt sich dieser Weg knapp beschreiben?

Ein Zentralbegriff des geistlichen Weges ist die *Demut*. Dieses Wort ist heute mißtönig und unbeliebt. Aber die Demut ist nach Benedikt, den Mönchsvätern und den geistlichen Lehrern überhaupt, von entscheidender Bedeutung. Sie gilt in gewissem Sinn als Mutter und Grundlage aller Tugenden, also der wesentlichen christlichen Haltungen. Sie ist notwendige Voraussetzung zur Liebe, der wahren Vollendung menschlichen Lebens. Der Weg zur Demut erfordert einen geistlichen Kampf, der ausschließlich gegen sich selbst und im eigenen Herzen zu führen ist. Hochmut, Überhebung, Vermessenheit ist nach der Regel die gefährlichste Versuchung, die Benedikt mit aller Entschiedenheit überall bekämpft und bezähmt wissen will. Welche Beziehung besteht zwischen Demut und Liebe? Das deutsche Wort Demut kommt von „diemuoti“ und bedeutet die Gesinnung eines Dienenden. Dienen aber ist die Bewährung, der Erweis, das Kennzeichen, ja das Feuerzeichen der Liebe. Es bedeutet, das Wohl eines anderen ebenso sehr und noch mehr als das eigene wollen, sich dafür einsetzen, ja abmühen, auch Schweres und Schmerzliches, ja sogar Erniedrigendes auf sich nehmen, um den anderen zu fördern. Das schließt ein, für einen anderen dasein, zu seinen Gunsten zurücktreten, vor ihm sogar klein, dienend werden können.

Einen anderen Sinn hat Demut vor Gott, nämlich den der Wahrheit, d. h. der absoluten Verwiesenheit, auch der Armut. Daß wir alles Positive und Wertvolle in uns und an unserem Leben primär als Gabe, als Geschenk von oben haben und daß alles Niedrige, Dunkle, Falsche, Böse an uns aus uns selbst stammt. Die Demut vor Gott beinhaltet, daß wir die Fülle oder Erfüllung unseres Lebens nur als Geschenk Gottes aufnehmen können, wenn wir uns seinem Willen und Wirken, seinem Leben öffnen.

Der Hochmut gehört zur Ursünde oder Urblindheit, an der alle Menschen in irgendeiner Weise teilhaben. Er geht einher mit dem Verkennen Gottes, nicht zu sehen, daß Gott uns mehr wohl will, als wir selbst es können. Diesen Hochmut in seinem vollen Umfang zu erkennen und abzutun, ihm abzusagen, ist der zentrale geistliche Weg des Mönchs. Er beginnt, wie schon gesagt, mit dem Raumgeben für Gott, mit der Erinnerung, der Vergegenwärtigung, dem Gebet und dem Eindringen in das Wort Gottes. Er setzt sich fort mit dem Tun, der Realisierung dieser Weisung. Das bedeutet, daß man daran geht, Gott mehr und mehr die Führung im Leben zu übergeben.

Der Weg zur Demut führt besonders über diesen Gehorsam. Im Gehorsam gibt sich der Mensch und der Mönch aus der Hand und gibt sich in die Hand Gottes. Er ist ein Akt des Vertrauens und des Sich-Schenkens. Im Vertrauen

des Gehorsams findet der Mensch die innere Größe des Kindseins, das sich anvertraut, sich überläßt und sich selbst schenkt.

Es scheint jedoch, daß Gott selber geheimnisvoll die Demut und damit die volle fruchtbare Öffnung der Liebe bewirken muß. Der Weg zur Demut führt über Leiden, die geheimnisvoll von Gott gefügt zu sein oder zugelassen scheinen. Im Leiden kann die Liebe ihren äußersten Ausdruck finden: Vertrauen und Glauben auch jetzt noch, ja Einverständnis im Blick auf den Weg Jesu, der uns bis zum äußersten geliebt hat.

Dazwischen liegen die Phasen der Erkenntnis, die die Selbstvergötzung und Selbstverherrlichung wie durch Feuer abätzen, ablaugen müssen. Die Erfahrung eigener Ohnmacht, Hilflosigkeit, Unvermögens, wesentlicher Begrenztheit, z. B. in der Verwirklichung des Guten. Die Erfahrung der eigenen Dunkelheit, des inneren Schmutzes. Außer Benedikt beschreiben große geistliche Führer dies als passive Läuterungen, die bereit machen, sich dem Licht, der Gegenwart und Wirklichkeit Gottes zu eröffnen. Es ist die mehr und mehr zu erleidende Erfahrung, daß man einerseits wirklich alles von Gott hat und daß andererseits in einem selber soviel Dunkles und Böses ist. Der Weg geht über das erlösende Eingeständnis dieses Dunkels, über das Zugeben und Benennen der Bosheit in uns.

Im geistlichen Weg Benedikts hat das Wort eine große Bedeutung: es enthüllt und offenbart die innere Wahrheit des Menschen. Aus Gebet und Lesung können solche Worte haften bleiben, auf den Grund der Seele fallen, mitgehen und so Heilkräfte entfalten. Freilich hat diese Kraft nur das Wort Gottes. Auch daraus erhellt die Bedeutung der Schriftkenntnis und des Gebetschatzes der Bibel (Psalmen).

Es bleibt die Frage, wie unsere Welt zu diesem eifernden, verzehrenden Gott der Bibel steht. Das Mönchtum ist seinem Wesen nach Glut, wenn und weil es ernstmacht mit der Hingabe an den alles einfordernden und alles gebenden Gott des brennenden Dornstrauchs. Vielleicht schreckt der moderne Mensch deshalb davor zurück, weil er sich nicht einem Gott überlassen will, den er nicht kennt. Weil er die Art dieses Feuers nicht kennt, das nur verzehrt, was dem wahren Leben im Wege steht, das erleuchtend, anziehend, Erfüllung, Wahrheit, Freude ist. Im Chorfenster der Tholeyer Kirche sind nach einem Bild der Apokalypse (Offb 15,2) die in Gott Vollendeten als Feuerflammen dargestellt und sie sind es auch.

Benedikt ächtet schale Ersatzformen der Freude, die sich bis heute durch eine künstliche Mache und lärmende Betriebsamkeit verraten und die im Grunde der unbewußte und uneingestandene Hunger nach Gott und seiner Glücksfülle sind. Nach ihm ist Freude nicht leicht zu haben; sie kostet ihren Preis. Sie wird gefunden im Eingehen auf Gottes Gebote, auch wenn das Akte der Hingabe und des Verzichtes einschließt, oder sogar Leiden und Schmerz im Gefolge hat. Für Benedikt, nach dem der Abt in der Kraft Christi nicht bloß Hirt und Lehrer, sondern auch Arzt, Therapeut ist, bedeutet der konsequente Weg zu Gott die Heilung des ganzen leib-seelischen Menschen. Eine jahrtausendalte umfassende Psychotherapie, die mit der heutigen — darf man sagen, aus der Kirche ausgewanderten — Psychotherapie über-

raschenderweise z. B. die Konfrontation mit dem eigenen Schatten gemeinsam hat, oder die Heilung durch Sinnerhellung. Aber gibt es einen größeren Horizont der Sinnerhellung als die Bibel? Weiß die Psychotherapie von der Liebe eines unendlich liebenswerten DU, das hinter dem Schatten auf einen jeden wartet?

Daß das Feuer Gott beseligend ist, versuche ich zum Schluß am 72. Kapitel, dem Höhepunkt der Regel Benedikts aufzuzeigen. In diesem Kapitel, der reifen Frucht seines Lebens, in dessen Licht die ganze Regel zu deuten ist, gipfelt und sammelt sich der ganze geistliche Weg Benedikts. Wie so oft führt er durch konkrete, fast unscheinbare Formen zur ganzen geistigen Fülle. Benedikt spricht nicht von der Liebe, sondern vom Eifer, — wir würden sagen vom Engagement, — der nach ihm untrügliche Kennzeichen und Ausdrucksform der Liebe ist. „Das ist der Eifer“, sagt er, „den die Mönche in glühender (lateinisch: ferventissime amore) Liebe betätigen sollen: Sie sollen einander in gegenseitiger Achtung zuvorkommen . . .“ (RB 72,3 f.). Wer das versucht, wird nicht zuerst die eigene Qualität, sondern den Wert des anderen suchen und bejahen. Er wird ihn von Grund auf meditieren, um den verborgenen Goldgrund wahrzunehmen.

Gelingt es noch, tiefe Kontakte zu knüpfen, indem man den verborgenen Wert eines anderen sieht? Wieviel Verfremdung und Störung menschlicher Beziehung stiftet der allgegenwärtige Geltungs- und Selbstdarstellungstrieb? Welch unermeßliches Leid verursacht bis zur Stunde die Mißachtung der Würde und der Rechte anderer Menschen! Die Achtung und Bejahung anderer als Fundament der Liebe wäre eine grundlegende Therapie unserer Gesellschaft. Wer den wahren Wert eines anderen zu sehen vermag, kann dazu kommen, auch dem wirklichen Wohl, dem Heil dieses Menschen, Benedikt nennt das ‚utile‘ — was ihm nützt — zu dienen (RB 72,7). Wieviele, durch Generationen hindurch verhängnisvolle Fehler in der Prägung junger Menschen wären dann unterblieben! Aber braucht es dazu nicht tiefer sehende, durch den Glauben erleuchtete Augen, die den Menschen in seinem tief verborgenen Wert, in seiner „Seele“, auf dem Hintergrund seines Schöpfers und Erlösers wahrnehmen können?

Im fünften Vers unseres Kapitels schließt Benedikt sogleich an: „Sie sollen ihre leiblichen und charakterlichen Schwächen in großer Geduld (lateinisch: patientissime) aneinander ertragen.“

Das Dunkle, der Schatten, das Böse, die Sünden sind im Sinne Benedikts, im Sinn der Mönchsväter und vor allem im Sinn Jesu selbst „Wunden“, die der Therapie bedürfen: das lateinische Wort für ‚Schwäche‘, das Benedikt hier verwendet, bedeutet auch Krankheit. Jemand in seinem Dunkel, seinem Schatten, seiner „Wunde“ durchzutragen und mitzutragen, ja zu ihm zu sagen, weil auch in ihm ein Schatz verborgen liegt, ist hohe, gereifte Liebe. Eine belastbare Liebe, die auch den Schmerz der alltäglichen Reibung an den gegenseitigen „Schwächen“, in Kauf nimmt und sich nicht entmutigen und beirren läßt. Auch dies bejahende ‚Dulden‘ ist Therapie.

Würde mit dieser Haltung unsere Welt nicht anders, würde so nicht überall Licht, Freude, Friede wachsen können? Vor allem auch dann, wenn diese

Gesinnung sich verbinden würde mit der weiteren Einstellung, zu der Benedikt im sechsten Vers aufruft: „Sie sollen sich in gegenseitigem Gehorsam zu überbieten suchen.“ Was entstünde, wenn die gegenseitige Achtung zum Hören aller aufeinander führen würde, ohne starres, eigensinniges Recht-habenwollen und alleingängerisches Durchsetzen? Eine auf das Gewissen und aufeinander hörende Gemeinschaft von Menschen könnte im Miteinander in staunenerregender Weise des Gesicht der Erde verändern.

Aus solchen fragmentarischen Überlegungen kann dennoch plausibel werden, daß die Vollendung des Menschen, der menschlichen Gemeinschaft und des menschlichen Glücksbedürfnisses Gott ist. Dann könnte deutlich werden, wie unbegreiflich und unbegründet jenes Mißtrauen ist, das den Menschen, — auch heute — vor Gott fliehen läßt. Benedikt und seine Schüler sollten unserer Welt sagen und überzeugend zeigen können, daß wir diesen Weg zu unserm Glück wagen können.

## Tholeyer Zeittafel

634 1. Dezember

Der fränkische Grundherr Adalgisil Grimo, Diakon der Verduner Kirche, schenkt in seinem Testament u. a. die von ihm errichteten *loca sanctorum* in Tholey an die Kirche von Verdun, der Bischof Paulus vorsteht. Auf Bitten Grimos entsendet der Bischof von Trier, der die neue Kirche weihte, Kleriker nach Tholey.

um 662/75

Der Tholeyer Abt Craudingus, mit der Bischofswürde versehen, verläßt sein *monasterium*, um westlich von Verdun in den Argonnen das Kloster St. Maurice de Beaulieu (*Waslogium*) zu gründen. In Tholey setzt er seinen Neffen Croduin/Froduin, geweihter Bischof wie er, zum Nachfolger ein. Für seine Neugründung erhält Craudingus vom merowingischen König Childerich II. (662–673/75) Land und Privilegien. In der Diözese Verdun wird Craudingus (St. Rouin) später als Heiliger verehrt.

781

Abt Anno von Tholey wird zusammen mit Bischof Petrus von Verdun bei einem Gütertausch erwähnt. Unter Bischof Petrus wird nach der ‚Translatio S. Pauli‘ das Haupt des heiligen Bischofs Paulus von Verdun nach Tholey transferiert.

853

Erkanfrida, *deo sacrata*, Witwe des Grafen Nithad, beschenkt unter vielen anderen geistlichen Stätten der Lande zwischen Mosel und Rhein zu ihrem Jahrgedächtnis auch Tholey (*ad Toleiam*) mit hundert Solidi.

843 — um 865

Kaiser Lothar I., König des Mittelreiches (843–855), und sein Sohn Lothar II. (855–869) entziehen dem Bischof von Verdun die Abtei Tholey und geben sie an Laienäbte, darunter einen namentlich genannten Adalhelm.

um 865

Bischof Hatto von Verdun (847 — 1. Januar 870) erwirbt Tholey mit päpstlicher Unterstützung für seine Kirche zurück. Die Verduner Bischöfe besetzen von nun an für etwa ein Jahrhundert den Abtsstuhl von Tholey in Personalunion.

vor 869

Bischof Hatto läßt Reliquien der heiligen Verduner Bischöfe Maurus, Salvinus und Arator nach Tholey übertragen.

879 31. Dezember

Bischof Berhard von Verdun (870–879) stirbt in Tholey und wird im Kloster beigesetzt. Er wird noch im 16. Jahrhundert verehrt.

916/17

Unter Bischof Dado von Verdun (923/25–939), einem Neffen Berhards, wird Tholey von Bernhar, einem Schüler des Bischofs Berhard, zuerst als Benediktinerkloster bezeugt.

um 947

Bischof Bernger von Verdun (939–959), Verwandter Ottos des Großen und Anhänger der lothringischen Mönchsreform; der 951/52 das Stift St. Vanne zu Verdun in ein Benediktinerkloster umwandelte, gibt Tholey einen regulären Abt.

947 – um 972

Abt Bernhard II. von Tholey wird in der Verduner ‚Translatio Sancti Pauli‘ und nach Verduner Urkunden in der Umgebung der Bischöfe Bernher und Wigfrid (959–984) genannt.

972/73

Der anscheinend aus Tholey stammende Mönch Blicherus wird von Bischof Wigfrid als Gründungsabt des vom Bischof gestifteten Benediktinerklosters St. Paul nach Verdun berufen.

um 1018 – nach 1036

Abt Eberwin III.; seit etwa 995 bereits Abt von St. Martin zu Trier; Freund des Verduner Mönchsreformers Richard von St. Vanne, mit dem zusammen er eine Wallfahrt ins Heilige Land unternimmt; verfaßt die Biographie des merowingischen Bischofs Magnerich von Trier und seines Freundes, des heiligen Simeon von Trier († 1. Juni 1035).

1066 1. Juni

Der designierte und geweihte Trierer Erzbischof Kuno, Neffe des Erzbischofs Anno II. von Köln, wird beim Versuch, seine Bischofsstadt in Besitz zu nehmen, von seinen Gegnern an der Mosel bei Longuich erschlagen. Bischof Theoderich von Verdun (1047–1089) ließ am 25. Juli den Leichnam des unglücklichen Prälaten in die Kirche St. Mauritius seines Eigenklosters Tholey übertragen. In Tholey wurde für Kuno ein *memoriale*, eine den Pilgern zugängliche, an die Abteikirche angebaute Grabkapelle errichtet. Um 1056/80 verfaßte der Tholeyer Mönch Theoderich auf Veranlassung des Verduner Bischofs ein Büchlein über Leben und Wunderwirken des Ermordeten. In der Folgezeit entwickelte sich eine blühende Wallfahrt zum Grabe des hl. Kuno; noch im frühen 18. Jahrhundert zeigte man den Pilgern in Tholey die von Schwertstreichen durchbohrte Tunika des Heiligen.

um 1142

Abt Theoderich schwört dem Trierer Erzbischof Albero von Montreuil (1131–1152) den Oboedienzeid.

um 1157–1185

Abt Gregor aus dem Hause der Grafen von Blieskastel; wird 1171 zusätzlich Abt von Prüm.

1264–1280

Abt Hugo, von dem die Abtlisten rühmen: *totum monasterium reedificavit in vita sua*; damit wohl auch Erbauer der gotischen Klosterkirche.

1332

Brand der Kirche des heiligen Tholeyer Mönchs Theotbert, der die Reliquien des Heiligen wunderbarerweise unversehrt läßt.

1422

Abt Thomas II. (1401/22–1442) aus dem Geschlecht der Herren von Sötern leitet eine benediktinische Reformsynode in Trier.

1485–1487

Unter Abt Damian von Lommersweiler (1479–1489) wird 1485 die Reform des Klosters durchgeführt. Tholey tritt 1487 der Bursfelder Reformkongregation bei; sieben Mönche aus Maria Laach und einer aus St. Pantaleon in Köln werden nach Tholey berufen.

1489–1517

Abt Gerhard aus Hasselt (Niederlande, zuvor Mönch in Maria Laach) vollendet das Tholeyer Reformwerk; er ist eine der führenden Persönlichkeiten der Bursfelder Reformkongregation.

1526–1531

Abt Balthasar aus Utrecht läßt den Eingangsbereich des Klosters mit einer Mauer umgürten.

1613–1616

Unter Abt Antonius von Trier (1582–1617) Konflikt der Abtei mit dem lothringischen Herzog Heinrich II., der Tholey seinem gleichnamigen natürlichen Sohn zu erwerben sucht.

1617–1638

Abt Martinus Nennich führt eine erneute innere Reform des Konvents durch; jedoch unterbricht der Dreißigjährige Krieg sein Werk. Der Abt muß sich des öfteren nach Trier flüchten. Am Weihnachtsabend 1631 plündern schwedische Truppen das Kloster.

1655

Unter Abt Mauritius Groffius (1638–1659, † 1688) wird Tholey 1655 von französischen Truppen geplündert.

1696

Unter Abt Mauritius Gralinger (1680–1712) wird Tholey in diesem Jahr von kaiserlichen Truppen geplündert.

1712–1730

Abt Caspar de Roussel erbaut ein Dormitorium und schmückt die Kirche mit einem neuen Fußboden und mit Altären.

1730–1759

Abt Theobert d'Hame aus St. Wendel; man nennt ihn den „Vater der Armen“. Restaurierung des Kirchendachs und Erwerb einer neuen Orgel. Seit seinem Tode suchen Lothringen und Frankreich mit zunehmendem Erfolg Kommendataräbte für Tholey zu ernennen. Wachsende Zerrüttung der Vermögensverhältnisse und der klösterlichen Disziplin ist die Folge.

1787

Tholey und das Amt Schaumburg gelangen durch Tausch aus französischem Besitz in den des Herzogtums Pfalz-Zweibrücken.

1793

Französische Revolutionstruppen besetzen Tholey. Der Konvent flüchtet, Archiv und Bibliothek werden weitgehend vernichtet oder zerstreut; das Kloster wird als Domäne eingezogen und von einem Privatmann angekauft, die Klostergebäude teilweise abgerissen. Das Abbatialgebäude und die Kirche gehen in den Besitz der Pfarrgemeinde über.

### *Neue Geschichte der Abtei*

- 8. 12. 1949 Wiedererrichtung der Abtei durch Papst Pius XII. und Wiederbesiedelung durch Mönche der Abtei St. Matthias zu Trier.
- 23. 4. 1950 Beginn des feierlichen Gotteslobes in der Abteikirche.
- 1954 Errichtung des Pfortenbaues.
- 1957 bis 1963 wurde die unter Denkmalschutz stehende frühgotische Kirche mit staatlicher und diözesaner Unterstützung restauriert und nach liturgischen Gesichtspunkten neugestaltet.
- 3. 3. 1976 Tod des Gründerabtes Dr. Petrus Borne.
- 9. 5. 1976 Wahl des P. Prior Hrabanus Heddergott zum Nachfolger.
- 26. 11. 1981 Resignation des Abtes Hrabanus Heddergott.
- 25. 2. 1982 Wahl des Pater Athanasius Weber zum Prior-Administrator auf drei Jahre.
- 1983 Fertigstellung der Restaurierungsarbeiten am Kapitelsaalgebäude.
- 11. 3. 1985 Wahl von Pater Makarios Hebler zum neuen Abt.
- 1985 Beginn der Restaurierung des Abtsgebäudes.