

N12<522560701 021



UBTÜBINGEN







theol

STUDIEN  
 UND  
 MITTEILUNGEN  
 ZUR GESCHICHTE DES  
 BENEDIKTINERORDENS  
 UND SEINER ZWEIGE

HERAUSGEGEBEN VON DER BAYERISCHEN  
 BENEDIKTINERAKADEMIE

BAND 104 HEFT I  
 1993



EOS VERLAG ERZABTEI ST. OTTILIEN

270047

UP 1000000  
 22. SEP. 1993

Gd 448

V. ZID



STUDIEN  
UND  
MITTEILUNGEN  
ZUR GESCHICHTE DES  
BENEDIKTINERORDENS  
UND SEINER ZWEIGE

HERAUSGEGEBEN VON DER BAYERISCHEN  
BENEDIKTINERAKADEMIE

JAHRGANG 1993  
BAND 104 HEFT I-II



EOS VERLAG ERZABTEI ST. OTTILIEN



Gd 448

Unter Mitwirkung von Lukas Schenker / Mariastein, Gregor Lechner / Göttweig,  
Franziskus Büll / Münsterschwarzach und Stephan Petzolt / Beuron  
redigiert von Ulrich Faust / Ottobeuren  
Redaktion: Brühl 16, D-31134 Hildesheim

© Bayerische Benediktinerakademie e.V., München  
Gesamtherstellung: EOS Verlag Erzabtei St. Ottilien, D-86941 St. Ottilien  
ISSN 0303 - 4224

## INHALTSVERZEICHNIS HEFT I

FRANZISKUS BÜLL OSB, MÜNSTERSCHWARZACH Die Klöster Frankens bis zum 9. Jahrhundert	9
JUTTA MARIA BERGER, MÜNSTER Gastfreundschaft im Kloster St. Gallen im 9. und 10. Jahrhundert (Teil I)	41
STEPHAN PETZOLT OSB, BEURON Die Gründungs- und Entwicklungsgeschichte der Abtei Beuron 1863–1908 (Teil I)	135
THEODOR ROLLE, AUGSBURG Kardinal Faulhaber und der Augsburger Abt Placidus Glogger zur Zeit der Machtergreifung Hitlers	204

## INHALTSVERZEICHNIS HEFT II

JUTTA MARIA BERGER, MÜNSTER Gastfreundschaft im Kloster St. Gallen im 9. und 10. Jahrhundert (Teil II)	225
PETER OCHSENBEIN, ST. GALLEN Moggio di San Gallo. Ein bislang unbekanntes Kloster der Hirsauer Reform	315
STEPHAN PETZOLT OSB, BEURON Die Gründungs- und Entwicklungsgeschichte der Abtei Beuron 1863–1908 (Teil II)	329
ODO LANG OSB, EINSIEDELN Weshalb gab es kein Monastisches Rituale der Schweizerischen Benediktiner- kongregation? Eine „Leidensgeschichte“ und ihre Hintergründe	393
Chronik des Ordens Dr. Viktor Josef Dammertz OSB — Bischof von Augsburg	423
<b>IN MEMORIAM</b> Prof. P. Cölestin Rapf OSB	426
P. Ägidius Kolb OSB	429
P. Dr. Rhabanus Haacke OSB	431
Bibliographie von Ägidius Kolb OSB	434
Literarische Umschau	453
Autoren dieses Heftes	472



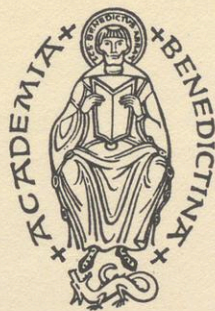




STUDIEN  
UND  
MITTEILUNGEN  
ZUR GESCHICHTE DES  
BENEDIKTINERORDENS  
UND SEINER ZWEIGE

HERAUSGEGEBEN VON DER BAYERISCHEN  
BENEDIKTINERAKADEMIE

BAND 104 / HEFT I  
1993



EOS VERLAG ERZABTEI ST. OTTLIEN



Unter Mitwirkung von Lukas Schenker/ Mariastein, Gregor Lechner/Göttweig,  
Franziskus Büll/Münsterschwarzach und Stephan Petzolt/ Beuron  
redigiert von Ulrich Faust / Ottobeuren  
Redaktion: Brühl 16, D-3200 Hildesheim

© Bayerische Benediktinerakademie e. V., München  
Gesamtherstellung: EOS Verlag Erzabtei St. Ottilien, D-8917 St. Ottilien  
ISSN 0303 - 4224

INHALTSVERZEICHNIS

IN MEMORIAM  
REVERENDI PATRIS DOMINI AEGIDII KOLB  
OTTOBVRANI ARCHIVARII  
QVI FVIT PER QVINQVE LUSTRA  
HARUM EPHEMERIDVM MODERATOR PRUDENS  
NECNON DECANVS SECTIONIS HISTORICAE  
ACADEMIAE BENEDICTINAE BAVARICAE.  
SIT DOMINVS EIVS MERCES MAGNA NIMIS!



# INHALTSVERZEICHNIS

FRANZIKUS BÜLL OSB, MÜNSTERSCHWARZACH Die Klöster Frankens bis zum 9. Jahrhundert	9
JUTTA MARIA BERGER, MÜNSTER Gastfreundschaft im Kloster St. Gallen im 9. und 10. Jahrhundert (Teil I)	41
STEPHAN PETZOLT OSB, BEURON Die Gründungs- und Entwicklungsgeschichte der Abtei Beuron 1863–1908 (Teil I)	135
THEODOR ROLLE, AUGSBURG Kardinal Faulhaber und der Augsburger Abt Placidus Glogger zur Zeit der Machtergreifung Hitlers	204



# Die Klöster Frankens bis zum neunten Jahrhundert<sup>1</sup>

von Franziskus Büll OSB — Münsterschwarzach

- 
- |                        |  |
|------------------------|--|
| 1) AUfr                | Archiv des historischen Vereins von Unterfranken und Aschaffenburg.  |
| CCMI                   | Hallinger K. (Hrsg.), <i>Corpus Consuetudinum Monasticarum I</i> , Siegburg 1963.  |
| Dronke TAF             | Dronke E. F. J., <i>Traditiones et antiquitates Fuldenses</i> , Fulda 1844, ND Osnabrück 1866.   |
| Dronke CDF             | Dronke E. F. J., <i>Codex diplomaticus Fuldensis</i> , Kassel 1850, ND Aalen 1962.   |
| FGBl                   | Fuldaer Geschichtsblätter.   |
| Hauck                  | Hauck A., <i>Kirchengeschichte Deutschlands</i> , Leipzig, 1. Teil 1922, 2. Teil, 3. u. 4. (Doppel-) Aufl. 1912.   |
| JffL                   | <i>Jahrbuch für fränkische Landesforschung</i> .   |
| Lenssen/Wamser         | Lenssen J. u. Wamser L. (Hrsg.), <i>1250 Jahre Bistum Würzburg</i> , Würzburg 1992.  |
| Lübeck                 | Lübeck K., <i>Fuldaer Nebenkloster in Mainfranken (MfrJb 2, 1950)</i> .  |
| LThK                   | <i>Lexikon für Theologie und Kirche</i> (2. Aufl.).  |
| Link                   | Link G., <i>Klosterbuch der Diözese Würzburg</i> , Würzburg 1. Bd. 1873 u. 2. Bd. 1876.  |
| MfrJb                  | <i>Mainfränkisches Jahrbuch für Geschichte und Kunst</i> .   |
| QFW                    | <i>Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg</i> .  |
| Stengel UBF            | Stengel E., <i>Urkundenbuch des Klosters Fulda</i> , (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen und Waldeck X, 1, 1. Bd., Marburg 1958).   |
| WDGBI                  | <i>Würzburger Diözesan-Geschichtsblätter</i> .   |
| Wendenhorst-GS I       | Wendehorst A., <i>Das Bistum Würzburg, Teil 2: (Die Bischofsreihe bis 1254)</i> ( <i>Germania sacra</i> NF 1), Berlin 1962.  |
| Wendenhorst-Laeta dies | Wendehorst A., <i>Das benediktinische Mönchtum im mittelalterlichen Franken (Münsterschwarzacher Studien 9 [Laeta dies — 50 Jahre St. Benedikt Würzburg])</i> , Münsterschwarzach 1968 bzw. <i>Untersuchungen zu Kloster und Stift, Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 68 [Studien zur Germania sacra 14]</i> , Göttingen 1980). |

Friederich Prinz unterscheidet vier Phasen der monastischen Entwicklung im Frankenreich:<sup>2</sup>

1. Die altgallische Klosterkultur bis 590 n. Chr.
2. Die irofränkische Klosterkultur von 590 bis 690.

Vertreter dieser Epoche sind der hl. Kolumban (+ 615) und die hl. Gertrud von Nivelles in Brabant (Belgien), die angebliche Gründerin des Frauenklosters Karlbürg. Karlbürg wäre damit übrigens das einzige Kloster dieser Periode in Mainfranken und insofern das älteste Kloster überhaupt in unserer Region.

3. Die karolingisch-angelsächsische Klosterkultur von 690 bis 768.

Im Jahr 768 erfolgte der Regierungsantritt der beiden Brüder Karlmann und Karl der Große. In diesem Zeitraum lebten der hl. Willibrord (gest. 739 im Kloster Echternach), der hl. Pirmin (+ 753 im Kloster Hornbach) und der hl. Bonifatius (+ 754 in Dokkum). In der 3. Epoche, also in der karolingisch-angelsächsischen Zeit, hören wir von den Klöstern in Hammelburg, Amorsbrunn, dem Kloster der seligen Immina in Würzburg, den Frauenklöstern Tauberbischofsheim, Ochsenfurt und Kitzingen, ferner von der Gründung der Klöster Fulda, Ansbach und Holzkirchen sowie des Würzburger Domklosters und des St. Andreasstiftes in Würzburg.

4. Die Klosterkultur z. Zt. Karls d. Gr. und Ludwigs d. Frommen von 768 bis 840.

In der letzten Epoche, also z. Zt. Karls d. Gr. und seines Sohnes Ludwig d. Fr., wurden bis 800 die Klöster Amorbach, Neustadt a. Main, Schlüchtern, Münsterschwarzach, Wenkheim, Milz, Einfirst-Mattenzell a. d. Fränkischen Saale und Baumerlenbach und nach 800 die Klöster Mosbach, Murrhardt, Megingaudshausen, Baugolfsmünster, Hüfeld, Rasdorf, Karsbach, Brach, (Saal), Rohr, Frauen-, Peters- und Johannisberg, ferner Zellingen gegründet.

In der Zeit vor der Errichtung des Bistums Würzburg im Jahr 742 fallen also die Gründungen der Klöster Karlbürg, Hammelburg, das Imminakloster in Würzburg, ferner Amorsbrunn (?), sowie höchstwahrscheinlich der Frauenklöster Tauberbischofsheim, Ochsenfurt und Kitzingen. „Das ... Mönchtum ist in Franken (somit) älter als die kirchliche Hierarchie“ schreibt A. Wendehorst<sup>3</sup>.

Zwei Kräfte vor allem haben die Klöster ins Leben gerufen und dann eine planmäßige Eigenklosterpolitik entwickelt: Der großgrundbesitzende Adel und die reichseigene Abtei Fulda. Ihnen gegenüber tritt der Bischof stark zu-

2) Prinz F., Grundzüge der Entfaltung des abendländischen Mönchtums bis zu Karl dem Großen (SMGB 102, 1991, 209–230).

3) Wendehorst-Laeta dies, 83–84 bzw. Untersuchungen zu Kloster und Stift 38.

rück. Im folgenden werden einzelne Klöster nach ihrem Alter geordnet vorgestellt.

### Kloster Karlbürg

Auf der linken Mainseite, Karlstadt gegenüber, liegt das Castellum, die Bergbefestigung Karlbürg, zu der, wie so oft in Franken, eine Talsiedlung gehörte. Die hl. Gertrud, die Tochter des austrasischen Hausmeiers Pippin I., des Älteren, († 640), soll das Kloster Karlbürg gestiftet haben. Angeblich lebte sie hier auch zeitweilig als Nonne. Gertrud starb am 17. März um 659 im Kloster Nivelles in Brabant (Belgien).<sup>4</sup> Karlbürg bestand also schon vor der Bistumsgründung.<sup>5</sup> Dieses Kloster, geweiht der Gottesmutter, schenkte der Hausmeier Karlmann (741-747) dem neugegründeten Bistum Würzburg.<sup>6</sup> Nach der Errichtung des Bistums Würzburg soll die selige Immina, die Tochter des letzten thüringisch-fränkischen Herzogs Hetan II., als Nonne im Kloster Karlbürg gelebt haben. Nach ihrem Ableben fiel das Kloster wieder an den Bischof von Würzburg zurück.<sup>7</sup> Dies dürfte bereits vor 763 geschehen sein. Im Jahr 763 nämlich werden in Geldersheim Liegenschaften zu gleichen Teilen der „Casa sancti Bonifatii“, also Fulda, und der *Casa sanctae Mariae*<sup>8</sup> vermacht. 763 muß jedem Leser dieser Stiftungsurkunde eindeutig klar gewesen sein, welches Nonnenkloster in der Umgebung von Geldersheim mit der *Casa sanctae Mariae* gemeint ist, d. h. es konnten 763 in Franken nicht zwei oder gar noch mehr der Gottesmutter geweihte Frauenklöster bestanden haben, da ja sonst die Gefahr der Verwechslung bestanden hätte. 763 existierte nachweislich das Nonnenkloster Kitzingen. Daraus geht hervor, daß mit der *Casa sanctae Mariae* Kitzingen gemeint sein dürfte und andererseits im Jahr 763 Karlbürg nicht mehr als Nonnenkloster bestand<sup>9</sup> — natürlich unter der Bedingung, daß Kitzingen 763 schon der Gottesmutter geweiht war.

### Kloster Hammelburg — Kloster Saal

Im Jahr 716 beurkundet Heden (Hetan) II., der letzte Amtsherrzog der Thoringia, zu der auch die Mainlande gehörten, seine Absicht, dem Herrn und

- 
- 4) Kolb P. u. Krenig E. G. (Hrsg.), *Unterfränkische Geschichte* 1, Würzburg 1990, 121.
  - 5) Wendehorst-GS I 14; Ettl P. u. Rödel D., *Castellum, Monasterium und Villa Karlbürg — vom fränk. Königshof zum bischöfl.-würzburgischen Zentralort* (Lensen/Wamser 297-318).
  - 6) Wendehorst-GS I 15.
  - 7) Kolb-Krenig (wie Anm. 4) 122.
  - 8) Stengel UBF 66 n. 39.
  - 9) Büll F., *Das Monasterium Suuarzaha — ein Beitrag zur Geschichte des Frauenklosters Münsterschwarzach von 788 (?) bis 877 (?)*, (Münsterschwarzacher Studien 42, Münsterschwarzach 1992, 179-218).

Vater in Christo Willibrord alles zu schenken, was zum Hamulo Castellum, wo er auch ein Kloster zu errichten beabsichtigt, auf der Westseite des Saaleflusses im Saalegau an Feldern, Weiden, Wäldern, Weihern und Bachläufen von seinem Erbgut gehört.<sup>10</sup> Diese Schenkung wurde vollzogen, als Willibrord nach 714 — in diesem Jahre brach nach dem Tod Pippins II. in Friesland die fränkische Herrschaft und die Mission zusammen — für fünf Jahre in der Thoringia weilte. Da Willibrord bereits 719 die Frieslandmission wieder aufnehmen konnte und andererseits Bonifatius bei seiner Ankunft in der Thoringia im Jahre 719 keine Amtsherzöge mehr vorfand, ist es fraglich, inwieweit die Klostergründung im Hammelburg verwirklicht wurde. Die Urkunde zeigt jedoch, daß schon vor der Gründung der Diözese Würzburg Bestrebungen herrschten, Klöster zu errichten. Mit der Stiftungsurkunde Hedens wird die erste Jahreszahl für eine klösterliche Niederlassung in der mainländischen Thoringia angegeben. Die Stiftungsurkunde des Herzogs gehört zu den ältesten Schriftzeugnissen Frankens. Aus ihr geht hervor, daß Klöster schon zu den ältesten Einrichtungen Frankens zu zählen sind. Sie zeigt auch, daß sich das Hammelburger Gebiet auch auf die Westseite des Saaleflusses erstreckte, wovon wiederum auch der Herzog einen privaten Teil besaß. Da Burg Saaleck ebenfalls auf der Westseite liegt, darf man annehmen, daß diese Burg schon 716 das Castellum beherbergte. Der Herzog besaß also offensichtlich auf dem Hamulo Castellum neben seinem Amtssitz auch Privatbesitz. Ebenso sollte auch das Kloster auf der Westseite errichtet werden, also dort, wo heute das Kloster Altstadt ist.

In der Stiftungsurkunde Hammelburger Besitzes an Willibrord im Jahre 716 durch Heden geht zwar nicht eindeutig hervor, daß das noch zu gründende Kloster beim Castellum Hamulo Willibrord übereignet werden soll. Dennoch legt die Erwähnung einer Klostergründungsintention für Willibrord nahe, daß das Hammelburger Kloster von Echternach materiell, personell und spirituell versorgt werden sollte. Ohne eine solche Anbindung an ein Musterkloster ist eine Neugründung — zumal in einem Missionsland — zum Scheitern verurteilt. Daß es zur Zeit Willibrords nicht mehr zu einer Klostergründung kam, darf wohl aus der Urkunde von 726 entnommen werden, in der Willibrord zwar ausdrücklich das ihm im Jahr 704 von Heden geschenkte Arnstadt<sup>11</sup> an das Kloster Echternach übergibt<sup>12</sup>, nicht aber die ebenfalls von Heden 704 geschenkten Orte Mühlenberg und Monra(burg) und ein von Heden 716 geplantes Hammelburger Saalekloster. Mühlenberg läßt sich 1137 im Besitz des Mainzer Erzbischofs Adelber nachweisen. Ebenso soll Mon-

10) MGH.SS XXIII 60; betr. Kloster Hammelburg und Kloster Sala vgl. auch Link I. 104–105 u. 111.

11) MGH.SS XXIII 55 bzw. Dobenecker O., *Regesta diplomatica necnon epistolaria historiae Thuringiae* 1, Jena 1896, 3 n. 5.

12) Dobenecker (wie Anm. 11) I 7 n. 15.

ra(burg) in die Hände der Erzbischöfe von Mainz gelangt sein.<sup>13</sup> Es gibt jedoch keine Urkunde, die ein Hammelburger Kloster im 8. Jahrhundert in irgendeinem Zusammenhang nachweist. Auch die Urkunde von 907<sup>14</sup>, durch die Echternach dem Kloster Fulda die Saaleorte Pfaffenhausen, Fuchsstadt, Euerdorf, ferner Gössenheim (südöstlich von Gemünden) und die an bzw. in der Nähe der Sinn gelegenen Orte Altengronau, Breunigs und Weiperz übergibt, erwähnt keinen Besitz Kloster Echternachs in Hammelburg, geschweige denn ein (von ihm abhängiges) Kloster. Diese in der Urkunde von 907 erwähnten Orte hat vielleicht Willibrord von Heden erhalten<sup>15</sup>. Durch Erzbischof Willibrord, der zugleich Abt des 697/698 gegründeten Kloster Echternach in Luxemburg war, dürften dann die Güter an das Kloster Echternach gelangt sein. Hammelburg selbst wurde nach der Auflösung des thüringischen Amtsherzogtums im Jahr 717 von dem fränkischen Hausmeier Karl Martell übernommen, zu dem übrigens Willibrord enge Beziehungen unterhielt<sup>16</sup>. Deshalb konnte im Jahr 777 Karl der Große seinen Besitz „res proprietatis nostrae“) in Hammelburg „in pago Salecgau“ an das Kloster Fulda schenken<sup>17</sup>. Daraufhin erfolgte wohl erst durch die Fuldaer Mönche die Gründung eines Klosters in Hammelburg. Dieses Kloster könnte das allerdings erst im Jahr 824 erwähnte *monasterium Sala*<sup>18</sup> sein, welches sich nach J. Wabra am Fuß der Burg Saaleck befunden haben soll<sup>19</sup>. Daß das *monasterium Sala* nicht bei Bad Königshofen<sup>20</sup>, sondern in Hammelburg zu suchen ist, läßt sich anhand der Zeugenreihe von vier Urkunden ermitteln, welche alle am 18. Juni 824 für das Kloster Fulda in drei verschiedenen Orten ausgestellt wurden: die *Traditio Uerinharti et Rihuuarti* in Karsbach (östlich von Gemünden)<sup>21</sup>, die *Traditio Ruadniu*<sup>22</sup> und die *Traditio Eggisuuind*<sup>23</sup> im Klösterchen *Mattencella* (also dem Klösterchen Einfirst-Mattenzell an der Saale am Trimbürg-Bergsporn)<sup>24</sup> und die *Traditio Uuarmunti* im Kloster Sala<sup>25</sup>. Bei dieser zuletzt genannten *Traditio Uuarmunti* wurden übrigens ebenfalls Güter in Karsbach

13) Betr. Mühlenberg vgl. Dobenecker (wie Anm. 11) I 279 n. 1337 u. betr. Monra(burg) vgl. Dobenecker (wie Anm. 11) I 3 n. 5.

14) Dobenecker (wie Anm. 11) I 74 n. 312.

15) Dobenecker (wie Anm. 11) I 75 n. 312 bzw. 6 n. 7 (s. Anm. 10).

16) Angenendt A., Das Frühmittelalter, Stuttgart 1990, 266–270.

17) Stengel UBF 140 n. 77; CDF 36 n. 57; Dobenecker (wie Anm. 11) I 13 n. 38.

18) Dronke CDF 198 n. 447.

19) Volk W. u. Wabra J., Chronik von Großwenkheim 788–1988, Groß- und Kleinwenkheim 1988 (Landeskundliche Schriftenreihe der Arbeitsgemeinschaft Rhön Salle 17) bzw. Volk W. u. Wabra J., Chronik von Kleinwenkheim 788–1988, Groß- u. Kleinwenkheim 1988, (Landeskundliche Schriftenreihe der Arbeitsgemeinschaft Rhön Salle 18), 37.

20) Lübeck 18–21.

21) Dronke CDF 197 n. 446.

22) Dronke CDF 196 n. 444.

23) Dronke CDF 197 n. 445.

24) S. 27–29.

25) Dronke CDF 198 n. 447.

an Fulda übergeben wie in der *Traditio Uuerinharti et Rihuuarti*. In allen vier Urkunden haben wir einen Stamm gemeinsamer Zeugen, nämlich Ercanperah, Friduuin, Folcmar, Nandher, Egino, Folcuuin und Othelm<sup>26</sup>. Diese sieben Zeugen konnten alle drei Orte bequem an einem Tag zu Pferd erreichen. Bezieht man das *monasterium Sala* auf Hammelburg, so muß bei dem Rundritt eine Strecke von etwa 30 km (Karsbach — Mattencella [Trimmberg] ca. 20 km; Trimmberg — Hammelburg ca. 10 km) zurückgelegt werden. Dies war an einem Tag zuzüglich der Zeit für Rechtsgeschäfte und die Pausen bequem zu schaffen<sup>27</sup>. Wäre das *monasterium Sala* im heutigen Saal bei Bad Königshofen gelegen, dann hätte man eine Strecke von etwa 70 km zurücklegen müssen, was wohl an einem Tag nicht zu schaffen gewesen wäre, zumal auch unverständlich bliebe, warum man mit denselben Zeugen für die Bezeugung einer *Traditio*, die Güter in Karsbach betraf, soweit die Saale hinaufgezogen sein sollte. Jedenfalls ist nicht bekannt, daß Uuarmunt im Grabfeld Besitzungen bzw. bei dem heutigen Bad Königshofen seinen Stammsitz hatte. Neben den oben genannten Zeugen, die an allen drei Orten testierten, gibt es noch fünf Zeugen, die nur in Karsbach und Mattencella auftreten, nämlich Amalperah, Devit, Irinus/Iring und Uuerinhart. Schließlich finden wir noch Zeugen, die nur einmal an einem der drei genannten Orte angegeben werden. Die zuletzt genannten Zeugen haben also nach dem Rechtsgeschäft den Ausstellungsort der jeweiligen Urkunden verlassen. Die mittlere Gruppe (Amalperah bis Uuerinhart) ist also nur von Karsbach bis nach Mattencella mitgeritten, während lediglich die Mitglieder der ersten Gruppe (Ercanperah bis Othelm) an allen drei Orten den Rechtsvorgang bezeugten<sup>28</sup>.

### Kloster Amorbach

Die Gründungsgeschichte des Klosters Amorbach liegt im dunkeln. Sie vollzog sich möglicherweise in zwei zeitlich voneinander getrennten Ereignissen: Die Gründung einer (vielleicht iroschottischen) Zelle durch den grundherrlichen Adel<sup>29</sup> nicht in Amorbach, sondern im zwei Kilometer entfernten

26) Vgl. Büll (wie Anm. 9) 157.

27) Die Route verlief möglicherweise über das Gelände des heutigen Lagers Hammelburg und dem heutigen Metzengeweg, dem Mattenweg des 8. Jahrhunderts (?) in der Gemarkung von Mechtelshausen (vgl. „inde in then Mattenweg“ in der Hammelburger Markbeschreibung von 777 [Dronke CDF 38, n. 60 bzw. Bayr. Hauptstaatsarchiv München, Würzburger Urkunde Nr. 1201]).

28) Für den Hinweis auf den zuletzt genannten Zusammenhang zwischen dem *monasterium Sala* und Hammelburg sei Herrn J. Wabra/Bad Kissingen, Schreiben vom 28.06.1992 sehr herzlich gedankt.

29) Hemmerle J., Die Benediktinerklöster in Bayern (GermBen 2) Ottobeuren 1970, 28; zur Gründungsgeschichte vgl. ferner: Wagner H., Die Äbte von Amorbach im Mittelalter (WDGBl 54, 1992, 69–106).

Amorsbrunn am Ende des engen Otterbachtals<sup>30</sup>, und die Gründung des Benediktinerklosters in Amorbach — nach einer erst im 15. Jahrhundert nachweisbaren Tradition — im Jahr 734 — oder nach H. Wagner in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts.

Das Kloster wurde im Amerbacher Tal neben der schon aus der Zeit der Römer stammenden Siedlung errichtet. Diese Siedlung ist älter als das Kloster. Das geht daraus hervor, daß die Siedlung die bessere Lage besitzt<sup>31</sup>. In Amorbach kreuzen sich zwei uralte Handelswege, die Höhenstraße vom Main bei Miltenberg bis hinab zum Neckar bei Heilbronn und die Straße, die das Rheintal bei Worms mit Franken verbindet<sup>32</sup>. Außerdem treffen in der Talweitung der Ortsflur vier Odenwaldtäler zusammen<sup>33</sup>. Vom alten Flußverkehrsweg des Mains liegt Amorbach etwa zehn Kilometer entfernt, der durch das Mudtal erreicht werden kann<sup>34</sup>. Das Amerbacher Tal befindet sich zwischen den beiden Limeslinien. Das *Cönobium* wird als „Stadtkloster“ an einem Verkehrsknotenpunkt errichtet, an dem sich viele Menschen treffen. Damit entspricht es genau dem bonifatianischen Lagekonzept: Errichtung der Klöster nicht an entlegener Stelle, sondern dort, wo die Menschen leicht für die Verkündigung der Frohen Botschaft Jesu Christi erreicht werden können. Diese Intention läßt sich für die Zeit des hl. Bonifatius (ca. 719 bis 754) bis in die erste Hälfte des 9. Jahrhunderts verfolgen, in der die Missionierungsphase weitgehend abgeschlossen ist. Aus der topographischen Analyse muß geschlossen werden, daß Bonifatius einer der Mitbegründer Amorbachs ist oder das Bonifatiuskloster Fulda Amorbach gegründet hat. Von daher ist auch nicht verwunderlich, daß nach der Fuldaer Haustradition Amorbach von Fulda aus gegründet worden ist<sup>35</sup>. Darüber hinaus steht Amorbach mit der von Bonifatius geplanten Gründung der Diözese Würzburg in Beziehung. Amorbach sollte im westlichen Teil der noch zu errichtenden Diözese Würzburg das pastorale Feld bearbeiten (bzw. schon vorbereiten). Amorbach wird ein Missionskloster — zunächst für die Diözese Würzburg, dem es in geistlichen Angelegenheiten unterstand<sup>36</sup>, und nach Abschluß dieser Missionstätigkeit für die Diözese Verden, wo ab 808 (?) die drei Amorbacher Äbte Spatto, Thanco und Harud als Missionsbischöfe im Sachsenland wirkten.

Daß Amorsbrunn eine vorbenediktinische, irofränkische Zelle gewesen sein könnte, geht daraus hervor, daß erst mit Bonifatius nach 719 das benediktinische Mönchtum in das Würzburger Diözesangebiet des 8. Jahrhunderts

30) Störmer W., Zur kulturellen und politischen Bedeutung der Abtei Amorbach vom 8. bis zum frühen 12. Jahrhundert (Oswald F. u. Störmer W. [Hrsg.], Die Abtei Amorbach im Odenwald, Sigmaringen 1984).

31) Walter M., Die ehemalige Abteikirche in Amorbach, Amorbach 1981, 1 u. 2; vgl. auch Lenssen/Wamser 272–274.

32) Vgl. Walter 1. u. 2. (wie Anm. 31).

33) Störmer (wie Anm. 30) 11.

34) Ebd.

35) Dronke TAF 139 u. 61.

36) Hemmerle (wie Anm. 29) 28.

einzog, daß die Amorbacher Äbte des 9. Jahrhunderts als Bischöfe von Verden an der Aller in der Verdener Überlieferung noch als *Scotti* bezeichnet werden<sup>37</sup> und daß Amorsbrunn nicht an einer verkehrsreichen Stelle, sondern an einem einsamen Ort liegt. Damit fügt sich Amorsbrunn in die Reihe der columbanischen, also iroschottischen Klöster Austrasiens aus der Zeit vor 700 ein. Überschaubar man nämlich die Gesamtheit dieser Klöster, so stellt man fest, daß sie — ausgenommen die Klöster an Bischofssitzen — „in Waldgebieten, oft sogar in Grenzwäldern angelegt waren. Das gilt nicht nur für Luxeuil und die Vogesenklöster (Grenzzone zwischen Langres, Toul und Straßburg), sondern auch für Weißenburg im Bienwald (Grenzzone Speyer — Straßburg), für Stavelot und Malmedy in den Ardennen (Grenzzone Maastricht — Köln) und selbst für das Frauenkloster Nivelles im Kohlenwald (Grenzzone Maastricht — Cambrai)“<sup>38</sup>. Das Aufsuchen eines „locus desertus“ ist typisch für das columbanische Mönchtum. Es kannte den Peregrinus, aber auch den Anachoreten: Columban lebt in seiner monastischen Jugend mit einem Einsiedler zusammen; Gallus, der Schüler Columbans, verweilt bis ins hohe Alter in der Anachorese.

Möglicherweise handelt es sich um eine Erfindung des 16. Jahrhunderts, welche die Entstehung von Amorsbrunn mit dem Benediktiner Pirmin zum Jahr 714 in Zusammenhang bringt. Pirmin wirkte als Klosterbischof der karolingischen Frühzeit. Er gründete die Klöster Reichenau, Murbach und Hornbach. Er war bei der Gründung der Klöster Gengenbach und Schwarzach am Rhein beteiligt und reformierte die Klöster Schuttern und Maursmünster. Somit ist es durchaus möglich, daß 714 die monastische Zelle Amorsbrunn mit Pirmin in Verbindung trat und damit bereits mit dem benediktinischen Mönchtum. Auch wenn die von Amorsbrunn nach Amorbach übergesiedelten Mönche (erst) unter Bonifatius bzw. unter den Fuldaer Äbten der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts die Benediktinerregel annahmen<sup>39</sup>, so dürfte noch bis ins 9. Jahrhundert in Amorbach eine Mischobservanz gegolten haben. Dies geht daraus hervor, daß, wie schon oben gesagt, die Verdener Bischöfe aus Amorbach als *Scotti* bezeichnet werden, und Amorbach nicht in der *Constitutio de servitio monasteriorum* der Aachener Reichssynode von 819 erwähnt wird, obwohl es bereits zu dieser Zeit ein karolingisches Königskloster war<sup>40</sup>. In dieser *Constitutio*<sup>41</sup> werden nämlich nur die Reichsabteien genannt, welche sich auch der Reform des Benediktinerabtes Benedikt von Aniane angeschlossen hatten.

37) Störmer (wie Anm. 30) 23 Anm. 3.

38) Ewig E., Die Klöster im östlichen Frankreich um 700 (Frühes Mönchtum in Salzburg, hrsg. v. E. Zwink, Salzburg 1983, 29).

39) Hemmerle (wie Anm. 29) 28.

40) Störmer (wie Anm. 30) 15–17.

41) CCM I 483.

## Frauenkloster Tauberbischofsheim

Die Anfänge des Nonnenklosters Tauberbischofsheim liegen ebenfalls im dunkeln. Möglicherweise wurde es als adeliges Sippenkloster gegründet. Seit 735 leitet die hl. Lioba, Verwandte des hl. Bonifatius, als Äbtissin das Benediktinerinnenkloster. Lioba war eine feingebildete, gütige Erzieherin, welche auch in anderen Mainklöstern wirkte. Sie starb am 28. September um 782 und wurde in Fulda begraben. Ihre Gebeine wurden 838 in die Krypta der Kirche auf dem Petersberg übertragen. An Bonifatius richtete sie einen noch erhaltenen Brief, der ein bedeutendes Zeugnis weiblicher Geisteskultur darstellt<sup>42</sup>. Der hl. Bonifatius hatte verfügt, daß die hl. Lioba neben ihm bestattet werden sollte. Der hl. Abt Rhabanus Maurus von Fulda hat dies jedoch untersagt<sup>43</sup>.

## Kloster Ochsenfurt

In Kleinochsenfurt gründeten vielleicht die Mattonen um 732<sup>44</sup> ein Sippenkloster, zu dessen Vorsteherin der hl. Bonifatius die hl. Thekla bestellte. Das Frauenkloster scheint nur sehr kurz bestanden zu haben<sup>45</sup>. Zumindest z. Zt. der hl. Thekla dürfte Kleinochsenfurt eine abhängige Zelle Kitzingens gewesen sein. 835 erwarb Bischof Gozbald von Würzburg eine Sebastiansreliquie<sup>46</sup> von Soissons, wohin 826 die Sebastiansreliquien von Rom übertragen worden waren. Ob z. Zt. des Bischofs Gozbald, der vielleicht ein Abkömmling der Mattonen war, das Kloster Ochsenfurt noch existierte, ist ungewiß<sup>47</sup>.

## Kloster Fulda

Die Abtei Fulda wurde 744 vom hl. Bonifatius im Würzburger Diösesangebiet gegründet<sup>48</sup>. Papst Zacharias stattete 751 Fulda mit der kirchlichen Exemption aus<sup>49</sup>. Karl der Große verlieh der Abtei 774 die weltliche Immunität<sup>50</sup>. Fulda hat in Hessen, Thüringen und Ostfranken eine beträchtliche Zahl von

42) Manns P., *Die Heiligen in ihrer Zeit* 1, Mainz 1966, 406–407.

43) Hauck I 460 u. 547.

44) Hauck I 560 u. II 823.

45) LThK 7 (1962) 1091.

46) Büll (wie Anm. 9) 101.

47) Wendehorst-GS I 43.

48) Stengel E. E., *Die Reichsabtei Fulda in der deutschen Geschichte* (Stengel E. E., *Abhandlungen und Untersuchungen zur Geschichte der Reichsabtei Fulda*, Fulda 1960, 1–26); Büttner H., *Bonifatius und das Kloster Fulda* (FGBl 30, 1954, 66–78).

49) Stengel UBF 25 n. 15.

50) Stengel UBF 121 n. 68.

Nebenklöstern, später Propsteien genannt, ins Leben gerufen, die von Fulda abhängig blieben<sup>51</sup>.

A. Wendehorst schreibt in seinem Artikel „Das benediktinische Mönchtum im mittelalterlichen Franken“<sup>52</sup>: „Nicht nur so bedeutende missionarische Kraft entfalten die frühen Benediktinerabteien, sie prägten auch das noch gestaltlose geistige Gesicht Frankens. Alle anderen Klöster des Landes und auch der Bischofssitz Würzburg wurden an geistiger Bedeutung überragt von Fulda. In der Abtei Fulda, die ihren angelsächsischen Ursprung ebenso wenig verleugnete wie Würzburg, entstanden die ältesten historischen Aufzeichnungen Ostfrankens, die *Annales Fuldenses antiquissimi*, einsetzend mit dem Jahre 742<sup>53</sup>, geschrieben noch in angelsächsischer Unziale und angelsächsischer Minuskel<sup>54</sup>. Die Bibliothek, wohl die größte im Reiche während der Karolingerzeit, umfaßte nicht nur die Schriften der Väter, sondern auch zahlreiche antike Texte<sup>55</sup>. Man schrieb in Fulda nicht nur für den eigenen, sondern deckte auch fremden Bücherbedarf. In der Klosterschule ging in den frühen neunziger Jahren des 8. Jahrhunderts der aus Maingau (Euerdorf?) stammende Einhard, der gegen Ende seines Lebens die *Vita* Karls des Großen niederschrieb, die erste weltliche Biographie des Mittelalters<sup>56</sup>. Rhabanus Maurus, Leiter der Klosterschule und dann fünfter Abt von Fulda (822-842), legte den Grund für eine eigenständige geistige Entwicklung Ostfrankens, nicht zuletzt durch seine Grammatik und seine Enzyklopädie ‚De universo‘<sup>57</sup> ... ‚In Fulda (stand aber auch) die Wiege der althochdeutschen Literatur‘ (Stengel). Das Hildebrandslied, das Muspilli-Gedicht und das sogenannte Wesobrunner Gebet sind in Fulda entstanden oder haben hier ihre letzte Formung erhalten. Wahrscheinlich ist auch der Heliand, ‚das großartigste Denkmal der altdeutschen Literatur‘ (Stengel), zur Zeit des Abtes Rhabanus in Fulda niedergeschrieben worden“<sup>58</sup>.

51) Lübeck K., Fuldaer Nebenklöster in Mainfranken (MfrJb 2, 1950, 1–52); Hilpisch St., Die fuldischen Propsteien (FGBl 43, 1967, 109–117).

52) Wendehorst-Laeta dies 87–88, (bzw. Untersuchungen zu Kloster und Stift, 43).

53) Pertz G. H. – Kurze F. (Hrsg.), *Annales Fuldenses antiquissimi* (MGH.SRG, Hannover 1891, 136–138).

54) Lehmann P., Fuldaer Studien (SBAW. PPH 55, 1925, 3. Abh., 23–46).

55) Lehmann P., Fulda und die antike Literatur (Aus Fuldas Geistesleben, hrsg. v. H. Theele. Festschrift zum 150jährigen Jubiläum der Landesbibliothek Fulda, Fulda 1928, 9–23).

56) Stengel UBF S. LXIII (Einhard als Urkundenschreiber); Hallinger K., Die Anfänge der Abtei Seligenstadt (AMRhKG 19, 1967, 9–25).

57) Lehmann P., Zu Hrabans geistiger Bedeutung (Erforschung des Mittelalters 3, Stuttgart 1960, 198–212; bzw. Sankt Bonifatius, Gedenkgabe zum zwölfhundertsten Todestag, Fulda 1954<sup>2</sup> 473–484); Schieffer Th., Hrabanus Maurus (AMRhKG 8, 1956, 9–20); Hilpisch St., Rabanus Maurus als Seelsorger (FGBl 33, 1957, 72–78); Severus E. v., Hrabanus Maurus und Fuldaer Schultradition (FGBl 33, 1957, 79–82).

58) Stengel E. E., Die Reichsabtei Fulda in der deutschen Geschichte, Fulda 1948, 27–29 bzw. Stengel E. E., Abhandlungen und Untersuchungen zur Geschichte der Reichs-

## Frauenkloster Kitzingen

Im Jahr 749 wird das der Gottesmutter geweihte Frauenkloster Kitzingen zum erstenmal erwähnt. In diesem Jahr beherbergte das Nonnenkloster den erkrankten, von einer Romreise zurückkehrenden Fuldaer Abt Sturm. Die erstgenannte Äbtissin Hadeloga soll nach einer legendarischen *Vita* des 12. Jahrhunderts eine Tochter Karl Martells (714–741 fränkischer Hausmeier) gewesen sein. Sie gelobte Jungfräulichkeit, wurde von ihrem Vater verstoßen, und gründete in Kitzingen ein Kloster, das nach der Versöhnung mit ihrem Vater reich begabt wurde<sup>59</sup>. Das würde bedeuten, daß Kitzingen schon vor der Bistumsgründung errichtet wurde<sup>60</sup>. Möglicherweise war die Äbtissin Hadeloga verwandt mit den Mattonen, einem bedeutenden, zur Reichsaristokratie gehörenden Geschlecht. Der Wortstamm „-laug“ (=„Lohe“ — „Flamme“) taucht bei mattonischen Frauennamen auf<sup>61</sup>. Außerdem hatten die Mattonen im weiteren Umfeld Kitzingens reichen Besitz<sup>62</sup>. Um 750 wurde die hl. Thekla, zunächst in Tauberbischofsheim tätig, Nachfolgerin Hadelogas. In Kitzingen und im Nonnenkloster (Klein-)Ochsenfurt trat sie als Lehrerin und Helferin der Kranken hervor. Thekla starb am 15. Oktober um 790.

## Kloster Ansbach

Vor dem Jahr 748<sup>63</sup> stiftete Gumbert, zweifellos ein großgrundbesitzender Adliger, in Ansbach im heutigen Mittelfranken eine klösterliche Gemeinschaft, welcher Gumbert selbst als Abtbischof — man beachte den altertümlichen Titel — vorstand. Bereits für das Jahr 786 ist in Ansbach die *regula sancti Benedicti* bezeugt<sup>64</sup>. Gumbert, welcher in Franken als Heiliger verehrt wird, übergab im Jahr 786 seine Stiftung Karl dem Großen<sup>65</sup>, welcher dem Stift die

---

abtei Fulda, Fulda 1960, 21–23; Weber C., Rückkehr des Hildebrandliedes nach Kassel (FGBI 30, 1954, 140).

59) LThK 4 (1960) 1304.

60) Nach Hauck I 494 ca. 732 gegründet.

61) Petzolt H., Abtei Kitzingen (Jffl 15, 1955, 69–83; 16, 1956, 7–27 u. 17, 1957, 87–126).

62) Scherzer W., Die Siedlungsgeschichte der Frühzeit im Landkreis Kitzingen (Landkreis Kitzingen, hrsg. v. H. Bauer, Kitzingen 1984, 118).

63) Wendehorst-Laeta dies 85.

64) Wendehorst-GS I 28.

65) Böhmer J. F., *Regesta Imperii I*, Die Regesten des Kaiserreiches unter den Karolingern 751–918, nach J. F. Böhmer neu bearb. v. Mühlbacher, nach Mühlbachers Tode vollendet von J. Lechner, I. Bd., Innsbruck 1908, 394 u. 971; Scherzer W., Der Übergang des Klosters St. Gumbert zu Ansbach aus dem Besitz Karls d. Großen in die Zuständigkeit Bischofs Bernwelf von Würzburg (WDGBl 14/15, 1952, 97–117); Scherzer W. (Bearb.), *Urkunden und Regesten des Klosters und Stifts St. Gumbert in Ansbach 786–1400* (Veröffentl. d. Gesellschaft für fränk. Geschichte III/5), Neustadt a. d. A. 1989 Nr. 1; ders., *Ambach — vom bishöfl. Eigenkloster zum markgräfl. Territorium* (95. Jahresb. d. hist. Vereins für Mittelfranken 1990/91,

Immunität und das Recht der Abtswahl verlieh<sup>66</sup>. Noch unter Karl d. Gr. kam das Benediktinerkloster Ansbach durch Tausch nach Würzburg. Damit befand sich Ansbach neben Münsterschwarzach und Karlburg in der Hand des Würzburger Bischofs<sup>67</sup>. Ansbach besaß eine große Bedeutung für die Erschließung und Kultivierung im Rangau, also im südöstlichen Teil des heutigen Unterfrankens.

### Kloster Holzkirchen bei Marktheidenfeld

Das Kloster Holzkirchen wurde von Graf Thorand auf seinem Eigentum errichtet. Der Stifter übergab es 775 König Karl dem Großen, der es wiederum dem Abt Sturmius von Fulda weiterschenkte<sup>68</sup>. Die Stiftung des Klosters Holzkirchen reicht wohl bis in die Zeit Pippins III. (ab 741 Hausmeister, 752–768 König) zurück, denn Graf Thorand ist unter den austrasischen Großen, welchen Papst Zacharias schon im Jahr 748 rät, ihren kirchlichen Eifer auch durch Klostergründungen zu betätigen<sup>69</sup>. Um 800 lebten in Holzkirchen 52 Mönche und 18 Schüler<sup>70</sup>.

815 überließ Bischof Wolfgar von Würzburg in einem mit Abt Ratger von Fulda in Retzbach abgeschlossenen Vertrag fünf Höfe (Mühlbach, Neubrunn, Helmstadt) dem Kloster Holzkirchen<sup>71</sup>.

### St. Andreas/St. Burkard in Würzburg

St. Andreas war von 743 bis 746 Aufenthaltsort eines Teiles des Kathedralklerus (Kathedralkirche auf dem Würzberg). Der hl. Burkard, der erste, noch vom hl. Bonifatius 741 eingesetzte Bischof Würzburgs, beabsichtigte das Kathedralkloster auf dem Würzberg zu errichten (*monasterium, quod in monte construere disponebat*). Auf dem Würzberg befand sich bereits das Imminaklösterchen und eine Marienkirche. Um 746 erfolgte die Gründung von St. Andreas<sup>72</sup>. Welche geistliche Formung besaß St. Andreas?

1–12); Koch R., Das Kloster des Gundpertus und Chorherrnstift St. Gumbert zu Ansbach (Lensen/Wamser 229–234).

66) MGH.DK I 205 n. 152; s. auch Hauck II 585 Anm. 3.

67) Wendehorst-Laeta dies 86.

68) Stengel UBF 130 n. 73.

69) MGH.Ep. III 364 n. 83; Stengel UBF 176 n. 100.

70) Dronke TAF 184 n. 14 vgl. auch Amrhein A., Geschichte des ehemaligen Benediktinerklosters Holzkirchen (AUfr 38, 1896, 37–131).

71) Link I 372 n. 2.

72) Wagner H., Die Äbte von St. Burkard zu Würzburg im Mittelalter (WDGBl 50, 1988, 14–15); zur Frage der Richtungen der Maria, Andreas u. Magnus geweihten Klosterkirchen vgl. Eckstein R., Büll F. u. Hörning D., Die Ostung mittelalterlicher Klosterkirchen des Benediktiner- und Zisterzienserordens (SMGB 1994).

In der jüngeren *Vita sancti Burkardi Episcopi Wirziburgensis*<sup>73</sup> „hören wir nichts davon, daß Burkard irgendeinen ihm geeignet erscheinenden Mann als Abt von St. Andreas eingesetzt hätte. Ebensowenig ist in der Folgezeit irgend etwas von Äbten bekannt, desgleichen nichts von Herrscherurkunden ... Daraus läßt sich ... nur ein logischer Schluß ziehen: es handelte sich bei St. Andreas nicht um ein ‚regelrechtes‘ Kloster nach der Regel des hl. Benedikt, sondern um eine Gemeinschaft von Säkularkanonikern, die offenbar als eine Art von Domnebenstift geführt wurde“<sup>74</sup>. Besonders aufschlußreich ist der Bericht der jüngeren *Vita*. Danach wurde St. Andreas von seinem Gründer mit Gütern ausgestattet, die für den Unterhalt von zwölf Kanonikern (!) ausreichen sollten (*que fratribus canonicis ibidem deo militantibus sufficerent ad victum et vestitum*). Wenig später heißt es: „ordinatis ibidem in servitum domini duodecim sub canonica vita fratribus“<sup>75</sup>. H. Wagner übersetzt „sub canonica vita“ mit „nach der Kanonikerregel“. Die *Vita S. Burkardi* soll zwischen 1145 und 1150<sup>76</sup> geschrieben worden sein, also ca. 400 Jahre nach St. Burkard (!).

Schon auf dem *Concilium Germanicum* von 743 — wohl in Metz — wurden die *monachi et ancillae Dei monasteriales* den *servi Dei et ancillae Dei canonicae* gegenübergestellt.

Die Kanonikerregel (Chorherrenregel) wurde jedoch für das Frankenreich erst von EB Chrodegang von Metz neu formuliert. Er wurde 742/47 Bischof von Metz. In dieser Eigenschaft reformierte er 748 Gorze, 761 Gengenbach und 764 Lorsch — alles bedeutende Benediktinerklöster. „Chrodegangs berühmteste Tat ist um 760<sup>77</sup> die Einführung einer als Vorbild nachhaltig wirkenden Regel für das gemeinsame Leben seiner Kanoniker in Anlehnung an die Benediktsregel (!), an römische Gewohnheiten und ältere Synodalbeschlüsse“<sup>78</sup>. Erst 754 — nach dem Tode des hl. Bonifatius — wurde der hl. Chrodegang Erzbischof und austrasischer Metropolit. In dieser Eigenschaft baute er die kirchliche Organisation weiter aus, d. h. es ist damit zu rechnen, daß z. Zt. des hl. Burkard noch keine Chrodegangsche Kanonikerregel in Würzburg Fuß gefaßt haben dürfte. Tatsächlich hören wir auch erst unter Bischof Berowelf (768/769–800), dem übernächsten Nachfolger Burkards von „einer dem Kanonikertum nach Art der Regel des Chrodegang von Metz anhängenden und von Berowelf geführten jüngeren Richtung des Domklerus“<sup>79</sup>. Schließlich lesen wir in der (jüngeren) *Vita* St. Burkards, daß nach der Gründung des Klosters Neustadt im Jahr 768/769 zunächst „beim Kloster des

73) Bendel F. J. u. Schmitt J., *Vita sancti Burkardi Episcopi Wirziburgensis* (WDGBl 48, 1986, 19–89).

74) Wagner (wie Anm. 72) 16.

75) Bendel u. Schmitt (wie Anm. 73) 64.

76) Bendel u. Schmitt (wie Anm. 73) 19.

77) Flatten H., *Kanoniker* (LThK 5, 1960, 1287).

78) Schieffer Th., *Chrodegang* (LThK 2, 1958, 1184). Vgl. auch Angenendt A., *Das Frühmittelalter*, Stuttgart 1990, 289–290.

79) Wendehorst-GS I 31.

hl. Kilian (noch) mehr als 50 Mitbrüder verblieben, die Berowelf nicht viel später unberechtigterweise vertrieb und zu ihrem Lehrer Megingaud verfrachten ließ“. („Remanserunt apud monasterium sancti Kyliani plus quam quinquaginta fratres, quos eiam non multo post Bernwelf cum iniuriis expulsos ad magistrum suum Megingaudum navigare coegit.“) Dazu quälte ebendieser Berowelf den seligen Mann mit vielen Anschuldigungen betreffs verschiedener Schätze, die der Bekenner Christi Burkard an priesterlicher Kleidung oder Büchern und einigem Privatvermögen zurückgelassen hatte; Art und Ende aber dieser Streitfrage kann man, wenn es jemand wissen wollte, von einem Mönch (*a quodam monacho*), der damals dabei war, niedergeschrieben finden.“. Bei diesem Mönch handelt es sich offensichtlich um ein Mitglied des Domklosters<sup>80</sup>. Aus diesen Angaben darf man wohl schließen, daß unter den beiden ersten Bischöfen Würzburgs, die ja selbst noch Benediktiner waren, zumindest das *monasterium sancti Kyliani* von Benediktinermönchen bewohnt war, zumal vom Domkloster aus das Benediktinerkloster Neustadt besiedelt wurde. Da St. Andreas zwischen 743 und 746 der Aufenthaltsort eines Teiles des Kathedraalklosters war und der Kathedraalklerus von Benediktinern gestellt wurde, muß man annehmen, daß auch in St. Andreas Benediktiner lebten, zumal sich Burkard bisweilen offenbar nach St. Andreas zurückzog, um sich „nach dem Beispiel des seligen Martin (von Tours) von den Anstrengungen, die das Bischofsamt mit sich bringt — „ab episcopii tumultibus“ — wie Maria, die Schwester Marthas, durch Betrachtung und geistliche Übungen innerlich zu erneuern und zu erholen suchte“ (... *contemplationibus invigilaret. Quapropter eiusdem exercicii sibi providere curavit officinam* ...)“<sup>81</sup>, wie die jüngere *Burkardusvita* berichtet. Von daher mutet es unverständlich an, daß sich der Benediktinermönch Burkard für seine geistlichen Rüsttage in ein reines Kanonikerstift zurückgezogen haben soll.

Das schließt nicht aus, daß St. Andreas im 9. und 10. Jahrhundert stiftische Züge annahm, während es im 8. Jahrhundert noch im Zeitalter der Mischregeln steht, in dem — auf Würzburg bezogen — die Regel Benedikts von Nursia zwar die höchste Priorität gehabt haben dürfte, daneben aber auch noch andere Mönchsregeln in das monastische Leben Eingang fanden. Nachdem sich St. Andreas offenbar nicht zum Jahr 819 der anianischen Reform<sup>82</sup> angeschlossen hatte, in der die Benediktinerregel die maßgebliche Leitlinie des Mönchtums wurde, darf man annehmen, daß St. Andreas noch weiterhin in der Phase der Mischregeln verblieb. Man kann also davon ausgehen, daß in

80) Bendel u. Schmitt (wie Anm. 73) 82 u. 83.

81) Bendel u. Schmitt (wie Anm. 73) 64 u. 65.

82) Narberhaus J., Benedikt von Aniane — Werk und Persönlichkeit (BGAM 16, Münster 1930 passim).

St. Andreas zunächst Kleriker und Mönche zusammenlebten, wie dies in Tours, in Corbie und anderswo vor der anianischen Reform üblich war<sup>83</sup>.

Daß im 9. und 10. Jahrhundert z. B. verfassungsrechtliche Elemente der Chrodegangregel in St. Andreas verwirklicht wurden, ist sehr wahrscheinlich. So dürfte St. Andreas von einem Propst und Dekan geleitet worden sein, während der Würzburger Bischof die Funktion des Abtes erfüllte. Ohne diese Stellung eines Abtes wäre es Bischof Hugo 983 wohl gar nicht so leicht möglich gewesen, in St. Andreas — ab jetzt St. Burkard genannt — eine benediktinische Reform einzuführen. Außerdem ist anzunehmen, daß die Spiritualität und die Usancen auch im 9. und 10. Jahrhundert in St. Andreas benediktinisch waren. Daß sich ein Konvent von Stiftschorherren in einen Benediktinerkonvent umwandelt, ist aufgrund der unterschiedlichen Spiritualität sehr unwahrscheinlich; es sei denn, der Konvent war vor nicht allzu langer Zeit schon einmal benediktinisch geprägt<sup>84</sup>. Als z. B. Bischof Heinrich von Bamberg mit Abt Egbert von Münsterschwarzach versuchte, den Chorherrenkonvent von St. Jakob in Bamberg in ein Benediktinerkloster umzuwandeln, gab es einen Aufstand, und das Unternehmen mußte abgeblasen werden<sup>85</sup>. Wohl aber kann ein Chorherrenkonvent gegen eine Mönchsgemeinschaft völlig ausgewechselt werden. So wurde der Chorherrenkonvent von St. Peter und Paul in Würzburg, dem nachmaligen St. Stephan also, ganz gegen einen Mönchskonvent ausgetauscht. Die Chorherren kamen nach Neumünster<sup>86</sup>, und St. Peter und Paul wurde mit Mönchen von Münsterschwarzach besiedelt<sup>87</sup>.

Daß übrigens Burkard keinen Abt von St. Andreas eingesetzt hat, ist nicht sehr verwunderlich. War doch offensichtlich für ihn klar, daß mit der Ernen-

83) Vgl. *Consuetudines Corbeienses* (vor 826), ed. v. J. Semmler (CCM I 365–367 et passim und *Synodi secundae Aquisgranensis decreta authentica* 817, ed. idem ibidem I 473 can. 2 „II. Ut nullus plebeius aut clericus secularis in monasterio recipiatur ad habitandum nisi voluerit fieri monachus.“) — Diese von den Reformmännern verpönte Symbiose hat noch in staufischer Zeit beobachtet: Holtzmann W., *Aus der Geschichte von Nardo* (NGWG.PH Göttingen 1961, n. 3.).

84) So vertauschten die Mönche von St. Denis in der Regierungszeit Karls d. Gr. ihre Chorkutte mit dem Pelzmantel der Kanoniker. St. Denis nahm jedoch kurze Zeit später (829–832) das benediktinische Leben wieder auf, s. Schmitz Ph., *Geschichte des Benediktinerordens* 1, Einsiedeln 1947, 96 bzw. MGH.Conc. 683 ff.

85) Hallinger K., *Gorze-Kluny — Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter* (StAns 32, Rom 1950, 353–356); Kaspar A., *St. Jakob in Bamberg und Münsterschwarzach* (Bericht des Historischen Vereins Bamberg 100, 1964, 137).

86) Wendehorst H., *Germania Sacra* N. F. 26 (Das Bistum Würzburg 4), *Das Stift Neumünster in Würzburg*, Berlin 1989, 53.

87) Wagner H., *Die Äbte von Megingaudshausen u. Münsterschwarzach im Mittelalter* (Münsterschwarzacher Studien 41 [Magna Gratia] 1992, 105).

nung Megingauds zum Bischof von Würzburg, der dann nach 768 Abt von Neustadt war, auch die Frage der Leitung von St. Andreas geregelt sei<sup>88</sup>.

### Kloster Neustadt am Main

Neustadt wurde 768/769 von dem Würzburger Bischof Megingoz gegründet. Die Mönche kamen — etwa 50 — vom Würzburger Domkloster. Von Neustadt und Amorbach wird unter Abt Spatto um 810<sup>89</sup> das Gebiet von Verden missioniert. Bischof Megingoz, der erste Franke auf dem Würzburger Bischofsstuhl aus dem Geschlecht der Mattonen, übernahm nach seiner Resignation als Bischof im Jahr 768 die äbtliche Leitung dieses Klosters bis zu seinem Tod 783. Die Hauptaufgabe des Bonifatiuschülers Megingoz war die Heranbildung des Missionsnachwuchses für das schon von Pippin III. (?) unterworfenen, von Karl d. Gr. weiterhin zu christianisierende und dem Frankenreich einzugliedernde Sachsen mit dem Paderborner Gebiet. Diese Heranbildung von Priestermonchen für die Sachsenmission erfolgte in Neustadt<sup>90</sup>. Karl d. Gr. hatte großes Interesse am Ausbau des Spessartklosters. Er nahm offenbar persönlich an der Weihe der Abteikirche zu Ehren Christus des Salvators, der Gottesmutter und des hl. Martin 781 (?) teil. Bei dieser Gelegenheit erhielt Neustadt ein Immunitätsprivileg<sup>91</sup>.

### Kloster Schlüchtern an der Kinzig

Nach der fuldischen Überlieferung ist Schlüchtern von Fulda aus gegründet worden<sup>92</sup>. Damit kann nur gemeint sein, daß der Mönchskonvent von Fulda kam, denn eine Überlieferung aus dem 12. Jahrhundert berichtet, daß die Abtei Schlüchtern durch Pippin III., Karl den Großen und Bischof Burkard ins Leben gerufen wurde. Jedenfalls war Schlüchtern ein Königskloster, wel-

88) Wagner (wie Anm. 72) 17; Janner F., Geschichte der Bischöfe von Regensburg 1, Regensburg 1883, 76 u. 77: Danach waren die kirchlichen Oberen der Diözese Regensburg (739) bis zum hl. Bischof Wolfgang (972–994) Abtbischöfe. „Seit jener Zeit, da zuerst vom hl. Bonifatius ... nach canonischer Weise in Bayern Bischöfe angeordnet wurden, folgten sich im Wechsel Mönche und Canoniker in der bischöflichen Würde, so daß, wenn der Vorgänger ein Canoniker war, ein Mönch folgte und umgekehrt auf diesen wieder ein Canoniker.“

89) Wagner H., Die Äbte des Klosters Neustadt am Main im Mittelalter (WDGBl 46, 1984, 14 u. 15).

90) Schulze H., Der Dom zu Würzburg (QFW 39/1, 1991, 203); Wamser L., Erwägungen zur Topographie u. Geschichte des Klosters Neustadt a. M. (Lenssen/Wamser 163–204, s. auch 209–216 u. 270f.).

91) Müller E., Beiträge zu Urkunden Ludwigs des Frommen: 2. Die Fälschung von Kloster Neustadt am Main (NA 40, 1915, 388–392); Wagner H., Zur Frühzeit des Bistums Würzburg (MfrJb 33, 1981, 99); Wagner (wie Anm. 72) 9, 10 u. 15.

92) Dronke TAF 140 n. (155 b).

ches sich der anianischen Reform, also der Reform des Reichsabtes Benedikt von Aniane, 819 angeschlossen hatte. Dies ist belegt durch die Aufnahme des „monasterium Slucturbura“ in die *Notitia de seroitio monasteriorum* der Aachener Reichssynode von 819. In dieser Liste<sup>93</sup> sind die anianischen Reichsklöster in drei Gruppen unterteilt. In der ersten Gruppe stehen Klöster, „quae dona et militiam facere debent“; in der zweiten Gruppe „quae tantum dona dare debent sine militia“ und in der dritten Gruppe, „quae nec dona, nec militiam dare debent, sed solas orationes pro salute imperatoris ... et stabilitate imperii“. Zur dritten Gruppe gehörte Schlüchtern, während übrigens in der zweiten Gruppe neben Fulda und Hersfeld, das *Monasterium Surizaha*, also Münsterschwarzach, genannt wird<sup>94</sup>.

### Klösterchen Wenkheim

Das „monasteriolum“ in der Gemarkung von Wenkheim wird nur einmal urkundlich genannt<sup>95</sup>. Die beiden Geschwister Matto, der Jüngere, und seine Schwester Juliana, *famula Dei et abbatissa*, übergeben ihr Eigenklösterchen in Wenkheim zwischen 776 und 796 an Fulda. Fulda besaß später in Kleinwenkheim einen Wirtshof. Von daher darf man annehmen, daß das Klösterchen sich im Bereich der heutigen Ortschaft Kleinwenkheim befunden hat. Juliana dürfte nicht die Vorsteherin einer Abtei Wenkheim gewesen sein. Sie läßt durch ihren Boten in einem einfachen Rechtsakt in Fulda das Eigenklösterchen an Fulda übertragen. Während die Äbtissin Emhilt ihr Kloster (*monasterium*) Milz unter detaillierter Festlegung der Versorgung ihrer Nonnen<sup>96</sup> und ihrer selbst an Fulda übergibt, erfahren wir bei der Übergabe Wenkheims keine Silbe über das weitere Schicksal der Wenkheimer Klosterinsassen. Außerdem läßt sie den Übergabeakt durch ihren Boten (*nuntius*) vollziehen. Die *Nuntii* — auch Prokuratoren oder *Camerarii* genannt — hatten die Aufgabe, die geschäftlichen Belange eines — vor allem Frauenklosters — nach außen hin zu betreiben. Schließlich dürfte auch schon im 8. Jahrhundert ein „monasteriolum“ keine „abbatia“ im rechtlichen Sinn gewesen sein, d. h. die Vorsteherin lediglich eines „monasteriolum“ konnte nicht den Titel einer Äbtissin führen. Aus besagten Gründen muß die Abtei der Äbtissin Juliana ein anderes Frauenkloster gewesen sein. In Frage kommt Münsterschwarzach: 819 wird

93) CCM I 496.

94) Betr. Schlüchtern s. CCM I 496: die Liste der *Notitia* hat ein Romane geschrieben; von daher ist es wohl nicht verwunderlich, daß er sich mit der Schreibung des Wortes „Schlüchtern“ sehr schwer tat. Die von Kolb-Krenig (wie Anm. 4) 174 gemachte Infragestellung ist wohl unberechtigt. Nistahl M., *Studien zur Geschichte des Klosters Schlüchtern im Mittelalter* (Quellen und Forschungen zur hessischen Geschichte 65), Darmstadt u. Marburg 1986; Großmann D., *Benediktinerabteikirche Schlüchtern* (Hessen im Frühmittelalter 1984, 292); Lenssen/Wamser 274.

95) Stengel UBF 301 n. 299.

96) Stengel UBF 227 n. 154. s. auch in diesem Artikel unter „Kloster Milz“ S. 26.

Münsterschwarzach in der Liste der Königsklöster genannt, die sich der anianischen Reform unterzogen haben. Der Bruder Julianas stiftete 816 das Kloster Megingaudshausen, welches Benedikt von Aniane übergeben wird. Über ihren Bruder Megingaud bekam möglicherweise auch Juliana Kontakt zu Benedikt v. Aniane. Daß Münsterschwarzach schon in den achtziger Jahren des 8. Jahrhunderts Königskloster wurde — und zwar höchstwahrscheinlich durch die Vermittlung der dritten Gattin Karls d. Gr. mit Namen Fastrada — geht aus dem Vorhandensein einer Martin-Dionysius-Benedikt-Kirche aus der Karolingerzeit hervor. Karl d. Gr. ließ im allgemeinen zu den Patronen der von ihm dotierten Kirchen die beiden fränkischen Reichsheiligen Martin und Dionysius als Nebenpatrone anfügen. Fastrada, die Mutter der nachmaligen Schwarzacher Äbtissin Theodora, stammte höchstwahrscheinlich aus dem Geschlecht der Mattonen. Sie verstarb bereits 794<sup>97</sup>. Das weitere Schicksal des ehemals offenbar von Schwarzach abhängigen Frauenklosterchens Wenkheim nach seiner Übernahme durch Fulda ist ungewiß<sup>98</sup>.

### Frauenkloster Münsterschwarzach

In der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts errichtete der grundherrliche Adel der Mattonen das Frauenkloster Münsterschwarzach. Mitglied dieses zur Reichsaristokratie gehörenden Geschlechts war höchstwahrscheinlich Fastrada (+ 794), die dritte Gemahlin Kaiser Karls des Großen. Ihre Tochter Theodora war ca. 842 bis 848 Äbtissin von Nonnenschwarzach. Deren Nachfolgerinnen waren Hildegard und Bertha, die Töchter König Ludwigs des Deutschen. Theodora übergibt (kurz vor ?) 844 das „Monasterium Suarizaha“ dem Bischof von Würzburg<sup>99</sup>. 819 wird das „Monasterium Suarizaha“ in einer Klosterliste das Aachener Reichssynode als karolingisches Königskloster genannt<sup>100</sup>. 877 erlischt das Frauenkloster<sup>101</sup>.

Unter Mitwirkung Kaisers Karls des Großen wurde an der Stelle, wo sich heute das Nordsteck des Klausurgartens (Quadrums) befindet, eine Kirche zu Ehren der hll. Martin, Dionys und Benedikt errichtet. Reste dieses Gotteshauses wurden 1935 beim Bau der jetzigen Kirche entdeckt.

Die Analyse der Richtung karolingischer Kirchen zeigt, daß Karl der Große die beiden fränkischen Reichsheiligen Martin und Dionys zu den Patronen

97) Büll (wie Anm. 9) 155–218.

98) Zum Klösterchen Wenkheim vgl. auch: Lübeck 40–44.

99) Büll (wie Anm. 9) 349 n. 6 u. 351 n. 7 bzw. MGH.DLD 43 n. 34 u. 115 n. 79; betr. Münsterschwarzach vgl. auch den Abschnitt über das Klösterchen Wenkheim S. 25.

100) Pertz G. H., *Notia de servitio monasteriorum* (MGH.Cap I. Hannover [ND Leipzig 1925] 1835, 244); Boretius A. (MGH.Cap I. Bd. Hannover 1883, 350); CCM I 495.

101) Zur Geschichte des Frauenklosters Münsterschwarzach vgl. Büll (wie Anm. 9) 5–390.

jener Pfalz-, Bischofs- und Klosterkirche erheben ließ, bei deren Errichtung er mitwirkte<sup>102</sup>.

### Frauenkloster Milz

Der größte fuldische Gewinn aus dem Grabfeld ist zweifellos das Nonnenkloster Milz (bei Römhild, Kreis Hildburghausen), das die reiche und hochadlige Dame Emhilt vor 784<sup>103</sup> auf ihrem Eigengut gegründet und überaus reich ausgestattet hat. 799/800<sup>104</sup> übertrug Äbtissin Emhilt<sup>105</sup> ihr *Monasterium* der Abtei Fulda. In dieser Stiftungsurkunde wird sehr detailliert für sie und ihre Nonnen Vorsorge getroffen. Schon zu Beginn des 9. Jahrhunderts scheint Kloster Milz zerstört worden zu sein<sup>106</sup>.

### Klösterchen Einfirst, gleich Mattencella (?) bei Trimberg (?) an der Fränkischen Saale

Am 19. April 788 schenken die beiden Brüder Matto II. und Megingoz für ihren Todesfall zwei Drittel ihres von ihrem Vater Matto I. ererbten Anteils u. a. „Einfirst, haec est cella nostra iuxta fluvium Sala“ der Abtei Fulda<sup>107</sup>. Möglicherweise ist der Name „Einfirst“ mit dem Berg „Einforst“ gleichzusetzen. Der Einforst steht als höchster Berg mit 399 m im Zentrum eines Bergmassivs östlich der Fränkischen Saale zwischen Euerdorf an der Saale und der Gemeinde Trimberg an der Saale<sup>108</sup>. Dieses Bergmassiv steigt von Süden nach

102) Eckstein R., Die Ostung unserer mittelalterlichen Kirchen bis zur Reformation Luthers, St. Ottilien 1990, 12, 72–76; Eckstein u. a. (wie Anm. 72).

103) Stengel UBF 227 n. 154.

104) Stengel UBF 372 n. 264.

105) Gockel M., Zur Verwandtschaft der Äbtissin Emhilt von Milz (Mitteldeutsche Forschungen 74/II, hrsg. v. H. Baumann, [Festschrift f. W. Schlesinger], Köln – Wien 1974, 1–70).

106) MGH.D Karol. I n. 293; Wendehorst-Laeta dies 88; s. auch in diesem Artikel unter „Klösterchen Wenkheim“ S. 25.

107) Stengel UBF 264 n. 175.

108) S. Übersicht des topographischen Atlases vom Königreich Bayern (1:50000), Kartenblatt 11, Hammelburg 1853. S. dazu auch Volk W. u. Wabra J. (wie Anm. 19) 48–49. In der Grenzbeschreibung der Mark Hammelburg vom 8. Oktober 777 (Stengel UBF 151 n. 83) wird ein „Ennesfirst then uuestaron“ erwähnt, der vielleicht mit dem Einfirst identisch ist. In der gleichen Urkunde vom 8. 10. 777 wird noch ein Scaranuirst (154 Zeile 1) und ein Perenfirst (154 Zeile 4) erwähnt. Nach Stengel (UBF 154 Anm.) sollen der Scaranuirst ein Bergwald und der Perenfirst ein Gipfel sein. Nach Sturmfels W. – Bischof H., Unsere Ortsnamen, Bonn 1961<sup>3</sup>, 85 bedeutet First gleich Fürst, der Erste, der Oberste, der Höchste als Bezeichnung der Lage eines Berges, eines Gipfels, einer Flur in der Landschaft, vgl. Fürsteneck als die oberste, die vorderste Ecke eines Berges.

Norden und fällt nach Westen zur Saale, nach Norden zum Sulzbach und nach Osten in ein weites Tal ab. Folgende Bergkuppen umgeben im Uhrzeigersinn den Einforst — im Norden beginnend: Hesselberg (365 m), Schlangenberg (380 m), Bühnholz (395 m), Steinfad (369 m), Dürrenfirst (!) (362 m), Büchelberg (362 m), Hohe Roth (386 m), Wacholderberg (340 m), Braunsberg (390 m) und Trimburg-Berg (Bergsporn) (359 m). Da der Einforst mit fast 400 m (genau 399 m) die höchste Erhebung darstellt, dürfte der Name „Einfirst“ auch für das ganze Massiv gebraucht worden sein. Dies wird auch daraus ersichtlich, daß noch heute zwei getrennte Flurstücke den Namen „Einforst“ tragen, welche sich südwestlich des Berges „Einforst“ befinden: Die eine Flur mit dem Namen „Einforst“ liegt 1000 m südwestlich vom Hohen Roth (386 m) und die andere Flur mit dem gleichen Namen „Einforst“ ist vom Hohen Roth (386 m) 650 m südlich gelegen<sup>109</sup>. Der Name Einfirst wurde offensichtlich später in Einforst umgewandelt, bzw. umgedeutet. Die Umdeutung von Namen im Laufe der Jahrhunderte ist nichts Ungewöhnliches. Interessanterweise trägt der 362 m hohe Dürrenfirst, welcher sich als Bergkuppe östlich vom Einforst erhebt, noch heute im zweiten Teil seines Namens die Bezeichnung „-first“. Da die *cella* Einfirst „iuxta fluvium Sala“ liegt, wird man sie bei der heutigen Gemeinde Trimberg suchen dürfen, da die Gemeinde Trimberg direkt an der Saale liegt und das Einfirst/Einfirst-Bergmassiv mit dem Trimberg-Bergsporn sich unmittelbar an die Saale heranschiebt.

Die *cella* Einfirst ist möglicherweise mit dem „monasterium, quod dicitur Mattencella“ identisch, welches zum Jahr 824 gleich zweimal urkundlich belegt ist<sup>110</sup>.

Einerseits stellt die *cella* Einfirst eine Stiftung der Mattonen dar — daher der Name Mattencella —, andererseits ist Machtilshausen von Einfirst-Trimberg nur 1,5 km entfernt<sup>111</sup>. In Machtilshausen (*Matolfeshus*) erwarb nämlich Fulda durch die am 18. Juni 824<sup>112</sup> in Mattencella ausgestellte Urkunde Besitz.

Daß man die *cella* Einfirst bei Trimberg zu suchen hat, legt sich auch dadurch nahe, daß in der Schenkungsurkunde der Grafen Matto und Megingoz<sup>113</sup> der Abtei Fulda fünf (nicht genannte) Dörfer im Aschfeldgau übereignet werden, welcher sich in der Nähe von Trimberg befindet. Südlich des Saalegaaues schließt sich nämlich der Aschfeldgau an<sup>114</sup>. Schließlich wird der

109) Die südwestlich vom Hohen Roth (386 m) gelegene Flur „Einforst“ ist auf der Flurkarte NW 95-49 Gemarkung Machtilshausen, Vermessungsamt: Bad Kissingen, Schweinfurt 1:5000 (hrsg. v. Bayer. Landesvermessungsamt im Jahr 1990) eingetragen; die südlich vom Hohen Roth (386 m) gelegene zweite Flur „Einforst“ ist auf einer älteren Flurkarte vermerkt (Freundl. Mitteilung von Herrn Josef Wabra/Bad Kissingen vom 28.6.1992).

110) Dronke CDF 196 n. 444 u. 197 n. 445.

111) Vgl. dazu Stengel UBF 226.

112) Dronke CDF 197 n. 445.

113) Stengel UBF 264 n. 175.

114) Vgl. Lübeck 15.

Trimberg in einer Urkunde von Jahr 804 (?) als Mazzaltrinaberg<sup>115</sup> bezeichnet. Möglicherweise haben wir hier eine Namensverschleifung von Mattencella-Trimberg vor uns<sup>116</sup>. Vielleicht befand sich auf dem Trimburg-Bergsporn ein karolingisches Kastel<sup>117</sup>. Auch zu dem von Graf Megingoz/Megingaud 816 gestifteten Männerkloster Megingaudshausen/Oberlaimbach (?) gehörte das Migingaudshausencastell<sup>118</sup>, vielleicht auf dem Grubsberg/Kropfsberg in der Gemarkung von Oberlaimbach. Eine Verbindung von Talsiedlung und Bergbefestigung liegt auch vor bei Karlbürg, Hammelburg (Saaleck und Altstadt), Würzburg und Castell im Landkreis Kitzingen.

### Frauenkloster Baumerlenbach (wohl in Erlenbach am Main)

Das Frauenkloster St. Salvator wurde von der Nonne Hiltisnot gegründet und im Jahr 787 der Abtei Lorsch anvertraut<sup>119</sup>. Es scheint eingegangen zu sein, ohne daß es je zur Blüte kam<sup>120</sup>.

### Kloster Murrhardt

Die Anfänge des Benediktinerklosters Murrhardt, im äußersten Südwesten des ehemaligen Würzburger Sprengels an der Murr gelegen, welche in den Neckar mündet, gehen zurück auf einen Einsiedler mit Namen Walterich, welcher von 783 bis 796 Abt von Neustadt am Main war<sup>121</sup>. Die Gründung erfolgte auf königlichem Grund und Boden, wohl mit Erlaubnis Kaiser Ludwigs des Frommen (814–840). Die unter Leitung des Mönchs Walterich entstandene Mönchsgemeinschaft mit indifferenter Mischregel wird auf Anweisung des Kaisers von weiteren Mönchen besiedelt, die dort die Regel des hl. Benedikt von Nursia einführen und das Leben nach den *Consuetudines* Benedikts von Aniane ordnen sollen. Patron Murrhardts ist der hl. Januarius. Reliquien des neapolitanischen Martyrers Januarius kamen durch eine Schenkung Kaiser Lothars 838 auf die Reichenau. Die Verehrung verbreitet sich von dort aus. Möglicherweise waren es Reichenauer Mönche, die in Murrhardt das obser-

115) Dronke CDF 117 n. 223.

116) Vgl. Anm. 27.

117) Zu den drei Burganlagen auf dem Timburg-Bergsporn vgl. Volk-Wabra (wie Anm. 19) 48–49.

118) Betr. Megingaudshausencastell s. Trunk L., Megingozzeshausencastell (MfrJb 39, 1987, 98–102).

119) Württembergisches Urkundenbuch 4, Stuttgart 1883, 318 n. 4.

120) Hauck II 585.

121) Wagner H., Die Äbte des Klosters Neustadt am Main im Mittelalter (WDGBI 46, 1984, 10–12).

vante Leben einführten. Die Reichenauer besaßen jedenfalls gute Beziehungen zum Aachener Hof<sup>122</sup>.

### Kloster Mosbach

Die Abtei Mosbach<sup>123</sup> wurde an der Elz, welche in den Neckar mündet, wohl um 800 gegründet, also nahe an der Westgrenze der Diözese Würzburg. Der Name Mosbach tritt erstmalig im *Liber confraternitatum Augiensis*, also im Memorialbuch des Klosters Reichenau auf<sup>124</sup>, das um 826 angelegt wurde. Im Inhaltsverzeichnis dieses Buches ist unter Ziffer XXXV zu lesen: *Nomina fratrum de monasterio, quod Mosbach nuncupatur*. Mosbach fand also Aufnahme in die Gebetsbruderschaft der Abtei Reichenau. Für Mosbach umfaßt die erste Serie der Einträge auf Seite 63 des Gedenkbuches 44 Namen.

Zum zweitenmal wird die Abtei Mosbach im Jahr 976 genannt, als Kaiser Otto I. die Abtei dem Hochstift Worms verlieh. Demnach war Mosbach Reichsabtei. Der Text lautet: „Abbatia Mosebach, in pago Wingartweibon Cunnonis comitatu sita“.

### Kloster Megingaudshausen am Laimbach

Das Kloster Megingaudshausen<sup>125</sup> wurde im Jahr 816 durch Graf Megingaud und seine Gemahlin Imma gegründet. Der Vater Megingauds war Matto I. Sein Onkel hieß ebenfalls Megingaud. Dieser war der Nachfolger des hl. Burkhard auf dem Würzburger Bischofsstuhl. Die Stiftungsurkunde ist in einem Kopialbuch von St. Stefan erhalten geblieben. Aus dieser Urkunde ent-

- 
- 122) Hauck II 824; Mistele K. H., Zur Gründung der Benediktinerabtei Murrhardt (ZWL 22, 1963, 383); Wendehorst Laeta dies 84 u. 89; Mistele K. H., Murrhardt (GermBen 5, Augsburg 1975 396–401); Fritz G., Kloster Murrhardt im Früh- u. Hochmittelalter, Sigmaringen 1982; Plate U., Das ehemalige Benediktinerkloster in Murrhardt — Archäologie und Baugeschichte (Diss.), Tübingen 1992; Lensen/Wamser 274–275.
- 123) Meszmer F., Benediktinerabtei Mosbach (Mosbacher Museumshefte 1, 1984, Heft 1, 14–17); Quarthal F., Mosbach (GermBen 5, Augsburg 1975, 393–396); Albert P., Die ältesten Nachrichten über Stift und Stadt Mosbach (ZGO 23, Heft 4, Heidelberg 1908, 593–639).
- 124) MGH — Libri confraternitatum sancti Galli, Augiensis (Reichenau), Fabariensis (Pfälzers), Berlin 1984, 226–227 n. XXXV (pagina codicis Augiensis LXIII) u. Autenrieth J., Geuenich D., Schmid K. (Hrsg.), Das Verbrüderungsbuch der Abtei Reichenau (MGH — Libri memoriales et necrologia, Nova series I. Hannover 1979, 63 [Faksimilie]).
- 125) Ortman W. D., Landkreis Scheinfeld (Historisches Ortsnamenbuch von Bayern, Mittelfranken, 3. Bd. München 1967, 123 [Megingaudshausen]; Büll (wie Anm. 9) 133–146; Störmer W., Die Gründung des fränkischen Benediktinerklosters Megingaudshausen im Zeichen der anianischen Reform (ZBL 55, 1992, 239–254).

nehmen wir, daß die Neugründung am Laimbach war. Außerdem werden Ortschaften genannt, in denen die Stiftung Besitzungen erhielt. Diese Orte liegen etwa konzentrisch um Oberlaimbach in Mittelfranken, an der Grenze zwischen dem Iffgau und Ehegau. Der Zusammenfluß von Bibart und Scheine ergibt den Laimbach. Der Laimbach selbst ist nur 5 km lang. Er mündet in den Ehebach. Oberlaimbach liegt jetzt an der Bundesstraße 8, der ehemaligen, schon zur Karolingerzeit bestehenden Reichsstraße von Würzburg, Kitzingen, Markt Bibart nach Forchheim. Oberlaimbach stellt das Tor über Scheinfeld und den Scheinegrund in den Steigerwald hinein dar. Megingaudshausen liegt also an einer verkehrsreichen Stelle wie Fulda, Münsterschwarzach, Kitzingen, Amorbach und Kornelimünster an der Inde: also dort, wo viele Menschen zusammenkommen. Der Grund liegt in der missionarischen Aufgabe des Klosters: Die Menschen sollen für die christliche Botschaft gewonnen werden. Auf einem nach allen vier Seiten abfallenden Berg kann sich kein Kloster entfalten. Hier ist der Wassermangel der limitierende Faktor. Wenn trotzdem im 8. Jahrhundert auf einem Berg ein Kloster gegründet wird mit dem Ziel, eine heidnische Kultstätte (z. B. mit einem Michaelheiligtum) christlich zu überformen, dann muß jedoch ein höheres Bergmassiv als „Wassereinzugsgebiet“ dienen. Ein Anachoret, welchem eine am Bergabhang heraustretende Quelle genügt, kann jedoch durchaus seine Zelle auf bzw. an einer Bergkuppe haben (z. B. Staffelberg).

Megingaudshausen wird dem berühmten Reichsabt Benedikt von Aniane, dem Gründerabt Kornelimünsters bei Aachen, dem Vertrauten Karls d. Gr. und seines Sohnes Ludwigs d. Fr. übergeben. Die Stiftungsurkunde offenbart deshalb auch die großen Anliegen Benedikts: freie Abtswahl durch die Mönche und Unabhängigkeit von weltlichen und geistlichen Herren.

Die Arenga (Prolog) des Stiftungsbriefes zeigt beeindruckend die Geisteshaltung des Stifterpaares<sup>126</sup>.

*Da der Mensch in seiner Hinfälligkeit um sein Lebensende sich Sorge macht, da er sich vor einem plötzlichen Hinübergang in die andere Welt fürchtet, treibt es ihn, so lange noch Zeit ist, vorzusorgen, daß er dereinst nach diesem Leben mit Gottes Gnade selig zum ewigen Leben gelangen möge*

*Im Namen Gottes des allmächtigen Vaters! Ich Megingaud, erlauchter Herr und Graf und Imma meine Gemahlin haben daher beschlossen, angesichts dieser Tatsachen und, wie wir glauben, angetrieben von der Gnade Gottes, in gemeinsamem frommen Eifer auf unserem rechtmäßigen Eigentum zu Megingaudshausen am Laimbach im Iffgau ein Kloster und Ordenshaus für Mönche nach der Regel des hl. Benedikt zu Ehren unseres Herrn und Erlösers zu errichten. Vom heutigen Tag an und immer übergeben wir kraft unserer Rechtsvollmacht den Mönchen diese Aufgabe zu Vollzug, Verwaltung und Besitz.*

126) Schmeidler B., Die Urkunde über die Gründung des Klosters Megingaudshausen im Jahre 816 (Jffl 5, 1939, 74–101).

*Wir übergeben und treten auch ab, Dir Benedikt und deinen Mönchen für Gegenwart und Zukunft, den Knechten Gottes und den Fremdlingen, diesen oben genannten Ort mit allen Hintersassen und allem, was zum heiligen Ort gehört, soweit uns das Verfügungsrecht zusteht.*

Laut Stiftungsurkunde ist der Patron des Klosters Megingaudshausen Christus Salvator. Noch heute befindet sich in der Pfarrkirche von Oberlaimbach ein Schlußstein mit der Darstellung eines Christuskopfes. Dieser Schlußstein soll aus der Vorgängerkirche auf der linken Laimbachseite stammen.

Nach 877 zogen die Benediktiner vom Laimbachkloster in das aufgelassene Frauenkloster Münsterschwarzach. Der alte Besitz wurde jedoch von Münsterschwarzach aus weiter verwaltet bzw. langsam abgestoßen. Zum Teil ging er erst 1803 verloren (z. B. Ullstadt).

### Klösterchen Baugulfsmünster, das heutige Wolfsmünster

Wolfsmünster<sup>127</sup> liegt an der Saale zwischen Gemünden und Morlesau. Das „monasteriolum“ bzw. die „cella Baugulfi“ (9. Jh.), „Cella Paugolfi“ (um 850) wurde von dem zweiten Fuldaer Abt Baugulf (780–802, †816) gegründet. Die ältesten und sichersten Quellen über das Kloster sind ein bis zum Beginn des 10. Jahrhunderts geführter Fuldaer Abtskatalog und eine Erwähnung im Bericht des Fuldaer Mönches Rudolf (†865) über die Reliquientranslation des Abtes Rhabanus Maurus. Dem Abtskatalog zufolge zog sich Baugulf nach 25jähriger Leitung der Abtei Fulda in das von ihm gegründete Klösterchen, das seinen Namen trägt, zurück. Nach dem Bericht des Rudolf kamen die Brüder der Zelle, die nach Abt Baugulf benannt ist, in feierlicher Prozession

127) Stengel UBF 392 n. 273; Dronke CDF 110 n. 206; Dronke TAF 130 u. 162; MGH. DKar I 435 n. 292; MGH.SS XIII 272; MGH.SS XV 335; Staatsarchiv Marburg, Urkunde 1348 (Patronat); Bruschius G., Monasteriorum Germaniae praecipuorum ac maxime illustrium centuria prima, Ingolstadt 1551, 57a; Bruschius G., Chronologia monasteriorum, Sulzbach 1682, 202; Schannat J. F., Fuldischer Lehnhof sive de clientela Fuldensi beneficiaria nobili et equestri tractatus historico-iuridicus, Frankfurt am Main 1726, 115–118, 217 n. 43, 241; Schannat J. F., Historia Fudensis, Frankfurt a. Main 1729, Codex probationum S. 125; Ordinariatsarchiv Würzburg, Schöffel'sche Abschriften (Bonifatius-Patrozinium 1544); Denzinger I., Ein Beitrag zur Geschichte der Pfarrei Wolfsmünster (AUfr 12 1984, 111–211); Link I 110–111; Becker G., Catalogi bibliothecarum antiqui, Bonn 1885, 266; Amrhein A., Archivinventare der katholischen Pfarreien in der Diözese Würzburg (Veröffentlichungen der Gesellschaft für fränkische Geschichte, Reihe V, Bd. 1, Würzburg 1914, 217); Feulner A., Die Kunstdenkmäler von Unterfranken und Aschaffenburg 20 (Bezirksamt Gemünden), (Die Kunstdenkmäler von Bayern III/20, München 1920, 152–157); Christ K., Die Bibliothek des Klosters Fulda im 16. Jahrhundert (Beihefte zum Zentralblatt für Bibliothekswesen 64, Leipzig 1933, 65 und 165); Lübeck 10–13; Richter K., Hist. Atlas von Bayern, Teil Franken I/11 (Gemünden), München 1963, 20 u. 30.

den Überbringern der Reliquien entgegen, als diese auf dem Weg nach Fulda in die Gegend von Hammelburg kamen. Die Reliquientranslation, in deren Zusammenhang das Kloster Wolfsmünster genannt wird, fand 836 statt. Vielleicht bestand Baugolfsmünster um die Mitte des 9. Jahrhunderts nicht mehr, da seine Bibliothek um 850 der Fuldaer Bibliothek einverleibt wurde, wie dem Fuldaer Bibliothekskatalog aus dieser Zeit zu entnehmen ist.

## Kloster Hünfeld

Im Dezember 781 schenkte Karl d.Gr. der Abtei Fulda das Hünfeld (Unofelt)<sup>128</sup>. Am 27. März 815 erhielt das Kloster Fulda im Zuge der Beilegung der Zehntstreitigkeiten zwischen Bischof Wolfger von Würzburg und Abt Ratger von Fulda das Zehntrecht u. a. an dem Ort der Zelle Hunifelt, die bei dieser Gelegenheit urkundlich zum ersten Mal genannt wird<sup>129</sup>. Am 20. Februar 825 erfolgte durch Graf Poppo eine Untersuchung des Besitzes des Klosters Hünfeld. In der darüber ausgestellten Urkunde<sup>130</sup> erscheint die junge Gründung bereits als „monasterium“, was auf eine rasche Entwicklung schließen läßt. Eine Liste der Mitglieder des Hünfelder Konvents aus der Zeit um 883 führte die Namen von 33 Mönchen und 13 Schülern auf<sup>131</sup>. Möglicherweise wurde das Kloster Hünfeld<sup>132</sup> zu Beginn des 10. Jahrhunderts von den Ungarn zerstört, die 915 bis in die Gegend von Fulda kamen. Vielleicht wurde es bereits zu dieser Zeit in ein Kollegiatsstift umgewandelt, da Abt Heicho von Fulda (917–923) nachweislich auch das bisherige Benediktinerkloster Petersberg bei Fulda, das von den Ungarn ebenfalls zerstört worden war, nach seinem Wiederaufbau mit Kanonikern besetzte. Die gleiche Maßnahme, die auch für Rasdorf zutraf, könnte auch im Falle Hünfelds angewandt worden sein, da es wie der Petersberg Seelsorgemittelpunkt für ein weites Gebiet war, das von Kanonikern besser betreut werden konnte als von Mönchen. Das Kollegiatsstift bestand bis zur Säkularisation im Jahr 1803.

---

128) Dronke CDF 45 n. 72; Stengel UBF 206 n. 146.

129) Dronke CDF 157 n. 323.

130) Dronke CDF 201 n. 456.

131) Dronke TAF 183 n. 13.

132) Betreff weiterführender Quellen und Literatur s. MGH.DKar I 139; MGH.SS XIII 218; Staatsarchiv Marburg K 450 (Kopialbuch); Staatsarchiv Marburg R Ia (781 Dezember); Landesbibliothek Fulda, Codex Fuldensis 1. Fol. 29rv; Lübeck K., Das Benediktinerkloster Fulda (FGBl 25, 1932, 81–96 u. 101–112); Weber A., Die Geschichte der Stadt Hünfeld, Hünfeld 1951.

### Kloster Rasdorf

780/781 schenkten acht Adelige, darunter Äbtissin Emhilt von Milz, dem Kloster Fulda die Mark Rasdorf<sup>133</sup>. Gelegentlich der Beilegung von Zehntstreitigkeiten zwischen dem Bischof Wolfer von Würzburg und dem Abt Ratger von Fulda im Jahr 816 ist zum ersten Mal die Rede von dem „monasterium, quod dicitur Ratesdorf“<sup>134</sup>. Abt Rhabanus von Fulda (822–842) errichtete eine neue Klosterkirche in Rasdorf, stattete sie reich aus und ließ 838 die von ihm in Rom erworbenen Reliquien der hll. Cäcilia, Valerianus und Tiburtius in ihr beisetzen. Um 843 söhnte sich Abt Rhaban in Rasdorf mit Ludwig dem Deutschen aus. Rhaban stand im Kampf zwischen Ludwig und seinen Brüdern Lothar und Karl auf der Seite Lothars. In einer Konventsliste, die vor 892 entstand, werden 33 Mönche und 20 Schüler aufgelistet<sup>135</sup>. Möglicherweise wurde Rasdorf zu Beginn des 10. Jahrhunderts von den Ungarn zerstört, die 915 bis in die Gegend von Fulda kamen. Vielleicht wurde es bereits zu dieser Zeit in ein Kollegiatsstift umgewandelt, da Abt Heicho von Fulda (917–923) nachweislich auch das bisherige Benediktinerkloster Petersberg bei Fulda, das ebenfalls von den Ungern zerstört worden war, nach seinem Wiederaufbau mit Kanonikern besetzte. Die gleiche Maßnahme liegt auch für das Kloster Rasdorf<sup>136</sup> nahe, da es wie Petersberg Seelsorgsmittelpunkt für ein weites Gebiet war, das von Kanonikern besser betreut werden konnte als von Mönchen. Das Kollegiatsstift bestand bis zur Säkularisation im Jahr 1803.

### Klösterchen Caragoltesbah, Karsbach bei Gemünden

Graf Hessi war einer der ersten sächsischen Großen gewesen, die 775 zu Karl d. Gr. übergetreten waren und das Christentum angenommen hatten. Im Jahr 804 wurde er in Fulda Mönch. Seine Tochter Gisla errichtete für ihre beiden Töchter Bilihilt und Hruodhilt je ein Klösterchen; für Hruodhilt Charoltespach im Saalegau. Im Fuldaer Nekrolog findet sich zum Jahr 862 eine Bilihilt und zu 863 eine Hruodhilt mit dem Vermerk „canonica“ eingetragen. Daraus können wir entnehmen, daß Charagoltesbah, das heutige Karsbach, kein Benediktinerinnenkloster, wohl aber ein Kanonissenstift war<sup>137</sup>. Der Titel canonica (virgo, sanctimonialis) ist im Abendland erst seit dem 8. Jahrhundert

133) Stengel UBF 203 n. 145a; Dronke TAF 56 n. 14.

134) Dronke CDF 156 n. 323; s. ferner 333 n. 717 u. 412 n. 834a.

135) Dronke TAF 183 cap. 12.

136) Betreff weiterführender Quellen und Literatur s. MGH.SS XV 338 (Miracula Rudolfi); MGH.Ep V/3 n. 33 (Hrabani Epistolae); Dobenecker, (wie Anm. 11) 27 n. 94 u. 97 n. 487, 2. Bd. Jena 1900, 168 n. 882; Staatsarchiv Marburg R II Rasdorf; Sturm E., Rasdorf — Geschichte und Kunst, Fulda 1971; Moraw P., Hessische Stiftskirchen im Mittelalter (ADipl 23, 1977, 447).

137) Lübeck 32 u. 38.

bezeugt. So wurden schon auf dem *Concilium Germanicum* von 743 wohl in Metz die *monachi et ancillae Dei monasteriales* den *servi Dei et ancillae Christi canonicae* gegenübergestellt. Die Aachener Kanonissenregel von 816 faßt dann, ähnlich wie die dort gleichzeitig aufgestellte „*regula canonicorum*“, die Vorschriften für beide längst bestehenden kirchlichen Institutionen zusammen. Die Kanonissen durften eigenes Vermögen besitzen, Besuche und Reisen mit Wissen der Äbtissin machen und gegebenenfalls nach Entlassung aus der Stiftsgemeinschaft heiraten. Die Leitung der Kanonissenstifte lag in den Händen einer Äbtissin, der „*abbatissa canonica*“<sup>138</sup>.

Wahrscheinlich stand das Kanonissenstift Karsbach in engerem Kontakt zur Abtei Fulda: Fulda hatte in Karsbach größere Besitzungen. Außerdem war der Großvater der Kanonissin Hruodhilt Mönch Fuldas gewesen. Wann das monasteriolum aufgegeben wurde, ist unbekannt.

### Klösterchen Brach

Das „monasteriolum“ Brach lag an einer Furt der Fränkischen Saale, und zwar innerhalb einer großen mäandrischen Flußschleife zwischen den heutigen Orten Großenbrach und Kleinbrach. Nur einmal, nämlich in einer an das Kloster Fulda gerichteten Stiftungsurkunde, erfahren wir zum 14. April 823<sup>139</sup> von dem Fuldaer Klösterchen Brachau. Schon in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts vermachte eine ostfränkische Adelsgruppe zahlreiche Güter in Brachovva<sup>140</sup> an das Kloster Fulda. Zwischen 790 und 802 übergibt Abt Baugulf im Tausch das fuldische Klostergut in Brahovva zwei Schwestern auf Lebenszeit zum Nießbrauch<sup>141</sup>. Wie es zur Errichtung des Klösterchens Brach kam, ist unbekannt. Vielleicht wurde es nach dem Abscheiden der Schwestern bzw. nach dem Rückfall des Klostergrundes an Fulda zu einem Klösterchen eingerichtet und mit Mönchen für die Salzgewinnung besetzt. Nach einer Urkunde König Ottos I. vom 1. Januar 953 trat der Fuldaer Abt Hadamar „Brachowa, ubi sal coquitur“<sup>142</sup> an den königlichen Getreuen Rudolf ab und erhielt dafür von diesem andere Güter. Damit waren offensichtlich alle Beziehungen zwischen Fulda und Brach gelöst. Der vertauschte Besitz befand sich später weitgehend in der Hand des 1108 von Bischof Otto I. von Bamberg gegründeten Klosters Aura a. d. Saale. Aura errichtete später in Brach<sup>143</sup> eine

138) LTHK 5 (1960) 1288.

139) Dronke CD 185 n. 410.

140) Dronke TAF 128 Cap. 44 n. 68.

141) Stengel UBF 416 n. 286.

142) MGH.DO I 241 n. 160.

143) Rost J.W., Die alte Ruine zwischen Großen- und Kleinbrach (AUfr 9, 1846, 147–153); Link I 111; Lübeck 16–18; Mahr W., Zur Geschichte der ehem. Benediktinerabtei Aura, B: Die Dionysiuszelle bei Kleinbrach (MfrJb 13, 1961, 58–60). Störmer W., Die Wohltäter des frühmittelalterlichen Klosters Brach an der Fränk. Saale (WDGBl 37/38, 1975, 469–479).

klösterliche Zelle, die dem hl. Dionysius geweiht war. Grabungen der letzten Jahre haben eine karolingische Holzkirche und zwei weitere, aus Stein gebaute Kirchen zu Tage befördert<sup>144</sup>.

### Kloster Rohr, östlich von Meiningen

Das „monasterium, quod nuncupatur Rore“<sup>145</sup> wird zum erstenmal in einer Stiftungsurkunde für Fulda zum 22. Oktober 824 erwähnt, in der Urkunde vom 17. Februar 825 die Michaeliskirche in Rohr. In einer späteren Charta schenkt ein Graf Christian und seine Gattin Heilwich das Kloster Rohr, auf Königsgut erbaut, König Ludwig d. Deutschen (833–876) und erhalten es auf Lebenszeit als Lehen. Die Urkunde ist also ein Revers und setzt einen Stiftungsvorgang voraus. Der Zweck der Schenkung war die Absicht des gräflichen Ehepaares, das Kloster unter den Schutz des Königs zu stellen<sup>146</sup>. Die an den König gerichtete Urkunde findet sich interessanterweise im ältesten Copiar des Stifts St. Peter und Alexander in Aschaffenburg<sup>147</sup>. Kloster Rohr war mindestens schon seit 826 von Fulda abhängig<sup>148</sup> und möglicherweise schon von Anfang an ein Frauenkloster — und zwar als Ersatz für das im Jahr 805 von den Ungarn zerstörte Fuldaer Frauenkloster Milz. In der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts gehörten zum Kloster Rohr acht Freie (*lidi*), 78 Knechte (*servitores*), 18 Sachsen, 75 Slawen (*Sclavi*), 30 Kolonen (Bauern) und 29 Zinspflichtige (*tributarii*)<sup>149</sup>. Die frühesten Erwähnungen Rohrs als Ort erfolgten bereits in der berühmten „Conventio inter Wolfergum episcopum et Ratgarium abbatem confirmata a Ludouuico imperatore“ in Retzbach zum 2. Mai 816<sup>150</sup>, ferner um 838 in einer „Kartula Hrabani abbatis“<sup>151</sup> um 860<sup>152</sup> und schließlich im Jahr 867 wiederum als „monasterium Rore“<sup>153</sup>.

144) Raab H. J., Ein Acker verrät sein Geheimnis — ein Blick in die Anfänge Kissingens (Bayerisches Kulturmosaik, Heft 1, 1991, 4–5); Neubauer D., Die Cella St. Dionysii in der Saaleschleife bei Kleinbrach (Lensen/Wamser 277–278).

145) Dronke CDF 200 n. 453.

146) Pusch H., Kloster Rohr, Meiningen 1932, 13.

147) Denkwürdigkeiten über Rohr vor 1000 Jahren (Henneberger Heimatblätter, Beilage zur Suhler Zeitung, Nr. 9, Sept. 1926).

148) Dronke CDF 205 n. 466.

149) Dronke TAF 122 cap. 50; Richter G., Mittelalterliche Baudenkmäler der fuldischen Propstei Rohr (bei Meiningen) (FGBl IV. Jahrgang, Nr. 1 Januar 1905, 1 u. 2).

150) Dronke CDF 157 n. 323.

151) Dronke CDF 227 n. 516.

152) Dronke CDF 260 n. 577.

153) Dronke CDF 269 n. 598; s. auch Schannat J. F., Corpus traditionum Fuldensium, Leipzig 1724, 157 n. 391.

## Kloster Frauenberg

Bonifatius († 5. 6. 754) weilte, wenn er sich in Fulda aufhielt, auch regelmäßig auf dem Frauenberg<sup>154</sup>. Abt Rhabanus Maurus ließ 830 in der 809 geweihten Frauenbergkirche drei Nebenaltäre konsekrieren, von denen einer zu Ehren des Mönchsvaters Benedikt geweiht wurde. Ist dies schon ein Indiz dafür, daß zu dieser Zeit an der Kirche auf dem Frauenberg Mönche nach der Regel des hl. Benedikt lebten, so findet dies eine Bestätigung in einem Katalog der Bibliothek des Klosters Fulda aus der Zeit des Abtes Rhabanus (822–842), in dem die Ausleihe von Büchern an die Mönche auf dem Frauenberg vermerkt ist. Um 920 dürfte der Frauenberg, wie nachweislich der Petersberg, in ein Chorherrenstift umgewandelt worden sein. Die Benediktiner wurden in das Hauptkloster Fulda zurückgezogen. Die Kanoniker sollten die Seelsorge im Umland übernehmen.

## Kloster Petersberg

Nordöstlich von Fulda liegt der Hugesberg mit dem Klösterchen Petersberg. Schon die Äbte Sturmius und Baugulf errichteten auf dem Hugesberg eine Kirche, welche Abt Rhabanus vollendete. Im Jahr 836 siedelte Rhabanus Maurus Mönche auf dem Petersberg an. Hier ließ er auch die hl. Lioba bestatten<sup>155</sup>.

## Kloster Johannesberg

Bevor das Kloster Johannesberg besprochen wird, soll jetzt am Ende der Bearbeitung der fuldischen Nebenklöster noch ein allgemeines Wort über diese Nebenklöster Fuldas eingefügt werden. Die gewaltige Ausstrahlung, die das Kloster Fulda in den über tausend Jahren seines Bestehens ausübte, verdankte es nicht zuletzt den zahlreichen, von ihm abhängigen Nebenklöstern, Propsteien und Kollegiatsstiften. Die für unseren Raum in Frage kommenden Nebenklöster sind im vorangegangenen Text beschrieben worden. Fulda besaß im Reich noch weit mehr Nebenklöster. Diese Nebenklöster verteilten sich mit unterschiedlicher Dichte über das Gebiet zwischen Odenwald und Thüringen, zwischen Harz und Altmühltal. Das System der Nebenklöster ist im Benediktinerorden sehr alt. Abteien mit einem starken Personalbestand errichteten solche Nebenklöster, meist Zellen genannt, an deren Spitze ein vom Abt ernannter Propst stand, weshalb die Nebenklöster später gewöhnlich Propsteien hießen. Die Aufgaben der Nebenklöster, vor allem derjenigen, die

154) Leinweber J., Das Hochstift Fulda vor der Reformation (QAGAF 22, Fulda 1972, 17, 30, 44, 48, 52, 92, 143, 183, 203, 228, 235, 242, 245, 265, 270, 277, 280, 282, 289).

155) Dronke TAF 60 c. 25; Hauck II 824.

in größerer Entfernung vom Hauptkloster errichtet wurden, lagen nicht zuletzt im wirtschaftlichen Bereich. Sie hatten z. B. den in ihrem Umkreis befindlichen Grundbesitz des Hauptklosters zu überwachen und für die ordnungsgemäße Lieferung der Abgaben zu sorgen. Sinn der Nebenklöster, die in unmittelbarer Nähe des Hauptklosters errichtet wurden, war in erster Linie, den Klosterbereich zu einem sakralen Bereich zu machen. Nicht selten ließen Äbte aus Rom oder anderswoher transferierte Heiligenreliquien in einer bereits bestehenden Kirche in der Nähe des Klosters beisetzen und dann Mönche neben ihr als „custodes“ oder „servientes“, d. h. als Wächter oder Diener des betreffenden Heiligen, ansiedeln. Die auf diese Weise entstandenen Klöster nennt man heute gewöhnlich Basilikalklöster.

Unter den fuldischen Nebenkloster stellt das Kloster Johannesberg<sup>156</sup> bei Fulda den Typ eines Basilikalklosters dar. In Johannesberg war, wie die Annalen des Klosters Lorsch berichten, bereits im Jahre 811 eine Kirche zu Ehren des hl. Johannes geweiht worden. Am Montag in der Bittwoche des Jahres 836, der damals auf den 15. Mai fiel und an dem bis in das 18. Jahrhundert die Johannesberger Kirche das Ziel aller Bittprozessionen aus der näheren Umgebung des Klosters Fulda war, ließ Abt Rhaban durch den Mainzer Chorbischof Reginbald die Reliquien des hl. Venantius, die unmittelbar vorher aus Italien geholt worden waren, und die Reliquien der hll. Urban und Quirinus, die von ihm schon einige Zeit vorher aus Italien erworben worden waren, in der östlichen Abside dieser Kirche beisetzen. Unmittelbar nach der Übertragung der Reliquien der genannten Heiligen von Fulda nach Johannesberg erfolgte zwischen 836 und 842 die Gründung des Klosters. Sie dient der Betreuung der zahlreichen Pilger, die das Grab des hl. Venantius besuchten.

### Kloster Zellingen am Main

Der Fuldaer Mönch Rudolf erzählt in seinem Bericht über die Übertragung der von Abt Rhabanus Maurus erworbenen Reliquien, daß man 838 auf dem

156) Archivalien: Staatsarchiv Marburg: Urkundenbestand R II Johannesberg (141 Urk. v. 1194 bis 1766); Aktenbestand 92 Nrr. 29, 190, 206, 311, 537, 538, 562; Aktenbestand 94 Nrr. 1832 bis 1952, 3008, 3044, 3123; Rechnungen Johannesberg (1570 bis 1802). Staatsarchiv Fulda: Urkundenbestand (2 Urk. v. 14. Jh. ohne Datum und von 1447). Literatur: Schannat J. F., *Dioecesis Fuldensis cum annexa sua hierarchia*, Frankfurt a. Main 1727, 108–115; Dronke TAF 60 Cap. 24; Dronke CDF 233 n. 527 (*Traditio Ludowici imperatoris*); Baur L., *Hessisches Urkundenbuch* 4, Darmstadt 1866, 208 n. 215; Richter G., *Einführung reformierter Benediktiner in der Probstei Johannesberg am 7. 1. 1631* (FGBl 18, 1925, 89–96); Stengel E. E., *Über Ludwigs des Frommen angebliche Schenkung von Urspringen an Fulda* (*Das Thüringer Fähnlein* 5, 1936, 210–212 = *VHKHW* 26 [Abhandlungen und Untersuchungen zur Hessischen Geschichte], Marburg 1960, 309–311); Pralle L., *Bauspuren aus 1100 Jahren — erste Grabungsfunde aus den Kirchenbauten in Johannesberg* (*Jahrbuch des Landkreises Fulda* 5, 1978, 63–68).

Zuge auch zum Maindorf Zellingen kam. Man wurde dort von den „sanctimoniales de monasterio, quod vocatur Cellinga“ empfangen. In diesem Bericht ist auch die Rede von einer Äbtissin Mathilde<sup>157</sup>. Da von „sanctimoniales“ die Rede ist, könnte Zellingen vielleicht ein Kanonissenstift gewesen sein. Möglicherweise stand es in einer lockeren Verbindung mit Fulda. Über das weitere Schicksal Zellingens ist nichts bekannt.

### Kloster Seligenstadt

Am 11. Januar 815 erhält der Vertraute Karls d.Gr. und seines Sohnes Ludwigs d. Fr. mit Namen Einhard von Kaiser Ludwig d. Fr. die königlichen Güter zu Michelstadt-Steinbach im Odenwald und Mühlheim im Maingau, dem späteren Seligenstadt. Im Jahr 836 ist das Kloster der hll. Marcellinus und Petrus unter seinem (Kommendatar-)Abt Einhard bezeugt. Seligenstadt hat bis zur Säkularisation 1803 eine nicht unbedeutende Rolle am Untermain gespielt<sup>158</sup>.

Zusammenfassung: Zusammenfassend läßt sich mit A. Wendehorst sagen:<sup>159</sup> „Die Zeit der frühen Karolinger brachte im Gebiet des jungen Bistums Würzburg ein reiches monastisches Leben hervor. Ganz Ostfranken mit Ausnahme der erst im Siedlungsaufbau begriffenen östlichen Gegend überzog sich mit einem stellenweise sehr dichten Netz klösterlicher Niederlassungen für Religiösen beiderlei Geschlechts. Würzburg stand im frühen 9. Jahrhundert mit etwa 30 Klöstern und Zellen an der Spitze aller deutschen Bistümer.“<sup>160</sup> An erster Stelle steht als Initiator für Klostergründungen der grundbesitzende Hochadel, also die Mitglieder der Reichsaristokratie. Als Hausmeier haben die Karolinger offensichtlich Karlburg und vielleicht noch Kitzingen gegründet. Daneben hat Fulda, wie schon oben erwähnt, in Hessen, Thüringen und Ostfranken eine beträchtliche Zahl von Nebenklöstern, später Propsteien genannt, ins Leben gerufen, die von Fulda abhängig blieben<sup>161</sup>. Karl d.Gr. hat dagegen von sich aus keine Klöster gestiftet<sup>162</sup>. Er und sein Sohn Ludwig d. Fr. haben jedoch das Klosterwesen zeitweilig — besonders um 780 — sehr stark gefördert und einige Klöster in ihren besonderen Schutz genommen wie Fulda, Schlüchtern, Mosbach, Neustadt und Amorbach sowie die Frauenklöster Kitzingen, Münsterschwarzach und Rohr. Der Würzburger

157) Lübeck 33.

158) Hallinger K., Die Anfänge der Abtei Seligenstadt. Grundlage und bestimmende Kräfte (AMRhKG 19, 1967, 9–25); Müller O., Die Einhard-Abtei Seligenstadt am Main, Königstein/Ts. 1973, 5; Müller O., Kurze Beschreibung der Einhardsbasilika in Seligenstadt (AHG NF 36, 1978, 87–116); Esselborn K., Die Übertragung u. Wunder der hl. Marcellinus u. Petrus, Darmstadt 1977.

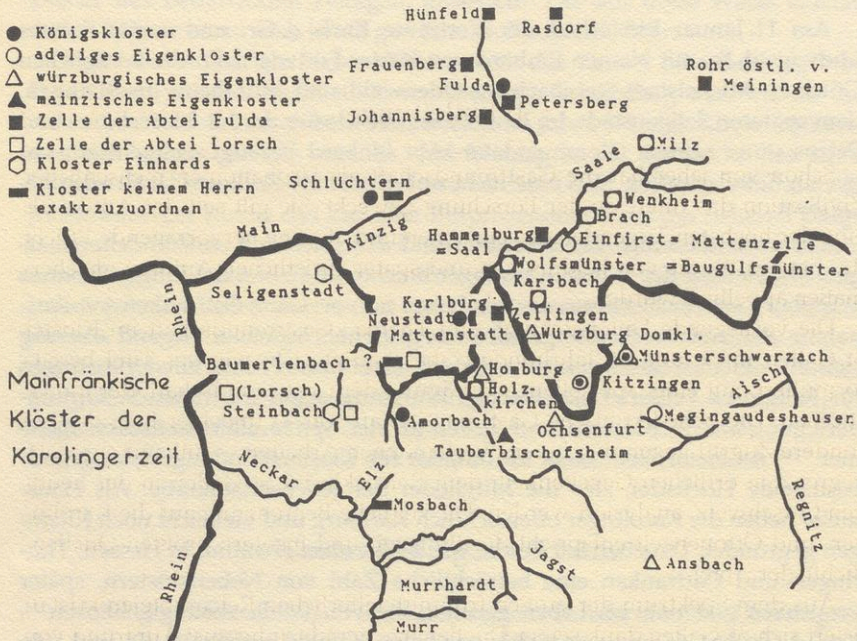
159) Wendehorst-Laeta dies 83–84.

160) Hauck 823–824.

161) Lübeck 1–52; Hilpisch St., Die fuldischen Propsteien (FGBl 43, 1967, 109–117).

162) Büll (wie Anm. 9) 95.

Bischof dagegen tritt als Klosterstifter stark zurück. Möglicherweise gründete er lediglich das Domkloster sowie St. Andreas und Neustadt am Main.<sup>163</sup>



163) Der obige Artikel ist eine leichte Überarbeitung des Vortrages mit dem Thema „Die religiösen Gemeinschaften des 8. und 9. Jahrhunderts, die die Frühzeit des Bistums Würzburg prägten“, gehalten in Würzburg am 30. Mai 1992 anlässlich des Symposiums zum Diözesan-jubiläum „1250 Jahre Diözese Würzburg — Ursprünge und Entfaltungen“.

# Gastfreundschaft im Kloster St. Gallen im 9. und 10. Jahrhundert (Teil I)

Von Jutta Maria Berger — Münster

## 1. Einleitung

Schon von jeher hat die Gastfreundschaft als Urphänomen menschlicher Zivilisation das Interesse der Forschung geweckt. Sie gilt seit der Antike als eine der höchsten Tugenden des einzelnen und als eine hervorragende Pflicht des Staates, an die von heidnischen und später christlichen Autoren gleichermaßen appelliert wurde.

Die vorliegende Untersuchung zum Thema „Gastfreundschaft im Kloster St. Gallen im 9. und 10. Jahrhundert“ beschäftigt sich, wie der Titel bereits formuliert, mit einer speziellen Ausprägung der Gastfreundschaft, der monastischen. Die benediktinische Gastfreundschaft soll — und hier liegt der besondere Zugriff gegenüber bereits vorhandenen Arbeiten — anhand einer abgegrenzten örtlichen Gegebenheit, dem Reichskloster St. Gallen in der heutigen Ostschweiz, analysiert werden. Die zeitliche Begrenzung auf die Karolinger- und Ottonenzeit entspricht der Blütezeit und insofern größten Quellenreichtum der Abtei.

Aus dem Spektrum der großen frühmittelalterlichen Reichsabteien kristallisiert sich St. Gallen dank seiner Quellenlage geradezu heraus: Aufgrund von in St. Galler Stiftsarchiv und Stiftsbibliothek an Ort und Stelle erhaltenen Klosterchroniken, Verbrüderungsbüchern, Necrologien, Annalen, Urkunden, liturgischen und paraliturgischen Dichtungen sowie nicht zuletzt dem berühmten St. Galler Klosterplan, erscheint es möglich, mit einer tragfähigen Quellenbasis eine Einzeluntersuchung zur benediktinischen Gastfreundschaft zu wagen und die Chance zur Analyse des Alltags klösterlicher Gastaufnahme im 9. und 10. Jahrhundert wahrzunehmen.

Aufbauend auf einem kurzen Überblick früher Gastfreundschaftstraditionen, aus denen sich die monastische Gastfreundschaft entwickelte, sollen nach einer Skizze zur Etymologie des Begriffs der Gastfreundschaft die Vorstellungen der Benediktsregel als theoretischer Grundlage klösterlicher Gastfreundschaft im Mittelalter erarbeitet werden. Zur Annäherung an das benediktinische Gastfreundschaftsverständnis des frühen Mittelalters werden im folgenden die karolingischen Kommentationen der Regula Benedicti analy-

siert. Das sich aus diesem ersten, die normative Ebene klösterlicher Gastfreundschaft erhellenden Teil der Untersuchung ergebende Bild stellt die Grundlage für den zweiten Analyseabschnitt dar, der sich mit der in St. Gallen praktizierten Gastfreundschaft beschäftigt.

Ausgehend von der Untersuchung der historiographischen Quellen sollen die weiteren genannten Quellengattungen dazu beitragen, das Bild der St. Galler Gastfreundschaft zu vervollständigen und zu differenzieren. Innerhalb der abschließenden Untersuchung des Klosterplans soll versucht werden, „Norm“ und „Wirklichkeit“ der Gastfreundschaft in St. Gallen im 9. und 10. Jahrhundert miteinander zu vergleichen.<sup>1</sup>

## 2. Entwicklungslinien der Gastfreundschaft von der Antike bis zum Mittelalter

Der kurze Überblick zum Phänomen der Gastfreundschaft von ihren Ursprüngen bis in die Abteien des Mittelalters ist in bezug auf die zu bearbeitende Thematik durch die Fragestellung, auf welchem Hintergrund sich Formen monastischer Gastfreundschaft entwickelten, motiviert.

In seinen neuesten „Studien zur Gastlichkeit im Mittelalter“<sup>2</sup> definiert H. C. Peyer die Gastfreundschaft als eine bestimmte Form der Gastlichkeit, die er näherhin als „Aufnahme eines Fremden,<sup>3</sup> um ihn zu speisen, zu nächtigen und zu schützen“<sup>4</sup> beschreibt. Neben der Gastfreundschaft führt Peyer als

- 1) Dieser Aufsatz entstand auf der Grundlage einer Staatsexamensarbeit (1989) im Fach Geschichte an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster bei Prof. Dr. Joachim Wollasch, dem ich für alle Unterstützung herzlich danke. Herrn Stiftsarchivar Dr. Werner Vogler, St. Gallen, danke ich für seine Vermittlung eines Druckkostenzuschusses des Kath. Administrationsrates des Kantons St. Gallen.
- 2) Peyer H. C., Von der Gastfreundschaft zum Gasthaus. Studien zur Gastlichkeit im Mittelalter (SMGH 31), Hannover 1987.
- 3) Als den „Fremden“ definiert Peyer H. C. (wie Anm. 2) 2, den „nicht zur eigenen Gruppe gehörenden Menschen.“ In die gleiche Richtung, aber sprachlich genauer, zielt die Definition J. Daniélous in seinem Aufsatz „Pour une Théologie de l'Hospitalité“ (Vie spirituelle 367, 1951, 339–347), 340. Ein Fremder ist jemand, der nicht zum Clan, zur Rasse, zur biologischen Einheit gehört und der von zwei Seiten aus gesehen wird — als Feind oder als Gast. Daniélou bezieht hier die Etymologie des Begriffs „*hospes*“ mit ein, der im altlateinischen Sprachgebrauch noch gleichzeitig für den Fremden und den Feind gilt. Vgl. hierzu: Hiltbrunner O., Art.: Gastfreundschaft (RAC 8, 1972, 1061–1123), 1063; Böckmann A., Xeniteia — Philoxenia als Hilfe zur Interpretation von Regula Benedicti 53 im Zusammenhang mit Kapitel 58 und 66 (RegBenSt 14/15, 1985/86, 131–144), 131.
- 4) Peyer H. C. (wie Anm. 2) 1; nahezu wörtlich erscheint die Definition bereits in der Einleitung des von Peyer herausgegebenen Bandes „Gastfreundschaft, Taverne und Gasthaus im Mittelalter“ (Schriften des historischen Kollegs. Kolloquien 3), Wien 1983, VII. Vgl. auch Peyers Vorüberlegungen zu diesem Band in dem Artikel „Gastfreundschaft und kommerzielle Gastlichkeit im Mittelalter“ (HZ 235/2, 1982, 265–288), 265.

weitere wichtige Formen der Gastlichkeit die herrscherliche Gastung,<sup>5</sup> d. h. die Einquartierung von Herrschern und Mächtigen und die sich zeitlich spä-

- 5) In der Definition Peyers stellt sich die herrschaftliche Gastung als „Anspruch von Herrschern und Mächtigen, ihrem Gefolge, ihren Stellvertretern und ihren Truppen, von den Untertanen feierlich empfangen, beherbergt und gepflegt zu werden“ dar (Peyer H. C. [wie Anm. 2] 146). Peyer sieht in der herrschaftlichen Gastung die Grundlage für eine reisende Regierungs- und Verwaltungsweise in Epochen überwiegender Schriftlosigkeit, in denen die Herrschaftsausübung durch persönliches Erscheinen gewährleistet werden muß (vgl. ebd., 147–151). Er bezieht sich in dieser Erklärung nicht zuletzt auf die Regierungspraxis der mittelalterlichen Könige (vgl. hierzu grundlegend: Dens., *Das Reisekönigtum des Mittelalters* [VSWG 51, 1961, 1–21], mit Ausblicken auf ganz Europa, Afrika, Asien und die pazifische Inselwelt). Deren Gastungspolitik hat anhand der rekonstruierbaren Königsitinerare C. Brühl in seinem Standardwerk *„Fodrum, Gistum, Servitium Regis“* (Kölner Historische Abhandlungen 14/I,II), Köln — Graz 1968, untersucht. Die sich auf das fränkische Reich, auf Deutschland und Italien beziehenden Untersuchungen konnten unter verschiedenen Namen das Gastungsrecht der Könige für alle Länder nachweisen. Hierbei blieb der äußere Gastungsvorgang stets gleich (ebd., 762–763). Während die karolingischen und ottonischen Könige diese Art des *Servitium regis* (zum Begriff vgl. ebd., 97–99; zusätzlich, auf B. Heusinger bezogen, Fleckenstein J., *Grundlagen und Beginn der deutschen Geschichte* (Deutsche Geschichte 1), Göttingen 1988, 151; Scheuermann K., *Das Gastungsrecht der deutschen Könige im Mittelalter*, Diss. masch., Erlangen 1953, 13; Metz W., *Das Servitium regis* [EdF 89], Darmstadt 1978) nur in seltenen Fällen gegenüber der Kirche beanspruchten (Brühl C., 25–39. 116–118) und ihre Besuche in den Klöstern in „mäßigen Rahmen“ und durch feste religiöse Überzeugung motiviert waren (ebd., 26–27. 38; Scheuermann K., 25), machten die westfränkischen Könige vom Gastungsrecht der Kirche gegenüber radikalen Gebrauch (Brühl C., 45. 766). Für den deutschen Bereich ist diese Praxis erst seit Heinrich II. belegt, der die Hauptlast der Königsgastung den Bischöfen übertrug (ebd., 127; vgl. Scheuermann K., 44–46). Daß die Beherbergung des Königs vor allem aufgrund seines mächtigen Gefolges (Brühl C., 70–72. 763) wahrhaftig eine Last sein konnte, veranschaulicht Brühl durch viele Quellenzeugnisse (vgl. beispielsweise seine K. Scheuermann korrigierende Interpretation der Angaben des *Annalista Saxo* bezüglich des Tagesverbrauchs des ottonischen Königshofes [ebd., 175–177]). Gemäß seiner Ergebnisse waren Freiungsprivilegien im ostfränkischen Raum unbekannt (ebd., 105), auch die klösterlichen Immunitätsprivilegien beinhalteten nur den Schutz vor Gastungsansprüchen königlicher Beamter, nicht aber vor der Person des Königs selbst (ebd., 102). In jedem Fall waren also die Reichsklöster, was für die vorliegende Thematik von unbedingter Wichtigkeit ist, zum feierlichen Empfang des Königs (zum *Occursus regis* vgl. ebd., 106) verpflichtet. Daß von daher für die Klöster die Begriffe der Gastfreundschaft und der Gastung nahezu grenzenlos ineinander übergingen, wird leicht ersichtlich. Sehr treffend spricht G. Tellenbach in diesem Zusammenhang von „Ehre und Last“ eines Herrscherempfangs (Kaiser, Rom und Renovatio. Ein Beitrag zu einem großen Thema [Tradition als historische Kraft, hrsg. v. J. Wollasch–N. Kamp, Berlin–New York 1982, 231–254] 234). Das *Servitium regis* der Reichsklöster behandelte speziell Metz W., *Quellenstudium zum Servitium regis* (900–1250), T. 1 (ADipl 22, 1976, 187–271). Er untersuchte und stellte überblickshaft Quellen zum Gastungsrecht in den Klöstern aus dem gesamten Reichsgebiet zusammen, konnte für Alemannien allerdings nur ein die Rei-

ter entwickelnde geldwirtschaftlich-gewerbliche Gastlichkeit<sup>6</sup> an. Ihnen gegenüber entspricht die Gastfreundschaft der frühen bzw. archaisch-rituellen Gastlichkeit, die sich als freiwillig, gelegentlich, ohne direkte Entschädigung und als Gastlichkeit unter Beachtung ganz bestimmter Formen charakterisiert.<sup>7</sup>

Ältester Grundbestand der Gastlichkeit sind Obdach, Wasser, Feuer und Pferdefutter. Demgegenüber beinhaltet die qualifizierte Gastfreundschaft auch die Verpflegung der Gäste sowie ihre Aufnahme unter einem bestimmten Ritual, für das sich seit frühester Zeit folgende Elemente erkennen lassen:<sup>8</sup> die Begrüßung, oft in Verbindung mit einem Willkommenstrunk, das Ablegen der Waffen und die Waschung der Hände und Füße des Gastes.<sup>9</sup> Oftmals

---

chenau betreffendes Dokument publizieren. Dieser Befund läßt zunächst vermuten, daß das Kloster St. Gallen keine exponierte Anlaufstelle der mittelalterlichen Könige war; die St. Galler Quellen werden hierzu nähere Auskunft geben.

- 6) Vgl. Peyer H. C. (wie Anm. 2) 1. 13–16. 78. Zur oftmals diffamierten sozialen Stellung der gewerblichen Gastleute vgl. ebd., 57; siehe auch Hiltbrunner O., Gastfreundschaft in der Antike (Gastfreundschaft, Taverne und Gasthaus [wie Anm. 4] 1–20), 12.
- 7) Vgl. Peyer H. C. (wie Anm. 2) 1; Dens. (wie Anm. 4) 265. Eine ähnlich klingende Definition der Gastfreundschaft als „ritualisierte Freundschaft von Mitgliedern verschiedener Sozialgruppen, wie sie sich z. B. im frühen Griechenland darstellt“, gibt Th. Schuler in seiner Dissertation mit dem Titel „Ungleiche Gastlichkeit. Das karolingische Benediktinerkloster, seine Gäste und die christlich-monastische Norm“, Bielefeld 1979, 20.
- 8) Vgl. Peyer H. C. (wie Anm. 2) 4–5; Hiltbrunner O. (wie Anm. 6) 2–4; Dens. (wie Anm. 3) 1079. Zum Thema der archaischen Gastfreundschaftsvorstellungen vgl. Bitel L. M., *Isle of the Saints. Monastic Settlement and Christian Community in early Ireland*, Itaca — London 1990, 194–221.
- 9) Vgl. Peyer H. C. (wie Anm. 4) 267; Hiltbrunner O. (wie Anm. 6) 2, deutet die Hand- und Fußwaschung zur Gästeaufnahme als Reste einer rituellen Reinigungszeremonie. Daß die Fußwaschung von alters her zum Begrüßungszeremoniell gehörte und in der Antike sowohl als Reinigungsritus zur Austreibung böser Geister als auch zum Dienst an höhergestellten Persönlichkeiten gedient habe, betont M. Puzicha in ihrer Dissertation „Christus peregrinus. Die Fremdenaufnahme (Mt 25,35) als Werk der privaten Wohltätigkeit im Urteil der alten Kirche“ (MBTh 47), Münster 1980, 58–59. Grundlegend zum Phänomen der Fußwaschung bleibt der Artikel von Kötting B. (RAC 8, 1972, 743–777), 768–777. Kötting stellt die Fußwaschung als Teil der Begrüßung des Gastes in allen antiken Kulturen des Mittelmeerraumes dar (ebd., 743–759). Das heiße Klima dieser Regionen, das ein offenes Schuhwerk erfordert, läßt die Waschung der staubbedeckten Füße zu einer täglichen Handlung werden, die sich als solche für die Belegung mit einem symbolischen Gehalt anbietet. Durchgeführt wird die Waschung der Füße zumeist durch niederste Bedienstete und Sklaven. Für Griechen, Römer und Juden ist die Fußwaschung des weiteren als Zeichen kultischer Reinheit anzusehen. Für das Christentum (ebd., 759–776) bedeutet die Fußwaschung durch die Perikope Joh 13, 4–12 die Umkehrung der gewohnten Dienstordnung durch Jesus. Auch in der christlichen Gesinnung ist die Fußwaschung im Ritus der Gästebegrüßung verankert; als Zeichen der Nachahmung der brüderlichen Liebe Jesu Christi wird sie aber vom Gastgeber selbst vor-

werden dem Ankommenden hiernach ein Bad und frische Kleider dargeboten. Bei der Platzverteilung wird dem willkommenen Gast ein Ehrenplatz am Herdfeuer bzw. oben am Tisch angeboten; der weniger erwünschte Gast erhält einen dementsprechend geringeren Platz. Das sich anschließende Mahl bildet den Rahmen für die Konversation zwischen Gastgeber und Gast: Hier werden Nachrichten ausgetauscht und Informationen weitergegeben. Nicht selten ist die Sitte zu beobachten, dem Gast für das Nachtlager eine Frau des Hauses zur Verfügung zu stellen. Der Abschied zeichnet sich durch Geschenke des Gastgebers für seinen Gast, die die Gastfreundschaft verstärken und eine langandauernde Bindung gewährleisten sollen, aus.

Seit homerischer Zeit sind Gästeverhältnisse belegt, die sich von beiden Gastfreunden auf die Nachkommen vererbten. Symbole, beispielsweise zerbrochene Tonscheiben, Täfelchen, Ringe, Münzen, deren Teile zueinander paßten, dienten als Beweis, wenn sich die Begegnenden nicht mehr persönlich kannten.<sup>10</sup>

In allen früh erkennbaren Formen beschränkt sich die Gastfreundschaft auf zwei bis drei Nächte. Die Stellung zwischen Gastherren und Gast ist mit der des Familienoberhauptes zu den Familienmitgliedern vergleichbar. Der Gastherr hat die Pflicht zum Schutz des Gastes; alle Verantwortung — auch für unguete Verhaltensweisen des Gastes — liegt bei ihm.<sup>11</sup> Dementsprechend hat sich der Gast in die Familie des Gastgebers zu integrieren.

Welche Motive stehen hinter diesen Urphänomenen der Gastfreundschaft? O. Hiltbrunner sieht die Gastfreundschaft vom Ursprung her in „religiöser Scheu“<sup>12</sup> begründet. Ein Fremder, der möglicherweise Träger unbekannter Mächte, eventuell sogar selbst ein Gott ist, wird seine Kräfte keinesfalls gegen seinen Gastgeber richten.<sup>13</sup> Weitere Motive sieht Hiltbrunner in der besonderen Qualifikation eines Fremden, in der Schwäche eines Schutzflehenden und in der persönlichen Bindung, sei sie verwandtschaftlicher Art oder beruhe sie auf einer einmal geschlossenen Gastfreundschaft. Als zusätzliche Motive nennt Hiltbrunner das Gegenseitigkeitsprinzip, d. h. die utilitaristische Hoffnung, durch die Aufnahme eines Fremden selbst in der Fremde Aufnahme zu finden, sowie das religiös-ethische Gebot der Nächstenliebe, das vor allem im ägyptisch-orientalischen Raum, besonders im frühen Judentum, vorherrschte.<sup>14</sup>

---

genommen. Besonders für die christlichen Mönche bedeutet die Fußwaschung eine besondere Pflicht — auch für sie gehört sie zum festen Zeremoniell der Gästaufnahme (ebd., 768–770).

10) Vgl. Hiltbrunner O. (wie Anm. 3) 1080. 1087–1088; Peyer H. C. (wie Anm. 2) 6; Puzicha M. (wie Anm. 9) 9; v. Severus E., *Fremde beherbergen*, Hamburg 21947, 33.

11) Vgl. Hiltbrunner O. (wie Anm. 6) 3; Dens. (wie Anm. 3) 1064–1079; Sievers K. D., Art.: *Gastfreundschaft* (HRG 1, 1971, 1389–1391), 1390.

12) Hiltbrunner O. (wie Anm. 3) 1062.

13) Vgl. ebd., 1063; Dens. (wie Anm. 6) 1.

14) Vgl. Hiltbrunner O. (wie Anm. 3) 1065.

Diese eher typologischen Betrachtungen über die frühest erkennbaren Phänomene der Gastfreundschaft führen zu der Frage, welche Entwicklungen sich in den antiken Hochkulturen weiter verfolgen lassen.

In den Wüstenregionen konnte durch die Regeln der Gastfreundschaft die allgemeine Rechtlosigkeit zugunsten einer Gefahrenmilderung für das Leben des einzelnen eingegrenzt werden, denn sobald zwischen Gastgeber und Gast ein Schutzverhältnis etabliert war, hatte dieses in bezug auf den Gast den Schutz vor Verfolgung und die Sicherung des Eigentums zur Folge.<sup>15</sup>

In der griechisch-römischen Welt erfuhr die Gastfreundschaft, die zu den höchsten Tugenden zählte, von Anfang an eine religiöse Grundlegung: Der Gast stand unter dem Schutz der obersten Gottheiten, nämlich des Zeus *xenios* bzw. des Jupiter *hospitalis*.<sup>16</sup> In Griechenland wurden Aufnehmender und Aufgenommener mit dem gleichen Ausdruck „*xenos*“ betitelt, was auf das Verhältnis gleichrangiger Partnerschaft zwischen Gastgeber und Gast hinweist. Die römischen Quellen hingegen bezeugen die Bedeutung der Vokabel „*hospes*“ sowohl für den Gastherrn als auch für den Gast erst ab dem 3. Jahrhundert v. Chr. Vorher wurde das Nomen „*hostis*“ mit der Bedeutung "Fremder/Nichtbürger" wie auch Feind belegt, deren letztere es bis heute trägt.<sup>17</sup>

Sowohl in Griechenland als auch im Rom der Antike gehörte die *hospitia privata* zu den gesellschaftlichen Pflichten: Viele Gäste zu beherbergen wurde als Zeichen von Vornehmheit angesehen.<sup>18</sup> Begüterte griechische Häuser wiesen oftmals Anbauten für Gäste mit eigenen Eingangstüren auf, in denen die Gäste die Gastfreundschaft ihres Gastherrn genießen, aber dennoch ihre Privatsphäre behalten konnten. So wurden die Gäste auch nur am ersten Tag ihres Aufenthaltes zur Tafel des Gastherrn geladen, während sie im folgenden in ihren eigenen Gemächern die dargebotenen Speisen zu sich nahmen.<sup>19</sup>

Eine Verletzung der Gastfreundschaftsregeln galt als sittliche Verfehlung, die die Rache der Götter nach sich ziehen konnte. Gekündigt werden konnte eine Gastfreundschaft nur durch die schwerwiegende Schuld eines Teils der Befreudeten.<sup>20</sup>

Neben ihren bereits vorgestellten vielgepriesenen privaten Formen stand die Gastfreundschaft auch im Hintergrund zwischenstaatlicher Rechtsbeziehungen der Antike. Der schon im 6. Jahrhundert v. Chr. voll ausgebildeten In-

15) Vgl. ebd., 1076; aus der Sicht der mittelalterlichen Situation Althoff G., *Verwandte, Freunde und Getreue. Zum politischen Stellenwert der Gruppenbindungen im früheren Mittelalter*, Darmstadt 1990, 217.

16) Vgl. Hiltbrunner O. (wie Anm. 3) 1078; Puzicha M. (wie Anm. 9) 8; v. Severus E. (wie Anm. 10) 31.

17) Vgl. Hiltbrunner O. (wie Anm. 6) 7. 10–11; Dens. (wie Anm. 3) 1063; Stählin G., Art.: *Xenos* (ThWNT V, 1943, 1–36), 1–4. 6.

18) Vgl. Hiltbrunner O. (wie Anm. 3) 1080–1083.

19) Vgl. ebd., 1084.

20) Vgl. ebd., 1088–1089.

stitution der Proxenie in Griechenland<sup>21</sup> entsprachen im Grundgedanken die römischen Patronatsverhältnisse, in denen sich Städte, Kolonien oder auch freie Bürger, die in Abhängigkeit Roms geraten waren, einen Patronus, d. h. einen römischen Senatoren, zu ihrer Interessenvertretung in Rom wählten.<sup>22</sup>

Daß die Gastfreundschaft auch im jüdischen Tugendkatalog eine bedeutende Stellung einnahm, läßt sich schon durch die geographischen Gegebenheiten, mit denen das antike Judentum größtenteils konfrontiert war, erklären. Aber nicht allein die Kategorisierung des jüdischen Volkes als Wüstenbewohner, sondern die religiöse Fundierung der Gastfreundschaft auch in dieser Kultur, zeichnet die besondere Fremdenfreundlichkeit der Israeliten aus. Im Alten Testament stellt die Gastfreundschaft die dankbare Antwort auf die Befreiung der Israeliten aus der ägyptischen Fremdherrschaft durch ihren Gott JHWH dar. Israel, das in Ägypten selbst fremd und versklavt war, nahm sich in seiner Fremdengesetzgebung in besonderer Weise der Fremden im eigenen Land an.<sup>23</sup> Als Vorbilder für israelitische Gastfreundschaft werden u. a. Lot (Gen 19), Rachel (Jos 2), die Sunnamnitin (IIReg 4, 8–10) und vor allem Abraham (Gen 18) zitiert, der unter der Eiche von Mamre in den drei Fremden JHWH selbst beherbergte.<sup>24</sup> Im sühnetheologischen Verständnis des Spätjudentums stand die Gastfreundschaft als Beispiel für ein spezielles Liebeswerk. Vor allem in den spätjüdischen Brüdergemeinschaften wurde die Gastfreundschaft, wie die Qumrantexte zeigen, sehr hochgeschätzt. Flavius Josephus schildert für die Essener<sup>25</sup> die Reisemöglichkeit ohne jegliche Ausstattung, da sich in jeder Stadt eine Lokalität befand, die aus Gemeindebesitz alle Reiseutensilien, sei es Kleidung, Nahrung oder Unterkunft, für sie bereithielt. Für das gesamte Judentum sind seit früher Zeit Synagogenherbergen bezeugt, die zugezogenen Arbeitern und Verfolgten Asyl gewährten und auch für die Aufnahme von Pilgern bereit standen.<sup>26</sup>

21) Durch den Proxenos, einen angesehenen Bürger einer griechischen Stadt, wurden die Interessen der Bürger eines anderen Stadtstaates bei den heimatlichen Behörden des Proxenos vertreten. Gleichzeitig nahm er die Bürger des Staates, den er vertrat, bei sich gastlich auf. Vgl. Peyer H. C. (wie Anm. 2) 8; Hiltbrunner O. (wie Anm. 3) 1095; Stählin G. (wie Anm. 17) 17–18; Casson L., *Reisen in der Alten Welt*, London 1976, 103–106.

22) Vgl. Peyer H. C. (wie Anm. 2) 9; Hiltbrunner O. (wie Anm. 2) 1096–1098.

23) Vgl. Puzicha M. (wie Anm. 9) 10; Neuhäusler E. – Auer A., Art.: Gastfreundschaft (LThK 4, 1960, 526–528), 526; Hiltbrunner O. (wie Anm. 3) 1067–1071; Böckmann A. (wie Anm. 3) 131–133.

24) Vgl. Daniélou J. (wie Anm. 3) 341–342; v. Severus E. (wie Anm. 10) 27; Stählin G. (wie Anm. 17) 18.

25) Flavius Josephus, *Bell. Iud.* II 8 (übers. H. Clementz, Flavius Josephus. Geschichte des jüdischen Krieges, o. O. 1977, 142–143). Zum Gesamtzusammenhang Essener und Gastfreundschaft vgl. Hiltbrunner O. (wie Anm. 3) 1072–1073; Dens. (wie Anm. 6) 15.

26) Vgl. Hiltbrunner O. (wie Anm. 6) 16; Peyer H. C. (wie Anm. 2) 10. Oftmals werden diese Synagogenherbergen von der Forschung in die Entwicklung zum christlichen Xenodochium eingereiht. Vgl. hierzu: Peyer H. C. (wie Anm. 2) 117; Casson L. (wie

Das Matthäusevangelium beinhaltet die zentrale Begründung christlicher Gastfreundschaft innerhalb des Neuen Testaments. Im zweiten Höhepunkt der sogenannten „Endzeitrede“,<sup>27</sup> der Schilderung des Weltgerichts in Mt 25,31–46, wird die Gastfreundschaft in einem Beispielkatalog von sechs Werken der Barmherzigkeit mit aufgezählt (Mt 25,35), die — im Vergleich zu anderen zeitgenössischen Religionen, z. B. dem Judentum oder den ägyptischen Religionen, in denen derartige Handlungsweisen durchaus auch bekannt waren<sup>28</sup> — ihren besonderen Wert durch die Beziehung zu Jesus Christus gewinnen. Durch das Prinzip der stellvertretenden Identifizierung<sup>29</sup> (Mt 25,40) bedeutet dies für das Beispiel der Gastfreundschaft, daß der Gast dem, der ihn aufnimmt, nicht nur — nach dem christlichen Liebesgebot — zum Nächsten wird, sondern im Gast Christus selbst präsent ist. Was die Barmherzigen für einen seiner geringsten Brüder getan haben, das haben sie ihm getan. Postulat ist hier, wie auch für die Gesamtheit des Matthäusevangeliums, praktisches Handeln und tätige Liebe, im Gegensatz zum nur intellektuellen und gefühlsmäßigen Glauben.<sup>30</sup> Derartig Barmherzigen, die nichts von den ihrem König erwiesenen Liebestaten wissen, also nicht aus Werkgerechtigkeit<sup>31</sup> heraus handeln, ist die Verheißung der Basileia Gottes gewiß, wohingegen die Verweigerung der Liebeswerke die ewige Strafe (Mt 25,45) mit sich bringt.

---

Anm. 21) 382–395; Szabó Th., *Xenodochia, Hospitäler und Herbergen. Kirchliche und kommerzielle Gastung im mittelalterlichen Italien. 7.–14. Jhdt.* (Gastfreundschaft, Gasthaus und Taverne [wie Anm. 4] 61–93), 82.

27) Vgl. Schnackenburg R., *Matthäusevangelium* (Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum NT mit der Einheitsübersetzung 1), Würzburg 1987, 248; Schweizer E., *Das Evangelium nach Matthäus* (Das Neue Testament Deutsch 2), Göttingen 1973, 310.

28) Vgl. Schnackenburg R. (wie Anm. 27) 250.

29) Neuhäusler E. (wie Anm. 23) 526; vgl. Schnackenburg R. (wie Anm. 27) 251; Schweizer E. (wie Anm. 27) 312; vgl. auch: Puzicha M. (wie Anm. 9) 7. 96–140, zur christozentrischen Begründung von Mt 25,35–40 nach den Zeugnissen der Alten Kirche. Hier wird die Identitätsaussage von Mt 25,40 als „tragendes Fundament“ und „Konstitutivum christlicher Barmherzigkeit“ überhaupt herausgestellt (ebd., 139). Kritischer, nämlich in dem Sinne, daß „die Gastfreundschaft dem christlichen Bruder und nicht dem Außenstehenden“ gelte und in erster Linie als „Ausdruck binnenkirchlicher Solidarität“ zu verstehen sei, wertet R. Kampling den neutestamentlichen Befund in seinem Aufsatz „Fremde und Fremdsein in Aussagen des Neuen Testaments“ (Die Fremden, hrsg. v. O. Fuchs, Düsseldorf 1988, 215–239), 228–229 mit Anm. 74. Vgl. auch Joh 13,20, der die Aufnahme von Gästen deutlich auf Boten des Evangeliums bezieht, die Identitätsaussage allerdings über Jesus auch auf Gott selbst ausweitet. Zur Rezeptionsgeschichte der Passage des Matthäusevangeliums vgl. Gray S.W., *The Least of my Brothers. Matthew 25:31–46. A History of Interpretation* (Society of Biblical Literature. Dissertation series 114), Atlanta — Georgia 1989, der, wie seine Quellenauswahl zeigt, die zentrale Stellung der Passage für das mittelalterliche Mönchtum jedoch unterbewertet.

30) Vgl. Schnackenburg R. (wie Anm. 27) 251.

31) Vgl. Schweizer E. (wie Anm. 27) 312.

Neben dieser ethischen Begründung christlicher Gastfreundschaft im Matthäusevangelium sind sprachliche Bilder, die das Motiv der Gastfreundschaft aufnehmen, im gesamten NT zu finden, so, wenn das eschatologische Heilswerk unter der Methapher der Einladung zum ewigen Gastmahl (Lk 14, 15–24; 22, 27–29; Mk 6, 41–43; 8, 6–8) geschildert wird, oder wenn Jesus selbst in den Berichten über sein irdisches Leben als Gast in die Häuser seiner Anhänger geladen wird (Mt 8, 14; Mk 1, 29; Lk 4, 39; Joh 12, 1–8) und ihm zu Ehren Gastmähler stattfinden (Mt 9, 10; 26, 6–13; Mk 2, 15; Lk 5, 29). Das siebte Kapitel des Lukasevangeliums (Lk 7, 36–50) will Jesu Wertschätzung von Symbolen der Gastfreundschaft zeigen, die — auch in der jüdischen Tradition — als Fußwaschung, Kuß und Salbung die gute Gesinnung des Gastgebers seinem Gast gegenüber deutlich machen.

Appelle an die Gastfreundschaft der frühen Christen lassen sich durch die gesamte Briefliteratur des NT hindurch verfolgen, so, wenn beispielsweise Paulus in Röm 12, 13 eine permanente Gastfreundschaft für die „Heiligen“, d. h. die Verkünder des Evangeliums fordert, oder in Hebr 13, 2 als Aufruf zu einem wahrhaft christlichen Leben unmittelbar an die Gastfreundschaft erinnert wird. Freundlich und ohne Murren soll die Gastfreundschaft der Christen geübt werden, verdeutlicht das vierte Kapitel des ersten Petrusbriefs (1 Petr 4, 9).<sup>32</sup>

Als christliche Tugend wurde die Gastfreundschaft von den ersten Christen nach biblischen Anweisungen großzügig durchgeführt. Im Botenverkehr zwischen den Gemeinden bildete sie einen wichtigen missionarischen Dienst. Innerhalb der Gemeinden waren besonders Witwen (1 Tim 5, 10) und Bischöfe (1 Tim 3, 2; Tit 1, 8) zur Aufnahme von Gästen verpflichtet.<sup>33</sup>

Vor der konstantinischen Wende fand die christliche Gastfreundschaft als ethisches Postulat nur im privaten Rahmen ihren Niederschlag, in konstantinischer Zeit sind vermehrt christliche Einrichtungen zur Fremdenaufnahme zu beobachten, die gleichzeitig auch für Obdachlose, Arme und Kranke Sorge trugen. Diese Institutionen wurden mit dem vom Christentum neu geprägten Ausdruck *Xenodochium* belegt; oftmals waren sie Stiftungen von frommen und reichen Laien.<sup>34</sup>

32) Zur neutestamentlichen Grundlegung des christlichen Gastfreundschaftsverständnisses vgl. Rusche H., *Gastfreundschaft in der Verkündigung des neuen Testaments und ihr Verhältnis zur Mission (VIMW 7)*, Münster 1958. Die unkommentierte Zusammenstellung aller für die Gastfreundschaft relevanten Stellen des NT bietet Aland K., *Vollständige Konkordanz zum griechischen NT, I/2*, Berlin – New York 1983, 1311; siehe auch Neuhäusler E. (wie Anm. 23) 526–527; Hiltbrunner O. (wie Anm. 3) 1103–1107; Daniélou J. (wie Anm. 3) 343–345; Schuler Th. (wie Anm. 7) 35–40; Stählin G. (wie Anm. 17) 20.

33) Vgl. Neuhäusler E. (wie Anm. 23) 526–527; Puzicha M. (wie Anm. 9) 1. 12; v. Severus E. (wie Anm. 10) 40; Stählin G. (wie Anm. 17) 22.

34) Zur Einrichtung der christlichen Xenodochien vgl. Hiltbrunner O., *Art.: Xenodochium (PRE IX A, 21983, 1487–1503)*; Leclercq H., *Art.: Hôpitaux, Hospices, Hôtelleries (DACL 6, 2, 1925, 2748–2769)* und die grundlegende Dissertation von

In der Alten Kirche blieb die christliche Gastfreundschaft stets ein zentrales Thema der Kirchenschriftsteller.<sup>35</sup> Schon die Didache, eine Gemeindekonstitution des frühen zweiten Jahrhunderts, widmet sich im zwölften Kapitel explizit der Aufnahme von Fremden. Jedem, der im Namen des Herrn kommt, soll Gastfreundschaft gewährt werden, allerdings nicht länger als zwei bis drei Tage, wie auch für die heidnische Gastfreundschaft üblich; bei einem längeren Aufenthalt muß der Aufgenommene seinen Unterhalt durch Arbeit in seinem Beruf verdienen.<sup>36</sup> Zum Schutz vor Irrlehrern und falschen Propheten findet sich im zwölften Didache-Kapitel auch eine erste Einschränkung der Gastfreundschaft. Durch sie wie auch durch Arbeitsscheue und Schwindler soll sich die christliche Gastfreundschaft nicht ausnutzen lassen.<sup>37</sup>

Zahlreiche Aussagen zum Thema Gastfreundschaft finden sich auch in den apologetischen Schriften und in den Traktaten der griechischen und lateinischen Kirchenväter.<sup>38</sup> Bereits Augustinus thematisiert die Schwierigkeit der Vereinbarung des von ihm gewünschten klösterlichen Lebens und seiner bischöflichen Pflicht zur Aufnahme aller Ankommenen.<sup>39</sup>

---

Sternberg Th., *Orientalium more secutus*. Räume und Institutionen der Caritas des 5. bis 7. Jahrhunderts in Gallien (JAC.E 16), Münster 1991. Berühmtes und frühestes Beispiel für ein von vornehmen Laien gestiftetes Xenodochium ist wohl das römische Altersheim Psalmathia, das als Stiftung der Mutter Konstantins, Helena, angesehen wird. Vgl. Hiltbrunner O. (wie Anm. 6) 19. Auf die Stiftung eines Xenodochiums im Hafen von Ostia durch den Senator Pammachios verweist Szabó Th. (wie Anm. 26) 63; vgl. auch Hiltbrunner O. (wie Anm. 3) 1118–1119; Peyser H.C. (wie Anm. 2) 117.

- 35) Die christliche Gastfreundschaft nach Mt 25, 35–40 wird, wie die Dissertation der Benediktinerin M. Puzicha (wie Anm. 9) verdeutlicht, in der altkirchlichen Tradition auf drei verschiedenen Ebenen begründet: Es sind diese die anthropologische, die die naturhafte Gleichheit aller Menschen feststellt und von daher die Nachahmung der göttlichen Barmherzigkeit allen Menschen gegenüber fordert (ebd., 67–96). Die zweite Ebene bildet die christozentrische Begründung, die die Identitätsaussage von Mt 25, 40 als den Ursprung christlicher Barmherzigkeit herausstellt (ebd., 96–139). Die eschatologische Motivation stellt die dritte Begründungsebene dar: Die guten Werke der Matthäusperikope werden hier in ihrem Kontext des Gerichtsgedankens gesehen. Die Verantwortung des Christen vor dem Weltgericht wird zum Beweggrund christlicher Ethik, der allerdings nichts mit dem Motiv der Werkgerechtigkeit gemein haben soll (ebd., 140–178).
- 36) La Doctrine des Douze Apôtres (Didachè) XII 1–5 (ed. W. Rordorf – A. Tuilier, SC 248, Paris 1978, 188–189); vgl. Hiltbrunner O. (wie Anm. 3) 1107. Die biblische Grundlage dieser Bestimmung bereitet unverkennbar Paulus: Vgl. 1 Kor 4, 12; 1 Thess 2, 9; 2 Thess 3, 8; Apg 20, 34.
- 37) Vgl. Puzicha M. (wie Anm. 9) 63.
- 38) Vgl. Hiltbrunner O. (wie Anm. 3) 1108–1112; v. Severus E. (wie Anm. 10) 51–76.
- 39) Augustinus, Sermo 355 (ed. PL 39, 1569–1570); vgl. Hiltbrunner O. (wie Anm. 3) 1114. Eine Zusammenstellung von fünf augustinischen Predigten zum Thema Gastfreundschaft findet sich in französischer Übersetzung bei Daniélou J. (wie Anm. 3) 348–352. Zur augustinischen Interpretation christlicher Gastfreundschaft siehe auch v. Severus E. (wie Anm. 10) 45–51; Borias A., *Hospitalité augustinienne et bénédictine* (RHSp 50, 1974, 3–16).

Einer der wichtigsten Faktoren für die Ausbreitung christlicher Gastfreundschaft ist ohne Zweifel im Mönchtum zu sehen.<sup>40</sup> Sowohl die ersten Mönchsregeln des Ostens, wie die des ägyptischen Coenobiten Pachomius<sup>41</sup> und die für den ganzen christlichen Osten maßgebliche Regel des Basileios<sup>42</sup>, als auch die frühen lateinischen Mönchsregeln — großen Einfluß haben hier besonders Paulinus von Nola und der Heilige Hieronymus<sup>43</sup> — sehen die Pflege der Gastfreundschaft für ihre Klöster ausdrücklich vor. Bestimmte Handlungsabläufe bei der Gästtaufnahme wie der Ritus der Fußwaschung, der Friedenskuß, gemeinsames Gebet, die Speisung des Gastes und das Geleit zum Abschluß sind in der Tradition des frühen Mönchtums, wie zuvor schon im heidnisch-antiken Zeremoniell der Gästtaufnahme zu beobachten war, fest verankert.<sup>44</sup>

Von Anfang an ist den frühen Mönchen aber offensichtlich auch die Problematik zwischen Gästebetrieb und klösterlicher Weltabgeschiedenheit und Askese bewußt, worauf zahlreiche Bestimmungen für von den Monasterien abgesonderte Gästehäuser mit speziell für die Gästebetreuung beauftragten Mönchen in den Quellen aufmerksam machen.<sup>45</sup>

- 
- 40) Hiltbrunner O. hebt in seinem RAC-Artikel zur Gastfreundschaft (wie Anm. 3) 1115 das Mönchtum als „speziellen Träger“ der Gastfreundschaft hervor; vgl. ebenso Peyer H. C. (wie Anm. 2) 116, der die christliche Liebesgastlichkeit in Xenodochien, Klöstern, Hospizen und Hospitälern als bekannteste Form der Gastlichkeit für Fremde im Mittelalter ansieht. Vgl. ähnlich auch v. Severus E. (wie Anm. 10) 79; Borias A. (wie Anm. 39) 3.
- 41) S. Pachomii Abbatis Tabennensis Regulae monasticae (ed. B. Albers, FlorPatr NS 16, Bonn 1923, 23–25); vgl. Hiltbrunner O. (wie Anm. 6) 19; Dens. (wie Anm. 3) 1115; Peyer H. C. (wie Anm. 2) 117; Schuler Th. (wie Anm. 7) 43–45. Zur Lehre des Pachomius vgl. die zusammenfassenden Überlegungen von Bacht H., Pakhôme et ses Disciples, IV. siècle (Théologie de la vie monastique. Etudes sur la tradition patristique [Theol(P) 49], Paris 1961, 39–71). Zur Diskussion um die Sichtweise der Praecepta des Pachomius als Regel vgl. einleitend v. Severus E., Das Monasterium als Kirche (Gemeinde für die Kirche. Gesammelte Aufsätze zur Gestalt und zum Werk Benedikts von Nursia [BGAM.S 4, 1981, 116–138] 118–119).
- 42) Basili regula. A Rufino latine versa (ed. K. Zelzer, CSEL 86, Wien 1986, 157–158). Vgl. Hiltbrunner O. (wie Anm. 6) 19; Peyer H. C. (wie Anm. 2) 117; Schuler Th. (wie Anm. 7) 44–45. Zur Theologie des Basileios vgl. Gribomont J., Saint Basile. (Théologie de la vie monastique. [wie Anm. 41] 100–113). Einführend in Leben und Werk des hl. Basileios vgl. Altaner B. – Stuiber A., Patrologie, Freiburg <sup>8</sup>1978, 290–298.
- 43) Vgl. Hiltbrunner O. (wie Anm. 3) 1117–1118. Zur Bedeutung des hl. Hieronymus für die Entwicklung des christlichen Mönchtums vgl. Altaner B. — Stuiber A. (wie Anm. 42) 394–404.
- 44) Vgl. Schuler Th. (wie Anm. 7) 44; Böckmann A. (wie Anm. 3) 134–136; Dies., Perspektiven der Regula Benedicti. Ein Kommentar zum Prolog und den Kapiteln 53. 58. 72. 73 (MüSt 37), Münsterschwarzach 1986, 214–221.
- 45) Vgl. Schuler Th. (wie Anm. 7) 46; Peyer H. C. (wie Anm. 2) 117; Szabó Th. (wie Anm. 26) 63; Derda H.-J., Vita Communis. Studien zur Geschichte einer Lebensform in Mittelalter und Neuzeit, Köln – Weimar – Wien 1992, 81–86.

Die exponierte Stellung der Gastfreundschaft findet in den frühmittelalterlichen Mönchsregeln ihr Kontinuum.

Da die für die angestrebte Untersuchung grundlegende Benediktsregel in einem gesonderten Kapitel auf die Thematik „Gastfreundschaft“ befragt werden soll,<sup>46</sup> seien innerhalb dieses Überblicks nur die für die übergeordneten Entwicklungslinien der monastischen Gastfreundschaft wichtigen Stationen skizziert. In seiner anschaulichen Untersuchung „Fremde beherbergen“ betitelt der Benediktiner Emmanuel v. Severus die Benediktsregel als „Grundbuch mittelalterlicher Gastfreundschaft“,<sup>47</sup> um zu verdeutlichen, daß die *Regula Benedicti* in ihrer Position als „Vermittlerin zwischen dem Erbe des östlichen Mönchtums und dem abendländischen Mönchtum des frühen Mittelalters“<sup>48</sup> in ihren Äußerungen zur Gastfreundschaft grundsätzliche, das gesamte Mittelalter hindurch verbindliche Maßstäbe setzt.<sup>49</sup>

Schon die zu Ende des fünften Jahrhunderts entstandene *Regula Magistri*, die sich als eine der Hauptquellen für die Regel Benedikts erweist,<sup>50</sup> ordnet durch Bestimmungen in verschiedenen Kapiteln das Zeremoniell des Gästempfangs, die auf zwei bis drei Tage beschränkte Dauer des Gastaufenthalts, die Einrichtung und Ausstattung einer vom Kloster separierten Gastwohnung sowie eine besondere Regelung der Verpflegung für die Gäste in Anbetracht des Fastengebots für die Mönche.<sup>51</sup>

Alle gerade aufgezählten Anweisungen sind auch in der Benediktsregel, hier in einem systematischen Kapitel zur Aufnahme der Gäste (RB 53), wiederzufinden, allerdings weitaus feingliederiger und versehen mit einem theologischen Leitmotiv, das von Mt 25,35 her biblisch inspiriert ist.<sup>52</sup>

Auf diese Bedeutungszusammenhänge wird, wie bereits vorangestellt, noch näher einzugehen sein. An dieser Stelle sei lediglich auf ein Konstitutivum der monastischen Gastfreundschaft hingewiesen, das sich auf den Grundlagen der *Regula Benedicti* entwickelte: Die Unterscheidung der Klostergäste gemäß ihrer sozialen Stellung, die sich für die gesamte mittelalterliche Klosterhospitalität in verschiedenartigen Ausprägungen konkretisierte.<sup>53</sup>

46) Siehe Kapitel 4. 1.

47) V. Severus E. (wie Anm. 10) 20–21.

48) So formuliert treffend Schuler Th. (wie Anm. 7) 59.

49) Vgl. Peyer H. C. (wie Anm. 2) 125. 129.

50) Zur *Regula Benedicti* — *Regula Magistri* — Diskussion vgl. Manning E., *Rapports entre la Regula Magistri — Regula Benedicti* (RegBenSt 1, 1972, 99–111). Eine Bibliographie zu dieser Fragestellung liefert Jaspert B. (StMon 13, 1971, 129–171).

51) *La Règle du Maître* 65. 71. 72. 78. 79 (ed. A. de Vogüé, II: Ch. 11–95, SC 106, Paris 1964).

52) Vgl. Peyer H. C. (wie Anm. 2) 120. 123; Schuler Th. (wie Anm. 7) 51; Dens., *Gastlichkeit in karolingischen Benediktinerklöstern* (Gastfreundschaft, Taverne und Gasthaus [wie Anm. 4] 21–36), 21; Mollat M., *Die Armen im Mittelalter*, München 1984, 49; v. Severus E. (wie Anm. 10) 82.

53) Vgl. Fichtenau H., *Lebensordnungen des 10. Jahrhunderts. Studien über Denkart und Existenz im einstigen Karolingerreich* (MGMA 30/I.II), Stuttgart 1984, 363; Schuler Th. (wie Anm. 52) 31. Die Dissertation Schulers (wie Anm. 7) basiert

Ausgangspunkte für diese Feststellung bieten vor allem die karolingischen Kommentare zur Benediktsregel, die in den anianischen Reformen zur einzig verpflichtenden Mönchsregel für das Karolingerreich erhoben wurde.<sup>54</sup> Ziel der Kommentierungen eines Benedikt von Aniane, eines Hildemar von Civate, eines Adalhard von Corbie oder Smaragdus von St. Mihiel war es, die Anordnungen der ins frühe 6. Jahrhundert zu datierenden *Regula Benedicti* mit den Verhältnissen des 9. Jahrhunderts in Übereinstimmung zu bringen. In dieser Intention wurden auch die global-idealisierten Postulate zur Gastfreundschaft in der Benediktsregel bis in Einzelheiten differenziert und praktikabilisiert.<sup>55</sup>

Für die weitere Entwicklung mittelalterlicher Klosterhospitalität, die in ihren Grundsätzen immer der Benediktsregel verpflichtet blieb, seien zur Abrundung des Überblicks nur einige Aussagen über Tendenzen erlaubt: Nach der Blütezeit der monastischen Gastfreundschaft im 9. Jahrhundert — die intensive Beschäftigung der großen Regelkommentare dieser Zeit mit dem Problem der Gastfreundschaft kann als Indiz hierfür angesehen werden — ist für das 10. Jahrhundert, unter anderem bedingt durch Normannen- und Sarazenenunruhen und den langsamen Verfall des Karolingerreichs, eine Vernachlässigung der klösterlichen Gastfreundschaft zu erkennen.<sup>56</sup> Indessen läßt vor allem das cluniacensisch inspirierte Reformmönchtum, nicht zuletzt durch die im 11. Jahrhundert beginnende Wallfahrtsbewegung nach Santiago de Compostela,<sup>57</sup> die benediktinische Gastfreundschaft wieder aufleben. Trotz um Vielfaches gesteigerter Gästezahlen entsprechen die cluniacensischen Con-

---

grundsätzlich auf dieser Differenzierung, um dem gestellten Ansatz der Untersuchung von Norm und Wirklichkeit der Klosterhospitalität gerecht zu werden. Die Fragestellung Schulers wirkt an vielen Stellen gerichtet und einseitig, so wenn er als Ziel seiner Arbeit die Analyse der Unterschiede benediktinischer Klöster bei der Gästeaufnahme nennt und von Anfang an die „Maximen Benedikts“ den „Erwartungen der Gäste“ gegenüberstellt (ebd., 10). Eine Übereinstimmung oder gar ein Kompromiß zwischen diesen beiden Extremen scheint für Schuler von vornherein nicht möglich. Auf den Seiten 122–124 erarbeitet Schuler einen feingliedrigen Raster für die verschiedenen Gästegruppen; vgl. demgegenüber die Kommentierung E. v. Severus (wie Anm. 10) 83–84, der die Wurzeln einer Unterscheidung der Gäste positiv dadurch begründet, daß sich das Christentum zunächst generell nicht über bestehende soziale Abstufungen hinwegsetzte.

- 54) Diese für die Frage nach der Gastfreundschaft in Sankt Gallen existenzielle Entwicklung wird notwendigerweise eine eingehendere Analyse erfahren. Siehe Kapitel 4.2.
- 55) Vgl. Peyer H. C. (wie Anm. 2) 123–125.
- 56) Vgl. Peyer H. C. (wie Anm. 2) 125; Schmutz L., Zu den Anfängen organisierten Pilgerverkehrs und zur Unterbringung und Verpflegung von Pilgern im Mittelalter (Gastfreundschaft, Taverne und Gasthaus [wie Anm. 4] 37–61), 40.
- 57) Vgl. Mollat M. (wie Anm. 52) 51–52; Peyer H. C. (wie Anm. 2) 126; van Herwaarden J., Saint James in Spain up to the 12th century (Wallfahrt kennt keine Grenzen. Themen zu einer Ausstellung des Bayerischen Nationalmuseums, hrsg. von L. Kriss-Rettenbeck – G. Möhler, München – Zürich 1984, 235–247), 241–247.

suetudines des 11. Jahrhunderts in ihren Grundgedanken immer noch den Bestimmungen der Regelkommentare des 9. Jahrhunderts. Aus dem Amt des Pförtners, der in karolingischer Zeit für die Versorgung aller Gäste zuständig war, haben sich zwei eigenständige Aufgabenbereiche entwickelt; der Tätigkeit des Hospitalarius, der sich nur noch mit den vornehmen Gästen beschäftigte, stand für die Seite der armen Klosterbesucher der Eleemosynarius und seine Sorge für alle Bedürftigen gegenüber.<sup>58</sup> Nicht nur aufgrund der immens wachsenden Pilgermenge, sondern auch durch die Erfordernisse der sich im 12. Jahrhundert entwickelnden und festigenden Ordensstrukturen wurden Cluniacenser wie auch die Cistercienser und andere neue Mönchsorden zu Kompromissen gegenüber der Benediktsregel gezwungen.<sup>59</sup> Für das 13. Jahrhundert ist ein genereller Rückgang der Kloster gastlichkeit, verbunden mit einer entsprechenden Zunahme der gewerblichen Gastlichkeit, zu verzeichnen.<sup>60</sup>

Trotz aller praktischen Schwierigkeiten bleibt die benediktinische Gästtaufnahme jedoch immer in die anfangs zugrunde gelegte Kategorie der archaisch-rituellen Gastlichkeit einzuordnen, die vor allem den Idealen der Untergeltlichkeit und der Wahrung bestimmter Zeremonielle, zumeist mit religiöser Motivation, verpflichtet war. Der Gebrauch des Ausdrucks „Gastfreundschaft“ zur Charakterisierung benediktinischer Kloster gastlichkeit im Mittelalter ist nach diesem grob skizzierenden Überblick offensichtlich zu rechtfertigen.<sup>61</sup>

- 58) Vgl. Peyer H. C. (wie Anm. 2) 126; Mollat M. (wie Anm. 52) 51; v. Severus E. (wie Anm. 10) 104–106. Die Entwicklungs- und Bedeutungsgeschichte des Eleemosynarius stellt Wollasch J., Eleemosynarius. Eine Skizze (Sprache und Recht. Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters 2, FS R. Schmidt-Wiegand, hrsg. v. K. Hauck [u. a.], Berlin — New York 1986, 972–995) materialreich dar. Zum einschneidenden Bedeutungswandel des Eleemosynarius als eigenständiges Amt bei den Cluniacensern vgl. bes. 984–985. 991.
- 59) Vgl. zu diesem Themenbereich demnächst Berger J. M., Gastfreundschaft in den Mönchsorden des 12. Jahrhunderts, Diss. Münster [in Vorbereitung].
- 60) Vgl. Peyer H. C. (wie Anm. 2) 78. 128; vgl. auch dessen Schlußwort in: Peyer H. C. (wie Anm. 4) 246. Zur sich entwickelnden gewerblichen Gastlichkeit vgl. bes. den Aufsatz Peyers in der HZ (wie Anm. 4) 276–288.
- 61) Auch in heutigen Benediktinerabteien kann vielerorts eine ausgeprägte Gastfreundschaft erlebt werden. Die durch Mt 25,35 geprägte und von Benedikt aufgenommene Begründung, daß „Christus auch heute noch wie ein Fremder in unsere Welt komme“ (vgl. Daniélou J. [wie Anm. 3] 346; v. Severus E., Arm als Bruder und Sohn [Gemeinde für die Kirche, wie Anm. 41, 154–161], spez. 160) hat für das benediktinische Mönchtum an Aktualität nichts eingebüßt. Diese Bewertung moderner benediktinischer Gastfreundschaft, die auch die Autorin durch eigene Erfahrung bestätigt fand, wird von dem maßgeblichen Kommentator der Benediktsregel, A. de Vogüé, stark bezweifelt. De Vogüé sieht keinen Unterschied mehr zwischen säkularer und gewerblicher Gastlichkeit und der klösterlichen Gastfreundschaft. Er bedauert das Fehlen religiöser Gesten und sieht den Grund für diese mißliche Lage der Praxis in der zu großen Öffnung der Klöster an die Welt begründet. Vgl. de Vogüé A., La Règle de Saint Benoît, VII: Commentaire doctrinal et

Um nicht den Eindruck zu erwecken, daß die gesamte frühmittelalterliche Gastfreundschaft eine ausschließlich vom benediktinischen Mönchtum<sup>62</sup> getragene war, sei zur Vervollständigung des historischen Hintergrunds angemerkt, daß gerade die karolingische Gesetzgebung eine Fülle von Bestimmungen zur Fremden- und Gästtaufnahme beinhaltete. Die *Admonitio generalis* Karls des Großen von 789 stellt die *hospitalitas* für Pilger und Arme als Pflicht von Klerikern und Laien heraus. Im *Capitulare missorum generale* von 802 wird allen Reisenden der besondere Friedensschutz des Kaisers garantiert; jedermann wird dazu ermahnt, allen armen und reichen Reisenden den aus der Antike überkommenen Grundbestand der Gastlichkeit, nämlich ein Dach, Feuer, Brennholz, Wasser und Pferdefutter zu entbieten.<sup>63</sup> Als besonderes Symbol der Gastfreundschaft fungierte seit archaischer Zeit die Tischgemeinschaft, die eine enge Beziehung der Teilnehmer zueinander begründete. Im Mittelalter sind *Convivia* zur Bekräftigung vertraglicher Abmachungen, aber auch als Ausdruck herrscherlicher Freigiebigkeit, oft zu beobachten. Die Teilnahmeerlaubnis zum *Convivium regis* galt als Zeichen engster Getreuenshaft.<sup>64</sup> Besondere Rituale, die teilweise auch bei Herrscherbesuchen in

---

spirituel, SC 187, Paris 1977, 369. Eine gleichsam problematisierende Meinung vertritt Sauer G. F., *Benediktsregel und Weltleute*, Sankt Augustin 1980, 247–249. Konstruktive Vorschläge für eine Neuorganisation der benediktinischen Gastfreundschaft, die einerseits die Abgeschlossenheit des Klosters von der Welt wahrt, andererseits aber das Postulat der Gastaufnahme nicht vernachlässigt, formuliert De Miscault L. E., *Separation from the world and reception of guests* (CistS 8, 1973, 141–156). Aus der aktuellen Fragestellung der Klöster wird deutlich, daß die Probleme des Mittelalters nach wie vor im Zentrum der Gastfreundschaftsdiskussion stehen.

- 62) Im Hinblick auf die zentrale Fragestellung nach der Gastfreundschaft in einer frühmittelalterlichen Reichsabtei wurde auf eine eingehendere Untersuchung der für die kanonikale Lebensweise maßgeblichen Augustinusregel verzichtet.
- 63) Vgl. Boshof E., *Untersuchungen zur Armenfürsorge im fränkischen Reich des 9. Jhdts.* (AKuG 58, 1976, 265–339), 288–289; Schmutge L. (wie Anm. 56) 39; Peyer H. C. (wie Anm. 2) 39.
- 64) Vgl. Peyer H. C. (wie Anm. 2) 23–29; zum Phänomen der mittelalterlichen *Convivia* vgl. Hauck K., *Ritueller Speisegemeinschaft im 10. und 11. Jahrhundert* (StGen 3, 1950, 611–621); Voss I., *Herrschartreffen im frühen und hohen Mittelalter* (AKuG.B 26), Köln–Wien 1987, 148–149; Fichtenau H. (wie Anm. 53) 44–46, 83–85. Den „friedens-, bündnis- und gemeinschaftsstiftenden Charakter des Mahles im früheren Mittelalter“ beleuchtet in detaillierter Quellenarbeit Althoff G. (*Essen und Trinken in Mittelalter und Neuzeit. Vorträge eines interdisziplinären Symposiums vom 10.–13. Juni 1987 an der Justus-Liebig-Universität Gießen*, hrsg. v. I. Bitsch–T. Ehlerlert–X. v. Ertzdorff, Sigmaringen 1987, 13–26); vgl. zuletzt Althoff G. (wie Anm. 15) 20, 109, 133, 203–211 mit weiterführender Literatur. Vgl. demnächst: Althoff G.–Schmid K., *Amicitiae. Dokumentation einer Friedensbewegung durch Verbrüderung und Freundschaftsbündnisse im beginnenden 10. Jahrhundert* [in Vorbereitung].

Klöstern wiederzuentdecken sind, entwickelte die höfische Gastfreundschaft.<sup>65</sup>

Inwieweit die im karolingischen Reichskloster St. Gallen geübte Gastfreundschaft mit diesen einleitend-generalisierenden Feststellungen übereinstimmt, wird die Quellenuntersuchung im Hauptteil des Aufsatzes zu zeigen haben.

### 3. Etymologische Überlegungen zum Begriff der Gastfreundschaft

Vor Beginn der Analyse mittelalterlicher Quellen erscheint es notwendig, die lateinische Begrifflichkeit im Zusammenhang der Gastfreundschaft zu beleuchten. Vokabeln im Wortfeld „Gastfreundschaft“, die in den zu untersuchenden Quellen — das sind zunächst die Benediktsregel, ihre karolingischen Kommentationen und vor allem die Sankt Galler Textüberlieferung — begegnen, können in ihren Nuancierungen nur mit dem Wissen um einen möglichen Wandel der Wortbedeutungen von der Antike zum Mittelalter erfaßt werden.

Grundsätzlich bewegt sich das Spezialvokabular zwischen den Wortfeldern *hospes* und *hostis*, auf deren Etymologie punktuell bereits im vorhergehenden Kapitel hingewiesen wurde. Die Vokabel *hospes* drückt neben der ihr immer schon zu eigenen Bedeutung des Gastgeber auch den alten Sinn des Wortes *hostis* aus. Im altlateinischen Sprachgebrauch stand *hostis* sowohl für den Fremden, speziell den feindlichen Fremden, als auch für den Gast, den freundschaftlich aufgenommenen Fremden. Die letztgenannte Wortbedeutung geht von der Vokabel *hostis* in den Terminus *hospes* ein, der infolgedessen den Gastgeber wie auch den aufgenommenen Gast bezeichnet.

Für das Wortfeld *hostis* und seine Derivate *hostilis*, *hostilitas* etc., bleiben einzig der Inhalt Fremder und Feind mit der besonderen Konnotation „öffentlicher Feind, Feind des Vaterlandes“ bestehen.<sup>66</sup> In der mittelalterlichen Entwicklung ist für den Begriff *hostis* auch das Herausfallen der Bedeutung „Fremder“ zu markieren. *Hostis* steht allein für den „Feind“ im militärischen Zusammenhang. So kann es in der Konsequenz auch die Bedeutungen Kriegsheer, Feldzug, feindlicher Einfall tragen, Sinngehalte, die für den Zusammen-

65) Vgl. Peyer H. C. (wie Anm. 2) 30.

66) Vgl. Ernout A. — Meillet A., *Dictionnaire étymologique de la langue Latine*, Paris 1959, 300–301; Georges K. E., *Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch* 1, Hannover 1959, 3089; *Oxford Latin Dictionary (OLD)* 1, hrsg. v. P. G. W. Glare [u. a.], Oxford 1968–1982, 808.

hang „Gastfreundschaft“ nicht mehr relevant scheinen, also aus der näheren Betrachtung der Begrifflichkeit ausscheiden können.<sup>67</sup>

Demnach kulminierten für die Gastfreundschaft signifikante Wortbedeutungen im Begriff *hospes*. Schon im klassischen Latein sind für diesen die Bedeutungen „Fremder/Gastfreund“ in zwei Sichtweisen belegt. *Hospes* steht für den Fremden, der als Gastfreund aufgenommen wird, wie auch für denjenigen, der den Fremden als Gast bei sich aufnimmt.<sup>68</sup> Auch für das Mittelalter bleiben diese Sinngehalte bestehen, zusätzlich haben sich allerdings auch eine Reihe von für diesen Zeitraum charakteristischen Spezialbedeutungen entwickelt. So kann *hospes* im Mittelalter auch für den angesiedelten barbarischen Krieger, den freien Lehnbauer sowie auch den Leibeigenen, für den Immigranten, den Söldner, den fremden Durchreisenden, den Gastwirt, die Geisel, den Bürgen oder gar für eine Person stehen, die sich an ein Kloster verschenkt.<sup>69</sup> Im besonderen findet der Plural *hospites* auch als Synonym für die *pauperes* des Mittelalters Verwendung.<sup>70</sup>

Welche Ausdrücke gebraucht das Lateinische, speziell das des Mittelalters, für den Begriff der Gastfreundschaft selbst? Für diesen Inhalt begegnet zunächst ein frühes Derivat<sup>71</sup> des Oberbegriffs *hospes*, das *hospitium*, das auch im klassischen Latein als Terminus für die Gastfreundschaft als Verhältnis zweier Gastfreunde benutzt wird.<sup>72</sup> Die erfahrene Gastfreundschaft wird hier durch die Verben *accipere*, *recipere* und *suscipere*, die selbst ausgeübte Gastfreundschaft in Verbindung mit *uti* und *facere* ausgedrückt. Die spezielle Bedeutung des Aufkündigens einer Gastfreundschaft wird mit der Expression *hospitium renuntiare*, eine Einladung zur Gastfreundschaft durch das Verb *invitare* belegt.<sup>73</sup>

Für das Mittelalter gibt sich ein nicht zu unterschätzender Bedeutungswandel des Begriffs *hospitium* zu erkennen: Sein klassischer Inhalt „Gastfreundschaft“ findet eine neue Akzentuierung, nämlich die des Gastungsrechts, der Gastung im allgemeinen, die bei Du Cange die Synonymsetzung

67) Vgl. Du Cange C., *Glossarium mediae et infimae Latinitatis* IV, [Paris] 1885, 245–254; Niermeyer J.F., *Mediae Latinitatis Lexicon minus*, Leiden 1976, 504–506; Blaise A., *Lexicon Latinitatis Medii Aevi* (CChr.CM), Turnhout 1975, 445.

68) Vgl. Georges K.E. (wie Anm. 66) 3085; OLD (wie Anm. 66) 806.

69) Vgl. Niermeyer J.F. (wie Anm. 67) 500–501; Blaise A. (wie Anm. 67) 543; Du Cange C. (wie Anm. 67) 236–237.

70) Vgl. Du Cange C. (wie Anm. 67) 237; Blaise A. (wie Anm. 67) 443.

71) Frühe Ableitungen des Begriffs *hospes* stellen auch das Adjektiv *hospitus*, das Verb *hospitari* sowie das Nomen *hospitalia* dar. Vgl. Ernout A. (wie Anm. 66) 300. Eine mögliche Komposition des Wortes *hospes* aus den Wortsilben *hosti* + *potes* ist nach Ernout (ebd., 301) etymologisch nur unsicher nachweisbar.

72) Vgl. Georges K.E. (wie Anm. 66) 3086–3087; OLD (wie Anm. 66) 807.

73) Vgl. Georges K.E. (wie Anm. 66) 3068–3078. Beachte auch den Spezialausdruck *alqm hospitio magnificentissimo accipere* für eine besonders prächtige Bewirtung. Vgl. ebd., 3087.

mit den Begriffen *gistum* und *procuratio* erfährt.<sup>74</sup> Während *hospitium* in der klassischen Antike auch zur Bezeichnung der Gastwohnung herangezogen wird, kann es in der Variante des Mittelalters die Bedeutungsspanne von „Wohnung“ im allgemeinen bis hin zum „klösterlichen Hospital“ umfassen.<sup>75</sup>

Kommt im klassischen Latein der Sachverhalt „Gastfreundschaft“ in der Vokabel *hospitium* zum Ausdruck, scheint diese Bedeutung im Mittelalter vorwiegend auf den Begriff der *hospitalitas* übergegangen zu sein. In der Antike nur selten verwendet, bezeichnet er die Gastlichkeit, auch die Gastfreundlichkeit, besonders aber die Wanderschaft und den Aufenthalt in der Fremde.<sup>76</sup> *Hospitalitas* im Mittelalter kann neben dem grundlegenden Sinngehalt „Gastfreundschaft“ sogar als Ausdruck für die christliche Caritas stehen, was die positive Akzentsetzung dieses Begriffs verdeutlicht.<sup>77</sup>

Ableitungen aus den Substantiven *hospes* und *hospitalitas* sind natürlich auch im mittelalterlichen Sprachgebrauch üblich. Teilweise sind sie wie das Adjektiv *hospitalis* und das hierzu gehörige Adverb *hospitaliter* von der klassischen Bedeutung her unverändert geblieben. Das Adjektiv *hospitalis* steht im klassischen Latein sowie im Mittelalter für „gastfreundlich“ und „gastlich“; es bezeichnet zu den Gästen und zur Gastfreundschaft gehörige Dinge, wie beispielsweise einen *sedes hospitalis* oder die bekannten *tesseræ hospitalis*, die Beweisstücke einer Gastfreundschaft.<sup>78</sup> Als Besonderheit für das lateinische Mittelalter verfestigt sich eine substantivische Bedeutung des klassischen Adjektivs *hospitalis*. Das *hospitalis*, oder *hospitale* des Mittelalters steht für den Ort in einem Kloster, an dem die Gäste aufgenommen werden,<sup>79</sup> es bezeichnet ein Xenodochium, ein Hospiz, eine zeitweilige Herberge, oder auch den Aufseher über ein Hospiz.<sup>80</sup>

Zusätzlich sind für das Mittelalter auch ganz neue Ableitungen aus dem Wortfeld *hospes/hospitalitas* zu eruieren, für die nur zwei Beispiele angeführt werden sollen. Als *hospitalagium* betiteln die mittelalterlichen Quellen Kost und Verpflegung eines Gastaufenthalts,<sup>81</sup> der Ausdruck *hospitalarius* bezeich-

74) Vgl. Du Cange C. (wie Anm. 67) 241; Niermeyer J. F. (wie Anm. 67) 503. Weitere mittelalterliche Begriffe, die sich hieraus ableiten, sind in den Nomen *hospitium* und *hospitalagium* zu erkennen (vgl. ebd., 501; Blaise A. [wie Anm. 67] 443–444; siehe bes. auch Brühl C. [wie Anm. 5] 271).

75) Vgl. Niermeyer J. F. (wie Anm. 67) 503; Blaise A. (wie Anm. 67) 444; OLD (wie Anm. 66) 807.

76) Vgl. Georges K. E. (wie Anm. 66) 3085; das enge Beziehungsgeflecht zwischen Xeniteia und Philoxenia im frühen Christentum beleuchtet Böckmann A. (wie Anm. 3) 131–133.

77) Vgl. Blaise A. (wie Anm. 67) 444; Du Cange C. (wie Anm. 67) 240.

78) Vgl. Georges K. E. (wie Anm. 66) 3086; Niermeyer J. F. (wie Anm. 67) 502.

79) Dieser Ort wird verschiedentlich auch mit *domus hospitalis/hospitium/hospitalarium/cella hospitum* bezeichnet. Vgl. Blaise A. (wie Anm. 67) 444; Du Cange C. (wie Anm. 67) 238.

80) Vgl. Niermeyer J. F. (wie Anm. 67) 501–502; Du Cange C. (wie Anm. 67) 238; Blaise A. (wie Anm. 67) 444.

81) Vgl. Niermeyer J. F. (wie Anm. 67) 501.

net das Amt des klösterlichen Aufsehers über die Gästeaufnahme wie auch den gewerblichen Gastwirt.<sup>82</sup>

Das aus dem beschriebenen Wortfeld abgeleitete Deponens *hospitari* kommt seit der klassischen Antike in transitiver und intransitiver Bedeutung vor. Transitiv gebraucht drückt *hospitari* die aktive Aufnahme eines Gastes aus, während die intransitive Benutzung das Aufgenommensein einer Person als Gast charakterisiert.<sup>83</sup> Diese Bedeutungen haben sich im mittelalterlichen Sprachgebrauch grundsätzlich nicht verändert, besondere Betonung findet aber die Komponente der Schutzfunktion bei der Aufnahme eines Gastes. *Hospitari* kann also in mittelalterlichen Quellen unter Umständen „Schutz geben“ oder auch „Schutz finden“ bedeuten. Die intransitive Bedeutung kann im Mittelalter militärische Konnotationen haben, so daß in der Konsequenz mit „Besitz ergreifen“ zu übersetzen wäre; transitiv kann mit *hospitari* im Mittellateinischen auch die Gastung einer Person verbunden sein. In diesem Fall liegt die Bedeutung des Verbums im Deutschen bei der „Ausführung des Gastungsrechts“.<sup>84</sup>

Diese begriffsgeschichtliche Untersuchung des Wortfeldes *hospes/hospitalitas* konnte spezielle Wortbedeutungen für das Mittelalter herauskristallisieren, die bei der Quellenbearbeitung besondere Beachtung finden sollten: Es sind dies der Bedeutungswandel der Vokabel *hospitium* von der „Gastfreundschaft“ zur „Gastung“, wobei die Bedeutung „Gastfreundschaft“ im Mittelalter im Begriff der *hospitalitas* wiederzufinden ist. Aus dem klassischen Adjektiv *hospitalis* hat sich im Mittelalter das Substantiv *hospitale* entwickelt, das den Ort der Gästeaufnahme bezeichnet. Die Gäste, die *hospites*, können im Mittelalter unter Umständen mit den *pauperes* synonym gesetzt werden.

#### 4. Gastfreundschaft in der Benediktsregel und in ihren karolingischen Kommentationen

Die Frage nach der „Gastfreundschaft in St. Gallen“ kann ohne einen Blick auf ihre geistig-ethischen Fundamente in der klösterlichen Lebensregel wohl kaum adäquat beantwortet werden.

82) Vgl. ebd., 501–503. Als weitere Begriffe für das klösterliche Amt sind auch die Termini *hospitarius* und *hostellarius* zu finden. Vgl. Blaise A. (wie Anm. 67) 444–445. Du Cange C. (wie Anm. 67) 238, weist besonders darauf hin, daß diese Ämter erst in späteren Quellen, speziell in cluniacensischen *Consuetudines*, auftauchen.

83) Vgl. Georges K. E. (wie Anm. 66) 3087.

84) Vgl. Niermeyer J. F. (wie Anm. 67) 502; Du Cange C. (wie Anm. 67) 240.

In den Jahren 747 bis 748 wurde unter dem ersten Abt Otmar im Kloster St. Gallen die Benediktsregel eingeführt,<sup>85</sup> auf deren Maßstäben das monastische Leben der Abtei bis zum Ende ihres Bestehens aufbaute.

St. Gallen stellt mit der Übernahme der Regel Benedikts keine Ausnahme dar, denn im Zuge der Aachener Reformgesetze unter Ludwig dem Frommen und seinem Reichsabt Benedikt von Aniane waren alle Klöster des Karolingerreichs zur Anerkennung der Regel des heiligen Benedikt verpflichtet, die — unter verschiedensten Reformbewegungen und Ausführungsbestimmungen, die in den *Consuetudines* ersichtlich werden — bis zur Entstehung bestimmter neuer Mönchsorden im 12. und der Bettelorden im 13. Jahrhundert die einzig maßgebliche Mönchsregel blieb.<sup>86</sup> Daß in St. Gallen die Benediktsregel hoch geachtet war, beweist neben dem frühen Datum ihrer Einführung weit vor der Reform Ludwigs nicht zuletzt die Tatsache, daß sich der von der *Regula-Benedicti*-Forschung als hervorragendster Textzeuge für den *Textus purus* angesehene Codex A bis heute unter der Sigle Codex Sangallensis 914 in der Stiftsbibliothek zu St. Gallen befindet.<sup>87</sup>

Dieser Codex kam zu Mitte des 9. Jahrhunderts in die Reichsabtei des heiligen Gallus, nachdem der auf der Reichenau erzogene Grimald Abt von St. Gallen geworden war. Die Identität Abt Grimalds mit der vom Reichenauer Abt Heito zusammen mit dem Mönch Tatto ins von Benedikt von Aniane gegründete Reichsmusterkloster Inden bei Aachen geschickten namensgleichen Person wird in den neuesten Forschungsergebnissen bezweifelt.<sup>88</sup> Grimald von St. Gallen ist demnach nicht mehr in direkter Linie mit der

- 
- 85) Vgl. Semmler J., Die Beschlüsse des Aachener Konzils im Jahre 816 (ZKG 74, 1963, 15–82), 27, Anm. 35; Thürer G., Sankt Galler Geschichte. Kultur, Staatsleben und Wirtschaft in Kanton und Stadt Sankt Gallen 1, Sankt Gallen 1953, 96. Siehe auch Kap. 5, Anm. 308 dieses Aufsatzes.
- 86) Die historischen Entwicklungslinien, die zur Ausbreitung und Durchsetzung der Benediktsregel führten, zeigt Wollasch J. in seinem Aufsatz „Benedictus abbas Romensis. Das römische Element in der frühen benediktinischen Tradition“ (Tradition als historische Kraft [wie Anm. 5] 119–137), spez. 119–120. 125. 130. 133. 136 auf. Vgl. überblickshaft auch Frank K.S., Geschichte des christlichen Mönchtums, Darmstadt 41989, 51–54.
- 87) Vgl. Die Benediktsregel (ed. B. Steidle, Beuron 41980), 35–37; Renner F., Art.: Benediktusregel (TRE V, 1980, 574–575). Auch die bis heute maßgebliche textkritische Edition der *Regula Benedicti* von R. Hanslik (CSEL LXXV, Wien 21977) baut bis in orthographische Einzelheiten auf dem Cod. Sang. 914 auf. Den Forschungsstand zur Textgeschichte der Benediktsregel auf ihrem Weg zur Alleingeltung präsentiert Zelzer K., Von Benedikt zu Hildemar (FMSt 23, 1989, 112–130). Eine faksimilierte Ausgabe des Cod. Sang. 914 liegt seit 1983, hrsg. durch B. Probst, St. Ottilien, versehen mit einer Beschreibung der Handschrift von B. Bischoff (ebd., XII–XIV) vor; vgl. auch Scherrer G., Verzeichnis der Handschriften der Stiftsbibliothek St. Gallen, Hildesheim 1975 (Nachdr. d. 1. Aufl. v. 1875), 333–335; Duft J., Notker der Arzt. Klostermedizin und Mönchsarzt im frühmittelalterlichen St. Gallen, St. Gallen 21975, 13.
- 88) Geuenich D., Beobachtungen zu Grimald von St. Gallen, Erzkapellan und Oberkanzler Ludwigs des Deutschen (*Litterae Medii Aevi*, FS J. Autenrieth, hrsg. v.

Verfasserschaft der Abschrift des sogenannten „Aachener Normalexemplars“ der Benediktsregel in Übereinstimmung zu bringen, das sich schon Karl der Große im Jahre 787 hatte von Montecassino beschaffen lassen und das als Grundlage der anianischen Reform diente.<sup>89</sup>

Nichtsdestoweniger bleibt daran festzuhalten, daß die Abtei Sankt Gallen sich als Besitzerin einer solchen Regelabschrift an der Durchsetzung der Regel Benedikts — und im 9. Jahrhundert an ihrer Auslegung im Sinne der karolingischen Klosterreform — orientierte.<sup>90</sup>

So wird in einem ersten Teil dieses Kapitels die Benediktsregel, unter Einbezug ihrer Hauptquelle, der um 500 vermutlich in Südgallien oder Süditalien entstandenen *Regula Magistri*,<sup>91</sup> auf ihre Bestimmungen zur Gastfreundschaft zu befragen sein. Der zweite Teil des Kapitels wird sich noch näher an die Praxis des Sankt Galler Klosterlebens anlehnen, indem er die Kommentare der karolingischen Klosterreformer zur *Regula Benedicti* in bezug auf ihre Aussagen zur Gastfreundschaftsthematik untersucht.

---

M. Borgolte – H. Spilling, Sigmaringen 1988, 55–68), 60–61, begründet allein durch den Hinweis auf das zur Zeit der Abfassung der St. Galler Regelabschrift noch jugendliche Alter Grimalds, das sich von demjenigen seines vermeintlichen Begleiters, des Priestermonchs Tatto, um eine Generation unterschied, die Unhaltbarkeit einer Identifizierung des späteren St. Galler Abtes Grimald mit dem Reichenauer Abgesandten in Aachen. Das Reichenauer Verbrüderungsbuch bezeugt andererseits einen Mönch Grimald, dessen Profeszalter sich zeitlich in die Nähe der Profesz Tattos einordnen läßt. Für seine Identität mit dem nach Aachen beordneten Mönch ist, wie Geuenich hervorhebt, bereits von K. Beyerle argumentiert worden (ebd., Anm. 48). Vgl. dazu neuerdings Geuenich D., Gebetsgedenken und anianische Reform (Monastische Reformen im 9. und 10. Jahrhundert, hrsg. von R. Kottje – H. Maurer [Vorträge und Forschungen, hrsg. v. Konstanzer Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte XXXVIII], Sigmaringen 1989, 79–106), 84 mit Anm. 34.

- 89) Vgl. Benediktusregel (wie Anm. 87) 36–37; Mundo A., *Corrections „anciennes“ et „modernes“ dans le Sanctgall 914 de la Règle de Saint Benoît* (StPatr 8, 1965, 424–435), 425; Frank K. S., Art.: Benediktiner (TRE V, 1980, 552); Holzherr G., *Die Benediktsregel. Eine Anleitung zum christlichen Leben*, Zürich — Köln — Einsiedeln 1980, 21.
- 90) Vgl. Duft J. – Gössi A. – Vogler W., *Die Abtei St. Gallen*, St. Gallen 1986, 22. Auch für den sog. „interpolierten Text“ besaßen die Sankt Galler Mönche seit dem frühen 9. Jahrhundert einen hervorragenden Textzeugen: Der Codex Sangallensis 916 (S) enthält über dem lateinischen Text die älteste bekannte alemannische Regelübersetzung. Vgl. Benediktusregel (wie Anm. 87) 43; Sonderegger St., *Deutsche Sprache und Literatur in Sankt Gallen* (Die Kultur der Abtei Sankt Gallen, hrsg. v. W. Vogler, Zürich 1990, 161–184), 169–170.
- 91) Daß die Magisterregel zeitliche Priorität vor der um 540/550 entstandenen Regel Benedikts hat, wird in der heutigen Regelforschung nicht mehr bezweifelt. Vgl. zum Verlauf der Diskussion seit A. Genestout (1937): Jaspert B., *Die Regula Benedicti — Regula Magistri Kontroverse* (RegBenSt.Suppl. 3), Hildesheim 1975, 230; zum neueren Forschungsstand Jaspert B., *Die Regula-Benedicti-Forschung 1880–1980* (Studien zum Mönchtum, hrsg. v. B. Jaspert [RegBenSt.Suppl. 7], Hildesheim 1982), bes. 141–142.

#### 4.1 Gastfreundschaft in der Benediktsregel

Betrachtet man das bezüglich der Gastfreundschaft benutzte Vokabular in der Regel Benedikts<sup>92</sup>, so ist ein häufiger Gebrauch des Begriffs *hospes* zu verzeichnen, der durch die in Kapitel 31,9 vorkommende Verbindung *hospitum pauperumque* näher bestimmt werden kann. Die *hospites* werden mit den *pauperes* eng zusammengebracht, trotzdem aber, wie die jeweils besondere Nennung zeigt, als verschiedenartige Personengruppen aufgefaßt. In Kapitel 61,1 der Magisterregel ist die Verbindung *hospitibus et peregrinis* zu eruieren, die eine ähnlich „differenziert-gemeinsame“ Sichtweise vermuten läßt. Benedikt denkt bei seinen Bestimmungen zur Aufnahme von Menschen demnach an die Gruppe der Gäste als ganze, innerhalb derer als spezielle Gästegruppen die *pauperes* sowie beim Magister die *peregrini* existieren. Als Bezeichnung für die Gastwohnung wählt Benedikt den Ausdruck *cella hospitum* (RB 53,21; 58,4), der Gastaufenthalt wird als *tempus hospitalitatis* (RB 61,5–6) bezeichnet. Das Verbum *hospitari* findet nur an einer Stelle (RB 1,10) Verwendung und ist hier zunächst neutral mit „sich aufhalten“ zu übersetzen, dagegen erweist sich *suscipere* als häufig benutztes Verb im zur Gastfreundschaft zentralen 53. Kapitel.<sup>93</sup>

Da sich im Text der Regel nirgends die Vokabel *hospitium* oder deren Ableitungen in der Bedeutung „Gastlichkeit“ mit der Konnotation „Gastung“ entdecken lassen, kann zunächst geschlossen werden, daß Benedikt, wenn er von der Aufnahme von Gästen redet, eine wirkliche Gastfreundschaft im Sinn hat, die, aus christlicher Motivation heraus, gern und freiwillig ausgeführt wird.

Diese Beobachtung wird unterstützt durch die theologische Begründung des 53. Regelkapitels, das sich, wie seine Überschrift „*De hospitibus suscipiendis*“ andeutet, systematisch<sup>94</sup> mit den Kloster Gästen beschäftigt. Gastfreundschaft ausüben bedeutet Christus aufnehmen, so lautet die benediktinische *Maxime*, die von dem Regelautor durch das Zitat aus dem 25. Kapitel des Matthäusevangeliums „*hospis fui et suscepistis me*“ (Mt 25,35) eindringlich an den Anfang des Kapitels gestellt wird. Mit diesem Zitat reiht sich der Mönchsvater Benedikt in die Tradition der ägyptischen Mönche und der frü-

92) Als Grundlage der Quellenarbeit dient die lateinisch-deutsche Edition B. Steidles (wie Anm. 87).

93) Vgl. die Wortindizes zur Benediktsregel von Neufville J., *La Règle de Saint Benoît* (ed. A. de Vogüé–J. Neufville, II: Ch. VIII–LXXIII, SC 182, Paris 1972), 747–748 und Hanslik R. (wie Anm. 87) 237. 326; vgl. auch Jaspert B., 1975 (wie Anm. 91) 230.

94) Die Einführung eines systematischen Kapitels zur Gästenaufnahme stellt in der Benediktsregel im Vergleich zur Benedikt als Vorlage dienenden *Regula Magistri* eine Neuerung dar. Auch die zugrunde liegende theologische Verankerung im Sinne von Mt 25,35 ist als benediktinisches Original anzusehen. Vgl. *Règle de Saint Benoît* (wie Anm. 93) 611; *La Règle de Saint Benoît* (ed. A. de Vogüé, VI: *Commentaire historique et critique*, SC 186, Paris 1971), 1262. 1269; de Vogüé A., *Ce que dit Saint Benoît. Une lecture de la Règle* (Vie monastique 25), Bellefontaine 1991, 233–238; Holzherr G. (wie Anm. 89) 211.

hen Mönchsregeln ein, die den empfohlenen Eifer für die Gastfreundschaft oftmals durch selbiges Zitat untermauerten.<sup>95</sup>

Noch vor diesem begründenden Zitat beginnt Benedikt sein Kapitel mit einer weiteren Maxime seiner Sichtweise der Gastfreundschaft: *Allen* ankommenden Gästen soll die Gastfreundschaft in der Qualität einer Christusaufnahme zuteil werden (*tamquam Christus suscipiantur*), wie das in unumstrittener Spitzenstellung befindliche *omnes* zu Anfang des ersten Satzes im Kapitel 53 betont. Dieses wird nach dem bereits beschriebenen Zitat Mt 25,35 in der Form des Dativ Plural (RB 53,2) wieder aufgenommen und näher erläutert. Allen (die wie Christus aufgenommen werden) soll die ihnen gebührende Ehre erwiesen werden, besonders aber zwei speziellen Gruppen, nämlich den *domestici fidei* und den *peregrini*. Viele Regelinterpreten sehen in diesem einleitenden Abschnitt des Gästekapitels einen Widerspruch: Wie kann allen die gleiche Aufnahme zuteil werden, wenn bestimmte Gruppen doch hervorgehoben werden? Dieser Konflikt führt direkt zum Kerngedanken Benedikts, der, wie A. de Vogüé treffend herausstellt, eine universale Gastfreundschaft des Klosters fordert.<sup>96</sup> Das als Maxime an den Anfang gestellte *omnes* wird durch die Bestimmungen von Vers 53,2 nicht wieder zurückgenommen, weil Benedikt mit der Nennung der *domestici fidei*, der „Brüder im Glauben“<sup>97</sup> und der *peregrini*, der Pilger bzw. der Fremden,<sup>98</sup> keine sozialen Gruppierungen im Blick hat, sondern als Maßstab für seine Differenzierung den Glauben der ankommenden Personen setzt. Benedikt trifft spirituelle Unterscheidungen der Kloster Gäste; er intendiert keine sozialen Rangabstufungen.

95) Vgl. Holzherr G. (wie Anm. 89) 221; Böckmann A. (wie Anm. 3) 136–137; Dies. (wie Anm. 44) 219–220. Eine vergleichbare theologische Begründung unter Heranziehung von Mt 25 findet sich im 36. Kapitel der Benediktsregel, das die Annahme der Kranken als eines der wichtigsten Postulate mönchischen Lebens herausstellt. Zur selben Funktion des Mt-Zitats auch in anderen Quellengattungen des frühen Mittelalters vgl. Angenendt A., *Monachi Peregrini. Studien zu Pirmin und den monastischen Vorstellungen des frühen Mittelalters* (MMS. 6), München 1972, 165–168.

96) Vgl. Règle de Saint Benoît (wie Anm. 94) 1272–1274; siehe auch Règle de Saint Benoît (wie Anm. 61) 368; Holzherr G. (wie Anm. 89) 221; de Vogüé A., *Honoror tous les hommes* (RAM 40, 1964, 129–138), 131. 134. Diese Interpretation de Vogüés wird in der Dissertation Th. Schulers (wie Anm. 7) 51–56 in Zweifel gezogen bzw. als eine unter weiteren Interpretationsmöglichkeiten qualifiziert. Schuler vermischt mehrere Interpretationsvorschläge, kommt aber am Ende zu keinem anderen Ergebnis als der Auflösung eines scheinbaren Widerspruchs in RB 53,1–2.

97) So die aktuelle Beuroner Übersetzung; frühere Ausgaben übersetzten *domestici fidei* mit „Glaubensgenossen“, was zu dem Mißverständnis führen könnte, daß nur Kleriker und Mönche gemeint seien, wie die Regula Magistri in ihren Ausführungen zur Gastfreundschaft beabsichtigt.

98) Zum Verständnis der Bedeutungsgehalte des *peregrinus*-Begriffs im frühen Mittelalter vgl. grundlegend Angenendt A. (wie Anm. 95) 124–216; Dens., *Die irische Peregrinatio und ihre Auswirkungen auf den Kontinent vor dem Jahr 800* (Die Iren und Europa im frühen Mittelalter 1, hrsg. v. H. Löwe, Stuttgart 1982, 52–79).

Auch im Verlauf des Gästekapitels scheint diese Interpretation Bestätigung zu finden, denn an zwei weiteren Stellen betont Benedikt unter Verwendung des biblischen Motivs den Charakter der Gästeaufnahme als Christusaufnahme: In den Versen 53,6–7 findet sich nochmals eine Hervorhebung des *omnibus ... hospitibus*, wohingegen in Vers 53,15 die generelle Gruppe der Gäste weiter untergliedert wird in *pauperes, peregrini* und *divites*. Trotz dieser Differenzierung wird die Leitidee der ehrenvollen Aufnahme für alle nicht angezweifelt. Benedikt beabsichtigt im Gegenteil weder eine Aufnahme-Differenz gemäß der sozialen Unterschiede, noch postuliert er eine Umkehr der sozialen Hierarchie bei der Aufnahme von Gästen, wie von A. de Vogüé übersteigert interpretiert wird.<sup>99</sup> Durch die besondere Identifizierung der Armen, Fremden und Pilger mit Christus, auf die Benedikt an dieser Stelle hinweist, soll ihnen bei ihrer Aufnahme als Gäste im Kloster die gleiche Ehre zuteil werden, die den Reichen aufgrund ihres Auftretens dargeboten wird. Der Leitgedanke Benedikts zu Anfang des Kapitels wird also durch diese Unterscheidung keinesfalls aufgehoben.

So kann zum Problem des oftmals kritisierten "Widerspruchs" in den Maximen zu Anfang des 53. Kapitels der Benediktsregel zusammengefaßt werden, daß Benedikt in der Gruppe der *hospites* als Gesamtheit zwar verschiedene Differenzierungen — das sind die *peregrini*, die *domestici fidei*, die *pauperes* und die *divites* — erkennt, trotzdem aber jeder dieser Gruppierungen die allumfassende Ehrung, die auch der Person Christi zuteil würde, die sich in den Gästen verkörpert, zu erweisen gedenkt.

Nach diesen grundsätzlichen Überlegungen in bezug auf den im Gästekapitel angesprochenen Personenkreis, kann dieses nun auf seine konkreten Aussagen zur Praxis der Gästeaufnahme hin befragt werden. Wie sieht der Ablauf eines Gastbesuchs in der Intention Benedikts aus? Was berichtet das Kapitel über die Beziehungen des Klosters zur Außenwelt? Die Stellung des Kapitels im Gesamtkontext der Regel Benedikts, das von der Forschung ohne Ausnahme in die Sachgruppe der Kapitel mit dem Gesichtspunkt „Außenbeziehungen“<sup>100</sup> eingereiht wird, läßt auf zahlreiche Angaben hoffen.

Nach den bereits besprochenen Maximen, die im ersten Abschnitt (RB 53,1–2) vorangestellt werden, sind im Gästekapitel fünf weitere logische Unterteilungen erkennbar. Deren erste (RB 53,3–7) schildert das von Benedikt vorgesehene Empfangszeremoniell, das mit der Meldung des Gastes, vermutlich durch den Pförtner,<sup>101</sup> einsetzt. Nach den Maßstäben der Caritas gehen nun der Obere sowie auch die Brüder dem Gast entgegen, wobei ein gemeinsames Gebet, das die echte Gemeinschaft mit Gott garantieren soll,<sup>102</sup> den ersten Kontakt begründet. Erst nach dieser Oration folgt der Friedenskuß, der

99) Vgl. Règle de Saint Benoît (wie Anm. 94) 1273.

100) Vgl. Renner F. (wie Anm. 87) 574; Hanslik R. (wie Anm. 87) XVI; Benediktusregel (wie Anm. 87) 33.

101) Vgl. nach Anm. 125 dieses Kapitels.

102) Vgl. Holzherr G. (wie Anm. 89) 221.

schon in antiker Gastfreundschaftstradition Zeichen der Aufnahme in die Hausgemeinschaft,<sup>103</sup> hier in die Klostersgemeinschaft, darstellt. Benedikt erklärt diese Abfolge, die sich auch im 65. Kapitel der Magisterregel — hier allerdings zur Begrüßung von fremden Brüdern, nicht zur allgemeinen Gästenaufnahme<sup>104</sup> — findet, selbst: Die Aufnahme in die Gemeinschaft soll erst realisiert werden, wenn — durch das Gebet — gewährleistet ist, daß in den Gästen keine *illusiones diabolicæ* in das klösterliche Leben einfließen werden. Eine gewisse Zurückhaltung, die man als „spirituelle Vorsichtsmaßnahme“ charakterisieren könnte, ist also seitens der Benediktsregel durchaus zu beobachten.

Nach dem Friedenskuß folgt die Begrüßung der Gäste in großer Demut (*omnis exhibeatur humilitas* [RB 53, 6]), die durch die Geste einer Kopfneigung oder gar der Prostration vor den Gästen ausgedrückt wird. Die Prostration, das demütige Ausstrecken auf dem Boden vor einer Person, in der Christus verehrt wird, kennt im Gegensatz zur Magisterregel und den alten Mönchsregeln bezüglich der Gästenaufnahme nur Benedikt,<sup>105</sup> was seine hervorragende Verehrung und Achtung der Gäste verdeutlicht.

Mit der Prostration ist der Empfangsritus der Gästenaufnahme, der wahrscheinlich vor dem eigentlichen Klosterterritorium stattfindet, abgeschlossen und ein weiterer Abschnitt des 53. Kapitels (RB 53, 8–14), der sich mit der Aufnahme der Gäste innerhalb des Monasteriums beschäftigt, setzt ein.

Die Gäste werden abermals zum Gebet geführt — man hat sich unter dem hier verwandten Verb *ducantur* wohl eine Prozession vorzustellen — das diesmal offensichtlich im Oratorium stattfindet und aus einer Bibellesung durch den Oberen selbst bzw. durch einen beauftragten Mitbruder besteht. Mit dieser als katechetische Lesung zur Erbauung des Gastes charakterisierbaren Einrichtung wird dem Gastbesuch ein betont spirituelles Gepräge verliehen. Das Benediktskloster nimmt, wenn es wie bei einer Gastaufnahme Kontakt zu zur Außen- und Laienwelt gehörenden Personen bekommt, eine

103) Vgl. Severus E. v. (wie Anm. 10) 83. Zur Erklärung der Friedenskuß-Tradition vgl. Die Regel St. Benedikts, eingel. u. übers. v. B. Steidle, Beuron 1952, 261–263. Steidle erläutert die liturgisch-eucharistischen Wurzeln des Friedenskusses, der seit apostolischer Zeit Zeichen der Wahrheit (Judaskuß, Mt 26, 48–49 par), der Versöhnung (Mt 5, 23–25) und als Symbol für die „kirchliche Lebens- und Liebesgemeinschaft“ (Röm 16, 16; 1 Kor 16, 20; 2 Kor 13, 12) überhaupt gesehen wird. Im Zusammenhang des Gästekapitels der Benediktsregel interpretiert Steidle den Friedenskuß wie auch die übrigen Regelkommentatoren als Zeichen der Eingliederung in die Klostersgemeinschaft.

104) Vgl. Règle du Maître (wie Anm. 51) 240–243. Diese Edition der Magisterregel bietet die Textgrundlage der folgenden Magisterregel-Zitationen. Zur Begründung von RB 53, 5 siehe auch Règle de Saint Benoît (wie Anm. 94) 1257–1258.

105) Vgl. Holzherr G. (wie Anm. 89) 221; Règle de Saint Benoît (wie Anm. 93) 613; Schäfer Th., Die Fußwaschung im monastischen Brauchtum und in der lateinischen Liturgie (TAB 47), Beuron 1956, 22. Zur bedeutungstragenden Funktion von Kuß, Verneigung und Prostration als Zeichen des Friedens und der Demut im Mittelalter, vgl. Fichtenau H. (wie Anm. 53) 49–50. 56–59.

bewußt unterweisende Aufgabe wahr. Benedikt sieht sein Kloster nicht nur als bloße Unterkunftsmöglichkeit mit Verpflegung, wie auch andernorts üblich; es hat ein Apostolat gegenüber den Fremden im Sinne des Evangeliums zu erfüllen.<sup>106</sup>

Erst nach der Lesung, wie durch *post haec* explizit ausgedrückt wird, sollen dem Gast alle Notwendigkeiten eines Gastaufenthalts zuteil werden, die unter dem Ausdruck *omnis humanitas* (RB 53,9), das heißt alles, was das menschliche Dasein betrifft, zusammengefaßt werden. Benedikt schlüsselt den Oberbegriff nicht weiter auf; gemeint sein kann zunächst aber nur ein gemeinsames Mahl. So übersetzt B. Steidle die Passage *omnis exhibeatur humanitas* auch gleich mit „freundlich bewirten“.<sup>107</sup> Er hat damit bestimmt nicht Unrecht, denn es folgen in den Versen 53,10–11 Anordnungen Benedikts, die sich in direkter Linie auf ein gemeinsames Speisen beziehen: Der Obere soll des Gastes wegen das Fasten brechen. Diese Ausnahmeregelung trifft nicht die übrigen Brüder, deren regelgemäßes Leben durch die Gäste keine Einschränkung erfahren soll.<sup>108</sup>

Vermutlich als „Präambel“<sup>109</sup> vor dem Essen findet der alte Ritus christlicher Gastfreundschaft, die Fußwaschung, die in der Regula Magistri durch zwei Brüder des Wochendienstes vor dem Schlafengehen der Gäste berücksichtigt wird,<sup>110</sup> ihren Platz. Der Abt allein reicht den Gästen das Wasser zur Handwaschung, danach sollen allen Gästen — wieder ist ein hervorgehobenes *omnibus* zu eruieren — sowohl vom Abt als auch vom ganzen Konvent die Füße gewaschen werden (RB 53,13). Seit altchristlicher Tradition, die auf Joh 13,1–7 zurückgeht, ist die Fußwaschung ein Symbol der besonderen Anteilnahme an Christus und zugleich der intensiven Gemeinschaft der Gläubigen untereinander. Bei der Aufnahme von Gästen stellt sie ein Zeichen der Aufmerksamkeit und Hochschätzung dem Gast gegenüber dar.<sup>111</sup> Alle genannten Implikationen, die in gleicher Weise in nahezu allen alten Mönchsregeln auftreten, erscheinen auch für den Geist der Benediktsregel zutreffend zu

106) Vgl. Holzherr G. (wie Anm. 89) 222; Règle de Saint Benoît (wie Anm. 94) 1263; Böckmann A. (wie Anm. 3) 139. 141; Dies. (wie Anm. 44) 236. 246–248.

107) Benediktusregel (wie Anm. 87) 153; v. Severus E. (wie Anm. 10) 85 übersetzt *humanitas* allgemeiner mit „Erquickungen“. Das Verständnis des benediktinischen „humanitas“-Begriffs von seinen antiken Wurzeln bis hin zu aktuellen kirchlichen Verlautbarungen erläutert Fracheboud A., „En toute humanité“. L'entour d'un mot de Saint Benoît (CCist 53, 1991, 59–74).

108) Vgl. Böckmann A. (wie Anm. 44) 250–251, die diese Anordnung auf dem Hintergrund der Anlehnung Benedikts an die „Lösung der Wüstenväter“ erklärt.

109) Règle de Saint Benoît (wie Anm. 94) 1263; ebd., 1264, zum weiteren Verlauf.

110) Règle du Maître 30 (wie Anm. 51) 163. Im Kapitel 65 zur Aufnahme fremder Mönche, das einen entsprechenden Aufnahmeritus enthält, ist kein Hinweis auf das Element der Fußwaschung zu entdecken. Vgl. hierzu auch Holzherr G. (wie Anm. 89) 222.

111) Vgl. Schäfer Th. (wie Anm. 105) 20–21.25.; siehe auch Kap. 2, Anm. 9 der vorliegenden Untersuchung; auf diesen Ausdrucksgehalt der Fußwaschung weisen auch v. Severus E. (wie Anm. 10) 86–87 und Steidle B. (wie Anm. 103) 266 hin.

sein. Benedikt sieht vor, daß während der Fußwaschung der 10. Vers des 48. Psalms gesprochen wird. Dieser findet auch in der Magisterregel im Zusammenhang der Aufnahme von Gästen Verwendung, allerdings nicht als Begleitung der Fußwaschung, die der Magister beim Gästeempfang nicht kennt, sondern nach der Friedenskußzeremonie.<sup>112</sup>

Innerhalb dieser konkreten Richtlinien des Regelverfassers, die mit Vers 53,3 einsetzen und in bislang zwei logischen Einheiten die Aufnahme der Gäste von ihrer Meldung bis zur Fußwaschung vor dem gemeinsamen Mahl (RB 53,14) nachzeichneten, bildet der Vers 53,15 eine Ausnahme, denn mit Vers 53,16 und den nachfolgenden Ausführungen beginnen erneut Hinweise auf die praktischen Gegebenheiten der monastischen Gästeeaufnahme. Th. Schuler ordnet den Vers 53,15 in einem Schaubild zum 53. Regelkapitel Benedikts als „3. Maxime“<sup>113</sup> der Gastaufnahme ein, wohingegen er in vorliegender Untersuchung als „Differenzierung“ der grundsätzlichen Leitsätze Benedikts im Zusammenhang der Verse 53,1–2 bereits interpretiert wurde. Seine Stellung inmitten der praktischen Bestimmungen läßt vermuten, daß Benedikt die Maximen seines Kapitels in der Mitte desselben nochmals in Erinnerung rufen möchte.<sup>114</sup>

Wie lauten nun die noch folgenden praktischen Anweisungen des Mönchsvaters zu Ende des Kapitels,<sup>115</sup> die sich in drei weitere Sinnabschnitte untergliedern lassen?

Die Verse 53,16–17 handeln von der Gästeküche, die nach den Vorstellungen Benedikts von der Küche der Brüder getrennt sein soll. Aus der Begründung, daß die Gäste die Brüder nicht stören sollen, weil sie einerseits *numquam desunt monasterio* und andererseits zu verschiedenen Zeiten ankommen, kann gelesen werden, daß Benedikt in seinem Kloster immer mit einer bestimmten Anzahl von Gästen rechnete, für deren Aufnahme jedoch keine geregelten Ankunftszeiten vorgesehen waren. Diese Zahl der Gäste muß immerhin so hoch geschätzt werden, daß sie die innere Ordnung des Klosters — und sei es die der Essensgewohnheiten — zu stören vermochte.<sup>116</sup> Einen weiteren Hinweis für die Annahme, daß Benedikt mit einer nicht geringen Gästezahl im Kloster rechnete, bietet die Beauftragung von zwei Brüdern, die für je

112) Règle du Maître 65 (wie Anm. 51) 242–243.

113) Schuler Th. (wie Anm. 7) 325.

114) So auch Böckmann A. (wie Anm. 44) 258–262.

115) Im Unterschied zur hier vorgenommenen, dem Gesamtduktus des Gästekapitels folgenden Interpretation, unterteilt A. Böckmann in beiden zitierten Publikationen in Anlehnung an A. Borias, der zwei Redaktionsschichten eruiert (vgl. Böckmann A. [wie Anm. 3] 137 mit Anm. 14), das 53. Regelkapitel streng in einen „spirituellen“ und einen praktisch orientierten Teil, der mit Vers 16 einsetzt.

116) Vgl. Règle de Saint Benoît (wie Anm. 94) 1266–1267; Holzherr G. (wie Anm. 89) 223; bes. Böckmann A. (wie Anm. 3) 140–142, die explizit das Spannungsverhältnis der klösterlichen Gastfreundschaft zwischen der von der Regel geforderten Caritas und einer Weltöffnung, die das innerklösterliche Leben unmöglich macht, thematisiert.

ein Jahr den Küchendienst in der Gästeküche übernehmen sollen.<sup>117</sup> Der Regelauteur betont in einem gesonderten Nebensatz, daß diese Brüder aufgrund einer besonderen Qualifikation zu besagtem Dienst berufen würden, ihm scheint also daran zu liegen, daß die Arbeiten, die in bezug auf die Gäste geschehen, gewissenhaft erfüllt werden. Die Brüder sollen ihren Dienst *absque murmuratione* (RB 53,18) verrichten; dies ist der Grund, warum ihnen bei einem Mehranfall von Arbeit auch zusätzliche Gehilfen zugeteilt werden. Bei aller Mühe, die auf die Gäste verwendet werden muß, soll das klösterliche Leben in der Intention Benedikts immer evangelikalen Vorbildcharakter für die Gäste aus der Laienwelt behalten. Ist für die Bediensteten der Gästeküche nicht genügend Arbeit vorhanden, so sind sie entsprechend den Grundsätzen klösterlicher Arbeit, die Benedikt in diesem Zusammenhang einfügt, frei für andere Arbeiten, die ihnen jederzeit zugeteilt werden können (RB 53,18–20).

Nach diesem Abschnitt wird — neben der schon zu Vers 53,10 erhobenen Forderung, daß nur der Abt der Gäste wegen das Fasten brechen soll, d. h., daß nur er während des Essens mit den Gästen Kontakt haben wird, deutlich, daß Benedikt intendiert, die Gäste — auch durch die Existenz einer eigens für sie eingerichteten Küche — vom übrigen Klosterleben weitmöglichst zu separieren. Die gleiche Absicht spiegeln auch die beiden letzten Absätze des 53. Kapitels, das sind zunächst die Verse 53,21–22, die die Gastwohnung beschreiben.

Die Existenz einer *cella hospitum*, die Benedikt in Vers 53,22 auch mit *domus Dei* betitelt, beruht auf alter mönchischer Tradition und beabsichtigt seit jeher die Absonderung der Gäste aus dem Alltag der Mönche.<sup>118</sup> Neu bei Benedikt, auch im Vergleich zur Magisterquelle,<sup>119</sup> ist die Einsetzung eines qualifizier-

117) Vgl. Holzherr G. (wie Anm. 89) 223. Eine eigene Gästeküche mit zwei kompetenten Brüdern, die ihre Arbeit dort für ein Jahr lang verrichten, ist eine deutliche Eigenkreation der Benediktsregel. Die Regel des Magisters besagt nichts über eine gesonderte Küche der Gäste noch über eigens beauftragte Mitarbeiter. Zur Betreuung, d. h. eher zur ständigen Bewachung der Gäste, sieht der Magister zwei wöchentlich wechselnde Custoden vor (RM 79,14–16). Vgl. hierzu speziell Anm. 138 dieses Kapitels.

118) Eine Separierung der Gäste konnte schon in der Gastfreundschaft der heidnischen Antike beobachtet werden (vgl. Kap. 2, nach Anm. 18). Durch eine gesonderte Gastwohnung sollte den (vornehmen) Gästen eine gewisse Privatsphäre zugesichert bleiben. Vgl. v. Severus E. (wie Anm. 10) 87–88. Im Zusammenhang der Regula Benedicti erscheint die Separation der Gäste zu Ende des Kapitels 53 vielen Interpretatoren als ein Widerspruch zur „Wärme“ des Kapitelanfangs (vgl. Règle de Saint Benoît [wie Anm. 94] 1269), der seine Wurzeln in der mißtrauischen Atmosphäre der Kapitel 78–79 der Regula Magistri findet. Im Vergleich zum Magister, der in diesen Kapiteln um weltliche Güter des Klosters bangt (vgl. ebd., 1271), scheint Benedikt jedoch ausschließlich um den Frieden der klösterlichen Lebensgemeinschaft zu fürchten, so, wenn er ausdrücklich einen gottesfürchtigen Gastbruder (RB 53,21) fordert, oder die Vermeidung des Kontakts mit Gästen mit besonderer Höflichkeit unterlegt (RB 53,24).

119) Vgl. Règle de Saint Benoît (wie Anm. 94) 1268.

ten Amtes speziell für die Gästebetreuung: Der Gastbruder Benedikts soll ein besonders gottesfürchtiger, weiser Mann sein, um der Versuchung der weltlichen Beeinflussung, die von den Gästen ausgehen kann, widerstehen zu können.

Zum Inneren der Gastwohnung bestimmt Benedikt lediglich, daß Betten in genügender Anzahl bereitgestellt seien, um allen ankommenden Gästen in schon vorbereiteten Betten (*lecti strati*) schnelle Aufnahme bieten zu können.

Wie bereits vorangestellt, enthält auch der letzte Abschnitt des Kapitels eine Bemerkung zur Separation von Gästen und Mönchen: Ohne eine spezielle Erlaubnis dürfen die Klosterinsassen nicht mit den Gästen verkehren (RB 53, 23).<sup>120</sup> Sollte es doch zu einer Begegnung zwischen Mönch und Gast kommen, was Benedikt, wie die nachfolgenden Hinweise zeigen, nicht für ausgeschlossen hält, sind die Brüder dazu angehalten, sich unter Wahrung aller Formen der demütigen Höflichkeit wieder von den Gästen zu entfernen. Es wird ihnen aufgetragen, in einer Art und Weise zu grüßen, die Benedikt mit dem Adverb *humiliter* charakterisiert; dann sollen sie die Gäste — in denen, wie auch diese Bemerkung wiederholt, Christus verehrt wird — um den Segen bitten und ihnen begründen, warum sie nicht miteinander kommunizieren könnten.

Hiermit enden die Aussagen des 53. Kapitels der Regula Benedicti, das sich systematisch mit der Aufnahme von Gästen beschäftigt. Es bleibt zu fragen, ob durch Bemerkungen oder Intentionen in den übrigen Regelkapiteln weitere Fragen bezüglich der Gästeaufnahme beantwortet werden, die indirekt die Bestimmungen des 53. Kapitels ergänzen.

Zum Problem, welche Gästegruppen neben den in Kapitel 53 schon benannten *domestici fidei*, *peregrini*, *pauperes* und *divites* als *hospites* im Kloster erwartet werden, antworten die Kapitel 1, 58 und 61. Vers 10 des ersten Kapitels beschreibt in kritischer Distanz die Mönchsgruppe der Gyrovagen, d. h. der Wandermönche, die sich jeweils für einige Tage in ständig wechselnden Klöstern aufhalten (*hospitantur*). Mit diesen, der Beschreibung nach unbeliebten Gästen (RB 1, 11), wird Benedikt auch für sein Kloster gerechnet haben.<sup>121</sup> Als weitere Gruppe der Ankommenden sind die zukünftigen Mönche zu berücksichtigen, die ihre ersten Tage im Kloster als Gäste in der Gastwohnung verbringen sollen (RB 58, 4).<sup>122</sup> Ein eigenes Kapitel widmet Benedikt der Aufnahme fremder Mönche (RB 61: *De monachis peregrinis*). Ihnen ist es erlaubt, so lange zu bleiben wie sie wollen, wenn sie mit den Gegebenheiten des Gastklo-

120) Vgl. hierzu auch RB 42,10 als Sonderbestimmung im Falle einer Gästeaufnahme während des Schweigens nach der Komplet.

121) Vgl. Schuler Th. (wie Anm. 7) 50. 76–77. Möglicherweise beinhaltet das Deponens *hospitari* eine negative Konnotation, die auf einen „Belagerungszustand“ des gastgebenden Klosters durch die Gyrovagen hindeutet, die sich die Gastaufnahmeverpflichtung der Klöster zunutze machen.

122) Den engen Zusammenhang zwischen RB 53 und dem Kapitel über die Aufnahme der Novizen (RB 58) erörtert Böckmann A. (wie Anm. 3) 134–136.

sters zufrieden sind und sich selbst gut in das klösterliche Leben integrieren. Benedikt weist darauf hin, daß Kritik durch fremde Mönche möglicherweise auf göttliche Eingebung zurückzuführen sei (RB 61,4), was dem fremden Mönch als „Boten Gottes“ in jedem Fall eine besonders freundliche Aufnahme sichert. Unter Umständen kann er sogar als „ordentlicher Mönch“ im nun ehemaligen Gastkloster bleiben (RB 61,9–10).<sup>123</sup>

Die Bemerkung in Vers 3 des 61. Kapitels führt in einem Exkurs direkt zu der Frage nach der Dauer eines Gastaufenthalts, die Benedikt für angemessen hält. Im Gästekapitel war davon nicht die Rede, allerdings legt die Tatsache, daß für sich gut betragende fremde Mönche keine Aufenthaltsbeschränkung vorgesehen ist, die Vermutung nahe, daß Benedikt eine solche stillschweigend voraussetzt. Aus älteren Mönchsregeln, auch aus der *Regula Magistri* (RM 78,2), ist bekannt, daß ein Gast im Kloster nicht länger als zwei Tage ohne zu arbeiten aufgenommen wird. Wenn Benedikt für die Gyrovagen abwertend schreibt, daß sie nie länger als drei bis vier Tage in einem Kloster verweilen (RB 1,10), so scheint er ausdrücken zu wollen, daß sie bestrebt sind, die maximale Dauer eines Gastaufenthalts auszunutzen, ohne sich hiernach einer Mitarbeit im Kloster unterziehen zu müssen. Es ist also anzunehmen, daß Benedikt die traditionelle Regelung eines zwei- bis dreitägigen Gastaufenthalts gekannt hat und sie ohne Kommentar auch für seine Gästebestimmungen übernommen hat.

Zur abschließenden Beantwortung der Ausgangsfrage, mit welchen Typen innerhalb der Gruppe der *hospites* Benedikt rechnet, können zu den bereits in Kapitel 53 genannten noch die Gruppe der Gyrovagen, der Postulanten und die der fremden Mönche hinzugerechnet werden. Sie alle, Laien wie Mönche, sollen nach der *Maxime* von RB 53,1–2 als Gäste, in denen Christus verehrt wird, aufgenommen werden. Zwar gibt es gewisse Unterscheidungsmerkmale, deren gewichtigstes der Glaube ist (RB 53,2.15), niemand wird aller-

---

123) Vgl. Holzherr G. (wie Anm. 89) 247. Bei der Frage nach der Aufnahme fremder Mönche sollte auch das 67. Kapitel der Benediktsregel nicht unberücksichtigt bleiben. Zwar handelt es nicht von der Aufnahme von Gästen in ein Kloster, sondern schildert — quasi aus entgegengesetzter Perspektive — die Situation der Mönche selbst als Gast (RB 67,1). Vor ihrer Abreise wird in einem besonderen Gebet der Reisenden gedacht, so wie beim letzten Gebet des Gottesdienstes generell alle Abwesenden kommemoriert werden. Ein besonderes Fürbittgebet der Mitbrüder für die Fehler, die ihnen beim Kontakt mit der Welt unterlaufen sein könnten, wird ihnen auch nach der Rückkehr zuteil, wenn sich die Reisenden im Oratorium niederzuwerfen haben (RB 67,3–4). Zum Schutz der Mitbrüder, die durch etwa geschilderte Reiseerzählungen Verderbnis erfahren könnten, ist es den von der Reise Zurückkehrenden untersagt, von ihren Erfahrungen außerhalb des Klosters zu sprechen (RB 67,5–6). Vgl. hierzu Holzherr G. (wie Anm. 89) 270. Weitere Details zu dieser Frage finden sich in den Kapiteln 50 und 51, die sich mit Spezialvorschriften für Brüder außerhalb des Klosters befassen. Eine Untermauerung der Tendenz zur strengen Isolation der Mönche von der Laienwelt ist in allen genannten Kapiteln zu erkennen.

dings gemäß der Intention Benedikts eines sozialen Unterschieds wegen bevorzugt oder benachteiligt.

Dieses Prinzip wird in den Ausführungen des Regelverfassers über den Abt (RB 2,16–22) nochmals besonders deutlich, denn mit Sicherheit ist anzunehmen, daß der Abt seine Gäste nicht nach anderen Maßstäben behandeln wird als auch die ihm anvertrauten Brüder: Die wörtlich aus der Magisterregel übernommenen Passagen *Non ab eo persona in monasterio discernatur* (RB 2,16) und einige Zeilen weiter *quia sive servus sive liber, omnes in Christus unum sumus* (Eph 6,8) sprechen für sich.

Aber noch weitere für das Thema der Gästeaufnahme wichtige Hinweise sind aus den einzelnen Regelkapiteln zu entnehmen. Neben den in Kapitel 53 eigens vorgesehenen Ämtern zur Gästebetreuung lassen sich in den Kapiteln 31 und 66 weitere klösterliche Amtsträger eruieren, die mit der Aufnahme von Gästen beschäftigt sind. Da ist zunächst der Cellerar, dem das 31. Regelkapitel gilt, der im Sinne Benedikts mit hervorragenden Charaktereigenschaften begnadet sein muß (RB 31,1–2) und für die klösterliche Gemeinschaft *sicut pater* handeln soll. Vers 31,9 zählt die Personen auf, für die er größte Sorge zu tragen hat: Neben Kranken, Kindern und Armen werden auch die Gäste aufgeführt, für die alle er *in die iudicii rationem redditurus est* (RB 31,9). Wieder taucht mit dieser paränetischen Untermauerung eine Anspielung an das Weltgericht auf, in dessen biblischem Kontext (Mt 25,31–46) auch die für die benediktinische Gastfreundschaft zentrale theologische Verankerung zu finden ist.<sup>124</sup> Freundlich (*bonus*) soll der Cellerar die Personen, mit denen er umzugehen hat, behandeln (RB 31,13–14); unter dieser Prämisse scheint auch die Gästeaufnahme in Kapitel 53 verhandelt zu werden.<sup>125</sup>

Das 66. Kapitel der *Regula Benedicti* charakterisiert den Pfortner des Klosters — nach dem Wunsch Benedikts ein älterer Bruder (RB 66,1) — durch den die Gäste in ersten Kontakt mit dem Kloster treten werden. Er läßt sich in die Gruppe der Brüder einreihen, die vor allem durch die Gäste in Berührung mit der Außenwelt kommen, da auch seine Charakterqualitäten mit Weisheit und Reife beschrieben werden. Seine Wohnung soll gleich neben der Pforte liegen, um ihn immer für Auskünfte und die Aufnahme Anklopfender und Armer bereitzuhalten (RB 66,2–3). Die letztgenannte Unterscheidung zwischen irgendeinem Ankommenden (*aliquis*) und einem Armen (*pauper*) verdient Beachtung, da im folgenden auch ihre Herangehensweise an die Klosterpforte von Benedikt als verschiedenartig beschrieben wird: Der Arme klopft nicht an (*pulsaverit*), er meldet sich (*clamaverit*) bzw. ruft, was als Zeichen seiner Demut verstanden werden kann, da er vom Kloster aufgrund seiner Notlage etwas erbitten will. Nach den beiden Antwortmöglichkeiten *Deo gratias*, möglicherweise für den Anklopfenden und *Benedic*<sup>126</sup> in bezug auf den

124) Vgl. Holzherr G. (wie Anm. 89) 163–166.

125) Sprachliche Anzeichen besonders in: RB 53,3: ... *cum omnis officio caritatis*; RB 53,9: ... *omnis ei exhibeatur humanitas*; RB 53,18: ... *absque murmuratione serviant*.

126) Vgl. Steidle B. (wie Anm. 103) 320.

Armen, in dem, wie die Antwort des Pförtners andeutet, wiederum Christus erkannt wird, kann der Pförtner seine Tätigkeit beginnen. Diese ist hauptsächlich bestimmt durch das Geben von Auskünften und — wie in RB 53,3 angedeutet — durch die Meldung von Gästen, was durch keine andere Person als die des Pförtners getätigt werden kann. Für die Annahme eines regen Betriebs an der Klosterpforte spricht Vers 66,5, der dem Pförtner einen jüngeren Bruder als Gehilfen zugesteht.

Bislang noch nicht angesprochen wurde die Verpflegung der Klostergäste. Zusätzlich zu dem Hinweis auf die Existenz einer gesonderten Gästeküche (RB 53,16–18) macht das zentrale 53. Kapitel keine Aussagen über die Art der Speisen, die den Gästen angeboten werden. Auch schweigt es zur Frage nach dem Ort, an dem Gäste, möglicherweise gemeinsam mit dem Abt (RB 53,10–11), ihr Essen einnehmen sollen. Wiederum muß der Versuch unternommen werden, auf Informationen aus anderen Regelkapiteln zurückzugreifen. Dies stellt sich allerdings für die Frage nach der Gästebeköstigung nicht so offensichtlich dar, wie in den bislang zu Rate gezogenen Textpassagen, in denen die *hospites* jeweils in einem bestimmten Zusammenhang, seien es beispielsweise der Cellerar oder die aufzunehmenden fremden Mönche, explizit genannt wurden. In bezug auf die Mahlzeiten bieten lediglich die Kapitel der Benediktsregel Anhaltspunkte, die sich mit den Essensvorschriften für die Brüder selbst beschäftigen, da anzunehmen ist, daß sich die Gästeverpflegung — obwohl für sie eine eigene Küche eingerichtet ist — zumindest an den Maßstäben der Klosterküche zu orientieren hatte. Anordnungen hierzu trifft Benedikt in den Kapiteln 36, 39, 40 und 41 seiner Regel.

Das „Krankenkapitel“ 36 weist in Vers 9 auf das generelle Verbot des Fleischgenusses der Mönche hin, das ausdrücklich nur für besonders schwache Kranke aufgehoben wird.<sup>127</sup> Kapitel 39, das in seinem letzten Vers 11 den Fleischverzicht — Fleisch wird hier definiert als Fleisch von vierfüßigen Tieren — wiederholt, gibt Informationen zur für die Mönche vorgesehenen Speisemenge: Zwei gekochte Gerichte unter eventuellem Zusatz von frischem Obst und Gemüse sollen zur Hauptmahlzeit der Brüder genügen (RB 39,1–3). Dazu wird eine tägliche Brotration von umgerechnet etwa einem Kilo<sup>128</sup> durch den Cellerar ausgegeben. Im Ermessen des Abtes liegt es, so Vers 6, die übliche Ration im Falle schwerer Arbeit zu erhöhen, allerdings soll das Essen im Monasterium stets unter dem Prinzip der Mäßigkeit geschehen. Die Empfehlung *ut numquam subripiat monacho indigeries* (RB 39,7) befindet sich als Kernsatz in zentraler Mittelstellung des Kapitels.

Über die vorgesehenen Getränke gibt das folgende 40. Kapitel Auskunft. Auch hier steht die Mäßigkeit des Genusses an oberster Stelle. Keinesfalls sollten Sättigung oder gar Trunksucht vorkommen (RB 40,5). Trotzdem er-

127) Vgl. Holzherr G. (wie Anm. 89) 176.

128) Vgl. Benediktusregel (wie Anm. 87) 131 mit Anm. zu RB 39,4; Holzherr G. (wie Anm. 89) 185.

laubt Benedikt eine Hemina<sup>129</sup> Wein pro Tag, eine Ration, die wiederum nach Ermessen des Abtes angesichts bestimmter Gegebenheiten gesteigert werden kann. Einen besonderen himmlischen Lohn stellt Benedikt allerdings den Brüdern in Aussicht, die sich gänzlich des Weins enthalten können (RB 40, 4).

Die üblichen Essenszeiten sind dem 41. Kapitel zu entnehmen. Sie staffeln sich gemäß dem liturgischen Jahresablauf in Fastenzeit und fastenfreie Tage (Ostern — Pfingsten), an denen zumeist gegen Mittag die Hauptmahlzeit und ein Abendimbiß eingenommen wird. Von Pfingsten an wird mittwochs und freitags bis zur 9. Stunde gefastet; vom 14. September bis zum Beginn der Fastenzeit soll die einzige Mahlzeit am Tag zur 9. Stunde gehalten werden (RB 41, 6). Während der liturgischen Fastenzeit vor Ostern ist nur eine Mahlzeit, jeweils gegen Abend, solange es aber noch hell ist, vorgesehen (RB 41, 7–9).<sup>130</sup>

Inwieweit die Kloster Gäste in diese Essensgewohnheiten miteinbezogen werden, ob es ihnen beispielsweise erlaubt ist, Fleisch zu essen, kann nur gemutmaßt werden. Ein Hinweis mag allerdings in der Beobachtung gesehen werden, daß die Gäste in Regelkapitel 31 in direktem Zusammenhang mit den Kranken aufgezählt werden, für die es, wie gerade dargestellt, Sondervorschriften bezüglich der Speiseordnung gibt. Ein zusätzliches Indiz für ein „mehr“ an Speise für die Gäste stellt das Fastenbrechen des Abtes in RB 53, 10 dar, der so aus dem üblichen Maß von zwei Gerichten, eventuell Obst/Gemüse, einem Kilo Brot und  $\frac{1}{4}$  l Wein an fastenfreien Tagen ausgenommen wird. Immerhin zeigt die gerade nochmals zitierte „Normalration“, welche Art von Speisen und Getränken überhaupt für das Kloster in der Vorstellung Benedikts in Frage kommen. Es sind Grundnahrungsmittel, von denen sich auch die Gästeküche nicht gänzlich absetzen wird.

Nachdem die Frage nach dem *Was* der Gästeverpflegung zumindest annähernd umrissen wurde, bleibt das Informationsbedürfnis nach dem *Wo* der Gästespeisung bestehen. Hier kann das kurze Kapitel 56 mit der Überschrift „*De mensa abbatis*“ sichere Anhaltspunkte geben. Immer, so das betonte *semper* zu Ende des ersten Verses, soll der Abt mit den Gästen und Pilgern speisen, die hier wiederum eine gesonderte Erwähnung finden. Der Abt hat demnach einen eigenen Tisch, an den er, falls keine Gäste anwesend sind, auch Brüder seiner Wahl einladen kann (RB 56, 2). Der dritte Vers des Kapitels deutet an, daß der Abtstisch in irgendeiner Weise von der Speisestätte der Brüder entfernt sein muß, da *propter disciplinam* ein bis zwei *seniores* mit den Brüdern essen sollen.

An welcher Stelle mag sich besagter Abtstisch befinden? Vermutlich nicht in der Gastwohnung, über deren Einrichtung nichts außer den Betten erwähnt

129) Die Maßeinheit entspricht ca. einem Viertelliter. Vgl. Benediktusregel (wie Anm. 87) 133 mit Anm. zu RB 40, 3; Holzherr G. (wie Anm. 89) 137.

130) Vgl. Holzherr G. (wie Anm. 103) 189; zur Frage nach der Klosterkost allgemein vgl. Fichtenau H. (wie Anm. 53) 368–70; Zimmermann G., Ordensleben und Lebensstandard. Die Cura corporis in den Ordensvorschriften des abendländischen Hochmittelalters (BGAM 32), Münster 1973, 38–39.

wird, währenddessen innerhalb der Ausführungen zur *cella novitiorum* auch das Einnehmen der Mahlzeiten ausdrücklich zur Sprache kommt (RB 58, 5). Daß sich der Abtstisch doch im gemeinsamen Refektorium der Brüder befinden könnte, läßt eine Bemerkung in Kapitel 38 vermuten, das von der Tischlesung handelt, die Benedikt für die Essenszeiten vorsieht. Der Schlußvers 38, 9 fügt an, daß in Anbetracht des Schweigegebots nur der Abt die Möglichkeit des Sprechens habe, um bei Tisch einige Worte der Erbauung zu sagen. Um diese Handlung ausführen zu können, muß er sich — wie auch sein Tisch, wie G. Holzherr schließt<sup>131</sup> — notgedrungen zu den Essenszeiten im Refektorium aufhalten. Möglicherweise, so folgert A. de Vogüé, speisen Abt und Gäste im Refektorium, aber zu anderen Zeiten als die Brüder,<sup>132</sup> was allerdings Konflikte in Anbetracht der monastischen Tageseinteilung mit sich bringen könnte. Für die Benediktsregel, die keine Skizze des Klosters enthält und zu den Örtlichkeiten lediglich in einem Vers des Pfortnerkapitels (RB 66, 6) Stellung nimmt und zudem in Kapitel 22 ein Dormitorium der Brüder erwähnt, wird auch diese Frage nicht befriedigend beantwortet werden können.

Noch viele Fragen zur monastischen Gastfreundschaft werden nach dieser Analyse des Regeltextes Benedikts offen bleiben müssen, so beispielsweise die Ausgestaltung der Gastwohnung oder die Frage, ob und in welcher Weise auch feminine Klostersgäste Berücksichtigung finden sollten. Ist die benediktinische Gastfreundschaft wirklich „une tâche particulière de l'abbé“,<sup>133</sup> wie A. de Vogüé kritisch anmerkt?

In der Hoffnung, derartige Probleme lösen zu können bzw. die Anweisungen Benedikts präzisieren, in jedem Falle aber interpretiert für die Gegebenheiten des 9. Jahrhunderts wiederzufinden, sollen im folgenden die karolingischen Kommentare der *Regula Benedicti* auf ihre Aussagen zur Gastfreundschaft hin gelesen werden.

Ein letzter Versuch, das Bild der von Benedikt intendierten klösterlichen Gastfreundschaft zu vervollständigen, soll im abschließenden Vergleich der Aussagen Benedikts mit komparablen Bestimmungen zur Gastfreundschaft in der Magisterregel, wie zuvor schon an Einzelstellen geschehen, unternommen werden, denn in den Abweichungen und Neuvorschriften, die Benedikt im Gegensatz zur Vorlage setzt, liegen mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit die Hauptintentionen Benedikts.

Detaillierte Vorschriften zur Aufnahme von Gästen sind vor allem in den Kapiteln 65, 71–72 und 78–79 der Magisterregel zu finden, wobei sich die Kapitel 65–72 mit der Ankunft bzw. dem Abschied der Fremden beschäftigen,

131) Vgl. Holzherr G. (wie Anm. 89) 288; siehe auch Steidle B. (wie Anm. 103) 247, der überhaupt die Existenz von vier Tischgemeinschaften im Kloster, das sind die der Brüder, der Novizen, des Abts und der Gäste sowie die Sondertischgemeinschaft der Kranken mit ihren Ausnahmestimmungen, konstatiert.

132) Vgl. Règle de Saint Benoît (wie Anm. 94) 1285, 1282; Schuler Th. (wie Anm. 7) 57–58 schließt sich der Interpretation A. de Vogüés an.

133) Règle de Saint Benoît (wie Anm. 94) 1287.

die hier mit dem Ausdruck *fratres extranei* betitelt werden. Die Kapitel 78 und 79 beschreiben die Unterbringung der Gäste, von denen ab Kap. 78 als den *hospites* geredet wird.<sup>134</sup> Diese sprachliche Unterscheidung bildet bereits den ersten Anhaltspunkt für die Vermutung, daß der Magister in erster Linie Kleriker und Brüder anderer Klöster als seine Gäste ansieht.<sup>135</sup> Die fremden Brüder werden aufgeteilt in die gern gesehenen *hospites spirituales* (RM 78,25), die sich durch Mitarbeit den Bestimmungen der klösterlichen Gastaufnahme anpassen (RM 78,1–9.25–27); ihnen stehen die in den Versen 78,11–13 parallel zu den Gyrovagen (RM 1,71) beschriebenen parasitenhaft faulen Brüder gegenüber, die ohne zu arbeiten unter einem religiösen Vorwand die Gastfreundschaft des Klosters ausnutzen wollen.<sup>136</sup> Das 83. Kapitel der Magisterregel widmet sich allein der Aufnahme von Priestern. Zieht man zusätzlich in Erwägung, daß sich noch fünf weitere Kapitel (RM 59, 65, 66, 67, 72) ausschließlich mit Problemen monastischer und klerikaler Gäste befassen, so erhärtet sich die anfängliche Vermutung, daß der Verfasser der Magisterregel, wenn er von Gastfreundschaft im Kloster spricht, in überdurchschnittlichem Maß Kirchenleute im Sinn hat.

Trotzdem bezieht sich die Überschrift des 78. Kapitels ausdrücklich auf *aliquem advenientem aut fratrem aut laicum*, die demnach vom Magister nicht gänzlich außer acht gelassen werden. Allerdings ist in diesem Kapitel — wie auch im folgenden, das von der *cella peregrinorum*, also der Gastwohnung handelt — nicht viel von einer herzlichen Gastaufnahme zu spüren, die der Magister im 65. Kapitel den *fratres extranei*, vergleichbar zum Aufnahmeordo im 53. Kapitel der Regula Benedicti, darzubieten vorschreibt. Schon die Überschrift des Kapitels 78 weist auf eine Begrenzung der Aufenthaltsdauer für die Ankommenden hin, die sich nicht länger als zwei Tage ohne zu arbeiten im Kloster aufhalten dürfen.<sup>137</sup> Möglicherweise hat der Verfasser der Magisterregel schlechte Erfahrungen mit Gästen gemacht oder aber die wirtschaftliche Belastung erscheint ihm für sein Kloster zu hoch, denn nur aus derartigen Gründen heraus können die wenig einladenden Bestimmungen zur *cella peregrinorum* verständlich werden. Auch hier liegt, nach alter Tradition, die Gastwohnung abgesondert; die Betten sollen wie auch in RB 53,21–22 vorbereitet sein (*lectis stratis*, RM 79,1). Die Gäste schlafen in der Gastwohnung und können dort ihr Gepäck unterbringen (RM 79,2); ansonsten ist in der Zelle kein Eigentum des Klosters, d. h. keine etwaigen Ausstattungsgegenstände, vorzufinden, da die Gäste, die man in die Kategorie „spirituell“, also als

134) Vgl. ebd., 1257.

135) Diese Vermutung hegt und begründet auch A. de Vogüé, Règle de Saint Benoît (wie Anm. 94) 1274 Anm. 118; vgl. auch ebd., 1374–1375; Böckmann A. (wie Anm. 3) 136.

136) Vgl. Règle de Saint Benoît (wie Anm. 94) 1262.

137) Vgl. Règle du Maître (wie Anm. 51) 316–320. Als Begründung wird der deuteropaulinische 2. Thessalonicherbrief zitiert: Niemand soll essen, ohne zu arbeiten (2 Thess 3,8).

vertrauenswürdig eingeordnet hat, sich doch als Diebe herausstellen könnten (RM 79,3–4). Zusätzlich wird die Gastwohnung ständig durch zwei Custoden des Wochendienstes (RM 79,5–6) bewacht, die nachts selbst auch in der Gastwohnung schlafen und deren Türen von innen fest verriegeln (RM 79,18–22).<sup>138</sup> Auch tagsüber werden die Gäste ständiger Bewachung durch die Custoden unterzogen, damit das Klostergut nicht dennoch etwaigen Schaden erleide (RM 79,14). Diesem Anliegen scheint u. a. auch der Eisenriegel an der Klosterpforte (RM 95,24) zu gelten. Der Abschluß des vom Magister vorgestellten Klosters von der Außenwelt erscheint demnach weitaus rigoroser als die Separationsbestimmungen Benedikts, der an dieser Stelle einen freundlichen Pförtner beschreibt, der gern allen Ankommenden Auskunft gibt (RB 66,4). Fürchtet Benedikt bei der Gästeaufnahme zeitweilig spirituelle Angriffe auf das Klosterleben und um den Seelenfrieden seiner Brüder,<sup>139</sup> so ist demgegenüber beim Magister massiv die Angst vor Ausnutzung der Gastfreundschaft durch Parasiten und ganz konkret das Bangen um materielle Güter des Klosters festzustellen.

Die Grundintention Benedikts weist auf die bereitwillige Aufnahme aller Gäste hin, in denen Christus verehrt wird (RB 53,1–2.15), eine theologisch begründete Maxime, die in der Magisterregel gänzlich fehlt, und somit die benediktinische Gastfreundschaft näher an die Gastfreundschaftsideale der altmönchischen Tradition heranzurücken scheint als an die Intentionen der Magisterregel.<sup>140</sup>

Natürlich lassen sich auch Gemeinsamkeiten der Gastfreundschaft in Benedikts- und Magisterregel erkennen, so beispielsweise das gemeinsame Mahl der Gäste am Tisch des Abtes (RB 56–RM 84)<sup>141</sup> oder größere Teile des Begrüßungszeremoniells (RM 65), das allerdings in RB 53,3–14 mit zusätzlicher Fußwaschung<sup>142</sup> für alle Gäste vorgesehen ist.

Nirgends ist aber die Leitidee der benediktinischen Gastfreundschaft, die in jedem Ankommenden einen Stellvertreter Christi und nicht zuerst den Dieb oder den Parasiten vermutet, zu entdecken.

138) Vgl. Règle du Maître (wie Anm. 51) 324–326. Benedikt sieht anstatt Wächtern für die Betreuung der Gäste das Amt eines qualifizierten Gastbruders vor (RB 53,21).

139) Dies wurde bei der Untersuchung der Amtssträger, die mit Gästen und Außenwelt zu tun haben, besonders transparent. Vgl. RB 66,1; 53,21; siehe auch RB 53,23; 67,5.

140) Vgl. Schäfer Th. (wie Anm. 105) 22; Schuler Th. (wie Anm. 7) 59; Böckmann A. (wie Anm. 44) 219.

141) Vgl. Règle de Saint Benoît (wie Anm. 94) 1281–1282.

142) Der Magister sieht die Fußwaschung der Gäste nicht bei der Aufnahme, sondern abends nach der Komplet vor dem Zubettgehen vor (RM 30,26). Es kann hier gemutmaßt werden, daß er die Fußwaschung eher als Reinlichkeitsvorschrift denn als liturgisches Zeichen der Aufnahme Fremder in eine Gemeinschaft einsetzt. Dafür würde auch der Vollzug der Waschung durch zwei Brüder des Wochendienstes, nicht etwa wie in RB 53,13 durch den Abt, sprechen.

Ob Benedikt seine Gastfreundschaftbestimmungen zu idealistisch oder gar inpraktikabel faßt, wird die Untersuchung ihrer konkreten Ausformungen in den Kommentationen des Mittelalters zeigen.<sup>143</sup>

#### 4.2 Gastfreundschaft in den karolingischen Interpretationen der Benediktsregel

Zur adäquaten Einordnung der Kommentare des 9. Jahrhunderts scheint es vonnöten, einige kurze Hinweise auf die Situation der Klöster im Zeitraum der Untersuchung vorauszuschicken.

Ziel der Reformen Kaiser Ludwigs des Frommen und des von ihm berufenen Reichsabts Benedikt von Aniane<sup>144</sup> war es, das monastische und kanoni-

143) Zu beachten ist hierbei nicht zuletzt die zeitliche Differenz der Kommentationen, die im Vergleich zur Niederschrift der *Regula Benedicti* mindestens zwei Jahrhunderte später verfaßt wurden. Eine chronologische Differenz ist des weiteren auch für den Vergleich der Magisterregel und der ca. 50 Jahre späteren Benediktsregel mit zu berücksichtigen: Der Magister schreibt für eine kleine coenobitische Gemeinschaft, während Benedikt von vornherein an eine größere Kommunität denkt, für die auch das Gästewesen, wie z. B. die Vorstellung einer eigenen Gastküche zeigt, in größeren Ausmaßen stattzufinden scheint. Vgl. La Règle du Maître (ed. A. de Vogüé, I: Prologue — Ch. 10, SC 105, Paris 1964), 29–32.

144) Witiza, der sich später den programmatischen Namen Benedikt gab, wurde um 750 als Sohn des gotischen Grafen von Maguellone geboren. Erzogen am karolingischen Hof, trat er nach dem Durchleben eines tragischen Ereignisses 774 in das Kloster St. Seine bei Dijon ein, das er aber, vermutlich aus Kritik gegen die geringe Strenge des dortigen monastischen Lebens, wieder verließ, um am Bach Aniane auf dem väterlichen Besitz bei Montpellier ein eigenes Kloster zu gründen.

Obwohl Benedikt am Beginn seines mönchischen Lebens auch die *Regula Benedicti* als zu wenig asketisch erachtet hatte, orientierte er später das monastische Leben Anianes allein an der Regel Benedikts, die er für sich und seine stetig wachsende Schülerzahl bald zur einzig verpflichtenden Norm erhob. Von Aniane aus verbreitete Benedikt sein Prinzip der *una regula* durch die Reform alter Abteien sowie auch durch die Neueinrichtung von Klöstern zunächst in den südlichen und östlichen Randgebieten des Karolingerreiches. Nach dem Tod Karls des Großen wurde er von Ludwig dem Frommen, zu dem er in Septimanien enge Beziehungen geknüpft hatte, zum Abt von Maursmünster berufen; wenig später ernannte dieser ihn zum Abt über alle Klöster des Reichs und beauftragte ihn mit dem Bau des Musterklosters Inden/Cornelimünster bei Aachen. Das in der Person Benedikts von Aniane, dem schon von Zeitgenossen der Ehrentitel *Benedictus secundus* verliehen wurde, verankerte Programm der *una regula* — *una consuetudo* wurde mit den Mitteln der kaiserlichen Gesetzgebung für alle Klöster im Karolingerreich zur verpflichtenden Norm erhoben. Obwohl er sich durch das von ihm verfochtene Prinzip der *unitas* von den Zielen Benedikts von Nursia entfernte, wird Benedikt von Aniane mit Recht in der Forschung als „Klostergründer und Organisator des eigentlich benediktinischen Mönchtums“ (Semmler J. – Bacht H., Art.: Benedikt von Aniane [LMA I, 1980, 1864–1867], 1864) beurteilt.

Benedikt von Aniane starb am 11. Februar 821. Seine Vita verfaßte, kurz nach seinem Ableben, der Theologe und Priestermonch Ardo von Aniane. Vgl. v. Severus E., Art.: Benedikt von Aniane (TRE V, 1980, 535–538); Semmler J., Art.: Benedikt

sche Leben im Frankenreich auf die Regula Benedicti hin zu verpflichten. Im Gegensatz zur bislang oftmals noch gelebten Praxis der *regula mixta*<sup>145</sup> sollte zukünftig die Benediktsregel die *una regula* monastischen Lebens im Reich Ludwigs des Frommen sein. Diese Reformabsichten, die in die vom Kaiser intendierte *renovatio regni Francorum* insofern einzuordnen sind, als sie die angestrebte, von Gott vorgegebene Einheit des Reiches durch die Einheitlichkeit auch im monastischen Bereich stützen sollten,<sup>146</sup> wurden auf drei Reformsynoden der Jahre 816 bis 818/819 in Aachen konkretisiert und vom Kaiser als Kapitularien veröffentlicht. So propagierten Kaiser und Reichsabt nicht nur das Prinzip der *una regula*, d. h. der alleingültigen Observanz der Benediktsregel, sondern gleichzeitig auch die Maxime der *una consuetudo*, was einer Praktizierung der Regel Benediktis in der Auslegung der Reichssynoden gleichkam. Alle Mönche des Reichs hatten demnach ihr Verständnis der Regula Benedicti an allgemeingültigen Ausführungsbestimmungen<sup>147</sup> zu orientieren.

- von Aniane (LThK 2, 1958, 179–180); Dens., Die Beschlüsse des Aachener Konzils im Jahre 816 (wie Anm. 85); Wollasch J., Mönchtum des Mittelalters zwischen Kirche und Welt (MMS. 7), München 1973, 16–18. 143. Zur Vita vgl. bes. Narberhaus J., Benedikt von Aniane (BGAM 17), Münster 1930, 16–46.
- 145) Zwar wurde bereits unter Karl dem Großen auf verschiedenen Synoden die Benediktsregel propagiert, allerdings sind erst in der Regierungszeit seines Sohnes Ludwig konkrete Maßnahmen zur Durchsetzung dieses Prinzips mit Hilfe des staatlichen Instrumentariums zu beobachten. Vgl. Semmler J., Benedictus II: Una regula — una consuetudo (Benedictine Culture 750–1050, hrsg. v. W. Lourdaux — D. Verhelst [Mediaevalia Lovaniensia I/XI], Leuven 1983, 3–49), 4–10.
- 146) Vgl. Semmler J. (wie Anm. 145) 9–10. 28–29; Dens. (wie Anm. 85) 76; Dens., Zur Überlieferung der monastischen Gesetzgebung Ludwigs des Frommen (DA 16, 1960, 309–388), 385–386. Semmler betont an dieser Stelle die historische Einmaligkeit des Phänomens, daß innermonastische Gesetzgebung zum Gegenstand staatlicher Gesetzgebung wurde. Vgl. neueren Datums Semmler J., Das Erbe der karolingischen Klosterreform im 10. Jahrhundert (Monastische Reformen im 9. und 10. Jhd. [wie Anm. 88] 29–77), 65–67. Eine prägnante Charakteristik der „monastisch-kanonikalen Gesetzgebung“ innerhalb der Kirchenreform unter der Regierung Ludwigs des Frommen bietet Angenendt A., Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400–900, Stuttgart 1990, 366.
- 147) Da die „Consuetudo“ als eigene literarische Gattung erst im 10. Jahrhundert geschaffen wurde, kann der Consuetudo-Begriff für die anianischen Texte nur unter der Prämisse einer gleichgearteten Funktion und Intention, nämlich der zeitgemäßen Konkretisierung der Benediktsregel, Verwendung finden. Vgl. ohne diese differenzierende Prämisse Schuler Th. (wie Anm. 7) 64; Dens., „Regula nil impossibile dicit.“ Regeltreue und Regelabweichung bei den karolingischen Benediktinern (RegBenSt 10/11, 1981/1982, 51–76), 62–63; Semmler J., „Volatilia“. Zu den benedikтинischen Consuetudines des 9. Jahrhunderts (SMGB 69, 1958, 163–176), 169; Dens., DA (wie Anm. 146) 384. Eine definitionsartige Charakterisierung der Consuetudo des 10. Jahrhunderts als „aus der Praxis des monastischen Lebens heraus schriftlich fixierte Aufzeichnung ... der keineswegs der Charakter uniformierender Richtlinien zur Gestaltung des Klosterlebens eignete“ formuliert J. Semmler 1989 (wie Anm. 146) 61; vgl. neustens ausführlich

Durch Visitationsreisen kontrollierten kaiserliche *missi monastici*<sup>148</sup> die Durchführung dieser Reformbestimmungen in den einzelnen Klöstern.

Obwohl das Kloster St. Gallen in der *notitia de servitio monasteriorum* von 819, die als Liste der von der anianischen Reform mit Sicherheit erfaßten Klöster angesehen werden kann, nicht erscheint,<sup>149</sup> und auch nicht eindeutig klärbar ist, ob bzw. wie St. Gallen die benediktinische Reform des 9. Jahrhunderts annahm,<sup>150</sup> stellte die Aachener Reformgesetzgebung auch für die

---

zu diesem Themenkomplex, Wollasch J., Reformmönchtum und Schriftlichkeit (FMSt 26, 1992, 274–286).

- 148) Vgl. Semmler (wie Anm. 85) 60. 74; Dens., LMA (wie Anm. 144) 1865; Dens. (wie Anm. 145) 13; Narberhaus J. (wie Anm. 144) 66. Als *missi monastici*, die im Laufe eines Jahres die einzelnen klerikalen Gemeinschaften besuchen sollten, fungierten die kaiserlichen *missi dominici*, vor allem Äbte und Bischöfe; Benedikt von Aniane selbst war oberster Visitator.
- 149) Die *notitia de servitio monasteriorum* teilt die Reichsklöster in drei Kategorien ein und legt somit fest, welche Klöster im Reich ein bestimmtes Maß an Geschenken und Kriegsdienst leisten können. Sie ist ein deutliches Zeichen für den Versuch der Reformgesetzgebung, die Kaiserherrschaft auf klösterlichen Diensten aufzubauen. P. Becker edierte sie im CCMon I, hrsg. v. K. Hallinger, Siegburg 1963, 483–499. Schon B. Simson erklärt die Tatsache des Fehlens St. Gallens in seinen „Jahrbüchern des Fränkischen Reichs unter Ludwig dem Frommen“, I: 814–830, Berlin 1969 (Neudr. d. Aufl. v. 1874), 88–89 mit dem Hinweis, daß die Liste schlechthin unvollständig sei, weil gerade die reichsten und bedeutendsten Abteien des Reichs wie auch die Reichenau und selbst das Reichsmusterkloster Inden fehlten. Der Katalog, der nur eine Zahl von 48 Reichsklöstern aufweist, stellt, nach Simson, möglicherweise eine Zusammenstellung nur der Abteien dar, die den bisherigen Lasten nicht gewachsen waren.
- 150) Daß die anianischen Reformbestimmungen den St. Gallern zumindest gut bekannt waren, ist mit großer Wahrscheinlichkeit anzunehmen. Der neuere Forschungsstand, vertreten durch Geuenich D., Zur Stellung und Wahl des Abtes in der Karolingerzeit (Person und Gemeinschaft im Mittelalter, FS K. Schmid, hrsg. v. G. Althoff [u. a.], Sigmaringen 1988, 171–186), 182–184, bezweifelt zwar die bislang betonte Identität des Abtes Grimald von St. Gallen mit dem ehemaligen Reichenauer Mönch (siehe auch Kap. 4, Anm. 88) und stellt insofern zunächst auch die Einführung anianischen Gedankenguts in St. Gallen, die bis hierher unter anderem aus der Charakterisierung Grimalds durch Ratpert (*Casus*, Kap. 20 [ebd., 183 mit Anm. 93]) interpretiert wurde, in Frage. Trotzdem muß an der Bedeutung der anianischen bzw. gemäß dem Postulat Geuenichs „karolingischen“ Reformtexte (ebd., 175) für die Abtei festgehalten werden, wenn auch die personalen Beziehungen der St. Galler Klosterführung zur Klosterreform nicht als derart direkt angesehen werden dürfen. D. Geuenich erklärt selbst, daß Abt Grimald, in der Reichenauer Klosterschule unterrichtet, mit dem Gedankengut der Reform zumindest gut vertraut war (ebd., 182 Anm. 84). Wie Geuenich, in seinem Aufsatz „Gebetsgedenken und anianische Reform“ (wie Anm. 88), 95–96 mit Anm. 112, darlegt, ist auch der in die zur Zeit der Anlage des Reichenauer Verbrüderungsbuches zu datierenden Äbte-Liste erscheinende *Grimoldus abbas* nicht mit dem St. Galler Abt zu identifizieren, so daß einzig die Existenz zweier mit der Reichenau verbrüderter Äbte des Namens Grimald zu Anfang des 9. Jahrhunderts eine logische Erklärung der Problematik ergäbe. Zur Untermauerung der trotz aller neuen Erkenntnisse

St. Galler Mönche die theoretisch verbindliche Norm dar, deren konkrete Bestimmungen bezüglich der Gästeaufnahme hier zu untersuchen sind.

Zuerst sollen die sogenannten Murbacher Statuten — Privataufzeichnungen vermutlich eines fränkischen Abtes im Vorfeld der Synode<sup>151</sup> — auf zur Gastfreundschaft relevante Punkte befragt werden. Es folgen die Analyse der ersten Synode zu Aachen vom 23. August 816 und der zweiten vom 10. Juli 817; zuletzt soll die *Collectio Capitularis* des Abtes Benedikt von Aniane, die, verfaßt um 818/819, die abschließende Zusammenfassung der klösterlichen Reformen nebst Erklärungen des Reichsabts selbst darstellt, interpretiert werden.<sup>152</sup> Durch die Analyse der Reformtexte gemäß der Chronologie wird es möglich sein, Entwicklungen zur Gastfreundschaftsthematik innerhalb der drei Synoden aufzuzeigen. Kurz beleuchtet werden sollen hiernach die *Capitula in Auuam directa*,<sup>153</sup> die die Praktizierung der anianischen Vorstellungen in einem vorbildlichen Kloster widerspiegeln. Einen Blick auf die durch die Klosterreform unter Umständen forcierten „Alltagsprobleme“ ermöglicht der *Supplex Libellus*, eine Beschwerdeschrift Fuldaer Mönche über ihren Abt Ratgar, der die Bestimmungen der Reformsynode von 816 zur Legitimierung seiner Art der Klosterherrschaft benutzte.<sup>154</sup>

Der älteste, der anianischen Reform verpflichtete regelrechte Kommentar zur Benediktsregel ist vom Abt Smaragdus von St. Mihiel bei Verdun<sup>155</sup> ver-

---

über seine Person nicht bezweifelbaren Stellung Grimalds von St. Gallen als „Reformabt“ vgl. ebd., 96 mit Anm. 114. Als gesichert anzusehen ist zudem, daß in St. Gallen der benediktinische Cursus übernommen wurde (vgl. Semmler J. [wie Anm. 145] 1). Des weiteren stellt der in St. Gallen entstandene Cod. Sangall. 914 einen bedeutenden Textzeugen auch für die Aachener Reformgesetzgebung dar, obwohl er als einzige Handschrift die endgültige Bestimmung Benedikts von Aniane zum Verzehr von Geflügel bis auf sechs Tage ausdehnt (vgl. Semmler J. [wie Anm. 147] 170–171. 175).

151) Die Edition der *Statuta Murbacensia* von 816 besorgte Semmler J. (CCMon I [wie Anm. 149] 734–750).

152) Sämtliche Editionen der hier zu besprechenden Aachener Reformtexte stammen ebenfalls von Semmler J. (CCMon I [wie Anm. 149] 451–536). Sie werden im folgenden Analyseteil unter der Sigle CCMon I zitiert.

153) Der Brief der beiden Reichenauer Mönche Grimald und Tatto aus einem vorbildlichen Kloster der anianischen Reform, das nach den Bemerkungen D. Geuenichs (wie Anm. 88) 61, nicht gesichert mit Inden selbst identifiziert werden kann, wurde von Frank D. H. (CCMon I [wie Anm. 149] 329–336) ediert. Er stellt ein interessantes Zeugnis des Gastbesuchs der beiden Reichenauer dar.

154) Vgl. Semmler J., Studien zum *Supplex Libellus* und zur anianischen Reform in Fulda (ZKG 69, 1958, 268–298), spez. 294. Die Anklageschrift liegt in ihrer Zweitfassung, ergangen um 816/817 an Ludwig den Frommen, vor. Die Edition des *Supplex Libellus* von J. Semmler befindet sich ebenfalls im ersten Band des CCMon ([wie Anm. 149] 320–327).

155) Abt Smaragdus von St. Mihiel war ein Schüler Benedikts von Aniane, nahm an den Aachener Reformkonzilien 816 und 817 teil und fungierte selbst als *missus monasticus*. Schon bald nach 816 verfaßte er die *Expositio in regulam S. Benedicti* (ed. P. Engelbert–A. Spannagel, CCMon VIII, Siegburg 1974 [nachfolgend zitiert unter der

faßt worden. Vor allem die Kommentierung des 53. Kapitels vervollständigt das Bild der Gastfreundschaft, das die Klosterreform unter Ludwig dem Frommen zeichnet.

Ein weiterer karolingischer Regelkommentar, derjenige des Magisters Hildemar von Civate,<sup>156</sup> bleibt, wenn auch um 845 bis 850 in weit größerer zeitlicher Distanz zur Aachener Gesetzgebung verfaßt als der Smaragdus-Kommentar, dem Prinzip der *una regula* treu. Andererseits zeigt sich der Hildemar-Kommentar in einigen Punkten auch den Ansichten seines Lehrers Adalhard von Corbie,<sup>157</sup> des zeitgenössischen Gegenspielers Benedikts von Aniane

---

Sigle CCom VIII)), die allein durch seine persönliche Geschichte als eine Erklärung der Benediktsregel im Sinn der anianischen Reform charakterisiert werden muß. Vgl. Steidle B., Der Rat der Brüder nach den ersten RB-Kommentaren des Abtes Smaragdus und des Magisters Hildemar (B. Steidle. 1903–1982. Beiträge zum alten Mönchtum und zur Benediktinerregel, Sigmaringen 1986, 260–277), 269; Semmler J. (wie Anm. 145) 24; Dens. (wie Anm. 85) 62; Angenendt A. (wie Anm. 146) 365–366; Schuler Th. (wie Anm. 7) 62; Dens. (wie Anm. 147) 65; Hafner W., Der Basiliuskommentar zur Regula S. Benedicti. Ein Beitrag zur Autorenfrage karolingischer Regelkommentare (BGAM 23), Münster 1959, 152; Dens., Paulus Diaconus und der ihm zugeschriebene Kommentar zur Regula St. Benedicti (StAns 42, 1957, 347–358), 354; Willmes P., Der Herrscher-„Adventus“ im Kloster des Frühmittelalters (MMS. 22), Münster 1976, 61; zur Vita siehe die Einleitung zur Edition (s. o., XXV–XXVIII); Oexle O. G., Das Kloster Saint-Mihiel in der Karolingerzeit (ZGO 131, 1983 [FS G. Tellenbach], 55–69), 63–64.

156) Hildemar ist von 821–826 als Mönch im fränkischen Kloster Corbie unter Abt Adalhard bezeugt. Von Erzbischof Angilbert wird er zusammen mit Abt Leutgar in die Diözese Mailand berufen, um dort zur Verbesserung des monastischen Lebens beizutragen. Hildemar lebt eine zeitlang in Brescia, dann im norditalienischen Stadtkloster Civate, wo er vermutlich seinen Kommentar zur Regel abfaßt bzw. diesen in Vorträgen vor seinen Schülern ausbreitet. Die heute vorliegenden drei Redaktionen des Hildemar-Kommentars gehen, wie insbesondere die Untersuchungen W. Hafners verdeutlichen, auf in verschiedenen Klöstern bearbeitete Aufzeichnungen der zuhörenden Schüler zurück. Da eine den heutigen wissenschaftlichen Ansprüchen genügende synoptische Edition der drei Hildemar-Redaktionen (noch) nicht vorliegt, soll die folgende Analyse hauptsächlich anhand der sogenannten „erweiterten Fassung“ in der Edition R. Mittermüllers, Regensburg 1880, die der anianischen Reform am nächsten steht, geschehen. Vgl. Hafner W., 1959 (wie Anm. 155) 60. 97–98. 143; Steidle B. (wie Anm. 155) 272–273; Zelzer K., Überlegungen zu einer Gesamtedition des frühkarolingischen Kommentars zur Regula S. Benedicti aus der Tradition des Hildemar von Corbie (RBen 91, 1981, 373–382); Semmler J. (wie Anm. 85) 80–82.

157) Adalhard wurde um 750 als Sohn Bernhards, des Bruders König Pippins, geboren. Er wurde zusammen mit seinem Vetter Karl erzogen, als dessen enger Berater er später handelte. Seit 771 war Adalhard Mönch von Corbie, zeitweise lebte er auch in Montecassino. Zum Abt von Corbie wurde er 780 gewählt; die engen Verbindungen mit dem Königshof wurden besonders in dieser Zeit intensiviert. Im Jahre 809 ist Adalhard als Teilnehmer der Synode von Aachen bezeugt; in Italien übernahm er als kaiserlicher Missus die Regierung für den unmündigen König Bernhard. Nach dem Tod Karls fiel er bei Ludwig dem Frommen in Ungnade und wurde nach Noirmoutier verbannt, das von dem Benedikt von Aniane treuen Abt

verbunden und stellt somit — nicht zuletzt auch aufgrund seiner eigenen Denkweise und Stilistik, die sich von der üblichen, auch für den Smaragdus-Kommentar charakteristischen Gattung der Catenen-Literatur<sup>158</sup> absetzt — ein ganz besonderes Quellenzeugnis für die Norm monastischen Alltagslebens dar. W. Hafner betitelt den Kommentar Hildemars gar als „bedeutendstes Denkmal des gelebten benediktinischen Mönchtums im 9. Jahrhundert“.<sup>159</sup>

Mit der Analyse der *Consuetudines Corbeienses* Adalhards von Corbie,<sup>160</sup> die ein besonderes Licht auf die Aufnahme von armen Gästen in ein karolingisches Kloster werfen und der letztlich Interpretation des Hildemar-Kommentars, abermals ausgehend von der Kommentierung des 53. Regelkapitels, ist das oftgenannte Ziel des vorliegenden Untersuchungsabschnittes abgesteckt: Die Interpretation der Gastfreundschaftsvorstellungen Benedikts von Nursia auf dem Hintergrund ideeller und praktischer Gegebenheiten der karolingischen Reichsklöster.

---

Arnulf geleitet wurde. Adalhard wird als der bedeutendste zeitgenössische Abt neben Benedikt von Aniane angesehen, der als „Exponent des fränkischen Mönchtums unter Karl dem Großen“ (Semmler J. [wie Anm. 85] 79), das die *Regula Benedicti* noch nicht als einzig verpflichtende Lebensnorm anerkannte, in der Konsequenz auch der bedeutendste Reformgegner des Reichsabts war. Bezeichnenderweise wurde Adalhard kurz nach dem Tod Benedikts von Aniane in seine früheren Ehrenämter wiederingesetzt. Ein Zukunftswirken seiner Ideale ist allerdings auf dem fortgeschrittenen Hintergrund der anianischen Reform nicht beobachtbar, es sei denn indirekt durch bestimmte Zusätze im Regelkommentar seines Schülers Hildemar. Adalhard starb 826. Vgl. Semmler J., Art.: Adalhard von Corbie (LMA I, 1980, 105); Dens. (wie Anm. 85) 77–80; Dens., Karl der Große und das fränkische Mönchtum (Karl der Große, 2: Das geistige Leben, hrsg. v. W. Braunfels, Düsseldorf 1965, 255–289), 287. Durch eine ausführliche Quellenanalyse zeichnet sich die interessante Monographie von Kasten B., Adalhard von Corbie. Die Biographie eines karolingischen Politikers und Kloostervorstehers (Studia humaniora 3), Düsseldorf 1986, aus. Zum Kloster Corbie vgl. Ganz D., Corbie in the carolingian renaissance (Francia Beih. 20), Sigmaringen 1990.

158) Die eigene, erörternd argumentative Denkweise Hildemars, die sich mit der Benediktregel nicht nur durch die Zuordnung von Bibel- und Kirchenväterzitatzen auseinandersetzt, stellt vor allem Schuler Th. (wie Anm. 147) 66–67 und (wie Anm. 7) 62, heraus. Vgl. auch Steidle B. (wie Anm. 155) 267.

159) Hafner W., 1959 (wie Anm. 155) 156.

160) Wiederum eine Editionsarbeit J. Semmlers (CCMon I [wie Anm. 149] 356–422). Wie der Titel *Consuetudines Corbeienses* angibt, sind die Ausführungsbestimmungen Adalhards auf das Kloster Corbie bezogen und erheben insofern keinen allgemeingültigen, etwa mit der Aachener Gesetzgebung oder einem Regelkommentar vergleichbaren Anspruch. Dennoch sollen die *Consuetudines* Adalhards in der vorliegenden Übersicht nicht fehlen, da sie die nahezu einzigen konkreten Zahlenangaben für den klösterlichen Gästebetrieb, vor allem in bezug auf die Armen, enthalten.

#### 4.2.1 Die Murbacher Statuten

Zwei für die Gastfreundschaftsthematik relevante praktische Bestimmungen lassen sich aus den Aufzeichnungen des Synodenbeobachters entnehmen. Das 22. Kapitel nennt ein Verbot für den Abt, schon an der Klosterpforte mit den Gästen zu speisen.<sup>161</sup> Demgegenüber scheint es dem Abt erlaubt zu sein, im Auditorium mit den Gästen zu speisen, was jedoch in der von ihm erlebten Praxis selten geschah, wie der Autor mit der Bemerkung *valde raro usi fuimus* hervorhebt. Wichtiger für die Regelung der Gästeaufnahme ist die Beschreibung des Auditoriums, die in diesem Zusammenhang gegeben wird: Hier pflegt der Abt gemäß der benediktinischen Vorschriften zu lesen, auch können Brüder und Gäste miteinander kommunizieren. Die Lage des „Besucherraums“ soll *in confinio claustris et ianuæ monasterii*,<sup>162</sup> also außerhalb des Klausurbereichs, aber innerhalb der Klostergrenzen, nahe an der Pforte, gegeben sein, damit sich die Gruppen der Gäste und Mönche nicht gegenseitig stören und somit ein ruhiger Ablauf des monastischen wie auch des gastlichen Lebens gewährleistet ist.

Daß unter den Gästen verschiedene Gruppen unterschieden werden, deutet das 23. Kapitel an, in dem von Gästen gesprochen wird, *quibus licentia intrandi est in refectorium*,<sup>163</sup> was demnach nicht für alle gleichermaßen galt. Welche Gäste nun das klösterliche Refektorium betreten dürfen, scheint für den Verfasser der Statuten derart klar auf der Hand zu liegen oder aber bereits gelebte Praxis zu sein, daß er es nicht für notwendig erachtet, auf diese Unterscheidung näher einzugehen. Er stellt lediglich heraus, daß die Gäste im Refektorium würdig bedient werden mögen. Weiter fügt er an, daß sich der Abt mit dem Essen der Brüder begnüge und auch die Brüder an der Aufnahme eines Gastes teilhaben sollen, indem sie sich mitfreuen und — im Gegensatz zu den Vorschriften Benedikts — *abstinentiae frena relaxent*.<sup>164</sup> Demnach ist der Gästeempfang nicht allein als Sache des Abtes anzusehen: Brüder und Abt lockern gleichermaßen ihre Askese und zeigen sich erfreut (*congaudent*) über die Ankunft eines Gastes.

Soweit die ersten, eher persönlichen Eindrücke zur Aachener Gesetzgebung in bezug auf die Gastfreundschaft. Was sagen die offiziellen Reformbestimmungen zu dieser Thematik?

#### 4.2.2 Die Aachener Synoden 816 und 817

Nach den ersten drei Kapiteln der ersten Synode, die in programmatischem Ton die Benediktsregel als die für das monastische Leben einzig verpflichtende herausstellen,<sup>165</sup> folgen weitere 33 Abschnitte mit Ausführungsbe-

161) CCMon I, 447–448.

162) Ebd., 448.

163) Ebd.

164) Ebd.

165) So sind alle Äbte dazu angehalten, die Regel mit ihren Mönchen *per singula verba* zu lesen und zu besprechen (Kap. I); alle Mönche sollen in der Lage sein, die Bene-

stimmungen, die das klösterliche Alltagsleben regeln. Diese Artikel sind thematisch wenig geordnet; so folgen auf das dritte Kapitel, das sich auf den liturgischen Bereich erstreckt, Vorschriften bezüglich Küche und Handarbeit (Kap. 4), ein Verbot des Geflügelfleischessens (Kap. 6), Bestimmungen zu Badeterminen, Rasur (Kap. 7 und 8) und anderen Notwendigkeiten.

Die erste für das zu untersuchende Thema interessante Bemerkung findet sich im 13. Kapitel und besagt, daß keiner der Brüder allein auf Reisen geschickt werden solle,<sup>166</sup> eine Vorschrift, die in der Benediktsregel nicht enthalten ist und insofern als anianische Neuerung, inhaltlich als eine Verschärfung der auch in der „Welt“ zu beachtenden monastischen Lebensregeln durch gegenseitige Kontrolle, interpretiert werden kann. Für die Praxis der Aufnahme von mönchischen Gästen ist mit dieser Bestimmung die Konsequenz verbunden, daß nie bzw. nur selten einzelne Mönche um Aufnahme bitten werden, also immer gleich für zwei oder mehrere fremde Brüder gesorgt werden muß.

Mit der Fußwaschung, die innerhalb der Regula Benedikts ein festes Element des Gästeempfangs darstellt, befassen sich die Kapitel 21 und 22.<sup>167</sup> Daß der Abt und alle Brüder, wie in Vers 53,13 der Benediktsregel vorgesehen, allen Gästen die Füße zu waschen haben, ist nirgends erwähnt. Der Abt wird im 21. Kapitel lediglich am Gründonnerstag mit einer Fußwaschung der Brüder in Verbindung gebracht; eine tägliche Fußwaschung, die als gegenseitige Handlung der Brüder untereinander, verbunden mit dem Singen von Antiphonen, beschrieben wird, ist, wie auch in der Regula Magistri beobachtet, für die Zeit nach dem Abendessen vorgesehen. Hier sollen auch einer bestimmten Gruppe von Gästen, den *peregrini*, von den Brüdern die Füße gewaschen werden.<sup>168</sup>

Als relevant für die Aufnahme von Gästen erweisen sich weiterhin die Kapitel 23 und 25<sup>169</sup> der Aachener Gesetzgebung. In ihren inhaltlichen Bestimmungen führen sie Punkte näher aus, die schon der Autor der Murbacher Statuten für sich aufgezeichnet hatte. Das 23. Kapitel betont unmißverständlich, daß die Äbte in bezug auf Essen, Trinken, Schlafen, Kleidung und die tägliche Arbeit mit dem zufrieden sein sollen, was auch für die übrigen Brüder vorgesehen ist, falls sie nicht durch andere Aufgaben beschäftigt sind. Ausnahmen, die dem Abt eine Sonderfreiheit zugestehen, sind also möglich; dennoch gilt zunächst die Maxime der Gleichheit zwischen Abt und Konvent bezüglich der Güter des täglichen Bedarfs.

---

diktsregel, von der bis hierhin einfach als der *regula* gesprochen wird, auswendig zu kennen (Kap. II). Das dritte Kapitel bestimmt, daß das römische Offizium, das die an dieser Stelle ausdrücklich *regula Sancti Benedicti* genannte Klosterordnung vorsieht, gebetet wird (CCMon I, 457–458).

166) CCMon I, 460.

167) Ebd., 463.

168) Vgl. Semmler J. (wie Anm. 85) 37–38.

169) CCMon I, 464–465.

Um das Speisen mit den Gästen direkt kreist der Inhalt des 25. Kapitels. Wie bereits aus den Murbacher Statuten entnommen wurde, ist es weder dem Abt — die Synode weitert aus — noch irgendeinem Bruder gestattet, mit den Gästen an der Pforte zu speisen. Im Refektorium allerdings sollen den Gästen, wie der Synodentext in Anlehnung an Vers 53,<sup>170</sup> der Regel formuliert, alle menschlichen Bedürfnisse — hier wird der Aachener Text konkreter — bezüglich Essen und Trinken erfüllt werden. Nochmals wird betont, daß der Abt mit dem Maß an Speise und Trank zufrieden sein soll, das auch die Brüder bekommen, allerdings steht es in seinem Ermessen, die übliche Menge wegen der Gäste — nochmals wird ein *fratribus sibi*<sup>171</sup> eingeschoben — zu vergrößern. Von einer Differenzierung derjenigen Gäste, die im Refektorium essen bzw. dieses nicht dürfen, sprechen die synodalen Dekrete nicht. Aufgrund des 25. Kapitels, das eine Speisung der Gäste ausschließlich innerhalb des Refektoriums vorsieht, könnte demnach geschlossen werden, daß die Aachener Synodalen in diesem Punkt keine Unterscheidung der Gäste intendierten, allerdings beinhalten die Ausführungen innerhalb der Murbacher Statuten, die zeitlich ins Vorfeld der Synodalbeschlüsse einzuordnen sind, offensichtlich eine Aussonderung der Gäste, denen es überhaupt gestattet war, das klösterliche Refektorium zu betreten. Möglicherweise ist das 25. Kapitel der ersten Aachener Synode auf diesem Hintergrund so zu interpretieren, daß es implizit überhaupt nur von den Gästen spricht, die im Refektorium beköstigt werden sollen. Zunächst ist allerdings von dem Textbefund auszugehen, der eine gemeinsame Speisung aller Gäste zusammen mit dem Abt im Refektorium vorsieht. Ein Vergleich mit den entsprechenden Bestimmungen der späteren Synoden könnte zur Klärung dieser Frage beitragen.<sup>172</sup>

Innerhalb des Textes aus dem Jahre 816 sind zwei weitere Bemerkungen für die Gastaufnahmepaxis von Wichtigkeit. Es sind dies die Bestimmung zu Beginn des 33. Kapitels,<sup>173</sup> die zum Dienst in der *cella hospitum*, deren Existenz bei den Aachener Synodalen demnach unbestritten bleibt, Novizen vorsieht.<sup>174</sup>

Für die Verpflegung der Brüder — und vermutlich auch der Gäste — bietet ein Teilsatz zu Ende des 20. Kapitels, das hauptsächlich Kleidungsvorschriften

170) RB 53,9: *omnis ei exhibeatur humanitas* — Synode von 816: *omnem eis humanitatem manducandi ac bibendi exhibeat*.

171) CCMon I, 465.

172) Semmler J. (wie Anm. 85) 41–42 interpretiert Kanon 25 von 816 derart, daß Gäste zusammen mit dem Abt im Klosterrefektorium bewirtet werden sollen. In den Dekreten von 817 sieht er Korrekturen bzw. die Präzisierung dieser Bestimmung, die mit der endgültigen Festlegung von 818/19 enden, daß Laien außer den Adeligen das Refektorium nicht betreten dürfen. Der Inhalt der Murbacher Statuten, der schon vor 816 Gäste nennt, die den klösterlichen Speiseraum nicht betreten dürfen, scheint für Semmler keine Zweifel an seiner „konsekutiven“ Interpretation hervorzurufen.

173) CCMon I, 466.

174) Vgl. Semmler J. (wie Anm. 85) 45.

enthält, den Hinweis, daß, falls kein Wein vorhanden ist, die doppelte Menge einer *hemina*<sup>175</sup> guten Bieres ausgegeben werden kann. Weitere als gesichert anzusehende Einzelheiten über die Art der Verpflegung sind nicht zu eruieren.<sup>176</sup>

Die 43 Capitula der Synodaldekrete von 817 ergänzen, differenzieren und revidieren in Teilen die Bestimmungen der Vorgängersynode. Auch in bezug auf die monastische Gastfreundschaft sind Tendenzen zu beobachten, die auf der Synode von 816 eventuell unterschwellig, in bestimmten Punkten aber noch keineswegs vorhanden waren.

So konstatiert gleich der zweite Absatz der kaiserlichen Vorschriften, daß kein *plebeius* oder *clericus secularis* eine klösterliche Wohnung erhalten soll, es sei denn, er wolle Mönch werden.<sup>177</sup> Eine strikte Trennung zwischen Mönchen, Weltklerikern und Laien, für die die Vokabel *plebeius* schon seit Tertulian Verwendung findet, ist somit begründet.<sup>178</sup> Als von der gleichen Tendenz bestimmt erweisen sich im weiteren die Kapitel 14 und 21. Keinem Laien soll zum Essen oder Trinken das Refektorium offenstehen (Kap. 14);<sup>179</sup> für reisende Mönche soll, laut Kapitel 21,<sup>180</sup> ein eigenes Dormitorium in der Nähe des Oratoriums erbaut werden. Mönchische Gäste scheinen demnach als eine gesonderte Gruppe innerhalb der Vorbeikommenden betrachtet zu werden, die durch ein Dormitorium in der Nähe des Klausurbereichs und den Zutritt zum allgemeinen Refektorium stärker in die gastgebende Klostergemeinschaft integriert werden sollen als die übrigen Gäste. Diese werden nicht weiter differenziert und finden in den folgenden Textabschnitten keine Erwähnung mehr, bis auf eine Bemerkung in Kapitel 29, die als Gesprächspartner der Gäste *docti fratres*, gelehrte Brüder,<sup>181</sup> vorsieht. Aus dieser Einrichtung kann einerseits geschlossen werden, daß für die nicht monastischen Gäste wenig Kontaktmöglichkeit mit dem gesamten Konvent vorgesehen ist, auf der anderen Seite stehen die Aachener Synodenbeschlüsse hiermit ganz in der Tradition Benedikts von Nursia, der seinerseits die Gäste durch eine eigene Küche, Wohnung und ein Kommunikationsverbot zwischen Mönchen und Gästen aus dem klösterlichen Alltag fernzuhalten sucht.<sup>182</sup> Zudem erscheint es einschichtig, daß durch Gespräche der Gäste mit geschulten Brüdern der katecheti-

175) Vgl. RB 53, 3.

176) Vgl. Semmler J. (wie Anm. 85) 53–54, der die Widersprüchlichkeit im Hinblick auf die Erlaubnis des Geflügelfleischessens innerhalb der Synodenbestimmungen von 816–819 darstellt; Dens. (wie Anm. 145) 44–45.

177) CCMon I, 473.

178) Vgl. Oexle O.G., *Tria genera hominum. Zur Geschichte eines Deutungsschemas der sozialen Wirklichkeit in Antike und Mittelalter* (Institutionen, Kultur und Gesellschaft im Mittelalter, FS J. Fleckenstein, hrsg. v. L. Fenske, Sigmaringen 1984, 483–501), 485.

179) CCMon I, 476.

180) Ebd., 478.

181) Ebd., 479.

182) Vgl. RB 53,16–23.

schen Zielsetzung des Klosterbesuchs<sup>183</sup> Genüge getan werden soll. Die Bestimmung im 29. Kapitel kann insofern als durchaus der Intention Benedikts entsprechend aufgefaßt werden.

Bereits auf der Synode von 816 sollte durch das Reiseverbot eines einzelnen Mönches die Klausurvorschrift verschärft bzw. der Mönch vor den „Versuchungen der Welt“ geschützt werden (Kap. 13). Die zweite Aachener Synode führt in Kapitel 25 diese Intention weiter fort, indem sie kanonischen Äbten nicht mehr erlaubt, Mönche mit auf Reisen zu nehmen, falls das Reiseziel keine Generalsynode darstellt.<sup>184</sup> Auch diese letzte für die Gastfreundschaft relevante Anweisung nimmt die Mönche als eine bestimmte Art von Gästen aus der Gruppe der Reisenden heraus. Sie sollen möglichst wenig, wenn überhaupt nur in Begleitung, ihren klösterlichen Lebensbereich verlassen und erfahren — in einem fremden Kloster aufgenommen — ihrerseits zusätzlich eine Sonderbehandlung, wie aus den Kapiteln 14 und 21 der Synode von 817 bereits herausgelesen werden konnte.

#### 4.2.3 Die *Collectio Capitularis* Benedikts von Aniane

Tragen schon die Synodaldekrete von 816 bis 817 mit Sicherheit die Handschrift des Reichsabts Benedikt, so ist in seiner *Collectio capitularis*, der endgültigen Zusammenfassung der Reformgesetzgebung in den Jahren 818 bis 819, sein Werk in besonderer Ausführlichkeit und Prägnanz faßbar. Die auch als *Regula S. Benedicti Anianensis* bekannte Zusammenstellung umfaßt 72 Statuten, von denen ein großer Teil wörtlich und in der gleichen Reihenfolge den Aachener Synodentexten entnommen wurde. Im Hinblick auf die Gästeeaufnahme finden sich allerdings auch neue Bestimmungen, die bereits beschriebene Tendenzen der vorhergehenden Synoden verstärken, aber auch eine ganz neue Sichtweise zufügen, die der monastischen Gastfreundschaft die ihr eigene Prägung verleihen und auf deren Grundlagen die späteren Kommentare zum 53. Kapitel der Benediktsregel aufbauen.

Die Kapitel 17 bis 19 und Teile des 21. Kapitels der *Collectio capitularis* stimmen mit den Kapiteln 21 bis 23 und 25 der ersten Aachener Synode überein. Die Fußwaschung durch den Abt nur am Gründonnerstag und die gegenseitige Fußwaschung der Brüder — bzw. auch der *peregrini*, die hier im Vergleich zu 816 nicht eigens genannt werden, sondern nur unter dem Stichwort *mandatum post caenam*<sup>185</sup> in Erinnerung gerufen werden — bleiben unverändert. Keine inhaltliche Veränderung erfährt zudem die an dieser Stelle auch bereits 816 folgende Gleichsetzung von Abt und Mönchen in bezug auf Nahrung, Kleidung und Arbeit. Auch das Verbot des Essens mit den Gästen an der Pforte bleibt wörtlich für Abt und Brüder erhalten; der auch hier<sup>186</sup> nicht differenzierten Gästegruppe werden alle menschlichen Erquickungen im Re-

183) Vgl. RB 53,8–9; siehe Kap. 4.1, vor Anm. 106

184) CCMon I, 478; vgl. Narberhaus J. (wie Anm. 144) 53.

185) CCMon I, 520.

186) Ebd., Kap. 21, 521.

fektorium zugesichert; der Abt soll mit dem Maß an Speise und Trank der übrigen Brüder zufrieden sein. Hiermit enden die sich wiederholenden Bestimmungen der Kapitel 21 bis 25 der ersten Aachener Synode.

Bedauerlicherweise ist der hier einsetzende Neueinschub Benedikts von Aniane nur fragmentarisch überliefert<sup>187</sup> — trotzdem wird deutlich, daß der Abt zusammen mit Bischöfen, Äbten, Kanonikern und den *nobiles* speisen soll. Daß dieses Mahl, wie der Anfang des Kapitels nahelegt, im Refektorium stattfinden soll, würde in bezug auf die vornehmen Laien der übernommenen Bestimmung in Kapitel 45, die den Laien das Essen im Refektorium nicht gestattet,<sup>188</sup> widersprechen. Die Frage, wo sich die *mensa abbatis*, an die die genannten Gäste ohne Zweifel geladen werden sollen, befindet, wird auch in der Regel Benedikts von Aniane nicht eindeutig geklärt. Befindet sie sich aber, wie anzunehmen ist, im gemeinsamen Refektorium, wären in der Konsequenz dieser Bestimmung die vornehmen Laien aus der Gruppe der übrigen Laiengäste herausgenommen.<sup>189</sup> Mit einer Übernahme des Kapitels 25 aus der ersten Aachener Textsammlung geht das 21. Kapitel zu Ende, so daß die brisante Festsetzung einer Sonderbehandlung der klerikalen und weltlichen höhergestellten Gäste in der Tat als nachträgliche Neuorientierung Benedikts von Aniane zu charakterisieren ist.

Mit der dem 33. Kapitel der ersten Aachener Synode entsprechenden Vorschrift des Kapitels 28,<sup>190</sup> daß ein Novize, gleichsam als Probe, einige Tage in der Gastwohnung dienen solle, enden die für die Gastfreundschaft relevanten Übernahmen aus der Synode von 816. Der Reichsabt zitiert im folgenden Beschlüsse der um ein Jahr späteren Synode; seine Regel trägt offensichtlich zu Recht den Namen *Collectio capitularis*.

Deren 33. Kapitel,<sup>191</sup> textgleich mit dem zweiten Abschnitt der zweiten Aachener Synode, untersagt Weltklerikern und „Plebeiern“ im Kloster zu wohnen. Auf das Verbot für Laien, das Mönchsrefektorium zu betreten, das in Kapitel 45 eine Wiederholung des 14. Kapitels von Aachen darstellt, wurde bereits hingewiesen. Auch die Anweisungen der Kapitel 24 bis 25 des Jahres 817, die sich auf die reisenden Mönche beziehen, finden sich in der Zusammenfassung des Reichsabts in den Abschnitten 55 und 56 wieder.<sup>192</sup> Wörtlich auf das neunte Statut der zweiten Aachener Synode zurückweisend, legt Kapitel 40 fest, daß ein Zehntel aller klösterlichen Einkünfte der Armensorge zufließen soll.<sup>193</sup> Eine Nuancierung erfährt das 29. Synodenkapitel,<sup>194</sup> das gelehrte Brüder für das Gespräch mit den Gästen vorsieht. Diese *docti fratres*

187) Ebd., 522.

188) Ebd., 528.

189) Diese Meinung vertritt, wiederum ohne eine andere Möglichkeit zu erwägen, Semmler J. (wie Anm. 85) 41–42.

190) CCMon I, 523.

191) Ebd., 525.

192) Ebd., 530; vgl. Narberhaus J. (wie Anm. 144) 53.

193) CCMon I, 475. 528.

194) Ebd., 479. 531; vgl. Willmes P. (wie Anm. 155) 59; Narberhaus J. (wie Anm. 144) 53.

werden auch in den Vorstellungen von 818/19 gewählt, allerdings sollen sie nur mit den aufgenommenen Mönchen, nicht, wie vormals, mit allen Gästen in Kommunikation treten. Eine katechetische Wirkung dieses Gesprächs soll sich demnach lediglich unter den Mönchen selbst dartun — inwiefern vorgesehen ist, daß auch andere Gäste die Möglichkeit zu einem „Lehrgespräch“ erhalten sollen, bleibt unklar.

Es bleiben noch zwei Neuheiten in der Regula Benedikts von Aniane zu erörtern, die der Grundlage einer Nennung in der vorhergehenden Aachener Gesetzgebung entbehren: Im 35. Kapitel<sup>195</sup> wird dem Abt erlaubt, eigene Zellen für Mönche oder Kanoniker zu haben. Somit ist es ihm möglich, in seiner Wohnung zusätzlich zur üblichen *cella hospitum* bzw. dem Dormitorium für Gastmönche, eigene Gästezellen zu besetzen. Der Abt kann demnach aus der bereits differenzierten Gruppe der Gäste abermals spezielle Personen auswählen.

Die letzte Anmerkung berührt die Gastfreundschaft als solche nur indirekt, ist aber dennoch für die weitere Beobachtung der Gastfreundschaftspraxis von Wichtigkeit. Kapitel 51 betont, daß die klösterlichen Ämter des Präpositus, Dekans, Cellarers und des Portarius, Ämter, die maßgeblich auch mit der Gästeaufnahme beschäftigt sind, aufgrund von besonderer Qualifikation an bestimmte Mönche dauerhaft vergeben werden sollen.

Die Aachener Reformgesetzgebung der Jahre 816 bis 819 unter Ludwig dem Frommen und seinem Reichsabt Benedikt von Aniane zusammenfassend, ist zur Frage nach der monastischen Gastfreundschaft festzustellen, daß bestimmte Vorschriften durch alle Redaktionen der Texte hindurch unverändert beibehalten werden. Für sie liegt die Annahme nahe, daß sie eine Zusammenfassung der bereits gelebten klösterlichen Praxis darstellen. Zu erwähnen sind hier an erster Stelle die allabendliche Fußwaschung für Brüder und *peregrini* durch die Brüder nach dem Abendessen. Im Vergleich zur Regel Benedikts von Nursia, die die Fußwaschung bei der Gästeaufnahme durch den Abt vorsieht, stellt die anianische Auffassung eine markante Zurücknahme des benediktinischen Ideals dar, das offensichtlich für die Situation der karolingischen Klöster unpraktikabel geworden war.<sup>196</sup>

Gleichermaßen treten in allen Synodentexten Bestimmungen in bezug auf den Abt und die Gästeaufnahme auf. Der Abt, der in der Benediktsregel als erster Gesprächspartner und Kontaktperson für die Gäste vorgestellt wird — zur Erinnerung: Er allein bricht aufgrund der Gäste das Fasten (RB 53, 10–11); er oder ein von ihm beauftragter Mönch hält die Lesung für die Gäste (RB 53, 9); die Gäste speisen an seinem Tisch (RB 56) — zeigt sich in den Reformgesetzen in zunehmendem Maß in den Konvent eingegliedert. Er erhält die gleiche Nahrung und Kleidung; erhöht er in Anbetracht von Gästen die Ra-

---

195) CCMon I, 526.

196) Vgl. Schäfer Th. (wie Anm. 105) 27.

tionen, so gilt dies für ihn und die Brüder gleichermaßen;<sup>197</sup> keinesfalls ist es ihm — und im späteren auch den Brüdern — erlaubt, unkontrolliert mit den Gästen bereits an der Pforte zu speisen.

Neben diesen durchgängig beobachtbaren Vorschriften sind andererseits, entsprechend der Chronologie der Texte, Entwicklungen innerhalb der Gastfreundschaftsbestimmungen zu notieren, die auf eine immer stärker werdende Differenzierung der Gäste schließen lassen. Auf den Synoden von 816 und 817 tritt diese Unterscheidung zunächst bezogen auf klerikale Gäste zutage, so, wenn ausdrücklich keine Laien im Refektorium speisen dürfen; durch die Vorschriften zum Bau eines eigenen Dormitoriums für Mönche wird diese Gruppe der Religiösen nochmals untergliedert. Am stärksten in die monastische Gemeinschaft integriert werden von daher die aufgenommenen Mönche, denen schon die *Regula Benedicti* ein eigenes Kapitel (RB 61) widmet.

Die Differenzierung der Gäste wird mit der Nennung von vornehmen Laien neben Bischöfen, Äbten und Kanonikern in der *Collectio capitularis* auf eine weitere Stufe gehoben: Unterschieden werden jetzt nicht mehr nur Kleriker und Mönche auf der einen Seite, denen alle Laien gegenüberstehen. Auch für die von Benedikt von Aniane aus der Gruppe der Laien herausgehobenen *nobiles* gelten Sondervorschriften, wie beispielsweise ihre Teilnahme am Abtstisch. Inwieweit diese Differenzierungen sich auf den Gesamt Ablauf eines Gastaufenthaltes niederschlagen, ist aus den Einzelschriften der Aachener Quellen, die natürlich keinen Regelkommentar darstellen, nur zu vermuten.<sup>198</sup> Nähere Gewißheit bringt die Befragung des ersten, der anianischen Reform nahestehenden Kommentars zur Benediktsregel, die nach einem kurzen Blick auf die beiden, die Reformgesetzgebung in der Praxis spiegelnden folgenden Quellen, durchgeführt werden soll.

---

197) Verschiedene Interpreten sprechen in diesem Zusammenhang mit Recht von einer Kontrolle des Abtes durch die Aachener Reformgesetze; so vor allem Willmes P. (wie Anm. 155) 58, wenn er die Gästtaufnahme nicht mehr wie in der Benediktsregel der Entscheidung des Abtes vorbehalten sieht, sondern sie als der Verantwortlichkeit der Synoden unterstellt charakterisiert. Vgl. ähnlich auch Semmler J. (wie Anm. 145) 10; Schuler Th. (wie Anm. 52) 28. Daß der Abt bei Anwesenheit von Gästen die Nahrung vermehren oder verbessern konnte, bekräftigt die Tatsache, daß die Gästtaufnahme im Kloster immer noch als etwas Besonderes galt, als ein Fest, für das die übliche Lebensweise umgestellt werden konnte. Vgl. Willmes P. (wie Anm. 155) 40. 47.

198) So kann auch P. Willmes' Kritik an der anianischen Gesetzgebung, daß „zwar eine gute Betreuung der Gäste“ vorgesehen ist, aber keine „Durchführung des gesamten Empfangsordos der Benediktsregel“ (wie Anm. 155, 60) intendiert ist, nicht greifen. Die anianischen Statuten sagen in der Tat zum Empfangsritus nichts aus, betonen aber in ihren programmatischen Anfangsaussagen die unumstrittene Observanz der *Regula Benedicti*, deren Inhalte, also auch die Einholung der Gäste, wenn keine Veränderungen betont werden, zunächst vorauszusetzen sind.

#### 4.2.4 Die *Capitula in Anuam directa*

Der Brief Grimalds und Tattos an die Reichenauer Mitbrüder bestätigt zwar grundsätzlich die Einzelbestimmungen der anianischen Reform, läßt aber auch erkennen, daß die Vorschriften selbst in einer für sie vorbildlichen Abtei mit klostereigenen Nuancierungen praktiziert wurden.

Dem dritten Abschnitt kann entnommen werden, daß auch in dem bislang mit der Abtei Inden identifizierten Kloster nur den *peregrini* die Füße gewaschen wurden, allerdings nicht von allen Brüdern, sondern durch sechs wöchentlich wechselnde *deputati*, die jeweils auch bei der Messe dienten.<sup>199</sup> Eine Fußwaschung der Brüder fand, wie Kapitel zehn ergänzt, nur am Samstag statt.<sup>200</sup>

Abschnitt sieben stellt die Gleichstellung von Abt und Konvent im Refektorium heraus mit der Einschränkung *nisi hospites sint*,<sup>201</sup> die erahnen läßt, daß bei Anwesenheit von Gästen im Refektorium, Abt und Gäste eventuell doch eine andere Bedienung erfahren konnten.

Der 12. und letzte Briefabschnitt<sup>202</sup> bezeugt, daß die Sitte der Lesung bei der Gästeaufnahme, die in Vers 53,9 der Benediktsregel grundgelegt ist, in dem Reformkloster durchaus ernstgenommen wurde. Die *lectio divina* sollte, wie auch Benedikt vorsieht, allen Gästen bei der Aufnahme dargeboten werden — eine Zusammenkunft des ganzen Konvents für die Lesung war jedoch nur für unbekannte Mönche, d. h. bei deren erstmaligem Besuch im Kloster, vorgesehen. Die benediktinische Leitidee der Christusaufnahme in den Gästen war, wie das hier angeführte Zitat von Mt 25, 35 beweist, in einem anianischen Reformkloster nach wie vor aktuell.

#### 4.2.5 Der *Supplex Libellus* von Fulda

Daß die Gastfreundschaft bei den Zeitgenossen der anianischen Reform in ihren auf die *Regula Benedicti* zurückgehenden Maximen immer noch hochgeachtet war, zeigt sich besonders in der Fuldaer Anklageschrift, in der die Mönche im 14. Absatz — auch hier unter Verwendung eines zentralen Regelzitats (RB 53,2) — die Wiederherstellung der *hospitalitas antiqua*<sup>203</sup> fordern. Auch die Aufnahme von *peregrini* und die Waschung ihrer Füße durch alle Brüder, zwei weitere charakteristische Merkmale benediktinischer Gastfreundschaft, sollen, wie die Brüder im 13. Anklagepunkt verlangen, nicht mehr vernachlässigt werden.<sup>204</sup>

Natürlich ist nicht zu vergessen, daß der *Supplex Libellus* als Beschwerdeschrift über die aktuellen Zustände durch eine Glorifizierung der Vergangenheit die spirituellen Fundamente betonen will; allerdings konnte bei der

199) CCMon I, 334; vgl. Schäfer Th. (wie Anm. 105) 34.

200) CCMon I, 336.

201) Ebd., 335.

202) Ebd., 336.

203) Ebd., 325.

204) Vgl. Semmler J. (wie Anm. 154) 282.

Durchsicht der beiden zeitgenössischen Quellen beobachtet werden, daß neben allen Einzelbestimmungen der Synodalgeseztgebung die Gastfreundschaftsvorstellungen der Regula Benedicti in den karolingischen Klöstern präsent und aktuell waren und für die Mönche immer noch das uneingeschränkte Ideal, an dem sie sich orientierten, darstellten.

#### 4.2.6 Die *Expositio in Regulam S. Benedicti* des Abtes Smaragdus

Vers für Vers kommentiert Smaragdus die Benediktsregel. Nur an wenigen Stellen stammt der Kommentar aus eigener Feder; hauptsächlich fügt er Kirchenväter- und Bibelzitate an, wie zur Charakterisierung seines Stils bereits im Zuge der Quellenkritik ausgeführt wurde.<sup>205</sup>

Zu Beginn seiner Ausführungen ruft Smaragdus die theologische Verankerung von Mt 25,35 mit der auch das 53. Regelkapitel eröffnet wird, bestätigend in Erinnerung.<sup>206</sup>

Vers 53,2 birgt das Problem des *congruus honor*. Smaragdus schreibt hier einen eigenen Kommentar, der schon formal maßgeblich bestimmt wird durch die oftmalige Wiederholung des Adjektivs *congruus* und des wie ein Schlagwort verwandten Nomens *caritas*. Die Passage beginnt mit der Erklärung der leitenden Vokabel *congruus* durch andere Eigenschaftswörter: *Congruus* bedeutet laut Smaragdus so viel wie „passend, angemessen“ und „würdig“,<sup>207</sup> was dem Gebrauch des Adjektivs in der Regula Benedicti nicht widersprechen würde. Die *una caritas* schließt — und nun bringt Smaragdus eine wichtige Ergänzung ein, die in der Benediktsregel nicht zu eruieren ist — „im Inneren“, d. h. im spirituellen Denken, alle ein (*omnes amplectatur*). „Äußerlich“, Smaragdus zielt deutlich auf den sozialen Rang der Klostergäste ab, erscheint es ihm jedoch angemessen, den *pauperes* und den *potentes* auf verschiedene Weisen zu begegnen.<sup>208</sup> Mit anderen Worten führt Smaragdus bis zum Ende dieses Abschnitts den gleichen Sachverhalt nochmals aus, indem er, nun konkrete Beispiele wie Bett, Sitzplatz oder Nahrungsmittel anfügend, betont, daß alle Unterscheidungen *cum caritate* getroffen werden sollen, damit die Gäste ohne Kritik als Freunde nach Hause zurückkehren mögen.<sup>209</sup>

Es wurde bereits bei der Interpretation der Benediktsregel vermutet, daß der Mönchsvater unter den *domestici fidei* (RB 53,3) die Christenheit als Ganze verstehe. Diese Sichtweise ist gleichermaßen für Smaragdus festzustellen, der die *domestici fidei* als *omnes generaliter christiani*, die „einen Glauben und eine Taufe haben“, qualifiziert und sie vorangestellt als *amici familiares* einordnet.<sup>210</sup> Allerdings — und hier geht Smaragdus erneut über die Regula hinaus

205) Siehe Kap. 4.2, vor Anm 158.

206) CCMon VIII, 279,12 — 280,3.

207) Ebd., 280,4–6.

208) Ebd., 280,6–8; vgl. Mollat M. (wie Anm. 52) 49; Boshof E. (wie Anm. 63) 293–294.

209) CCMon VIII, 280,8–12.

210) Ebd., 280,13–17.

— hebt er innerhalb dieser Gesamtgruppe der Christen die *monachi* heraus, die in besonderer Weise Gott und der Religion dienen.

Die Erläuterung des Nomens *peregrinus* handelt Smaragdus in einem Satz ab. Ein *peregrinus* ist der, der lange weit vom Vaterland entfernt ist,<sup>211</sup> also ein Fremder, der noch nicht mit dem „Pilger“ gleichzusetzen ist, eine Konnotation, die demnach erst in späterer Zeit greifbar wird.

Die in der Erklärung des Smaragdus zu Vers 53,2 grundlegende Idee der inneren und äußeren Ebene bei der Gastaufnahme zieht sich wie ein Leitfaden auch durch die folgenden Bestimmungen zur Gasteinholung (RB 53,3–7), die somit in den Bereich des Äußeren fallen. Benedikt intendierte für jeden ankommenden Gast ein Entgegengehen des Oberen sowie auch der Brüder. Während er das *vel* in Vers 53,3 als Verbindung zwischen *prior* und *fratres*, also als „und“ einsetzte, ist diese Konjunktion in der Auffassung des Smaragdus eindeutig mit „oder“ zu übersetzen, wie seine folgenden beispielhaften Ausführungen nahelegen: Werden zwei Gäste gemeldet, sollen ihnen auch zwei entgegengehen — ein Prior soll durch den gastgebenden Prior empfangen werden, einem Bruder gehe ein Bruder entgegen. Den sozialen Rangabstufungen entsprechend, die hier gleichermaßen für Gäste und Mönche aufgestellt werden, soll dem König, dem Bischof oder anderen höchsten Mächtigen der Abt entgegengehen.<sup>212</sup> Das Element des *Occursus*, das Benedikt für den Gästeempfang vorsieht, bleibt also bei Smaragdus durchaus erhalten — allerdings ist nicht mehr unterschiedslos der ganze Konvent an der Einholung der gleichsam nicht differenzierten Gästegruppe beteiligt, sondern sich in der sozialen Hierarchie entsprechende weltliche und geistliche Personen führen jeweils die Einholung des Gastes durch.

Die Elemente Gebet und der erst nachfolgende Friedenskuß innerhalb der Empfangszeremonie weisen keine Nuancen zur Benediktsregel auf. Smaragdus betont lediglich die Wichtigkeit des Friedenskuß-Symbols und erklärt die Begründung der Reihenfolge beider Elemente.<sup>213</sup>

Die Kommentierung zu Vers 53,6 erklärt in einem mit Sicherheit der Regel angemessenen Verständnis die geistige Haltung, die dem Ausdruck *omnis humilitas* bei der Begrüßung entsprechen soll: Die dem Gast entgegengebrachte Demut soll ungeteilt und ehrlich sein — sie soll *de corde puro*<sup>214</sup> erwachsen. Auch an dieser Stelle sind der sozialen Stellung der Gäste entsprechende Differenzierungen vorgesehen; die übergeordnete Unterscheidung zwischen geistigem und äußerlichem Niveau der Gastaufnahme ist wiederum implizit. Einer höhergestellten Person soll die Prostration dargebracht werden, für eine mittlere ist lediglich eine Verneigung des einführenden Bruders

211) Ebd., 280,17–18.

212) Ebd., 220,19–24; vgl. Willmes P. (wie Anm. 155) 62. Der Gedanke, hier auch einen Ausdruck mittelalterlicher "Gegenseitigkeitsmentalität" zu erkennen, liegt nicht fern.

213) CCMon VIII, 279,25–281,3.

214) Ebd., 281,5.

gefordert. Daß trotz der äußeren Unterschiede in allen Gästen Christus aufgenommen wird, also für die geistige Ebene keine Unterschiede gelten, betont Smaragdus, für heutige Ohren fast entschuldigend, am Ende des Abschnitts.<sup>215</sup>

Zu Gebet und Lesung im Oratorium, die im Vers 53,8 der Benediktsregel grundgelegt sind, nimmt Smaragdus keine Stellung,<sup>216</sup> weil diese Bestimmungen für ihn möglicherweise selbstverständlich sind. Andererseits ist denkbar, daß die katechetische Aufgabe eines Klosterbesuchs in seinen Augen keine besonders wichtige Implikation darstellt, was allerdings dem Geist der Aachener Reformgesetzgebung widersprechen würde. Mit dieser Bemerkung geht der eigentliche Aufnahmeritus der Benediktsregel zu Ende; wie werden die folgenden Anweisungen Benedikts zur Fastenfrage des Konvents kommentiert?

Mit seiner Sicht, daß das Fasten nur vom Oberen, eventuell auch von den Seniores gebrochen werden darf,<sup>217</sup> steht Smaragdus näher am Wortlaut der Regel (RB 53,10–11) als die Bestimmungen der Aachener Konzilien, die es in das Ermessen des Abtes stellen, die Rationen des gesamten Konvents aufgrund von Gästen zu erhöhen. Trotzdem setzt sich der Kommentator im folgenden deutlich von der *Regula Benedicti* ab, indem er die beiden Gruppen der „fremden Brüder“ und der „höchsten Personen“ als die einzigen hinstellt, für die überhaupt in bestimmten Situationen die klösterliche Askese unterbrochen werden soll.<sup>218</sup> In der Benediktsregel hingegen bricht allein der Obere, unterschiedslos bei allen Gästen, das Fasten.

Als Kommentar zur Hand- und Fußwaschung (RB 53,13–14) führt Smaragdus ein Zitat des Abtes Fructuosus ein, der eine Fußwaschung für *hospites vel peregrini fratres* nach der Vesper vorsieht.<sup>219</sup> Dieser Zeitpunkt stimmt zwar mit den Capitularia der Aachener Synoden überein, entspricht aber nicht der von Benedikt von Nursia innerhalb der Gästeaufnahme anzusedelnden Fußwaschung. Wie das angeführte Zitat, das ausdrücklich auch die Gäste, die möglicherweise *ex itinere sunt confecti*,<sup>220</sup> nennt, vermuten läßt, scheint der Abt von St. Mihiel die Fußwaschung eher als Erquickung für Reisende denn als spirituelles Zeichen der Demut anzusehen, was auch seine praktischen Bestimmungen für reisende Gäste, beispielsweise ein Reisegeld (*viaticum*), zu Ende des Zitats nahelegen.

Mit abermals zwei Zitaten aus der Alten Kirche erläutert Smaragdus die von Benedikt in Vers 53,15 nochmals zwischengeschaltete Maxime des Kapitelfanfangs, die den Armen und Fremden besondere Aufmerksamkeit sichern soll. In den genannten Zitaten ist allerdings nicht eine Hervorhebung der pau-

215) Ebd., 281,8–12; vgl. Willmes P. (wie Anm. 155) 63–64.

216) Vgl. Schuler Th. (wie Anm. 7) 109.

217) CCMon VIII, 281,27–28.

218) Ebd., 281,29–30.

219) Ebd., 281,32–282,2

220) Ebd., 281,34.

*peres peregrinique* festzustellen, sondern vielmehr eine besondere Betonung der *clerici aut monachi*,<sup>221</sup> denen alle Annehmlichkeiten eines Gastempfangs bereitet werden sollen. Seine Erklärung des *congruus honor*, die schon mehrmals in den einzelnen Punkten des Kommentars wiedergefunden werden konnte, bringt Smaragdus auch an dieser Stelle ein: Äußerlichkeiten des Gastempfangs sollen gemäß der sozialen Rangstufe der Gäste praktiziert werden. So sieht er für die Reichen nicht, wie Benedikt herausstellt, aufgrund der von ihnen möglicherweise angewendeten Schreckensmittel eine besondere Ehrung vor, sondern die vorangestellte Unterscheidung, die die alltägliche Behandlung der Reichen durch ihre weltliche Umgebung auch auf den klösterlichen Bereich bezieht, stellt die Grundlage für ihre Bedienung dar.<sup>222</sup>

Die Forderung der Benediktregel, daß die Abts- und Gästeküche von derjenigen der Brüder getrennt sei, stellt Smaragdus nicht in Zweifel und hält sie auch scheinbar eines Kommentars für nicht bedürftig. Seine Ausführungen zu den Regelversen 53,16–20 beziehen sich in direkter Linie auf die Frage, wo die Gäste das — gesondert zubereitete — Essen einnehmen sollen. Smaragdus kritisiert benediktinische Traditionen, die den Abtstisch in einer *cellula segregata* vorsehen<sup>223</sup> und stellt ihnen die Autorität der Aachener Reformen gegenüber, an die er sich mit der Formulierung *modo ab episcoporum, abbatum et ceterorum Francorum magno concilio*<sup>224</sup> direkt anlehnt. Der in den Augen des Kommentators „heilsame Einfall“ (*salubre inventum*), daß der Abt immer gemeinsam mit den Gästen *pro sua et fratrum custodia* im Refektorium der Brüder speisen soll,<sup>225</sup> bedeutet, auf dem Hintergrund der ersten Aachener Synode interpretiert,<sup>226</sup> daß *alle* Gäste zusammen mit dem Abt im gemeinsamen Refektorium gepflegt werden. Wird der Hintergrund der späteren Synodaltex-te in die Überlegung miteinbezogen, die den Laien das Betreten des Refektoriums verbietet, lautet die Konsequenz, daß Abt und klerikale Gäste, gemäß der *Collectio capitularis* auch die vornehmen Laien, im Refektorium der Brüder speisen, für die übrigen Gäste aber ein gesonderter Speiseraum vorgesehen war. Daß mit dieser Erklärung des Smaragdus sicherlich intendiert ist, den Abt, wie auch die Synodalgesetzgebung fordert, zu kontrollieren, ist evident. Ob und inwieweit jedoch auch an dieser Stelle an

221) Ebd., 282,15–16.

222) Ebd., 282,19–23.

223) Ebd., 283,2–5.

224) Ebd., 283,5–6.

225) Ebd., 283,7–8.

226) Die Aachener Synode von 816 wird von der Forschung zur Datierung des Smaragdus-Kommentars als „Terminus post quem“ herausgestellt (vgl. CCMon VIII, XXX). Da zur Datierung des Textes noch kein „Terminus ante quem“ festgesetzt werden konnte, ist es möglich — Smaragdus war Teilnehmer beider Synoden — die Forschungsmeinung, die auf einer reinen Implikation der Bestimmungen von 816 in diesem Punkt aufbaut, zumindest zu hinterfragen. Sicher ist lediglich die Tatsache, daß Smaragdus sich überhaupt an die Synodalbestimmungen von Aachen anlehnt.

eine Unterscheidung der Gäste zugunsten von Mönchen, Weltklerikern und adeligen Laien gedacht ist, kann mit letzter Sicherheit nicht festgestellt werden.

Die letzten beiden Abschnitte des Smaragdus-Kommentars zum 53. Regelkapitel, die die Verse 21–23 behandeln, erwecken im Leser nahezu das Gefühl, der Autor habe an dieser Stelle nicht mehr das Bestreben gehabt, seinen Adressaten durch eigene Gedanken die Benediktsregel näherzubringen. In bezug auf das Sprechverbot mit Gästen, das Benedikt im letzten Kapitelvers seinen Brüdern auferlegt, setzt Smaragdus lediglich die indirekte Rede Benedikts in direkte Rede um und fügt ein Macharius-Zitat gleichen Inhalts an.<sup>227</sup>

Die Erläuterung des Kommentators zur *cella hospitum* weist trotz ihres stichpunktartigen Aufbaus drei im Vergleich zu Benedikt neuartige Details auf: Die *lecti strati* Benedikts interpretiert Smaragdus als Strohmatten, in denen schon die alten Mönche geschlafen haben,<sup>228</sup> nicht etwa als vorbereitete Schlafstellen, wie der Regeltext nahelegt. Daß die Gastwohnung von *sapientes* verwaltet werden soll, untermauert Smaragdus mit einem Psalmenzitat. Interessant ist allerdings seine Charakterisierung der benediktinischen *domus dei* (RB 53,22), die Smaragdus mit *domus domini* betitelt. Das „Haus Gottes“ ist das Haus im Kloster, das *pro pauperibus domini*<sup>229</sup> erbaut wurde, unter denen Smaragdus, wie das hier angeführte Zitat aus der Magisterregel zeigt, alle Gäste zusammenzufassen scheint. Durch die Beobachtung, daß in dem Zitat auch für die *superuenientes fratres* vorgesehen ist, in der *cella peregrinorum* bzw. der *cella hospitum* zu nächtigen, kann geschlossen werden, daß Smaragdus noch nicht an eine Aufteilung der Gastwohnung oder gar an verschiedene Gästebereiche denkt, die gemäß seiner Grundidee auch nach sozialen Maßstäben der Gäste aufgeteilt sein könnten. Auch die Bestimmung der zweiten Aachener Synode zum Bau eines Dormitoriums für mönchische Gäste scheint der kommentierende Abt noch nicht zu kennen, oder aber nicht ernstzunehmen.

In aller Kürze sollen noch einige für die Gastfreundschaft im Sinne des Smaragduskommentars wichtige Einzelbeobachtungen aus anderen Regelkapiteln zugefügt werden.

Eine besondere Rolle spielt hier das Pfortnerkapitel (RB 66), in dem wiederum die Differenzierung der Gäste gemäß ihrer sozialen Stellung beobachtet werden kann. Daß das Pfortneramt ein besonders wichtiges Klosteramt darstellt, betont Smaragdus mit dem Hinweis, daß der Pfortner, der nach der Benediktsregel ein *senex sapiens* sein soll, keinesfalls ein *senex* dem Alter nach, sondern ein Erfahrener in Weisheit und Klugheit sein muß<sup>230</sup>. Der Pfortner ist angehalten, eng mit dem Abt und mit den *seniores* zusammenzuarbeiten: Er meldet die Gäste und berichtet vor der Weiterleitung an die Brüder über alles,

227) CCMon VIII, 283,28–31.

228) Ebd., 283,13–15.

229) Ebd., 283,18–19.

230) Ebd., 323,2–5.

was an der Pforte geschieht oder abgegeben wird.<sup>231</sup> Neu in der Auslegung des Smaragdus erscheint der strenge Raster, in den er die Handlungen des Pförtners sowie auch die Verhaltensweise der Ankommenden einordnet. In aller Ausführlichkeit zeichnet Smaragdus auf der einen Seite den Mächtigen, der mit der Hand oder der Faust an die Klosterpforte schlägt; ihm gegenüber den Armen, der nur demütig am Tor ruft. Dem Armen soll das *Deo gratias* geantwortet werden, dem Mächtigen soll der Pförtner entgegengehen und ihn um Segen bitten.<sup>232</sup> Mit der Einleitung *beatus Benedictus posuit* beruft Smaragdus sich in dieser breiten Schilderung ganz auf den Mönchsvater, der seinerseits lediglich in einem kurzen Satz irgendeinen Klopfenden und einen rufenden Armen nennt, denen er die Antworten *Deo gratias* und *Benedic* nicht einmal direkt zuordnet. Von einem Entgegengehen einem Mächtigen gegenüber war in der Benediktsregel nie die Rede. Smaragdus geht an dieser Stelle deutlich über die Bestimmungen Benedikts von Nursia hinaus.

Der neben dem Pförtner zweite wichtige Amtsträger, der sich mit den Gästen zu beschäftigen hat, ist der Cellerar, der unter der von Smaragdus in diesem Zusammenhang angefügten Begründung von Mt 25,36, die in der Benediktsregel nicht erscheint, den Gästen alle Notwendigkeiten darreichen soll.<sup>233</sup> Während Regelvers 31,9 die Gäste und Armen in der Verbindung *hospitum pauperumque* gemeinsam nennt, werden die *pauperes* von Smaragdus eigenständig angeführt.<sup>234</sup> Auf eine vom Gästewesen getrennte Armensorge in den karolingischen Klöstern könnte von hier aus geschlossen werden.

Der Regelkommentar des Abtes Smaragdus von St. Mihiel ist in bezug auf seine Gastfreundschaftsvorstellungen neben vielen Details<sup>235</sup> der anianischen Reform insofern verpflichtet, als er, wie auch als Tendenz der Synodalgesetzgebung festgestellt wurde, zwei bestimmte Gruppierungen, das sind die *monachi* und die *potentes*, aus der Gesamtzahl der Gäste heraushebt. Daß die Voraussetzung für diese Differenzierung nicht wie in Vers 53,2 der Benediktsregel aufgrund spiritueller Maßstäbe, sondern auf dem Hintergrund der sozialen Hierarchie der Gäste im weltlichen Leben basiert, wird im Kommentar weitaus transparenter als in den Aachener Zeugnissen. Konkrete Anweisungen diesbezüglich zeigten sich vor allem in den je nach Art des Gastes sich verändernden Empfangszeremonien, die besonders bei der Kommentierung des Pförtnerkapitels beobachtet werden konnten, aber auch in der Vorschrift des Fastenbrechens durch den Abt nur für fremde Mönche und höchste Gäste.

Neben diesem veränderten Verständnis des *congruus honor* der Regula Benedicti bleibt die theologische Verankerung der Gastfreundschaft nach Mt

231) Ebd., 323,16–21.

232) Ebd., 323,23–29; vgl. Schuler Th. (wie Anm. 7) 107–108; Dens. (wie Anm. 52) 22.

233) CCMon VIII, 238,19–20.

234) Ebd., 238,21–23.

235) Zu nennen sind beispielsweise die Praxis der Fußwaschung abends nach der Vesper, die wichtige Fragestellung: *Wo* essen die Gäste? sowie die Kontrolle des Abtes.

25,35 unangetastet. Drei weitere zentrale Punkte zur praktischen Durchführung der Gastfreundschaft gemäß Benedikt von Nursia, die Existenz einer vom übrigen Monasterium gesonderten *cella hospitium* sowie einer Gästeküche und das Schweigegebot der Brüder gegenüber den Gästen, werden von Smaragdus in der Hauptsache nur näher erläutert bzw. mit anderen Worten oder Zitaten wiederholt.

#### 4.2.7 Die *Consuetudines Corbeienses* Adalhards von Corbie

Bei der Analyse des Smaragduskommentars bezüglich des Cellarars (RB 31,9) konnte beobachtet werden, daß sich in den Klöstern der Karolingerzeit die Armensorge von der Aufnahme der Gäste weiterentwickelt, möglicherweise in Ansätzen gar verselbständigt hatte. Diese Feststellung findet in den der anianischen Reform nicht unmittelbar nahestehenden *Consuetudines Corbeienses* ihre Bestätigung. Zwar sind die Gedanken Adalhards direkt auf das Kloster Corbie zugeschnitten und konnten insofern keine breitgestreute Wirkung auf andere zeitgenössische Monasterien erlangen; trotzdem erlaubt ihre Analyse interessante Einblicke in die Organisation der Gäste- und vor allem der Armensorge, die in diesem einzigartigen Zeugnis durch konkretes Zahlenmaterial angereichert sind. Bereits die Überschrift des zweiten Kapitels *De hospitio pauperum*<sup>236</sup> legt nahe, daß in Corbie auch ein *hospitium hospitum* oder *divitum* existiert haben mag, zumindest ist im Gästehaus der Armen eine eigene, in sich geschlossene Institution zu erkennen.<sup>237</sup>

236) CCMon I, 372. Die sprachliche Veränderung von der *cella hospitium*-Bezeichnung bei Benedikt, die auch von Smaragdus beibehalten worden ist, ist an sich schon bezeichnend.

237) Zwei weitere Äußerungen Adalhards erhärten den Befund einer praktizierten Trennung von Gäste- und Armensorge: Im dritten Kapitel *De annonae*, in dem auf die Schwierigkeiten hingewiesen wird, die Versorgung des Klosters zu planen, werden die einzelnen Gruppen aufgezählt, für deren Wohl das Kloster zu sorgen hat. Hier werden neben den ständig versorgten Matrikularen (vgl. hierzu die ausführliche Beschreibung B. Kastens [wie Anm. 157] 121–123), den Brüdern, den Vassallen, Scholaren und Anklöpfenden als weitere eigenständige Gruppe die Gäste genannt (CCMon I, 378,18). Das vierte Kapitel *De porta et decimis* nennt zehn *prouendarii* zusätzlich zu denen, die als Gäste aufgenommen, also wiederum als eigene Gruppierung angesehen werden (CCMon I, 388,15). Die enge Verbindung *hospitium pauperumque* des Verses 31,9 der Benediktsregel scheint für Adalhard nicht mehr zu existieren.

Daß er mit dieser, offensichtlich durch die Praxis bestimmten Sichtweise nicht allein steht, läßt sich im *Breve memorationis* des Abtes Wala (ed. J. Semmler, CCMon I [wie Anm. 148] 421–422) ablesen: Bei der Aufzählung klösterlicher Dienste werden verschiedene Arten von *hospitalarii* genannt. Das sind einerseits die im Plural erscheinenden *hospitalarii religiosorum*, die diejenigen zu versorgen haben, die ins Refektorium geführt werden dürfen und denen auch eine eigene Schlafstelle zugedacht ist. Auf der anderen Seite wird der *hospitalarius pauperum* genannt, der die Armen aufnimmt, sie bedient und ihnen die vom Portarius zugedachten Zuwendungen besorgt (ebd., 422, 12–15).

Zwei Amtsträger, die *hospitalarii*, sind zum Dienst im *hospitale pauperum* bestellt. Sie haben die Menge von 45 Mischbroten und fünf Weizenbroten, die täglich für das Gästehaus der Armen bereitgestellt wird, zu verteilen.<sup>238</sup> Diese schwierige Aufgabe ist ihnen, möglicherweise auch einem der Gastbrüder,<sup>239</sup> übertragen, weil sie aus Erfahrungswerten die Disponierung einer ausreichenden Menge vornehmen können, so daß das übrige an Tagen, an denen mehr Arme zu versorgen sind, verteilt wird.<sup>240</sup> Der *hospitalarius* ist dem *senior portarius* des Klosters unterstellt, worauf die Formulierung *hospitalarius et magister eius senior portarius* hinweist. Pforte und Gästehaus der Armen arbeiten demnach zusammen und unterstehen der Aufsicht des älteren Pfortners, der auch die finanzielle Regelung der Armensorge, die unter anderem aus einem Fünftel aller Pforteneinnahmen besteht, zu übernehmen hat.<sup>241</sup>

Wie die Betonung der Schwierigkeit einer durchdachten Brotverteilung nahelegt, differiert die genaue Zahl der Armen, die aufgenommen werden. Festzustehen scheint allerdings, daß jeweils zwölf Arme im Kloster nächtigen.<sup>242</sup> Für sie steht eine bestimmte Menge an Mischbrot und ein Reisegeld bei der Weiterreise bereit. Aufnahme im *hospitium pauperum* finden auch die *clerici peregrini*, die somit auch zu den *pauperes* gezählt werden. Für sie sind die fünf Weizenbrote bestimmt, sie werden ins Refektorium geführt, außerdem werden ihnen — und nur ihnen — die Füße gewaschen.<sup>243</sup> Adalhard ordnet arme Kleriker also durchaus in die Gruppe der Armen ein, trifft allerdings für sie Sonderbestimmungen, mit denen an dieser Stelle seine Distanz zur anianischen Reform deutlich wird: Kleriker speisen ohne Ausnahme im Refektorium; die Fußwaschung, die in den Aachener Synodentexten für alle *peregrini* vorgesehen ist, geschieht in Corbie nur noch an armen Klerikern.

Auch über die Art der neben der Brotration zusätzlichen Verpflegung und Versorgung im *hospitium pauperum* gibt das zweite Kapitel der *Consuetudines Corbeiensis* Auskunft: Vorgesehen sind täglich zwei Becher Bier — der Ausschank von Wein steht im Ermessen des Oberen — Käse, Speck, Gemüse, Aale und Vieh aus den *villae dominicae*, die Cellerar und Pfortner zu bestimmten Anteilen für die Armensorge zur Verfügung stellen müssen.<sup>244</sup>

238) Vgl. hierzu den Anfang des dritten Kapitels *De Annona*. Adalhard stellt Überlegungen zur jährlichen Getreide- und Brotversorgung des Klosters an, für die gar das Amt eines *custos panis* benötigt wird (CCMon I, 375). Eine detaillierte Schilderung dessen Tätigkeiten liefert Kasten B. (wie Anm. 157) 128–129.

239) Adalhard spricht an dieser Stelle nur von dem *hospitalarius* im Singular (CCMon I, 373,4).

240) CCMon I, 373,5–7.

241) Ebd., 374,12–14; vgl. E. Lesne, *L'économie domestique d'un monastère au IX<sup>e</sup> siècle, d'après les Statuts d'Adalhard, Abbé de Corbie* (Melanges d'histoire du moyen âge, FS F. Lot, Paris 1925, 385–420), 417; Schuler (wie Anm. 7) 113; Kasten B. (wie Anm. 157) 127.

242) CCMon I, 372,8–9.

243) Ebd., 372,13; 373,15.

244) Ebd., 373,18; 374,5–11.

Auf die Praxis der Ausgabe von Reisegeld wurde bereits hingewiesen; des weiteren sollen die Armen, vor allem diejenigen, die direkt an der Pforte versorgt werden, Holz, Decken, Gefäße, abgelegte Kleidung und Schuhe der Mönche erhalten.<sup>245</sup>

Für den Gesamtunterhalt der Gäste- und Armensorge soll ein Zehntel aller klösterlichen Einnahmen genügen, betont der Anfang des zweiten Abschnitts in Kapitel vier.<sup>246</sup> Adalhard weicht mit dieser grundsätzlichen Bestimmung nicht von den Ansprüchen der Synodengesetzgebung zu Aachen ab.<sup>247</sup>

#### 4.2.8 Der Regelkommentar des Hildemar von Civate

Sehr detaillierte und auf die Praxis bezogene Vorstellungen zur Aufnahme von Gästen vermittelt der Hildemar-Kommentar. Daß Hildemar sehr um das Funktionieren der klösterlichen Gastfreundschaft besorgt ist, zeigen seine eindringlichen Erklärungen, die er durch viele Beispiele, teilweise auch in Wiederholungen, seinen Zuhörern mit auf den Weg gibt. Zwar kommentiert der Magister die Benediktsregel in allen Einzelheiten, dennoch sind seine Ausführungen eher thematisch geordnet und entsprechen nicht unbedingt den vorangestellten zitierten Regelabschnitten.<sup>248</sup>

Eine wichtige Voraussetzung für den Inhalt der Kommentierung Hildemars ist in der gegenüber der Zeit Benedikts gesteigerten Gästezahl zu erkennen, auf die der Verfasser an vielen Stellen hinweist. So spricht er im Kapitel über den Cellerar (RB 31,9) davon, daß *apud antiquos* dieser für die Gäste sorgte. Die Situation habe sich dahingehend verändert, daß nun andere zur Aufnahme der Gäste bestimmt seien — *propter multitudinem hospitum, qui paene omni hora ad monasterium veniunt* — lautet die Begründung Hildemars.<sup>249</sup> Der Cellerar sei nur noch damit beauftragt, für diejenigen Gäste, die zum Essen ins Refektorium geführt werden, zu sorgen.

Ein weiterer Hinweis auf erhöhte Gästezahlen in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts eröffnet sich im Kommentar zum Pförtner-Kapitel (RB 66).<sup>250</sup> Aufgrund der Menge der ankommenden Gäste ist es, nach Hildemar, not-

245) Ebd., 374,19–25; vgl. Schuler Th. (wie Anm. 7) 113.

246) CCMon I, 389,3–5.

247) Vgl. Kap. 4.2.3, Anm. 193. Kasten B. (wie Anm. 157) 127, vermutet gar, daß diese auf seinen Einfluß zurückgehen könnten.

248) So wird beispielsweise die *domus dei*, die in Vers 53,22 der Benediktsregel geschil­dert wird, erst im Zusammenhang des Kommentars zum 67. Kapitel angesprochen. Die Fußwaschung, die Benedikt in Vers 13 des 53. Kapitels nennt, taucht bei Hildemar im Zuge der Klärung des Regelabschnittes über die Küche (RB 53,16–22) auf. Möglicherweise bedingt durch eine bestimmte Textvorlage der Benediktsregel entsprechen auch die Sinnabschnitte, die Hildemar setzt, nicht der heute allgemein üblichen Gliederung des Regeltextes. So unterteilt er beispielsweise für den zweiten Abschnitt seines Kommentars das 53. Kapitel nach Vers 6a, so daß wie folgt die Verse 53,6b–15 die dritte zu kommentierende Einheit bilden.

249) Mittermüller R. (wie Anm. 156) 379; vgl. Schuler Th. (wie Anm. 147) 70.

250) Mittermüller R. (wie Anm. 156) 605.

wendig, zwei Portarii an die Klosterpforte zu bestellen, die die Gäste bei den Oberen anzumelden und in die jeweils für sie bestimmte Gasteinrichtung einzuweisen haben. Durch die doppelte Besetzung des ehemals für eine Person vorgesehenen klösterlichen Amtes sei es möglich, den ganzen Tag über die Präsenz eines der Pfortner am Tor zu gewährleisten, erklärt Hildemar; eine Maßnahme, die, wie auch der Anfang des Kapitels, in dem als Pfortner, falls kein *senex sapiens* gefunden werden kann, ein *iuuenis cum sapientia* bestellt werden soll, die Wichtigkeit des Pfortneramtes in dieser Zeit unterstreicht.

An vier weiteren Stellen macht Hildemar auf die angesichts der hohen Gästezahlen zustandegekommenen Prämissen seiner Auslegung der Benediktusregel in bezug auf die Gäste aufmerksam. Neben dem Cellerar scheint das Amt des Hospitalarius zu einer festen Einrichtung der Gästeversorgung geworden zu sein.<sup>251</sup> Beide Amtsträger haben die Vollmacht, den Abt um Gehilfen zu bitten, wenn viele Gäste zu versorgen sind, wie Hildemar durch das Beispielzitat des Hospitalarius „*multos hospites habeo*“ veranschaulicht. Diese werden ihnen unumgänglich zugeteilt und sollen die Gäste *melioribus vel mundis vestimentis induti servire*. Das Kloster ist demnach auf schnelle Sondermaßnahmen aufgrund großer Gästezahlen eingerichtet. Diese Zahlen scheinen nach Hildemar derart immens zu sein, daß man sogar zu einer Begrenzung der Gästeaufnahme kommen mußte. Daß derartige Maßnahmen sich nur auf die armen Kloster Gäste bezogen, weist auch an dieser Stelle auf eine Unterscheidung der Ankommenden hin, auf deren theoretische Verankerung später ausführlicher einzugehen sein wird.

Zu einer festgelegten Zeit, der neunten Stunde,<sup>252</sup> werden die Gäste ins Monasterium aufgenommen. Sind derer zu viele, soll den Schwachen vor den Gesunden Vorrang gewährt werden. Ist die Kapazität der aufzunehmenden Armen erreicht, soll jedoch ein bereits aufgenommener Gesunder einem zu spät kommenden Kraftlosen wegen nicht des Klosters wieder verwiesen werden. Denn derart ist das benediktinische *lecti strati* (RB 53,22) in der Interpretation Hildemars zu verstehen, daß *tantos pauperes debet suscipere quibus sufficienter sint lecti strati*.<sup>253</sup> Demgegenüber denkt Hildemar nicht an eine Abweisung von reichen Gästen. Er erklärt, daß selbst das Gefolge der Reichen, die *milites*, so aufgenommen werden soll wie ihre Herren selbst.<sup>254</sup>

Eine Begrenzung der Aufenthaltsdauer für einen Gastbesuch<sup>255</sup> ist als weiteres Indiz für eine vom gastgebenden Kloster nur schwer zu bewältigende Gästemenge anzusehen.

---

251) Ebd., 509.

252) Ebd., 508; vgl. Schroll M. A., *Benedictine monasticism as reflected in the Warnefrid-Hildemar commentaries of the rule* (Studies in History, Economics and Public Law, ed. by the Columbia University 478), New York 1941 (Neudr. 1967), 151.

253) Mittermüller (wie Anm. 156) 507; vgl. Schuler Th. (wie Anm. 147) 69.

254) Vgl. Willmes P. (wie Anm. 155) 70; Peyer H. C. (wie Anm. 2) 123.

255) Hildemar nennt explizit eine auf drei bis vier Tage begrenzte Aufenthaltsdauer für die Gyrovagen (RB 1,10). Nach dieser Zeit, in der ihnen wie Gästen alle Aufmerk-

Das letzte Zeugnis für die veränderte Situation der Klöster ist in einem von Hildemar angeführten Zitat des Abtes Theodulf zu erkennen, das, im Zusammenhang der Erklärung des Magisters zu Vers 53,1 der Benediktsregel verwandt, gleichsam mitten in seine Leitlinien zur Gastfreundschaftspraxis führt. Der Kommentator erläutert, daß das *omnes hospites* nicht mehr in dem Sinne Benedikts verstanden werden kann, daß in praxi alle Gäste wie Christus aufgenommen werden sollen. „Wenn Benedikt jetzt hier wäre“, das heißt, „wenn er anstatt der von ihm gewohnten zwei bis drei Ankommenden die riesige Gästezahl sähe“, würde er, so der hier angeführte Stoßseuffer des Abtes Theodulf von Orléans, „die Tore seines Klosters abschließen lassen“.<sup>256</sup>

Hildemar schlägt eine Lösung des Problems vor, die an die Unterscheidung der inneren und äußeren Ebene der Gastaufnahme bei Smaragdus<sup>257</sup> erinnert: *In intentione*, gemäß der inneren Absicht, sollen alle wie Christus aufgenommen werden — bedient werden wie Christus können allerdings nur wenige.<sup>258</sup> Mit dieser Lösung meint der Magister, wie die folgende Zitation von Mt 25,35 verdeutlicht, ganz auf der theologischen Leitlinie der Gastfreundschaftsvorstellungen Benedikts zu stehen.

Auch für den zweiten Grundsatz benediktinischer Gastfreundschaft, der sich im *congruus-honor*-Gedanken offenbart, hält Hildemar eine entsprechende, den Zeitumständen angepaßte Interpretation bereit. Seine These lautet, wie ähnlich auch schon für den Smaragdus-Kommentar beobachtet werden konnte, daß der *congruus honor* Benedikts keineswegs mit einer für alle gleichen Aufnahme synonym sei.<sup>259</sup> In zwei Schritten legt Hildemar seine Begründung dar: Zunächst erscheint es ihm nicht recht,<sup>260</sup> daß das, was den Mächtigen im Überfluß bereitet werden soll — der Abt nennt die Beispiele Lesung, Nahrung, Getränk — gleichermaßen auch den Armen zukomme. Vielmehr, so der zweite, gesteigerte Teil seiner Begründung, sei eine solche Handlungsweise als Sünde der Gastgeber zu qualifizieren. Hierfür kann Hildemar zwei weitere Begründungen anführen: Deren erste, aus der Perspektive des Armen zu sehende, besagt, daß der Arme sich in Anbetracht vieler und ungewöhnlicher Nahrung nicht zu mäßigen wisse und dem Rausch verfallende;<sup>261</sup> die zweite Begründung aus der Sichtweise der Reichen,

---

samkeit entgegengebracht wird, sollen sie *sicut familiaribus* behandelt werden (Mittermüller R. [wie Anm. 156] 83); vgl. Schuler Th. (wie Anm. 7) 120.

256) Mittermüller R. (wie Anm. 156) 501; vgl. Schroll M. A. (wie Anm. 252) 147. Zur Stellung Theodulfs von Orléans innerhalb der bildungsreformatorischen Kräfte zur Zeit Karls des Großen vgl. Angenendt A. (wie Anm. 146) 307.

257) Siehe Kap. 4.2.6, vor Anm. 208; vgl. Boshof E. (wie Anm. 63) 294–296.

258) ... *de qua intentione omnes debent ita recipi hospites sicut Christus, quamquam non possunt omnibus ita servire, sicut Christo, sed paucis* (Mittermüller R. [wie Anm. 156] 501); vgl. Schuler Th. (wie Anm. 147) 70.

259) ... *omnibus non aequalis susceptio apta est* (Mittermüller R. [wie Anm. 156] 502); vgl. Schroll M. A. (wie Anm. 252) 148.

260) ... *neque enim rectum est* (Mittermüller R. [wie Anm. 156] 502).

261) ... *pauper nescit se moderari* (ebd.).

stellt deren Spott über eine Behandlung mit den Mitteln, die den Armen zukommen würden — das sind für Hildemar explizit die Fußwaschung und bäuerliches Essen — heraus. Eine derart gleiche Behandlung der unterschiedlichen sozialen Gruppen, die im Kloster aufgenommen werden, könne nur Schaden für die Gastgeber bringen, erläutert Hildemar. So kann er, die Begründungen zusammenfassend, seine Kernaussage formulieren, daß *iuxta qualitatem personae ita est recipiendus hospes*.<sup>262</sup> Gemäß der Eigenschaft der Person, die Hildemar eindeutig auf ihre soziale Stellung in der Welt bezieht, soll der Gast aufgenommen werden.

Um den vermutbaren Widerspruch Benedikts zu erklären, der in Vers 3 des 53. Regelkapitels die Glaubensbrüder und *peregrini* hervorhebt, verquickt Hildemar im letzten Teil der Darlegung seiner Leitideen der Gästeaufnahme beide bisher unterbreiteten Thesen zum Verständnis von RB 53, 1–2, indem er sein *congruus-honor*-Prinzip, die Behandlung der Person gemäß ihrer sozialen Stellung, auf die Ebene der Dienste, nach Smaragdus, auf die äußere Ebene, anwendet; die Hervorhebung der Armen bleibt demgegenüber auf die geistige Ebene, die Intention, beschränkt, wie bei der Erklärung des *omnes* (RB 53, 1) zu beobachten war.<sup>263</sup>

Hildemar beendet hiermit die theoretische Grundlegung seiner Gastfreundschaftsvorstellungen und wendet sich den praktischen Einzelheiten eines Gastaufenthalts zu, in denen die grundsätzliche Differenzierung der Gäste gemäß ihrer sozialen Stellung permanente Wiederholung findet. Daß er hierbei verschiedenste Nuancierungen der Gäste feststellt und nicht nur die erste Unterscheidung in *potentes* und *pauperes* wahrnimmt, wird im folgenden deutlich.

Schon bei der Erklärung der *omnis humanitas* (RB 53, 6) zählt er Bischöfe, Presbyter, Laien, Kanoniker, Grafen und „die übrigen“<sup>264</sup> auf, denen jeweils der einzelnen Person angemessene Leistungen entgegengebracht werden sollen. *Omnis humanitas* bedeutet in den Augen des Hildemar *sufficiens honestas*,<sup>265</sup> was er durch eine Abgrenzung des Begriffs *humanitas* gegenüber dem der *caritas* verständlich zu machen versucht. *Humanitas* beziehe sich aus-

262) Ebd.; vgl. Schroll M. A. (wie Anm. 252) 148–149.

263) Mittermüller R. (wie Anm. 156) 502; vgl. Willmes P. (wie Anm. 155) 67; Schuler Th. (wie Anm. 7) 203; Dens. (wie Anm. 147) 70. Schroll M. A. (wie Anm. 252) 148, merkt in bezug auf die vorgestellten Legitimationsmuster Hildemars kritisch an, daß er, wie auch die anderen Kommentatoren, im Fall einer für Reiche und Arme unterschiedlichen Gastfreundschaft, genau um die Abweichung von der Benediktsregel wisse. Anstatt aber die geänderten Umstände zu erklären, versuche er die Regeltexte mit der zeitgenössischen Praxis zu harmonisieren, fährt die Benediktinerin mit ihrer Kritik fort. Das Resultat dieser Vorgehensweise qualifiziert sie, offensichtlich lediglich aus heutiger Sichtweise, als „somewhat strange and superficial“. Von „Harmonisierungsversuchen“ Hildemars spricht auch Schuler Th. (wie Anm. 7) 203; Ders. (wie Anm. 52) 34.

264) ... *ceteris* (Mittermüller R. [wie Anm. 156] 503).

265) Ebd., 504.

schließlich auf die *temporales res*, nicht etwa auf geistige Bereiche, die im Ausdruck der *caritas* enthalten seien. Hildemar führt zur Verdeutlichung die Beispiele Brot, Wein, Nahrung und Bett an, konkrete Dienste, die den Gästen dargebracht werden sollen, so, „wie sie sich auch die *saeculares* gegenseitig erweisen“. Mit dem Schlagwort *mináida*,<sup>266</sup> das Hildemar, wie er selbst sagt, der Volkssprache entlehnt, kann er den benediktinischen Terminus der *omnis humanitas* zusammenfassend ersetzen.

Am deutlichsten gibt sich die äußerliche Differenzierung der Gäste innerhalb der ihnen zu erweisenden Begrüßungszeremonie<sup>267</sup> zu erkennen. Die unterschiedlich zu begrüßenden Gruppen zählt Hildemar gleich eingangs auf: Königen, Bischöfen und Äbten stehen auf der anderen Seite alle anderen (*alii*) gegenüber. Nach einem genauen Handlungsmuster schlüsselt der Kommentator im weiteren die Praxis auf. Gemäß dem Beispiel des Propheten Nathan gegenüber König David, so Hildemars Praktizierungsvorschlag der von Benedikt für alle Gäste vorgesehenen Zeremonie (RB 53,3–7), sollen Könige, Bischöfe und Äbte durch die Prostration begrüßt werden. Die Königin sei durch Kniebeuge und demütige Kopfneigung zu empfangen; alle übrigen Gäste, seien sie hochgestellte oder niedere Laien und Kleriker, werden nur durch die *Inclinatio* der entsprechenden einholenden Mönche begrüßt.<sup>268</sup> Indem Hildemar gesondert erwähnt, daß der eigene Abt, wenn er nur selten kommt (*si rarius videmus*) seinerseits durch die Prostration begrüßt werden soll, macht er indirekt auf die Problematik der Laienäbte im Karolingerreich<sup>269</sup> aufmerksam, die von ihrem Konvent eher wie Gäste denn als *pater* des Klosters, wie Benedikt in Kapitel 2 seiner Regel vorsieht, behandelt werden.

Daß Hildemar bei seiner Unterscheidung der Gäste gemäß ihrer weltlichen Stellung nicht nur den gastgebenden Mönchen, sondern auch den Gästen ihrer Stellung entsprechende Verhaltensmuster zuordnet, wird in zwei Passagen seines Kommentars transparent.

266) Das althochdeutsche „*mináida*“ ist ein aus dem Vokabular der römischen Staatspost entlehnter Fachausdruck, der die kostenlose Unterkunft und Verpflegung für die staatlichen und kirchlichen Beamten und ihre Freunde bezeichnete; vgl. Schuler Th. (wie Anm. 7) 110; Dens. (wie Anm. 52) 24.

267) Mittermüller R. (wie Anm. 156) 505. Auf die besondere Wichtigkeit des Zeremoniells für königliche Besucher macht Fichtenau H. (wie Anm. 53) 77–78 aufmerksam. Ziel des Empfangszeremoniells sei die Verdeutlichung von „Bestehen und Wesen des politischen Systems“; der Repräsentation müsse, um diesem Ziel zu entsprechen, seitens der Gastgeber die entsprechende „Rekognition“ in Adventus und Occursus folgen.

268) Vgl. Willmes P. (wie Anm. 155) 68; Hafner W., 1959 (wie Anm. 155) 99.

269) Vgl. zur Entwicklung des Laienabbiats Felten F., Laienäbte in der Karolingerzeit. Ein Beitrag zum Problem der Adelherrschaft über die Kirche (Mönchtum, Episkopat und Adel zur Gründungszeit des Klosters Reichenau, hrsg. v. A. Borst [Vorträge und Forschungen, hrsg. v. Konstanzer Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte XX], Sigmaringen 1974, 397–431). Zur Konkretisierung des Problems in St. Gallen in der Person Abt Grimalds vgl. Kap. 5.1 Anm. 357.

Die Szene der Gastankunft im Pförtner-Kapitel ist eindeutig festgelegt durch ein Klopfen der Mächtigen und ein Rufen der Armen, auf die vom Pförtner durch die vorgefaßten Antworten *benedicat* und *deo gratias* zu reagieren ist.<sup>270</sup> Diese Zuordnung der jeweiligen Antworten konnte zwar bereits im Kommentar des Smaragdus erkannt werden, allerdings hielt der Abt von St. Mihiel es für notwendig, die jeweiligen Handlungen zu erklären. Hildemar setzt die gesamte Szenerie als bekannt und unumstößlich voraus, so daß sich für ihn ein Kommentar erübrigt. Die Handlungsabläufe an der Klosterpforte, die Hildemar schildert, können demnach mit großer Sicherheit als bereits seit längerer Zeit etablierte Praxis angesehen werden.

Eine ähnliche Zuordnung der Verhaltensweisen ist auch im Kommentar zu Kapitel 43 der Regula zu erkennen.<sup>271</sup> Spezielle hohe Gäste, Hildemar nennt einen Bischof, einen Grafen oder *alicuius potestatis*, dürfen bei ihrem Klosterbesuch nicht verlassen werden, weil sie sonst sehr verletzt wären. *Propter vitandum scandalum*<sup>272</sup> dürften solche Gäste auch nicht alleingelassen werden, damit die mit ihrer Begleitung betrauten Mönche ihr Offizium im Oratorium singen könnten. Die Brüder haben stattdessen in Anwesenheit des Gastes allein ihre Gebete zu verrichten.

Die grundsätzliche Unterscheidung der Gäste schlägt sich konsequenterweise auch in den Ausführungen Hildemars zur Unterkunft der Gäste im Kloster nieder. Das Idealbild, das er vor Augen hat,<sup>273</sup> sieht die Existenz dreier Gästehäuser vor, die mit jeweils verschiedenartiger Ausstattung den Vornehmen, Armen und Mönchen zur Verfügung stehen sollen. Die *claustra hospitum ... nobilium* soll wie die Klausur der Mönche beschaffen sein, die *claustra pauperum* wie die Krankenabteilung des Klosters; ebenso soll die Unterkunft der mönchischen Gäste gestaltet sein.<sup>274</sup> Falls dieses Ideal nicht durchzuführen ist, sollen zumindest Bischöfe und Grafen von der restlichen Gruppe der Armen, Äbte und *peregrini* getrennt untergebracht werden, denn ihre Vermischung ist in den Augen Hildemars schlichtweg unmöglich.<sup>275</sup> Ist eine Einrichtung von verschiedenen „Klausurbereichen“ für die einzelnen<sup>276</sup> nicht realisierbar, soll dennoch wenigstens für getrennte Schlafstellen (*cubicula*) gesorgt werden, fügt Hildemar an anderer Stelle an. Eigens soll ein Bruder zur Ordnung der Betten beauftragt werden. Diese Notwendigkeit von getrennten Schlafstellen betont Hildemar bezogen auf Laien und Mönche nochmals im

270) Mittermüller R. (wie Anm. 156) 606.

271) Ebd., 465–466.

272) Ebd., 466; vgl. Schroll M. A. (wie Anm. 252) 149, die den Hintergrund dieser Passage als „quasi-fear of the powerful“ interpretiert.

273) ... *si potest fieri* (Mittermüller R. [wie Anm. 156] 506).

274) Vgl. Schuler Th. (wie Anm. 7) 111.

275) ... *non possunt in simul convenire episcopi et comites cum pauperibus et abbatibus et peregrinis* (Mittermüller R. [wie Anm. 156] 506); vgl. Schroll M. A. (wie Anm. 252) 48; Willmes P. (wie Anm. 155) 70.

276) ... *per singulos ... habeat claustram* (Mittermüller R. [wie Anm. 156] 507).

Kommentar zum 67. Regelkapitel, das von den Brüdern auf Reisen handelt.<sup>277</sup> Mönche brauchen auch in der Nacht Ruhe zum Gebet; ihr Dormitorium soll, wie auch in der Aachener Synodalgeseztgebung gefordert, nahe beim Oratorium gelegen sein, damit sie auch des Nachts Gelegenheit haben, dort zu beten. Die Laiengäste aber und ihre Vasallen, die „bis Mitternacht aufbleiben und sprechen und scherzen können“,<sup>278</sup> sollen entfernt vom Mönchsdomitorium nächtigen. In dieses werden zusätzlich nur zu spät kommende Mönche des gastgebenden Klosters aufgenommen, damit sie nicht an der Pforte zu übernachten brauchen. Es kann vermutet werden, daß die Mönche, wie auch bei Smaragdus beobachtet, als eine Sondergruppe der Gäste aufgefaßt werden, die die stärkste Integration in die gastgebende Gemeinschaft erfährt.<sup>279</sup>

Diese Praxis wird im Kommentar zu Kapitel 63, das in einem Abschnitt auch die „monastischen Gäste in der Francia“ berührt, verdeutlicht.<sup>280</sup> Sie werden ihrerseits unterschieden in *monachi familiares*, die selbst im Dormitorium der Mönche schlafen, mit ihnen lesen, im Refektorium essen und auch zum Kapitel der Brüder kommen. Ihnen gegenüber stehen die *novi hospites*, die zwar zur Erbauung am Kapitel der Brüder teilnehmen dürfen, im Refektorium speisen, aber im *dormitorium hospitum monachorum* schlafen sollen. Zusätzlich werden selbst die mönchischen Gäste gemäß ihrer sozialen Stellung unterschieden in *clerici nobili* und *pauperes*, ein Zeichen für die Tragweite der *congruus-honor*-Interpretation Hildemars.

Gemessen an den bereits angedeuteten Vorschriften Hildemars zur Speisung der Gäste erstaunt es nicht, daß auch hier Unterscheidungen zwischen der Versorgung der armen und der vornehmen Besucher getroffen werden. Zur Frage der Finanzierung der Gästespeisungen erklärt der Abt von Civate, daß von allem im Kloster Erarbeiteten ein Zehntel ins *hospitale pauperum* fließen soll.<sup>281</sup> Diese Mengenangabe ist aus den Aachener Forderungen bzw. auch aus der Praxis von Corbie bereits gut bekannt, so daß hierin eine Art „Mindestnorm“ erkannt werden kann. Neu in der Auslegung Hildemars ist die eindringliche Betonung, daß dieser zehnte Teil ausschließlich für die Armen — auch hier sind demnach Ansätze einer getrennten Armensorge zu beobachten<sup>282</sup> — Verwendung finden soll. Für die „Bestreitung der Notwendigkeiten“ der Reichen soll zusätzlich ein Neuntel der Einkünfte dem *hospitale divitum* zukommen, so daß das Kloster nahezu ein Fünftel der Gesamteinnah-

277) Ebd., 611–612.

278) Ebd., 611.

279) Vgl. Schroll M. A. (wie Anm. 252) 150.

280) Mittermüller R. (wie Anm. 156) 582.

281) Ebd., 505; vgl. Schroll M. A. (wie Anm. 252) 49.

282) Schroll M. A. (wie Anm. 252) 148, differenziert in diesem Zusammenhang treffend zwischen „hospitality“, die mit der „reception of guests, lay and ecclesiastical“ gleichbedeutend ist und der „charity extended to the poor“.

men für Gäste- und Armenwesen zu reservieren hat, wofür den Brüdern, wie er versichert, der himmlische Lohn sicher sein wird.<sup>283</sup>

Die Anweisung Benedikts, daß die Abts- und Gästeküche von der Küche der Mönche getrennt sei, bildet für Hildemar den Anlaß, seine detaillierten Vorstellungen zu deren Funktion auszuführen. Die Küche des Abtes und der Gäste soll nahe bei der Klosterküche gelegen sein, darf aber vom Klausurbereich her nicht betreten werden.<sup>284</sup> Der Verbindung zwischen beiden Küchen dient ein Fenster, durch das die Speisen ins Refektorium gereicht werden können,<sup>285</sup> woraus ersehen werden kann, daß aus der Abtsküche vermutlich nur die Gäste versorgt werden, die auch das Refektorium betreten dürfen. Die Bedienung der Gäste im Refektorium obliegt, nach Hildemars Ausführungen, einem *monachus sub cellerario*, der von der Küche der Brüder aus durch das Fenster hindurch von einem Kanoniker, der die Speisen in der Abtsküche bereitet, die Gerichte annimmt. Falls es notwendig ist, daß der Mönch, der dem Cellerar unterstellt ist, dem Kanoniker direkt bei der Küchenarbeit helfe, muß der Cellerar selbst die Bedienung der Gäste übernehmen. Die Vermutung, daß durch die Abtsküche ohnehin nur die Gäste gespeist werden, die das Refektorium überhaupt betreten dürfen, wird durch Hildemar bestätigt, indem er zwei Brüder als Gehilfen für eine demnach eigenständige Küche der Laien vorsieht, die außerhalb (*foris*) des Refektoriums essen müssen. Im Refektorium der Brüder zu speisen sei nur Mönchen und kanonischen Klerikern, niemals aber einem Laien erlaubt, betont Hildemar.<sup>286</sup> Zusätzlich sieht er vor, einen Bruder für die Versorgung der Armen und einen weiteren zur Bedienung der mönchischen Gäste bereitzustellen — es werden an dieser Stelle neben dem kanonischen Kleriker, der die Abtsküche leitet, allein fünf monastische Helfer für die Gästespeisungen genannt. Hildemar begründet diese Anzahl von Personen mit der Möglichkeit, daß „zu einem Zeitpunkt sowohl Grafen und Bischöfe und Äbte und Arme“ kommen können.<sup>287</sup> Mit dieser Bemerkung impliziert der Kommentator, daß für jede dieser Gästegruppen auch die

283) Mittermüller R. (wie Anm. 156) 505; vgl. Schuler Th. (wie Anm. 7) 119; Dens. (wie Anm. 52) 30.

284) Mittermüller R. (wie Anm. 156) 506; vgl. Schroll M. A. (wie Anm. 252) 133.

285) Mittermüller R. (wie Anm. 156) 507; vgl. Schuler Th. (wie Anm. 7) 115.

286) Mittermüller R. (wie Anm. 156) 507. Zu diesem Thema bietet die sog. Basiliusredaktion des Hildemarkommentars eine interessante Nuance: Es wird betont, daß, um Ärgernis und Ungerechtigkeiten zu vermeiden, auch kein *hospes laicus dives* ins Refektorium geführt werden dürfe. Dennoch, hebt Hildemar hervor, habe er in Corbie *pauperes laici* im Refektorium gesehen, die zusammen mit dem Abt aßen. Noble und arme Laien zusammen mit dem Abt an einem runden Tisch im Refektorium essend habe er in Alonna gesehen, breitet Hildemar seinen Erfahrungshorizont weiter aus (vgl. Hafner W., 1959 [wie Anm. 155] 139). Die der Analyse zugrundeliegende sog. „Hildemar-Redaktion“ lehnt sich mit der Entscheidung, daß kein Laie ins Refektorium geführt werden dürfe, eindeutig an die Synodalgesetzgebung von 817 an; ein deutliches Zeichen, daß diese Redaktion in der Tat der anianischen Reform nahesteht (vgl. Hafner W., ebd., 100).

287) Mittermüller R. (wie Anm. 156) 507; vgl. Schroll M. A. (wie Anm. 252) 51.

passende Bedienung gewährleistet sein soll und ruft damit sein anfänglich zugrundegelegtes Verständnis des *congruus honor* abermals in Erinnerung.

Die Frage, wo Abt und Gäste speisen sollen, berührt Hildemar im Zusammenhang des 53. Kapitels nicht, sondern erörtert sie ausführlich im Zuge des Kommentars zu Regelkapitel 56 „*De mensa abbatis*“.<sup>288</sup> Wie seine Ausführungen zur Abtsküche bereits andeuteten, vertritt Hildemar die Auffassung, daß der Abt in jedem Fall im Refektorium zu speisen habe. Gegen alle Einwände, die er durch einen fingierten Dialog in seinen Kommentar einwebt, verteidigt er diese Meinung. Zur Entkräftung des möglichen Gegenarguments, warum denn der Abt zwei Brüder als Aufsichtspersonen zu den übrigen ins Refektorium schicken solle (RB 56, 3), wenn er doch selbst dort esse, führt der Kommentator ein für die vorliegende Thematik besonders interessantes Beispiel aus der St. Galler Praxis an, die Hildemar demnach bekannt war und ihm als durchaus vorbildlich erschienen sein mag. Hildemar erläutert, daß die St. Galler Abtei ein so großes Refektorium besitze, daß von dem dort speisenden Abt allein nicht alle Brüder übersehen werden könnten.<sup>289</sup> Ein Abtstisch außerhalb des Refektoriums, fährt Hildemar in seiner Argumentation fort, sei nur dann möglich, wenn der Abt so abstinent sei, wie die Regel es verlange, nicht aber *gulosus* und *vagus*, was für den Magister demnach nicht außergewöhnlich zu sein scheint. Im Zuge der Erklärung, warum der Abt auch zusammen mit den Gästen im Refektorium speisen soll, kommt Hildemar nochmals auf das Problem dieser wenig abstinenten Äbte zurück. Er nennt sie hier *abbates carnales*, die sich von den *spirituales abbates* absetzen, die der hl. Benedikt fordert.<sup>290</sup> Derartige „fleischliche Äbte“, die, wenn sie mit den Gästen außerhalb des Refektoriums aßen in noch größerer Versuchung schwebten, kritisiert Hildemar schon in der Erklärung zum Begriff *omnis humanitas* in Vers 53,6a der *Regula Benedicti*, wenn er berichtet, daß Äbte unter dem Vorwand, dies für die Gäste zu tun, der Völlerei verfallen seien.<sup>291</sup> Hildemar scheint nach all diesen Erwägungen und Beispielen die Integrität der zeitgenössischen Äbte gemessen am Abtsideal Benedikts stark in Zweifel zu ziehen. Die Vorschrift, daß der Abt mit den Gästen nur im Refektorium und nicht etwa schon an der Klosterpforte zu speisen habe, wurde bereits bei der Interpretation der anianischen Reformbestimmungen als Kontrollmaßnahme gegenüber dem Abt vorgestellt.

Neben dieser Vermeidung von Nachteilen nennt Hildemar zum Schluß seiner Argumentation drei Vorteile des gemeinsamen Speisens von Abt und Gästen, die das Refektorium betreten dürfen: Zunächst könne der Abt den

288) Mittermüller R. (wie Anm. 156) 521–526.

289) ... *propter multitudinem fratrum, ut ab abbate non possint videri, veluti sunt in S. Gallo* (ebd., 522); vgl. Hafner W., *Der St. Galler Klosterplan im Lichte von Hildemars Regelkommentar* (Studien zum St. Galler Klosterplan, hrsg. v. J. Duft [MVG 42], St. Gallen 1962, 177–192), 178.

290) Mittermüller R. (wie Anm. 156) 523.

291) Ebd., 504.

Gästen und Brüdern ein Beispiel seiner Mäßigkeit und Askese geben. Zweitens könnten nur so Abt und Konvent den Gästen ihre Gottesfurcht und Disziplin unter Beweis stellen und durch ihr Vorbild in gewisser Weise „missionarische Aufgaben“ wahrnehmen. Schließlich sei nur in dieser Praxis ein gemeinsames Gebet aller vor dem Essen möglich.<sup>292</sup> Rückbezüglich zu Vers 53, 10 der Benediktsregel fügt Hildemar an dieser Stelle an, daß unter dem Fastenbrechen des Abtes die Erlaubnis für den Abt, vor der geregelten Essenszeit mit den Gästen zu essen, zu verstehen sei.<sup>293</sup>

Drei wichtige Einzelaspekte der Kommentierung des Hildemar zur Gastfreundschaft wurden bislang noch nicht vorgestellt.

Die Fußwaschung erweist sich, wie schon in den vorher besprochenen karolingischen Interpretationen der Benediktsregel, auch im Hildemar-Kommentar als eine Zeremonie, die längst nicht mehr an allen Gästen und auch nicht im Zuge des Empfangszeremoniells vollzogen wird. Der Ausdruck „Fußwaschung“ scheint für Hildemar die Konsequenz „Fußwaschung der Armen“ zu beinhalten, wie der von ihm gebrauchte Terminus *mandatum pauperum* nahelegt.<sup>294</sup> Wie auch für die Aachener Reformgesetzgebung und den Smaragdus-Kommentar festgestellt, gestaltet sie sich als liturgische Zeremonie nach der Vesper, also auch hier eher nach dem Vorbild der Magisterregel. Die Brüder, die bei der Messe gedient haben, gehen — hier ist gedanklich vermutlich ein „zum *hospitale pauperum*“ einzusetzen — um den Armen unter Gesang von Psalmen<sup>295</sup> die Füße zu waschen; die *peregrini* werden in dieser Kommentierung nicht mehr genannt. Allen Armen sollen die Füße gewaschen werden, betont Hildemar, gleich ob sie von weit her oder aus der Nachbarschaft kommen, denn „nicht die Entfernung des Ortes ist entscheidend, sondern die Unterkunft, in der sie bleiben“.<sup>296</sup> Insofern sollen auch die Füße der täglich im Kloster versorgten Armen, der *matricularii*, die auch von Adalhard von Corbie erwähnt wurden, gewaschen werden.

Die Fußwaschung zur Ankunft der Gäste (*mandatum hospitum*) hat sich im Kommentar des Hildemar eindeutig zu einer Fußwaschung der Armen (*mandatum pauperum*) entwickelt.<sup>297</sup>

292) Ebd., 525.

293) Ebd., 526.

294) Ebd., 508.

295) Das hier angeführte Zitat *Adesto Domine officio servitutis nostrae* ... ist der Text einer Oration, die ehemals der Abt zur Gastfußwaschung zu sprechen hatte. Sie ist im Cod. Sang. 350 aus der Mitte des 8. Jahrhunderts überliefert; die Edition besorgte Manz G., Ein St. Galler Sakramentarfragment (LQF 31), Münster 21979, 24; siehe hierzu auch Kap. 5.5 nach Anm. 416 und 436; vgl. Schäfer Th. (wie Anm. 105) 26. 35.

296) ... *non custoditur propinquitatis loci, quo veniunt, sed mansi, quia manent* (Mittermüller R. [wie Anm. 156] 508); vgl. Schroll M. A. (wie Anm. 252) 151.

297) Diese Praxis impliziert Hildemar bei seiner Grundlegung der Unterscheidung der Gäste, wenn er eine Fußwaschung der Reichen als Anlaß für deren Verspottung der Mönche anführt; vgl. Schuler Th. (wie Anm. 7) 110; Dens. (wie Anm. 147) 70; Boshof E. (wie Anm. 63) 291. 302. Den Wandel vom *mandatum hospitum* zum *manda-*

Demgegenüber insistiert Hildemar auf einem anderen Element des von Benedikt vorgesehenen Zeremoniells der Gästtaufnahme, der Lesung. Er kritisiert die offensichtlich vielerorts geübte Praxis, daß dem Gast nur beim ersten Besuch die Lesung dargebracht wird und fordert den regelgerechten Vollzug, daß jedem Gast, gleich von woher er kommt, die *lectio divina* gelesen werde.<sup>298</sup>

Ein noch nicht besprochenes Element der Gastaufnahmeverstellungen Hildemars bezieht sich auf das von Benedikt in den letzten Versen des 53. Kapitels gegebene Sprech- und Kontaktverbot der Mönche mit den Gästen. Dieses wird bestätigt und dahingehend verschärft, daß auch ein bei der Hand Nehmen eines Gastes unter das Verbot des „*sociere*“ der Benediktsregel falle.<sup>299</sup> Demnach ist ein Austausch zwischen Gästen und Brüdern auch in karolingischen Klöstern nicht vorgesehen. Im Gegenteil: die Gäste sollen durch die abgesonderten Gästebereiche, mit gewissen Ausnahmeregelungen für mönchische Gäste, aus dem klösterlichen Alltag weitmöglichst ferngehalten werden. Durch die drei voneinander getrennten Gästehäuser scheint zusätzlich intendiert zu sein, die Kontaktaufnahme der Gäste untereinander zu verhindern.

#### 4.2.9 Zusammenfassung

Die Erwartung, ein geschlossenes, die Gastfreundschaftsvorstellungen der karolingischen Klöster spiegelndes Bild zu zeichnen, kann nach der Untersuchung der Quellen, die als Stellvertreter der zeitgenössischen Norm herangezogen wurden, nur als enttäuscht bewertet werden. Schon bei den kurzen Seitenblicken auf die dem Bereich der klösterlichen Praxis entnommenen Zeugnisse des *Supplex Libellus* oder des Briefes der Reichenauer Mönche konnten Nuancierungen entdeckt werden, die die Frage nach der Wirksamkeit der zugrundegelegten normativen Vorstellungen, die sich selbst nicht einmal als einheitlich erwiesen, aufleben lassen.

Erscheint es also als nicht möglich, eine einheitliche Auslegung der benedikтинischen Auffassung der Gastfreundschaft in der Karolingerzeit aufzuzeigen, so können aus den Quellenanalysen doch zwei grundlegende Erkenntnisse gewonnen werden: In den vielen zu Tage tretenden Einzelaspekten, stammen sie aus Aachen, aus dem *Smaragdus*- oder dem Hildemar-Kommentar, eröffnen sich Entwicklungen, die zumindest als feste Anhaltspunkte für die Norm angesehen werden können. Der Hintergrund verschiedener Be-

---

*tum pauperum* in der klösterlichen Praxis der Karolingerzeit erarbeitete grundlegend Schäfer Th. (wie Anm. 105) 35.

298) Mittermüller R. (wie Anm. 156) 503. Wie die Analyse der *Capitula ad Auuam* zeigte, greift Hildemars Kritik in Ansätzen somit auch die Praxis im Musterkloster Inden an. Siehe Kap. 4.2.4, nach Anm. 202; vgl. Schuler Th. (wie Anm. 7) 201; Dens. (wie Anm. 147) 68.

299) Mittermüller R. (wie Anm. 156) 508–509; Schuler Th. (wie Anm. 7) 120.

stimmungen, wie beispielsweise der Wandel von der Fußwaschung der Gäste zur Fußwaschung der Armen, kann somit nachvollzogen werden.

Als grundlegend für viele Einzelvorschriften erwies sich die Tendenz zur Unterscheidung von Gästen, die der Mönchsvater Benedikt lediglich nach spirituellen Maßstäben, die anianische Reformgesetzgebung anfänglich zugunsten von Mönchen, später, wie der Smaragdus-Kommentar zeigte, auch nach sozialen Maßstäben vorzunehmen vorschrieb. Um nicht in Widerspruch zur Benediktsregel zu geraten, führte Smaragdus die Differenzierung zwischen einer inneren und einer äußeren Ebene des Gastempfangs ein, die ca. 2 Jahrzehnte später für den Kommentar Hildemars nicht weniger aktuell war und als Basis für weitaus feingliedrigere Unterscheidungen der Gäste diente. Voneinander getrennte, an die verschiedenen sozialen Gegebenheiten der Gäste angepaßte Empfangszeremonien, Unterkünfte und Versorgung sowie neue klösterliche Ämter entwickelten sich in der Konsequenz.

Die Notwendigkeit derart differenzierter Ausführungsbestimmungen und Unterscheidungsmaßnahmen überhaupt ist nur auf dem Hintergrund der im Vergleich zur Zeit Benedikts völlig veränderten Situation der Klöster zu verstehen, auf die vor allem der Kommentar des Hildemar hinwies. Die Klöster waren zu festen Bestandteilen der Karolingerherrschaft geworden, für die die Gäste- und die sich verselbständigende Armensorge zentrale Aufgabenbereiche darstellten.<sup>300</sup>

Diese grundlegende Erwartung an die Klöster und auch die Begründung der hieraus resultierenden Maßnahmen zur Praktizierung der monastischen Gastfreundschaft änderten sich bis ins 13. Jahrhundert im wesentlichen nicht mehr.

Mit diesen Feststellungen ist der Vorbau zur „Norm“ monastischer Gastfreundschaft<sup>301</sup> für das 9. und 10. Jahrhundert beendet, die Untersuchung kann in die St. Galler „Wirklichkeit“<sup>302</sup> eintauchen.

300) Vgl. Semmler J., Art.: Benediktiner- innen (LMA I, 1980, 1869–1902), 1873; Willmes P. (wie Anm. 155) 71. 185; Wollasch J., Konventsstärke und Armensorge in mittelalterlichen Klöstern. Zeugnisse und Fragen (Saec. 29, 1988, 184–199), 184.

301) Der Terminus der Gastfreundschaft kann auch nach diesem Untersuchungsabschnitt noch bewußt gewählt werden. Zwar stellten sich in der veränderten Situation der Klöster und den steigenden Gästezahlen erschwerte Bedingungen für die Gastaufnahme-Praxis nach dem Ideal Benedikts dar, die von den zeitgenössischen Theoretikern durch eine straffere Organisation des Ablaufs zu lösen versucht wurden, allerdings ist in keiner der untersuchten Quellen ein geistiges Abweichen von den benediktinischen Leitlinien, die biblisch durch das bekannte Matthäus-Zitat verankert sind, zu verspüren. In beiden untersuchten Regelkommentaren wurde das grundlegende Zitat von Mt 25,35 an exponierter Stelle in Erinnerung gerufen.

302) In diesem Zusammenhang ist auch die Analyse des berühmten St. Galler Klosterplans vorzunehmen, der bei der Auswahl der Quellen zur anianischen Reform sicherlich vermißt wurde. Die vorliegende Thematik forderte, den Plan als spezifische „St. Galler“ Quelle, nicht, wie üblich, einfach als graphisches Zeugnis der Klosterreform zu interpretieren (Schuler Th. [wie Anm. 7] 65, nennt den Plan schlichtweg „anianische Consuetudo“; vgl. ähnlich auch Dens. [wie Anm. 52] 25; Peyer H. C.

## 5. Die Abtei St. Gallen und ihre Zeugnisse zur Gastfreundschaft

Aufgrund des enormen Bestands an mittelalterlichen Quellenzeugnissen, die in Stiftsarchiv und Stiftsbibliothek St. Gallen überkommen sind,<sup>303</sup> erfreut sich das Kloster seit jeher eines regen Interesses nicht nur der historischen Forschung. Da auch die Geschichte des Klosters St. Gallen bereits unter verschiedenen Aspekten untersucht wurde, sollen hier nur schlaglichtartig die Forschungsergebnisse zusammengetragen werden, die den Gang der St. Galler Geschichte, vor allem im Zeitraum des 9. und 10. Jahrhunderts, den sogenannten beiden Blütezeiten des dortigen klösterlichen Lebens, betreffen.

Wie der Name „St. Gallen“ bedeutet, geht die Entstehungsgeschichte der Abtei auf den hl. Gallus<sup>304</sup> zurück, der sich aus dem Schülerkreis des Iren

---

[wie Anm. 2] 124). Auf die Schwierigkeit der Einordnung des Klosterplans in die karolingische Klosterreform verweist hingegen mit Nachdruck Schmid K. [zus. mit Wollasch J.], *Die Gemeinschaft der Lebenden und Verstorbenen in Zeugnissen des Mittelalters* (FMSt 1, 1967, 365–405), 376. Nur auf dem Hintergrund der gesamten St. Galler Quellenlage unter Einbezug der Verhältnisse der für die Entstehung des Plans verantwortlichen und mit St. Gallen verbrüdeten Abtei Reichenau sowie zusätzlich der bereits vorgestellten Reformgesetzgebung kann seiner Besonderheit die angemessene Interpretation zuteil werden. Vgl. hierzu das Schlußkapitel 5.6.

- 303) Siehe hierzu Scherrer G., *Verzeichnis der Handschriften der Stiftsbibliothek St. Gallen* (wie Anm. 87); Duft J., *Die Handschriften-Katalogisierung in der Stiftsbibliothek St. Gallen vom 9.–19. Jahrhundert* (Die Handschriften der Stiftsbibliothek St. Gallen, hrsg. v. B. M. von Scarpatetti, St. Gallen 1983, 9–28); besonders Vogler W. (wie Anm. 90) 74–77. Weitere Arbeiten J. Dufts zu Handschriften der Stiftsbibliothek finden sich neuerdings in einer von P. Ochsenbein und E. Ziegler herausgegebenen Aufsatzsammlung unter dem Titel J. Duft, *Die Abtei St. Gallen, 1: Beiträge zur Erforschung ihrer Manuskripte*, Sigmaringen 1990. Zum Stiftsarchiv St. Gallen vgl. ausführlich Vogler W., *Kostbarkeiten aus dem Stiftsarchiv St. Gallen in Abbildungen und Texten*, St. Gallen 1987. Den neuesten Überblick über das reiche kulturelle Schaffen in St. Gallen bieten der von W. Vogler herausgegebene, reich bebilderte und anregende Band „Die Kultur der Abtei Sankt Gallen“ (wie Anm. 90) und demnächst auch „St. Gallen als Kulturzentrum“, hrsg. v. P. Ochsenbein, Darmstadt [im Druck].
- 304) *Zur Vita des hl. Gallus* vgl. Borst A., *Mönchtum am Bodensee* (Bodensee-Bibliothek 5), Sigmaringen 1978, 21–27; Duft J., *Irische Einflüsse auf St. Gallen und Alemannien* (Mönchtum, Episkopat und Adel zur Gründungszeit des Klosters Reichenau [wie Anm. 269], 9–37), 13–15; Kilger L., *Vom Leben des hl. Gallus* (St. Gallus Gedenkbuch, hrsg. v. bfl. Ordinariat u. v. kath. Administrationsrat St. Gallen, St. Gallen 1952, 16–34); Dens., *Art.: Gallus* (LThK 4, 1960, 507–508); Thüerer G. (wie Anm. 85) 12–15. Die älteste Fassung der Gallus-Vita, wohl um 712 abgeschlossen, ist nur bruchstückhaft erhalten. Aus der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts stammen die Überarbeitungen der Reichenauer Mönche Wetti und Walahfrid; vgl. hierzu die Hinweise in den *Casus S. Galli* Ratperts zu Ende des 2. Kapitels. Eine Sammlung von Aufsätzen zu allen auch im folgenden erwähnten berühmten St. Galler Persönlichkeiten bietet Duft J., *Die Abtei St. Gallen, 2: Beiträge zur Kenntnis ihrer Persönlichkeiten*, Sigmaringen 1991.

Columban<sup>305</sup> verselbständigt hatte und, wie seine Viten betonen, auf göttliche Eingebung hin eine Zelle im Urwald an der Steinach gründete. Schnell sammelten sich Gefährten um Gallus, mit denen er, formal vermutlich nach dem Laurensystem, unter der Regel Columbans zusammenlebte. Nach seinem Tod (zw. 629 und 660) wurde die Grabstätte, an der weiterhin eine kleine Schar von Mönchen lebte, ein Anziehungspunkt für Pilger und Ratsuchende aus der Umgebung.<sup>306</sup>

Eine politische Bedeutung der Gallus-Zelle scheint erst mit der Einsetzung des ersten Abtes Otmar durch den alemannischen Grafen Waltram im Jahre 719 feststellbar.<sup>307</sup> Erste Urkunden sprechen nun von dem *monasterium Sancti Gallonis*, in das um 747 auch die Benediktsregel eingeführt wurde.<sup>308</sup> Die älteste St. Galler Profestliste bezeugt für das 8. Jahrhundert bereits 53 Professoren.<sup>309</sup>

305) Zur Vita des hl. Columban siehe Haupt H., Art.: Columban (LMA III, 1986, 65–67); Borst A. (wie Anm. 304) 20–21; Thüerer G. (wie Anm. 85) 90–92; Duft J. (wie Anm. 90) 17. Die Charakterisierung Columbans auf dem Hintergrund der Missionstätigkeit irischer Mönche im frühen Mittelalter nimmt Angenendt A. (wie Anm. 146) 213–223, vor.

306) Vgl. Poeschel E., Die Stadt St. Gallen, 2: Das Stift (Die Kunstdenkmäler des Kantons St. Gallen III), Basel 1961, 4; Thüerer G. (wie Anm. 85) 95–96; Borst A. (wie Anm. 304) 33–34; Kobler A., Des hl. Gallus Tod, Grab und Reliquien (St. Gallus Gedenkbuch [wie Anm. 304] 36–46), 36; Schmid K., Königtum, Adel und Klöster am Bodensee bis zur Zeit der Städte (Der Bodensee: Landschaft, Geschichte und Kultur, hrsg. v. H. Maurer (Bodensee-Bibliothek 28), Sigmaringen 1982, 531–576), 538.

307) Der literarisch gebildete alemannische Priester Otmar unterstand dem Praeses Viktor von Chur und vollzog seinen Dienst in einer Pfarrstelle, vermutlich in Chur selbst. Indem Graf Waltram sich nach Chur, nicht etwa an das zuständige Konstanzer wandte, schien er seine Rechte auf die Grabstätte des heiligen Gallus geltend machen zu wollen. Möglicherweise wurde die Wahl Otmars durch den fränkischen Hausmeier Karl Martell gebilligt. Vgl. Duft J.–Gössli A. (wie Anm. 90) 17–18. 96–97; Borst A. (wie Anm. 304) 36; Kilger L. (wie Anm. 304) 34; Thüerer G. (wie Anm. 85) 96–98; v. den Steinen W., Notker der Dichter und seine geistige Welt I, Bern 1948, 17–18. Die Lebensbeschreibungen des 867 kanonisierten Otmar wurden nach 830 vom Diakon Gozbert bzw. in der Überarbeitung von Walahfrid Strabo verfaßt. Otmar wird als ein hervorragender Abt geschildert, dem vor allem die Armen- und Krankenpflege ein höchstes Postulat waren. Das zweite Kapitel seiner Vita in der Fassung Walahfrids (ed. J. Duft, Sankt Otmar. Die Quellen zu seinem Leben [BSan 4], Zürich 1959, 26) schildert neben *mansiones quibus ceteri pauperes reciebantur* auch ein *hospitolum ... ad suscipiendos leprosos*, das durch den Abt gegründet wurde. In seiner Person können also die Anfänge einer klösterlichen Kranken- und Armensorge, die von der Gastfreundschaft St. Gallens wohl kaum zu trennen sind, entdeckt werden. Vgl. hierzu auch Duft J., Notker der Arzt (wie Anm. 87); Borst A. (wie Anm. 304) 37.

308) Über die Einführung der Benediktsregel in St. Gallen durch Karlmann und König Pippin berichtet Kapitel 10 der *Miracula S. Otuari* Walahfrids (ed. J. Duft, St. Otmar [wie Anm. 307] 42). Otmar erhielt von Pippin ein *libellum, quem Benedictus pater de coenobitarum conversatione composuerat*, damit er „an dem ihm anvertrauten Ort zur Beförderung des St. Gallus-Kultes die Ordensweise des geregelten Mönchslebens“ (ebd., 43) einrichte. Duft J., Irische Einflüsse (wie Anm. 304) 18, interpretiert diese

Mit der Gefangennahme Otmars erlebte der ca. hundertjährige Kampf um die Unabhängigkeit des Klosters vom Bistum Konstanz, dessen Darstellung aus der St. Galler Sicht in der Hauschronik Ratperts (Kap. 4–24) nachzuvollziehen ist, seinen ersten Höhepunkt.<sup>310</sup> Nach mehreren vormaligen Privilegien

---

Handlungsweise Pippins kurz nach Zerschlagung des alemannischen Herzogtums im sogenannten „Blutbad bei Cannstatt“ als „Aufnötigung“ der Benediktsregel für St. Gallen (so auch Ders. [wie Anm. 90] 19; Vogler W., *Stiftsarchiv* [wie Anm. 303] 13), eine Sichtweise, die von Borst A. (wie Anm. 304) 39–40, geteilt wird, indem er in der Einführung der Regula Benedicti den „ersten Zugriff fränkischer Machtergreifung“ auf St. Gallen festmacht. Borst stellt allerdings beschwichtigend fest, daß die geforderte Handlung für Otmar gewiß nicht schwer gewesen sei, da er bereits vorher bestimmte Dinge aus der Benediktsregel übernommen habe und nur noch den „restlichen Columbanseinfluß“ hätte einschränken müssen (ebd., 42–43; vgl. Duft J., *St. Otmar* [wie Anm. 307] 74). Sprandel R., *Das Kloster St. Gallen in der Verfassung des karolingischen Reiches* (FORLG 7), Freiburg 1958, 12, hingegen bewertet den beschriebenen Befund einzig positiv: Die Einführung der Benediktsregel stellt für ihn die „Voraussetzung zur Entwicklung zu einem großen Kloster“ dar.

309) Vgl. Duft J., *Die Stiftsbibliothek St. Gallen, Sigmaringen* <sup>2</sup>1974, 8; Dens., *Irische Einflüsse* (wie Anm. 304) 17.

310) Eine „zumindest faktische“ Unterwerfung St. Gallens unter den Bischof von Konstanz seit der Gefangennahme Otmars konstatiert Borst A. (wie Anm. 304) 45. Vertraglich festgelegt zum bischöflichen Kloster wird St. Gallen um 759/60 durch die Ambitionen des Konstanzer Bischofs Sidonius und des von ihm eingesetzten Mönchs Johannes von der Reichenau, der im späteren die Personalunion zwischen Konstanzer Bischof und St. Galler Abt begründet (vgl. Thürer G. [wie Anm. 85] 101; Duft J. [wie Anm. 307] 77; Schmid K. [wie Anm. 306] 540; Maurer H., *St. Gallens Präsenz am Bischofssitz [Florilegium Sangallense, FS J. Duft, hrsg. v. O. P. Clavadetscher, Sigmaringen 1980, 199–211], 204*). Zu diesem Sachverhalt betont Ganahl K. H., *Studien zur Verfassungsgeschichte der Klosterherrschaft St. Gallens von den Anfängen bis ins hohe Mittelalter* (Forschungen zur Geschichte Vorarlbergs und Liechtensteins 6), Innsbruck 1931, 25, daß St. Gallen keinesfalls schon als Konstanzer Eigenkloster entstanden sei; erst das Konzil von Verneuil habe dem territorial großen und doch armen Bistum die Möglichkeit gegeben, sich die St. Galler Oberhoheit und damit verbunden die kontinuierlich wachsenden Grundherrschaften anzueignen. Zum St. Galler Grundbesitz vgl. Borgolte M., *Faltkarte: Der Besitz der Abtei St. Gallen nach den Urkunden der merowingischen und karolingischen Epoche* (Subsidia Sangallensia I: Materialien und Untersuchungen zu den Verbrüderungsbüchern und zu den älteren Urkunden des Stiftsarchivs St. Gallen, hrsg. v. M. Borgolte – D. Geuenich – K. Schmid [St. Galler Kultur und Geschichte 16], St. Gallen 1986, Beilage); Goetz H.-W., *Beobachtungen zur Grundherrschaftsentwicklung der Abtei St. Gallen vom 8. bis zum 10. Jahrhundert* (Strukturen der Grundherrschaft im früheren Mittelalter, hrsg. v. P. Rösener [Veröffentl. des Max-Planck-Instituts für Geschichte 92], Göttingen 1989, 197–246). Auf die Fiktion, die „Erfindung der Klostertradition“ in bezug auf königliche Anfänge des Klosters St. Gallen, weist Sprandel R. (wie Anm. 308) 26–28 hin. Diese Sichtweise unterstützen die zahlreichen Charakterisierungen St. Gallens als „alemannisches Kloster“, das sich den Zugriffen der Karolinger längstmöglich zu entziehen suchte. Vgl. Büttner H., *Lorsch und St. Gallen in der Frühzeit*, hrsg. v. Konstanzer Arbeitskreis für mittelal-

endete die Abhängigkeit von Konstanz erst im Jahre 854 durch eine Immunitätsurkunde Ludwigs des Deutschen, die auch die letzte Zinslast St. Gallens gegenüber dem Bistum auslöschte.<sup>311</sup>

Die erste Blütezeit des Klosters setzte mit dem ersten selbstgewählten<sup>312</sup> Abt Gozbert (816–837) ein und symbolisiert sich in einem großangelegten Neubau des Klosters und der Einrichtung einer Bibliothek, die sich zu einer der berühmtesten des Mittelalters entwickeln sollte.<sup>313</sup> Die Äbte Grimald (841–872)<sup>314</sup> und Hartmut (872–883)<sup>315</sup> führten das Aufblühen des Klosters

---

terl. Geschichte, Konstanz 1965, 13; Sprandel R. (wie Anm. 308) 15. 20–23; Prinz F., Frühes Mönchtum in Südwestdeutschland und die Anfänge der Reichenau (Mönchtum, Episkopat und Adel zur Gründungszeit des Klosters Reichenau [wie Anm. 269] 73–77), 53; Borst A. (wie Anm. 304) 44.

- 311) Karl der Große bestätigte im Jahre 780 den 759 geschlossenen Vertrag mit dem Bistum, der gleichzeitig die Grenzen der St. Galler Grundherrschaft sanktionierte. R. Sprandel charakterisiert diese Urkunde (vgl. deren Abbildung und Kommentierung in: Vogler W., Stiftsarchiv [wie Anm. 303] 20.22) Karls ambivalent als „begrenzende Kontrolle“ und „freundschaftliche Pflege“. 816 sichert Kaiser Ludwig der Fromme dem Kloster die freie Abtwahl zu und verleiht ihm 818 die Immunität. St. Gallen ist — als Reichsabtei — nun direkt dem König unterstellt, der sie einerseits aus der öffentlichen Gerichtsbarkeit herausnimmt und seinem Schutz unterstellt, andererseits aber auch bestimmte Gegenleistungen fordert, die sich nicht zuletzt im königlichen Gastungsrecht niederschlagen. Vgl. Sprandel R. (wie Anm. 308) 51; Ganahl K. H. (wie Anm. 310) 31. 36; Thürer G. (wie Anm. 85) 101–102. 131–133; Dohrmann W., Die Vögte des Klosters St. Gallen in der Karolingerzeit (Bochumer historische Studien. Mittelalterliche Geschichte 4), Bochum 1985, 1; Schwind F., Zu karolingerzeitlichen Klöstern als Wirtschaftsorganismen und Stätten handwerklicher Tätigkeit (Institutionen, Kultur und Geschichte im Mittelalter, FS J. Fleckenstein, hrsg. v. L. Fenske, Sigmaringen 1984, 101–125), 102; Duft J. (wie Anm. 90) 21. Trotz Immunität und freier Abtwahl bleibt allerdings über eine Bestätigung Ludwigs aus dem Jahre 833 bis hin zum Jahr 854 eine Zinspflicht St. Gallens an Konstanz bestehen, die von K. H. Ganahl als „Inkonsequenz“ qualifiziert wird. Erst unter Ludwig dem Deutschen wird St. Gallen endgültig freies Reichskloster, was, wie H. Büttner (wie Anm. 310, 9–12) hervorhebt, die Zahl der Schenkungen in die Höhe treibt sowie die Beziehungen zum karolingischen Hof intensiviert. Die St. Galler Immunität wird 912 von Konrad I. und 926 durch Heinrich I. bestätigt (vgl. Ganahl K. H. [wie Anm. 310] 63). Eine Zusammenstellung der betreffenden Urkunden bietet Meyer v. Knonau G., 1872 (wie Anm. 327 dieses Kapitels) Exkurs IV, 241–245.
- 312) Wie auch aus der Chronik Ratperts hervorgeht, ist unter der zugesicherten freien Abtwahl eher ein „Präsentationsrecht“ der Mönche gegenüber dem König zu verstehen, der die Wahl zu bestätigen hat. Vgl. Ganahl K. H. (wie Anm. 310) 58. 176.
- 313) Zur Vita des Abtes Gozbert siehe Duft J., Art.: Gozbert (NDB 6, 1964, 692); vgl. auch v. den Steinen W. (wie Anm. 307) 19; Ganahl K. H. (wie Anm. 310) 59; Thürer G. (wie Anm. 85) 102–105; Poeschel E. (wie Anm. 306) 29–32; Gössi A. (wie Anm. 90) 102–103; vgl. auch Kapitel 16 der *Casus S. Galli* Ratperts.
- 314) Gegen das zugesicherte freie Wahlrecht setzte Ludwig der Deutsche seinen Erzkanzler Grimald als Abt in St. Gallen ein. Aufgrund seiner kaiserlichen Verpflichtungen ließ Grimald den klostereigenen Hartmut, seinen späteren Nachfolger, zum Stellvertreter wählen. Der Weltgeistliche und insofern Laienabt Grimald stand

fort; über die berühmten St. Galler Künstler und Denker des 9. Jahrhunderts berichtet ausführlich der durch Ekkehart IV. verfaßte Teil der St. Galler Hausgeschichtsschreibung. Persönlichkeiten wie die Lehrer Iso und Marcellus, die der vermutlich schon unter Otmar eingerichteten Klosterschule<sup>316</sup> zu großem Ruhm verhalfen, der Dichter Notker *balbulus*,<sup>317</sup> Tuotilo, der Künstler und Elfenbeinschnitzer<sup>318</sup> und Ratpert,<sup>319</sup> der Dichter und Chronist sind jedem historisch und literarisch interessierten Leser bis heute bekannt. Unter Salomo III. (890–919),<sup>320</sup> erneut Abt und Bischof von Konstanz in einer Person, wuchsen Grundherrschaft und wirtschaftliche Verhältnisse des Klosters derart an, daß

- noch zwei weiteren Abteien vor und gehörte, auch durch sein Amt als Kanzler Ludwigs, durch das er zusätzlich die Beziehungen St. Gallens zum karolingischen Hof festigte (Grimald erwirkte die endgültige Zinsfreiheit von Konstanz), zu den *potentes* im Reich. Vgl. Fleckenstein J., Die Hofkapelle der deutschen Könige (SMGH 16/I), Stuttgart 1959, 170–176; v. den Steinen W. (wie Anm. 307) 24–25; Felten F. (wie Anm. 269) 401. 424; Dümmler E., Geschichte des ostfränkischen Reiches 2, Darmstadt 1960 (Nachdr. d. 2. Aufl. v. 1887), 434–435. 437–438; Gössi A. (wie Anm. 90) 105–107; Sprandel R. (wie Anm. 308) 52, bezeichnet Grimald gar als den „besten Mann Ludwigs“. Zum neuesten Forschungsstand über den Abt vgl. die bereits wiederholt zitierten Beiträge D. Geuenichs (wie Anm. 88 und 150).
- 315) Vgl. Duft, Art.: Hartmut (NDB 8, 1969, 7); Henggeler R., Das Profeßbuch der fürstlichen Benediktinerabtei der hl. Gallus und Otmar zu St. Gallen (Monasticon Benedictinum Helveticae 1), Zug 1929, 83–84; Thürer G. (wie Anm. 85) 133. Zu den baulichen Tätigkeiten Hartmuts vgl. Poeschel E. (wie Anm. 306) 35–37. 40. 66–67. Nach seiner Abdankung 883 lebte der Hraban-Schüler Hartmut als St. Galler Inkluse. Vgl. Doerr O., Das Institut der Inkusen in Süddeutschland (BGAM 18), Münster 1937, 90. Eine Würdigung Hartmuts aus der Sicht der St. Galler Mönche beinhaltet das 29. Kap. der *Casus S. Galli* Ratperfs.
- 316) Berühmte Zöglinge der St. Galler Klosterschule waren beispielsweise Bf. Eginno v. Lausanne, der hl. Ulrich v. Augsburg, der spätere Abt und Bf. Salomo III. v. Konstanz und sein Bruder Waldo, Bf. v. Freising, Bf. Thietrich v. Metz und Notker, der spätere Bf. v. Lüttich. Vgl. Meier G., Das Kloster St. Gallen. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte, Regensburg 1880, 22–23; Dens., Geschichte der Schule von St. Gallen im Mittelalter (JSG 10, 1884, 35–127), spez. 70–71; Ochsenbein P., Die St. Galler Klosterschule. Ausstellungsführer, St. Gallen 1983.
- 317) Vgl. grundlegend v. den Steinen W. (wie Anm. 307); Stotz P. – Haefele H. F., Art.: Notker I. v. St. Gallen (VerLex 6, 21987, 1185–1210); siehe auch Thürer G. (wie Anm. 85) 111–112.
- 318) Vgl. Duft J. – Schnyder R., Die Elfenbeineinbände der Stiftsbibliothek St. Gallen, Beuron 1984; Thürer G. (wie Anm. 85) 114–115.
- 319) Siehe Anm. 327 dieses Kapitels.
- 320) König Arnulf setzte den Kaplan seines Vorgängers Karl III. zunächst gegen den Widerstand der Mönche als Abt in St. Gallen ein. Nach nachträglich vollzogener Wahl innerhalb des Konvents wurden sich die St. Galler Mönche der Vorteile bewußt, die sie durch die Kanzlertätigkeit ihres Abtes auch für den Nachfolger Arnulfs, Konrad I., genossen. Vgl. immer noch grundlegend Zeller U., Bischof Salomo III. von Konstanz, Abt von St. Gallen, Leipzig 1910; Büttner H. (wie Anm. 310) 16–17; Thürer G. (wie Anm. 85) 107–108; Meier G., 1884 (wie Anm. 316) 38–40; Ganahl K. H. (wie Anm. 310) 56; Duft J., (wie Anm. 318) 26–27; Henggeler R. (wie Anm. 315) 84–86; Gössi A. (wie Anm. 90) 110–112.

die Mönche sich von der strengsten körperlichen Arbeit, die an die mehreren hundert Mitglieder der inneren und äußeren Klosterfamilie delegiert wurde, enthoben sahen. Daß insofern das kulturelle Schaffen des Klosters weiter fortschreiten konnte, ist leicht erklärlich. Die Konventsstärke unter Abt Salomo betrug, wie eine Urkunde aus dem Jahr 895 ausweist, ca. 100 Mönche, von denen 42 als Priester, 24 als Diakone und 15 als Subdiakone betitelt werden. Das Netz der St. Galler Verbrüderungen zu Ende des 9. Jahrhunderts spiegelt die „europäische Rolle“ St. Gallens in der Karolinger- und Ottonenzeit.<sup>321</sup>

Oftmals hervorgehoben bedeutete auch für die Abtei St. Gallen der Verfall des Karolingerreiches sowie sich gegenseitig bedingend die Bedrohung des Reichs durch Normannen, Sarazenen und Ungarn, einen Einschnitt in die Hochkultur des monastischen Lebens.<sup>322</sup> Der wiederum bei Ekkehart (Kap. 67) nachzulesende, durch einen Klosterschüler verursachte Brand des Klosters im Jahr 937 tat ein übriges am materiellen Niedergang der Abtei.

Erst nach Mitte des 10. Jahrhunderts hebt mit Abt Purchart I. (959–971), einem ehemaligen Puer oblat, eine zweite geistige Blütezeit des Klosters an. Der Lehrer und Dekan Ekkehart, Notker *piperisgranum*, der Arzt, Ekkehart I. und seine drei Neffen, deren letzter der Chronist Ekkehart IV. ist, der spätere Abt Purchart und Notker *labeo*, der berühmte Lehrer Ekkeharts IV., Verfasser vieler althochdeutscher Texte, sind eng mit dieser schöpferischen Phase St. Gallens im 10. Jahrhundert verbunden.<sup>323</sup> Obwohl die Beziehung der Ottonen zu St. Gallen nie derart eng geknüpft wurde wie zu anderen Klöstern — beispielsweise zum Kloster Lorsch<sup>324</sup> — blieb die Abtei eines der bedeutendsten Reichsklöster mit nicht zu unterschätzendem politischen Einfluß.

Aus dem kurzen Überblick konnte deutlich werden, daß der eingegrenzte Zeitraum des 9. und 10. Jahrhunderts für St. Gallen eine insgesamt äußerst positive Periode darstellte, wie nicht zuletzt die überkommene Bandbreite der schriftlichen Zeugnisse zeigt, die im folgenden gleichermaßen knapp vorgestellt werden soll.<sup>325</sup> Beschrieben werden selbstverständlich nur die für die Gastfreundschaftsthematik relevanten St. Galler Quellen.<sup>326</sup>

321) Vgl. W. Vogler, Stiftsarchiv (wie Anm. 303) 28; Geuenich D., Die Sankt Galler Gebetsverbrüderungen (Die Kultur der Abtei St. Gallen [wie Anm. 90] 29–38).

322) Vgl. Wollasch J., Mönchtum (wie Anm. 144) 145. 15; Duft J. (wie Anm. 90) 28.

323) Eine Aufzählung und Charakterisierung der verschiedenen St. Galler Persönlichkeiten mit den Namen Ekkehart und Notker bietet Duft J. (wie Anm. 87) 7–8; siehe auch Duft J., Art.: Notker II. von St. Gallen (VerLex 6, <sup>2</sup>1987, 1210–1212); Sonderegger St., Art.: Notker III. v. St. Gallen (ebd., 1212–1236).

324) Vgl. Büttner H. (wie Anm. 310) 18–19; Fleckenstein J., Otto der Große in seinem Jahrhundert (FMSt 19, 1975, 253–267), 258, weist auf die Verlagerung der ottonischen Beziehungen besonders zugunsten des sächsischen Bereichs hin.

325) Zu den aktuellen St. Galler Gegebenheiten sei angemerkt, daß die mittelalterliche Klosteranlage in den Jahren 1755–1766 durch einen barocken Neubau ersetzt wurde (vgl. hierzu Grünenfelder J.–Knoepfli A., Kathedrale St. Gallen. Ehemalige Benediktiner-Stiftskirche St. Gallus und Otmar [Schweizer. Kunstführer, hrsg. v. d. Gesellsch. für Schweizer. Kunstgeschichte 8/78], Basel <sup>8</sup>1987; Gubler H.M., Die barocke Baukultur der Abtei Sankt Gallen [Die Kultur der Abtei St. Gallen, wie

An erster Stelle sind hier die beiden bereits erwähnten Klosterchroniken Ratperts und Ekkeharts IV. zu nennen. Der St. Galler Mönch Ratpert<sup>327</sup> schildert in historisch nicht unbedingt zuverlässiger Sichtweise die Geschichte St. Gallens von den Anfängen bis zum Jahr 883. Den größten Teil seiner Chronik nimmt die Darstellung des Kampfes St. Gallens um die Unabhängigkeit vom Bistum Konstanz ein, der sich in Einzelheiten als äußerst unglaubwürdig und einseitig herausstellt; verlässlicher ist der zweite Teil der Ratpertschen Chronik, der die Blütezeit des Klosters unter den Äbten Gozbert bis Hartmut beschreibt und sich auch für die gefragte Thematik als weitaus informativer herausstellen wird. In bezug auf ihren Stil zeigen sich die *Casus S. Galli* Ratperts als von der Latinität der Bibel und der Benediktsregel beeinflusst.<sup>328</sup> Demgegenüber wird dem Fortführer dieser ältesten Chronik, Ekkehart IV.,<sup>329</sup>

---

Anm. 90] 201–215); im Jahr 1805 wurde das Kloster aufgehoben und sein Vermögen liquidiert. 1836 wurde St. Gallen Bischofssitz und die Abteikirche zur Kathedrale. Zeugnisse der mittelalterlichen Klosterblüte geben indes die Handschriften, die in der barocken Stiftsbibliothek sowie in dem modernen, in einem Trakt der ehemaligen Klostergebäude untergebrachten Stiftsarchiv aufbewahrt werden und deren Zahl und Ausstrahlung den mittelalterlichen Reichtum bis heute vermitteln.

- 326) Der Quellenvorstellung zugrunde liegen für den Zeitraum des 9. Jahrhunderts: Wattenbach W., Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter 1, Stuttgart (7. umgearb. Aufl. v. E. Dümmler) 1904, 23–24. 133–134. 266ff. Für das 10. Jahrhundert vgl. Wattenbach W. – Holtzmann R. – Schmale J. F., Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, 1: Das Zeitalter des ottonischen Staates (900–1050), Darmstadt 1967, 220–249.
- 327) Geboren in Zürich wurde Ratpert Puer oblati in St. Gallen und als Mitschüler des Notker *balbulus* und des Tuotilo erzogen. Der spätere Lehrer an der Klosterschule starb an einem 25. Oktober nach 884. Das St. Galler Totenbuch betitelt ihn als *magister atque presbyter*. Vgl. Meyer von Knonau G., Art.: Ratpert (ADB 27, <sup>2</sup>1970, 365–366); Brunhölzl F., Art.: Ratpert von St. Gallen (VerLex 5, 1955, 932–933); Thürer G. (wie Anm. 85) 116; v. den Steinen W. (wie Anm. 307) 522–524; Dohrmann W. (wie Anm. 311) 70. Zur Glaubwürdigkeit der Darstellung Ratperts, ebd., 360–362, Anm. 129. Die letzte, auch der folgenden Analyse zugrunde liegende Edition der *Casus Sancti Galli* Ratperts stammt von Meyer v. Knonau G. (MVG NF 3 [= XIII], St. Gallen 1872, 1–64); vgl. zur Bewertung des Ratpertschen Zeugnisses, ebd., III–XIV. Eine kurze und gute Zusammenfassung der Ratpertschen Chronik sowie Hinweise zu Verfasser, Handschriften und Übersetzungen bietet Url E., Das mittelalterliche Geschichtswerk „Casus Sancti Galli“. Eine Bestandsaufnahme (109. Neujahrsblatt, hrsg. v. Histor. Verein des Kantons St. Gallen), St. Gallen 1969, 11–17.
- 328) Vgl. Brunhölzl F. (wie Anm. 327) 932; Meyer v. Knonau G. (wie Anm. 327) 15.
- 329) Die Herkunft des kurz vor der Jahrtausendwende geborenen Ekkehart ist unsicher, möglicherweise entstammt er der nahen Umgebung des Klosters. Als Puer oblati in St. Gallen genoß er den Unterricht Notkers III. (*labeo*); später ist Ekkehart selbst als Lehrer der St. Galler Schule bezeugt. Nach dem Tod seines Lehrers und des Abtes Purchart II. (1022) belegen die Quellen einen Aufenthalt Ekkeharts in Mainz, wo er wahrscheinlich auf Geheiß Bischofs Aribo (1021–1031) der Domschule vorstand. Höchstwahrscheinlich nach dessen Tod kehrte Ekkehart nach St. Gallen zurück und nahm dort seine Lehrtätigkeit wieder auf. Er starb an einem 21. Oktober,

ein „angeborenes Erzähltalent“<sup>330</sup> bescheinigt; seit jeher würdigen Kritiker die „eigenthümliche Frische und Lebendigkeit“<sup>331</sup> seines Stils. In teilweise mehr als hundertjähriger Distanz zum beschriebenen Geschehen der Jahre 883–972 verfaßt Ekkehart seinen Teil der *Casus S. Galli* um 1047–1053, wie er im Vorwort selbst betont, auf der Grundlage mündlicher Überlieferung,<sup>332</sup> was einige Irrtümer und Ungenauigkeiten erklärbar macht. In Anbetracht der unsystematischen Anlage der Chronik, die eher einer Aneinanderreihung von Anekdoten ähnelt, liegt der Verdacht nahe, daß auch Ekkeharts Intention nicht auf die genaue Zusammenstellung der historischen Überlieferung zielt. Ekkehart beschreibt, die frühere Forschung war sich in dieser Charakterisierung einig, ein bewußt glorifizierendes und beschwingtes Bild der „guten alten Zeit“ im Gegensatz zu der zum Zeitpunkt der Abfassung durch Abt Nortpert in St. Gallen eingeführten „cluniacensischen Reform“.<sup>333</sup> Daß St. Gallen von Cluny her reformiert wurde, ist wohl nicht mehr haltbar; im Gegenteil ist in der Zeit der Ottonen St. Maximin in Trier als das „Reformzentrum“ anzusehen. Für St. Gallen, das seit den Immunitätsprivilegien des frühen 9. Jahr-

---

vermutlich nach 1057. Vgl. Haefele H. F., Art.: Ekkehard IV. (VerLex 2, <sup>2</sup>1980, 455–465); Brunhölzl F., Art.: Ekkehard IV (NDB 4, 1959, 433–434); Meyer v. Knonau G., Art.: Ekkehard IV. (ADB 5, <sup>2</sup>1968, 792–793); Duft J. (wie Anm. 87) 40; Duft J. (wie Anm. 90) 33; Url E. (wie Anm. 327) 18–19.

- 330) Haefele H. F. (wie Anm. 329) 463. Zu Stil und Sprache des Textes vgl. besonders den zweiteiligen Aufsatz H. F. Haefeles. Unter dem Titel „Untersuchungen zu Ekkehards IV. *Casus Sancti Galli*“ widmet sich der erste Teil (DA 17, 1961, 145–190) ausführlich den Fragen der Textkritik (ebd., 145–159) und der Bewertung der älteren Editionen. Teil 2 (DA 18, 1962, 120–171) beinhaltet eine eingehende Analyse von Sprache, Interpunktion, Satzbau, Wortstellung und rhetorischen Elementen des Textes. Zum letztgenannten Punkt vgl. speziell Dens., *Tu dixisti*. Zitate und Reminiszenzen in Ekkehards *Casus Sancti Galli* (Florilegium Sangallense [wie Anm. 310] 181–198). Eine Zusammenfassung des Inhalts der Ekkehartschen Chronik beinhaltet Url E. (wie Anm. 327) 19–29.
- 331) Heidemann J., Salomon III. von Konstanz vor Antritt des Bisthums im J. 890. Ein Beitrag zur Kritik von Ekkeharts IV. *Casus St. Galli* (FDG 7), Göttingen 1867, 431.
- 332) ... *temptantes quidem et nos ea, que a patribus audivimus ... edisserere* (Haefele H. F. [wie Anm. 333 dieses Kapitels] 16).
- 333) Vgl. beispielsweise noch den biographischen Artikel G. Meyer v. Knonau (wie Anm. 329); Thüerer G. (wie Anm. 85) 138; Url E. (wie Anm. 327) 19; Brunhölzl F. (wie Anm. 329) 433. Die Fälschlichkeit dieser Charakterisierung der Entstehungsvoraussetzungen der *Casus* Ekkeharts IV. stellte erst H. F. Haefele heraus, der unter dem Titel „St. Galler Klostergeschichten“ auch die neueste Edition derselben in der Reihe „Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters“ (AQDG 10), Darmstadt 1980 (mittlerweile 3. unv. Aufl. 1991), besorgte, die der folgenden Textanalyse zugrunde liegt. Zum neueren Forschungsstand vgl. auch Duft J., *Iso monachus — doctor nominatissimus* (Churrätisches und St.-Gallisches Mittelalter, FS. O. P. Clavadetscher, hrsg. v. H. Maurer, Sigmaringen 1984, 129–171), 139. Aufgrund ihres reichen Anmerkungsapparates soll an dieser Stelle auch auf die vor der Neuherausgabe Haefeles maßgebliche Edition G. Meyer v. Knonau (MVG NF 5–6 [= XV–XVI], St. Gallen 1877) aufmerksam gemacht werden.

hunderts den Status eines freien Reichsklosters genoß, kann allerdings auch diese Reformrichtung nicht mit Sicherheit festgestellt werden. Die Abtei St. Gallen, die ein Jahrhundert lang um ihre Selbständigkeit gekämpft hatte, ließ sich und läßt sich in keine der zeitgenössischen Reformrichtungen eingliedern, wie beispielsweise die Visitation des Klosters durch 16 geistliche Würdenträger des Reichs, die Ekkehart in den Kapiteln 102–113 seiner *Casus* behandelt, verdeutlicht. Das monastische Leben St. Gallens war dem Reich unterstellt, Visitatoren des Reichs hatten seine Kontrolle zu übernehmen.<sup>334</sup>

Als für die Gastfreundschaftsthematik besonders interessant lassen sich jetzt schon die in den Chroniken mehr oder weniger ausführlich geschilderten Herrscherbesuche hervorheben, wie derjenige Karls III. bei Ratpert oder der Besuch Konrads I. und später auch der ottonischen Herrscherfamilie, die Ekkehart ausmalt.

Die St. Galler Klosterchronik wird nach dem Tod Ekkeharts von fünf unbekanntenen Mönchen, seit 1200 von Konrad von Pfäfers weitergeführt.<sup>335</sup>

Als ergänzende Quellengattungen, die die Aussagen der Chroniken bestätigen bzw. zu neuen Erkenntnissen beitragen können, stehen die Zeugnisse der St. Galler Memorialüberlieferung im Vordergrund, die zumeist in dem als Kapiteloffiziumsbuch erkannten Cod. 915 der Stiftsbibliothek enthalten sind.<sup>336</sup> Nur fragmentarisch erhalten ist der ältere, im 9. Jahrhundert angelegte

334) Vgl. Wollasch J. (wie Anm. 144) 158–161 gegen Hallinger K., Gorze — Kluny. Studien zu den monastischen Lebensformen und ihren Gegensätzen im Hochmittelalter (StAns 22–25), Rom 1950/51 (unv. Neuaufl. 1975), 38. 147. 179. 181, der sich bestrebt zeigt, auch St. Gallen in eine bestimmte, ins kleinste differenzierbare Reformrichtung einzuordnen. In seiner Darstellung gehört die Abtei St. Gallen innerhalb der „Gorzer Filiationen“ der „Lorscher Gruppe“ an. Daß St. Gallen jedoch in vielem seine eigenen Wege ging, werden nicht zuletzt die Eigenarten des Klosters auch in bezug auf die Gästeaufnahme zeigen. Vgl. hierzu Kap. 5.2.3, nach Anm. 106. Zur aktuellen Einschätzung des Ansatzes Hallingers vgl. Schieffer R., *Consuetudines monasticae* und Reformforschung (DA 44, 1988, 161–169), 162.

335) Die Edition besorgte Meyer v. Knonau G., *Continuatio Casuum Sancti Galli. Conradi de Fabaria Continuatio Casuum Sancti Galli* (MVG NF 7 [= XVII], St. Gallen 1879). Eine Inhaltsangabe und Hinweise auf Handschriften und Übersetzungen bietet wiederum Url E. (wie Anm. 327) 34–45. Als Dissertation der Universität Zürich (1985) fertigte Leuppi H. eine neue Textedition mit Übersetzung an (*Casuum Sancti Galli Continuatio Anonyma*, Zürich 1987), nach der im folgenden zitiert wird. Zum Charakter und den verschiedenen Intentionenlagen der Textgattung vgl. Goetz H.-W., Zum Geschichtsbild in der alamannisch-schweizerischen Klosterchronik des hohen Mittelalters. 11.–13. Jhd. (DA 44, 1988, 455–488); als Beispiel der Aussagefähigkeit der Quellengattung in bezug auf eine bestimmte Fragestellung vgl. Dens., Das Bild des Abtes in alamannischen Klosterchroniken des hohen Mittelalters (*Ecclesia et Regnum*, FS F.-J. Schmale, hrsg. v. D. Berg–H.-W. Goetz, Bochum 1989, 139–153).

336) Vgl. Wollasch J., Zu den Anfängen liturgischen Gedenkens an Personen und Personengruppen in den Bodenseeklöstern (FDA 100, 1980, 79–108), 67–69; Freise E., Kalendarische und annalistische Grundformen der Memoria (Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter, hrsg. v.

Teil des St. Galler Necrologs, das bis ins 10./11. Jahrhundert weitergeführt wird.<sup>337</sup> Überliefert sind des weiteren die um 950 angelegten *Historiae de fratribus conscriptis*,<sup>338</sup> eine Zusammenstellung mit dem Kloster verbundener Persönlichkeiten, das bzw. korrekter die St. Galler Verbrüderungsbücher des 9. bis 11. Jahrhunderts<sup>339</sup> sowie zusätzlich eine überkommene Übersicht der mit St. Gallen im Gebet verbrüdereten Klöster aus dem beginnenden 12. Jahrhundert.<sup>340</sup> Die älteste Abtliste der Abtei stammt aus dem ersten Drittel des 11. Jahrhunderts.<sup>341</sup> Die älteste erhaltene Profesßliste aus der Zeit des Abtes Otmar fand schon Erwähnung;<sup>342</sup> zudem ist der Konvent St. Gallen selbst in

- K. Schmid–J. Wollasch [MMS. 48], München 1984, 441–577), 482; Autenrieth J., Die Verbrüderungsbücher der Bodensee-Klöster in paläographisch-kodikologischer Sicht (ebd., 603–612), 611; Geuenich D. (wie Anm. 321) 30–34.
- 337) Ediert von Dümmler E.–Wartmann H., St. Galler Todtenbuch und Verbrüderungen (MVG NF 1 [= XI], St. Gallen 1869, 1–124); danach: *Libri anniversariorum et necrologium monasterii S. Galli* (ed. F. L. Baumann, MGH.N 1, Berlin 1888, 462–487). Zur Begründung des Vorzuges der älteren Edition vgl. Dohrmann W. (wie Anm. 311) 363–364, Anm. 311.
- 338) Ediert von Dümmler E.–Wartmann H. (wie Anm. 337) 13–24.
- 339) Die bislang geltende Meinung, daß der ältere Teil des Verbrüderungsbuchs gegen Ende des 9. Jahrhunderts durch neue Lagen erweitert worden sei, wurde durch die Erkenntnisse K. Schmid und seiner Freiburger Mitarbeiter revidiert. K. Schmid konnte darlegen, daß die Abtei St. Gallen zwei selbständige Verbrüderungsbücher besaß, die später in einem Codex zusammengebunden wurden. Der gesamte Bestand des älteren, zu Anfang des 9. Jahrhunderts angelegten Buches wurde in die neuere und größere Anlage des jüngeren Verbrüderungsbuchs übernommen, die zu Ende des 9. Jahrhunderts entstand (vgl. Schmid K., *Subsidia Sangallensia I* [wie Anm. 310] 15–20. 22. 26). Den Grund für die Neuanlage sieht Schmid in der Ausstattung der 867 geweihten Otmars-Kirche, die hauptsächlich als Kultstätte für das Volk diente und somit ein eigenes Verbrüderungsbuch erhalten sollte, das mehr Platz für die Namen von Laien bieten konnte. Das ältere Verbrüderungsbuch blieb vermutlich dem liturgischen Gebrauch in der für den Konvent bestimmten Gallus-Basilika vorbehalten (vgl. ebd., 34–37; Dens., *Zum Quellenwert der Verbrüderungsbücher von St. Gallen und der Reichenau* [DA 41, 1985, 345–389], 332–333). Der Versuch einer Rekonstruktion der beiden St. Galler Verbrüderungsbücher, den Schmid ausgehend von diesen Ergebnissen unternimmt (*Subsidia Sangallensia I*, 81–276), stellt die bislang existierenden Editionen des 19. Jahrhunderts (Arbenz E., *Das Verbrüderungsbuch von St. Gallen und das Buch der Gelübde* [MVG NF 9, St. Gallen 1884, 1–193]; gleichzeitig: Piper P., *Confraternitates Sangallenses* [MGH.LC 1, Berlin 1884, 1–144]) in den Schatten und macht das Postulat einer generellen Neuedition, für die der Rekonstruktionsversuch schon vorbereitend steht (vgl. Schmid K., *Subsidia Sangallensia I*, 81) um so dringlicher. Dementsprechend sollen sich im folgenden die Untersuchungen der Verbrüderungsbücher an der Rekonstruktion Schmid orientieren.
- 340) *Conspectus coenobiorum quae cum mon. S. Galli fraternitate coniuncta erant* (ed. P. Piper [wie Anm. 339] 144); vgl. auch Kap. 5.2.2, Anm. 99.
- 341) Die ältesten Verzeichnisse der Äbte von St. Gallen (ed. G. Meyer v. Knouau, MVG NF 1 [= XI.], St. Gallen 1869, 125–138).
- 342) Eine faksimilierte Ausgabe wurde herausgegeben von Krieg P., *Das Profesßbuch der Abtei St. Gallen*, Stiftsarchiv. Cod. Class. I. Cist. C. 3. B. 56 (Codices Liturgici 2),

den Verbrüderungsbüchern der Reichenau und der Abtei Pfäfers eingetragen.<sup>343</sup>

Eigenständige Quellengattungen lassen sich in der urkundlichen Überlieferung des Klosters<sup>344</sup> sowie in den in St. Gallen verfaßten Annalen<sup>345</sup> erkennen, die zu bestimmten Fragestellungen zusätzlich die Aussagekraft der erzählenden Quellen ergänzen können.

Für die Gastfreundschaftsthematik von hervorragender Bedeutung sind die zahlreichen poetischen Hinterlassenschaften der berühmten St. Galler Dichter in Form der sogenannten *Susceptacula regum*.<sup>346</sup> So hat Notker *balbulus* zum Besuch König Karls III. nicht nur seine bekannten *Gesta Caroli magni*,<sup>347</sup> sondern auch Begrüßungsgedichte für den König verfaßt. Desgleichen sind Gedichte Ekkeharts I. und Hartmanns II. möglicherweise für die Besuche Karls III. und Konrads I. überliefert. Auch der Chronist Ratpert dichtete ein *Susceptaculum*, das sich durch seine Widmung an eine Kaiserin auszeichnet.

Als zweite poetische Quellengattung sollen die *Benedictiones ad mensas* Ekkeharts IV.,<sup>348</sup> Segenssprüche über verschiedene Gerichte, zur Frage nach Speisegewohnheiten während der Gastaufnahme untersucht werden.

Neben den genannten paraliturgischen Quellen wird im besonderen auch ein aus der großen Zahl der liturgischen Codices St. Gallens stammendes

---

Augsburg 1931. Vgl. demnächst: Zettler A., Die St. Galler Mönche im frühen Mittelalter. Studien zum Profestbuch und den Mönchslisten, [i. Dr.]; Geuenich D. – Oexle O. G. – Schmid K., Die Listen monastischer und geistlicher Kommunitäten aus dem frühen Mittelalter (= MMS. 49), [i. Dr.].

343) Das Verbrüderungsbuch der Abtei Reichenau (ed. J. Autenrieth – D. Geuenich – K. Schmid, MGH. Libri Memoriales et Necrologia NS 1, Hannover 1979); Liber viventium Fabariensis, Stiftsarchiv St. Gallen. Fonds Pfäfers. Codex 1. I. (Faks. Ausg.), hrsg. v. A. Bruckner – H. R. Sennhauser, Basel 1974. Eine Abbildung der St. Galler Liste mit Abt Grimald an der Spitze bietet auch Vogler W., Stiftsarchiv (wie Anm. 303) 25–27. Das Fehlen der St. Galler Namen im eigenen Verbrüderungsbuch erklärt Schmid K. (Subsidia Sangallensia I [wie Anm. 310] 17) durch den wahrscheinlichen Eintrag des St. Galler Konvents in den jeweils ersten Lagen der beiden Verbrüderungsbücher, die verloren sind.

344) Urkundenbuch der Abtei St. Gallen, hrsg. v. H. Wartmann, T. 1-3 1-3, St. Gallen 1863–1882; neuerdings Chartularium Sangallense, hrsg. v. O. P. Clavadetscher, III: 1000–1265, St. Gallen 1983.

345) Von besonderer Wichtigkeit sind hier die *Annales Alamani* und die *Annales Sangallenses maiores*, die auch im Cod. Sangall. 915 überliefert sind (vgl. Freise E. [wie Anm. 336] 482). Sie wurden ediert von I. von Arx – G. H. Pertz (MGH. SS 1, Berlin 1826); besser von Henking K., Die annalistischen Aufzeichnungen des Klosters St. Gallen (MVG NF 9 [= XIX], St. Gallen 1884, 195–368). Die *Annales Sangallenses brevissimi* erweisen sich für die gefragte Thematik als nicht ergiebig.

346) Zumeist herausgegeben durch v. Winterfeld P. (MGH. PL 4.1, Berlin 1899).

347) Notkeri gesta Karoli magni imperatoris (ed. H. F. Haefele, MGH. SRG NS 12, Berlin 1959). Eine deutsche Übersetzung bereitete Rau R., Quellen zur Karolingischen Reichsgeschichte 3 (AQDG 7), Darmstadt 1960 (Nachdr. 1992), 321–427.

348) Ediert von Egli J., Der Liber Benedictionum Ekkeharts IV., nebst kleineren Dichtungen aus dem Cod. Sangall. 393 (MVG 31), St. Gallen 1909.

Zeugnis zu analysieren sein: das aus dem 8. Jahrhundert stammende St. Galler Sakramentarfragment des Cod. Sangallensis 350, auf das bereits im Zusammenhang der Gästefußwaschung des Hildemar-Kommentars hingewiesen wurde.<sup>349</sup>

Letztendlich soll als abschließender Vergleichspunkt zu allen vorher analysierten Quellengattungen der St. Galler Klosterplan<sup>350</sup> zur Gastfreundschaft befragt werden, dem als einzigem graphischen Zeugnis ein besonderer Aus-sagewert zukommt.

### 5.1 Gastfreundschaft in den *Casus Sancti Galli Ratperti*

Die Aussagekraft der Chronik Ratperti bezüglich vieler Fragestellungen zur frühen St. Galler Geschichte wurde bereits betont. Um nicht den Eindruck zu erwecken, daß die folgende Analyse der Vielschichtigkeit der Quelle nicht gerecht wird, sei nochmals vorausgeschickt, daß hier nur die zur Frage nach der Gastfreundschaft relevanten Passagen der Chronik im Interesse stehen. Diese erweisen sich auf den ersten Blick sowohl quantitativ als auch qualitativ dürftig. Durch die ereignisgeschichtliche Erzählweise Ratperti finden keinerlei Einzelheiten Eingang in die Schilderung der Gastbesuche, die zumeist ohnehin nur in Nebensätzen erwähnt werden. Kann also aufgrund dieser Gegebenheiten der Quelle keine vorwiegend auf den Inhalt bezogene Interpretation greifen, so muß sich die Herangehensweise zunächst auf die sprachliche Ebene verlagern: Mit welchem Vokabular wird ein Gastbesuch geschildert? Sind in den benutzten Termini Unterschiede zu erkennen, die letztendlich doch auf besondere Inhalte eines Gastaufenthalts schließen lassen?

Der Beginn des 2. Kapitels bietet erstmalig Hinweise auf eine Situation des Empfangs, die an dieser Stelle, die um das Leben des hl. Gallus kreist, natürlich noch nichts mit klösterlichen Empfangspraktiken gemein hat, dennoch aber das Vokabular, das Ratpert in bezug auf eine gute Aufnahme von An-kommenden benutzt, vorstellt. Ratpert berichtet, daß Columban und seine Gefährten zu König Lothar gelangten ... *a quo benignissime suscepti cum honore*.<sup>351</sup> Von Wichtigkeit erscheint das für die Beschreibung der Gastfreundschaft als signifikant anzusehende Verb *suscipere*,<sup>352</sup> der Superlativ des Ad-verbs *benigne* sowie gleichsam der die ehrenvolle Aufnahme unterstreichende Zusatz *cum honore*.

349) Siehe Kap. 4.2.8, Anm. 295; vgl. Auf der Maur I., Sankt Gallens Beitrag zur Liturgie (Die Kultur der Abtei St. Gallen [wie Anm. 90] 39–56), 40. 42.

350) Die Frage der Quellenkritik und Edition wird zu Beginn des Kapitels 5.6 erörtert.

351) Meyer v. Knonau G. (wie Anm. 327) 2.

352) Siehe Kap. 3, vor Anm. 73. Auch in der Benediktsregel konnte *suscipere* als häufig auftretendes Verb zur Bezeichnung der Gastfreundschaft festgestellt werden; vgl. Kap. 4.1, VN Anm. 93.

Zwei dieser Bestandteile tauchen im ersten, von Ratpert in Kapitel 11<sup>353</sup> erwähnten Gastbesuch des Erzbischofs Wolfhard von Reims,<sup>354</sup> der in das Jahr 807 datiert wird, wieder auf: Auch Wolfhard war *benigne susceptus* und — wodurch Ratpert zusätzlich die ehrenvolle Aufnahme kennzeichnet — *devoto servitio sustentatus est*. In dem vorangestellten Nebensatz *prout illis facultas erat* können jedoch gleichermaßen Einschränkungen der „würdigen Aufnahme“ festgemacht werden. „Gemäß der Möglichkeiten“ wird Wolfhard würdig — wohlgemerkt steht *benigne* nicht im Superlativ — aufgenommen.

Eine ähnliche Kombination des Verbums *suscipere* mit einer Beschreibung der ehrenvollen Art und Weise der Aufnahme in Form eines Adverbs ist zu Anfang des Kapitels 19 zu eruieren.<sup>355</sup> Wiederum kann die Situation, die in das Jahr 841 zu datieren ist, nicht direkt als Gastempfang charakterisiert werden: Gegen die Zusicherung der freien Abtwahl bestimmte König Ludwig der Deutsche seinen Kanzler Grimald als Abt für St. Gallen,<sup>356</sup> dessen Ankunft an dieser Stelle von Ratpert mit den Worten *honorifice susceptus est* und ähnlich wie bei Wolfhard von Reims mit *devota illorum servitute sustentatus* beschrieben wird. Der sich, wie die Betitelung *Grimaldus abba* zeigt, bereits im Amt befindliche Abt, wird in seinem Kloster wie ein Gast aufgenommen. Allein die Ergänzung *omni obsequelae suavitate*, mit der der Abt in der Aussage Ratpersts von den Brüdern aufgenommen wird, unterscheidet sprachlich die Schilderung seiner Ankunft in St. Gallen von der Notiz des Wolfhard-Besuchs.<sup>357</sup>

353) Meyer v. Knonau G. (wie Anm. 327) 20.

354) Vgl. Meyer v. Knonau G. (wie Anm. 327) 20 Anm. 48.

355) Meyer v. Knonau G. (wie Anm. 327) 35.

356) Siehe Kap. 5, Anm. 314.

357) Daß Grimald als — wenn auch im späteren hochverehrter (Meyer v. Knonau G. [wie Anm. 327] 50–51) — Laienabt den Status eines Gastes in seinem Kloster nahezu sein Leben lang behielt, bezeugen mehrere weitere Stellen der *Casus* Ratpersts: Die Delegation der klösterlichen Angelegenheiten an den Stellvertreter Hartmut (Kap. 20, ebd., 37; Kap. 26, ebd., 46), unterstreicht die auch wörtlich genannte nahezu permanente Abwesenheit Grimalds von St. Gallen (... *cujus rei curam, quia ipse sepius regalibus fuerat occupatus officii* [ebd. 73, vgl. auch ebd. 38 Anm. 95]). Weilte Grimald in St. Gallen, so wohnte er in einem eigenen Domizil *cum omnibus necessariis*, das Hartmut für den Laienabt erbauen ließ. Diesbezüglich sei an das 35. Kapitel der Regel Benedikts von Aniane erinnert, das ausdrücklich für den Abt einen eigenen Wohnbereich, in dem er auch Gäste unterbringen konnte, vorsieht (siehe Kap. 4.2.3, nach Anm. 195); ein eigenes Abtshaus ist auch bereits auf dem St. Galler Klosterplan verzeichnet. Die Notwendigkeit dieser Einrichtung, vor allem für einen Laienabt, beweist eine Bemerkung Ratpersts im 21. Kapitel (Meyer v. Knonau [wie Anm. 372] 40), die eigens das Eintreten Grimalds in die Klausur des Klosters nennt, was demnach eine höchst seltene Handlung des Abtes darstellte bzw. für ihn als Laien oder Weltgeistlichen nicht erlaubt war. Als weiterer Hinweis für den Gästestatus des Abtes Grimald kann seine Nennung in einer Reihe von anderen Persönlichkeiten bei der Translation des hl. Otmar im Jahr 864 (Kap. 27, ebd., 49) angesehen werden. Im Gegensatz zu seinen sonstigen Nennungen in der Chronik Ratpersts wird er an diesem Ort als *abbas et archicapellanus regis* betitelt; seine

Das zum Ausdruck der Gastfreundschaft charakteristische Verb *suscipere* findet auch im bedeutendsten und insofern ausführlicher beschriebenen Gastbesuch im 33. Kapitel der *Casus Sancti Galli* Verwendung. Auch Kaiser Karl III., der sich, wie Ratpert anmerkt, auf dem Rückweg von Italien befand,<sup>358</sup> war in St. Gallen *susceptus*.<sup>359</sup> Die zur Qualifizierung der Aufnahme erscheinenden Ergänzungen des Verbs sind allerdings nicht nur, wie bislang beobachtet, in Form der Adverbien *benigne* und *honorifice* bzw. ihrer Steigerungsformen zu erkennen, sondern die Termini *cum maxima laudum honorificentia* und vor allem die Begrifflichkeit der *laetitia* schmücken die Nachricht vom Besuch Karls, der — zu den vorher aufgezeigten Gastbesuchen wurden keine Zeitangaben genannt — sich über drei Tage erstreckte.<sup>360</sup> Obwohl sich diese regestartige Umschreibung des Besuchs Karls durch die genannten Ehr- und Freudbekundungen von den Nachrichten Ratperts über andere Besuche hoher Persönlichkeiten unterscheidet, überliefert er auch an dieser Stelle keine Einzelaspekte, die die Gastaufnahme des Herrschers betreffen. Keines der zahlreichen *Susceptacula regum*, die auch zu diesem Anlaß gedichtet worden sind,<sup>361</sup> findet Erwähnung; weder

---

Anwesenheit ist also nicht diejenige eines gastgebenden Abtes, sondern in erster Linie die eines Würdenträgers. Erst mit fortgeschrittenem Alter (ca. 870) zog sich Grimald, quasi als Alterssitz, nach St. Gallen zurück, pflegte, obwohl er, wie Ratpert hervorhebt (Kap. 28, ebd., 50), wohl niemals Mönch wurde, die monastischen Tugenden und tat sich, von Ratpert möglicherweise in Anlehnung an den ersten hl. Abt Otmar geschildert, als *pater pauperum* hervor.

358) Vgl. Böhmer J. F. – Mühlbacher E., *Regesta Imperii I*, Innsbruck 21908, 697–698; Schmid K., *Brüderschaften mit den Mönchen aus der Sicht des Kaiserbesuchs im Galluskloster vom Jahre 883 (Churrätisches und St.-Gallisches Mittelalter [wie Anm. 333] 173–194)*, 175, Anm. 11. Über die Wege der karolingischen Könige nach Italien vgl. Brühl C. (wie Anm. 5) 429–430.

359) Meyer v. Knonau G. (wie Anm. 327) 62.

360) Die Vermutung liegt nahe, daß Ratpert mit dieser Zeitangabe intendiert, die positive wirtschaftliche Situation St. Gallens darzustellen. Die materiellen Anforderungen eines Herrscherbesuchs, der gleichermaßen die Unterbringung und Verpflegung des gesamten Gefolges mit sich zog, konnte je nach Zahl der herrscherlichen Begleiter — Karls Gefolge zu einem Italienzug wird gewiß nicht gering gewesen sein — nur von größeren Reichsklöstern geleistet werden, unter die der Chronist die Abtei somit bewußt einreihen will. Ungeschriebenes Gesetz der Gastfreundschafts-Tradition (Siehe Kap. 2, vor Anm. 11) war es, die Gastfreundschaft aufgrund dieses Kostenaufwands maximal 3 Tage lang in Anspruch zu nehmen. Mit dem Besuch Karls wäre demnach dieses Maximum der Auslastung erfüllt.

361) Zu deren Vorstellung und Untersuchung siehe Kap. 5.4.1. Zwar wird von der neueren Forschung die Zuordnung der Entstehungsgeschichte aller sieben erhaltenen *Susceptacula* auf den Besuch Karls III. hin bezweifelt (vgl. Schmid K. [wie Anm. 358] 174–176), dennoch wird der Kaiser (wie Schmid K., ebd., 176, Anm. 14, anmerkt) ehrenvoll mit einem *Susceptaculum*, das in seiner Art mit Sicherheit den sieben überlieferten vergleichbar war, empfangen. Diese Feststellung gilt auch für das Empfangsgedicht *Aurea lux terrae*, das, wie seine Überschrift nahelegt, von Ratpert zur Begrüßung einer Herrscherin verfaßt wurde (vgl. ebd., 175). Das vor-

Hinweise auf die Begleiter Karls — ein *Susceptaculum* richtet sich an eine Kaiserin — noch Angaben zu Unterbringung oder Verpflegung der Gäste bewegen den Erzähler. Allein die schnelle Regelung der Nachfolge des resignierten Abtes Hartmut durch den Kaiser persönlich, was demnach in den Augen Ratperts als Symbol besonderer Gunsterweisung für die St. Galler Mönche galt, scheint den Berichtenden zu interessieren. Wiederholt hebt er hervor, daß der Kaiser „in allem die Mönche zufriedenstellen wolle“,<sup>362</sup> nicht durch seine Boten, sondern *per se ipsum nostras causas maluit confirmare atque statuere praesens*<sup>363</sup> sowie *statim ... eorum desiderium audiens*,<sup>364</sup> auf die Wahl des neuen Abtes eingeht. Aus den zitierten Stellen wird deutlich, daß ein Herrscherbesuch, soviel er auch dem Kloster abverlangte — worüber Ratpert wohlweislich schweigt — wenn er „glücklich“ verlief, wie zu Ende des Besuchsberichts nochmals betont wird,<sup>365</sup> der geeignetste Ort für Petitionen an den Herrscher war.<sup>366</sup> So gipfelt Ratperts Zeugnis für das wunderbare Einvernehmen zwischen Kaiser und Kloster, das sich nunmehr aus der Anlage des Berichts als seine Intention<sup>367</sup> herauslesen läßt, mit der Beteuerung des Kaisers, niemals die Zusicherung der „freien“ Abtwahl zu entfernen.<sup>368</sup>

---

rangige Interesse der Interpretation der einzelnen *Susceptacula* kann demnach nicht darin bestehen, die gattungsgleichen Gedichte auf bestimmte Entstehungsanlässe zurückzuführen, sondern ihre Existenz überhaupt als Zeichen einer besonderen ehrenvollen Gastaufnahme zu erkennen.

362) ... *volens ... et monachis in omnibus satisfacere* (Meyer von Knonau G. [wie Anm. 327] 62).

363) Kap. 34, ebd., 63.

364) Ebd., 64.

365) ... *domnus imperator omnes ibidem conversantes laetos efficiens ipse quoque laetus de monasterio abscessit* (ebd.). Die verschiedenen Formen des Adjektivs *laetus* schließen wie ein Rahmen den Besuch Karls charakterisierend die Passage ein.

366) Genau dessen waren sich Hartmut und auch Ratpert bewußt, wenn in der Retrospektive Ratperts der scheidende Abt kurz vor dem Besuch Karls einen geeigneten Zeitpunkt für die Verhandlung seiner Wünsche suchte (ebd., Kap. 33, 61).

367) Da die Chronik mit dem Besuch Karls III. vom 4.–6. 12. 883 unvermittelt abbricht, liegt die Annahme nicht fern, daß Ratpert, der die Entwicklung des Klosters von den ersten Anfängen aufzeigt, in dem Ereignis des ersten Herrscherbesuchs auf höchster Ebene in der Tat einen Ausdruck für die derzeitige Blüte des Klosters erkennen will. Hiermit scheint Ratpert der aufstrebenden Geschichte des Klosters einen adäquaten Endpunkt verleihen zu wollen.

368) ... *se numquam hanc securitatem nobis ablaturum, tantummodo si inter nostros valeat inveniri, qui ad hoc officium idoneus possit existere* (ebd., Kap. 35, 64). Daß die sogenannte „freie Abtwahl“ sich auch um 883 noch als Präsentationsrecht des Konvents dem Herrscher gegenüber verstand, machen die Ausführungen Ratperts anschaulich. Mit Recht sieht Schmid K. (wie Anm. 358) 173, in der Schilderung der Abtwahl in Gegenwart des Kaisers einen „Anlaß zum Nachdenken“. Gewiß waren die St. Galler bei ebendieser Wahl des Abtes in besonderem Maß von der Verhaltensweise des Kaisers abhängig; gerade in der Tatsache aber, daß Ratpert nichts von Schwierigkeiten oder Meinungsverschiedenheiten erwähnt und im Gegenteil die Wahl als problemloses Zusammenspiel zwischen Kaiser und Konvent darstellt,

Bereits in den Kapiteln 31 und 32 seiner Chronik bereitet Ratpert den Besuch des Sohnes Ludwigs des Deutschen vor, indem er ihn als *clementissimus rex*<sup>369</sup> charakterisiert und seine guten Beziehungen zum Kloster des hl. Gallus durch die Vielzahl seiner Schenkungen<sup>370</sup> zum Ausdruck bringt. Besonders hervorgehoben werden die Übereignungen des *Mons Victoris*, auf dem der Incluse Eusebius *Scottigena* bis 884 lebte und auf dessen Bedeutung für die klösterliche Gastfreundschaft noch einzugehen sein wird, des Hofes *Stamheim* sowie die in Aussicht gestellte Schenkung der italienischen Abtei *Massin* auf Bestreben des Erzkanzlers Karls, Bischof Liutwards von Vercelli, dessen Freundschaft zu St. Gallen somit eigens hervorgehoben wird.<sup>371</sup>

Den bisherigen Stand der Untersuchung zusammenfassend kann festgestellt werden, daß zum Thema der Gastfreundschaft in den *Casus* Ratperts drei Situationen eines Gastbesuchs von Persönlichkeiten dargestellt wurden. Allen genannten Passagen gemeinsam war eine sich ähnelnde formelhafte Kombination des Verbums *suscipere* und ergänzender adverbialer Bestimmungen der Ehrbezeugung durch den Verfasser vorangestellt worden. Gerade diese Wiederholung der einen hohen Besuch umschreibenden Formeln läßt ihre toposanzeigende Funktion erkennen,<sup>372</sup> die auch in anderen zeitge-

---

wird die Intention des Berichts abermals besonders deutlich: Nach Ratpert kennt der St. Galler Konvent keine Probleme mit dem Kaiserhof; selbst eine Abtswahl vor den Augen des Kaisers verläuft harmonisch. Wie schwierig demgegenüber die Bestätigung eines „frei“ gewählten Abtes durch den Kaiser de facto sein konnte, schildert für das 10. Jahrhundert der Chronikteil Ekkeharts in den Kapiteln 128–133. Erst nach langer diplomatischer Fürsprache des Höflings Ekkehart, Ottos II. und der Kaiserin Adelheid, erklärt sich Otto der Große bereit, Abt Notker (971–975) zu bestätigen.

369) Meyer v. Knonau G. (wie Anm. 327) Kap. 31, 56–57. Im 32. Kapitel (ebd., 59) verwendet Ratpert die Formel *mitissimus imperator Carolus*; Kap. 32 (ebd., 58) bewertet die Unterwerfung Italiens durch Karl und damit den Kaiser selbst als *pacifice*.

370) Vgl. die Zusammenstellung der Schenkungen Karls durch Meyer v. Knonau G. (wie Anm. 327) Exkurs III, 227. Als Bestätigung der oben aufgestellten These, daß ein „glücklicher“ Herrscherbesuch eine besonders günstige Konstellation zwischen Herrscher und gastgebendem Kloster forcieren konnte, ist besonders die Anhäufung der Schenkungen Karls für St. Gallen nach seinem Aufenthalt im Dezember 883 zu bewerten. Zur Bedeutung der genannten Schenkungen für St. Gallen vgl. Schmid K. (wie Anm. 358) 178–179.

371) Die Widmung des Hymnenbuchs Notker *balbulus'* (Notkeri Poetae Liber Ymnorum, ed. W. v. den Steinen, Bern 1960) an Liutward ist ein weiteres Indiz für seine guten Beziehungen zum Kloster St. Gallen. Vgl. hierzu Löwe H., Das Karlsbuch Notkers von St. Gallen und sein zeitgeschichtlicher Hintergrund (SZG 20, 1970, 269–302), 273–274; Berschin W., Notkers Metrum de Vita S. Galli (Florilegium Sangallense [wie Anm. 310] 71–121), 71.

372) Bewußt wurde für die Formel Ratperts (vgl. zu deren Gebrauch in der Ekkehartschen Chronik Kap. 5.2.4.1) nicht mit dem Begriff „Topos“ gearbeitet. Zwar träfe die zum Anstoß der Toposforschung grundlegende Definition E. R. Curtius', die mittelalterliche Topoi als „Klischees, die literarisch allgemein verwertbar sind“ bestimmt (Curtius E. R., Zum Begriff einer historischen Topik [Toposforschung. Eine

nössischen Quellen zu beobachten ist.<sup>373</sup> Dennoch konnten aus der Form der ausschmückenden Ergänzungen innerhalb des Formulars Abstufungen festgestellt werden, die die Stellung der jeweiligen Persönlichkeit widerspiegeln. Der Besuch Kaiser Karls III. ist demnach, wie auch seine im Vergleich zu den weiteren Besuchen breitere Schilderung, die durch eine vorstellende Charakterisierung Karls in den vorhergehenden Kapiteln sogar vorbereitet wird, eindeutig als glanzvollster und aufwendigster Gastempfang im Kloster St. Gallen im 9. Jahrhundert zu qualifizieren.<sup>374</sup>

In der Intention des Chronisten, weniger das klösterliche Alltagsleben als vielmehr den Gang der St. Galler Geschichte unter dem Aspekt der hervorragenden Beziehung zum Königshof darzustellen, die, nach Ratpert, lange ungerechterweise durch Fremdeinwirkungen unterbunden wurde, liegt begründet, daß auf den ersten Blick zur Frage nach der Gastfreundschaft nur die wenigen genannten Besuche von erwähnenswerten Persönlichkeiten auffielen. Dennoch sollten einige Bemerkungen des Chronisten, denen auch Hinweise auf weitere Fragen im Umfeld der Gastfreundschaft zu entnehmen sind, nicht vernachlässigt werden.

Zu hinterfragen ist zunächst der Aspekt der Aufnahme von armen Gästen im Kloster, der, wie bei der Untersuchung der „normativen“ Quellen der Zeit festgestellt werden konnte, eng mit der klösterlichen Armensorge verbunden

---

Dokumentation, hrsg. v. P. Jehn, *Respublica Literaria* 10, Frankfurt 1972, 3–19], 15) den Zusammenhang, allerdings birgt ihre Anwendung, wie die neuere Toposforschung als Hauptkritik an Curtius' Definition hervorhebt (vgl. v. a. Veit W., *Zur Toposforschung* [ebd., 74–89], spez. 76. 78. 89), die Gefahr der offenen Grenzen zu den Stilmitteln Motiv, Metapher und Symbol. Ausgehend von der Definition H. Beumanns, der den Toposbegriff als „konventionelles Gedankenschema“ umschreibt, also eindeutig auf die geistige Ebene abhebt, kann in der Ausdrucksweise Ratperts eine toposanzeigende Formel, ein „Formular“ (Beumann H., *Topos und Gedankengefüge bei Einhard* [ebd., 191–208], 207, Anm. 36) erkannt werden. Der im Hintergrund stehende Topos wäre insofern die Gastfreundschaft, die durch die stereotype Beschreibung angezeigt werden soll. Zum Gesamtzusammenhang der Verwendung von Topoi in Antike, Mittelalter und Neuzeit vgl. Bornscheuer L., Art.: *Topik* (RDL 4, 21984, 455–473).

373) Eine ähnliche Wortwahl, beispielsweise für die Chronisten von Herrschertreffen, stellt Voss I. (wie Anm. 64) 134–135 fest; vgl. auch Heusinger B., *Servitium regis* in der deutschen Kaiserzeit (AUF 8, 1923, 25–159), 55–56, der gleichartige Formeln im Zusammenhang von Königsempfängen in Bischofsstädten vorstellt.

374) Möglicherweise entstand auch der Eintrag Karls *Karolus imp(erator) nouis(simus)* als neunte Nennung nach acht karolingischen Herrschern (Verbrüderungsbuch A [Subsidia Sangallensia I, wie Anm. 339] 111) bei der Gelegenheit dieses Besuchs (vgl. Schmid K. [wie Anm. 358] 190–192). Dieser Gedanke wird im Zusammenhang der Analyse Ekkeharts *Casus* miteinzubringen sein, der den Besuch Karls an drei Stellen erwähnt. Auch im St. Galler Nekrolog des 10.–11. Jahrhunderts findet sich der Name Karls. Mit dem Hinweis *Karoli imperatoris secundi* ist er zum 12./13. Jan. eingetragen (Dümmler E. – Wartmann H. [wie Anm. 337] 30). Die Wichtigkeit der Person — und somit des Besuchs — Karls III. für St. Gallen wird durch diese Nennungen seines Namens in den Memorialzeugnissen unterstützt.

war. Der Beginn einer derartigen Aktivität der St. Galler konnte in der Person des ersten Abts Otmar festgemacht werden, der neben dem Kloster Wohnungen zur Aufnahme von Armen erbauen und ein Hospital zur Aufnahme der Leprosen bzw. allgemein von Kranken einrichten ließ.<sup>375</sup> Daß die späteren St. Galler Äbte sich an ihrem ersten heiligen Abt orientierten, ist anzunehmen; bereits erwähnt wurde, daß Ratpert Abt Grimald in einer Lobrede als *pater pauperum* charakterisiert. Wie die Armensorge des Klosters geregelt war, ist allerdings aus den Berichten Ratperts — wiederum muß auf die andersgelagerte Intention verwiesen werden — nicht zu entnehmen. Demgegenüber geben hier die Zeugenlisten der St. Galler Urkunden die wichtige Auskunft, daß sich seit dem ersten Viertel des 9. Jahrhunderts das Amt des Hospitalarius etabliert hat; auch wird die Pförtner Tätigkeit, die, wie sich zeigte, immer im Zusammenhang mit der Gäste- und Armensorge gesehen werden muß, nunmehr möglicherweise von zwei Amtsträgern ausgeführt.<sup>376</sup> Diese Beobach-

375) Siehe Kap. 5, Anm. 307.

376) Obwohl nur die Urkunde Nr. 406 (Wartmann H. [wie Anm. 344], T. 2, 27) im Zeitraum von 800–920 mit den Namen *Cozbert* und *Crimbert* explizit zwei *portarii* nennt, kann zumindest für bestimmte Zeiträume die Tätigkeit zweier Pförtner in St. Gallen angenommen werden. Indizien hierfür sind zunächst in den oftmals innerhalb kürzester Zeitspannen wechselnden Namen der *portarii* zu sehen. So ist beispielsweise von 882–885 konstant der *hospitarius Ruodinus* bezeugt, wohingegen als *portarii* für diese Zeitspanne die Namen *Thiohart*, *Heitar* und *Rimiding* (Wartmann H. [wie Anm. 344], T. 2, Nr. 622, 625, 630, 634, 645) auftauchen. Vom Jahr 863 bis 874 ist kontinuierlich der *hospitarius Irfingus* (in unterschiedlicher Schreibweise; ebd., Nr. 492, 497–499, 512, 515, 518, 520, 530, 542–543, 547, 556–557, 560, 562, 568, 577 und Nr. 8 im Anhang) in den Zeugenlisten vorhanden. Als *portarii*, die in denselben Urkunden als Zeugen fungieren, werden für die Jahre 863–866 *Erlebold*, möglicherweise identisch mit *Erlebald*, genannt. In den Jahren 866 (Wartmann H., T. 2, Nr. 520) und 867 (ebd., Nr. 530) wechseln die Namen der mit dem *portarius Irfingus* genannten Hospitare (*Manogolt* — *Paldrit*); die im Anhang als Nr. 8 edierte Urkunde, die auch in die Jahre 867/68 datiert wird, nennt zusätzlich *Rihpert* als dritten zusammen mit *Irfingus* auftretenden Portarius. Die auf den 3. Dez. 868 datierte Urkunde Nr. 541 unterbricht plötzlich die kontinuierliche Nennung des *Irfingus hospitarius*, indem sie den *hospitarius Ruadhous* als Zeugen angibt, der zusammen mit einem *portarius Erlebold* auftritt, welcher sehr wahrscheinlich mit dem oben genannten *Erlebold* identisch ist. Die *Irfingus*-Belege setzen mit der Urkunde Nr. 542 vom 20. Dez. wieder ein und weisen wiederum die Kombination mit dem *portarius Paldrit* auf. Bereitet schon das Auftreten völlig anderer Amtsträger innerhalb von 17 Tagen Erstaunen, so gibt die Beobachtung, daß in der folgenden Urkunde (Nr. 543) vom 2. Jan. 869, also wiederum nur 13 Tage später, der Name des *hospitarius Irfingus* mit dem am 3. Dez. genannten *portarius Erleboldus* zusammensteht, erneut Anlaß zur Verwunderung. Die nächsten Urkunden, die klösterliche Amtsträger nennen, weisen dann aber wieder die Kombination des *Paldrit* (in verschiedenen Schreibweisen) *portarius* und des *Irfingus hospitarius* auf (H. Wartmann [wie Anm. 344], T. 2, Nr. 547, 556–557, 560, 568, 577). Werden nun keine Zweifel an die Überlieferung und Datierung der Urkunden gestellt, so liegt als Erklärungsmöglichkeit der unterschiedlichen bzw., wie gesehen, sich abwechselnden Nennungen verschiedener *portarii* mit demselben *hospitarius* innerhalb

tung ist auf dem Hintergrund der Äußerungen des Hildemar-Kommentars<sup>377</sup> leicht mit dem stetigen Anwachsen der Zahl der ankommenden Gäste und Armen zu erklären. Das Amt eines eigens für die Organisation der Armensorge bestellten Mönches, etwa dem cluniacensischen Eleemosynarius entsprechend, das als deutliches Indiz für eine bereits praktizierte Trennung der Gäste- und Armensorge gelten mag, ist für St. Gallen in dieser Zeit allerdings noch nicht urkundlich belegbar.

Unzweifelhaft bezeugt ist jedoch ein weiterer Aspekt der Gastfreundschaft St. Gallens im Zeitraum des 9. Jahrhunderts: die Sorge für irische Pilger. Unter den Schenkungen Karls betonte Ratpert in Kapitel 31 besonders die Übereignung des St. Viktors-Berges, auf dem der Inkluse Eusebius *Scottigena* „30 Jahre

weniger Tage die Annahme nahe, daß in der Tat zeitweise zwei Mönche das Amt des Portarius ausübten, die sich, um die Präsenzpflicht an der Pforte zu gewährleisten, in der Zeugen­tätigkeit abwechselten. Unter allen Vorbehalten der obigen Annahme könnte andererseits auch vermutet werden, daß überhaupt nur einer der *portarii* als Zeuge fungierte und nur in bestimmten Situationen — auch so würde der merkwürdige Quellenbefund der Jahre 866–869 erklärt — auch der zweite Portarius zur Zeugenfunktion aufgerufen wurde.

Abgesehen von den gerade geäußerten Erklärungsversuchen ist aus den Ämternennungen der Urkunden mit Sicherheit zu erkennen, daß die Ämter des *portarius* und des *hospitalarius* oder *hospitalarius* in enger Beziehung zueinander standen, denn sie treten in den meisten Fällen in unmittelbarer Folge auf. Zuerst genannt wird hierbei nahezu immer der *portarius*. Falls die Zeugenreihen die Hierarchie der klösterlichen Ämter widerspiegeln — dies ist, da Abt, Dekane und Praepositi immer zuerst genannt sind, zu vermuten — würde somit die Tätigkeit des Pfortners der des Gastmeisters vorstehen. Zur Erinnerung: Schon die Statuten von Corbie nannten einen dem *senex portarius* untergeordneten *hospitalarius* (vgl. Kap. 4.2.7, vor Anm. 241). Daß das Amt des *hospitalarius* allerdings ein nicht weniger ehrenvoller Dienst war als das des *portarius*, beweist die oftmalige Nennung der beiden Offizialen als Zeugen in den Urkunden überhaupt. Zudem überliefern die Quellen drei der berühmtesten St. Galler Mönche als *hospitalarii*, nämlich in den Jahren von 892–894 den Dichter *Notker* (Wartmann H. [wie Anm. 344], T. 2, Nr. 686, 693, 738) sowie im Jahr 897 *Ratpert*, der mit dem Chronisten identifiziert wird und nicht zuletzt den Künstler *Tuotilo* für die Jahre 904–912 (Wartmann H., T. 2, Nr. 736, 760, 763, 771). Die Hospitare St. Gallens erweisen sich somit als gebildete Mönche, die schreiben konnten und auch als Schreiber der Urkunden herangezogen wurden, wie die Zeile des *Notker ego itaque Notker indignus monachus et hospitalarius Sancti Galli rogatus scripsi* (Wartmann H., T. 2, Nr. 738, 342; vgl. Ladner P., Die Welt *Notkers* des Dichters im Spiegel seiner Urkunden [DA 41, 1985, 24–38], spez. 26) zeigt. Sicherlich konnten sie einen langwirkenden Eindruck auf die Gäste hinterlassen. Zur Veranschaulichung dieser Bemerkungen vgl. auch Meyer v. Konau G. (wie Anm. 327) 66 und bes. die Tabelle auf den Seiten 69–72, die die einzelnen klösterlichen Amtsträger übersichtsartig darzustellen versucht. Selbige wird übernommen von Schuler Th. (wie Anm. 7) Anhang 10. Eine neuere systematische Zusammenstellung der klösterlichen Amtsträger innerhalb der St. Galler Urkunden erstellten M. Borgolte und D. Geuenich (*Subsidia Sangallensia* I [wie Anm. 310] 693–734); zu den Nennungen des Hospitars vgl. ebd., 713, des, bzw. der Pfortner, 724–725.

377) Siehe Kap. 4.2.8, nach Anm. 248.

lang aus eigenem Antrieb eingeschlossen Gott diene“.<sup>378</sup> Die Klausur des Eusebius lag in unmittelbarer Nähe einer Versorgungsstätte für vermutlich irische Pilger, die seit jeher auf den Spuren ihres Landsmannes Gallus wandelten. Durch die Schenkung des Territoriums an St. Gallen ging im späteren auch die Aufgabe, dort stets zwölf Pilger zu verpflegen, an St. Gallen über.<sup>379</sup> Daß diese Bestimmung keine Verpflichtung darstelle, sondern eine Entlastung der St. Galler durch die Möglichkeit, die Pilger, die „auch anmassend sein konnten“, außerhalb des Klosters unterzubringen, mutmaßt J. Duft.<sup>380</sup> Frei von allen Vermutungen ist mit Sicherheit anzumerken, daß das Kloster St. Gallen durch die Gräber der hl. Gallus und Otmar sowie durch seine Lage an der sogenannten *Rheintaler Römerstraße*, die oftmals auch als Pilgerweg genutzt wurde,<sup>381</sup> mit der Aufnahme von Pilgern und Reisenden nicht wenig belastet war.

Daß St. Gallen, abgesehen von seiner Sorge für Kranke, Arme und Pilger, ein zu besonderen Anlässen auch für die Bevölkerung der Umgebung offenes Kloster war, läßt sich aus zwei Notizen Ratperts, die zum Abschluß der Analyse seiner Chronik besprochen werden sollen, entnehmen.

Kapitel 27<sup>382</sup> schildert die Feierlichkeit zur Translatio des hl. Otmar in die Gallus-Basilika am 25. Oktober 864. Als Anwesende werden Abt Grimald<sup>383</sup> und der Konstanzer Bischof Salomo I. persönlich genannt; die Aufzählung endet mit der Bemerkung *cum cetero innumerabili populo*. Keinesfalls ist hieraus zu schließen, daß alle Anwesenden, vor allem nicht die große Volksmenge, im Anschluß an die Feierlichkeit als Gäste des Klosters aufgenommen wurden; trotzdem bleibt festzuhalten, daß einerseits die Bevölkerung der Umgebung — auch Salomo von Konstanz hatte keine weitreichenden Entfernungen zu überwinden — an den hohen Feierlichkeiten des Klosters teilnahm und ande-

378) Meyer v. Knonau G. (wie Anm. 327) 58.

379) Vgl. die Schenkungsurkunde Karls III. von 882 (Wartmann H. [wie Anm. 344], T. 2, Nr. 623, 232 und Nr. 642, 247–248). Sie verbindet die Schenkung eines Hofes und einer Kirche an St. Gallen mit der Auflage, daraus 12 Pilger auf dem St. Viktorsberg zu verpflegen. Die Formulierung *pro mercede animae nostrae* macht deutlich, daß es sich um eine Memorialstiftung für das Seelenheil Karls handelt. Eine ausführliche Untersuchung der Quellen über Eusebius, hierin selbstverständlich auch die genannten Schenkungsurkunden an St. Gallen, liefert die Monographie V. Wratzfelds, *Eusebius vom Viktorsberg. Geschichte — Legende — Kult* (Schriften zur Vorarlberger Landeskunde 11), Dornbirn 1975, 15–60; vgl. Duft J. — Meyer P., *Irische Miniaturen in der Stiftsbibliothek*, Olten 1953, 33–32; Borst A. (wie Anm. 304) 31; Boshof E. (wie Anm. 63) 329.

380) Duft J. (wie Anm. 87) 16.

381) Vgl. Wratzfeld V. (wie Anm. 379) 54; Berschin W., *Eremus und Insula. St. Gallen und die Reichenau im Mittelalter. Modell einer lateinischen Literaturlandschaft*, Wiesbaden 1987, 23; Duft J. (wie Anm. 379) 35.

382) Meyer v. Knonau G. (wie Anm. 327) 49; zur Vorgeschichte vgl. Ladewig P. — Müller Th., *Regesta Episcoporum Constantiensium*, hrsg. v. d. badischen historischen Kommission, 1: 517–1293, Innsbruck 1895, 19.

383) Siehe Anm. 357 dieses Kapitels.

rerseits die Abtei St. Gallen durchaus eine besondere Ausstrahlung auf seine Nachbarschaft besaß.<sup>384</sup>

Über einen ähnlichen Anlaß zur Anwesenheit einer größeren Besucherzahl berichtet Ratpert im 16. Kapitel seiner Chronik.<sup>385</sup> Vermutlich im Jahr 835 wurde die unter der Leitung Gozberts erbaute neue Gallus-Basilika eingeweiht. Wiederum nennt Ratpert namentlich nur hochgestellte Personen, wie abermals den Bischof von Konstanz, zu der Zeit Wolfleoz, zu dem St. Gallen um 835 noch in Zinspflicht stand, den Bischof Ulrich von Basel sowie Abt Erlebold von der mit St. Gallen verbrüdernten Reichenau,<sup>386</sup> der gar *cum aliquantis*

384) Diese Beobachtung wird bestätigt in den ausführlichen Berichten des Mönches Iso in den Kapiteln 21–23 seiner *Vita S. Otmarii* (ed. G. Meyer v. Knonau [MVG NF 2, St. Gallen 1870] 118–124) über die Translation der Otmars-Reliquien im Jahre 864. Auch Iso nennt Abt Grimald, den Bischof von Konstanz sowie eine große Volksmenge (*per numerosas multitudines populos*) als anwesend. Über Ratpert hinaus berichtet Iso, daß das Volk nach einer feierlichen Messe *cum gaudio* zurückgekehrt sei, der Bischof aber die Nacht im Kloster verbracht, also die Gastfreundschaft der St. Galler in Anspruch genommen habe. Dieser Hinweis ist für die vorliegende Thematik besonders interessant, weil Iso im folgenden über den Abschied vom Kloster nach den dem Konvent aufgetragenen Feierlichkeiten berichtet, der von Gebeten und dem Segen der Brüder (*praesul benignus orationibus fratrum ac benedictione munitus monasterium laetus egreditur*) begleitet wird. Auch hier geschieht durch das Adjektiv *laetus*, wie auch zum Abschied des Besuchs Kaiser Karls bemerkt, die abschließende Zusammenfassung des Ereignisses.

Im 33. Kapitel seiner *Vita* (ebd., 132–137) berichtet Iso über die drei Jahre später (867) stattfindende Überführung der Otmars-Reliquien in die neuerbaute Otmars-Basilika, die Ratpert im 27. Kapitel seiner *Casus* nur kurz andeutet. Wiederum bietet Iso eine ausführliche Schilderung der Festivität. Als Anwesende werden der Bischof, Abt Grimald und Abordnungen der mit St. Gallen verbrüdernten Klöster Reichenau und Kempten (*Augiensis coenobii abba cum quibusdam ipsius loci fratribus ... fratresque ex monasterio quod Campidona vocatur* [ebd., 135]) genannt, die, wie die Zeitangabe *altera autem die* vor der Beschreibung des Abschieds der Besucher angibt (ebd., 137), allesamt für die Nacht des Festtages im Kloster untergebracht waren. Diese Schlußbemerkung Isos ermöglicht zusätzlich einen hervorragenden Blick auf die Abschiedspraktiken St. Gallens für ihre als Gäste aufgenommenen Brüder: Sie werden *cum laudibus et cantilenis*, vermutlich in einer Prozession, aus dem Kloster herausgeführt und nach brüderlichen Abschiedsworten und einem Friedenskuß (*post fraternae dilectionis colloquia dato pacis osculo*) *cum gaudio* — wiederum eine Freudesbezeichnung zum Abschied — nach Hause geschickt (vgl. Schubiger A., *Die Sängerschule St. Gallens vom 8.–12. Jahrhundert*. Ein Beitrag zur Gesangsgeschichte des Mittelalters, Einsiedeln–New York 1858, 27). Einem derart feierlichen Abschied, der — in Rückbezug auf die Benediktsregel — die gleichen Elemente aufweist wie die vorgeschriebene Gasteinholung, wird ein nicht minder festlicher Empfang vorausgegangen sein.

Zumindest bei feierlichen Anlässen scheint sich demnach die Gastfreundschaft St. Gallens an den Vorschritten Benedikts orientiert zu haben. Diese Passage aus der *Vita* des Iso wird für weitere Vergleichspunkte in Erinnerung bleiben müssen.

385) Meyer v. Knonau G. (wie Anm. 327) 29–30; vgl. Ladewig P.–Müller Th. (wie Anm. 382) 17.

386) Vgl. Kap. 5.2.5, Anm. 99.

*suae congregationis fratribus* anreiste; zuletzt werden „nicht wenige der alemannischen Großen“ erwähnt. Die Zusammensetzung der honorablen Gäste bezeichnet die weitreichenden Verbindungen St. Gallens schon in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts. Für all diese verschiedenen Gruppen: Mönche, Bischöfe, Äbte, hochgestellte Laien und — wird die Besuchergruppe von 864 miteinbezogen — auch niedere Laien mußte das Kloster unter Umständen (leider sagt Ratpert nichts über die Dauer beider Feierlichkeiten aus) verschiedenartige Unterkünfte und Verpflegung bieten können. Die dazu notwendigen Einrichtungen von Gästehaus (bzw. in Anlehnung an die Forderungen der Regelkommentare Gästehäusern) mit dazugehöriger Küche und Personal müssen in dieser Zeit als bereits vorhanden gedacht werden.<sup>387</sup>

Die Untersuchung der *Casus Sancti Galli* des Chronisten Ratpert zur Frage der Gastfreundschaft konnte auf die Existenz vieler Ausprägungen monastischer Gastfreundschaft in St. Gallen bis zum Ende des 9. Jahrhunderts aufmerksam machen. Die Abtei hat hohe Persönlichkeiten, sogar einen Kaiser,<sup>388</sup> beherbergt;<sup>389</sup> Pilgeraufnahme, Armen- und Krankensorge wurden praktiziert, auch konnte die Beziehung des Klosters zur Außenwelt, d. h. zur näheren und weiteren Umgebung, die sich in deren Teilnahme an St. Galler Festlichkeiten niederschlug, beobachtet werden. Auf die Frage nach dem „Wie“ der Praktizierung all dieser vorhandenen Gastfreundschaftsformen konnte in den Berichten Ratpererts allerdings keine Antwort gefunden werden. Hierfür muß, wie oftmals erwähnt, die Intention und hieraus folgende Anlage seiner Schilderung verantwortlich gemacht werden. Details zum Gastempfang, zur Frage der Örtlichkeiten und des Ablaufs der St. Galler Gastfreundschaft sind — für den Zeitraum des endenden 9. und des 10. Jahrhunderts — in der

387) Vgl. hierzu auch die Vorstellungen des Klosterplans, Kap. 5.6. Ein großes Lob der St. Galler Gastfreundschaft im 9. Jahrhundert enthält das 27. Kap. eines Briefs, den der in St. Gallen aufgenommene Abt Ermenrich von Ellwangen an Abt Grimald schickte (*Ermenrici Elwangensis epistola ad Grimaldum abbatem* [ed. E. Dümmler, *MGH.Ep* 3, Berlin 1899, 564–565]); vgl. Worstbrock F. J., Art.: Ermenrich von Ellwangen (*VerLex* 2, 21980, 601–611), 609–610.

388) Ein Besuch König Ludwigs des Deutschen um 857/59 wird zwar in den nach dem Besuch Karls verfassten *Gesta Caroli magni* Notkers (*Lib. I* 34, ed. R. Rau [wie Anm. 347] 374) behauptet (zum Quellenwert vgl. Löwe H. [wie Anm. 371]; Goetz H.-W., *Strukturen der spätkarolingischen Epoche im Spiegel der Vorstellungen eines zeitgenössischen Mönchs*, Bonn 1981), findet aber keine sichere Bestätigung durch weitere Quellen (vgl. Meyer v. Knonau G. [wie Anm. 327] 55). Wäre Ludwig in St. Gallen erschienen, hätte Ratpert seinen Besuch mit Sicherheit, wie auch zum Besuch Karls festgestellt, als weiteren Ausdruck der Beziehungen St. Gallens zum kaiserlichen Hof angeführt.

389) Keiner der von Ratpert genannten Besuche ist in den *Annales Alamannici* verzeichnet. Die *Annales Sangallenes maiores* nennen zum Jahr 883 nicht den Besuch Karls, sondern bieten lediglich den Vermerk *Ex petitione Hartmoti abbatis in locum illius constituitur*. Wie schon der Herausgeber Henking (wie Anm. 345, 276 mit Anm. 191) anmerkt, weisen die Formulierungen in den Annalen große Ähnlichkeiten mit denjenigen in Ratpererts Chronik auf.

Chronik Ekkeharts zu erwarten, die in ihrem Hang zur anekdotischen Erzählung, vor allem auch in bezug auf die handelnden Personen, eine bessere Ausgangslage für die gefragte Thematik bietet.

(Fortsetzung folgt)

# Die Gründungs- und Entwicklungsgeschichte der Abtei Beuron 1863–1908<sup>1</sup>

(Teil I)

von *Stephan Petzolt OSB — Beuron*

## I. Situation der Benediktiner im frühen 19. Jahrhundert

### 1. Säkularisation

#### a) Allgemeine Situation

Der Benediktinerorden des 19. Jahrhunderts stand, was seine äußere wie geistige Lage anbelangt, ganz unter den Ereignissen und Folgen der Französischen Revolution.

Zu keiner Zeit war die deutsche Klosterlandschaft so gefährdet wie seit den beiden österreichischen Niederlagen im zweiten Koalitionskrieg zu Marengo und Hohenlinden (Bayern) im Jahre 1800, als Österreich und das Deutsche Reich im Frieden von Lunéville (9. Februar 1801) den Franzosen das ge-

---

1) Vorliegender Artikel ist der rein historische Teil meiner Dissertation „Die Gründungs- und Entwicklungsgeschichte der Abtei Beuron im Spiegel ihrer Liturgie (1863–1908)“, Würzburg 1990. Die folgenden Ausführungen wurden für diesen Druck leicht überarbeitet. Bei dieser Untersuchung wurde auf folgende Schriften (Auswahl) zurückgegriffen: Maurus Wolter, dem Gründer Beurons, zum 100. Geburtstag. Erinnerungen und Studien. 1825 — 4. Juni — 1925 (hrsg. v. J. Uttenweiler), Beuron 1925 [= Festschrift I]; Beuron 1863–1963. Festschrift zum hundertjährigen Bestehen der Erzabtei St. Martin, Beuron 1963 [= Festschrift II]; Wenzel P., Der Freundeskreis um Anton Günther und die Gründung Beurons. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Katholizismus im 19. Jahrhundert, Essen 1965; 250 Jahre Abteikirche Beuron. Geschichte, geistliches Leben, Kunst (hrsg. v. W. Schöntag), Beuron 1988 [= Festschrift III]. Diese wie kleinere Darstellungen der Geschichte Beurons (auch aus der Zeit der Augustiner) rechtfertigen die teilweise knappe Zusammenfassung bereits bekannter historischer Eckdaten und Fakten bezüglich der (Erz-)Abtei. Ausführlicher gestaltet sich vorliegende Studie, wenn es sich um unveröffentlichtes Material aus dem Beuroner Archiv (Klosterarchiv) handelt, das neue Perspektiven hinsichtlich der historischen Entwicklung Beurons offenlegt. Dabei kommen den ausführlich berichtenden Annales Beuronenses (AB I–IV) und Chroniken aus Beuron (CB), Volders (CV), Emaus (AB II C<sub>1</sub>) und Seckau (CS) eine herausragende Bedeutung zu.

samte linksrheinische Gebiet abtreten mußten. Im Artikel 7 wurde das Reich gezwungen, den enteigneten Erbfürsten als Entschädigung für die im Westen verlorenen Besitztümer Grundbesitz im innerdeutschen Territorium zukommen zu lassen.<sup>2</sup> Kaiser Franz II. wurden deshalb die rechtsrheinischen geistlichen Gebiete, verschiedene Bistümer und die Klöster zugesprochen. Der Artikel 7 ermächtigte die Laienfürsten, sich am Kirchengut der 112 geistlichen Fürsten (mit Ausnahme des Hoch- und Deutschmeisters sowie des Kurfürsten von Mainz) gütlich zu halten, wovon die Klöster freilich besonders betroffen sein mußten."<sup>3</sup>

Am 25. Februar 1803 wurde das Todesurteil über die deutschen Klöster besiegelt, als die Gesandtschaft des Kaisers den letzten Beratungen des Reichsdeputationshauptschlusses (RDHS) in Regensburg dem Vorschlag der erheblichen Verminderung des Kirchenbesitzes zustimmte. Die Akten wurden durch den Kaiser bestätigt (Unterzeichnung am 27. April 1803).<sup>4</sup> Es gingen damit vier Erzbistümer, 18 Bistümer, 80 reichsunmittelbare Abteien und mittelbare Stifte sowie allein in Süddeutschland etwa 450 Klöster und geistliche Korporationen zugrunde.<sup>5</sup>

Die Pension, die die vertriebenen Konventualen erhielten, war sehr gering. Daher entschieden sich diese teilweise entweder für die Arbeit in der Seelsorge oder für die Weitergabe wissenschaftlicher Bildung an Schule und auf Lehrstühlen.<sup>6</sup>

Unter den zugrundegegangenen Klöstern befanden sich nicht weniger als 103 Abteien und 38 Priorate bzw. abhängige Häuser, die ehemals von Benediktinern besiedelt waren. Zusätzlich wurden 134 weitere Gemeinschaften, die, wenn auch nicht selbst genuin benediktinisch, jedoch dem Geist nach (Regula) den Klöstern verwandt waren, zerstreut.<sup>7</sup> Lediglich die Schottenabtei in Regensburg blieb verschont, weil Abt Benedikt Arbutnot (1776–1820) freundschaftliche Kontakte zum britischen Gesandten am Reichstag pflegte.<sup>8</sup> Die äußere Bedrängnis wie die desolante finanzielle Situation der noch nicht aufgelösten, jedoch bedrohten Klöster führte dazu, daß nach 1807 nur noch 17

2) Raab H., Der Untergang der Reichskirche in der großen Säkularisation (Handbuch der Kirchengeschichte V, hrsg. v. H. Jedin, Freiburg i. Br. 1970, 533–554, hier 547).

3) Braubach M., Von der Französischen Revolution bis zum Wiener Kongreß (Handbuch der deutschen Geschichte III, hrsg. v. B. Gebhardt, Stuttgart 1960<sup>8</sup>, 1–92, hier 30 f.).

4) Schmitz Ph., Geschichte des Benediktinerordens IV, Einsiedeln 1960, 136.

5) Raab, Untergang 548; Schmid H., Die Säkularisation der Klöster in Baden 1802–1811, Überlingen 1980, 25 f.

6) Schmitz, Geschichte 137; Fink W., Beiträge zur Geschichte der bayer. Benediktinerkongregation. Eine Jubiläumsschrift 1684–1934 (SMGB IX. Ergänzungsheft), Metten u. München 1934, 319.

7) Schmitz, Geschichte 136.

8) Hemmerle J., Die Benediktinerklöster in Bayern (Germania Benedictina II), Augsburg 1970, 251 f.

Abteien im deutschen Sprachgebiet existierten.<sup>9</sup> Ein ausnehmend eklatantes Unrecht stellte die teilweise maßlose „Entschädigung“ einiger Fürsten dar, deren Verluste nicht selten bedeutend geringer als der Neuerwerb ausgefallen waren. Speziell Baden wurde mit zehnfacher Entschädigung über Gebühr bedacht.<sup>10</sup>

In der Geschichte deutschen katholischen Landesherrentums ist die Säkularisation eines der traurigsten Kapitel. Artikel 42 RDHS gab die *Ermächtigung* zur Klösteraufhebung, nicht aber die *Notwendigkeit*. Im allgemeinen verhielten sich die katholischen Fürsten ebenso verwerflich und egoistisch-gewinnsüchtig wie die protestantischen. Gerade die Ideen der Aufklärung sowie die damit verbundene Vorstellung eines Staatskirchentums, die mehr politisch als religiös ausgerichtet war, veranlaßten protestantische wie katholische Reichsfürsten dazu, in Mönchen bloß träge und unproduktive, vielleicht sogar ungebildete „Drückeberger“ zu sehen. Auch die Benediktiner mußten unter die Spezies einer solchen Menschengruppe fallen, die der Gesellschaft angeblich keinen empirisch nachweisbaren Nutzen und Gewinn brachte.<sup>11</sup>

#### b) Hohenzollern-Sigmaringen

Die Lage im Gebiet des Fürsten von Hohenzollern-Sigmaringen sah im Grunde nicht weniger betrüblich aus als im Reich. Anton Aloys Fürst von Hohenzollern-Sigmaringen (1785–1831) hatte seine in Holland gelegenen Gebiete verloren; dafür wurden ihm sämtliche Klostergüter in seinem heimatlichen Territorium zuerkannt, wovon neben der Herrschaft Glatt und den Klöstern Holzen und Inzigkofen<sup>12</sup> das über 700 Jahre alte Augustinerchorherrenstift Beuron besonders bedeutend war.<sup>13</sup> Das hatte erst im Jahre 1790 Reichsunmittelbarkeit von Österreichs Gnade erlangt.<sup>14</sup>

9) Schmitz, Geschichte 137.

10) Raab, Untergang 551.

11) Schmid, Säkularisation 8,22 f.; Tüchle H., Von der Reformation bis zur Säkularisation. Geschichte der katholischen Kirche im Raum des späteren Bistums Rottenburg-Stuttgart, Ostfildern 1981, 289.

12) Richter G., Die Errichtung und Ausstattung der Erzdiözese Freiburg und der Diözese Rottenburg zu Beginn des 19. Jahrhunderts, (FDA 98, 1978, 509–539, hier 512).

13) Die Herrschaft Glatt war Besitztum des Benediktinerklosters Muri (Schweiz), Holzen b. Donauwörth Benediktinerinnenabtei und Inzigkofen b. Sigmaringen Augustinerchorfrauenstift. Kallenberg F., Die Fürstentümer Hohenzollern im Zeitalter der Französischen Revolution (ZGO 111, 1963, 357–472, hier 395).

14) Schöntag W., Augustinerchorherren im Donautal (Festschrift III, 11–25, hier 22 f.).

Am 19. Oktober 1802 wurde Abt-Prälät Dominikus Maier<sup>15</sup> mit den anderen 15 Konventualen<sup>16</sup> eröffnet, daß Beuron säkularisiert sei. Per 23. November ging das gesamte Kloster mit all seinen Besitzungen durch den Fürstlichen Kommissar, Hof- und Regierungsrat Geßler, an das fürstliche Haus Sigmaringen.<sup>17</sup> Der Fürst selbst ließ allerdings größtmögliche Milde walten und gab den Chorherren laut Pensionsurkunde vom 2. Dezember 1802 eine großzügige Pension mit.<sup>18</sup> Dem Abt überließ er jährlich 2.500 fl. und zwei Pferderationen, dem Dekan jährlich 600 fl. Den 14 weiteren Kapitularen wurde mit dem 15. Dezember eine Pension von jährlich 500 fl. ausgesetzt.

Alle Chorherren erhielten außerdem freie Unterkunft im Kloster sowie Nutznießung der zu diesem gehörigen Gärten.<sup>19</sup> Die Kirche sollte zukünftig lediglich Pfarrkirche bleiben. Die Pfarrei Beuron, die neben der Ortschaft selbst den Steighof, den Reinfelder Hof, Oberhausen und bis 1854 auch Bronnen und Wildenstein umfaßte,<sup>20</sup> wurde zunächst noch durch einen Chorherren betreut. Auch Bärenthal wurde weiterhin von einem Kapitular excurrando versorgt. Wie das bisher zu Beuron gehörige Irrendorf erhielten Buchheim, Leibertingen und Worndorf weiterhin einen Kapitular zur Seelsorge; für Nusplingen behielt Beuron das Präsentationsrecht. Ferner konnten die Chorherren die Weltpriester für die Pfarreien Obernheim, Egesheim, Bubsheim und Reichenbach weiter vorschlagen. Die excurrando versehenen Pfarreien sollten auch in Zukunft durch von Prälät D. Maier vorgeschlagene Kapitulare pastorisiert werden.<sup>21</sup>

So war das Schicksal Beurons in gewisser Weise gemildert ausgefallen im Vergleich zu anderen Abteien des süddeutschen Raumes.<sup>22</sup> Das wurde allgemein dem Fürsten zur Ehre gerechnet.<sup>23</sup>

15) Geboren 12. April 1752 Rottweil, Profeß 25. August 1771 Beuron, Priester 25. Juni 1775, Abt 5. Oktober 1790, gestorben 7. Oktober 1823 Beuron. Zingeler K. Th., Geschichte des Klosters Beuron im Donauthale. Urkundlich dargestellt, Sigmaringen 1890, 256.

16) Verzeichnis der 16 Kapitulare StA Sig. Dep. 39 Kl. Beuron 78, 144. Becker O. H., Beuron von der Säkularisation der Augustinerchorherrenabtei bis zum Vorabend der Ankunft der Benediktiner (Festschrift III, 110–155, hier 114 mit Anm. 41).

17) Becker, Beuron 114. Die 93 Untertanen Beurons wurden alle am 17. Dezember vereidigt. Vgl. Pfaff M., Zum Gedächtnis des 900. Gründungsjubiläums des ehemaligen Augustiner-Chorherrenstifts Beuron 1077–1977 (BM 53, 1977, 411–422, hier 411).

18) Zingeler, Geschichte 255 f.

19) Becker, Beuron 115; Zingeler, Geschichte 255 f.

20) Becker, Beuron 142.

21) StA Sigmaringen Dep. 39 Kl. Beuron 151, 11.

22) Auch verglichen mit der Aufhebung der seinerzeit vorderösterreichischen Klöster der Franziskanerinnen zu Gorheim und Laiz, die ohne Wissen des Fürsten von Hohenzollern-Sigmaringen 1784 durch Joseph II. aufgelöst worden waren, fiel die Behandlung Beurons nahezu human aus. Vgl. Kallenberg F., Die Fürstentümer Hohenzollern am Ausgang des Alten Reiches. Ein Beitrag zur politischen und

Dennoch konnte mit dem Jahr 1808 — bis dahin wurden die Klostergebäude den Kapitularen überlassen — der langsame, aber stete Verfall der Baulichkeiten (incl. Kirche) wie der landwirtschaftlich genutzten Fläche im unmittelbaren Umfeld des Klosters nicht verhindert werden. Die Augustiner waren Gäste, nicht mehr Herren in ihrem traditionsreichen Kloster, dem einstmals geistlichen und kulturellen Mittelpunkt des oberen Donautals.<sup>24</sup> Doch konnten sie mit Fürst Aloys, der streng verantwortet und sparsam mit seinem Staatswesen umging,<sup>25</sup> zufrieden sein.

Die sich dennoch verstärkende Auflösung der Abtei resultierte neben dem Aufnahmestopp für Novizen besonders aus der (bereits oben) genannten Übernahme diverser Pfarrstellen in der näheren wie weiteren Umgebung bei einer sich durch Tod einiger Kapitulare<sup>26</sup> schnell in den nächsten Jahren verkleinernden Kommunität (soweit von einer solchen überhaupt noch gesprochen werden konnte).

Entgegen der Abmachung über die Nutznießung der Klostergebäude durch die Chorherren bis zum Jahre 1808 begann die fürstliche Regierung bereits am 25. Juni 1804 mit der Versteigerung kostbaren Inventars.<sup>27</sup>

Am 7. Oktober 1823 starb der letzte Abt, die dominierende Gestalt des kleinen Konvents. Der religiös sehr aufgeschlossene Prälat<sup>28</sup> erlag im Alter von 71 Jahren der Wassersucht. Drei Jahre später, am 19. Juni 1826, wurde Beuron zur Kuratkaplanei mit pfarrlichen Rechten ernannt, die allerdings schon seit 1820 kein Chorherr mehr versorgte.<sup>29</sup> Mit Romuald Bock,<sup>30</sup> dem langjährigen und letzten Augustinerpfarrer Beurons (1803–1820), verstarb am 19. April 1835 auch der letzte Chorherr der Abtei Beuron.<sup>31</sup>

Das Schicksal des in den Folgejahren vernachlässigten Anwesens teilten besonders die Bibliothek, das Archiv und die Sakristei. Die meisten Teile der Bibliothek wurden in die Fürstliche Hofbibliothek und Kapitelsbibliothek nach Sigmaringen überführt,<sup>32</sup> der Großteil der Paramente und Geräte des Sakristeiinventars der Sigmaringer Pfarrkirche St. Johann überlassen.<sup>33</sup>

---

sozialen Formation des deutschen Südwestens, (Masch. Diss) Tübingen 1962, 290–334; Zingeler, Geschichte 256.

23) Zingeler, Geschichte 256.

24) Vgl. Pfaff, Gedächtnis 411 f.

25) Vgl. Barth J., Hohenzollerische Chronik oder Geschichte und Sage der hohenzollerischen Lande, Sigmaringen 1862, 553 ff.

26) Becker, Beuron 118 f.

27) Becker, Beuron 119 f.

28) Vgl. Pfaff, Gedächtnis 420.

29) StA Sig. Dep. 39 Kl. Beuron U 644.

30) Geboren 28. August 1774 Ochsenhausen, Profesz 9. Oktober 1791 Beuron, Priester 18. März 1798. Becker, Beuron 115.

31) StA Sig. Dep. 39 NVA 24.236.

32) Allerdings ging schon in den zwanziger Jahren ein beträchtlicher Bücherbestand verloren. „Gemeine Leute nahmen ..., was ihnen unter die Hände kam, und gelehrt daß Bessere [sic!] und Beste.“ Die Bibliothek war nämlich bedauerlicherweise „für jedermann offen“. FAS Nr. 23 Beuron 51. Erst Mitte der fünfziger Jahre kamen

Nachdem die Fürstliche Verwaltung die Domäne Beuron nahezu 20 Jahre selbst bewirtschaftet hatte, bot sie das Gut Beuron verschiedenen Interessenten zur Pacht an. Das Klostergebäude aber diente weiterhin zur Wohnung für Pfarrverweser, Lehrer bzw. Mesner, Pächter und fürstliche Bedienstete. Auch die Schule war dort untergebracht. Die meisten Klausurräume wurden als Magazine genutzt.

Von sich reden machte die 1837 durch den Wirt und Domänenpächter Franz Josef Zudrelli im heutigen Hotel Pelikan eröffnete Molkenkuranstalt.<sup>34</sup> Zudrelli übernahm auch zehn Zimmer in einem Klostertrakt.<sup>35</sup>

Die Kirche blieb in ihrem baulichen Zustand erstaunlich gut erhalten. Die Fürstliche Verwaltung sah sich nur zu kleineren Reparaturen im Laufe der Jahre bis 1862 veranlaßt. Allerdings mußten aufgrund der Plünderung der Sakristei neue Paramente und Gefäße für den Gottesdienst angeschafft werden. Zwar blieb die Pfarrei Beuron nicht ohne Seelsorger<sup>36</sup> — bis 1820 fungierte ja noch ein Augustinerchorherr als Pfarrer —, doch wirkte die Pfarrei bzw. Kuratkaplanei mit pfarrlichen Rechten auf potentielle Bewerber nicht gerade attraktiv. Dies lag nicht allein an dem geringen jährlichen Einkommen des Kaplans, sondern auch an dem mangelnden religiösen Interesse der nicht einmal 100 Pfarrangehörigen, deren Kirchenbesuch außerordentlich schlecht war (wenngleich dies nicht unbedingt für die Messe galt). Auch die vernachlässigte und teilgeräumte Sakristei stellte die Seelsorger vor Probleme.<sup>37</sup>

Alles in allem jedoch verfiel die Pfarrei Beuron weder in ihrer äußeren strukturellen Gestalt noch in ihrem geistlichen Innenleben, so daß ein Neubeginn auch auf gemeindlicher Ebene möglich, nicht nur dringend nötig war.

## 2. Restauration

Das Ergebnis der Säkularisation war verheerend: In ganz Europa bestanden um 1810 noch etwa 30 der ehemals mehr als 1 500 Benediktinerklöster.<sup>38</sup> Wenn überhaupt, so war eine Restauration notwendig, die bis in die Wurzeln auch der spirituellen Grundlagen des Mönchtums hineinreichte und von jungen und ideell geprägten Kräften geleistet werden mußte.

---

einige Bücher „mit Erlaubnis des Erzbischöflichen Ordinariats“ wieder nach Beuron zurück, um als bescheidener Überrest in der neuen Bibliothek einen ehrenvollen Platz einzunehmen. Pfaff, Gedächtnis 422. Wenn auch ein Teil des Bücherbestandes der Beuroner Bibliothek an verschiedenen Orten gerettet und gesichert ist, so muß doch der Verlust des Großteils bedauert werden. Engelmann U., [Miscellen]. Das Schicksal der alten Beuroner Klosterbibliothek (FDA 73, 1953, 182–191, hier bes. 190 f.).

33) Näheres hierzu bei Becker, Beuron 121–134.

34) Vgl. Staiger F. X. C., Das schwäbische Donauthal mit der Molkenkuranstalt Beuron, Freiburg i. Br. 1850.

35) Becker, Beuron 134–141.

36) Namen und Tätigkeit der Seelsorger bei Becker, Beuron 142–144.

37) Becker, Beuron 142–147.

38) Schmitz, Geschichte 161.

## a) Frankreich

In Frankreich wurde mit der Herstellung der Kulturfreiheit im Jahre 1795<sup>39</sup> der Boden für einen Neuanfang des Benediktinertums bereitet. Mißglückt, aber immerhin mutig unternommen war der Versuch Dom Lombards, des vormaligen Abtes von Sénones, nahe dieser ehemaligen Abtei, im Kloster Saint-Jean-du-Mont, mit einigen ehemaligen Mitbrüdern eine *vita communis* wiedereinzuführen. Weitere Unternehmungen ehemaliger Mauriner und Cluniazenser scheiterten ebenfalls, weil das Konzept zu verworren war, so daß man erst Dom Prosper Guéranger den eigentlichen Erwecker benediktinischen Lebens in Frankreich nennen kann.<sup>40</sup>

Prosper Louis Pascal Guéranger wurde am 4. April 1805 in Sablé-sur-Sarthe, einer Kleinstadt nahe Le Mans, geboren.<sup>41</sup> Der Sohn eines Lehrers besuchte hier die Elementarschule; die weitere schulische Ausbildung genoß er ab 1818 am Collège Royal zu Angers. Dort machte er sich das Gedankengut des traditionalistischen Staatsphilosophen J. M. de Maistre (1753–1821) zu eigen, das er seinem Werk „Du Pape“ zugrunde legte. Darin wandte sich der Autor heftig gegen den Jansenismus und Gallikanismus, überbetonte aber gleichzeitig das Papsttum.<sup>42</sup>

Nachdem Guérangers Vater 1821 Dozent am Kolleg von Le Mans geworden war, studierte Prosper Guéranger dort seit 1822 als Seminarist Philosophie und Theologie. Sein philosophisches Hauptinteresse galt den Schriften von Hugo-Félicité-Robert de La Mennais (Lamennais) (1782–1854),<sup>43</sup> der ein entschiedener Verteidiger des päpstlichen Zentralismus war und später ein Anwalt für die Freiheit der Kirche und ein Wohltäter für soziale Randgruppen wurde.<sup>44</sup>

Noch während seines Aufenthalts im Priesterseminar von Le Mans wurde Guéranger Sekretär des Bischofs Cl. de la Myre-Mory, der allerdings, weil schwer erkrankt, Guéranger die Priesterweihe nicht erteilen konnte. Dies

39) Lortz J., *Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung II*, Münster i. W. 1965, 285.

40) Schmitz, *Geschichte* 161 f.

41) Im folgenden: [Delatte D.P.], *Dom Guéranger. Abbé de Solesmes par un moine bénédictin de Solesmes 1–2*, Paris 1909/10<sup>2</sup>; des Mazis A., *La Vocation monastique de Dom Guéranger. Milieu et influences* (RBen 83, 1973, 119–180); Johnson C., *Prosper Guéranger (1805–1875): A liturgical Theologian. An Introduction to his liturgical writings and work* (StAns 89, *Analecta liturgica* 9), Rom 1984.

42) Pfaff M., *Dom Prosper Guéranger, Abt von Solesmes* (BM 51, 1975, 90–105, 190–204 [im Sonderdruck: I, 90–105, II, 190–204], 201 f.). De Maistres Werke fanden hellen Anklang auch in deutschen, katholischen wie nichtkatholischen konservativen Kreisen. Doch fehlte es auch nicht an scharfer Ablehnung, insbesondere hinsichtlich der von de Maistre dargelegten Primats- und Infallibilitätslehre. Fleig E., *Zur Geschichte des Einströmens französischen Restaurationsdenkens nach Deutschland* (HJ 55, 1935, 500–520, hier 500–508).

43) Johnson, *Guéranger* 58.

44) Bäumer R., *Art. La Mennais, Hugo-Félicité-Robert de* (LThK 6, Sp. 763–765, hier Sp. 763 f.).

übernahm 1827 der Erzbischof von Tours, L. A. de Montblanc. Bis zum Tod seines Heimatbischofs blieb Guéranger Sekretär, diese Tätigkeit beließ ihm genügend Zeit, seine ersten liturgischen Traktate auszuarbeiten. Er konnte diese 1830 im von Lamennais herausgegebenen „Mémorial catholique“ veröffentlichen,<sup>45</sup> fuhr jedoch erst acht Jahre später mit anderen (weit bedeutenden) Publikationen fort.

Kurz nach seiner Priesterweihe lernte Guéranger das römische Missale in seinem ganzen Reichtum kennen und schätzen, „durch das sich ihm eine neue Welt erschloß“.<sup>46</sup> Dieses war in Le Mans wie in vielen Diözesen Frankreichs nicht in Gebrauch; Guéranger hingegen benutzte es von nun an ausschließlich und konnte auch die Erlaubnis seines Bischofs erhalten, das römische Brevier zu beten.<sup>47</sup>

Entscheidend für Guéranger wurde das Jahr 1833, als er am 11. Juli eine kleine benediktinische Zelle in dem von ihm (dank großzügiger Spenden) käuflich erworbenen ehemaligen Benediktinerkloster Solesmes<sup>48</sup> eröffnen konnte.

Nach einem mehrmonatigen Romaufenthalt erreichte Guéranger am 14. Juli 1837 die Approbation seiner Konstitutionen durch Gregor XVI. Kurz darauf, am 26. Juli, machte Guéranger auf die eigenen Konstitutionen in St. Paul vor den Mauern Profeß, legte allerdings kein kanonisches Noviziat ab. Nach dem Willen des Kamaldulenserpapstes sollte Solesmes die Tradition von Cluny, Saint-Vanne und Saint-Maur weiterführen, nicht jedoch die alte Maurinerkongregation wiederbeleben, da diese zu sehr dem Gallikanismus und Jansenismus nahegestanden hatte. So wurde Guéranger am 1. September 1837 zum Abt von Solesmes und zum Generalsuperior der gleichzeitig errichteten französischen Benediktinerkongregation ernannt. Die neue Kongregation wurde sogleich der Cassinesischen Kongregation affiliert.<sup>49</sup>

Der Diözesanbischof von Le Mans, J. B. Bouvier, verhielt sich gegenüber dem Unternehmen Solesmes zwar skeptisch, doch installierte er den neuen Abt am 31. Oktober 1837. Bereits einen Monat später konnten vier ehemalige Weltpriester ihre Profeß ablegen, womit das monastische Leben in Solesmes die ersten Früchte zeitigte.<sup>50</sup>

Wenn auch nicht dezidiert Mauriner, plante und konzipierte Guéranger sein Kloster doch als „a house of prayer and study following in the footsteps of the Fathers of the Congregation of Saint Maur“, wie Cuthbert Johnson treffend bemerkt hat.<sup>51</sup> 1853 übernahm Guéranger auf Bitten des Bischofs von

45) *Considérations sur la liturgie catholique* (Mémorial catholique 1, 1830, 49–57, 79–80, 181–189, 241–256).

46) Hilpisch St., *Geschichte des benediktinischen Mönchtums*, Freiburg i. Br. 1929, 370.

47) Hilpisch, *Geschichte* 370.

48) Gegründet 1010, aufgelöst 1791. Schmitz Ph., Art. Solesmes (LThK 9, Sp. 864).

49) Pfaff, Guéranger 92; Schmitz, *Geschichte* 164.

50) Pfaff, Guéranger 93. Anfangs betete die kleine Kommunität das römische Brevier und trug Weltpriesterkleidung. Schmitz, *Geschichte* 163.

51) Johnson, Guéranger 129.

Poitiers, L. Ed. Pie, hin das traditionsreiche Kloster Saint-Martin in Ligugé bei Poitiers,<sup>52</sup> das drei Jahre später bereits zur Abtei erhoben werden konnte.<sup>53</sup> Guérangers Lieblingsgründung wurde indes das vom Bischof von Le Mans am 8. Oktober 1866 durch die Grundsteinlegung symbolisch mitbegründete Frauenkloster Sainte-Cécile bei Solesmes, das schon im Folgejahr bezogen wurde. Am 22. November 1867 zelebrierte Guéranger dort das erste feierliche Hochamt. Drei Jahre danach wurde am 14. Juli die erste Äbtissin benediziert. Die Kirchweihe fand am folgenden 12. Oktober statt.<sup>54</sup>

1862/63 weilten die Gründer Beurons, Maurus und Placidus Wolter, sowie deren erster Novize Benedikt Sauter bei Guéranger, um ihre künftige monastische Ausrichtung für Beuron zu erhalten. Der Generalabt blieb ihnen bis zu seinem Tod<sup>55</sup> freundschaftlich zugetan. Zu seiner Beisetzung sandte Abt M. Wolter seinen Bruder Placidus.<sup>56</sup>

Papst Pius IX. würdigte in seinem Breve „Ecclesiasticis viris“ vom 19. März 1875 den Verstorbenen als außerordentlich verdienstvollen Mann der Kirche.<sup>57</sup> Guéranger ist als die bedeutendste Persönlichkeit der französischen liturgischen Bewegung des 19. Jahrhunderts anzusehen.<sup>58</sup> Seine hauptsächlichen Gedanken legte er in zwei imposanten Reihen nieder, die er mit „L'Année liturgique“<sup>59</sup> sowie „Institutions liturgiques“<sup>60</sup> überschrieb. Ohne Guéranger hätte es vielleicht die *Abtei Beuron*, doch kaum das *liturgische Zentrum Beuron* gegeben.

#### b) Italien, Österreich, Schweiz

Bald nach dem Sturz Napoleons im Jahre 1815 begann in *Italien* die *vita Benedictina* wieder zu erstehen. Zwölf Abteien konnten jetzt und in den Folgejahren wiedereröffnet werden: Montecassino, Subiaco, St. Paul vor den Mauern (Rom), Cava, Modena, Perugia, Assisi, Florenz, Siena, Cesena, Parma und Farfa.

Auf dem 1825 in Perugia abgehaltenen II. Generalkapitel dieser Abteien wurde die Wiederherstellung der Klöster besprochen; Pius VII. selbst hatte beabsichtigt, alle schwarzen Benediktiner zu einer einzigen Kongregation zu vereinigen. Das gelang ihm nicht. Statt dessen erreichte der Benediktiner-

52) 361 von Martin von Tours gegründet und damit die älteste bekannte gallische Benediktinerabtei. Hilpisch St., Art. Ligugé (LThK 6, Sp. 1053 f.).

53) 1865 eröffnete er in Marseille ein weiteres Kloster, Sainte Madeleine, das allerdings erst 1879 zur Abtei aufstieg. Pfaff, Guéranger 93 f.

54) Pfaff, Guéranger 92–95.

55) Am 30. Januar 1875 in Solesmes.

56) AB II A, 112.

57) Schmitz, Geschichte 165.

58) Vgl. Trapp W., Vorgeschichte und Ursprung der liturgischen Bewegung vorwiegend in Hinsicht auf das deutsche Sprachgebiet, Würzburg 1940, 361.

59) Le Mans – Paris 1841–1866 (9 Bde.); weitere 6 Bde. besorgten seine Mitbrüder, von denen besonders L. Fromage hervorzuheben ist.

60) Le Mans — Paris 1840–1851 (3 Bde.).

freund Pius IX., die Cassinesische Kongregation neu zu ordnen und besonders das spirituelle Leben wieder aufblühen zu lassen.

Mit der inneren Restauration der Klöster, die sich nun wieder an originär monastischen Prinzipien ausrichteten, fand die theoretische Erörterung der Neuordnung dieser einflußreichen Kongregation in einem weiteren, 1853 abgehaltenen und von Pius IX. approbierten Generalkapitel ihren vorläufigen Abschluß. Von großer Bedeutung wurde der Kapitelsbeschluß, für jede Provinz der Kongregation ein Zentralnoviziat einzurichten.<sup>61</sup>

Insgesamt betrachtet, befanden sich die Klöster in einer Art Aufbruchstimmung,<sup>62</sup> die allerdings nur kurze Zeit andauern sollte, da mit den kirchenfeindlichen Piemontesen, die ab 1855 zunehmend Macht und Einfluß gewannen, die nichtaktiven Orden neuerdings in Bedrängnis gerieten und sogar aufgehoben wurden. Als letzte Abteien mußten St. Paul und Subiaco 1873 ihre Pforten schließen.<sup>63</sup>

In *Österreich* stellte sich die Restauration aufgrund eigener historischer Entwicklungen anders dar. Zwar war dort der Benediktinerorden infolge des Josefinismus stark beeinträchtigt worden, manches Kloster sogar untergegangen, doch blieben die meisten Abteien als solche erhalten. Das Benediktinerium konnte in Österreich, anders als in Deutschland, kontinuierlich weiterbestehen und brauchte nicht neu geordnet zu werden. Freilich hatte sich im Zuge der restriktiven josefinistischen Bestimmungen und Auflagen einiges in der äußeren Tätigkeit und damit auch im Lebensvollzug überhaupt geändert, da die Klöster insbesondere durch neue Aufgabengebiete in den ihnen zugewiesenen Pfarreien und Schulen personell und kräftemäßig stark belastet wurden. Doch der Frieden von Lunéville hatte die Abteien unberührt gelassen. Leopold II. (1790–1792) und Franz II. (1792–1806) bemühten sich, die Klöster von den Repressalien Josephs II. zu befreien, indem sie ihnen 1790 ihre Güter zur Selbstverwaltung zurückgaben und auch die Novizenaufnahme wieder uneingeschränkt zuließen. Folglich konnten die Abteien St. Lambrecht (1802), Seitenstetten (1814), Marienberg/Tirol und Fiecht (beide 1816) neu eröffnet werden, die anderen Abteien unter günstigeren Bedingungen ihr Dasein führen. Es entstanden auch neue Klöster, weil sie von vertriebenen Mönchen aus dem ehemaligen Vorderösterreich und der Schweiz wiederbesiedelt wurden. So gelangten die Mönche aus dem 1807 an Baden gefallenen St. Blasien auf die Initiative des Kaisers Franz II. nach einem knapp zweijährigen

61) Schmitz, Geschichte 180 f.

62) Besonders der Abt von Subiaco, Pietro Francesco Casaretto, initiierte seit den dreißiger Jahren eine strengere Observanz innerhalb der Cassinesischen Kongregation, um dadurch das monastische Ideal der *vita communis* und einer genaueren Befolgung der Disziplin nach der Regula zu erreichen. 1852–1858 war Casaretto sogar Generalabt der Kongregation. Vgl. *I monasteri italiani della Congregazione Sublacense* (1843–1972). *Saggi storici nel primo centenario della congregazione*, Parma 1972, 329–339.

63) Schmitz, Geschichte 181.

Zwischenaufenthalt im oberösterreichischen Chorherrenstift Spital a. Thyrn im April 1809 in das 1782 aufgehobene Stift St. Paul im Lavanttal.

Der Sturz Napoleons führte auch in der *Schweiz* zunächst zu einer positiven Entwicklung, indem den Abteien ein ungehindertes Leben zugesichert wurde. Als Gefahr wirkte sich aber die unterschiedlich tolerante Haltung der jeweiligen Kantonsregierung aus, so daß in den dreißiger Jahren bereits die ersten Klöster wieder geschlossen wurden.

Die Anfang 1841 aus Muri durch die antiklerikale aargauische Regierung verbannten Benediktiner beispielsweise fanden zwar am 12. November eine Zufluchtsstätte in Sarnen, wo sie ein Benediktinerkolleg gründeten, konnten aber ihre volle Observanz erst im ehemaligen Augustinerchorherrenstift Gries bei Bozen beobachten; dort errichteten sie im Juni 1845 eine Niederlassung. Ähnlich schicksalhafte Jahre erlebten die Abteien Disentis und Mariastein.<sup>64</sup>

### c) Bayern

In dem mit Bayern 1817 abgeschlossenen Konkordat erreichte Pius VII. bei König Maximilian I. (1806–1825), daß dieser sich verpflichtete, einige mit Seelsorge und Schuldienst oder Sozialarbeit betraute Klöster wieder zuzulassen. Den Benediktinern aber war es erst unter Ludwig I. (1825–1848) vergönnt, sich neu zu etablieren, wobei das Hauptverdienst dem König zukam, der sich persönlich für den Orden einsetzte. Ludwig I. gilt somit als Hauptinitiator für die Erneuerung des Benediktinerordens in Bayern und war damit Vorreiter der Klosterrestauratoren aller Länder des Deutschen Reiches.<sup>65</sup>

Den Reigen der wiederhergestellten bayerischen Abteien eröffnete Metten, das am 5. Juni 1830 dank dem König und dem Regensburger Bischof Johann Michael Sailer (1751–1832) nach jahrelangen Überlegungen und Vorbereitungen neu erstand.<sup>66</sup> Für einen erneuten Klostereintritt interessierte sich von den noch lebenden fünf Mönchen lediglich P. Roman Raith, der als Pfarrer in Oberwinkling tätig war. Dazu gesellte sich P. Ildefons Nebauer aus der ehemaligen Abtei Andechs, der bei der Eröffnung des benediktinischen Lebens zum Prior bestellt wurde. Für die wirtschaftliche Grundlage, die die Bayerische Abgeordnetenversammlung hintertreiben wollte, gewährte der König aus eigenen Mitteln eine Dotation von 50 000 fl., die Metten sehr bald ein neues Aufblühen bescherte.<sup>67</sup>

Der nächste wesentliche Schritt Ludwigs I. war die Ernennung Barnabas Hubers, eines Mönchs des ehemaligen Reichsstifts Ottobeuren, zum ersten

64) Schmitz, *Geschichte* 176–178; Weissenberger P., *Das benediktinische Mönchtum im 19./20. Jahrhundert 1800–1950*, Beuron 1953, Regesten Nr. 4, 9, 15, 16, 40, 46.

65) Hemmerle, *Benediktinerklöster* 22 f.; Hilpisch, *Geschichte* 366 f.

66) Am 26. April 1827 veranlaßte der König ein Schreiben, in dem er die Wiederbelebung Mettens betrieb. Sattler Pl., *Die Wiederherstellung des Benediktinerordens durch König Ludwig I. von Bayern. I. Die Restaurationsarbeit in der Zeit Eduards v. Schenk* (SMGB 48, 1930, 7. Ergänzungsheft), München 1930, 83.

67) Fink, *Beiträge* 328.

Abt der noch zu errichtenden ersten bayerischen Abtei am 11. August 1834. Nachdem sich der König für St. Stephan (Augsburg) als Abtei entschieden hatte (Gründung am 16. Dezember 1834), erklärte er Metten und Ottobeuren zu abhängigen Prioraten von St. Stephan. Mit der Abtsbenediktion Hubers (20. April 1835) und der kanonischen Errichtung durch den Apostolischen Stuhl (19. Mai) erstand die erste Abtei im Vollsinn.<sup>68</sup> Die Dotation Mettens wurde zum Leidwesen des Priorats der neuen Abtei zugewiesen.<sup>69</sup> Immerhin gelangte Metten 1837 zur Selbständigkeit und erhielt in Gregor von Scherr (1840–1856) seinen ersten Abt.<sup>70</sup>

Am 7. Juni 1835 wurde das erste Benediktinerinnenkloster, St. Walburg (Eichstätt), als Priorat wiedereröffnet, drei Jahre später, am 21. März 1838, Frauenchiemsee.<sup>71</sup>

In dieses Jahr fallen auch die Wiederbesiedlung Scheyerns (30. Mai)<sup>72</sup> durch Metten und (am Tag der Silberhochzeit Ludwigs I. mit seiner Gemahlin, dem 1. Oktober) die Errichtung des Priorats St. Bonifaz in München durch den Protektor selbst und einige Mettener Mönche.<sup>73</sup> Auch die ehemalige Abtei Weltenburg konnte 1842 durch Metten neu gegründet werden.

Andechs mit seiner bedeutenden Barockkirche wurde 1850 als abhängiges Priorat des im selben Jahr zur Abtei erhobenen Mutterklosters St. Bonifaz/München einverleibt.

Die durch Ludwig I. eingeleitete Innovation erreichte ihren Höhepunkt in der Errichtung der neuen Bayerischen Benediktinerkongregation „Von den heiligen Schutzengeln“ durch den Apostolischen Stuhl am 5. Februar 1858. Die Kongregation erhielt dabei das Recht der Exemption.<sup>74</sup>

Kurz darauf (27. August–2. September) fand das erste Generalkapitel im niederbayerischen Weltenburg statt.<sup>75</sup> Abt Otto Lang von Metten wurde Präses der neugebildeten Kongregation. Sein Kloster war es, das bis nach Lambach im Sinne einer monastischen Reform hineinwirkte.<sup>76</sup>

Kennzeichnend für die bayerischen Wiederbesiedlungen war die Übernahme bzw. Errichtung von Gymnasien und Internaten sowie eine ausge-

68) Schmitz, Geschichte 171 f.; Weissenberger, Mönchtum, Regesten, Nr. 30, 31; Hilpisch, Geschichte 368 f.

69) Fink, Beiträge 329.

70) Hemmerle, Benediktinerklöster 145 f.; Fink, Beiträge 330 f.; ders., Entwicklungsgeschichte der Benedictinerabtei Metten. I. Teil: Das Profößbuch der Abtei (SMGB 44, 1926, 1. Ergänzungsheft), München 1926, 63 f.

71) Weissenberger, Mönchtum, Regesten Nr. 32, 36.

72) 1843 Abtei. Hierzu: Fink, Beiträge 330.

73) Konsekration der Basilika 24. November 1850, Abtsbenediktion Paul Birkers 5. Juni 1851. Weissenberger, Mönchtum, Regesten Nr. 38, 55, 56.

74) Fink, Beiträge 339.

75) Schmitz, Geschichte 172; Weissenberger, Mönchtum, Regesten Nr. 73.

76) Fink W., Geschichte der Benediktinerabtei Metten seit 1830 (SMGB 50, 1932, 278–314, hier 295 ff.).

dehnte Aktivität in Pfarreien. Bei dieser Arbeit profilierten sich die Abteien hervorragend und erreichten eine tiefe Verwurzelung im Volk.

Andererseits führte „diese vielgestaltige äußere Wirksamkeit ... eine schwere Krisis herauf“, weil die innere Konsolidierung der Klöster durch eine stark nach außen orientierte Aktivität erschwert wurde.<sup>77</sup>

## II. Rudolph und Ernst Wolter

In diese Zeit des Wiedererstarkens benediktinischen Lebens wurden die beiden Gründer der Abtei Beuron hineingeboren.

Die Geschichte Beurons ist untrennbar mit diesem Brüderpaar Maurus und Placidus Wolter verwoben. Ihr Lebenswerk nahm nicht erst 1863 mit der Eröffnung des Gotteslobes im oberen Donautal oder in der kurzen Vorgeschichte der vorübergehenden Niederlassung im niederrheinischen Materborn seinen Anfang. Bereits ihre Biographie ist in wesentlichen Grundzügen vorgeprägt und in gewissem Sinn vorhergestaltet. Klöster sind nicht dem menschlichen Wesen und dessen Persönlichkeitsstrukturen entthobene Institutionen, sozusagen erratische Blöcke, unantastbar von der Ausdrucksgestalt lebensgeschichtlicher Daten und Ereignisse. Vielmehr spiegelt sich in diesen Stätten das Bild des Menschen in seiner vollen Wirklichkeit.

### 1. Leben bis zum Klostereintritt

#### a) Kindheit und Jugend

Gustav Rudolph Wolter wurde am 4. Juni 1825 in Bonn geboren. Er war der älteste Sohn des Bierbrauers Lorenz Wolter aus Bonn (1796–1876) und seiner Gemahlin Elisabeth geb. Schuchard aus Wetzlar (1802–1856). Sie war Protestantin und konvertierte 1852 in Jülich zum katholischen Glauben — in die Hände ihres Sohnes Rudolph. Die Eltern heirateten am 30. Mai 1821. Fünf Söhne wurden Priester, eine Tochter, Anna-Katharina (geboren 1823), Sacré-Coeur-Dame in Blumenthal.<sup>78</sup> Zwei der insgesamt 14 Kinder starben schon im Kindesalter.<sup>79</sup> Lorenz Wolter galt als ein aufgeschlossener und korrekter

77) Fink, Beiträge 336.

78) Von Oer S., Erzabt Placidus Wolter. Ein Lebensbild, Freiburg i. Br. 1909, 1–6.

79) Die drei ältesten Söhne wurden Benediktiner (Rudolph, Karl und Ernst), Lorenz, der vierte, (1834–1911) 1854 Jesuit, Franz (1838–1911) Weltpriester in Kessenich. Peter Adolf (1822–1824) und Anton starben als Kleinkinder. Aus der am 30. Mai 1821 (in Wetzlar) geschlossenen Ehe gingen ferner vier Töchter hervor; Anton (1836–1857) und der jüngste, Hermann (1849–1877), studierten Medizin. Alle blieben ledig. Von Oer, Wolter 6 f. Von Salis(-Soglio) N., Erzabt Maurus Wolter (Festschrift I, 3–48, hier 5). Eine Kurzbiographie der nicht bereits im Kindesalter verstorbenen Geschwister gibt Sebastian von Oer in seinem Aufsatz: Die Familie Wolter

Mann, der in Bonn angesehen war.<sup>80</sup> Seine Kinder bedeuteten ihm sehr viel, er hatte sich schon früh zur Ruhe gesetzt, um bei ihrer Erziehung ganz präsent zu sein, und er ermöglichte ihnen den Theaterbesuch und wirkliche Erholung in der Freizeit. Weniger ihm, der religiös „eher liberal“<sup>81</sup> war, als seiner tiefreligiös ausgerichteten Frau war es zu verdanken, daß das Elternhaus eine „streng kirchliche Haltung“ einnahm und damit „die Lebensschicksale der Kinder“ wesentlich mitbestimmte.<sup>82</sup> Dies war um so erstaunlicher, als die Mutter ja damals noch nicht Katholikin war. Sie prägte — über die religiöse Erziehung hinaus — die Kinder bereits vom rein Menschlichen her „in schönster Harmonie mit ihrem Gatten“.<sup>83</sup>

Rudolph war sehr talentiert und konnte das Humanistische Gymnasium seiner Heimatstadt von 1836 bis 1844 besuchen,<sup>84</sup> wo er recht früh auch das Englische erlernte. Daneben sprach er bald — was dem Vater besonders wichtig war<sup>85</sup> — französisch und italienisch, „wobei ihm wieder der günstige Umstand zu Hülfe kam, daß im Elternhause auch gebildete Ausländer in Pension lebten, mit denen er sich in ihren Sprachen unterhalten und geläufig reden lernen konnte“.<sup>86</sup> Dabei besaß R. Wolter besonders im Englischen umfassende Kenntnisse.<sup>87</sup>

Unter diesen günstigen Bedingungen wuchs auch Ernst Wolter, geboren am 24. April 1828, auf. Er war wie sein älterer Bruder begabt und interessiert für das, was der Vater ihnen beibrachte bzw. ermöglichte: Sprachen, Reisen, Technik, Naturerfahrung.<sup>88</sup>

Beide Brüder, ja alle Geschwister hingen sehr an der Heimat,<sup>89</sup> an ihren Eltern: der Vater war so ordentlich und gewissenhaft, rücksichtsvoll und sparsam, pflichtbewußt und diskret — Tugenden, die die Brüder erbten bzw. sich erwarben; die stille Mutter stellte „die Seele“ und „das Herz“ des Familienlebens dar und ergänzte den Vater, der den „Kopf“ und die ratio betonte.

---

(St. Benedikts-Stimmen 36, 1912, 206–211); vgl. ders., Ein Jugendbildnis des Erzabtes Maurus Wolter (BM 2, 1920, 326–329, hier 327 [Anm. 3]).

- 80) Schott Ar., *Leben und Wirken des Hochw. Herrn Dr. Maurus Wolter, Erzabtes von Beuron*. Stuttgart 1891, 4; K.[ienle] A., *Maurus Wolter, Erzabt von Beuron* (Der Katholik 73, 1893, I, 1–13, 97–112, 213–231, hier 1).
- 81) Fiala V., *Die besondere Ausprägung des benediktinischen Mönchtums in der Beuroner Kongregation* (RBEN 83, 1973, 181–228 [auch als Sonderdruck mit derselben Paginierung], hier 182).
- 82) Kienle, Wolter 1. Elisabeth Wolter erzog die Kinder „ihrem Versprechen getreu“ (Kautelen bei der Eheschließung) katholisch. Von Salis-Soglio, Erzabt 4.
- 83) Zingeler K. Th., *Katharina, Fürstin von Hohenzollern, Sigmaringen o. J.* (1912), 100.
- 84) Kienle, Wolter 5.
- 85) Von Oer, Wolter 3.
- 86) Schott Ar., *Leben* 5 f.
- 87) Vgl. Kienle, Wolter 8.
- 88) Von Oer, Wolter 3 f., und von Salis-Soglio, Erzabt 6.
- 89) Von Salis-Soglio, Erzabt 4 ff.

Ernst absolvierte wie die beiden älteren Brüder Rudolph und Karl (geboren am 30. September 1826) das Humanistische Gymnasium zu Bonn (1847) „und war wie sie ein Muster von Fleiß und Sittenreinheit“.<sup>90</sup>

Auf die Erstkommunion wurde Rudolph durch den damaligen Kaplan (ab 1847 Pfarrer bzw. Dekan) von St. Remigius (Bonn), Dr. Wilhelm Reinkens (1811–1889),<sup>91</sup> vorbereitet, der insgesamt einen starken Einfluß auf die religiöse Erziehung der Wolter-Brüder ausübte. Er war liebenswürdig, pädagogisch hochbegabt und hatte umfassende philologische und exegetische Kenntnisse.<sup>92</sup> Darüber hinaus war er von persönlicher Frömmigkeit außergewöhnlichen Formats.<sup>93</sup>

Seiner Dankbarkeit gibt R. Wolter noch 1888 Ausdruck, wenn er in einem Brief an W. Reinkens schreibt: „Durch mehrere Jahre habe ich dort (in St. Remigius) täglich der Messe beigewohnt und Eindrücke empfangen, deren Tiefe und Tragweite nur Gott und mein lieber [Schutz-]Engel kennen.“<sup>94</sup>

Reinkens hat dann auch den drei Brüdern den Weg zum Priestertum gegeben: „Er war es, der seinen Jüngern eine schwärmerische Liebe zu Christus einhauchte und eine neue wissenschaftliche Ära in der Kirche ersehnte. ... Er war es auch, der den Klosterberuf aufs wärmste und herzlichste empfahl.“<sup>95</sup> Bis ins hohe Alter blieben ihm Rudolph und Ernst freundschaftlich verbunden.

Da Reinkens „niemals ein Kind, und konnte es noch so begabt sein, vor vollendetem 13. Lebensjahre zur ersten Kommunion“ zuließ,<sup>96</sup> ging auch Ru-

90) Von Oer, Wolter 4–7, Zitat 7; vgl. ders., Jugendbildnis 327 f.

91) Kienle, Wolter 6. 1834 zum Priester geweiht, wirkte Reinkens zunächst als Kaplan am Bonner Münster, seit 1840 als Religionslehrer am Gymnasium in Bonn. Bacht H., Dr. Wilhelm Reinkens (1811–1889). Ungedruckte Briefe aus seiner Studien- und Kaplanszeit (AHVNRh 179, 1977, 158–220, hier 215 f.).

92) Vgl. Bacht, Reinkens 161, 169.

93) Gebürtig war er ausurtscheid bei Aachen. Es handelt sich um den älteren Bruder Joseph Hubert Reinkens', der eine Schlüsselfigur, ja Mitbegründer der Studentenverbindung „Romania“ wurde, die auch für seine Freunde, die Gebrüder Wolter, auf deren Weg zum Benediktinerberuf Bedeutung gewinnen sollte. J. H. Reinkens (geboren 1821) wurde 1848 Priester, 1850 Dr. theol., Dozent in Breslau, 1853 a. o. Professor für Kirchengeschichte ebd., 1857 Ordinarius. Seine radikale Ablehnung der Infallibilität des Papstes führte ihn zu den Altkatholiken, die ihn 1873 zum ersten Bischof erhielten. Er starb 1896. Bacht H., Neue Dokumente zu den Anfängen der katholischen Studentenverbindungen in Bonn (1847/48) (Bonner Geschichtsblätter 27, 1975, 138–159, hier 148); vgl. Weiss J., An der Wiege der katholischen deutschen Studentenverbindungen. Neues von der Bonner Union 1847–53–55, Der Weiße Turm 1, München 1930, 23–31; Sieben H. J. (Hrsg.), Joseph Hubert Reinkens Briefe an seinen Bruder Wilhelm (1840–1873). Eine Quellenpublikation zum rheinischen und schlesischen Katholizismus des 19. Jahrhunderts 3 (BoBKG 10), Köln 1970, X f.

94) Beuron, 26. März 1888. Akt M. Wolter.

95) Wenzel P., Das wissenschaftliche Anliegen des Güntherianismus. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts (BNGKT 1), Essen 1961, 78 f.

96) Zingeler, Katharina 98.

dolph Wolter erst am 7. Juli 1839 im Alter von 14 Jahren in der Pfarrkirche der hl. Johannes Baptista und Petrus in Dietkirchen bei Pfarrer Jakob Brewer zur Erstkommunion. An diesem Tag wurde gerade das Fest Mariä Heimsuchung gefeiert — für den späteren glühenden Marienverehrer Abt Maurus ein nahezu providentielles Zeichen.

#### b) Studienzeit

Die Universität besuchte R. Wolter von 1844 bis 1849 in Bonn. Er studierte Philosophie und Theologie und hörte die Philologen Friedrich Wilhelm Ritschl, Franz Ritter und Friedrich Gottlieb Welcker, die Philosophen Franz Jakob Clemens und Franz Peter Knoodt,<sup>97</sup> ferner in der Theologie die Professoren Franz Xaver Dieringer (Dogmatik), Johann Martin August Scholz (Exegese) und den Kirchenhistoriker Bernhard Joseph Hilgerts.<sup>98</sup> Durch W. Reinkens wurde Rudolph Wolter in den Bonner Günther-Kreis eingeführt, dem der Pfarrer selbst mitverantwortlich vorstand; dieser Kreis sollte für die Brüder Wolter von hoher Bedeutung werden.

Der Kreis nannte sich nach dem Philosophen und Theologen Anton Günther, der wie nur wenige Persönlichkeiten des 19. Jahrhunderts die Diskussion innerhalb der katholischen Kirche wesentlich bestimmte.

Anton Günther wurde am 17. November 1783 in Lindenau (Nordböhmen) als Sohn eines mittellosen Dorfschmieds geboren. Von 1796 bis 1800 besuchte er die Klosterschule der Piaristen in Haida, danach — finanziell von Wohltätern unterstützt — drei Jahre das Gymnasium in Leitmeritz. In den Jahren 1803 bis 1809 studierte er an der Prager Universität Philosophie und Jurisprudenz, wobei der von Herder, Kant und den Idealisten geprägte Student besonders mit B. Bolzano in Verbindung trat. Entscheidend in existentieller Hinsicht wurde für Günther seine Begegnung mit Clemens Maria Hofbauer, der ihn 1817 zum Theologiestudium führte. 1821 wurde Günther zum Priester geweiht. Eigentlich hatte er Redemptorist zu werden beabsichtigt, doch trat er 1823 in den Jesuitenorden ein, den er allerdings bereits 1824 wieder verließ, worauf er sich als Privatgelehrter nach Wien zurückzog. Hier rezensierte er zahlreiche Werke der Zeitliteratur und entwickelte eigene philosophische Ideen, die er in teilweise sehr umfassenden Buchveröffentlichungen niederlegte.<sup>99</sup> 1852 wurde Günther von der Münchener Universität zum Dr. theol.

97) Von Salis-Soglio, Erzabt 9. Franz Peter Knoodt (1811–1889) studierte zunächst gemeinsam mit W. Reinkens (Vetter des J. Nickes) in Bonn, dann in Tübingen Theologie. Nach Priesterweihe und Tätigkeit als Religionslehrer in Trier Studium bei A. Günther in Wien; Dr. phil. bei J. B. Baltzer, Breslau. 1847 o. Professor für Philosophie in Bonn. Entschiedenster Anhänger Günthers. Wenzel, Freundeskreis 36; Michael Klöcker, Theodor Brüggemann (1796–1866). Eine Studie zur preußischen Geschichte unter besonderer Berücksichtigung der Kultuspolitik und des politischen Katholizismus, Ratingen 1975, 192.

98) Kienle, Wolter 8; von Salis-Soglio, Erzabt 9.

99) Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christentums 1–2, Wien 1828/29; Peregrins Gastmahl, Wien 1830; Süd- und Nordlichter am Horizont spe-

promoviert, 1849 waren ihm von der Prager Universität zwei Ehrendoktor diplome verliehen worden. Verschiedene Rufe an Universitäten zu dieser Zeit schlug er aus. Nach einem bewegten Leben verstarb er am 24. Februar 1863, im Gründungsjahr Beurons, nicht ganz 80 Jahre alt, in Wien.<sup>100</sup>

Als durchaus originärer Denker des wissenschaftlich orientierten 19. Jahrhunderts versuchte Anton Günther religiösen Glauben und Wissenschaftlichkeit, christliche Offenbarung und ratio, theologisches und philosophisch-kritisches Denken miteinander zu verbinden. Der Versuch dieser Synthese stellt sein existentielles wie denkerisches Hauptanliegen dar.<sup>101</sup>

1852 kam es zur Eröffnung eines mehrjährigen Prozesses des Heiligen Offiziums gegen Günthers Lehre, der seinen Höhepunkt in der Indizierung sämtlicher Werke Günthers am 8. Januar 1857 erreichte. Der Philosoph unterwarf sich demütig.

Für mehrere Jahrzehnte blieb die Schule Günthers, der hervorragende Denker wie F.P. Knoodt, Johann Peter Nickes,<sup>102</sup> Johann Baptist Baltzer u. a. m. angehörten, die bedeutendste deutsche katholische Schule; ein Teil ihrer Vertreter war dem Benediktinertum aufgrund wissenschaftlichen Interesses sehr verbunden.<sup>103</sup>

Auch die revolutionären Strömungen des Jahres 1848 reichten in die Bonner Universität. Mit Karl Schurz (Bonn), einem späteren Senator in den Vereinigten Staaten, Gottfried Kinkes sowie zwei weiteren Studentenvertretern wurde Rudolph Wolter zum Studentenabgeordneten in Eisenach gekürt. Das geschah nach der Gründung der konservativ ausgerichteten Studentenverbindung „Union“, die jedoch eher gemäßigte Thesen vertrat.<sup>104</sup>

R. Wolters Zielstrebigkeit war es zu verdanken, daß er im gleich folgenden Dezember trotz aller Aktivitäten in der Korporation zum Dr. phil. promoviert wurde mit der ausgezeichneten Arbeit „De spatio et tempore dissertatio philosophica ... praecipua Aristotelis ratione habita“.

### c) R. Wolter als Weltgeistlicher

Nach einem mehrmonatigen Engländeraufenthalt trat der auch sonst weitgereiste und welterfahrene 24jährige im Herbst 1849 in das Kölner Priester-

---

kulativer Theologie, Wien 1831; Janusköpfe für Philosophie und Theologie, Wien 1834; Der letzte Symboliker, Wien 1834; Thomas a Scrupulis, Wien 1835; Die Justemilieus der deutschen Philosophie gegenwärtiger Zeit, Wien 1838; Euristheus und Herakles, Metalogische Kritiken und Meditationen, Wien 1843; Lydia 1-5, Wien 1849-54 (in Zusammenarbeit mit J. E. Veith); Lentigos und Peregrins Briefwechsel. Metakritik über die Kritik des Michelis, Wien 1857; Antisavarese, Wien 1883.

100) Wenzel, Anliegen 4 ff.

101) Hierzu Beck K., Offenbarung und Glaube bei Anton Günther (WBTh 17), Wien 1967.

102) Ein Vetter Reinkens'.

103) Wenzel, Anliegen 47 ff. Vgl. Wenzel P., Art. Günther (LThK 4, Sp. 1276 f.); ders., Art. Güntherianismus (LThK 4, Sp. 1277 f.).

104) Kienle, Wolter 11.

seminar ein. Am 3. September 1850 empfing er die Priesterweihe durch den Kölner Weihbischof Johann Anton Friedrich Baudri (1850–1893).

Der Neupriester wurde noch zur Ablegung des Staatsexamens für die oberen Gymnasialklassen in Münster i. W. beurlaubt, 1852 aber dann als Kaplan an der Jülicher Propsteikirche zugewiesen.<sup>105</sup> Dort begründete er den „Geselligen katholischen Arbeiterverein“; dessen Leitung mußte er bereits ein Jahr später abgeben, da er nach Aachen an die Domschule berufen wurde.<sup>106</sup> Am 25. April 1852 hatte R. Wolter in seinem Tagebuch notiert: „(1. Generalversammlung). Stürmische Vorbesprechung für die Vorstandswahl des demokratischen (!) Kranken-Arbeiter-Vereins. Gründung eines neuen ‚Geselligen Arbeitervereins‘.“ Am 2. Mai steht folgender Eintrag: „1. Generalversammlung des (80 Pers.) Geselligen Arbeitervereins.“<sup>107</sup>

Die Zielsetzung des GAV lautete so:

„§ 2 Zur Erreichung seiner [des GAV] Zwecke dienen besonders: a) Verehrung des hl. Josef als Vereinspatron, b) ... gemeinsamer Empfang der hl. Sakramente ..., c) an der Spitze des Vereins steht ein von der geistlichen Behörde als Präses bestätigter Geistlicher ...“

Der Wahlspruch des neuen Vereins hieß: „Eintracht und Liebe“. Präsident des ersten Vorstandes des „Geselligen Arbeiter-Vereins“ wurde R. Wolter.

Mit dieser Gründung entstand der erste katholische Arbeiterverein Deutschlands. Auch die Umbenennung des 1850 gegründeten „Jülicher Kranken-Arbeiter-Verein“ in „Gesellige(n) Arbeiter-Verein“ läßt sich auf das wache Interesse R. Wolters an der sozialen Frage und Problematik der Arbeiter in bezug auf ihr geistliches Leben zurückführen.<sup>108</sup>

R. Wolters Hauptaufgabe in Jülich lag jedoch in der Leitung der dortigen Lateinschule, eines Progymnasiums, in das Kinder mit dem Ziel, einen guten geistlichen Nachwuchs für die Diözese heranzubilden, aufgenommen wurden. Rektor Dr. Wolter übte die „Kunst der Künste zu üben“, indem er als Erzieher der Jugendlichen wirkte, was ihm ganz offensichtlich lag.<sup>109</sup> Er konnte die Schülerzahl von 30 auf 80 anwachsen sehen — dank seines pädagogischen Geschicks.<sup>110</sup>

Als Vikar nahm R. Wolter auch an der Stadtseelsorge teil. Bemerkenswert ist seine Predigtfolge von 1851 bis 1853, mit der er die Vorstellungen des Tri-

105) Schott Ar., Leben 6; Kienle, Wolter 12 (Konsekrator *Cardinal Geissel* ist eine falsche Angabe Kienles; ebd.).

106) Bers G., Die Entstehung der Arbeitervereine in Jülich 1850–1855. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Arbeiterbewegung (Jülicher Heimatblätter Nr. 7/8, März 1961, 21–29).

107) Tagebuch M. Wolter (1847–56), Buch 16, 49. Vgl. auch Fischer A., Erzabt Maurus Wolter und sein Jülicher Tagebuch (Rurblumen Nr. 40, 1934, 313).

108) Teilabschrift der Satzung des Geselligen Arbeiter-Vereins. Akt M. Wolter. Lampenscherf E., Geschichtliche Plaudereien (KAB. 100 Jahre Katholischer Arbeiterverein Jülich 1952, 6–8, hier 8).

109) Schott Ar., Leben 6 f.

110) Kienle, Wolter 12; Fiala, Ausprägung 184.

dentinums bezüglich einer Sakramentenkatechese realisieren wollte. Die Reihe<sup>111</sup> stellte er unter das Thema: „Die Hl. Messe“; die Ansprachen umfaßten heilsgeschichtliche, liturgische und rubrizistische Fragen im Umfeld der Eucharistie und ihrer alttestamentlichen Vorbildungen.<sup>112</sup> Hier wird erstmalig das liturgische und dogmatische Interesse des späteren Abtes deutlich.<sup>113</sup> Im Frühjahr 1854 wurde R. Wolter als Lehrer an die Domschule Aachen versetzt.<sup>114</sup>

#### d) E. Wolter als Weltgeistlicher

Sein Bruder Ernst hatte 1847 das Gymnasium erfolgreich abgeschlossen und begann sogleich, da auch er das Priestertum anstrebte, in Bonn Philosophie und Theologie zu studieren. Daneben besuchte er juristische Vorlesungen, seiner Neigung gemäß. Das sah sein Vater besonders gern an ihm, hatte er sich doch gewünscht, daß sein dritter Sohn Jurist würde.<sup>115</sup> Wie Rudolph engagierte sich Ernst in Fragen studentischer Freiheit und Selbstbestimmung und wurde sogar Präses der Bonner Studentenverbindung „Romania“.<sup>116</sup>

Nach seinem Studium trat auch Ernst in das Kölner Priesterseminar ein. Am 14. September 1851 empfing er die Priesterweihe — ebenfalls aus der Hand des Weihbischofs Baudri. Schon am 11. Oktober d. J. wurde er als Rektor an die Höhere Lehranstalt in Viersen berufen, hatte also eine ähnliche Tätigkeit wie sein Bruder Rudolph auszuüben. Mit der Stelle war auch das Amt des Kaplans an der dortigen Pfarrkirche verbunden. In der Schule hatte Ernst etwa fünf Dutzend Schüler in 26 Wochenstunden zu unterrichten.

Wegen seiner delikaten Gesundheit mußte er bereits im Herbst 1853 auf Anraten seines Arztes Viersen wieder verlassen und kam zunächst in das nahegelegene Mersch. Nach diesem kurzen Intermezzo wurde er an die Domschule Aachen versetzt. Somit lebten seit dem 14. April 1854 die Brüder Rudolph, Ernst sowie der zwischenzeitlich als Kaplan an St. Michael eingesetzte Karl wieder an einem Ort.<sup>117</sup>

Die Arbeit an der Domschule gestaltete sich für Rudolph Wolter schwieriger und umfangreicher als in Jülich, doch gelang es ihm auch hier, erfolgreich zu wirken. Während seiner Lehrtätigkeit vergrößerte sich wiederum die

111) In drei erhaltenen Büchlein im Beuroner Archiv (Nachlaß Maurus Wolter, Nr. 5–7) ist das Manuskript von 46 Predigtvorträgen.

112) Buch 5, Akt M. Wolter.

113) Systematisches Denken (Dogmatik) lag ihm ohnehin. Nicht zufällig promovierte R. Wolter in Philosophie.

114) Kienle, Wolter 12. Die Meinung, R. Wolter habe als Rektor der Schule vorgestanden, ist, was P. Wenzel nachweist, ein Irrtum: „R. Wolter war weder als Rektor an die Domschule berufen, noch je zu ihrem Rektor ernannt worden.“ Wenzel, Freundeskreis 289.

115) Von Oer, Wolter 8.

116) Von Oer, Wolter 8–10.

117) Von Oer, Wolter 10–16; Wenzel, Freundeskreis 298.

Schülerzahl.<sup>118</sup> „Eine musterhafte Ordnung, gute Erfolge in den Studien, eine ungewöhnliche Verehrung und Anhänglichkeit der Schüler, besonders der Primaner, denen der Rector [sic!] seine ganze geistige Kraft widmete, erfreuten Dr. Wolter.“<sup>119</sup>

Auch in Aachen engagierte sich R. Wolter in der Seelsorgearbeit, im Predigtendienst und besonders im Beichtstuhl, ein Hinweis darauf, wieviel ihm die Zuwendung zum einzelnen bedeutete. Doch liebte er, von Natur aus nachdenklich, zuweilen melancholisch, ernst und introvertiert, mehr die stille Arbeit, ein fleißiges und zielstrebiges Studium.<sup>120</sup> Es zog ihn wie unwillkürlich in die Klosterzelle.<sup>121</sup>

Ernst setzte sich in ähnlicher Weise wie sein älterer Bruder für Schule und Seelsorge ein. Sein Naturell war allerdings energischer, sanguinisch und streng.<sup>122</sup> Während seines erfolgreichen Wirkens in Aachen hegte er aber ebenfalls Klostergedanken.

## 2. Klostereintritt

Zwar hatte sich Rudolph zunächst auch vorstellen können, sich den Jesuiten in Aachen anzuschließen,<sup>123</sup> die wie er sehr kirchenkonform dachten.<sup>124</sup> Doch er sehnte sich stärker nach einer monastischen Lebensweise, worin ihm auch die beiden anderen Brüder Karl und Ernst glichen. „Nach eifrigem Beten und Berathen [sic!] beschlossen sie, Benedictiner zu werden“, notiert A. Kienle im Lebensbericht des späteren Erzabtes von Beuron.<sup>125</sup>

Diesen Schritt hatte ein Jahr zuvor (1854) der Wolterfreund und Mitbegründer der „Romania“, Dr. phil. Dr. theol. Johann Peter Nickes aus Aachen, unternommen, der als erster Deutscher und „ausgesprochener Güntherianer“<sup>126</sup> in den Konvent von St. Paul vor den Mauern eingetreten war.

118) Kienle, Wolter 12 f.

119) Kienle, Wolter 13. Aus einem Kondolenzschreiben des Kölner Weihbischofs Dr. Anton Fischer (1902–1912 Erzbischof von Köln) geht hervor, wie sehr die Schüler den inhaltsreichen Religionsunterricht des gütigen Lehrers schätzten. Brief an Pl. Wolter: Köln, 9. Juli 1890. Akt Briefe M. Wolter III. Auch ein Brief eines nicht mehr auszumachenden Absenders an Abt Willibrord Benzler (Laach) vom 13. Juni 1899 erhellt, daß M. Wolter „sich besonders bei den Schülern einer außerordentlichen Beliebtheit erfreute“. „Tiefe Gedanken“ sowie eine „hinreißend schöne Sprache“ hätten bereits „damals weit über die Schüler- und Lehrerkreise hinaus eine fruchtbringende große Wirkung“ ausgeübt. Akt Briefe M. Wolter I.

120) Von Salis-Soglio, Erzabt 7. Auch Ernst hatte einen Sensus für ein innerliches Leben und verspürte wie sein Bruder den Wunsch nach geistlichem Tiefgang. Vgl. Fiala, Ausprägung 197.

121) Kienle, Wolter 13, 97.

122) Von Oer, Wolter 17 f., 13; Zingeler, Katharina 102.

123) Wenzel, Anliegen 68; von Salis-Soglio, Erzabt 12 f.

124) Vgl. von Salis-Soglio, Erzabt 9.

125) Kienle, Wolter 97; vgl. Schott Ar., Leben 10.

126) Fiala, Ausprägung 191 f. J. Uttenweiler charakterisiert die beiden Brüder so: (Art. Wolter: LThK 10, 1938, Sp. 967 f.): P. Maurus: „Die Vornehmheit seiner Erscheinung

Nickes wurde am 5. September 1825 in Forst b. Aachen geboren, studierte Philosophie, Philologie und Theologie in Bonn, wurde 1849 zum Priester geweiht, wirkte in Düren und promovierte 1850 in Philosophie, worauf er Oberlehrer in Viersen wurde. Im Jahr seiner theologischen Promotion, 1853, versetzte ihn der Erzbischof von Köln, Kardinal Johann von Geissel, nach Aachen in die dortige Stiftsschule, die er fortan leiten sollte. Nach verzweifelter Widerstand fügte sich Nickes, versuchte aber immer wieder, von der ihm unliebsamen Aufgabe befreit zu werden, um sich gänzlich der Wissenschaft zu widmen.<sup>127</sup> Sein Lehrer und Freund Franz Peter Knoodt, „der treueste Anhänger Günthers“,<sup>128</sup> und J. H. Reinkens verhalfen Nickes dazu, sich zu einer radikalen Lösung durchzuringen. Nickes entschloß sich, Benediktiner anzuwerben, zumal Abt Theodor Gangauf von St. Stephan (Augsburg) und Abt Semplicio Pappalettere von St. Paul vor den Mauern sich aufgrund ihres antirationalistischen Denkens Günthers Lehre gegenüber positiv und zustimmend verhielten,<sup>129</sup> ja seit Ende 1853 sogar an die Gründung einer benediktinischen Güntherakademie in Rom dachten.<sup>130</sup> Von daher war Pappalettere bestrebt, gerade deutsche Novizen zu erhalten, was er durch Abt Gangauf zu erreichen suchte.<sup>131</sup> Mit Nickes ging ein hervorragender Philologe, in den die

---

u. Gesinnung, sein klarer, für alles Hohe empfängl.[icher] Geist, seine Herzengüte u. Berufsfreudigkeit, eine von Idealismus getragene Initiative u. glaubensstarke Energie befähigten ihn ... im alten Benediktinerorden eine tiefgehende Erneuerung ursprünglich monast.[ischen] Geistes einzuleiten.“ P. Placidus: „Von gewandten u. gewinnenden Umgangsformen, einfachem u. gewissenhaftem Sinn, lebhafter Natur, aber ernster Lebensanschauung, wurde er durch beharrliche aszet. Schulung u. reiche Lebenserfahrung eine charaktvolle Persönlichkeit von edler Würde u. tiefem Glaubensgeist.“ Und Fürstin Marie von Thurn und Taxis-Hohenlohe schildert die Brüder in dieser Weise (Aus den Jugenderinnerungen der Fürstin Marie von Thurn und Taxis-Hohenlohe, Corona 4, 1934, 318–336, hier 335): „... obschon ich damals [60er Jahre] ganz klein war, machte mir Pater Maurus tiefen Eindruck. Eine große, hagere Erscheinung, ein bleiches, düsteres Gesicht. Pater Placidus, immer fröhlich, lachte und spielte mit uns Kindern — Pater Maurus schwieg, seine finstern [sic!] Blicke schienen uns ein wenig unheimlich. Ich habe ihn auch später gesehen, immer mit dem instinktiven Gefühl, einer großen Persönlichkeit gegenüberzustehen. Sein Enthusiasmus, fast möchte ich sagen sein Fanatismus, riß manchmal alles mit sich — ein Strom von glühenden Worten, man fühlte geradezu die Flamme, die ihn verzehrte.“

127) Wenzel, Anliegen 60 f.; vgl. Fiala, Ausprägung 197. Zu Nickes' Konflikt mit Erzbischof Johann von Geissel s. Wenzel, Freundeskreis 194–206.

128) Wenzel, Anliegen 57; vgl. Engelmann U., Anton Günther und Beuron (BM 42, 1966, 240–245, hier 240 f.).

129) Turbessi G., Vita monastica dell' abbazia di San Paolo nel secolo XIX (RBen 83, 1973, 49 ff.), vgl. Bourier H., Das Benediktinerstift St. Stephan in Augsburg unter den ersten drei Äbten (SMGB 50, 1932, 473–478).

130) Wenzel, Anliegen 61 f. Gangauf wurde von Pappalettere daher zu dieser Zeit gebeten, Novizen aus Deutschland für St. Paul zu gewinnen. Von Oer, Wolter 18.

131) Wenzel, Anliegen 133 ff.; von Oer, Wolter 18.

Bonner Güntherianer als Exegeten große Erwartungen gesetzt hatten,<sup>132</sup> nach St. Paul.

Die Cassinesische Kongregation hatte auf ihrem Generalkapitel von 1853 beschlossen, für jede Provinz ein eigenes Kommunenoviziat einzurichten, weswegen die Novizen von St. Paul<sup>133</sup> von nun an für das kanonische Jahr nach S. Pietro (Perugia), dem Ort des Zentralnoviziats der römischen Provinz, ziehen mußten. Das galt somit auch für Nickes.

Auch Ernst Wolter hatte sich zwischenzeitlich für S. Paolo interessiert und richtete eine Anfrage an Pappalettere — zwecks Klostereintritts. Als er überraschenderweise am 5. Februar 1855 als Antwort ein Dokument<sup>134</sup> zur Noviziatsaufnahme erhielt, entschloß er sich schnell zum Eintritt. Anfang Juni 1855<sup>135</sup> ging er als erster der Wolterbrüder nach schwerem Abschied nach Rom<sup>136</sup> und begann sein Noviziat in Perugia unter seinem neuen Ordensnamen Don Placido am 14. Juli. Magister war der spätere Abt von St. Paul, Prior Francisco Leopoldo Zelli-Jacobuzzi.<sup>137</sup>

Ein Jahr später konnte sich schließlich auch Rudolph — noch knapp vor dem Tod der Mutter am 2. Juli — dazu entscheiden, in S. Paolo einzutreten,<sup>138</sup> nachdem er seinen Bruder Ernst nochmals um Rat gebeten hatte.<sup>139</sup> Am 6. Oktober 1856 verließ Rudolph seine Erzdiözese und Heimat nach einem problematischen Abschied vom Elternhaus und einem für ihn demütigenden Gespräch während der Abschiedsaudienz bei von Geissel, dem unerbittlichen Ankläger Günthers in Rom. Ähnliche Vorhaltungen hatte sich Nickes seinerzeit gefallen lassen müssen.<sup>140</sup> Rudolph aber ließ sich nicht entmutigen und begann nach kurzem Aufenthalt in Rom Mitte November als Don Mauro das Kommunenoviziat in Perugia.<sup>141</sup>

Sein Bruder Ernst, der ihn mit Don Anselmo Nickes sehnlichst erwartete,<sup>142</sup> hatte bereits am 16. Juli in St. Paul seine Profeß ablegen können.

132) Wenzel, Anliegen 62.

133) 1853 bestand dieser Konvent aus 15 Priestermonchen und weiteren 44 anderen Mitgliedern wie Novizen Alumnen, Weltklerikern und Brüdern. Turbessi, Vita 72–74.

134) Zum Centenar der Abtei Maredsous am 15. Oktober 1972 mit anderen Akten ihres ersten Abtes der Erzabtei Beuron überlassen. Fiala, Ausprägung 190 Anm. 2.

135) Nach einer letzten Absprache mit seinem Freund Nickes. Vgl. Fiala, Ausprägung 189.

136) Ankunft am 25. Juni 1855 in San Callisto (Rom), das der Sommeraufenthaltort des Konvents von St. Paul war. Weissenberger, Mönchtum, Regesten Nr. 65.

137) Von Oer, Wolter 18 f.

138) Zusage zur Noviziatsaufnahme am 4. Juni 1856, Weissenberger, Mönchtum, Regesten Nr. 67.

139) Der Eintritt der Brüder Wolter entsprang rein monastisch-spirituellen Erwägungen. „Nach der Indizierung Anton Günthers am 8. Januar 1857 war für die Brüder Wolter die Sache [sc. mit Günther] erledigt“, Fiala, Ausprägung 192, vgl. 190.

140) Wenzel, Anliegen 69, 62.

141) Kienle, Wolter 97.

142) Wenzel, Anliegen 69.

Die Zeit des Noviziats war für die Wolterbrüder alles andere als ein geistlicher Höhenflug, vielmehr von „großer Einförmigkeit“ geprägt.<sup>143</sup> Die Mönche waren weitgehend auf sich selbst gestellt und verbrachten einen großen Teil des Tages (außer Chorgebet und Refektorium) streng vom Konvent abgeschnitten in der Zelle. Dazu kam, daß sie nur geringe Impulse für ein monastisches Leben erhielten. Don Mauro litt besonders häufig unter Krankheiten, die von der winterlichen Kälte herrührten, und konnte sich, genauso wie Placidus nur langsam an die italienischen Lebensbedingungen gewöhnen.<sup>144</sup> Das alles ließ Fr. Maurus oftmals schwermütig an seine frühere erfolgreiche Tätigkeit denken, daß er manchmal nur mit großer Kraftanstrengung in Perugia ausharrte, um seiner Profese entgegenzusteuern.<sup>145</sup>

Eine Abwechslung bot der Auftrag, einem deutschen protestantischen Soldaten der Päpstlichen Armee Konvertitenunterricht zu erteilen. Am Tag der Konversion (16. Februar 1857) durfte Don Mauro der Feier beiwohnen,<sup>146</sup> die der Erzbischof von Perugia, Joachim Pecci, nachmals Papst Leo XIII., vornahm. Dieser unterhielt sich mit M. Wolter bei der anschließenden Festtafel (wie zufällig!) über die politischen Verhältnisse in Deutschland.

Am 15. November 1857 legte Fr. Maurus seine Profese in S. Paolo ab und war damit wieder mit seinem Bruder und Nickes zusammen.<sup>147</sup> Knapp vor seiner Profese konnte Maurus Wolter die Aufnahme seines jüngeren Bruders Karl erleben, der dann am 13. November als Don Ildebrando sein Noviziat begann.<sup>148</sup> Dieser machte am selben Tag im Jahr darauf seine Profese, erlag aber bereits am 27. Juni 1859 einem langen, schweren Lungenleiden in San Callisto (Rom). In der Totengruft von St. Paul wurde er beigesetzt.<sup>149</sup>

In St. Paul existierten zu dieser Zeit zwei geistige Strömungen. Die eine vertrat — auf Pappaletteres Idee zurückgreifend — eine streng monastische Richtung mit korrekter Observanz der *vita communis*, während die andere — an Kompromisse gewöhnt — dieser Tendenz kritisch gegenüberstand und ihr entgegenzuarbeiten suchte. So berichtet Pl. Wolter in den Annalen:

„Was die monastische Disziplin in St. Paul anbelangt, so hatte zwar Abt D. Simplicio Pappalettere, welcher uns aufnahm, guten Willen, er hatte auch für die Neueintretenden die *vita communis* eingeführt, an welcher auch meh-

143) Kienle, Wolter 99.

144) Kienle, Wolter 99; von Salis-Soglio, Erzabt 15–17.

145) Kienle, Wolter 99. Vgl. Brief von Maurus Wolter an seinen Bruder Placidus: Perugia, 23. November 1856, in dem er seinen Kampf um die Berufung in realistischer Sprache beschreibt. Akt Briefe M. Wolter I.

146) Hier zeigt sich sowohl die strenge Noviziatsführung in *theoria* und Großzügigkeit — durch Dispensen bedingt — in *praxi*: „Man war theoretisch eng, praktisch aber weitherzig.“ Fiala, Ausprägung 198.

147) Von Oer, Wolter 22; von Salis-Soglio, Erzabt 18.

148) Karl konnte sich Mitte 1857 dazu durchringen, als Benediktiner in St. Paul einzutreten. Im Januar 1856 hatte er erst eine Erzieherstelle im Fürstlichen Haus Ahrenberg, Brüssel, angetreten. Wenzel, Freundeskreis 298.

149) Von Oer, Wolter 22.

rere der älteren Profesen in lobenswerthem Eifer Theil nahmen. Aber im Ganzen hieß es mit der Reform nicht viel; die italienischen Verhältnisse, die starke Macht der Gewohnheit, die aristokratische Verfassung der Cassinesischen Congregation und manche anderen Verhältnisse lagen drückend auf den lobenswerthen Bestrebungen und nur zu oft beklagten wir jüngeren Mitglieder des Hauses manche Zustände, die hinter unseren Wünschen zurückblieben, versuchten einen Sommer das Matutinum vom Abend auf den Morgen früh verlegt zu bekommen; es mußte bald wieder geändert werden, weil die ganze italienische Tagesordnung zumal das späte Essen Abends dagegen sprach. Und als dann endlich 1859 [sic! 1858 ist richtig] der Abt Pappalettere durch D. Angelo Pescetelli ersetzt war, erlitt die sogenannte Reform von St. Paul einen heftigen Stoß, weil dieser Abt derselben prinzipiell abhold war.“<sup>150</sup>

Man war also sowohl bequem (indem man die gewohnten Bahnen allgemein nicht zu ändern gewillt war) als auch liturgisch unflexibel und an einer „veritas horarum“ nicht sonderlich interessiert.

Nach einem unmittelbar nach der Profeseß durch eine schwere Erkrankung bedingten dreimonatigen Aufenthalt in San Fiano bei Farfa (Sabiner Berge) und Montecassino wirkte Placidus Wolter ab Januar 1857 drei Jahre lang in der Erziehung der zumeist adeligen Schüler des Alumnats von St. Paul<sup>151</sup> in Fortführung seiner pädagogischen Tätigkeit von Viersen und Aachen.

Maurus wurde bald nach seiner Profeseß durch das Generalkapitel der Cassinesischen Kongregation zum Lektor der Theologie ernannt. Aufgrund des geringen Nachwuchses blieb M. Wolter reichlich Zeit, sich Forschungsarbeiten in Bibliothek und Archiv des Vatikans zu widmen, wo er Material für eine mittelalterliche Papstgeschichte und kirchliche Archäologie (unter Aufsicht des Katakombenarchäologen Giovanni Battista de Rossi) sammelte. Aus dieser Zeit stammt das Manuskript seiner beiden Broschüren „Die römischen Katakomben und ihre Bedeutung für die katholische Lehre von der Kirche und die Sakramente“.<sup>152</sup> Neben seiner Lehrtätigkeit hatte M. Wolter auch das Amt des Gastpaters in St. Paul zu versehen. Bei dieser Aufgabe begegnete er vielen namhaften Persönlichkeiten, unter ihnen waren die Kardinäle Karl August von Reisach und Gustav Adolf zu Hohenlohe.<sup>153</sup>

Fürst Hohenlohe (1823–1896), der 1857 zum Titularerzbischof von Edessa und 1866 zum Kardinal ernannt wurde, galt als einer der einflußreichsten Deutschen beim Papst und war Güntherianer, wenn auch in erster Linie aufgrund des Antijesuitismus dieser Bewegung.<sup>154</sup> Entscheidender aber war, daß

150) AB I, 3.

151) Von Oer, Wolter 21 f.

152) Frankfurt a. Main 1866. Übersetzt: Engl., Franz., Portugies., Spanisch.

153) Kienle, Wolter 102 f.

154) Wenzel, Anliegen 137 mit Anm. 455 a.

er ein Cousin der nachmaligen Stifterin Beurons, der Fürstin Katharina von Hohenzollern, der Witwe des Fürsten Karl von Hohenzollern, war.<sup>155</sup>

### 3. Katharina von Hohenzollern

Katharina Fürstin von Hohenzollern wurde am 19. Januar 1817 als Tochter des Fürsten Karl Albrecht III. von Hohenlohe-Waldenburg-Schillingsfürst und dessen zweiter Gemahlin Maria Leopoldine, geb. Prinzessin zu Fürstenberg, im württembergischen Kupferzell geboren.<sup>156</sup> Ihre Kindheit und Jugend verbrachte sie in Donaueschingen und Baden-Baden. Bei ihrem ersten, für ihr späteres Leben bedeutungsvollen Rombesuch 1834/35 wurde der Rektor der „Propaganda Fidei“, der nachmalige Kurienkardinal Karl August Graf von Reisach, ihr Beichtvater und Berater.<sup>157</sup> Dieser stellte sich ihrem Wunsch, Dominikanerin zu werden, entgegen.<sup>158</sup> Nach ihrer Rückkehr in die Heimat lernte sie Erwin Graf von Ingelheim kennen, der sie auch 1838 heiratete. Zum großen Leidwesen der Gatten blieb ihre Ehe kinderlos. Der Graf starb bereits sieben Jahre nach der Heirat am 6. Juli 1845. Die Prinzessin verehelichte sich jedoch bereits 1848 wieder, und zwar mit Karl Fürst von Hohenzollern-Sigmaringen (geboren 1785), einem Witwer (seine Frau, Fürstin Antoinette Murat, verstarb 1845).<sup>159</sup> Noch im selben Jahr dankte Fürst Karl als Regent des Fürstentums zugunsten seines Sohnes Karl Anton (1811–1885) ab und lebte fortan eher zurückgezogen mit seiner Gemahlin Katharina auf Schloß Bistritz a. d. Angel (Mähren). Die Ehe währte ebenfalls nur wenige Jahre, denn am 11. März 1853 starb der um 32 ältere Fürst an Typhus. Katharina war erst 36 Jahre alt und konnte es deshalb wagen, als Novizin in ein Haus der Gesellschaft der Dames du Sacré Coeur zu Kientzheim (Elsaß) einzutreten. Genau am Jahrestag des Todes ihres zweiten Gatten, am 11. März 1854, wurde sie als Novizin eingekleidet. Da sie jedoch weder für den Schuldienst, den die Sacré-Coeur-Damen versahen, geeignet schien noch im Vollbesitz ihrer Kräfte stand, sah sie sich nach verschiedenen Konsultationen bei Ärzten und einer Unterredung mit von Reisach genötigt, Kientzheim wieder zu verlassen. Im Sommer 1857 reiste sie, von ihrem Beichtvater eingeladen, nach Rom. Dort trat sie auf Anraten des Papstes Pius IX. am 26. März 1858 in das Franziskanerinnenkloster S. Ambrogio ein und konnte am 29. September ihre Einkleidung als Schwester Maria Aloysia vom hl. Josef begehen. Bald erkrankte sie allerdings — bei enormer Korpulenz an Wassersucht seit dem 39. Lebensjahr leidend<sup>160</sup> —, erholte sich jedoch wieder. Neben harter Behandlung trachtete man, Katharina als Mitwisserin „skandalöser Zustände“ um die junge Oberin

155) Kienle, Wolter 103.

156) Zingeler, Katharina 3; Wenzel, Freundeskreis 360.

157) Fiala V., Ein Jahrhundert Beuroner Geschichte (Festschrift II, 39–230, hier 48). Zingeler, Katharina 8.

158) Wenzel, Freundeskreis 360.

159) Wenzel, Freundeskreis 360; Fiala, Jahrhundert 48 f.

160) Wenzel, Freundeskreis 360.

Madre Vicaria gewissermaßen unschädlich zu machen,<sup>161</sup> indem man ihr bei ohnehin delikater Gesundheit keinerlei Erleichterung verschaffte. So sah sich ihr Vetter, Erzbischof Hohenlohe, genötigt, die Cousine am 26. Juli 1859 förmlich aus der Klausur herauszuholen. Das Kloster wurde alsbald geschlossen. Katharina, die noch auf dem Sterbebett ihre Profesß abgelegt hatte, war nun wieder völlig frei, da die Profesß „in articulo mortis“ nicht für den Fall der Gesundung galt.<sup>162</sup>

Bevor die Fürstin ihren auch vom Papst bewilligten Plan der Rückkehr in die Heimat — zur Gründung eines Franziskanerinnenklosters — ausführen konnte, bezog sie mit Erlaubnis Pius' IX. in der Villa d'Este in Tivoli bei ihrem Vetter Wohnung,<sup>163</sup> um sich physisch wie psychisch zu regenerieren.

Hier traf sie nun — möglicherweise auf die Initiative des Fürsten Hohenlohe hin — Ende Juli erstmalig Maurus Wolter, der sich zu dieser Zeit mit dem Vorhaben herumtrug, gemeinsam mit seinem Bruder Placidus in der deutschen Heimat ein eigenes Benediktinerkloster zu gründen.<sup>164</sup> Maurus Wolter weilte nicht zufällig in Tivoli, sondern verbrachte dort im Spätsommer einen „Erholungsurlaub“. Der schwerkranken Fürstin spendete er sogleich bei ihrem Eintreffen den Maurussegen, auf den hin tatsächlich unerklärlicherweise die Heilung eintrat.<sup>165</sup> Mit päpstlichem Einverständnis war M. Wolter fortan der Beichtvater der Fürstin.

In dieser Zeit faßte sie — warum auch immer — den Entschluß, eine Wallfahrt ins Heilige Land zu unternehmen.<sup>166</sup> Zur Reise erbat sie von dem seit 1858 residierenden Abt von St. Paul, Angelo Pescetelli, die Begleitung der beiden Brüder Wolter und des Exegeten Don Anselmo Nickes, welcher die Heilige Schrift wie kaum ein anderer kannte.<sup>167</sup> Der Obere bewilligte 2 ½ Monate für die Reise, während Pius IX.<sup>168</sup> bei einer Audienz für Fürst Hohenlohe am 24. Januar 1860 einen Monat mehr zugestand.<sup>169</sup>

M. Wolter war inzwischen (wohl Anfang September 1859) nach St. Paul zurückgekehrt. Die Fürstin zog einige Wochen später in den Quirinal um. In dieser Zeit artikulierte sie in mehreren Briefen an die drei Deutschen<sup>170</sup> in

161) Näheres dazu: Von Thurn und Taxis-Hohenlohe, Jugenderinnerungen 330–332.

162) Fiala, Jahrhundert 50 f.; Wenzel, Freundeskreis 360 f.

163) Die Villa war Sommerresidenz des Kardinals. Von Thurn und Taxis-Hohenlohe, Jugenderinnerungen 330 ff.; Zingeler, Katharina 76.

164) Zingeler, Katharina 77; Wenzel, Freundeskreis 361 f.; Fiala, Jahrhundert 51 f.

165) Kienle, Wolter 103; vgl. Brief Fürstin Katharina an Abt M. Wolter: Beuron, 25. Juli 1882. Akt Briefe Fürstin [Katharina].

166) Die näheren Gründe sind nicht bekannt. Vgl. Wenzel, Freundeskreis 366 (gegen Zingeler, Katharina 79, sowie Fiala, Jahrhundert 52).

167) Wenzel, Freundeskreis 366 f.; Fiala, Jahrhundert 52.

168) Es handelte sich ja um ein längeres Verlassen der Klausur.

169) Wenzel, Freundeskreis 369 f.

170) Don Mauro, Don Placido und Don Anselmo (Nickes). Briefe abgedruckt bei Wenzel, Freundeskreis 362 ff.

St. Paul die Hoffnung, mit diesen nach Deutschland ziehen zu können, um dort eine benediktinische Niederlassung zu gründen.

Zunächst jedoch stand die Pilgerfahrt an. Am 12. Februar 1860 konnte die Schiffsreise in Civitavecchia beginnen.<sup>171</sup> In der Reisebegleitung der Fürstin befand sich auch eine den Brüdern vom Freundeskreis um A. Günther her bekannte Dame namens Maria Pohl<sup>172</sup> aus Breslau. Der Besuch der heiligen Stätten wurde zu einem Erlebnis für alle fünf Pilger;<sup>173</sup> am Gründonnerstagmorgen (5. April) feierten sie Eucharistie im Abendmahlssaal<sup>174</sup> zu Jerusalem. M. Pohl wie Nickes reisten vor den drei anderen (auch wegen auftauchender persönlicher Differenzen) zurück. Die Fürstin fuhr — nach einem Zwischenaufenthalt auf dem ihrem Bruder gehörenden Schloß Duino in der Nähe von Triest — auf ihr Gut in Bistritz. Die Wolterbrüder besuchten indes kurz ihren Vater im heimatlichen Bonn und begaben sich nach Bistritz, um gemeinsam mit der Fürstin am 28. Juli nach St. Paul zurückzukehren. Mit der Ankunft war die Reisezeit um einen Monat überschritten worden; doch war rechtzeitig mehrfach ein Antrag der Fürstin um Urlaubsverlängerung für die drei bzw. zwei Benediktiner an Pescetelli ergangen, der zustimmte.<sup>175</sup>

Zwar war „diese Wallfahrt ... wie eine geistliche Vorbereitung für das in Deutschland zu unternehmende Werk,<sup>176</sup> nämlich eines zu gründenden Benediktinerklosters durch Katharina und die beiden Brüder Wolter, doch dachten diese noch nicht an eine schnell erfolgende Durchführung dieses Planes.<sup>177</sup>

#### 4. *Materborn*

Unterdessen hatte sich die politische Lage in Rom dramatisch zugespitzt. Nach dem Sieg der kirchenfeindlichen Piemontesen und Franzosen über die Österreicher bei Magenta und Solferino im Jahr 1859 wurde Österreich am 10. November im Frieden von Zürich gezwungen, die Lombardei und Venetien an Frankreich abzutreten. Napoleon III. wiederum übergab die Lombardei an Piemont. Durch die Verbindung einiger Provinzen wie der Marken und Umbrier mit den Piemontesen konnten diese nach weiteren gewonnenen

171) Maurus Wolter, *Reisenotizen. Pilgerfahrt nach Jerusalem* (Masch. nach hdschr. Ms.), I, Akt M. Wolter. Auch in der Beuroner Bibliothek unter der Signatur 4° Geo 440.

172) 1816–1882. Wenzel, *Freundeskreis* 328–334, 367–369, 381 Anm. 40.

173) M. Wolter, *Reisenotizen* 32 f. — M. Wolter leitete die Gruppe. Wenzel, *Freundeskreis* 370.

174) E.[Isässer] Th., *Eine Gründonnerstags-Messe im Cönaculum* (St. Benedikts-Stimmen 9, 1885, 38–42).

175) Wenzel, *Freundeskreis* 370–379; Fiala, *Jahrhundert* 52; Kienle, *Wolter* 104.

176) Kienle, *Wolter* 104.

177) Wenzel, *Freundeskreis* 375.

Schlachten (über Sizilien und Neapel) die Bourbonen stürzen, so daß der Kirchenstaat sowie die Stadt Rom unmittelbar bedroht waren.<sup>178</sup>

a) Sendungsauftrag der Brüder Wolter

Die Stellung der fünf Deutschen in St. Paul (der fünfte war Don Bonifazio Osländer aus Montjoie bei Köln) wurde allerdings nicht etwa aufgrund einer sich erhebenden Deutschfeindlichkeit innerhalb des Konvents schwieriger. Eventuell fühlte sich die Fürstin bedroht; jedenfalls machte sie am 7. September<sup>179</sup> nicht primär wegen der prekären politischen Situation dem Abt von St. Paul, Angelo Pescetelli, in einem Brief<sup>180</sup> den Vorschlag, die beiden Brüder Wolter mit ihr nach Deutschland zu entsenden, um dort (auch auf Wunsch einiger Bischöfe) möglicherweise auf preußischem Boden — ihr Stiefsohn Karl Anton war preußischer Ministerpräsident — ein von St. Paul abhängiges Priorat zu gründen. Sie selbst wollte sich dann als zukünftige Benediktinerin einem neu erstehenden und dem Priorat angegliederten Benediktinerinnenkloster anschließen.

Abt Pescetelli ging auf den Vorschlag der Fürstin ein und bat Pius IX. in einem vom 25. September datierten Schreiben<sup>181</sup> um die „Sendungsvollmacht“, damit die beiden Mönche Wolter in Oberdeutschland („Germania superiore“) eine Gründung vornehmen könnten.<sup>182</sup> Zuvor hatte Pescetelli durch Don Bernardo Smith bei M. Wolter (in dessen Zelle) nachfragen lassen, ob er nach Deutschland zu ziehen gewillt wäre. Doch M. Wolter traute der Angelegenheit nicht ganz und glaubte dem Angebot erst, als der Abt selbst die Zelle betrat und über die Bereitschaft der Fürstin, alle Mittel zu einer möglichen Gründung zur Verfügung zu stellen, berichtete.<sup>183</sup> Am 28. September wurde der Bitte Pescetellis durch den Papst stattgegeben, allerdings mit der Auflage, der Kongregation für die Bischöfe und den Ordensklerus alles

178) Bußmann W., Europa von der Französischen Revolution zu den nationalstaatlichen Bewegungen des 19. Jahrhunderts (Handbuch der europäischen Geschichte 5, hrsg. v. Th. Schieder, Stuttgart 1981, 1–186, hier 58).

179) Wenzel korrigiert die falsche Datumsangabe Fialas (5. September: Fiala, Jahrhundert 53), Wenzel, Freundeskreis 393.

180) Der französische Briefftext bei Wenzel, Freundeskreis 414–416 Anm. 21.

181) Abgedruckt bei Wenzel, Freundeskreis 395.

182) Also das Gebiet von Baden, Württemberg und Bayern. Vgl. ebd., 419.

183) Wolfsteiner W., Notizen zu einer Geschichte der Beuroner Kongregation gesammelt von Abt Willibald Wolfsteiner (Archiv Kloster Ettal), hier: Abschrift aus Gabelsberger Stenographie [größtenteils], 5. Diese „Notizen“ bieten manche Quellen, die in den Annalen nicht zu finden sind, umfassen allerdings nur die Zeit von 1860 bis 1887. Franz Wolfsteiner, geboren 8. August 1855 München, Profeß 15. August 1877 und Priester 8. September 1878 Volders, Prior von Seckau 1887, Novizenmeister und Brüdereinstruktor in Ettal 13. September 1902, Übertragung der Stabilität auf Ettal Dezember 1902, Oberer (zunächst Prior) von Ettal auf Lebenszeit 6. April 1906, Abtsbenediktion 10. August 1907, Resignation 11. Juli 1933, gestorben 24. April 1942 Ettal. Weissenberger, Mönchtum, Regesten Nr. 154, 160, 168, 220, 382, 416, 429, 431, 791.

bezüglich irgendwelcher Verhandlungen mit deutschen bischöflichen Ordinarien mitzuteilen.<sup>184</sup>

Inhaltlich stand der Gründung nichts entgegen.<sup>185</sup> Durch Vermittlung des Abtes wie des Fürsten Hohenlohe kam es tags darauf zu einer Begegnung von Papst und Fürstin, bei welcher Audienz auch Maurus und Placidus Wolter den Segen empfangen, nachdem sie dem Papst von Katharina selbst vorgestellt worden waren.<sup>186</sup> Dieser empfahl ihnen, dorthin zu gehen, wo sie „Dovunque troverete molti novizi“.<sup>187</sup> Um keinen Aufruhr im eigenen Kloster zu inszenieren, ließ Pescetelli die beiden Brüder am 30. September unauffällig und überstürzt aus Rom abreisen.<sup>188</sup>

Für die soziologische Struktur der Abtei war es fortan kennzeichnend, wie andere italienische Abteien ein eher adeliges Kloster darzustellen.<sup>189</sup> Denn durch die beiden Wolters war seinerzeit ein bürgerliches Element hinzugekommen.

Darüber hinaus war mit der Abreise auch der Plan, in Rom eine Günther-Akademie zu gründen, endgültig gescheitert,<sup>190</sup> da die Gruppe der ehemals fünf diesbezüglich in Frage kommenden Deutschen auf drei geschrumpft und eine Akademie damit unrealistisch geworden war.<sup>191</sup> Die Hoffnung Nickes' und Pappaletteres war schon 1857 wegen der Verurteilung einzelner Thesen Anton Günthers (8. Januar) gesunken. Dieser unterwarf sich dem römischen Urteil und blieb dabei bis zu seinem bewußten Tod im Frieden mit der Kirche.<sup>192</sup>

Schon im schicksalsträchtigen Jahr 1857 war den Brüdern Wolter klar geworden: Sie wollten sich auf keinen Fall mit der Kirche entzweien. Gleichwohl erfüllte sie die im Oktober 1860 „notwendige Trennung von den einstigen Freunden“ mit Trauer und sogar „bitterer Wehmut“.<sup>193</sup> Dessen ungeachtet hielten sie die Verbindung zu den alten Mitstreitern, sollten diese auch noch

184) Wenzel, Freundeskreis 395 f.

185) Für Wenzel ist es „der ideelle Geburtstag Beurons“. Wenzel, Freundeskreis 396.

186) Zingeler, Katharina 83; vgl. von Salis-Soglio, Erzabt 21; Fiala, Jahrhundert 54.

187) Wolfsteiner, Notizen 6.

188) Wenzel, Anliegen 70; vgl. Wolfsteiner, Notizen 7.

189) Von Salis-Soglio, Erzabt 14.

190) Wenzel, Anliegen 70. Wolfsteiner, Notizen 7. Don Anselmo Nickes war über die rasche Entscheidung wenig beglückt. In einem Brief an Dr. H. Reinkens vom 28. Dezember 1860 äußerte er sich, daß er den gewählten Zeitpunkt für ungünstig halte. Die päpstliche Erlaubnis (Supplik vom 25. September 1860, eingetroffen am 28. d. M.) formulierte im Sinne eines positiven Bescheides so: „per una fondazione Benedettina nella Germania superiore“: also sollten sich die Brüder auch nach dem Willen des Papstes möglichst in „Oberdeutschland“ niederlassen. Von Salis-Soglio, Erzabt 21 mit Anm. 1; Wenzel, Freundeskreis 395, 419.

191) Vgl. Wenzel, Freundeskreis 398–402.

192) Wenzel, Anliegen 10 f.

193) Wenzel, Anliegen 71. Nickes litt fortan unter Schwermut und verstarb bereits am 3. Februar 1866. Wenzel, Freundeskreis 509 f.

so sehr von den Brüdern enttäuscht sein, bei aller inhaltlichen Distanz in menschlicher Treue aufrecht.<sup>194</sup>

Einen Tag nach der Papstaudienz schifften sich die Fürstin, ihr Vetter, Fürst Hohenlohe, sowie die beiden Brüder Wolter in Civitavecchia ein; Pescetelli hatte sie bis dorthin sogar begleitet.

Zunächst fuhren sie bis Marseille, von dort reisten sie über Lyon, Genf und Zürich nach Einsiedeln, wo sie alle sehr freundlich empfangen wurden. Fürstin Katharina begab sich zu ihrem Stiefsohn nach Rheineck (Bodensee) und später für ein paar Monate in das Zisterzienserinnenkloster zu Lichtenthal (Baden).<sup>195</sup> Der Weg der Mönche Wolter führte nach Freiburg i. Br.<sup>196</sup> Dort fanden sie bei Erzbischof Hermann von Vicari<sup>197</sup> ebenfalls gute, ja „liebvolle“ Aufnahme.<sup>198</sup> Über eine Klostergründung in der Erzdiözese Freiburg wurde nicht gesprochen. Statt dessen drängten die beiden Wolters weiter nach Nordwesten, machten jedoch noch Zwischenstation in Lichtenthal, dem derzeitigen Aufenthaltsort der Fürstin.<sup>199</sup>

Das Interesse der Brüder Wolter konzentrierte sich hauptsächlich auf Preußen, in dessen Gebiet ihre eigene rheinische Heimat lag und das eine den Benediktinern und überhaupt den Klöstern gegenüber vergleichsweise tolerante, jedenfalls nicht antimonastische Haltung (wie etwa Baden) einnahm.<sup>200</sup>

194) Wenzel, Anliegen 72. Die philosophisch-theologische Distanz zu Günther wurde radikal: „Und als die Wolter nach Deutschland zurückkehrten, wurde bewußt kein einziges Güntherbuch mitgenommen.“ Engelmann, Günther 243. Zum Verhältnis der Brüder Wolter zu den Güntherianern in Bonn in den frühen sechziger Jahren s. Wenzel, Freundeskreis 406 ff.

195) Wenzel, Freundeskreis 420–422.

196) Placidus war profießmäßig zwar älter, doch überließ er Maurus die Führungsrolle, was auch im Interesse der Fürstin, nicht aber Maurus' selbst lag. Pescetelli, der in seiner Eingabe an Pius IX. Maurus vor Placidus genannt hatte, scheint damit nach einer Anfrage einverstanden gewesen zu sein. Wenzel, Freundeskreis 419 f.

197) Geboren 13. Mai 1773 Aulendorf (Württ.), Schüler an den Klosterschulen Weingarten und Schussenried, im Lyzeum zu Konstanz, dann Augsburg (ehem. Jesuitenschule); Jurastudium 1791–1795 Wien; 1797 Dr. iur. (Dillingen) und Priesterweihe (Konstanz), 1802 Geistl. Rat, 1816 Offizial, 1830 Freiburger Domdekan, 1832 Weihbischof, 1836 Wahl zum 3. Erzbischof von Freiburg, Weihe erst 1843 nach langen Streitigkeiten zwischen der badischen Regierung und Rom. Von Vicari trat entschieden für die Freiheit der Kirche (gegen den Widerstand der bad. Regierung) ein und erneuerte die Diözese in spiritueller Hinsicht. Gestorben 14. April 1868 in Freiburg i. Br. Müller W., Art. Vicari, Hermann v. (LThK 10, Sp. 764 f.).

198) Wolfsteiner, Notizen 7; von Oer, Wolter 25; vgl. Wenzel, Freundeskreis 423.

199) Wenzel, Freundeskreis 424.

200) Schreiner K., Benediktinisches Mönchtum in der Geschichte Südwestdeutschlands (GermBen 5, Augsburg 1975, 23–114, hier 109). Im preußischen Kultusministerium gab es seit Friedrich Wilhelm IV. (1840–1858) eine katholische Abteilung. Die preußische Verfassung von 1848/1850 gewährte den Religionsgemeinschaften durch Art. 15 Selbständigkeit: „Die evangelische und die römisch-katholische Kirche sowie jede andere Religionsgemeinschaft ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig und bleibt in Besitz und Genuß der für ihre Kultus-, Unter-

Andererseits war die vorübergehende Heimkehr nach Bonn,<sup>201</sup> also in die Erzdiözese Köln (wegen von Geissels) an sich „verständlicherweise in vieler Hinsicht geradezu peinlich“.<sup>202</sup> Doch nahm der Erzbischof, wie P. Wenzel darlegt, die Brüder überraschenderweise „sehr freundlich“ auf, „ja er bot ihnen sogar ‚seine Diözese‘ als Suchgebiet an“.<sup>203</sup> Die Suche nach einem geeigneten Ort für die Niederlassung gestaltete sich aber außerordentlich schwierig. Jeder neu auftauchende Name brachte andere Probleme mit sich: Altenberg war Simultankirche, Knechtsteden, eine ehemalige Prämonstratenserabtei, behagte nicht (obwohl für 200 000 Taler zu erwerben),<sup>204</sup> Schwarzhendorf bei Bonn, eine romanische Kirchenanlage, besaß kein dazu gehöriges Gebäude für ein Kloster; auch Maria Laach wurde genannt.<sup>205</sup> Andere kleinere Angebote konnten ebenfalls keine vorläufige oder gar endgültige Lösung darstellen.<sup>206</sup>

Es vergingen gut fünf Monate intensiven Erkundens und Suchens. Die Ausgangsposition der beiden Wolter-Brüder stand unter negativem Vorzeichen. Da also alle bisherigen Versuche in der Heimatdiözese Köln fehlschlagen, gedachten die beiden des Nachbarbistums Münster. Von dessen Bischof Johann Georg Müller<sup>207</sup> wußten die Brüder Wolter seit ihrem Besuch in Einsiedeln, daß er sich eine Benediktinerniederlassung geradezu herbeiwünschte.<sup>208</sup> Müller bot ihnen anlässlich eines Empfangs am 8. Dezember 1860 wahrlich die ehemalige Zisterzienserabtei Camp (Dekanat Xanten) an, wies aber auf das Problem hin, daß dort derzeit noch ein Pfarrer wirke, für den erst eine andere Dienststelle gefunden werden müsse. Vorübergehend mögen sie doch in ein neulich eröffnetes, jedoch bereits wieder verlassenes Klosterlein der Dominikaner nahe Kleve, *Materborn*, einziehen.<sup>209</sup> Nachdem Pl. Wolter die Situation vor Ort betrachtet hatte, richteten die Brüder an ihren Abt die Anfrage, ob sie das Materborner Angebot annehmen sollten; Pescetelli ge-

---

richts- und Wohltätigkeitszwecke bestimmten Anstalten, Stiftungen und Fonds.“ Lortz, Geschichte II, 348 mit Anm. Der Schutz für die Katholiken galt für das ganze preußische Gebiet, einschließlich Hohenzollerns. Gerade dies sollte für die Zukunft von Wichtigkeit sein. Vgl. Rösch A., Der Kulturkampf in Hohenzollern (FDA 43, 1915, 1–128, hier 6 ff. [Auch als Sonderdruck mit derselben Paginierung erschienen. Freiburg i. Br. 1915]).

201) Ankunft in Bonn am 18. Oktober. Wolfsteiner, Notizen 7.

202) Angesichts der Tatsache, daß die Wolters seinerzeit gegen den Willen des Kölner Erzbischofs von Geissel dessen Erzdiözese verlassen hatten. Fiala, Jahrhundert 55.

203) Wenzel, Freundeskreis 427; vgl. Engelmann, Günther 243.

204) Wenzel, Freundeskreis 426–428.

205) Fiala, Jahrhundert 55.

206) Näheres Fiala, Jahrhundert 55; Wenzel, Freundeskreis 425 f. (hier als Gesamtchau).

207) Seit 1847 Bischof († 1870). Stapper R., Art. Münster in Westfalen (LThK VII, 1935, Sp. 371–377, hier Sp. 373).

208) Wenzel, Freundeskreis 422, 429; Fiala, Jahrhundert 55 f.

209) Wenzel, Freundeskreis 429; Fiala, Jahrhundert 56.

währte mit seiner Zustimmung sogar „eine größere Summe“ für die Eröffnung.<sup>210</sup>

Bei dem „monasteriolo“ handelte es sich um ein zweistöckiges Haus mit Oratorium, „Zimmer für das Volk“, Sakristei, Refektorium, Küche und einem weiteren Raum unten und acht sehr kleinen Zellen sowie drei „größere(n) Räumen“ im ersten Stock.<sup>211</sup> Das Gebäude befand sich in einem Garten. Probleme mit Pfarrdechant Prälat Aloys Baur und den etwa 1 100 Katholiken des Ortes gab es nicht, im Gegenteil, man verständigte sich schnell über die Einteilung der Seelsorge und erfuhr bald das große Wohlwollen der Gläubigen.<sup>212</sup>

Diese wie der Klerus nannten M. Wolter fortan „Prior“, diesen Titel akzeptierte er aus „Prestigegründen“. Rechtzeitig zur Eröffnung der „Filiale“ von S. Paolo<sup>213</sup> mietete sich die Fürstin Katharina im benachbarten Kleve eine Villa, wollte die Wohltäterin der Brüder Wolter doch verständlicherweise in deren unmittelbarer Nähe wohnen.

#### b) Eröffnung Materborns

Nach ihrem fünfmonatigen Kundschaften nach einem „wenn auch ... noch so bescheidenen Klösterlein“<sup>214</sup> konnten sich die beiden Patres Wolter mit dem allerdings „äußerst beschränkte(n) u. ärmlich kleine(n) Gebäude“<sup>215</sup> in Materborn durchaus zufriedengeben.

Mit der ersten Vesper zum Scholastiktag, dem 10. Februar 1861, inaugurierten die Brüder unter Teilnahme der Fürstin das monastische Chorgebet in Materborn.<sup>216</sup> In zwei durch ein Gitterfenster verbundenen Zellen wurde am folgenden Festtag die erste „Konventmesse“ gefeiert. Neben der Fürstin wohnte auch der den beiden Brüdern von den Düsseldorfer Franziskanern als Koch gestellte Bruder Bernhard der Feier bei.<sup>217</sup> Das monastische und liturgische Leben in Materborn hatte begonnen.

210) Wenzel, Freundeskreis 429 f.; Wolfsteiner, Notizen 7: „So arm das Anerbieten [Materborn] auch war, die beiden Patres [M. und Pl. Wolter] giengen [sic!] darauf ein & als der Abt von St. Paul seine Erlaubnis dazu gegeben hatte, kam der Vertrag über die Gründung der Niederlassung zu Stande [sic!].“

211) M. und Pl. Wolter an Pescetelli: Bonn, 14. Dezember 1860. Klosterarchiv St. Paul, zitiert bei Wenzel, Freundeskreis 429 f., hier 429.

212) Wenzel, Freundeskreis 429 f., sowie Brief Pl. Wolters an Pescetelli: Bonn, 25. Januar 1861. Klosterarchiv St. Paul, zitiert bei Wenzel, Freundeskreis 430.

213) Wenzel, Freundeskreis 431.

214) Wolfsteiner, Notizen 7.

215) Wolfsteiner, Notizen, Blatt 15. Tatsächlich war die Filiale der Pfarrei Kleve sogar nur ½ km von Kleve entfernt. Prälat Aloys Baur führte als Pfarrer von Kleve die Mönche in Materborn ein; er wurde aber bereits 1862 als Domkapitular nach Münster i. W. berufen. Van Ackeren H., Das Benediktinerkloster zu Materborn (Kalender für das Klever Land, Kleve 1956, 36–41, hier 36–40).

216) Wolfsteiner, Notizen, Blatt 16.

217) AB I, 12.

Unter dem 17. Februar berichtete M. Wolter dem Abt Pescetelli die offizielle Eröffnung des „Priorates“, womit der „Prior“ von Materborn seine Verbundenheit mit dem Mutterkloster betonte.<sup>218</sup> Die Cella schien sich als Filiation von St. Paul zu entwickeln.

### c) Weitere Entwicklung Materborns

Den Beginn der jungen Niederlassung nennt W. Wolfsteiner in seiner „Geschichte Beurons“ „hart“, zumal man noch im Winter stand.<sup>219</sup> Für den Haushalt und die liturgischen Funktionen, heißt es dort, fehlte es weitgehend „am Nötigsten“.<sup>220</sup> Doch ließen sich die beiden Patres in ihrer Arbeit, besonders in der Seelsorge der Materborner nicht entmutigen.<sup>221</sup>

Um den Kapellenraum zu erweitern, rissen die Brüder einige Wochen nach der Eröffnung die mit dem Gitter versehene Trennungswand nieder, errichteten eine Sakristei und nutzten diese fortan auch als ihren Chor.<sup>222</sup> Zudem erbauten sie ein Glockentürmchen sowie ein Portal für das Klösterchen. Es läßt sich wohl auf die Marienverehrung M. Wolters zurückführen, daß auch eine Statue der Unbefleckten Jungfrau im neu angelegten kleinen Garten aufgestellt wurde. Ferner errichteten die Mönche auf einem künstlich aufgeschütteten Hügel einen „Kalvarienberg“.<sup>223</sup> Durch den Kauf von Land konnte das Grundstück vergrößert werden.<sup>224</sup>

Mit einem beim Verlag Benziger (Einsiedeln) lithographierten „Bauplan zum Kloster St. Benedict bei Cleve“<sup>225</sup> versuchten P. Maurus und P. Placidus Wolter 1861/1862 bei Wohltätern Bauspenden für eine zu errichtende neoromanische dreischiffige Klosterkirche zu erhalten. Die Kirche „St. Benedict“ sollte in basilikalem Stil (4jochiges Langschiff) mit kurzem Querschiff und spitzem Vierungsturm ausgeführt werden und entsprach dem Plan nach den zu dieser Zeit zumal in Westdeutschland üblichen historisierenden neuromanischen Sakralbauten mittlerer Größe. Daneben sollten auch einfach gehaltene Klostergebäude in vergleichbarer Architektur erbaut werden.

Im Programmtext eines Prospektes<sup>226</sup> wurde an die „frommen Gläubigen und insbesondere die glaubenstreuen Katholiken des Rheinlandes“ appelliert, „freudig ihr Scherflein zu dem guten Werke bei(zu)steuern.“ Die Bewohner der benediktinischen Niederlassung erfreuten sich bei den Gläubigen großer Beliebtheit und bekamen Zeugnisse „eine(r) ganz außerordentliche(n) An-

218) Klosterarchiv St. Paul, zitiert bei Wenzel, Freundeskreis 430 f.

219) Wolfsteiner, Notizen 7.

220) Wolfsteiner, Notizen 7.

221) Wolfsteiner, Notizen 7; Wenzel, Freundeskreis 430.

222) Wolfsteiner, Notizen, Blatt 15.

223) Wolfsteiner, Notizen, Blatt 15.

224) Wenzel, Freundeskreis 431 f.

225) Vgl. von Salis-Soglio, Erzabt 23 mit Anm. 1.

226) Der Prospekt befindet sich im Beuroner Archiv. Akt Zeitungsausschnitte 1863–1894 (nicht pag.). Abbildung (Teilprospekt) auch in AB I, 18.

hänglichkeit & Dankbarkeit“, z. B. Naturalien.<sup>227</sup> Ob allerdings die Spendenaktion für die geplante Kirche überhaupt angelaufen ist, bleibt dahingestellt.

Über das liturgische Leben zu Materborn ist soviel wie nichts bekannt. Dagegen gibt es genauere Informationen hinsichtlich der Choralbücher, aus denen die Mönche sangen. Die Paderborner Franziskaner hatten am 4. Dezember 1861 den Benediktinern in Materborn 35 Folianten aus der 1804 säkularisierten Benediktinerabtei Abdinghoff (Paderborn) als Geschenk vermacht.<sup>228</sup> Es handelte sich um sechs monastische Psalterien (Campodunum 1683), sieben handgeschriebene Antiphonare für einzelne Feste (1642), elf Psalterien von 1642 und zwei von 1783 sowie acht Antiphonale von 1644 und ein Graduale Romanum aus dem Jahre 1628.<sup>229</sup> Nach diesen Ausgaben wurde ganz offensichtlich in Materborn gesungen.

#### d) Benedikt Sauter

Auf Dauer vermag ein Kloster nur zu existieren, wenn es Novizen bekommt. Das galt auch für Materborn. Tatsächlich konnte dort am Heiligen Abend, dem 24. Dezember 1861, die erste Chornovizeneinkleidung stattfinden.<sup>230</sup>

Es handelte sich um Roman Sauter, der am 24. August 1835 in Langenenslingen b. Sigmaringen als Sohn eines „wohlhabenden Bürgers“ geboren wurde. Das humanistische Gymnasium besuchte er in Sigmaringen, nach dem Maturum begann er das Theologiestudium in Bonn. Bald darauf begab er sich in das Priesterseminar nach Freiburg/Br.; die Priesterweihe konnte er allerdings nicht vor Erreichen des kanonischen Alters empfangen. So ging er zunächst nach Rom, um dort seine Studien zu beenden. Hier wurde er am 21. Februar 1858 von Kardinal Reisach zum Priester geweiht. In diese Zeit fiel auch die Promotion zum Dr. iur. can. Nach seiner Rückkehr in die Heimat wirkte er eine Zeitlang in Bingen (Hohenzollern) als Kaplan. Darauf wurde er von der aus Italien heimgekehrten Fürstin Katharina eingeladen, die Stelle des Hofkaplans einzunehmen. Er willigte mit Billigung von Vicaris ein und diente fortan der Fürstin.

Bereits in Rom hatte Sauter die Brüder Wolter in S. Paolo kennengelernt; so war er diesen in Materborn, in dessen Nähe (Kleve) ihn die Fürstin 1861 mitnahm, kein Unbekannter mehr. Bald darauf reifte in ihm der Entschluß, Benediktiner zu werden und sich den Brüdern Wolter anzuschließen.

227) Wolfsteiner, Notizen 7. So brachten die Leute aus Dankbarkeit Naturalien in Mengen. Wenzel, Freundeskreis 431. Geistliche wie Gläubige gaben M. Wolter den Ehrentitel „Prior“. Ebd. 431.

228) AB II A, 188.

229) AB II A, 188; AB III, 117.

230) AB I, 13. Der erste Kandidat war der gelernte Gärtner Peter Marx aus Lützenkirchen (geboren 6. März 1823 in Viersen, Profesß als Br. Joseph 15. August 1865 Beuron), der am 15. Oktober 1872 nach Maredsous übersiedelte, wo er auch am 8. Oktober 1903 starb. Verzeichnis der Profesß-Laienbrüder, Beuron, 1865–1933. Vgl. von Oer, Wolter 26 f.

So fand er sich am 1. November 1861 in Materborn ein und erhielt zum Noviziatsbeginn den Namen des Ordensvaters Benedikt.<sup>231</sup> In ihrer Großzügigkeit bezahlte die Fürstin die für das Noviziat notwendige Geldsumme.<sup>232</sup>

#### e) Unsicherheiten in Materborn

Obwohl der Abt von St. Paul, Pescetelli, die Niederlassung in Materborn — sogar durch Startkapital — unterstützte und die Fürstin die Stiftung finanzierte, mußte der kleine Konvent bald befürchten, daß Materborn nur eine Episode darstellen könnte.<sup>233</sup> An eine kanonische Errichtung war vorläufig nicht zu denken. Das lag zum einen am Scheitern der Bemühungen, das Klosterchen als Eigentum zu erwerben — eine berechtigte Forderung Pescetellis<sup>234</sup> —, zum anderen am Konkurrenzdenken und Neid sowie zuweilen Desinteresse des Diözesanklerus.<sup>235</sup> Besonders der geplante Bau der neuromanischen Kirche war der Klever Geistlichkeit ein Dorn im Auge und rief Unmut gegen die benediktinische Zelle im ½ km entfernten Materborn hervor.<sup>236</sup>

Obgleich die Fürstin auch an ein von ihr gestiftetes Frauenkloster dachte — noch hatte sie ihren Klostergedanken nicht aufgegeben —, verlor sie Materborn selbst als Niederlassung der Brüder Wolter keineswegs aus dem Auge; das betont Wenzel ausdrücklich gegen Fiala und ist durch die Korrespondenz

231) Sterbechronik des Hochwürdigsten Herrn Abtes Dr. Benedikt Sauter. Emaus, 9. VI. 1908 (Druck Alois Wiesner), Prag o. J. (1908); Zingeler, Katharina 102; Mayer S., Beuroner Bibliographie. Schriftsteller und Künstler während der ersten hundert Jahre des Benediktinerklosters Beuron 1863–1963, Beuron 1963, 122.

232) Wenzel, Freundeskreis 432, 435.

233) Vgl. Wenzel, Freundeskreis 434 f.

234) Wiewohl dieser schon das reine Benutzungsrecht des Klosters und Gartens bei der Übernahme der Seelsorge von Materborn als passable Lösung vorschlug. Wenzel, Freundeskreis 434.

235) Wenzel, Freundeskreis 433–440. Besonders seit dem Weggang Bours von Materborn nach Münster verschlechterte sich die Lage für die Materborner Cella: „Unter seinem [Bours] Nachfolger änderten sich die Verhältnisse in ungünstigem Sinne. Es ist betrüblich, daß die Schwäche der Eifersucht mitunter Menschen ergreift, die durch ihr Amt und ihre Würde erhaben über sie sein sollten.“ Van Ackeren, Benediktinerkloster 40. Wenzel weist allerdings darauf hin, daß wohl auch Baur nicht gerade ein Freund der Wolterbrüder war, wenn er Maurus Wolters Charakterisierung des Pfarrers als „mascherato avversario“ bemüht (Brief an Pescetelli: St. Benedikt bei Kleve, 9. Dezember 1861. Klosterarchiv St. Paul, bei: Wenzel, Freundeskreis 438 mit den dazugehörigen Anmerkungen 65 und 66 [S. 473]).

236) Zingeler führt den Grund an (Katharina 94): „Die alte, große, schöne Pfarrkirche der Stadt [Kleve] sollte [damals] restauriert werden; hierzu mußte aber die Opferwilligkeit der Einwohnerschaft stark herangezogen werden, und so konnte man wohl die abweisende Haltung begreifen.“ Man fürchtete somit die „Konkurrenz“ der bei den Gläubigen beliebten Benediktiner, die es möglicherweise vermocht hätten, die Spendenfreudigkeit der Klever auf ihre Seite zu ziehen, so daß der Pfarrer leer ausgegangen wäre.

Katharinas mit Pescetelli belegt.<sup>237</sup> Bei ihr lag also kein Versäumnis bezüglich der Sicherung Materborns vor.

Doch besonders Bischof Müller ließ es an echtem Verständnis für die Mönche fehlen. So versäumte er vor allem, sein Versprechen, die Gewährung der freien Unterkunft der Benediktiner dokumentarisch abzusichern, einzulösen.

Insbesondere diese Unzuverlässigkeit verursachte ein langes, nutzloses Warten der Brüder Wolter. So entstand die Entscheidung des Priors Mitte 1862,<sup>238</sup> Materborn aufzugeben.

### III. Gründung Beurons

#### 1. Vorgeschichte

##### a) Hinweis auf Beuron

Inzwischen leuchtete im Südwesten eine Alternative auf: Beuron. Das 1802 säkularisierte Augustinerchorherrenstift befand sich im Besitz des Stiefsohnes der Fürstin, des Fürsten Karl Anton von Hohenzollern.

Wer auch immer das Haus zuerst ins Spiel brachte, ob der Sohn selbst,<sup>239</sup> Thomas Geiselhart<sup>240</sup> in einem Gespräch mit Benedikt Sauter<sup>241</sup> oder sonst je-

237) Wenzel, Freundeskreis 433–437; vgl. (mit Vorbehalt) Fiala, Jahrhundert 57.

238) Wenzel, Freundeskreis 437–440.

239) So Zingeler, Katharina 97; ders., Karl Anton Fürst zu Hohenzollern, Stuttgart 1911, 291.

240) In Geiselhart sollte Beuron zukünftig einen treuen und guten Freund besitzen. Er wurde am 17. Februar 1811 in Steinhilben (Pfarrei Trochtelfingen/Hohenzollern) geboren, wurde 1837 Priester, wirkte 1844–1850 in Dettingen, Fischingen, Gruol, Empfingen, Haigerloch, Stetten bei Haigerloch und Rulfingen, wurde Pfarrverweser und Pfarrer in Veringenstadt, war 1851–1884 Kuratieverweser in Laiz und Inzigkofen sowie 1854–1891 Verweser der Nachprädiaturkaplanei in Sigmaringen. Zeit lebens setzte er sich engagiert für sozial Schwache ein und gründete verschiedene Vereine (u. a. für Frauen, Gesellen, Männer; Katholischer Mägdeverein; „Krankenverein für Gesellen und Dienstboten“, alle in Sigmaringen). Seine Hauptverdienste sind die Errichtung der Knabenseminare „St. Fidelishaus“ in Sigmaringen für mittellose Gymnasiasten (1856) und die Eröffnung des „St. Konradihauses“ in Konstanz in Zusammenarbeit mit dem Benefiziaten am Konstanzer Münster, Johann Georg Gruber, sowie dem Pfarrer an St. Stephan/Konstanz, Peter Zureich (1864)). Geiselhart ging als „Waisenvater von Hohenzollern“ in die Geschichte ein, weil er 1861 in Sigmaringen auch ein Waisenhaus gründete, das einen hohen Bekanntheitsgrad erreichte. Darüber hinaus war Geiselhart an Ordensniederlassungen in Hohenzollern sehr interessiert. So konnte er 1852 im Auftrag des Erzbischofs (von Vicari) die Besiedlung Gorheims durch die Jesuiten mitbewirken. Brodmann H., Thomas Geiselhart. Ein Leben im Dienst der Menschen und der Erneuerung der Kirche (hrsg. v. Hohenzollerischen Geschichtsverein und dem Krankenpflegeverein St. Johann

mand;<sup>242</sup> der Fürstin und Sauter konnte es nur recht sein, daß Beuron wiederbesiedelt würde, da es in ihrer unmittelbaren Heimat — und zudem in „Oberdeutschland“ — lag.<sup>243</sup>

#### b) Augustinerchorherrenstift Beuron

„Beuron“, im oberen Donautal, einem Talkessel zwischen Tuttlingen und Sigmaringen, war ein bereits in prähistorischer Zeit besiedelter Ort, dessen Name soviel wie „Häuser“ (Burron, Purron), also eine Siedlung bedeutet.<sup>244</sup> Ein einzigartiges Gepräge hat die an sich unwegsame Landschaft durch die Felsdurchbrüche des Schwäbischen Jura, ähnlich der Felsgegend zwischen Kelheim und Weltenburg im nördlichen Niederbayern. Erstmals wird der Name Beuron in einem Besitzverzeichnis der Benediktinerabtei St. Gallen vom Jahre 861 genannt. Um 1077,<sup>245</sup> zur Zeit des Investiturstreits, als der Einfluß des Königstums auf die personelle Besetzung der Bischofskirchen und Reichsabteien eingedämmt wurde,<sup>246</sup> ließen sich in Beuron nach dem „ordo antiquus“ lebende Augustinerchorherren nieder,<sup>247</sup> für die Graf Peregrin von Hoßkirch<sup>248</sup> ein Kloster gründete. Diesem war nach der alten Gründungs-

---

Sigmaringen, Sigmaringen 1984, 17–28, 42–50, 53–58, 62 f., 74 f.). 1858 versuchte Geiselhart, Teile des Klosters Beuron käuflich zu erwerben, um den Vätern vom Heiligen Geist und der Unbefleckten Empfängnis in Paris eine „religiös-wohltätige“ Anstalt für Deutsche zu verschaffen. Die Bedingungen der Fürstl. Hofkammer, wie die Übernahme der Pfarrdotation, die Baulast für Kirche und Pfarrgebäude etc., konnte Geiselhart jedoch nicht erfüllen, weshalb Beuron nicht den Besitzer wechselte. Becker O. H., Benediktinermönche in Beuron (Festschrift III, 156–185, hier 160 f.). Daß dann im Jahre 1862 Benediktiner ansässig wurden, begrüßte Geiselhart außerordentlich. Becker, Benediktinermönche 164 f. (mit angegebener Literatur). Geiselhart erlebte die Geschichte Beurons bis 1891 mit, als er am 16. Juni nach kurzer typhöser Erkrankung in Sigmaringen starb. Brodmann, Geiselhart 99.

241) Von Salis-Soglio, Erzabt 23 f.; vgl. Fiala, Jahrhundert 58; Wetzel J. N., Geschichte der katholischen Kirche in Schwaben-Hohenzollern II, Bühl 1931, 372.

242) Wenzel legt sich nicht fest: Freundeskreis 442. Brodmann glaubt an einen Vorschlag „von mehreren Seiten“. Brodmann, Geiselhart 76.

243) Wenzel, Freundeskreis 451.

244) Engelmann U., Beuron. Die Benediktinerabtei im Donautal (Großer Kunstführer 22, hrsg. v. Hugo Schnell), München – Zürich 1957, 3 f.

245) Erste urkundliche Erwähnung 1097. Schöntag, Augustinerchorherren 12.

246) Schmid K. (Hrsg.), Reich und Kirche vor dem Investiturstreit. Vorträge beim wissenschaftlichen Kolloquium aus Anlaß des 80. Geburtstags von Gerd Tellenbach 1985 (Beiträge versch. Autoren), Sigmaringen 1985; Tüchle H., Kirchengeschichte Schwabens I, Stuttgart 1950, 207.

247) Als erste Einrichtung dieser Art in der Diözese Konstanz. Schöntag W., Einleitung zu Festschrift III, 9 f., hier 9; vgl. ders., Das geistliche Leben der Augustinerchorherren. Canonici sumus, monachi non sumus (Festschrift III, 49–62, hier 49).

248) Schöntag, Augustinerchorherren 13. — Bis ca. 1300 wurde die Herkunft Peregrins nicht genau reflektiert. Vgl. Krebs M., Der älteste Besitzrodell des Klosters Beuron (FDA 63, 1935, 217–244, hier 217 ff.).

gende<sup>249</sup> zuvor die Muttergottes erschienen, die den Ort der zu erbauenden Kirche anzeigte. Die folgende Ansiedlung der Mönche in Beuron stellte eine der frühesten Niederlassungen von Augustinerchorherren in Deutschland<sup>250</sup> und die erste im Bistum Konstanz<sup>251</sup> dar. Das der Gottesmutter geweihte Stift erhielt durch Peregrin bereits zur Gründungszeit eine wenn auch unbedeutende Pfarrei St. Martin, „die sicherlich auf der [Alb-] Höhe gelegen hat.“<sup>252</sup>

Früh bezeugt ist der enge Kontakt des Klosters mit dem Chorherrenstift Kreuzlingen bei Konstanz, dessen Abt auch die Visitation Beurons zufiel. Das Kloster erfreute sich im Lauf eines Jahrhunderts mancher Privilegien von Päpsten und Fürsten, so daß es Mitte des 12. Jahrhunderts zu einer allerdings bescheidenen Blüte heranwuchs.<sup>253</sup> Um 1150 verlor Beuron wieder an Bedeutung, und der Konvent bestand bis ins 17. Jahrhundert aus „höchstens 7 Chorherren“.<sup>254</sup> Eine geistliche Krise bedrohte den Konvent<sup>255</sup> während der Zeit der todbringenden Pest,<sup>256</sup> so daß Kreuzlingen nach dem Willen des Konstanzer Bischofs 1513 den Chorherrn Johannes Weck als Administrator für Beuron stellte, der nun seinerseits als Propst (1517–1538) sowohl innerklösterlich zu einer Erneuerung beitrug als auch den Besitzstand besser sicherte.<sup>257</sup> Sein Vorhaben in bezug auf eine geistliche Regeneration des Klosters gelang ihm jedoch nicht, die Zahl der Konventsmitglieder sank vielmehr unter die für eine Propstwahl notwendige von sieben.<sup>258</sup> So mußte Kreuzlingen abermals den Propst stellen, dessen dritter Nachfolger, Vitus Hainzmann (1574–1614) als „der bedeutendste der Beuroner Pröpste“<sup>259</sup> dem Kloster wirtschaftlich und spirituell aufzuhelfen imstande war.<sup>260</sup>

249) Siehe dazu bes. Schöntag W., Traditionsbildung in Beuron. Die Gründungslegenden für Altbeuron und das Stift im Donautal (Festschrift III, 36–48).

250) Das Ende des elften Jahrhunderts bot für Klöster eine günstige Grundlage auch schon deswegen, weil allgemein im südwestdeutschen Raum eine geistliche Aufbruchstimmung unter den Gläubigen beobachtet werden konnte, die freilich die Kampfkraft der Bischöfe gegen den Machteinfluß des Königtums im Investiturstreit zu unterstützen imstande war. Vgl. Tüchle, Kirchengeschichte 214.

251) Vgl. Tüchle, Kirchengeschichte 235.

252) Schöntag, Augustinerchorherren 14.

253) Engelmann, Beuron 6. Eine umfassende Darstellung der wirtschaftlichen Situation Beurons von den Anfängen bis ins frühe 16. Jahrhundert bietet Ochs K., Studien zur Wirtschafts- und Rechtsgeschichte des Klosters Beuron von der Gründung bis zum Jahre 1515, (Diss.) Hechingen 1934.

254) Schöntag, Augustinerchorherren 15.

255) Zingeler, Geschichte 156–161.

256) Engelmann, Beuron 6.

257) Zingeler, Geschichte 165 f.

258) Zingeler, Geschichte 167 f.

259) Engelmann, Beuron 6 f.

260) Zingeler, Geschichte 176 f.

Der Dreißigjährige Krieg zehrte das Kloster erneut aus, so daß im Jahre 1646 nur noch zwei Konventualen lebten.<sup>261</sup> Wieder folgte ein gewisser Aufstieg, und zwar sehr rasch: Am 6. Mai 1687 wurde das Kloster durch Papst Innozenz XI. zur Abtei erhoben.

Der erste Abt, Georg Kurz (ebenfalls Chorherr aus Kreuzlingen; 1682–1704),<sup>262</sup> der auch die desolante Finanzsituation des Stiftes sanierte,<sup>263</sup> ließ 1694–1700 durch den Vorarlberger Franz II. Beer († 1726) zwei neue Klostergebäude nach dem Vorbild des Kreuzlinger Konventbaus aufrichten<sup>264</sup>: die bis heute erhaltenen Flügel im Süden (Abtei, Gäste) und Osten (Refektorium, Kapitelsaal, Klausur). Nicht zuletzt mit diesen schlichten Bauten dokumentierte Kurz „die Durchsetzung einer neuen Spiritualität“: Der Konvent sollte nicht in einem Prachtbau residieren.<sup>265</sup> Georg Hans (Jerg Johannes) Brix aus Meßkirch, ein Baumeister und Stukkateur des Wessobrunner Kreises, vollendete den Ostflügel in den Jahren 1701–1705.<sup>266</sup>

Abt Georg erwarb sich Verdienste auch hinsichtlich der feierlichen Gestaltung der Liturgie. Hatte schon Propst Sigismund Marbeck (1660–1682) Sängerknaben und Instrumentalisten (z. B. Violinisten) im Gottesdienst auftreten lassen,<sup>267</sup> so schaffte der erste Abt Beurons „Bücher über den Choralgesang und den ambrosianischen Lobgesang“ an und kaufte reiche Paramente und liturgische Gefäße.<sup>268</sup> Ferner wurden unter seiner Regierung wie auch der seiner unmittelbaren Nachfolger die Rahmenbedingungen für die wissenschaftlichen (hausinternen) Studien der Fratres verbessert.<sup>269</sup>

Abt Rudolf von Strachwitz (1724–1738) schließlich beauftragte 1732 den Rottweiler Baumeister Matthäus Scharpf,<sup>270</sup> eine neue Kirche zu erbauen, die

261) Pfaff, Gedächtnis 416; Zingeler, Geschichte 206. Um die Mitte des 17. Jahrhunderts war auch das spirituelle Leben auf den Tiefststand gesunken. Der Gottesdienst wurde nebensächlich behandelt. Schöntag, Leben 52.

262) Näheres zur Person bei Häberle W., Der Konvent des Augustinerchorherrenstifts Beuron im 18. Jahrhundert, (Masch. Staatsarbeit) Freiburg i. Br. 1968, 92 f.

263) Blessing E., Die wirtschaftliche Lage der Abtei Beuron um 1700/1750 (Festschrift III, 30–35, hier 30).

264) Die Vorgängerbauten müssen schlicht gewesen sein, auch deswegen, weil der Konvent zahlenmäßig klein war (etwa sieben Konventualen). Schöntag W., Der Neubau der Konventsgebäude um 1700 und die künstlerische Ausstattung (Festschrift III, 63–79, hier 63).

265) Schöntag, Leben 57.

266) Hofmaler Johann Michael Feichtmaier (Konstanz) und Maler Johannes Achert (Rottweil) wirkten mit. Schöntag, Neubau 64–77; Pfaff, Gedächtnis 417.

267) StA Sigmaringen Dep. 39 Beuron 83/31, 10. Abgedruckt bei Schöntag, Leben 53 mit Anm. 29.

268) Schöntag, Leben 56.

269) Pfaff, Gedächtnis 418.

270) Geboren wohl 1680 Ehrenberg bei Reutte (Tirol), verstorben vermutlich 1742. Hecht W., Zu Leben und Werk von Matthäus Scharpf, dem Baumeister der Beuroner Abteikirche (Festschrift III, 80–88, hier 80–82). Schwind G., 200jähriges

1738 bereits vollendet (58,6 m lang bei 13,7 m Schiffshöhe)<sup>271</sup> und in den Folgejahren reich ausgestattet wurde.<sup>272</sup> Die Weihe konnte von Strachwitz allerdings nicht mehr erleben, weil er auf tragische Weise am 10. Juli infolge einer Verwundung durch einen herabfallenden Ziegelstein starb. Sein Nachfolger, Martin Schultheiß (1738–1751), wurde am Tag nach der Kirchweihe, dem 28. September, zum Abt benediziert.<sup>273</sup> Die Kirche, ein im Äußeren „anspruchloser“ Bau,<sup>274</sup> wurde in Backstein als ein langgestrecktes Rechteck aufgeführt, das an den Längsseiten doppelte Fensterreihen aufweist. Der lichte und „ruhige Harmonie“ ausstrahlende Innenraum<sup>275</sup> ist durch zwölf Pfeiler in drei Schiffe gegliedert, welche eine Galerie in der oberen Zone verbindet. Kapitelle und Gewölbe sind im „Style Régence“<sup>276</sup> stuckiert (durch Pontian Gigl und Johann Schütz). Die farbenfrohen Fresken an den Gewölben mit Szenen besonders aus der Vita St. Augustins und St. Martins sowie ekklesiologischer Themen stammen von Josef Ignaz Weegschaider aus Riedlingen (Donau). Die Altäre schuf im wesentlichen Josef Anton Feuchtmayer unter Mitarbeit Josef Anton Dirrs aus Mimmenhausen: die die Himmelfahrt Mariens darstellende plastische Gruppe des Hochaltars, eine großartige Schöpfung des Spätbarocks, stellte den Höhepunkt des Chores, wenn nicht der ganzen Kirche dar.<sup>277</sup> (Die Gruppe wurde 1872 durch die sogenannte Beurer Kunstschule in bedauerlicher Barockkenntnis vernichtet und durch ein Ölgemälde mit der Darstellung der Krönung Mariens ersetzt).

Der Turm an der Südseite stammt noch aus früherer Zeit. Sein unteres Quadrat ist romanisch, dem achteckigen Oberteil setzte Scharpf eine Zwiebel anstelle eines mit gestaffelten Giebeln versehenen gotischen Satteldaches auf.

Der romanische Vorgängerbau, eine dreischiffige Basilika mit spätgotischen Maßwerfenstern, verlief südlich des erhaltenen Turms, parallel zum heutigen Bau<sup>278</sup> und wurde unter Propst Vitus Hainzmann gewölbt und ausgemalt.<sup>279</sup> Um 1660/1662 ließ Propst Sigismund Marbeck ein modernes Kreuzgewölbe einziehen sowie den Raum ausmalen.<sup>280</sup>

---

Kirchweihjubiläum in Beuron (BM 20, 1938, 321–360. Auch als Sonderdruck, 1–40, hier 5–16 [im folgenden stets nach dem Sonderdruck zitiert]).

271) Maße bei Hecht, *Leben* 86.

272) Die Kosten konnten nur bestritten werden, weil Abt und Konvent zuvor mehrere Weiler an die Prämonstratenser in Schussenried verkauft hatten. Schwind, *Kirchweihjubiläum* 4.

273) Schöntag W., *Die Abteikirche und ihre Ausstattung* (Festschrift III, 89–109, hier 95). Zingeler, *Geschichte* 220–223.

274) Schwind, *Kirchweihjubiläum* 11.

275) Hecht, *Leben* 87.

276) Schwind, *Kirchweihjubiläum* 15.

277) Schöntag, *Abteikirche* 95–97; Engelmann U., *Abtei- und Wallfahrtskirche Beuron*, Beuron 1985<sup>7</sup>, 7–17; vgl. Pfaff, *Gedächtnis* 419.

278) Engelmann, *Abtei- und Wallfahrtskirche* 4; Schöntag, *Abteikirche* 89.

279) Zingeler, *Geschichte* 193.

280) Schöntag, *Abteikirche* 89.

Von Anfang an war die Kirche der Mutter Christi geweiht. Die Ursache der Marienverehrung liegt in der Gründungslegende,<sup>281</sup> wobei die eigentliche Wallfahrt erst unter der geistlich wie wirtschaftlich fruchtbringenden Regierung von Propst Sigismund einsetzte.<sup>282</sup>

Die Pilger verehrten dabei das sogenannte Gnadenbild, eine aus Lindenholz gearbeitete Pietà, die in den Jahren 1430/1450 von einem Bildhauer aus dem Kreis des Meisters von Eriskirch (Oberschwaben) geschaffen wurde. Das Bild war ursprünglich in einer Kapelle der 1738/1739 abgerissenen alten Kirche untergebracht.<sup>283</sup> In der Barockkirche stand die Pietà sodann unter dem Chorbogen. In dieser Zeit erwarb sich besonders die Rosenkranzbruderschaft um die Durchführung der Wallfahrt große Verdienste.<sup>284</sup> Unter der Regierung des weltkundigen und versierten Abts Rudolf Reichel (1751–1790), der auch Beurons Eingliederung in die Kongregation der lateranensischen Augustiner im Jahre 1755 erwirken konnte,<sup>285</sup> wurde von P. Thomas Lechleitner der Text der wohl von Kapitular Leonhard Betschart um 1669 aufgezeichneten Ursprungslegende Beurons ausgeweitet. Betscharts Darstellungen prägten die weitere Entwicklung der Wallfahrt bis ins 20. Jahrhundert hinein.<sup>286</sup> Die Beuroner Benediktiner sollten diese weiterführen und auch einzelne Bräuche wie die seit Mitte des 18. Jahrhunderts samstags vor dem Vesperbild gesungene Lauretansische Litanei übernehmen.<sup>287</sup>

Kurz nach der allgemeinen großen Säkularisation, der 1802 auch Beuron zum Opfer fiel, schränkte der Konstanzer Generalvikar Ignaz Heinrich von Wessenberg 1809 das Wallfahrtswesen im Bistum erheblich ein; diese Maßnahme wurde auch in der Intensität der Verehrung des Beuroner Gnadenbildes spürbar.<sup>288</sup> Doch dauerte die vermeintliche Aufklärung, die überall „Aberglauben“ und Heuchelei witterte,<sup>289</sup> wo sich Frömmigkeit zeigte, nicht lange an. Anton Weiskopf, der letzte Säkularpfarrer Beurons, belebte in der Mitte des 19. Jahrhunderts die Beuroner Wallfahrt wieder.<sup>290</sup> So konnten die

281) Schöntag, Traditionsbildung 43.

282) Becker O. H., Die Wallfahrt zum Beuroner Gnadenbild (Festschrift III, 186–192, hier 186); Schöntag Leben 53 f.

283) Schwind G., Das Beuroner Gnadenbild. Bild, Wallfahrt, Gnadenkapelle (BM 22, 1946, 77–80, 154–160, 220–225, 295–302, BM 23, 1947, 87–91, 155–163, hier BM 22, 1946, 79 f., 157); Engelmann, Abtei- und Wallfahrtskirche 20; Becker, Wallfahrt 187.

284) Statuten von 1738, die 1775 gedruckt herausgegeben wurden. Becker, Wallfahrt 187 (mit Literaturangabe 191 Anm. 7).

285) Schöntag, Augustinerchorherren 22.

286) Becker, Wallfahrt 188.

287) Insofern stimmt M. Pfaffs Feststellung: „Außer der rein lokalen Kontinuität bestehen zwischen dem alten Chorherrenstift und den neuen Benediktinern keine Zusammenhänge“, wenn überhaupt, dann nur sehr bedingt. Pfaff, Gedächtnis 411.

288) Schwind, Gnadenbild (BM 22, 1946, 223); Becker, Wallfahrt 187.

289) Rösch A., Das religiöse Leben in Hohenzollern unter dem Einflusse des Wessenbergianismus 1800–1850. Ein Beitrag zur Geschichte der religiösen Aufklärung in Süddeutschland, Köln 1908, 92 f.

290) Becker, Wallfahrt 188; Schwind, Gnadenbild (BM 22, 1946, 295 f.).

Brüder Wolter, die selbst die Gottesmutter innig verehrten,<sup>291</sup> ihren neuen Samen auf fruchtbaren Boden streuen.

c) Politische Situation Hohenzollerns  
in der Mitte des 19. Jahrhunderts

Die 48er Märzrevolution wirkte sich auch in den Zwergstaaten Hohenzollern-Hechingen und Hohenzollern-Sigmaringen aus.<sup>292</sup> Die Fürsten Friedrich Wilhelm Constantin bzw. Karl Anton hatten allen Grund, um den Frieden in ihren Fürstentümern zu bangen, mußten sogar gegebenenfalls mit dem Verlust ihrer Macht rechnen.<sup>293</sup> Nach 1830 hatte der Liberalismus von Baden her einen großen Einfluß in Hohenzollern genommen. Grund hierfür waren die weitverbreiteten Ideen der religiösen Aufklärung des Josefinismus<sup>294</sup> und Wessenbergianismus, die besonders durch die Presse in die Öffentlichkeit gelangten.<sup>295</sup>

Ihren Wortführer hatten die Aufständischen in Sigmaringen in dem Liberalen Karl Würth, der in den Auseinandersetzungen zwischen Fürst Karl und den Bürgern eine Schlüsselposition einnahm.<sup>296</sup> Obwohl der Fürst zu manchen Zugeständnissen in bezug auf bürgerliche Freiheit und wirtschaftliche Verbesserung seiner Untertanen bereit war, wollten sich die psychisch aufgepeitschten, ohnehin herrschaftskritischen Massen nicht beruhigen lassen.<sup>297</sup> So entschloß sich Karl Anton nach der Abdankung seines Vaters Karl (27. August 1848)<sup>298</sup> dazu, das durch 800 Jahre von den Hohenzollern geführte Fürstentum der preußischen Krone zu überlassen.<sup>299</sup> Hohenzollern wurde nicht

291) Schwind, Gnadenbild (BM 22, 1946, 295).

292) Gönner E., Die Revolution von 1848/49 in den hohenzollerischen Fürstentümern und deren Anschluß an Preußen (Arbeiten zur Landeskunde Hohenzollerns 2), Sigmaringen 1952, 36, 49. Um 1850 umfaßte Hohenzollern-Hechingen 6 ½ Quadratmeilen mit 20.433 Einwohnern, Hohenzollern-Sigmaringen 18,6 Quadratmeilen mit 45.757 Einwohnern. Kuhn-Rehfus M., Die Integration Hohenzollerns in Preußen (Expansion und Integration. Zur Eingliederung neugewonnener Gebiete in den preußischen Staat, hrsg. v. P. Baumgart, Köln und Wien 1984, 299–325, hier 305).

293) Gönner, Revolution 49, 162; vgl. Kuhn-Rehfus, Integration 299.

294) Vgl. Schnabel F., Das Land Baden und die Revolution von 1848/49 (Deutschland 1848–1948. Beiträge zur historisch-politischen Würdigung der Volkserhebung von 1848/49, hrsg. v. W. Keil, Stuttgart 1948, 56–70, hier 61).

295) Vgl. Nolle A., Geschichte des Zeitungswesens in Hohenzollern von seinen ersten Anfängen bis zum Jahre 1850, (Diss.) München 1934, 21 ff., 51 ff.

296) Gönner, Revolution 35, 55.

297) Zingeler K. Th., Die Abtretung der Regierungsrechte über das Fürstentum Hohenzollern-Sigmaringen an die Krone Preußen von Fürst Karl Anton von Hohenzollern (Deutsche Revue 35, 1910, 3. Bd., 272–304, hier 272); Gönner, Revolution 161; Stadelmann R., Soziale und politische Geschichte der Revolution von 1848, München 1948, 21–28.

298) Gönner, Revolution 170.

299) Zingeler, Abtretung 272 f. Die recht unerquicklichen Vorverhandlungen führte noch Fürst Karl. Gönner, Revolution 163 f., 166 f. Ihm wie Fürst Constantin „war

Württemberg angegliedert,<sup>300</sup> weil der Nachbarstaat schon seit dem Spätmittelalter als eine gierige feindliche Macht betrachtet wurde, die nur danach Ausschau hielt, ein immer größeres Territorium zu annektieren.<sup>301</sup> Dagegen war der im preußischen Militärdienst ausgebildete Fürst Karl Anton „mit ganzer Seele Preuße, wenn er auch seinen Gefühlen und Neigungen nach warm an der süddeutschen Heimat hing.“<sup>302</sup> Außerdem wurde der König von Preußen von den Fürsten Hohenzollerns unumstritten „als Chef des Gesamthauses Hohenzollern anerkannt“,<sup>303</sup> was eine Übertragung der Regierungsrechte nach Berlin nahelegte.

Karl Anton, der grundsätzlich dem Liberalismus und Demokratiedenken gegenüber abgeneigt war, lehnte in jedem Fall die Forderung der Bevölkerung nach Selbstbestimmung ab.<sup>304</sup> Den letzten Anstoß zur Abtretung der Souveränität gab jedoch die seit dem Herbst 1848 drohende Gefahr einer Zwangsmediatisierung des Fürstentums neben der Furcht vor einem Verlust der Domäne.<sup>305</sup> Am 8. Dezember 1848 erzielten in Frankfurt am Main die provisorische Zentralgewalt und Karl Anton eine Einigung zur Übertragung der Regierungsrechte von Sigmaringen an die Reichsregierung.<sup>306</sup>

Preußen aber gab sich mit den Ergebnissen nicht zufrieden, worauf die Verhandlungen mit Berlin wieder aufgenommen werden mußten.<sup>307</sup> Die preußische Regierung wollte genauso wenig wie der Fürst eine Aufteilung Hohenzollerns auf die Länder Bayern, Württemberg und Baden.<sup>308</sup> Am 7. Dezember 1849 schließlich erklärte sich Preußen bereit, die beiden, übrigens verschuldeten Fürstentümer<sup>309</sup> zu übernehmen.<sup>310</sup> Im Staatsvertrag wurden dem Fürsten von Sigmaringen 25.000 Taler jährlich zugesichert. Ein Erb- und Schenkungsvertrag vom 3. Februar 1850 verschaffte Karl Anton alle Besitztümer im Fürstentum Hechingen. Im Gegenzug mußte Karl Anton eine jährliche Rente von 40 000 fl. gewähren.

---

plötzlich klar geworden, daß das konstitutionell verbrämte patriarchalische System nicht in der Lage war, die Herrschaft ohne Unterstützung von außen behaupten zu können.“ Kuhn-Rehfus, Integration 299.

300) Obwohl beide Fürstentümer „wirtschaftlich eng mit Württemberg verflochten“ waren und blieben. Kuhn-Rehfus, Integration 299 Anm. 2 und 325.

301) Gönner, Revolution 162 f., 172.

302) Zingeler, Abtretung 273, 272.

303) Gönner, Revolution 163.

304) Gönner, Revolution 173 f.; Zingeler, Abtretung 272 f.

305) Gönner, Revolution 196 f.

306) Zingeler Abtretung 275 f.; Gönner, Revolution 176 f.

307) Gönner, Revolution 178–185.

308) Zingeler, Abtretung 276.

309) Damit war der Staatsvertrag „für die hohenzollerischen Fürsten sehr vorteilhaft ausgefallen.“ Die Preußische Staatskasse übernahm die Zahlungen selbst. Kuhn-Rehfus, Integration 303.

310) Schließlich bestand durch die Abtretung der Fürstentümer an Preußen eine politisch-geographisch nahezu kuriose Situation, denn Preußen konnte so im äußersten Südwesten Fuß fassen. Kuhn-Rehfus, Integration 307, 305.

Die nunmehr vereinigten hohenzollerischen Fürstentümer konnten am 12. März 1850 dem preußischen Staatsgebiet einverleibt werden. Den Abschluß der langwierigen Verhandlungen in der Geschichte der Abtretung<sup>311</sup> bildete die feierliche Übergabe am 6. April 1850 in Sigmaringen sowie am übernächsten Tag in Hechingen.<sup>312</sup> Im Jahre 1852 wurden die beiden ehemaligen Fürstentümer zu einem einzigen preußischen Regierungsbezirk zusammengefaßt; die Regierung befand sich fortan in Sigmaringen. Sie unterstand direkt den Ministerien in Berlin, abgesehen von einigen Ressorts wie dem Amtsbereich der Kirchenangelegenheiten, die zukünftig vom Konsistorium der Rheinprovinz in Koblenz geregelt wurden.

Der Aufbau des Regierungsapparats war im wesentlichen folgender: Präsident, Oberamtänner als Organe der Regierung, technische Unterbehörden (z. B. Kirchenbeamte) und die einzelnen Ortsvorstände.<sup>313</sup> Sigmaringen selbst entwickelte sich zu einer ausgeprägten Behörden- und Beamtenstadt.<sup>314</sup>

Für die katholische Kirche Hohenzollerns war die Angliederung an Preußen von erheblichem Vorteil: Die vergleichbar liberale Verfassung des Königreichs (Inkraftsetzung 31. Januar 1850) gewährte ihr (wie auch den übrigen Religionsgemeinschaften) Freiheit und Selbstbestimmung.

Wie schon die Gründung in Materborn, staatsrechtlich gesehen, keine Schwierigkeit darstellte (auch der Niederrhein war preußisches Gebiet), so konnte auch einer Klostersniederlassung in Hohenzollern im Prinzip nichts entgegenstehen. Das zeigte sich bereits bei der Jesuitenniederlassung in Gorheim im Jahre 1852.<sup>315</sup> In dieser Hinsicht bedeutete das Projekt Beuron im Jahre 1862 keine Illusion für die Brüder Wolter und Fürstin Katharina.

#### d) Erwerb Beurons

Auf den Rat Katharinas hin<sup>316</sup> sprach Maurus Wolter am 8. Mai 1862 erstmals auf dem fürstlichen hohenzollerischen Gut in s'Heerenberg, das nur 15 km von Kleve entfernt war,<sup>317</sup> bei Baron von Godin, dem Administrator der fürstlichen Güter in Holland, vor,<sup>318</sup> in der Absicht, Beuron zu besiedeln. Der Prior stieß auf grundsätzliche Bereitschaft<sup>319</sup> und machte sich daraufhin am 19. Mai auf den Weg zu Erzbischof von Vicari,<sup>320</sup> zu dessen Sprengel Beuron gehörte. Der Erzbischof signalisierte eine zuvorkommende Aufnahmebereitschaft in seiner Erzdiözese, worüber M. Wolter seinen Abt im Brief vom 1. Juni

311) Vgl. Kuhn-Rehfus, Integration 300.

312) Gönner, Revolution 192 f.

313) Kuhn-Rehfus, Integration 310 f.

314) Kuhn-Rehfus, Integration 318.

315) Kuhn-Rehfus M., Klöster in und bei Sigmaringen (Blätter des Schwäbischen Albvereins 93, 1987, 46–48, hier 46); Rösch, Leben 137 f.

316) Zingeler, Katharina 94 f.; von Salis-Soglio, Erzabt 24.

317) Wenzel, Freundeskreis 441.

318) Fiala, Jahrhundert 58; von Salis-Soglio, Erzabt 24.

319) Vgl. von Salis-Soglio, Erzabt 23 f.

320) Wenzel, Freundeskreis 442; Fiala, Jahrhundert 58.

1862 informierte.<sup>321</sup> Am 25. Mai richtete P. Maurus ein Gesuch an den Fürsten um den Erwerb Beurons, indem er „um käufliche Überlassung der Klostergebäude zu Beuron nebst dem annexen Grundareal von etwa acht bis zehn Morgen“ sowie „um die Präsentation für das Pfarrbenefizium zu Gunsten desselben Ordens während seines dortigen Bestehens“ bat.<sup>322</sup> In einem vom Folgetag, dem 26. Mai, datierten Brief an Fürstin Katharina bekundete der Fürst seine freudige Bereitschaft für das Unternehmen Beuron.<sup>323</sup> Die Fürstin ihrerseits beabsichtigte, falls M. Wolter damit einverstanden sei, ihrem Stiefsohn das alte Kloster abzukaufen, um es sodann den Benediktinern zur Verfügung zu stellen.<sup>324</sup>

Anfang Juli 1862 besuchte M. Wolter zum ersten Mal das Donautal mit Beuron.<sup>325</sup> Fast schwermütig allerdings klingt sein Bericht an die Fürstin, in dem er sich in seinen „überspannten Erwartungen“ enttäuscht sieht. Er hatte sich von der Landschaft, die an jenem Tag durch die regnerische Witterung freilich besonders grau wirkte, wie von den recht verfallenen, wenngleich nicht zerstörten Klostergebäuden eine andere Vorstellung gemacht. Dagegen gefiel ihm die Kirche.

Bei einer Begegnung mit dem Cousin Sauters, Bauinspektor Josef Sauter aus Meßkirch, konnten M. Wolter erste Vorschläge für eine Renovation einbringen, und J. Sauter seine eigene Meinung dartun.<sup>326</sup> Damit war die Entscheidung des Priors für Beuron trotz Desillusionierung definitiv.

Bereits am 12. Juli bevollmächtigte der Fürst Vizedirektor Joseph Stroppel, die Verhandlungen mit M. Wolter aufzunehmen, wobei die Überlassung des Grundareals sowie die künftige Unterbringung des bisherigen Domänenpächters, des Wirts Zudrelli, und die Wohnungszuweisung des Revierförsters und Schäfers das Hauptproblem darstellten.<sup>327</sup>

Als „sicherste Art für den Orden und für die Kirche“ betrachteten die Fürstin wie der Prior die Lösung, den Erzbischof als gesetzlichen Käufer zu ge-

321) Brief M. Wolter an Pescetelli: 1. Juni 1862. Klosterarchiv St. Paul, zitiert bei Wenzel, Freundeskreis 442 f.

322) StA Sigmaringen Dep. 39 NVA 75 S. ad 16, zitiert nach Becker, Benediktinermönche 165 mit Anm. 59; vgl. Fischer L., Der klösterliche Grundbesitz 1863–1963 (Festschrift II, 486–520, hier 486).

323) Becker, Benediktinermönche 166.

324) Brief M. Wolter an Pescetelli: 1. Juni 1862. Klosterarchiv St. Paul, teilweise zitiert bei Wenzel, Freundeskreis 442 f.

325) Abreise M. Wolters von Kleve nach Sigmaringen 7. Juli 1862. — Bei der Besprechung mit dem Stiefsohn der Fürstin zeigte sich Karl Anton freundlich und gutwillig. Brief M. Wolter an Fürstin Katharina: Sigmaringen, Donnerstag [10. Juli 1862], teilweise zit. bei von Salis-Soglio, Erzabt 24.

326) Erste Besichtigung Beurons am Freitag, 11. Juli 1862. Brief M. Wolter an Fürstin Katharina: Sigmaringen, Sonntag Morgen 8 ½ Uhr In Fest. Patrocinii SS.P. N. Bened. [13. Juli 1862; Fest: 2. Sonntag im Juli]. Akt Briefe M. Wolter I.

327) Becker, Benediktinermönche 166.

winnen. Das gelang im September 1862, wobei Katharina die erforderliche Summe von 33.000 fl. als Dotierung der Pfarrkuratie zur Verfügung stellte.<sup>328</sup>

M. Wolter sollte auf Wunsch des Erzbischofs in dessen Namen die Kuratiestiftung übernehmen,<sup>329</sup> um die Gründung sowohl von kirchlichem wie staatlichem Einfluß weitgehend freizuhalten (was auch ganz im Sinne des weitsichtigen wie wohlwollenden Oberhirten war).<sup>330</sup>

Am 25. September schließlich fanden die Verhandlungen zwischen dem Prior und der Fürstlichen Hofkammer in Sigmaringen mit der Vertragsunterzeichnung ihr Ende. M. Wolter erhielt ein Areal von fünf Morgen. Die mit dem Erwerb der Klostergebäude verbundenen Lasten der Pfarrdotation, Kirchenbaulast, Kultkosten sowie des Lehrer- und Mesnergehalts hatte der Käufer zu übernehmen. Dieser war M. Wolter im Auftrag des Erzbischofs. Letztlich war die Fürstin selbst Käuferin, hatte sie ja das Stiftungskapital beige-steuert.<sup>331</sup> Die Übergabe der Klostergebäude an M. Wolter fand am 14. November statt.

Aufgrund einer Intervention des Kreisgerichtes Wald kam es allerdings erst am 30. Mai 1864 (!) zur Bestätigung des Kaufs durch die Kreisgerichtskommission. Am 19. Oktober 1863 wurde der Kaufvertrag nämlich umgeschrieben, und zwar wegen des Kaufs durch die Pfarrkuratie selbst, welche Genehmigung das Ordinariat zuvor erteilt hatte.<sup>332</sup> Damit wurde der gesamte Klosterbesitz ins Eigentum der Pfarrkuratie überführt.<sup>333</sup> Der Abt von St. Paul verfolgte die Geschehnisse mit großem Interesse und war geradezu stolz auf den Erwerb Beurons als baldiges Priorat seiner Abtei.<sup>334</sup> Die Erfüllung der Bitte von Vicaris und M. Wolters um Zusendung einiger Mönche aus St. Paul für Beuron machte Pescetelli jedoch von der Errichtung des Priorats Beuron im kanonischen Sinne abhängig;<sup>335</sup> zudem ließ er durchblicken, daß er derzeit auf keinen Fall in der Lage sei, die Neugründung personell zu unterstützen.<sup>336</sup> Mit Recht weist P. Wenzel darauf hin, daß es für Pescetelli keine Verpflichtung gab, Mönche oder Novizen zu schicken, unter Berufung auf die päpstliche Audienz vom 29. September 1860 zur Aussendung der Brüder Wolter.<sup>337</sup>

328) Brief M. Wolter an Pescetelli: Beuron, den 13. September 1862. Klosterarchiv St. Paul, zitiert bei Wenzel, Freundeskreis 444 f.; vgl. Fiala, Jahrhundert 59 f.

329) Fiala, Jahrhundert 60.

330) Engelmänn U., Die Beurer Benediktinerkongregation (FDA 106, 1986, 97–139, hier 98).

331) Fiala, Jahrhundert 60; Becker, Benediktinermonche 166.

332) Fischer L., Grundbesitz 486.

333) Becker, Benediktinermonche 174.

334) Wenzel, Freundeskreis 445 ff.

335) Wenzel, Freundeskreis 447, 479–481.

336) Wenzel, Freundeskreis 481 f.

337) „... wo sie ‚die meisten Novizen‘ fänden“. Wenzel, Freundeskreis 483 und 416 Anm. 27.

## e) Abschied von Materborn

Ehe M. Wolter sich für die Übersiedlung nach Beuron entschieden hatte, wünschte Pescetelli in einem Brief vom 9. Juni 1862,<sup>338</sup> die Niederlassung am Niederrhein aufzugeben und ein Angebot des Bischofs Konrad Martin von Paderborn<sup>339</sup> zu prüfen, der die leerstehende ehemalige Benediktinerabtei Grafschaft (Kreis Meschede; heute Hochsauerlandkreis) zur Verfügung stellen wollte.<sup>340</sup>

In seinem Bericht vom 1. Juni 1862 über seine Reise zu von Vicari<sup>341</sup> hatte M. Wolter auch darum gebeten, seinen Novizen Sauter nach Einsiedeln oder Solesmes senden zu dürfen. Letztere Abtei war P. Maurus weder vom Namen noch von der geistig-geistlichen Ausrichtung her fremd: Neben Guéranger kannten die Brüder Wolter einen Mönch von Solesmes persönlich, Dom Louis David, der seit einigen Jahren in St. Paul weilte.<sup>342</sup> Doch in dem Brief mit der Bitte um Erwägung des Klosters Grafschaft nannte der Abt als Noviziatsorte für Sauter lediglich die deutschsprachigen Abteien Einsiedeln, Metten und München (St. Bonifaz).<sup>343</sup>

Zur Neugründung lehnte M. Wolter Grafschaft ab, weil der Kaufpreis doppelt so hoch war wie der von Beuron.<sup>344</sup> Sauter aber sollte er in keine der genannten Abteien, sondern nach Solesmes senden.<sup>345</sup>

Unterdessen wurde im Sommer 1862 die Stimmung der Materborner Bevölkerung nervöser und hektischer. Die Gläubigen befürchteten mit dem Fortgang der Mönche negative Konsequenzen für ihre seelsorgliche Betreuung. Sie wollten die Patres nicht ziehen lassen, weil man sie für unersetzlich hielt.<sup>346</sup> Das resultierte wohl aus der Fähigkeit und Bereitschaft der Brüder Wolter, ihre Ideen und Vorstellungen von christlichem Lebensvollzug, monastischer und liturgischer Frömmigkeit auch den einfachen Menschen des Volkes auf gewinnende Weise überzubringen. Anders als der benachbarte Klerus, der die Mönche eher beargwöhnte und mißgünstig beobachtete,<sup>347</sup> hatten die Christen die Benediktiner ins Herz geschlossen. So war es verständlich, daß sich die Bevölkerung mobilisierte, um den bevorstehenden Wegzug zu verhindern. Es wurde sogar im Juni oder Juli ein „Comité [sic!] zur Wahrung der geistlichen Interessen der Gemeinde (Materborn)“ gegründet. Man über-

338) Wenzel, Freundeskreis 448.

339) Geboren 18. Mai 1812 Geismar (Eichsfeld), 1836 Priester (Köln), 1856 Bischof von Paderborn: widmete sich der Intensivierung der Seelsorge und der Pflege der Orden, gestorben 16. Juli 1879 Mont-St-Guibert (b. Namur). Honselmann K., Art. Martin, Konrad (LThK 7, Sp. 120).

340) Wenzel, Freundeskreis 450 f.

341) Wenzel, Freundeskreis 442.

342) Soltner L., Beuron und Dom Guéranger (BM 51, 1975, 5–10, hier 5).

343) Wenzel, Freundeskreis 448.

344) Wenzel, Freundeskreis 451.

345) Und dieser Schritt erwies sich bald als providentiell.

346) Wolfsteiner, Notizen 7 f.; Fiala, Jahrhundert 58; von Salis-Soglio, Erzabt 27 f.

347) Wenzel, Freundeskreis 450.

sandte Bischof Müller wie M. Wolter eine Eingabe, in der für den Verbleib der Mönche geworben wurde.

Schließlich wäre M. Wolter gar bereit gewesen, die Materborner Niederlassung aufrechtzuerhalten, hätte man ihm das Haus kostenlos als Eigentum überlassen. Dann hätte er dieses allerdings auch nur als ein „Hospiz“ oder als „Seelsorgestelle“ belassen wollen, ohne andere pastorale Aufgaben übernehmen zu müssen. Ferner erwartete er weiterhin das jährliche Gehalt und die Stolgebühren.<sup>348</sup>

Insbesondere Bischof Müller aber versagte bei der Einleitung konstruktiver Schritte, Materborn für die Benediktiner endlich sozusagen attraktiver zu gestalten.<sup>349</sup> Nun konnte dem Prior die Entscheidung zugunsten eines Umzugs nur leichtfallen.

#### f) Maurus und Placidus Wolter sowie B. Sauter in Solesmes

Für die Fortsetzung des Noviziats von B. Sauter hatte Pescetelli Vorschläge eingebracht.<sup>350</sup> So unternahm M. Wolter im August/September 1862 eine Klösterreise: Zu seiner Enttäuschung fand er weder in München noch in Metten Novizen, Lambach hatte zwar einige wenige, doch stand hier die Pfarrei zu sehr im Vordergrund.<sup>351</sup>

Von Metten<sup>352</sup> und Lambach wußte M. Wolter, daß dort ein ausgesprochener Reformgeist herrschte; man war bemüht, ein wahrhaft monastisches Leben nach altbenediktinischen Prinzipien zu führen. Die Praxis gestaltete sich durch das mangelnde Verständnis der Bischöfe dennoch unbefriedigend.<sup>353</sup> Schuld daran war das ausschließliche Interesse des Episkopats an der Pfarrseelsorge und Unterrichtstätigkeit der Mönche an den Klosterschulen (Gymnasien).<sup>354</sup> So klagte der Mettener Abt Utto Lang, einem Brief M. Wolters an seinen Bruder Placidus zufolge,<sup>355</sup> „über die Ungunst der Bischöfe, die den Klöstern Pfarreien aufbürden, um so die Wirkung dieser ihrer Exemtion zu vernichten“. Diese Pfarreien aber seien „für ein Kloster ad nutum zur Bischofs Verfügung!“ Aufgrund dieser Erfahrungen in bayerischen und österreichischen Benediktinerabteien wuchs in M. Wolter die Ablehnung gegenüber ei-

348) Fiala, Jahrhundert 58; Wenzel, Freundeskreis 449 f.

349) Sein anfängliches Interesse war wohl entschwinden.

350) Wenzel, Freundeskreis 448.

351) Wenzel, Freundeskreis 452 f.; Fiala, Jahrhundert 60.

352) Mit Metten — und hier besonders mit dem Bibliothekar und späteren Prior P. Rupert Mittermüller (1840–1893) — pflegten M. und Pl. Wolter bereits seit 1861 freundschaftliche Beziehungen, die sich in einer regen Korrespondenz äußerten. Vgl. dazu Rebstock B., Aus der Wiegenzeit Beurons. Ein Gedenkblatt zum 100. Geburtstag des Erzabtes Placidus Wolter — 24. April 1828, † 13. September 1908 — (SMGB 46, 1928, 371–379).

353) Wenzel, Freundeskreis 453.

354) Fiala, Ausprägung 205, 203.

355) Brief vom 28. August 1862, zitiert bei Fiala, Ausprägung 205.

ner Lehrtätigkeit in Gymnasien, und er hegte Vorbehalte gegen die Übernahme von Pfarreien.

Auch bei seinem Besuch in Einsiedeln hatte er keinen Erfolg hinsichtlich der Unterkunft seines Novizen.<sup>356</sup> So wurde es M. Wolter klar, daß die Erziehung eines Novizen im deutschsprachigen Raum inopportun war.<sup>357</sup>

In seinem Brief vom 13. September 1862 an Pescetelli<sup>358</sup> zeigte M. Wolter an, daß er, wenn Einsiedeln ungeeignet erschiene, nach Solesmes gehen wolle; an dessen Abt Guéranger habe er sich (9. September)<sup>359</sup> gewandt mit der Bitte, mit seinem Novizen in diesen vorbildhaften Konvent kommen zu dürfen. Die Antwort Pescetellis wartete M. Wolter nicht mehr ab, sondern reiste — entsprechend der Einladung Guérangers — am 14. Oktober mit P. Benedikt<sup>360</sup> in Richtung Solesmes ab.

Pescetelli war nicht nur nicht aufgebracht gegen dieses eigenmächtige Handeln M. Wolters (von Solesmes hatte der römische Abt ja eben nicht gesprochen), sondern er schickte sogar Empfehlungsbriefe an Guéranger mit der Bitte, Beuron zukünftig personell zu unterstützen.<sup>361</sup>

In den zweieinhalb Monaten, die M. Wolter bei Guéranger zubrachte, erhielt der Prior die liturgische und monastische Prägung, die er später in Beuron vermitteln sollte. Hier in Solesmes, das für ihn ein Reformkloster im wörtlichen Sinne darstellte,<sup>362</sup> wurde ihm insbesondere ein hohes Verständnis für die Liturgie und deren korrekte, feierliche Ausführung eröffnet. Auch lernte er die gelebte Armut, echten Gemeinschaftsgeist und eine durch Kontemplation geprägte Spiritualität kennen, die nicht durch Arbeit an Schulen und in Pfarreien beeinträchtigt wurde.<sup>363</sup> M. Wolter war von Solesmes und seinem lebenswürdigen, tiefreligiösen Abt so beeindruckt, daß er später aus Beuron am liebsten ein „deutsches Solesmes“ gemacht hätte.<sup>364</sup> Guéranger hielt nichts von einer Kopierung, wies im Gegenteil auf die besondere lokale Bedeutung Beurons als Wallfahrtsort und die daraus resultierende Verantwortung der Mönche im Donautal hin. Gerade für die Pilger sei es wichtig, in Beuron zukünftig eine würdige Liturgie zu erleben.<sup>365</sup>

In Solesmes knüpften also zwei große Gestalten monastischer Erneuerung Freundschaft, die über viele Jahre bestehen und in zahlreichen Besuchen Beu-

356) Wenzel, Freundeskreis 453.

357) Fiala, Ausprägung 206 f., 222. Genannte Abteien wollten auch keinen fremden Mönch ins Noviziat aufnehmen.

358) Zitiert bei Wenzel, Freundeskreis 452 f.

359) Besonders wegen dessen liturgischer und monastischer Bestrebungen. AB I, 40.

360) Fiala, Jahrhundert 60 f.; Wenzel, Freundeskreis 453.

361) Wenzel, Freundeskreis 454. Die gewisse Vertrautheit, die eine solche Bitte voraussetzt, ergibt sich aus der Tatsache, daß Guéranger selbst in St. Paul Profesß abgelegt hatte.

362) Vgl. Soltner, Beuron 5.

363) Soltner, Beuron 6.

364) Soltner, Beuron 5.

365) Fiala, Jahrhundert 63; Soltner, Beuron 6.

roner Mönche in der französischen Abtei zum Ausdruck kommen sollte. Guéranger seinerseits sandte 1863/1864 Dom Bastide, den nachmaligen (ab 1864) Abt von Ligugé, zweimal für längere Zeit nach Beuron, um die Anfänge des Priorats zu erleichtern. 1868 weilte er erneut dort zur Einweisung des künftigen Abtes Maurus in dessen äbtliche Aufgaben.<sup>366</sup>

Hier in Solesmes änderte sich für M. Wolter noch etwas Äußerliches: Er ließ sich den Ledergürtel geben und legte den weißen Kragen der römischen Priesterkleidung ab.<sup>367</sup> Damit erfolgte eine auch augenfällige Abgrenzung zum Eintrittskloster.

B. Sauter, der sein Noviziat in Solesmes gleich fortsetzen konnte, profitierte insbesondere von den führenden Solesmenser Choralisten. Zum einen traf er mit Dom Paul Jausions zusammen. Er war am 15. November 1834 in Rennes geboren und hatte am 29. September 1856 seine Profess in Solesmes abgelegt. Seitdem betrieb er Choralstudien und inaugurierte damit die Choralarbeit in seinem Kloster, ohne sich jedoch in der Neumenhandschriftenkunde besonders gut auszukennen. Immerhin mühte sich Jausions um die Reform des tonischen Akzentes.<sup>368</sup>

Die in Solesmes dominierende Musikerpersönlichkeit war indes Dom Joseph Pothier, der, am 7. Dezember 1835 zu Boucement (bei St. Pié, Dép. Vosges) geboren (1859 Priesterweihe und Eintritt in Solesmes), von Kindesbeinen an Choral gesungen hatte. Er forschte intensiv in den Choralcodices und beherrschte hervorragend die lateinische Sprache. Theologisch hochgebildet, wurde er 1895 Prior und 1898 Abt von St. Wandrille, einer Tochtergründung von Solesmes. Ab 1903 leitete er die päpstliche Kommission zur Vorbereitung der authentischen Choralbücher.<sup>369</sup>

Abt Guéranger selbst war bei seinen Quellenstudien bezüglich der römischen Liturgie auf die Choralfrage gestoßen. Dabei unterstützte er seine Kantoren in ihrem Bestreben, die Fehler der damals allort verbreiteten, aus dem 16./17. Jahrhundert stammenden sog. *Medicaea*<sup>370</sup> (samt deren Neudrucken aus der Barockzeit) aufzudecken und statt dessen die ursprünglichen Handschriften als Grundlage für den Choralgesang heranzuziehen. Ein im Auftrag der Bischöfe von Reims und Arras 1854 beim Verlag Lecoffre/Paris

366) Soltner, Beuron 9 f.

367) Fiala, Jahrhundert 61.

368) Vgl. Bibliographie des Bénédictins de la Congrégation de France, hrsg. v. Patres dieser Kongregation, Paris 1906, 78.

369) Er starb am 8. Dezember 1923 in Conques, begraben in der Abtei Clerf/Luxemburg. Weissenberger, Mönchtum, Regesten Nr. 592.

370) Felice Anerio (1560–1614) und Francesco Soriano (1549– nach 1621), aus der Schule des Giovanni Pierluigi gen. Palestrina (1525–1594), hatten im Auftrag des Papstes Paul V. ein neues Graduale erarbeitet, das 1614 von Raimondi (G. B.) als erste Choralausgabe der *Stamperia Medicaea* (Rom) veröffentlicht wurde. Fellerer K. G., Art. Choralreform (MGG II, Sp. 1323–1332). Kunz L., Die Editio Vaticana (Geschichte der katholischen Kirchenmusik II: Vom Tridentinum bis zur Gegenwart, hrsg. v. K. G. Fellerer, Kassel 1976, 287–293, hier 287 f.).

erschienenes Graduale basierte auf ähnlichen Forschungsergebnissen wie in Solesmes und wurde hier alsbald, allerdings mit etlichen Korrekturen und Ergänzungen versehen, eingeführt.<sup>371</sup> — Benedikt Sauter sollte später diese Korrekturzeichen in die Choralbücher seines Klosters übertragen.<sup>372</sup>

In seinen intensiven Gesprächen mit Prior Maurus riet Guéranger davon ab, Beuron in die Tradition der Cassinesischen Kongregation zu stellen, die er selbst kannte und nicht sonderlich schätzte. Statt dessen empfahl er, daß Beuron sich „an die Traditionen der Bursfelder und Schwäbischen Kongregationen“ anschließe.<sup>373</sup> Des weiteren beleuchteten Guéranger und M. Wolter eingehend die Frage betreffs Konstitutionen. Dem Generalabt schien es vorteilhaft, sich die Exemtion vom Diözesanbischof durch den Papst verbiefen zu lassen; so werde eine größere Unabhängigkeit auch in monastischer Hinsicht gewahrt, besonders für den Fall einer klosterkritischen Haltung eines Bischofs. — Guéranger selbst hatte seinerzeit um die Eigenständigkeit gekämpft und auch die zunächst starke Bindung an die Cassinesische Kongregation nicht ohne weiteres lösen können.<sup>374</sup>

Im Gegensatz zur Cassinesischen Tradition befürwortete M. Wolter dann auch — in Anlehnung an Guérangers Konstitutionen für Solesmes — das Amt des Abtes auf Lebenszeit,<sup>375</sup> wodurch er sich gegen die Einstellung auch des eigenen Abtes in St. Paul stellte.

Nach den Besprechungen mit Guéranger reiste Prior Wolter nach Beuron zurück, wo er am 12. Januar 1863 eintraf.<sup>376</sup> Zwischenzeitlich wurde von Placidus die Instandsetzung der Klostergebäude eingeleitet.<sup>377</sup>

Unterdessen hatten P. Maurus wie die Fürstin und selbst Pescetelli nach einem längeren Briefwechsel wegen persönlicher und z. T. sachlicher Gründe darauf hingearbeitet, Placidus entweder für ein Jahr gegen einen Mönch von Metten auszutauschen — er sollte aufs neue monastisch ausgebildet werden — bzw. gar für eine Zeitlang nach St. Paul zurückzubeordern.<sup>378</sup> Durch die gewonnenen Impressionen entschied Prior Maurus nunmehr in Beuron, seinen Bruder „nur“ nach Solesmes zu schicken, damit er das Leben dieser Abtei selbst kennenlerne und quasi ein erneutes Noviziat durchlaufe.

Deshalb fuhr Placidus Wolter am 23. Februar 1863 gen Solesmes, weilte zweieinhalb Monate dort und fand sich am 13. Mai wieder in Beuron ein.<sup>379</sup>

371) Ambrosius Kienle gibt in seiner unveröffentlichten Schrift „Charfreitag und Osterfest des Gregorianischen Chorals“ (1904) einen Überblick über die Choralbewegung mit dem Schwerpunkt Solesmes — Beuron. Akt. Kienle.

372) AB III, 117.

373) Fiala, Jahrhundert 62; vgl. Pfaff, Guéranger 101 f.

374) Fiala, Jahrhundert 62 f.

375) Fiala, Jahrhundert 63.

376) Wenzel, Freundeskreis 456.

377) S. Kap. III. 2.b).

378) Selbst Pescetelli wollte sich auf derartige ‚Abschiebungspläne‘ einlassen. Wenzel legte die Gründe detailliert dar: Freundeskreis 459–465.

379) Fiala, Jahrhundert 65 f.; Wenzel, Freundeskreis 465.

Zweifellos war dies ein reiflich überlegter Entschluß M. Wolters, konnten doch alle drei Mönche, die Gründungsmannschaft von Beuron, gleiche Erfahrungen sammeln und in der Zukunft verwerten.

## 2. Übersiedlung nach Beuron

### a) Umzug

Noch vor Jahresschluß 1862 sollte Placidus Wolter auf Geheiß seines Bruders (der sich ja in Solesmes aufhielt) Materborn auflösen. Möglicherweise wäre P. Maurus diese Aktion selbst schwergefallen. Schließlich hatte man sich ja dort recht heimisch gefühlt — trotz der äußerlich beengten Verhältnisse sowie Komplikationen mit Bischof und Klerus. M. Wolter bekennt nämlich in einem Brief an Fürstin Katharina vom 8. Oktober 1862, daß ihn eine „unaussprechliche Wehmut“ überkomme, wenn er das „nun bald verwaiste St. Benedikt“ zu Materborn von außen betrachte, und er glaubt, daß das „traute Bild“ „mit ... wandern“ und einen bleibenden „Anspruch“ erheben werde auf eine „schmerzlich freudige, aber immerhin dankbare Erinnerung“. <sup>380</sup> Andererseits könne er den Schritt nicht bereuen, da die „direkten Veranlasser“, die Priester der Umgebung und nicht zuletzt der Bischof selbst, ihren Verbleib sehr erschwert hätten. Nichtsdestotrotz bedauerte er den Unmut der Gläubigen über den Klerus, der sich in „beklagenswerte(n) Äußerungen“ dokumentierte. <sup>381</sup>

Am 3. Dezember 1862 fand in der überfüllten Kapelle von St. Benedikt der letzte Gottesdienst statt. Auf eine Abschiedspredigt verzichtete P. Placidus, um dem Pfarrer keine Unannehmlichkeiten zu bereiten. Den Bürgern von Materborn, die sich in der Hofnung wiegten, die Benediktiner könnten doch wieder einmal zurückkehren, standen die Tränen in den Augen. <sup>382</sup>

Am 6. Dezember langte die „kleine Karawane“, nämlich Placidus Wolter mit dem ersten Laienbruder, Joseph Marx, <sup>383</sup> und zwei Brüderekandidaten (Heinrich Pieperhoff und Heinrich Außem), in Beuron an. Das Weihnachtsfest konnten sie bereits in der neuen Heimat begehen.

### b) Restaurierungsarbeiten

Schon nachdem im Mai/Juni 1862 die Möglichkeit des Einzugs in Beuron aktuell wurde, <sup>384</sup> bat Benedikt Sauter seinen Cousin, Bauinspektor Josef Sauter, die notwendigen, recht umfangreichen Restaurationsarbeiten an dem ziemlich verwahrlosten Beuroner Klostergebäude in die Wege zu leiten und zu beaufsichtigen, so daß „... die althrwürdigen Hallen von Beuron wiederbelebt (würden), die Söhne des hl. Vater [sic!] Benedikt in diesen Räumen

380) Brief M. Wolter: Materborn, 8. Oktober 1862. Akt Briefe M. Wolter I.

381) Brief M. Wolter an Fürstin Katharina: Materborn, 14. Oktober 1862. Akt Briefe M. Wolter I.

382) Wolfsteiner, Notizen 8; Wenzel, Freundeskreis 466.

383) S. Kap. II. 4. d) Anm. 230.

384) Nach AB I, 33 f., bereits im Mai.

wieder wandeln (können) ... und ... daselbst nach langen langen Jahren das Lob Gottes in Psalmen und Liedern wieder erschallen (ließen)“.<sup>385</sup>

Die Instandsetzung begann mit dem 29. September, vier Tage nach dem Vertragsabschluß mit der Fürstlichen Hofkammer. J. Sauter übernahm „in lobenswerter Bereitwilligkeit, Uneigennützigkeit u. mit vielfach mässiger Umsicht die mühevollte Bauleitung“,<sup>386</sup> wobei die Fürstin generös die Kosten erstattete.

Die Restaurierungsarbeiten bezogen sich insbesondere auf die Herstellung von Fenstern, Türen, Böden, Decken, Wänden und das Kirchenäußere.<sup>387</sup> Kapitelsaal und Refektorium waren bislang als Vorratskammer und Küferei durch einen Gastwirt zweckentfremdet worden,<sup>388</sup> die Prälatur — recht gut erhalten<sup>389</sup> — vom Pfarrkurator und Revierförster bewohnt.<sup>390</sup>

Die Kirche war „im Ganzen trotz der 60jähr.[igen] Vernachlässigung [sic!] gut erhalten“<sup>391</sup> — dank des intakten Dachstuhles.<sup>392</sup> Sofort begannen auch die knapp sechswöchigen Reinigungsarbeiten in der vor Schmutz starrenden Kirche mit Soda und heißem Wasser.<sup>393</sup> Bis zur Eröffnung des öffentlichen Chorgebets mußten noch einige andere Vorsorgemaßnahmen getroffen werden. Abgesehen von Staub, Schmutz und verunreinigten Altären, Paramenten, Alben und Altartüchern, fehlten dem Chorgestühl die Rückwände. Diese ließ Pl. Wolter installieren sowie Misericordien anbringen,<sup>394</sup> Pulte für die Bü-

385) Brief B. Sauter an Bauinspektor J. Sauter: St. Benedict Cleve 20. Juni 1862 (nur als Kopie vorhanden). „Materborn 1860/2 Beuron 1862/75“. Akt I, 2. Sauter sprach somit diese Bitte schon aus, bevor sein Prior Anfang Juli Beuron überhaupt kennenlernte.

386) Wolfsteiner, Notizen Blatt 17: „Die Kosten für diese Restauration betragen in den Jahren 1862–63 rund 50.000 Gulden, die bis 1875 auf 100 000 Gulden anwuchsen.“ Fischer L., Grundbesitz 489.

387) Wolfsteiner, Notizen Blatt 17. Im ganzen gesehen, war die Kirche allerdings in Anbetracht der langen Vernachlässigung gut erhalten. Es ist auch bemerkenswert, daß nicht eintrat, was der Vorgänger von Pl. Wolter, Pfarrer Anton Weiskopf, in seiner „Geschichte Beurons“ erfahren haben will: nämlich die zeitweilige Planung, das Kirchenschiff abzubrechen, „weil die Unterhaltung des Daches zu kostspielig sei und die Bewohner von Beuron unter dem Chor wohl Platz hätten.“ Weiskopf A., Geschichte des Klosters Beuron an der Donau, nebst einer Beschreibung der Klosterkirche, Sigmaringen o. J., 90.

388) Wolfsteiner, Notizen Blatt 17; AB I, 23.

389) In Augenschein genommen am Freitag, den 11. Juli 1862. Brief M. Wolter an Fürstin Katharina (wie Anm. 326).

390) Staiger, Donauthal 29.

391) AB I, 21. Von einer Notwendigkeit, „die verfallene Kirche neu aufzubauen“, wie es Fürstin Marie von Thurn und Taxis-Hohenlohe darstellt, kann nicht die Rede sein. Von Thurn und Taxis-Hohenlohe, Jugenderinnerungen 335. Näheres hierzu vgl. Akt „Kirche in Beuron“ StA Sig. Ho 235 I-X-H Nr. 868.

392) AB I, 21.

393) AB I, 20.

394) AB I, 22.

cher befestigen und die an den Pfeilern beider Chorseiten befindlichen, störenden Sedilien beseitigen.<sup>395</sup>

Die barocke Orgel auf der Westempore<sup>396</sup> war nach der Säkularisation größtenteils nach Pfullendorf geschafft worden.<sup>397</sup>

Fürstin Katharina, die sich in der zweiten Novemberhälfte im Kloster niedergelassen hatte,<sup>398</sup> verfolgte die z. T. provisorischen Wiederherstellungsarbeiten<sup>399</sup> mit persönlichem Interesse. Da die Temperaturen dieses Winters mild und erträglich waren und wenig Schnee lag, konnten die Arbeiten zügig vorangehen. Zeitweilig waren 40 bis 50 Männer beschäftigt.<sup>400</sup>

### c) Situation der Pfarrei Beuron

Nicht nur der Gebäudezustand des barocken ehemaligen Stiftes, sondern auch die seelsorgliche Situation der Bevölkerung im Donautal waren durchaus desolat. Annalist Pl. Wolter, der bereits vor seiner endgültigen Ankunft in Beuron in den ersten Dezembertagen die kleine und unbedeutende Pfarrei<sup>401</sup> übernahm — Anfang November war der letzte Säkularpfarrer und Kaplaneikurat Joseph Anton Weiskopf (seit 1859 in Beuron) nach Ablach übergesiedelt<sup>402</sup> —, klagte besonders darüber, daß selbst das Hochfest der Unbefleckten Empfängnis Mariens (8. Dezember 1862) „kein einziger ... [der ca. 150 Katholiken] mit einer h[ilf]. Comm[unions]-union] feierte“. Überhaupt war die Kirche mit nur 50 bis 60 Personen an diesem Fest dünn besetzt, wie P. Placidus nüchtern konstatiert.<sup>403</sup> Die Kniebeuge beim Betreten bzw. Verlassen des

395) AB I, 20–23.

396) Es handelte sich um ein drei- oder zweimanualiges Werk. — Am Anfang des Chorgestühls links befand sich aber bis 1889 eine wohl einmanualige Chororgel mit acht Registern und Pedal. Wunsch A., Zur Geschichte der Orgeln in der Klosterkirche St. Martin zu Beuron (St. Martinorgel Beuron, hrsg. v. der Erzabtei St. Martin Beuron, Beuron 1984, 9–33, hier 9–12). Die Chororgel war 1858 generalüberholt worden. StA Sig. Dep. 39 NVA 3831.

397) Wunsch, Geschichte 11; Becker, Beuron 120.

398) Vgl. Becker, Benediktinermonche 166.

399) Einige fehlende Teile der Kirchengestaltung konnten nicht sofort ergänzt werden. So war auch das Chorgestühl nicht mehr ganz erhalten, denn im Januar 1842 wurden zwei Stallen nach St. Johann in Sigmaringen abtransportiert. Becker, Beuron 125 mit Anm. 139.

400) Wolfsteiner, Notizen Blatt 17; AB I, 25.

401) Da sich vorliegende Schrift auf Leben und Wirken der *Abtei* (des Priorats) Beuron konzentriert, soll die Pfarrei Beuron zukünftig nur insoweit Berücksichtigung finden, als sie direkt auf den Konvent bezogen ist (abgesehen von der Person des jeweiligen Pfarrers, der stets aus den Reihen der Kommunität kam). Aus diesem Grund wird der Situationsbeschreibung der Pfarrei während des Kulturkampfes ein weiterer Platz eingeräumt, war doch in dieser Zeit das konventinterne mit dem pfarrlichen Leben eng verknüpft.

402) Seit dem 1. Oktober 1857 war Weiskopf Beuroner Pfarrverweser. Am 19. Oktober 1859 wurde er investiert. In Ablach übernahm er 1862 die dortige Pfarrkuratie. Becker, Beuron, 143 f.

403) AB I, 19.

Gotteshauses wie das Knien bei der Elevation wurden teilweise unterlassen. Bei der um 13.00 Uhr deutsch gesungenen, von nur zehn Gläubigen besuchten Vesper,<sup>404</sup> bestehend aus vier Psalmen, Tagesoration und Marianischer Antiphon, wirkten immerhin Dorflehrer Gnädig<sup>405</sup> und einige andere Bürger mit, die auch im Gottesdienst am Vormittag vierstimmige deutsche Kirchenlieder ausgeführt hatten.

Doch nicht nur die Gläubigen, sondern auch der Vorgänger Pl. Wolters, Weiskopf, ließen es offensichtlich an liturgischem Empfinden mangeln. Beispielsweise wurde die große Hostie für den sakramentalen Segen lediglich einmal im Jahr (Gründonnerstag) erneuert.<sup>406</sup> Die Verschmutzung der Kirche sowie unsaubere Alben, Paramente und Altarbücher dokumentierten nicht minder die fehlende Begeisterung Weiskopfs für einen gepflegten Gottesdienst. Weder ein Ablutionsgefäß neben dem Tabernakel noch eine Waschgelegenheit in der Sakristei waren vorhanden.<sup>407</sup> „Alles in schrecklich vernachlässigtem Zustande“, resümiert Pl. Wolter.<sup>408</sup>

Dem zukünftigen Pfarrer von Beuron stand unmißverständlich klar vor Augen, wo er anzusetzen hatte, wollte er das gottesdienstliche Bewußtsein und die liturgische Bildung der Beuron aufsuchenden Menschen heben. Indem die Mönche dies zu erreichen strebten, waren sie selbst gefordert: in einem vorbildlich ausgeführten opus Dei.

#### d) Beuron vor der Eröffnung

Noch in Solesmes unternahm M. Wolter die für die kanonische Errichtung des Priorats Beuron erforderlichen Schritte. Eine von Guéranger und M. Wol-

404) AB I, 19. Die Kirchgänger waren freilich nur zu einem geringen Prozentsatz Beuroner Bürger, da diese bloß elf Einwohner ausmachten. Der Ort bestand aus sehr wenigen Privathäusern, einem Klostergasthof, einem Wirtshaus, einem Waschhaus und einer Ziegelei. Wolff O., Erzabt Maurus in seiner Stiftung (Festschrift I, 49–66, hier 49).

405) AB I, 19.

406) AB I, 20. Es galt immer noch der laut A. Rösch für die Mitte des 19. Jahrhunderts Hohenzollern kennzeichnende Zustand: „Eine Folge der verminderten Ehrfurcht vor dem Allerheiligsten (war auch) ..., daß die kirchlichen Vorschriften über Renovation der hl. Spezies und Purifikation der hl. Gefäße mancherorts arg in Vergessenheit gerieten.“ Rösch, *Leben* 122.

407) AB I, 20. Auch als Persönlichkeit muß Weiskopf ein nicht einfacher Mensch gewesen sein. M. Wolter beklagt, daß dieser bei seinem ersten Beuronbesuch im Juli 1862 sich „wunderlich“ benommen habe; er habe ihm, M. Wolter, und seinem Begleiter, Stadtpfarrer Johann Heinrich Lampenschferf (Sigmaringen) „nicht einmal das Geleit durch die [Kloster-]Gebäude“ gegeben. Brief an Fürstin Katharina [13. Juli 1862] (wie Anm. 326). Akt Briefe M. Wolter I.

408) AB I, 20. Vgl. die ähnlich generalisierende Feststellung Röschs in bezug auf Sauberkeit und Ästhetik innerhalb der Kirchenräume Mitte des 19. Jahrhunderts: „Die Achtung vor der Heiligkeit und Würde des Gotteshauses mußte in dieser Zeit religiösen Verfalles überhaupt sinken. Beweis dafür ist, daß man ... kaum etwas tat für würdige, gründliche Restauration der Kirchen.“ Rösch, *Leben* 104.

ter erarbeitete, durch Erzbischof von Vicari an Pius IX. gerichtete Supplik sollte diesen dazu bewegen, die Eigenständigkeit Beurons anzuerkennen, „um so die beiden deutschen Kongregationen, die Bursfelder und die Schwäbische, wiederherzustellen.“<sup>409</sup> Der Papst genehmigte dann in einem Breve vom 15. Dezember an von Vicari die Gründung eines selbständigen Benediktinerpriorats unter der unmittelbaren Aufsicht des Freiburger Oberhirten,<sup>410</sup> worauf dieser am 21. Dezember ein weiteres Gesuch an den Papst richtete — die Fürstin legte ein Begleitschreiben bei — mit der Bitte, die Delegation an seine Person zu erteilen. Mit den Breven Pius' IX. an von Vicari und die Fürstin (beide vom 8. Januar 1863) wurde die erbetene Delegation an den Erzbischof zugewiesen.<sup>411</sup>

Dieser errichtete sodann als päpstlicher Delegat am 10. Februar 1863 — genau zwei Jahre nach dem Beginn der Brüder Wolter in Materborn — das selbständige Konventualpriorat Beuron mit eigenem Noviziat und ernannte den eigens nach Freiburg gerufenen P. Maurus Wolter zum ersten Prior des Klosters.<sup>412</sup> Damit war Beuron „von Anfang an ein unabhängiges, nur dem Bischof als päpstlichem Delegaten unterstelltes Benediktinerkloster“ und — „über den Kopf des Abtes Pescetelli ... hinweg“ — sogar in Fragen der Novizenausbildung autonom.<sup>413</sup>

Daß M. Wolter seinem Heimatabt diesen Gang der Dinge in geradezu unbeschwertem Ton mitteilte, dabei wohl die Treue der nunmehr in Beuron weilenden Mönche zu St. Paul betonte, aber keinerlei Anstalten machte, das eigenmächtige Handeln irgendwie zu rechtfertigen oder eine Entschuldigung auszusprechen, führte zu einer ernsthaften Krise zwischen St. Paul und Beuron. Der Abt antwortete nicht, zeigte keine Reaktion. Bis Anfang März 1865, also zwei Jahre lang, führte er mit M. Wolter keine Korrespondenz.

Fürstin Katharina brachte immerhin anlässlich einer Romfahrt (Dezember 1863 — März 1864) einige Reliquien aus St. Paul nach Beuron mit.<sup>414</sup> Doch legte Pescetelli kein Schreiben bei. Am 22. Februar 1865 versuchte M. Wolter mit einem „Entschuldigungsschreiben“ an den Abt, das Eis zu brechen. Erst daraufhin schrieb auch der Abt wieder: Er schilderte seine Betrübnis über die Entwicklung Beurons in den entscheidenden Wochen Anfang 1863, von welchen Ereignissen er nicht unterrichtet worden war, und kritisierte insbesondere die direkte Unterstellung Beurons unter den Erzbischöflichen Stuhl (weil damit natürlich die äbtliche Autorität untergraben sein mußte). Darüber hinaus betonte Pescetelli, daß die Brüder trotz Übernahme der Solesmenser Kon-

409) Fiala, Jahrhundert 64.

410) Damit wurden der Erwerb Beurons durch von Vicari sowie die Übergabe an M. und Pl. Wolter und die Nachfolger vom Papst gebilligt. Wenzel, Freundeskreis 485, 497.

411) Vgl. Wenzel, Freundeskreis 485 f.

412) Fiala, Ausprägung 215; ders., Jahrhundert 64; Wenzel, Freundeskreis 486.

413) Fiala, Jahrhundert 64 f.

414) Wenzel, Freundeskreis 496.

stitutionen (anstelle der Cassinesischen) weiterhin als Profeßmönche von St. Paul gälten, auch wenn sie, was das Priorat Beuron als solches anbelange, dem Erzbischof unterstünden. Doch müsse diese verwickelte Situation noch geklärt werden.<sup>415</sup> In einem Antwortbrief vom 8. Mai 1865<sup>416</sup> legte M. Wolter nochmals die Gründe und Umstände der kanonischen Errichtung des Priorates Beuron dar und führte die Breven des Papstes als Argument für die eigene Handlungsweise an: Man habe in den Vorstellungen des Hl. Stuhls Gottes Willen erkannt.

Nachdem also die kanonische Errichtung am 10. Februar 1863 stattgefunden hatte, überlegten sich die Brüder einen Termin für den offiziellen Beginn des klösterlichen Lebens im neuen Priorat.<sup>417</sup> Die Entscheidung fiel schließlich auf Pfingstsonntag, den 24. Mai.

Rechtzeitig, am 13. Mai, kamen Placidus Wolter und Benedikt Sauter aus Solesmes nach Beuron zurück. Abt Guéranger gab den beiden Heimkehrern den Diakon Dom Léon Bastide ausdrücklich zur Unterstützung der deutschen Neugründung mit.<sup>418</sup>

M. Wolter konnte am 23. Mai noch zwei Chorpostulanten<sup>419</sup> einkleiden, so daß mit Dom Bastide insgesamt sechs Mönche im Chor standen. Damit erhielt die Feier am Pfingstfest 1863 ein würdiges Gepräge.

### 3. Eröffnung Beurons

Es ist im Sinne der Aufgabenstellung, die Anfangs- und Weiterentwicklung Beurons von 1863 bis 1908 im Lichte desjenigen Tätigkeitsfeldes zu betrachten und zu deuten, das sich die Gründer dieses Klosters — und mit ihnen die dazugehörige Kommunität — selbst vorrangig setzten: im Licht des liturgischen Lebens.

Von den ersten Anfängen an bedeutete die Feier der Liturgie das *Proprium Beuronense*, von dem her in erster Linie die Geschichte dieser Benediktinerabtei zu verstehen ist und nur verstanden werden kann. Am gottesdienstlichen Geschehen in St. Martin zu Beuron läßt sich die innere wie äußere Entfaltung

415) Wenzel, Freundeskreis 487–491.

416) Wenzel, Freundeskreis 496–499.

417) Genannt wurden der 21. März (St. Benedikt) und 5. Juni (St. Bonifatius) für die Eröffnung des Gotteslobes, der 15. August (Mariä Himmelfahrt) zur Wiederbelebung der Wallfahrt zur Beuroner Gnadenmutter. Wenzel, Freundeskreis 486; Fiala, Jahrhundert 65.

418) Pl. Wolter gab Guéranger einen Brief an M. Wolter mit, in dem er betonte, daß Dom Bastide auch als Zeichen für die enge Verbundenheit der beiden Klöster mit nach Beuron gehen solle. Brief Guéranger an M. Wolter: Solesmes, 5. Mai 1863. Frz. u. dt. (in Auszügen) abgedruckt bei Soltner, Beuron 7–9. Antoine Philippe Léon Benoît Marie Bastide, geboren 21. März 1823 Aurillac (Dép. du Cantal), Profeß 27. Oktober 1857 Solesmes, Priester 19. Dezember 1863; 1. Abt des wiedererstandenen Klosters Ligugé 1864–1876, gestorben 12. April 1900 Solesmes. Angaben laut freundlicher Mitteilung v. D. Louis Soltner, Solesmes.

419) AB I, 26.

einer Abtei ablesen, wie es im Falle Beuron vielleicht von keinem anderen Standpunkt aus so gut möglich ist.

So soll versucht werden, die Geschichte dieser Neugründung im oberen Donautal während der Regierung ihrer ersten beiden Äbte, die zugleich deren (geistliche) Gründer waren, unter dem genannten Aspekt zu betrachten. Das innere Leben einer Abtei kann nicht von politischen und wirtschaftlichen Realitäten abgehoben sein. Deshalb wird der geistesgeschichtlichen und konkret liturgieorientierten Betrachtung dieser benediktinischen Niederlassung mit Recht die Beschreibung des „äußeren“ Phänomens „Beuron“ vorgeschaltet.

#### a) Beginn der feierlichen Liturgie 1863

Am 24. Mai 1863 eröffnete M. Wolter mit der monastischen Liturgie der gesungenen Terz und des Hochamtes das Benediktinerpriorat Beuron im Sinne seiner letzten Bestimmung: als Ort des Gebetes und Gottesdienstes für Mönche wie Gläubige. Letztere nahmen zahlreich in den Bänken des Kirchenschiffes Platz. Tags darauf, am Pfingstmontag, wurde die Wallfahrt zur Pietà von Beuron wiederhergestellt. Die Wiederbelebung der Marienwallfahrt fand in einem feierlichen Gottesdienst am Nachmittag statt.

Im Konventamt am Vormittag wurde Benedikt Sauter als der erste Novize Beurons (und Materborns) in die Mönchsgemeinde aufgenommen, nachdem er vor seinem Prior und den Versammelten die Gelübde abgelegt hatte (es gab zu dieser Zeit keine *vota simplicia*).<sup>420</sup> Seit dem Eröffnungstag wurde das Offizium wie die Eucharistie des Konventes, von den Wintermonaten abgesehen, im Chor der Kirche gehalten, um den öffentlichen Charakter des Gebets der Kirche zu demonstrieren.<sup>421</sup>

Neben der Kirche stand den Mönchen auch ein Oratorium als Gebetsraum zur Verfügung, das am 4. November 1863 eingeweiht und nach dem hl. Johannes Baptista benannt wurde.<sup>422</sup> Von Beginn an betonten die Mönche von Beu-

420) Als Organist stellte sich fortan (bis 1866) Johann Baptist Molitor zur Verfügung: Geboren 14. November 1834 Weil der Stadt, Lehrerausbildung und Schuldienst Schwäbisch Gmünd und Beuron, Chordirigent 1866 Stadtpfarrkirche Sigmaringen, 1882 Konstanz Münster, 1897 Dom und Knabenseminar Leitmeritz. Alle vier Söhne traten in Beuron ein. (Johann B. Molitor starb am 25. Mai 1900, begraben auf dem Emautiner Platz des Vysherad (Prag). Sterbechronik Gregor Molitor, 5; Ihme H., Südwestdeutsche Persönlichkeiten. Ein Wegbereiter zur Biographie und biographischen Sammelwerken II (Veröffentlichung der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg), Stuttgart 1988, 611. J. Molitor veranlaßte auch, daß ein Männerchor aus Fridingen zur Eröffnungsfeier sang. AB I, 27. Mehr zur Eröffnung am 24./25. Mai 1863: Wolter M., Der Gnadenort Beuron im Donauthale oder: Kurzer Bericht über die Wiedereröffnung der Wallfahrt zu dem Gnadenbilde im dortigen Benedictinerkloster St. Martin, nebst einem Anhang von Gebeten, Freiburg i. Br. 1863.

421) Ein Hauptanliegen auch der späteren Liturgischen Bewegung.

422) AB I, 52. Im Oratorium wurden in der „kalten Jahreszeit“ „Matutin, Prim und Komplet gehalten“.

ron die Vorrangstellung des *opus Dei*, dem es nach der Regula Benedicti nichts vorzuziehen gilt (RB 43, 3).<sup>423</sup> Das war auch die Hauptaufgabe der kleinen Schar, die mit dem Franzosen Léon Bastide nur drei Priester hatte; ihnen kam auch die Seelsorge am Ort zu.

Ein zentrales Anliegen der Mönche war von Anfang an das liturgische Apostolat auch in der Umgebung Beurons, da insbesondere in den Landgemeinden oftmals ein ungepflegter Gottesdienst gehalten wurde. Beuron glänzte im folgenden jedoch weniger durch geschäftige Aktivität, beispielsweise Übernahme vieler Aushilfen, sondern galt selbst als gutes Vorbild in der Feier der Liturgie, an der man sich orientieren konnte. Dies ist um so erstaunlicher, als man die damals geringe Zahl der Patres und Fratres bedenken muß.<sup>424</sup>

Die Pfarrei Beuron war mit ihren rund 150 Seelen sehr klein. Zunächst fungierte M. Wolter auch als Pfarrer Beurons, wurde aber nach wenigen Monaten von B. Sauter abgelöst, der bis zum Jahre 1867 als Pfarrseelsorger wirkte. Das Amt stellte keine Überlastung dar, so konnte Sauter gut in der eigenen Kommunität zusätzlich als Erster Kantor wirken.

So unbedeutend die Pfarrei auch war, eines ständigen Seelsorgers war sie jedenfalls gewiß: Durch die Urkunde vom 8. Juli 1863 hatte das Erzbischöfliche Ordinariat mit M. Wolter die Vereinbarung getroffen, daß der Prälat des Klosters zu jeder Zeit einen Ordinarius aus dem Konvent als Pfarrvikar einzusetzen habe.<sup>425</sup> Die jährlich steigende Zahl gespendeter Kommunionen<sup>426</sup> sowie die immer beliebter werdenden Meßstiftungen<sup>427</sup> beweisen die fruchtbare Tätigkeit der Patres. Dabei spielte ihr eifriger Beichtdienst eine hervorragende Rolle.<sup>428</sup>

423) Die Gründer und Fratres „weihten ... (ihre) schwachen Kräfte“ „treu ... dem heiligen Dienste“. Es gelang, „von allem Anfang an“ das gesamte Offizium zu rezitieren bzw. zu singen. Wolfsteiner, Notizen 9. Die Annalen vermelden unter dem 24. Mai 1864: Trotz der „wenigen ... Kräfte (3 Priester!) seit der Eröffnung des Klosters auch bis heute nicht ein einziges Mal das Officium hat unterbrochen oder ausgesetzt werden müssen“, dasselbe galt für die täglich gesungene *missa conventualis*. AB I, 81, 142.

424) Dabei gaben sich die Mönche zunächst mit dem Zustand ihrer Kirche zufrieden, abgesehen von kleinen Veränderungen im Chorgestühl (s. u.), der Beseitigung des Kreuzaltares und der Aufstellung dreier im Nazarenerstil gehaltenen Altarbilder von Claudius Schraudolph d. J. (vom Künstler selbst aufgestellt: AB I, 51). Schöntag W., Die Umgestaltung von Kirche und Konventsgebäuden vor allem durch die Beuroner Kunstschule (Festschrift III, 193–200, hier 196).

425) Urkunde vom 8. Juli 1863, § 10. Vgl. AB II B<sub>1</sub>, 15 (Anm.).

426) 1863: 1 200; 1864: 5 300; 1865: 7 200; 1866: 7 300; 1867: 7 500; 1868: 9 300. Aufstellung bei Fiala, Jahrhundert 69 (Angaben aus AB I).

427) Schwind, Gnadenbild (BM 22, 1946, 297).

428) Der Beichtandrang war für die wenigen Patres zuweilen ganz enorm, z. B. am 16. Juli 1865 (Skapulierfest): AB I, 127, oder am 1. Oktober 1865 (Rosenkranzfest): AB I, 133. Der Diakon Léon Bastide kehrte am 18. Oktober 1863 nach Solesmes zurück (AB I, 49), noch bevor er zum Priester geweiht wurde (19. Dezember 1863).

## b) Entwicklung Beurons bis 1868

Der Benediktinerkonvent wuchs langsam. In den Jahren 1863 bis 1868 ist trotz zweier rückläufiger Jahrgänge insgesamt eine Zunahme von Patres, Fratres und Brüdern zu verzeichnen.<sup>429</sup> Ab 15. November 1866 erhielten die ersten drei Beuroner Fratres theologischen Unterricht in den Fächern Einleitung in die Heilige Schrift und Moral (M. Wolter), Exegese und Dogmatik (B. Sauter). Damit nahm die Beuroner Theologische Schule ihren Anfang.<sup>430</sup>

Inzwischen bemühte sich Fürstin Katharina, die Abtsfrage voranzutreiben. Am 5. März ersuchte sie von Vicari während einer Audienz, bei Pius IX. zu erwirken, daß M. Wolter die Abtsbenediktion erteilt werde, sobald das Kloster zwölf Professoren hätte. Zunächst sollte mit den Rechten und Privilegien einer Benediktinerkongregation „St. Martin“ auch eine Exemption von Freiburg erfolgen, wozu sich der Erzbischof bereit erklärte. Kurz danach besuchte die Fürstin Abt Guéranger. Auf dessen Rat hin sandte sie das Gesuch eigenhändig mit einem Begleitschreiben an den Papst. In seinem Reskript entsprach Pius IX. dem ersten Wunsch mit der Bedingung von zwölf Professmönchen, die Eröffnung der neuen Kongregation mit Exemption wurde aber abgelehnt, jedenfalls so lange, bis M. Wolter seine Konstitutionen ausgearbeitet haben würde.<sup>431</sup>

Diese faßte M. Wolter 1866 nach dreieinhalbjähriger Erprobungszeit ab, wobei sich der Text stark an den „Constitutionen der gallischen Congregation“, also Solesmes (1837), orientierte. Der Prior stellte, dem Vorschlag Guérangers folgend, die jeweilige Deklaration dem im Vordergrund stehenden Regelkapitel nach.

Am 28. Oktober 1866 erteilte der Erzbischof als päpstlicher Legat für das Priorat die Approbation, und am 10. November wurden die Konstitutionen im Priorat Beuron offiziell eingeführt.<sup>432</sup> Bis zur Profess des zwölften Mönches (Beda Hessen) sollte es jedoch noch zwei Jahre dauern.

429) Jahresende	Zahl der Mitglieder	(davon:	Chor	Brüder)
1863	14		4	10
1864	18		9	9
1865	17		10	7
1866	21		13	8
1867	25		15	10
1868	33		17	16

Übersicht bei Fiala, Jahrhundert 67 f.

430) Helmecke D., Die theologische Schule der Beuroner Kongregation (Festschrift II, 441–472, hier 441).

431) Engelmann, Benediktinerkongregation 98 f.; Fiala, Jahrhundert 70.

432) AB I, 165–167. Fiala, Jahrhundert 70 f.; Engelmann, Benediktinerkongregation 99 f. Bei seinem dritten Solesmesaufenthalt vom 9. bis 18. Mai 1869 anlässlich des bevorstehenden Vaticanum I schrieb M. Wolter die Deklarationen Guérangers für <sup>ste</sup>Cécile ab, um sie gegebenenfalls für Beuron zu übernehmen. Soltner, Beuron 10 mit Anm. 4. Nicht zuletzt auf Betreiben von Fürstin Katharina konnte M. Wolter am 10. März 1873 bei Papst Pius IX. die Bestätigung seiner überarbeiteten Konstitutionen auf sieben Jahre *ad experimentum* erreichen, was die Kongregation für

## c) St. Maurus im Felde

Von Bedeutung für die Zukunft Beurons war die Errichtung der Mauruskapelle in den Jahren 1868–1871 durch den Architekten Peter Lenz sowie die Maler Jakob Wüger und Fridolin Steiner, mit deren Schaffen die Beuroner Kunstschule begründet wurde. Anlaß für diesen Bau war das Gelübde der Fürstin, eine Votivkapelle zu errichten, falls der um die Jahreswende 1866/67 schwer an Pocken erkrankte Guéranger wieder gesunden werde, was tatsächlich Mitte Januar 1867 geschah. Die Fürstin glaubte, daß die Heilung auf die Fürbitte des hl. Maurus erfolgte, wie sie selbst einst durch den Segen M. Wolters wieder genas.

Katharina hatte noch im Dezember 1866 den glühenden Wunsch geäußert, im ersten von Guéranger gegründeten Frauenkloster S<sup>te</sup> Cécile zu Solesmes, in dem das klösterliche Leben im November begonnen hatte, einzutreten. Guéranger nahm diesbezüglich eine abwartende Haltung ein und wies sie bei ihrem erneuten Solesmesbesuch (im November 1867 in Begleitung von M. Wolter) auf ihre Verantwortung für Beuron hin, das ohne ihre erhebliche Hilfeleistung Schwierigkeiten ausgesetzt sei.<sup>433</sup> Für das Bauvorhaben der Kapelle St. Maurus konnte die Fürstin den im Januar 1868 in Beuron weilenden Architekten, Bildhauer und späteren ‚P.‘ Desiderius Lenz<sup>434</sup> aus Haigerloch (Hohenzollern) gewinnen, der in seinen Plänen eine stark vom Ägyptischen her kommende Kunsttheorie — gemeinsam mit seinen Freunden Jakob Wüger<sup>435</sup> und Fridolin Steiner<sup>436</sup> — realisieren werde.

---

Bischöfe und Ordensleute am 5. Mai ihrerseits anerkannte: AB II A, 98. Das Ms. der Konstitutionen ist im Beuroner Archiv erhalten. Die endgültige Bestätigung nach weiteren Änderungen erfolgte am 22. August 1884 in Rom. Die Konstitutionen wurden dann am 13. Dezember für alle Klöster der Kongregation bindend: *Regula Sancti Patris Benedicti, Abbatis et Monachorum Patriarchae cum Constitutionibus Congregationis Beuronenensis A S. Sede Approbata Iussu Reverendissimi Domini D. Mauri Wolter Abbatis Dictae Congreg. Archiabbatis Typis Mandata Brunae 1884.*

- 433) Fiala, Jahrhundert 72–74; Soltner gibt als weiteren Grund für Guérangers Skepsis gegenüber Katharinas Eintritt in S<sup>te</sup> Cécile das junge Alter der dortigen Priorin (22 Jahre) wie seine persönliche „wenig wohlwollend(e)“ Haltung zu Spätberufenen an. Soltner, Beuron 9.
- 434) ‚P.‘ Desiderius (Peter) Lenz, geboren 12. März 1832 Haigerloch, Profesß 15. August 1878 Montecassino, Subdiakonatsweihe 9. August 1891, gestorben 28. Januar 1928 Beuron. Lit. (Auswahl): Schwind G., P. Desiderius Lenz. Biographische Gedenblätter zu seinem 100. Geburtstag, Beuron 1932; Wolff B., St. Maurus und sein Heiligtum im Donauthal, Freiburg i. Br. 1871; Wolff O., Die St. Mauruskapelle zu Beuron (St. Benedikts-Stimmen 33, 1909, 288–299); ders., Die Beuroner Schule (Die christliche Kunst 7, 1911, 121–152); Dreher A., Zur Beuroner Kunst, (Festschrift II, 358–394); Siebenmorgen H., Die Anfänge der „Beuroner Kunstschule“. Peter Lenz und Jakob Wüger 1850–1875. Ein Beitrag zur Genese der Formabstraktion in der Moderne, Sigmaringen 1983; Verkade W., P. Desiderius Lenz. Zum Hinscheiden des Altmeisters der Beuroner Kunst (BM 10, 1928, 151–157).
- 435) P. Gabriel (Jakob) Wüger, geboren 2. Dezember 1829 Steckborn (Kanton Thurgau), Kunststudium in München (hier Freundschaft mit Lenz), Dresden; Konversion vom Calvinismus 8. Dezember 1863 Rom, Profesß 1. April 1872 Beuron, Priester

Die Kapelle stellt den Beginn und zugleich einen Höhepunkt der „Beuroner Kunst“ dar.<sup>437</sup> Am 25. Mai 1868 wurde der Grundstein gelegt; die Kapelle wie auch ein als Wohnhaus der Fürstin<sup>438</sup> konzipiertes „Schweizerhaus“ konnten rasch aufgeführt werden. Die Fresken Wügers und Steiners wurden zwar 1870 vollendet, doch dauerte es bis zur Beendigung aller Bauarten noch fast ein Jahr.

Am 5. September 1871 schließlich nahm Bistumsverweser Lothar von Kübel „in feierlichster Weise“ die Konsekration vor.<sup>439</sup> Vier Monate nach der Grundsteinlegung war Beuron zudem zur Abtei erhoben worden.

#### 4. Abtei Beuron

Am 30. August 1868 legte der Diakon Beda Hessen<sup>440</sup> seine Profeseß in Beuron ab, womit die Kommunität die zweite Bedingung für eine mögliche Abtsbenediktion erfüllte: Das Benediktinerpriorat umfaßte nun zwölf Chorprofessen.

Es ist signifikant, daß M. Wolter bereits am Tag darauf zur Fortsetzung der entsprechenden Verhandlungen nach Rom abfuhr. Im Anschluß an seine österreichische Klosterfahrt (März/April) hatte Pl. Wolter Papst Pius IX. bei einer Audienz am 22. April die Bitte um die Abtsbenediktion seines Bruders und die Approbation der Konstitutionen vorgelegt. Auch Fürstin Katharina schaltete sich zugunsten des künftigen Abts Maurus ein. Nach anfänglichem Unwillen Pius' IX. konnten die Verhandlungen dennoch recht rasch abgewickelt werden. Entscheidend waren das Breve von 1864 sowie eine Supplik an Pius IX., die die erfüllte Bedingung von zwölf Professen nachwies.<sup>441</sup>

Für Beuron hatte die Abtsbenediktion besondere Bedeutung, da die Konstitutionen von 1866 die Perpetualität des Abtsamtes vorsahen.<sup>442</sup> Die Abtsweihe wurde sodann auf den 20. September (Festum Septem Dolorum) festgesetzt.

---

9. Mai 1880, gestorben während künstl. Arbeiten 31. Mai 1892 Montecassino. Lit. (Auswahl): Siebenmorgen, Anfänge; Mayer S., Bibliographie 166.

436) P. Lukas (Fridolin) Steiner, geboren 4. Juli 1849 Ingenbohl (Kt. Schwyz), Schüler Wügers in Rom, Profeseß 15. August 1874 Beuron, Priester 19. März 1877, gestorben an langwierigem Rückenmarksleiden 2. Dezember 1906 Beuron. Mayer S., Bibliographie 166.

437) Siebenmorgen, Anfänge 143–157.

438) Siebenmorgen, Anfänge 158–160.

439) AB II A, 66.

440) Johann Adam Gisbert Hessen, geboren 17. Dezember 1845 Schündelnhof (Boisheim) b. Dülken, Reg.-Bez. Düsseldorf, Profeseß 30. August 1868, Priester 3. Juni 1869, 1909 Übertritt nach Solesmes, gestorben 6. August 1927 Luxemburg. Elenchus Monachorum Archiabbatiae S. Martini de Beuron I, 12.

441) Fiala, Jahrhundert 78 f.

442) Fiala, Ausprägung 211.

## a) Installation M. Wolters

Knapp 21 Jahre nach seiner Profese in St. Paul vor den Mauern wurde P. Maurus Wolter ebenda zum ersten Abt von Beuron durch den früheren Erzbischof von München und Freising, Kurienerbkardinal von Reisach, benediziert. Als Assistenten fungierten der Abt und ehemalige Prior von St. Paul, Zelli-Jacobuzzi, sowie der Generalabt der Zisterzienser, Cesari; auch der Benediktinerkardinal J. B. Pitra war anwesend und lud zu einem großen Festmahl ein.<sup>443</sup>

Der Einzug in Beuron wurde für den 3. Oktober vorgesehen. Die Katholiken Hohenzollerns und die Bewohner des oberen Donautals im besonderen bewiesen ihre Freude über die Abtsweihe mit einem frohen und festlichen Empfang, den sie dem Neugeweihten in Beuron bereiteten. Unter den vielen Geladenen „aus dem Priester- und Laienstande“ befanden sich Abbé Léon Bastide von Ligugé (im Auftrag Guérangers), der Abt von Stift Raigern (Mähren), Günther Kalivoda, die Fürstin Katharina und einige Mitglieder ihrer Familie.<sup>444</sup>

Am Vorabend des Rosenkranzfestes, das auf den 4. Oktober fiel, wurde M. Wolter von L. Bastide installiert und zelebrierte anschließend seine erste Pontifikalvesper. Abt Maurus war mit den von Leodegar Ineichen, dem letzten Abt von Rheinau, als Geschenk überlassenen Barockpontificalien (Stab, Pektorale und Ring) würdig geziert.<sup>445</sup> Am Rosenkranzfest selbst feierte M. Wolter unter der begeisterten Teilnahme zahlreicher Gläubiger und hoher Gäste das erste Pontifikalamt in Neubeuron.<sup>446</sup>

Um dem neuen Abt eine würdige Wohnung zukommen zu lassen, räumte die Fürstin den bislang von ihr und ihrer Hofhaltung genutzten Südflügel des Klostergebäudes. So konnte M. Wolter diese Zimmer beziehen. Katharina hielt sich von da an nur noch zur Sommerzeit in Beuron auf, und zwar im Schweizerhaus bei der Mauruskapelle. Sonst weilte sie in einem gerade erworbenen Haus in Meran, wo sie als Schwester Coletta dem Dritten Orden der Franziskaner beitrug.

443) Fiala, Jahrhundert 79.

444) AB II A, 1. [Sauter B.], Festrede gehalten bei der feierlichen Einführung des ersten Abtes von Beuron. Nebst einem Festberichte von einem Mönche der Abtei, Sigma- ringen 1868.

445) Rheinau war mit dem 2. März bzw. 22. April 1862 durch die liberale Regierung des Kantons Zürich mit Mehrheitsbeschluß aufgehoben worden. Pfaff M., Das alte Hochrheinstift Rheinau und das neue Beuron 778 Rheinau-Jubiläum 1978 (BM 55, 1979, 96–110 [auch als Sonderdruck, 1–16, hier 6, 8]). Zu den Beziehungen zwischen beiden Klöstern seit Oktober 1862 vgl. ebd. 10–14. Daß es sich bei der Übergabe der Pontificalien an M. Wolter um ein „Geschenk“ handelt, geht eindeutig aus einem Brief des Abtes an seinen Prior vom 12. August 1868 aus St. Catharinenthal hervor. Ineichen-Briefe. Akt Abtei Rheinau II, 3–4; vgl. auch AB II A, 3 f.: „Ein gar rührendes Geschenk: der letzte Abt dieses althehrwürdigen Benediktinerklosters tritt dem ersten Abt der Schwestergründung im Donauthal seine Insignien ab.“ (Kursiv d. Verf.).

446) AB II A, 4. Donaubote, Donaueschingen. Ausgabe vom 5. Oktober 1868.

Doch nach einigen Jahren, zur Zeit des Kulturkampfes, sah sich die Fürstin genötigt, wieder nach Beuron zurückzukehren, um ihrer Stiftung als Schirmherrin beizustehen.<sup>447</sup> So zog sie 1873 wieder in den Südflügel ein, genauer in die Westhälfte des Erdgeschosses und in das gesamte mittlere Stockwerk,<sup>448</sup> den sog. Herrenstock.

#### b) Gregorianischer Choral

Mit der Erhebung zur Abtei konnten die Mönche zumal in Pontifikalgottesdiensten eine feierliche Liturgie halten, die zunehmend Menschen aus nah und fern anzog. Dies gilt auch für den liturgiemusikalischen Bereich, wobei der Gregorianische Choral auch in Zukunft die einzige Gesangsform in Beuron blieb.

Just im Jahr 1868 wurde der Abtei eine künftig organisierte Hilfestellung auf dem Gebiet der Gregorianik zuteil: Auf dem 19. Katholikentag in Bamberg gründete Franz Xaver Witt<sup>449</sup> den Allgemeinen Cäcilien-Verband für die Länder der deutschen Sprache (ACV) und wurde dessen 1. Generalpräses. Als primäre Aufgabe sollten Choral und Vokal-Polyphonie besonders des 16. Jahrhunderts (in a-capella-Ausführung) wieder bekanntgemacht und gepflegt werden, gerade auf dem Land, wo die kirchenmusikalische Situation besonders desolat aussah. Dennoch sollte der Beuroner Choral auch für die nächsten Jahrzehnte im Gebiet Hohenzollerns eine absolute Sonderstellung besitzen, als sich die Caecilienvereine inzwischen in ganz Deutschland statuiert hatten. Regelmäßig wurde nur in Beuron choraliter gesungen.<sup>450</sup>

Die Brüder Wolter hatten in St. Paul vor den Mauern, besonders aber in Solesmes die Schönheit und Würde der benediktinischen Klosterliturgie kennen- und liebgelernt. In Beuron versuchten sie nun, unterstützt durch den hochmusikalischen P. Benedikt Sauter, Stück um Stück ähnliche Leistungen zu erbringen. In diesem Kontext ist es signifikant, daß sie aus anderen im deutschsprachigen Raum gelegenen Benediktinerabteien so gut wie keine Anregungen empfangen konnten. Bei diesen Klöstern standen, von ihrer geisti-

447) Fiala, Jahrhundert 80 f.

448) Fischer L., Grundbesitz 493.

449) Geboren 9. Februar 1834 Walderbach (Opf.), 1856 Priester, 1859–1867 Choralleiter am Regensburger Priesterseminar, 1870/71 Domkapellmeister in Eichstätt, gestorben 2. Dezember 1888 Landshut. Art. Witt, Franz Xaver (Das große Lexikon der Musik 8, 374).

450) Der Konvent selbst verstand sich „außer der Seelsorge und hl. Wissenschaft insbesondere der Pflege des Cultus, der römischen Liturgie und des Gregorianischen Chorals“ verpflichtet. Brief M. Wolter an Fürstin (unbekanntes Datum [1867]). Akt Briefe M. Wolter I. Auch die staatliche Seite anerkannte die „große Anziehungskraft“ des Wallfahrtsortes Beuron neben dem „herrlichen Choralgesang welcher tagtäglich durch die Hallen des ehrwürdigen Gotteshauses“ tonte. Bericht über die Beuroner Mönche des Königl. Regierungs- und Schulrath Miller an von Blumenthal vom 3. September 1867 (Sigmaringen Pr. Nr. 534). StA Sig. Ho 235 I 22.210 Das Benedictiner Kloster Beuron und die in demselben befindlichen Mönche.

gen Ausrichtung her, Pfarrseelsorge und Unterricht in den eigenen Gymnasien bzw. Internaten im Vordergrund; sie legten ihr Augenmerk nicht in dem Maße auf die Feier der Liturgie wie die Mönche in St. Paul, Solesmes oder nunmehr Beuron. So begingen die Beuroner ihre Gottesdienste durchaus originär.

Gleichzeitig suchten die Ordensmänner, allen voran M. Wolter, das liturgische Bewußtsein auch durch wissenschaftliche Forschungen und Publikationen zu formen und zu stärken. Am 2. Januar 1865 beendete Benedikt Sauter sein Manuskript für das in Schaffhausen gedruckte Buch „Choral und Liturgie“,<sup>451</sup> dem H. von Vicari das Imprimatur verlieh. Zur Zeit der vollständigen „Choralvergessenheit“ im deutschen Sprachraum sollten Stellenwert und Choralpraxis in Beuron dargelegt werden: der liturgische Charakter des Chorgesangs für das öffentliche Gebet der Kirche.

Sehr bald fanden sich immer wieder Interessenten und Musiksachverständige ein, z. B. der Chordirigent der Aachener Stiftskirche, Heinrich Bökeler,<sup>452</sup> dessen detaillierter Bericht ein Zeitdokument im besonderen darstellt.<sup>453</sup> Die hohe Wertschätzung Beurons veranlaßte die Schulinspektoren der Umgebung, die Abhaltung eines Choralkurses zu beantragen. In den letzten zehn Septembertagen 1873<sup>454</sup> führte B. Sauter diese Akademie durch, einen weiteren Kurs<sup>455</sup> im September 1874 für Lehrer und Chordirigenten. Es dürfte dies eines der ersten Zeugnisse für eine „Transplantation“ der Beuroner Choralidee darstellen. Die Singularität Beurons auf kirchenmusikalischem Gebiet galt somit nicht nur für Hohenzollern, sondern auch innerhalb des Benediktinertums in Bayern und Österreich.<sup>456</sup>

### c) Erste Gründungen

#### α) Arnstein

Beurons Bekanntheitsgrad war rasch gewachsen. Bereits am 19. Oktober 1868, gerade zwei Wochen nach der Installation des ersten Abtes, bat Ida Grä-

451) [Sauter B.], Choral und Liturgie. Dem deutschen Episcopate in Ehrfurcht und Demut gewidmet von einem Benediktinermönche des Klosters St. Martin zu Beuron im Donauthal, Schaffhausen 1865.

452) Geboren 11. Juli 1836 Köln, Priester 3. September 1860, 1862 Stiftsvikar in Aachen, 1864 Inspektor des dortigen Choralhauses, 1875 Gründung des Gregorius-Blatts, 1881 Errichtung der Kirchenmusikschule Aachen. Gestorben 20. Februar 1899.

453) „Bericht über eine Reise nach Süd-Deutschland behufs kirchenmusikalischer Studien“, August/September 1872 (teilw. pag.). Akt Choral.

454) AB II, 100.

455) Ipf- und Jagstzeitung (Feuilleton). Ausgabe vom 8. September 1874.

456) AB I, 201, 235. Das Stundengebet ist Gebet der ganzen Kirche; auch die Gläubigen kamen immer zahlreicher. AB I, 53. Ähnlich wie der Erzbischof konstatiert der Rottenburger Bischof Joseph Lipp (1848–1869), viele der Diözesanen wallfahrten nach Beuron und verlassen „getröstet, beruhigt und ermutigt diesen Ort wieder“. Wolfsteiner, Notizen 11 f.

fin Hahn-Hahn (Mainz)<sup>457</sup> die Benediktiner, sich in einem ehemaligen Franziskanerkloster in Dänemark niederzulassen. Man sah sich jedoch nicht in der Lage, auf dieses Angebot einzugehen.<sup>458</sup>

Kurze Zeit darauf, am 12. Januar 1869, ließ der Limburger Bischof Peter Josef Blum<sup>459</sup> in Beuron anfragen, ob die Mönche die ehemalige Prämonstratenserabtei Arnstein (Lahn) übernehmen wollten. Das 1139 gegründete Kloster war 1151 zur Abtei erklärt, aber 1802 von Nassau aufgehoben worden; es bot eine schöne Kirche aus dem 12./13. Jahrhundert. Nach skeptischem Urteil und zunächst ablehnender Haltung entschied sich Abt Maurus im Juni 1869 zu dem Versuch, die erste Gründung zu wagen, und bestimmte seinen Bruder, Prior Placidus, zum Leiter Arnsteins.<sup>460</sup>

Am 3. Oktober 1869 (Rosenkranzfest) fand die offizielle Eröffnung des „erste(n) Tochterhaus(es)“<sup>461</sup> statt. Bereits nach einem Jahr mußte Pl. Wolter jedoch einsehen, daß der Gründung keine Zukunft beschert war.<sup>462</sup> Abt Maurus gab dem Limburger Bischof den Grund zum Aufgeben Arnsteins an: ungünstige Verkehrslage sowie die unzureichende Möglichkeit, die Liturgiepflege und Seelsorge in befriedigender Weise auszuüben.<sup>463</sup> Blum zeigte in realistischer Sichtweise ein ehrliches Verständnis gerade in bezug auf diese Problematik.<sup>464</sup> Offiziell wurde Arnstein jedoch erst am 16. Oktober 1871 aufgegeben.<sup>465</sup>

457) Zu Person und Wirken s. Guntli J. Ev., Goethezeit und Katholizismus im Werk Ida Hahn-Hahns, (Diss.) Münster i. W. 1931.

458) Fiala, Jahrhundert 85.

459) Dies geschah durch den Pl. Wolter persönlich bekannten Subregens des bischöflichen Priesterseminars Limburg (Lahn), Münzenberger. AB II, Erg. 1 (Arnstein-Gründung 1. Okt. 1869 – 16. Okt. 1871), 1 ff.

460) Vgl. Acta Capituli, Missae fundatae. Capitels-Verhandlungen 1868–1923 der Abtei St. Martin zu Beuron O.S.B. Akt I, 6, Sitzung vom 26. September 1869 (nicht pag.).

461) AB II, Erg. 1, 25. Wenn in vorliegender Schrift die Tochtergründungen Beurons und damit auch ein Stück Kongregationsgeschichte zur Sprache kommen, dann doch nur insoweit, als es für die Entwicklung der Abtei St. Martin *in concreto* eine Bedeutung besitzt. Entscheidend ist weiterhin die Untersuchung der Kommunität in (der Ortschaft) Beuron selbst.

462) AB II, Erg. 1, 40 ff.; Fiala, Jahrhundert 86; von Oer, Wolter 37 f.

463) Brief Abt M. Wolter an den Bischof von Limburg, Peter Josef Blum, datiert vom 22. Oktober 1870. AB II, Erg. 1, 36–38, und AB II A, 53 f.

464) AB II, Erg. 1, 38 f.

465) Pl. Wolter wurde am 8. März 1871 vom Limburger Domkapitel sogar einstimmig zum Koadjutor des Bischofs Blum mit dem Recht der Nachfolge gewählt, was Pl. Wolter selbst als „ebenso überraschende wie niederschmetternde Mittheilung“ wertete. M. Wolter dagegen forderte seinen Bruder zur Annahme der Wahl auf. Berlin jedoch lehnte die Wahl bzw. Pl. Wolter als Persönlichkeit ab, obwohl Rom bereits die Zustimmung erteilt hatte. AB II, Erg. 1, 43; Fiala, Jahrhundert 86.

## ß) Maredsous

Im Jahre 1869 war der Belgier P. Hildebrand (Felix) de Hemptinne<sup>466</sup> in Beuron eingetreten. Er vermittelte im Sommer 1872 das Angebot der belgischen Verlegerfamilie Desclée, auf dem eigenen Besitztum in der Nähe des kleinen Schlosses Maredsous (Provinz Namur) ein ganz neues Benediktinerkloster samt Gotteshaus aufzubauen.

Am 12. Juni 1872 wurde H. de Hemptinne in Beuron durch den Limburger Bischof Blum zum Priester geweiht. Seine anschließende Primizreise in die Heimat nahm er zum Anlaß, den Plan der Neugründung mit der Stifterfamilie näherhin zu erörtern. Nach de Hemptinnes Rückkehr nach Beuron erbat sich M. Wolter Bedenkzeit und ging anschließend auf die Offerte der Desclées ein, nicht zuletzt wegen der aufziehenden dunklen Wolken des Kulturkampfes.<sup>467</sup>

Die Familie Desclée stiftete den Beuroner Mönchen am 15. August 1872 Grundstück wie Gelder für das nach den Vorstellungen des Abtes Maurus zu errichtende Kloster mit Kirche. Am 15. Oktober zog die Gründungskolonie,<sup>468</sup> angeführt von Vater Abt selbst, in ein kleines Schloß nahe der zukünftigen Baustelle ein und eröffnete das opus Dei. Ein halbes Jahr lang blieb M. Wolter dort, bevor er im Frühjahr 1873 wieder nach Beuron zurückkehrte.

In dieser Zeit begannen die Arbeiten an dem von Architekt Baron de Béthune entworfenen neugotischen Kloster- und Kirchenbau.<sup>469</sup> Am 12. Juli 1874 setzte Abt Wolter seinen Bruder Placidus als ersten Prior des Priorates „St. Benedict“ in Maredsous ein. Die Kommunität konnte am 29. Juni 1876 in den Klosterneubau einziehen.<sup>470</sup> Am 1. Mai 1878 schließlich wurde Pl. Wolter zum ersten Abt von Maredsous ernannt und durch Bischof Gravez (Namur) unter Assistenz der Äbte M. Wolter und Charles Couturier (Solesmes) benediziert.<sup>471</sup>

## d) Umgestaltung der Abteikirche und des Klausurtrums

Anfang der 70er Jahre dachte man auch in Beuron daran, in Kloster und Kirche zeitgemäße Veränderungen vorzunehmen,<sup>472</sup> wenngleich nicht im damals aktuellen neugotischen Stil. Nach Fertigstellung der Kapelle St. Maurus und des Schweizerhauses schickten sich Desiderius Lenz und Fr. Gabriel Wü-

466) Felix de Hemptinne, geboren 10. Juni 1849 Gent, päpstlicher Zuavenoffizier, Profefß 15. August 1870 Beuron. Weissenberger, Mönchtum, Regesten Nr. 117, 123. (S. a. u. Kap. VI 3).

467) Fiala, Jahrhundert 87–89; vgl. von Oer, Wolter 42.

468) U. a. H. de Hemptinne.

469) Kirchweihe am 19. August 1888 durch den Olivetaner-Kardinal Placido Schiaffino. Jan (Jean B.) de Béthune d'Ydevalle, „bekannte(r) Neugotiker“, war Vater des P. Gislenus de Béthune (s. u. Kap. VI. 1. a).

470) Fiala, Jahrhundert 89 f.; von Oer, Wolter 42.

471) Weissenberger, Mönchtum, Regesten Nr. 165.

472) Überblick und Einzelbeschreibung der Maßnahmen bei Siebenmorgen, Anfänge 209–215.

ger an, die Kirche nach den Vorstellungen der „Beuroner Kunstschule“ umzugestalten. Einem geradezu als Vandalismus zu bezeichnenden antibarocken Kunstverständnis fiel am 12. August 1872 der von Joseph A. Feuchtmayr sowie den Gebrüdern Johann Georg und Anton Dirr 1760/61 geschaffene Hochaltar zum Opfer.<sup>473</sup> Wüger fügte alsbald ein monumentales Bild der Krönung Mariä in die belassene Barockumfassung des Altares ein.

1874/75 wurden der Chorstick beseitigt und die Weegschaider-Fresken des Chorraums mit einem blauen Sternenhimmel übermalt. Nach halb zugemauerten Chorfenstern stand die Planung, das Kirchenschiff umzugestalten, an.<sup>474</sup> Der Kulturkampf vereitelte jedoch dieses Vorhaben.

Innerhalb der Klausur wurden einige Fresken angefertigt. Skizzen, Zeichnungen und Pläne stammten zumeist von Lenz, während Wüger die Freskierungen ausführte. So entstand 1872 das sog. Hausaltärchen mit Engeldarstellungen neben der Ausmalung des alten Refektoriums (heute Oratorium); die Bilder waren ein Gemeinschaftswerk der beiden Künstler. 1873–1875 wurden die Fresken an den Wänden und in den Fensternischen des Klausurtrums geschaffen (Vita Benedicti nach den Dialogen Gregors d. Gr. sowie Themen aus den römischen Katakomben, inspiriert durch eine Studie M. Wolters<sup>475</sup>) und 1874 die Ausmalung des Refektoriums vorgenommen.<sup>476</sup>

Überblickt man diese baulichen und künstlerischen Leistungen und auch den seit der Abtsbenediktion M. Wolters sich vollziehenden inneren Ausbau der Abtei, das liturgische Leben sowie die Zunahme des Konvents auf etwa 60 Mönche, so stand Beuron um 1875, wie Friedrich Kollei<sup>477</sup> es ausdrückt, „in vollster Blüte“. Man betrachtete die Abtei als „ein(en) Mittelpunkt kirchlichen, ein(en) Brennpunkt christlichen Lebens, aus dem Clerus u. Volk Licht u. Wärme holten.“<sup>478</sup>

Auch um die Klosterjugend war es gut bestellt. M. Wolter ließ von Ende November 1868 bis zum September 1871 einen italienischen (sehr thomistisch ausgerichteten) Dominikaner aus Forlì, P. Maria Hieronymus Rossi, also auch einen Nichtbeuroner, unterrichten. Die im April und August 1869 erstmals abgenommenen Examina fielen durchweg gut aus. Der Prior sandte die Kleriker 1871–1873 teilweise nach Mainz, die dortige Hochschule galt als „streng“

473) AB II A, 84. Schöntag, Abteikirche 104.

474) Ausgeführt wurde noch die Nachdunkelung der Fresken im Schiff (mittels Ruß), Schöntag, Umgestaltung 197.

475) Die römischen Katakomben und ihre Bedeutung für die katholische Lehre von der Kirche und die Sakramente (Broschüren-Verein [Frankfurt a. Main] 2, 1866, Teil I Nr. 7, Teil II Nr. 9 und 10).

476) Siebenmorgen, Anfänge 160 f., 225 f.; teilweise übermalt nach der Umgestaltung des Oratoriums im Jahr 1963. CB 1963, 14.

477) Der Priester Friedrich Kollei weilte schon in den Jahren 1870–1875 als „Gast“ in Arnstein bzw. in Beuron. AB II A, 58, 74, 111. Zur Zeit der Aufhebung blieb Kollei weiterhin in Beuron.

478) Kollei F., Die Abtei St. Martin zu Beuron und die Beuroner Congregation O.S.B., Ms. 1881, Blatt 5.

kirchlich orientiert. Die Studenten kamen, unter Leitung Sauters, in einem Flügel des dortigen Kapuzinerklosters unter, während die übrigen Kleriker in Beuron blieben. Diese leitete Suitbert Baeumer.<sup>479</sup> Nachdem das Studienhaus Mainz im August 1873 aufgegeben wurde, konnte am 30. Oktober die Theologische Schule Beuron in neuer Weise konstituiert werden. Dabei wurde der Vorlesungsbetrieb ausgeweitet auf die wesentlichen klassischen Fächer der Theologie und Philosophie.<sup>480</sup>

(Fortsetzung folgt)

---

479) Johann Adolf Baeumer, geboren 28. März 1845 Gut Leuchtenberg bei Kaiserswerth (Düsseldorf), Profefß 5. Oktober 1866 und Priester 3. Juni 1869 Beuron, Bibliothekar, Archivar, Lektor für Exegese und Kirchenrecht, Subprior 1875 Maredsous, 1876 und 1887 — 1890 Erdington, 1890 Beuron. Hervorragender Liturgiehistoriker. Gestorben 12. August 1894 Freiburg, begraben Beuron. Sein bedeutendstes Werk: „Geschichte des Breviers. Versuch einer quellenmäßigen Darstellung der Entwicklung des altkirchlichen und römischen Officiums bis auf unsere Tage“ erschien 1895 in Freiburg. Mayer, Bibliographie 16 f.

480) Helmecke, Schule 442.

## Kardinal Faulhaber und der Augsburger Abt Placidus Glogger zur Zeit der „Machtergreifung“ Hitlers

Von Theodor Rolle — Augsburg

In der intensiven zeitgeschichtlichen Diskussion um die Rolle der Kirchen im „Dritten Reich“ ist der Name des vor 52 Jahren am 29. Juli 1941 verstorbenen Abtes der Benediktinerabtei St. Stephan in Augsburg, Dr. Placidus Glogger, der zugleich von 1921 bis 1936 sowie von 1939 bis zu seinem Tode Präses der Bayerischen Benediktinerkongregation war, bislang kaum erwähnt, sind seine Persönlichkeit und Haltung nicht beschrieben und gewürdigt worden.<sup>1</sup> Das ist auch nicht verwunderlich, denn zu den maßgeblichen Kirchenführern der deutschen katholischen Kirche zählte der Benediktiner nicht. Dennoch war er zu Lebzeiten eine weit über sein eigenes Haus, über das von diesem betreute Gymnasium und über seinen Orden hinaus bekannte Persönlichkeit, dazu fruchtbarer Autor von zahlreichen weitverbreiteten religiösen Schriften, Zeitungsaufsätzen und Buchbesprechungen, schließlich ein beliebter und beachtetter Prediger und Vortragsredner nicht zuletzt in den Kreisen der Organisationen der katholischen Akademikerschaft, in denen er eine Reihe von Ehrenämtern bekleidete. Verbindungen hatte Abt Glogger, dessen zweite Muttersprache Italienisch war und der zudem als Neuphilologe Englisch und Französisch beherrschte, auch ins Ausland, vor allem nach Rom, wo er sich in Ordensangelegenheiten fünfmal aufhielt. Die Gemeinde der Italiener in Augsburg, die ihn als einen der ihren ansah, betreute er über 40 Jahre als Seelsorger. Diese Umstände mögen — neben dem speziellen, vom Gedanken der Parität geprägten Augsburger „Klima“, in dem auch im Zeichen des Hakenkreuzes Konfrontationen von Partei und Kirche von beiden Seiten tunlichst vermieden wurden — dazu beigetragen haben, daß ihm trotz seiner Kritik am NS-Regime und dessen Ideologie, die er mit ungewöhnlichem Mut öffentlich auf der Kanzel und in der Schule vortrug, nichts Schlimmeres widerfuhr. Bereits 1926 war Abt Glogger mit den Nazis aneinandergeraten, nachdem er in

1) Erwähnung bei Hetzer G., *Kulturkampf in Augsburg*, Augsburg 1982. Ein Lebensbild von Abt Dr. Glogger bietet neuerdings Rolle T., *Benediktinerabt im Dritten Reich*, Teil I (Stephania 62, 1990, 42–75). Teil II (Stephania 63, 1991/92, 25–62) erschienen. Herrn G. Fürmetz/Augsburg, der die kritische Sichtung des Entwurfes übernahm, Ergänzungen einfügte und schließlich für die Endredaktion sorgte, bin ich zu großem Dank verpflichtet.

einer Predigt im Augsburger Dom den Antisemitismus öffentlich verurteilt hatte. „Ab mit ihm nach Palästina zu seinen lieben Juden“, tobte die NS-Wochengazette *Der Deutsche Michel*; der Pater möge sich vorsehen, daß ihm nicht etwas zustoße, woran er noch gar nicht gedacht habe.<sup>2</sup> Das Hauptwerk Dr. Gloggers, *Die große Antwort*, ein überregionaler, viel gelesener Laienkatechismus, wurde in der NS-Presse verunglimpft und schließlich 1937 von der Gestapo „sichergestellt“, da die Schrift massiv gegen die sogenannte „Tötung lebensunwerten Lebens“, d. h. gegen Euthanasie und Abtreibung, Stellung bezogen hatte.<sup>3</sup> Zur gleichen Zeit zwang ihn das Kultusministerium auf Breiten der Gestapo, seine Tätigkeit als Religionslehrer wegen „staatsgefährdender Äußerungen im Unterricht“ einzustellen.<sup>4</sup> In der Folgezeit wurden die Augsburger Benediktiner aus ihrer Philosophischen Hochschule, dem Gymnasium und den beiden Internaten, einem Komplex, der ihnen von König Ludwig I. als „Katholische Studienanstalt“ übertragen worden war,<sup>5</sup> nach und nach vertrieben, so sehr sich Abt Dr. Glogger auch gegen diese schikanöse Willkür zur Wehr setzte. Sein plötzlicher Tod im Juli 1941 infolge eines Schlaganfalls mag durch die Aufregungen jener Tage mit verursacht worden sein.

Eine zeitgeschichtlich besonders interessante, wenn auch historisch bisher unbeachtete Episode bildet die Zusammenarbeit des Abtes von St. Stephan mit Kardinal Michael von Faulhaber während der Zeit der „Machtergreifung“ durch die Nationalsozialisten im Jahre 1933. Der Kontakt ergab sich eher zufällig, obwohl der Münchener Metropolit den Präses der Bayerischen Benediktinerkongregation schon länger kannte. Ausgangspunkt waren zwei Erlasse des neuen bayerischen Kultusministers Hans Schemm. Schemm, ein Bayreuther Volksschullehrer, der nach Klaus Scholder „den Typ des religiös gläubigen Nationalsozialisten“ verkörperte,<sup>6</sup> galt als kulturpolitischer Sprecher der NSDAP. Seine religiös getönten Tiraden trugen nicht unwesentlich dazu bei, daß auch bei kirchlich gebundenen Persönlichkeiten zunächst der Eindruck entstand, man könne mit der Partei zumindest vorläufig einen Modus der Kooperation finden. Bezeichnenderweise stellte Schemm seine Politik unter das Motto: „Unsere Religion heißt Christus — unsere Politik heißt

2) *Der Deutsche Michel*, 22. Mai 1926, 5.

3) „Die große Antwort“ erschien in drei Auflagen 1934, 1935 und 1937 mit insgesamt 40 000 Exemplaren. Eine vierte Auflage gab es nicht mehr, da man vom Autor Änderungen verlangte, die dieser mit seinem Gewissen nicht vereinbaren konnte.

4) Bayerisches Hauptstaatsarchiv München (BayHStA), MK 37533. — Stiftsarchiv St. Stephan Augsburg (StAstSt), 124 cII.

5) Zur Gründung der Abtei St. Stephan vgl. Rolle T., Die Gründung der Benediktinerabtei St. Stephan in Augsburg (Sondernummer der *Stephania*) 1985; SMGB 97, 1986, 32–125.

6) Scholder K., *Die Kirchen und das Dritte Reich*. Bd. 1: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918–1934, Frankfurt a. M. 1977, 243.

Deutschland“.<sup>7</sup> Am 27. März 1933 gab der neue nationalsozialistische Kultusminister eine EntschlieÙung heraus, wonach unmittelbar nach Beginn des Schuljahres am 27. April 1933 alle Schüler vier bis sechs Wochen lang, unabhängig vom Lehrplan, in „die Bedeutung und Größe des historischen Geschehens der nationalen Revolution“ einzuführen seien. Detaillierte Anweisungen für den Geschichtsunterricht und andere einschlägige Fächer konkretisierten dieses Anliegen.<sup>8</sup> Am Ende des Sonderlehrstoffes war sodann „ein lebensvolles Charakterbild über die beiden Träger der Erweckung der Nation: Hindenburg und Hitler“ einzuschalten. Der Lehrgang sollte schließlich in einer „erhebenden Schulfeier“ mit Flaggenschmuck, Ansprachen und vaterländischen Liedern ausklingen.<sup>9</sup>

Am von Benediktinern geleiteten, indes staatlichen Gymnasium bei St. Stephan in Augsburg hatte man bislang strikt dem Grundsatz gehuldigt, Parteipolitik habe in der Schule nichts zu suchen. Unter dem Eindruck des Schemm-Erlasses traten nun am 3. April und nochmals am 4. Mai 1933 die Geschichtslehrer von St. Stephan, darunter auch Abt Dr. Glogger, zu Besprechungen zusammen. Man war sich einig: „National ist unser Geschichtsunterricht schon immer gewesen. Wir sollen am nationalen Aufbau mitwirken, aber es wird keine Gesinnungskonjunktur von uns verlangt, wir müssen keine Nationalsozialisten werden!“ Das hieß im einzelnen: Den Weltkrieg sollte man nicht zu lange behandeln, wohl aber den Marxismus, Korruptionsfälle sollten nicht allzu oft angesprochen werden, Rassenprobleme sollten unter religiösen Aspekten erörtert werden, und vor allem wollte man dem letzten Reichskanzler aus der Zentrumsparterie, Heinrich Brüning, dessen vaterländische Gesinnung zu betonen war, gerecht werden.<sup>10</sup> In diesem Sinne wurden in der Fachsitzung vom 3. April 1933 am Gymnasium bei St. Stephan zwei Kurzreferate über die Grundzüge der deutschen Geschichte seit 1918 gehalten. Das erste, von einem Lehrer der Schule, Studienrat Walter Stadelmayer, vorgetragen, schilderte die politische Entwicklung. Im zweiten Beitrag sprach Dr. Karl Hummel, ehemaliger Abiturient der Schule und nachmals renommierter Orientalist und Pharmakologe, über das Wirtschafts- und Geistesleben sowie die Volkspsyche.<sup>11</sup>

Von den methodisch-didaktischen Überlegungen, die in St. Stephan angestellt wurden, berichtete Abt Dr. Glogger dem Augsburger Bischof Dr. Joseph Kumpfmüller, der wiederum den Münchner Kardinal informierte. Dieser griff den Vorgang sofort auf, da die Lehrerschaft inzwischen von der Partei und

7) Amtsblatt des Bayerischen Staatsministeriums für Unterricht und Kultus, Nr. 3, 30. März 1933, 36.

8) Vgl. ebd. 31–36.

9) Ebd. 35.

10) StAStSt., Kasten DR 1/Fasz. 1c, stenographische Notizen Gloggers.

11) StR Walter Stadelmayer, geb. 30. Juli 1892, gest. 7. März 1946, seit 1925 als Staatsbeamter weltlicher Lehrer am Gymnasium bei St. Stephan in Augsburg; Dr. Dr. Karl Hummel, geb. 25. April 1902 in Weiler/Allg., gest. 28. Dezember 1987, 1921 Abitur am Gymnasium bei St. Stephan in Augsburg, später Professor in Tübingen.

der NS-Presse mit Material, sehr „einseitigem“, wie Abt Glogger wenig später vermerkte,<sup>12</sup> versorgt worden war. Dieser Tendenz wollte man von kirchlicher Seite rasch entgegensteuern. Der Münchner Oberhirte wandte sich deshalb an den Augsburger Abt mit der Bitte, ihm den Gedankengang der beiden Referate in knapper Skizze vorzulegen; er wolle die für den 20. April 1933 nach Regensburg einberufene Freisinger Bischofskonferenz mit dem Problem befassen. Am 7. April 1933 sprach Dr. Glogger bei Kardinal Faulhaber in der Sache vor. Der Abt verständigte umgehend die beiden Referenten, die sich während der Ferien an ihren Heimatorten aufhielten. Sie sollten auf etwa vier Seiten in Kurrentschrift nochmals darlegen, was ohne Verletzung der katholischen Überzeugung gelehrt werden könne, und dabei „möglichst viel Positives bieten“. Der Ministerialerlaß war für die Lehrkräfte bindend. Aber die Vorschrift war auslegbar und in der Durchführung modifizierbar. Diesen Spielraum wollte man kirchlicherseits unterderhand nützen, um durch eine Art Handreichung für Lehrer Korrekturen vorzunehmen. Ungefährlich war dies bei der rabiatischen Art des Vorgehens der neuen Machthaber nicht. Daher versicherte der Abt den beiden Autoren: „Es ist selbstverständlich, daß Ihr Name vollständig verschwiegen wird. Der Entwurf segelt (aus verständlichen Gründen) unter meiner Flagge und dann unter der Flagge der Herrn Bischöfe“.<sup>13</sup> Die gewünschten Skizzen liefen alsbald ein.<sup>14</sup> Abt Dr. Glogger war sehr angetan; vor allem Dr. Hummels Thesen las er „mit Genuß“. Der ruhige, objektive Ton gefiel ihm: Wissenschaft sei das, keine gefärbte Parteigeschichte, und das tue jetzt besonders wohl. Auch der Stadelmayer-Entwurf würde sowohl der Wahrheit als auch dem katholischen Empfinden gerecht. Abt Dr. Glogger glaubte, „daß man selbst im K. M. (Kultusministerium) nichts dagegen anhaben“ könne. Heikler sei freilich die Frage, wie man die Skizzen den katholischen Lehrkräften zugänglich machen könne. Das jedoch sei Sache der Bischöfe.<sup>15</sup>

Am 19. April 1933 übergab der Benediktinerabt Kardinal Faulhaber die beiden Entwürfe. Im Ergebnisprotokoll der tags darauf abgehaltenen Bischofskonferenz findet sich allerdings kein Hinweis auf die zu propagierenden Unterrichtshilfen.<sup>16</sup> Dennoch müssen die Bischöfe dem Vorhaben zugestimmt haben, da Kardinal Faulhaber die Angelegenheit weiter verfolgte und am 3. Mai 1933 dem Abt mitteilte: „Ihre wertvollen geschichtlichen Skizzen habe ich vertraulich einer hiesigen Stelle übergeben,

12) StAStSt, Kasten DR 1/Fasz. 1c, Schreiben Gloggers an Faulhaber vom 25. April 1933.

13) StAStSt, Kasten DR 1/Fasz. 1c, Schreiben Gloggers an Stadelmayer bzw. Hummel vom 8. April 1933.

14) Zum Wortlaut vgl. StAStSt, Kasten DR 1/Fasz. 1c, Unterrichtsleitlinien „Grundzüge der Entwicklung Deutschlands von 1918–1933“ (Anhang: Dokument I).

15) StAStSt, Kasten DR 1/Fasz. 1c, Schreiben Gloggers an Hummel vom 14. April 1933.

16) Vgl. Stasiewski B. (Hrsg.), Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945. Bd. 1: 1933–1934 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen, Bd. 5) Mainz 1968, 67–72.

die dieselben auf einem eigenen Vervielfältiger vertausendfachen und den katholischen Lehrkräften zustellen wird".<sup>17</sup> Die Verteilung übernahm sodann unter Mitwirkung Dr. Gloggers die diözesanübergreifende Katholische Schulorganisation mit ihrem Vorsitzenden, Studienprofessor A. Schwerd vom Maximilians-Gymnasium München.

Vergleicht man die kirchlich lancierte Handreichung mit der ministeriellen Vorgabe und darüber hinaus die beiden Teile des Augsburger Entwurfes miteinander, so ergeben sich interessante Perspektiven über die Resonanz auf die NS-„Machtergreifung“ im katholischen Lager. Die beiden Autoren der Skizze von St. Stephan standen nicht in Kontakt zueinander und gingen nicht zuletzt deshalb von heterogenen Auffassungen aus. Der Tübinger Wissenschaftler Hummel wollte grundsätzlich „keiner Partei etwas zuliebe oder zuleide“ gesagt wissen. Er war vergleichsweise unabhängig und hätte keine Bedenken gehabt, wäre sein Name erwähnt worden. In einer Zeit, in der sich die bisherigen politischen Bindungen zum Zentrum und zur Bayerischen Volkspartei auflösten, befand Hummel, sei es nötig, das (katholische) Volk unter dem Mantel begründeter religiöser Überzeugungen neu zu sammeln und zu festigen. Die kirchliche Autorität brauche deshalb ein starkes Echo im Volk. Die Voraussetzungen dazu müßten durch zielbewußte Leitung der christlichen Kräfte erst geschaffen werden.<sup>18</sup> Hummels knappe Interpretation der inneren Entwicklung Deutschlands während der Weimarer Republik verbarg somit kaum die Herkunft des Autors aus dem katholisch-konservativen Lager. Typische NS-Begriffe und -Deutungen fehlten, ja der Nationalsozialismus selbst wurde ignoriert; Brüning, nicht Hitler, verkörperte Hummel zufolge die große, vorbildliche Persönlichkeit. Hitlers Programm wurde nur insofern bejaht, als der neue Reichskanzler Grundsätze seines Vorgängers Brüning aufgriff und fortsetzte. Wie Hummel ausdrücklich betonte, seien „mit der Regierungsübernahme durch Hitler ... die Aufgaben noch nicht gelöst“. Das Volk müsse die eigentliche Arbeit leisten durch „herzhaftere Anerkennung der idealen Wirklichkeit“ auf christlicher Grundlage.<sup>19</sup>

Der Verfasser des ersten Teils dachte und argumentierte deutlich anders. Studienrat Stadelmayer war als Staatsbeamter und Lehrer verpflichtet, die Weisung seines Dienstherrn unmittelbar im Unterricht umzusetzen. Entsprechend hielt sich sein Beitrag enger an die ministerielle Anweisung und an die Vorgabe, in deren Sinn möglichst „viel Positives“ herauszustellen. Im Gegensatz zu seinem kühl-distanziert urteilenden, universitären Mitautor ließ sich

17) StAstSt, Kasten DR 1/Fasz. 1c, Schreiben Faulhabers an Glogger vom 3. Mai 1933.

18) Hummel bot dem Abt von St. Stephan sogar an, für Kardinal Faulhaber eine Denkschrift über die gegenwärtige Situation ausarbeiten zu wollen. Der Abt war einverstanden unter der Voraussetzung, daß er das Papier vorher lesen dürfe. Anscheinend wurde das Vorhaben jedoch nicht realisiert. Vgl. StAstSt, Kasten DR 1/Fasz. 1c, Briefwechsel zwischen Hummel und Glogger.

19) StAstSt, Kasten DR 1/Fasz. 1c, Unterrichtsleitlinien „Grundzüge der Entwicklung Deutschlands von 1918–1933.“

aber der Augsburger Gymnasiallehrer wie so viele in jenen stürmischen Tagen eines scheinbaren „nationalen Aufbruchs“ von der allgemeinen Stimmung mitreißen. Wie er es Abt Dr. Glogger gegenüber aussprach, schien ihm die besondere Aufgabe des Lehrers von nun an darin zu liegen, alle antireligiösen, undeutschen und zersetzenden Elemente nach besten Kräften auszumerzen.<sup>20</sup> Stadelmayer machte dabei auch vor einem heftigen Schuß antijüdischer Ressentiments nicht halt. Die künftige Gesamtaufgabe des deutschen Volkes erforderte dem Geschichtslehrer zufolge jedenfalls die tatkräftige Mitarbeit an einer möglichst breiten nationalen Front. Nun war der Gymnasiallehrer nicht etwa glühender Hitleranhänger, sondern vielmehr eingeschriebenes Mitglied der Bayerischen Volkspartei, den das NS-Regime als ehemaligen „fanatischen Gegner“ auch weiterhin im Auge behielt.<sup>21</sup> Abt Dr. Glogger konnten, seiner eigenen Grundeinstellung gemäß, derartige Töne, wie sie Stadelmayer anschlug, kaum entsprochen haben. Hatte er sich doch in öffentlicher Predigt und in Briefen dezidiert gegen jeglichen Antisemitismus ausgesprochen.<sup>22</sup> Dennoch konnte er wohl den Kollegen, den er selbst um die Skizze gebeten hatte, nicht zensieren oder gar desavouieren. Dr. Gloggers Urteil, an Stadelmayers Entwurf werde selbst das Kultusministerium keinen Anstoß nehmen können, ist so wahrscheinlich doppelsinnig. Gegenüber dem Münchner Ordinariat, wo anscheinend Zweifel an der Integrität des Autors von Teil I der Interpretationshilfen auftauchten, bezeichnete der Abt ihn zumindest als „ganz harmlos“.<sup>23</sup> Die Namen der beiden Verfasser blieben schließlich tatsächlich ungenannt.

Auch die ministeriell verordnete Feier am Schluß des Sonderlehrgangs „Aufbruch der deutschen Nation“ wollte Abt Dr. Glogger christlich modifizieren. Zwar mußten laut Erlaß „vaterländische Lieder“ gesungen werden, darunter das als „Nationallied“ deklarierte Horst-Wessel-Lied. Der Benediktinerabt wollte dessen Melodie jedoch durch einen „katholischen“ Text wirkungsvoll verfremden. Dr. Glogger hatte das „katholische Horst-Wessel-Lied“, dessen Autor ihm nicht sicher bekannt war, von einem Pater Winfried aus München erhalten und überreichte es Kardinal Faulhaber:

Nun lasset stolz die Christusbanner wehen!  
Die junge Front stürmt vor in Flammenglut!  
Im Kreuz wird Deutschland stark und herrlich auferstehen!  
Gott unser Herz — dem Reiche unser Blut!

Wir fluchen Tod dem alten Bruderhassel!  
wir rufen aus dem Grab die Heldenschar.

20) StAstSt, Kasten DR 1/Fasz. 1c, Korrespondenz zwischen Glogger und Stadelmayer bzw. Hummel.

21) BayHStA, MK 19969.

22) Vgl. Rolle (wie Anm. 1) 53–57.

23) StAstSt, Kasten DR 1/Fasz. 1c, stenographische Notiz Gloggers über ein Gespräch vom 12. Mai 1933 mit Generalvikar Buchwieser.

Erkämpft mit uns der deutschen Einheit eine Gasse!  
Dann blüht das Reich, so wie es einstens war!

Treu-Heil dem Banner! Laßt die Brände sprühen!  
Millionenfach erbraust ein Schwur zugleich:  
Solang als Deutschlands Sterne glühen,  
Erbaun wir dich, — Du heil'ges deutsches Reich!<sup>24</sup>

Der Münchner Oberhirte gab allerdings diese Version nicht an die katholischen Lehrkräfte in Bayern weiter. Grund dafür war wohl, daß dem Erzbischof der schwülstig-jugendbewegte Text nicht behagte oder daß ihm ein derartiges Lied zu provokativ erschien. Dennoch gelang gerade noch rechtzeitig der Versuch, durch die Verbreitung einer christlichen Interpretation der ministeriellen Leitlinien für den Geschichtsunterricht kirchlicherseits der rasch einsetzenden NS-Indoktrination gegenzusteuern. Welche Auswirkungen diese Aktion in der Unterrichtspraxis hatte, läßt sich heute jedoch nicht mehr feststellen.

Parallel zum Ringen um die Abwehr einer Geschichtsklitterung an Schulen spielte sich ein weiterer „Machtkampf“ zwischen dem bayerischen katholischen Lager und dem nationalsozialistischen Staat ab. Den Stein ins Rollen brachte abermals Kultusminister Hans Schemm. In einer Bekanntmachung des Staatsministeriums für Unterricht und Kultus vom 28. März 1933 „über die religiöse und nationale Haltung der Lehrkräfte an den bayerischen Schulen“ wurde unter Punkt 6 verfügt: „Der Unterricht hat an allen Lehranstalten Bayerns mit Gebet zu beginnen und zu schließen“.<sup>25</sup> Im nächsten Abschnitt führte der neue Hausherr am Münchner Salvatorplatz weiter aus:

Im Schulgebet soll die Bitte um das Gelingen der Arbeit unseres Volkes, um den Wiederaufstieg des geknechteten Vaterlandes, die Fürbitte für die verantwortlichen Männer der Nation, mithin für Reichspräsident und Reichskanzler, und endlich der Dank an den Schöpfer und Erhalter der Völker für die Hilfe an unserem Volke tagtäglich zum Ausdruck kommen. Im übrigen wird es dem religiösen und nationalen Lehrern gelingen, das Schulgebet nicht zu einer inhaltlosen Formel herabsinken zu lassen.<sup>26</sup>

In Vollzug der ministeriellen Weisung ließ Abt Dr. Glogger das herkömmliche lateinische Schulgebet am Humanistischen Gymnasium bei St. Stephan

24) StAStSt, Kasten DR 1/Fasz. 1c, „katholischer Text des Horst-Wessel-Liedes“. — „Treu-Heil!“ war die bei katholischen Jugendverbänden übliche Akklamation — im Gegensatz zum „Sieg-Heil!“ der Nationalsozialisten.

25) Amtsblatt des Bayerischen Staatsministeriums für Unterricht und Kultus, Nr. 3, 30. März 1933, 36 f.

26) Ebd. 37.

durch eine Gebetsformel ergänzen, die in Anlehnung an Gebete aus der Liturgie der Fastenzeit konzipiert worden war:

Patriam nostram quaesumus, Domine, continua pietate custodi, eiusque rectores lumine tuae claritatis illustra, ut videre possint, quae agenda sunt, et quae recta sunt, valeant perficere. Per Christum Dominum nostrum. Amen.<sup>27</sup>

Auch bei den kirchlichen Oberbehörden reagierte man auf Schemms Bekanntmachung vom 28. März 1933. Kardinal Faulhaber, Vorsitzender der bayerischen Freisinger Bischofskonferenz, wertete jede staatliche Verfügung, die bestimmte Inhalte für Schulgebete (Punkt 7) und Religionsunterricht (Punkt 8) vorschrieb, als Übergriff in den konkordatär verbürgten kirchlichen Zuständigkeitsbereich. In der Einladung vom 5. April 1933 an den bayerischen Episkopat zur Regensburger Zusammenkunft am 20. April hieß es anstelle einer Tagesordnung vielsagend: „Die Verlautbarungen des Unterrichtsministers Schemm geben reichlich Stoff“.<sup>28</sup> Unmißverständlich erklärten dann auch die bayerischen Bischöfe, daß Schulgebete in Bekenntnisschulen gemäß § 28 des Schulaufsichtsgesetzes der oberhirtlichen Genehmigung bedürften. Da man sich jedoch nur schwerlich gegen eine staatliche Anweisung zum täglichen Schulgebet stellen konnte und wollte, versuchte die bayerische Kirchenführung nunmehr generell, eigene Zuständigkeiten zu unterstreichen und damit die Initiative zurückzugewinnen. Dazu wollte man von „Herren der Erfahrung“ Gebete für die verschiedenen Schultypen und Altersstufen einholen, um diese sodann in den kirchlichen Amtsblättern zu veröffentlichen oder auf billigen Gebetszetteln bzw. kleinen Broschüren in den Schulen zu verteilen.<sup>29</sup> Die Freisinger Bischofskonferenz faßte am 20. April 1933 einen entsprechenden Beschluß.<sup>30</sup> Auch auf überregionaler Ebene wurde das Vorhaben der bayerischen Bischöfe erörtert. So berichtete am 25. April 1933 Dompropst Dr. Riemer aus Passau während der Konferenz der Vertreter der Kirchenprovinzen in Berlin, die katholische Kirche in Bayern wolle selbst Schulgebete herausgeben, um die Lehrer nicht dazu anzuregen, überkonfessionelle Gebete zu verfassen.<sup>31</sup> Ein deutliches Zeichen setzte schließlich die Plenarkon-

27) Quelle des Gebets war *Missale Romanum, Sabbato post Dominicam II in Quadragesima, oratio super populum*: „*Familiam tuam, quaesumus Domine, continua pietate custodi ...*“; daneben *Feria IV post Dominicam I in Quadragesima*: „*Mentes nostras, quaesumus Domine, lumine tuae claritatis illustra, ut videre possimus, quae agenda sunt, et quae recta sunt, agere valeamus.*“

28) Volk L. (Hrsg.), *Akten Kardinal Michael von Faulhabers 1917–1945*. Bd. 1: 1917–1934 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen, Bd. 17) Mainz 1975, 696.

29) *Amtsblatt der Erzdiözese München-Freising*, Nr. 8/1933, 107 f.

30) Vgl. Stasiewski 70 f.

31) Vgl. ebd. 106.

ferenz des deutschen Episkopats in Fulda vom 30. Mai bis 1. Juni 1933: „Die Fassung der (Schul-) Gebete ist Sache der Bischöfe“.<sup>32</sup>

Bereits am Tag vor der Bischofskonferenz in Regensburg war der Abt von St. Stephan bei Kardinal Faulhaber gewesen, um diesem die gewünschte Skizze für den katholisch geprägten Geschichtsunterricht zu überbringen. Bei jener Gelegenheit sprach der Münchener Kardinal mit dem Augsburger Benediktiner auch über den Schulgebetserlaß. Schließlich war der Abt Fachmann, da er als Abt, wie in St. Stephan üblich, trotz seiner Eigenschaft als Neuphilologe in erster Linie als Religionslehrer in den Oberklassen des Gymnasiums tätig war. Dr. Glogger präsentierte dem Erzbischof sogleich das neu formulierte Stephaner Schulgebet. Auch in der Folgezeit blieb der Abt offenbar in die Zusammenstellung der bayerischen Schulgebete eingeschaltet.<sup>33</sup> Am 21. Mai 1933 erschien das lateinische Gebet von St. Stephan zusammen mit acht weiteren „vaterländischen Schulgebeten“ in der Münchner Katholischen Kirchenzeitung.<sup>34</sup> Die übrigen Diözesen schlossen sich mit ähnlichen Veröffentlichungen an.

Inzwischen waren die Verhandlungen über den Abschluß des Reichskonkordats aufgenommen worden, die bis zum 20. Juli 1933 andauerten. Am 10. September 1933 trat der Vertrag zwischen dem Deutschen Reich und dem Vatikan in Kraft. Artikel 30 des Konkordats sah, in Anlehnung an einen Usus aus den Zeiten der Monarchie, folgendes vor: „An den Sonntagen und gebotenen Feiertagen wird in den Bischofskirchen sowie in den Pfarr-, Filial- und Klosterkirchen des Deutschen Reiches im Anschluß an den Hauptgottesdienst, entsprechend den Vorschriften der kirchlichen Liturgie, ein Gebet für das Wohlergehen des Deutschen Reiches und Volkes eingelegt“.<sup>35</sup> Mit dem Vollzug dieses Artikels befaßte sich erstmals die Plenarkonferenz des deutschen Episkopats auf ihrer Sitzung vom 29. bis 31. August 1933.<sup>36</sup> Offensichtlich fiel dem Münchner Erzbischof die Aufgabe zu, ein Gebet vorzuschlagen, das sowohl den Bestimmungen des Konkordats als auch den liturgischen Vorschriften entsprach. Faulhaber erinnerte sich an das Schulgebet, das ihm Dr. Glogger im April gegeben hatte. Am 3. September 1933 schrieb er eigenhändig an den Abt von St. Stephan mit der Bitte, ihm „umgehend zu sagen, aus welchen liturgischen Quellen obiges Gebet übernommen wurde“.<sup>37</sup> Abt Placidus Glogger antwortete per Eilbrief. Daraufhin reichte der Kardinal den vollständigen Gebetsvorschlag sofort an die Mitglieder der Fuldaer Bischofskonferenz und an den bayerischen Episkopat weiter.<sup>38</sup> Faulhaber verwies dar-

32) Ebd. 234.

33) Vgl. StAstSt, Kasten DR 1/Fasz. 1c, Sammlung eingereicherter Vorschläge.

34) Münchner Katholische Kirchenzeitung, Nr. 21, 21. Mai 1933, 165.

35) Amtsblatt für die Diözese Augsburg, Nr. 22, 26. September 1933, 183.

36) Vgl. Stasiewski (wie Anm. 16) 377 (TOP XX).

37) StAstSt, Kasten DR 1/Fasz. 1c, Schreiben Faulhabers an Glogger vom 3. September 1933.

38) Vgl. Stasiewski (wie Anm. 16) 378 f.

auf, daß der Stephaner Vorschlag bereits mancherorts als Schulgebet für das Wohl des Vaterlandes eingeführt worden sei. Zusätzlich wurde den Ordinarien nahegelegt, eine deutsche Fassung des lateinischen Textes in das sogenannte Allgemeine Canisianische Gebet einzufügen, das häufig nach dem Evangelium vom Volk gebetet wurde, während der Geistliche die Kanzel bestieg.<sup>39</sup> Als liturgisches Gebet erlebte das Schulgebet des Augsburger Gymnasiums seine „Uraufführung“ am Sonntag, dem 17. September 1933, bei der Dankmesse für den Konkordatsabschluß im St.-Hedwig-Dom zu Berlin.<sup>40</sup> Ab 1. Oktober 1933 war das Stephaner Schulgebet jeden Sonntag in allen katholischen Kirchen des Deutschen Reiches nach dem Hauptgottesdienst zu vernehmen.<sup>41</sup>

Die Berührungspunkte zwischen Abt Dr. Glogger und Kardinal Faulhaber beschränkten sich indes nicht auf die beiden Themen „Geschichtsrichtlinien“ und „Schul- bzw. Kirchengebet“. Der Abt nützte vielmehr den persönlichen Kontakt mit dem Münchner Oberhirten, um diesem seine Besorgnis über die allgemeine Entwicklung inmitten jener Umbruchphase kundzutun. Besonders wichtig erschien ihm dabei klarzustellen, welche Haltung die Geistlichkeit seiner Auffassung zufolge einnehmen sollte. Schon bei seiner ersten Audienz am 7. April 1933 übergab der Benediktiner dem Repräsentanten der katholischen Kirche in Bayern eine diesbezügliche Denkschrift, in der er die damaligen Positionen der deutschen Bischöfe einer kritischen Würdigung unterzog.<sup>42</sup> Gloggers Schrift muß vor dem Hintergrund gesehen werden, daß der Schwager des Abtes Dr. Hans Rost, ein Redakteur der überregionalen, katholischen Augsburger Postzeitung, von den Nationalsozialisten sofort nach der Machtübernahme in sogenannte „Schutzhaft“ genommen worden war. Rost hatte sich den Haß der Hitleranhänger zugezogen, als er in die erbitterten Wahlkämpfe der zurückliegenden Monate eingegriffen hatte. In seiner 1933 im Selbstverlag herausgebrachten Broschüre *Christus! Nicht Hitler!* hatte der Journalist unter Berufung auf Äußerungen Hitlers und Rosenbergs klar herausgestellt, ein Katholik könne kein Nationalsozialist sein.<sup>43</sup> Die Ausführungen Dr. Gloggers hoben ferner auf die Regierungserklärung des Reichskanzlers vom 23. März 1933 ab, in der Hitler nicht nur die Länderkonkordate bestätigt, sondern sogar ausdrücklich betont hatte, er lege größten Wert auf freundschaftliche Beziehungen zum Heiligen Stuhl.<sup>44</sup> In den Reihen des politischen Katholizismus, der noch in den Reichstagswahlen vom 5. März 1933

39) Zur deutschen Fassung als Teil des Allgemeinen Gebetes vgl. Amtsblatt für die Diözese Augsburg, Nr. 22, 26. September 1933, 184.

40) Scholder (wie Anm. 6) 522.

41) Vgl. Amtsblatt für die Diözese Augsburg, Nr. 22, 26. September 1933, 183.

42) Erhalten als stenographische Aufzeichnung Gloggers (StAStSt, Kasten DR 1/Fasz. 1c) mit dem ausdrücklichen Zusatz der Übergabe an Kardinal Faulhaber (Anhang: Dokument II).

43) Vgl. StAStSt, Kasten DR 1/Fasz. 1c, Broschüre „Christus! Nicht Hitler!“.

44) Vgl. Verhandlungen des Reichstages, VIII. Wahlperiode 1933, Bd. 457, Berlin 1934, 25–32.

trotz schrankenloser Agitation und Repression durch die NSDAP in imponierender Geschlossenheit gegen den NS-Staat votiert hatte, lösten Hitlers konziante Töne Irritationen aus. Selbst Kardinal Faulhaber zeigte sich beeindruckt.

Abt Dr. Glogger dagegen erkannte die Diskrepanz zwischen den Worten Hitlers, der sich in den Augen des Kardinals als Staatsmann gab, und dem Terror der Parteigewaltigen vor Ort, die ihre Rachegeleüste ungehindert austobten. Bei den Gauleitungen fehle, so Glogger, die sonst so laut verkündete „Gleichschaltung“ mit der Regierungslinie.<sup>45</sup> Aus diesem Grund meldete der Augsburgener Abt Bedenken gegen die offizielle „Kundgebung“ des deutschen Episkopats vom 28. März 1933 an, die von Kardinal Bertram initiiert und von Kardinal Faulhaber mitgetragen worden war. Wenn auch verklauusuliert, hatten darin die deutschen Bischöfe ihre bisherigen Vorbehalte gegenüber dem Nationalsozialismus praktisch zurückgenommen.<sup>46</sup> Dieses Vorgehen der Bischöfe habe, wie Dr. Glogger vermerkte, „gerade die treuesten Kämpfer von ehemals“ verstimmt und irritiert, die sich wie im Regen stehengelassen fühlen mußten.<sup>47</sup> Deshalb forderte der Abt, die Bischöfe sollten die unverzügliche Freilassung aller inhaftierten Zentrums- und BVP-Anhänger verlangen.<sup>48</sup> Gloggers Vorschläge für eine entschiedener Haltung des Episkopats gingen sogar so weit, die Bischöfe zu einer direkten Intervention bei Hitler und von Papen aufzurufen. Die kirchlichen Oberhirten sollten auf die Mäßigung des totalitären NS-Regimes dringen, damit auch in Zukunft Staat und Partei getrennt blieben. Ein zumindest eingeschränkter Pluralismus müsse erhalten werden, der es dem politischen Katholizismus ermöglichen solle, seine Identität zu bewahren und sich in das national ausgerichtete Staatsganze einzufügen. Die Deutschen seien keine Italiener, argumentierte der Benediktinerabt, selbst Sohn einer italienischen Mutter, unter Anspielung auf Mussolinis faschistischen Einparteienstaat.<sup>49</sup> Eine Beschränkung der Regierung auf das, was „wirklich nur national“ sei und daher auch von den christlichen Parteien mitgetragen werden könne, während weitergehende Vorstellungen Sache der NSDAP bleiben sollten, diese Unterscheidung sollten die Bischöfe als „gemeinsamen Boden“ in Vorschlag bringen. Man könne dann der Reichsregierung versichern, „daß Klerus und Volk ein lebendiges Interesse daran haben, daß die RReg [Reichsregierung] sich stark behauptet,

45) Vgl. StAStSt, Kasten DR 1/Fasz. 1c, Denkschrift Gloggers

46) Vgl. Stasiewski (wie Anm. 16) 30 ff.

47) StAStSt, Kasten DR 1/Fasz. 1c, Denkschrift Gloggers.

48) Faulhaber hatte sich bereits am 3. April 1933 bei General Epp, der zu diesem Zeitpunkt noch als Ministerpräsident der kommissarischen bayerischen Staatsregierung fungierte, generell für die Schutzhäftlinge eingesetzt. Vgl. Volk (wie Anm. 28) 693 f. — Der Münchner Erzbischof reagierte jedoch ungehalten auf die zahlreichen, an ihn herangetragenen Bitten, sich auch in Einzelfällen zu engagieren. Vgl. den Artikel „Osterurlaub für Schutzhäftlinge“ in der Neuen Augsburgener Zeitung vom 15. April 1933.

49) Vgl. StAStSt, Kasten DR 1/Fasz. 1c, Denkschrift Gloggers.

damit nicht nach ihr die rote Flut und das Chaos folgt“.<sup>50</sup> Dabei dürften die Nationalsozialisten „auch auf die Sympathie des Heiligen Vaters rechnen“.<sup>51</sup> Offensichtlich wußte Dr. Glogger noch nicht, daß man in Rom bereits konkrete Pläne verfolgte, sich mit dem neuen Regime in Deutschland durch den Konkordatsabschluß zu arrangieren.

Dr. Gloggers Denkschrift provozierte keine schriftliche Stellungnahme des Kardinals. Sie dürfte mündlich erfolgt sein. In der Unterredung der beiden Kirchenmänner am 19. April 1933 ging es zunächst um das Procedere in Sachen Geschichtsrichtlinien und Schul- bzw. Kirchengebete; sodann kam ein breites Spektrum aktueller kirchenpolitischer Themen zur Sprache. Der Abt notierte sich unter anderem folgende Stichworte:<sup>52</sup> Zentrum, § 218-Kindtötung,<sup>53</sup> Rom, Adam,<sup>54</sup> Jugendbewegung, Lehrerverein, Abt Alban Schachleiter<sup>55</sup> und schließlich die Angelegenheit Dr. Rost. Einzelheiten des Gesprächs sind zwar nicht überliefert, doch darf man annehmen, daß der Münchner Erzbischof dem Präses der bayerischen Benediktiner einen Eindruck von seiner kurz zuvor absolvierten Romreise vermittelte. Im Vatikan war dem Kardinal bewußt geworden, welches Ziel die päpstliche Politik gegenüber Hitler verfolgte: rechtliche Absicherung der kirchlichen Positionen in Deutschland unter Verzicht auf den politischen Katholizismus.<sup>56</sup> Durch jene Erkenntnis wurden die Ideen des Augsburgers Abtes, wie dieser sie in seiner Denkschrift formuliert hatte, zwar zweifellos desillusioniert; dennoch scheint ihn die Audienz bei Faulhaber nachhaltig beeinflußt zu haben. In einem Dankschreiben an den Erzbischof vom 25. April 1933 versicherte der Abt von St. Stephan, nunmehr „innerlich stark gefestigt und getröstet“ zu sein. Er habe „herausgeföhlt, wie sehr der Herr seine Stellvertreter mit Licht und Kraft aus der Höhe ausstattet, daß sie mutige und sichere Führer seines Volkes in dieser Erdenwüste seien“.<sup>57</sup>

Die intensiven Kontakte zwischen Kardinal Faulhaber und Abt Dr. Glogger im Jahre 1933 blieben letztendlich eine Episode, über die das Zeitgeschehen rasch hinwegschritt. Dennoch ist ein Blick auf die Beweggründe, Intentionen

50) Ebd.

51) Ebd.

52) Vgl. StAstSt, Kasten DR 1/Fasz. 1c, stenographische Notizen Gloggers.

53) Ein Thema, das ihn in der Folge noch intensiv beschäftigte. Vgl. dazu Rolle (wie Anm. 1).

54) Katholischer Theologieprofessor in Tübingen, mit Abt Dr. Glogger persönlich bekannt.

55) Aus St. Emmaus in Prag vertriebener Abt und fanatischer Hitleranhänger, der sich zum Ärger von Kardinal Faulhaber in dessen Erzdiözese niedergelassen hatte und sich weigerte, in ein Kloster zurückzukehren.

56) Vgl. dazu u. a. Scholder (wie Anm. 6) 307 f. Zur Gesamtproblematik vgl. neuerdings Gotto K. u. Repgen K. (Hrsg.), Die Katholiken und das Dritte Reich, Mainz 1990<sup>3</sup> (mit umfangreicher Bibliographie).

57) StAstSt, Kasten DR 1/Fasz. 1c, Schreiben Gloggers an Faulhaber vom 25. April 1933.

und das Verhalten der beiden Hauptakteure in dieser Studie geeignet, die Situation sowohl der katholischen Elite als auch ihrer Basis in den Tagen und Wochen nach der nationalsozialistischen „Machtergreifung“ widerzuspiegeln.

## Anhang

### Dokument I

Unterrichtsleitlinien „Grundzüge der Entwicklung Deutschlands von 1918-1933“, am 19. April 1933 in Maschinenschrift von Abt Dr. Glogger an Kardinal Faulhaber übergeben, der die Skizze vervielfältigen und als Heftchen verteilen ließ (StAStSt, Kasten DR 1/Fasz. 1c)<sup>58</sup>:

#### I. Teil: Die äußere Entwicklung (Verfasser: StR. Stadelmayer)

##### Das Kriegsende:

Das deutsche Volk muß nach ungeheuren Kriegsleistungen Frieden schließen, nachdem es durch eine unmenschliche Blockade ausgehungert ist. Zersetzende staatsfeindliche Tätigkeit von sozialistisch-kommunistischer Seite (Munitionsarbeiterstreik, Aufwerfen der Frage der Staatsform, „Streikbrecher“ in der Schlacht vom 8.8.1918) vermag sich beim Volke durchzusetzen, als die Blockade sich immer stärker auswirkt und die verheerende Wirkung des Kriegsgewinnler- und Schiebertums beginnt.

##### Die Revolution

ist auf „Lüge und Meineid“ aufgebaut. Verhängnisvolles Hervortreten der Kommunisten und Ostjuden vor allem (Spartakusbund, Liebknecht, Eisner, Leviné u. a.), Räteherrschaft in München von bolschewistischem und bewußt antireligiösem Charakter. Geiselmord in München als verabscheuungswürdigstes Verbrechen zu brandmarken. Die destruktive Tätigkeit jüdischer Literaten (der „Edelanarchist“ Mühsam, Toller u. a.).

##### Einfluß der Marxisten:

Der Marxismus verwerflich als ganz grob materialistische Lehre, die dazu noch den Internationalismus predigt (Proletarier aller Länder, vereinigt euch!). Stärkste Beteiligung marxistischer Elemente an den revolutionären Aufständen. Das Zentrum sucht durch Beteiligung an der Regierung den marxistischen Einfluß zu schwächen, hält sich aber in Preußen nicht frei von dem sog. Bonzentum, das bei den Sozialdemokraten aufs allerstärkste in Erscheinung tritt. Verleihung der Ämter wird vielfach Parteisache. Ein ganz falsch verstandener Parlamentarismus verhindert ruhiges und

58) Hervorhebungen im Original; Diktion, Interpunktion und Einrücken bzw. Absätze wurden beibehalten, offensichtliche Rechtschreibfehler korrigiert.

zielbewußtes Regieren auf lange Sicht. Dazu ungeheurer, unmenschlicher Druck des Auslandes, das sich auf das unerhörte Versailler Diktat beruft. Die Parallele Versailles-Karthago ist eigens aufs ausführlichste zu behandeln; es ist eingehend darzulegen, wie dieser grausamste aller „Friedensschlüsse“ auf einer Lüge aufgebaut ist — Schuldparagraph! Auch auf die Anschlußfrage (Deutschland-Österreich) ist in diesem Zusammenhang ausführlich einzugehen. Forderung eines geeinten Großdeutschlandes!

Sanktionspolitik! Ruhreinbruch! Frankreichs Bestreben, die deutsche Wirtschaft endgültig zu vernichten. Diese Bestrebungen des Auslandes werden durch die Profitgier mancher Wirtschaftskreise im Innern noch gefördert. Zusammenbruch der deutschen Währung.

Verderblicher Einfluß von vorwiegend jüdischem Literatentum:

L. Feuchtwanger (schwüle Erotik!),

E. Ludwig Cohn (ganz tendenziöse, verzerrte Geschichtsdarstellung; von E. L. C. stammt das Buch „Der Menschensohn“).

Zersetzende und ätzende Kritik in Zeitungen wie im „Berliner Tageblatt“ (der Kritiker A. Kerr!).

Öffentliche Darbietung von grober Schmutz- und Schundliteratur. Entsittlichende Wirkung mancher Kinodarstellungen. Unwürdige Theateraufführungen (Dreigroschenoper u. a.), Negermusik.

Gegen all diese schlimmen Mißstände wurde von den Regierungen nicht scharf genug vorgegangen; manche Regierungen griffen überhaupt nicht ein.

Durch Anleihenpolitik wurde eine wirtschaftliche Scheinblüte erzeugt. Teilweise wurde eine verschwenderische Finanzpolitik getrieben (Finanzgebarung mancher großen Gemeinden!).

Stärkste Korruption (cf. Sklarekprozeß).

Beginn der Wirtschaftskrise.

Brüning, der Kanzler des Frontkämpferkabinetts. Vertrauensmann des Reichspräsidenten. Stärkste Einschränkung der Ausgaben. Außenpolitische Erfolge (England und Italien)!

Brüning, ein Mann von untadeligem Charakter, ist eine tragische Figur. Der Zusammenschluß der Mitte mit der Rechten gelingt ihm nicht. Er regiert mit dem Art. 48 RV. so lange, bis er das Vertrauen des Reichspräsidenten verliert. Sein Rat: Die Nationalsozialisten sollen die Regierung bilden!

Die Regierungen haben in der Behandlung der Nationalsozialisten schwere Fehler gemacht. Statt Einbeziehung in die Regierung immer Ausschaltung von jeglicher Regierungsgewalt. Ständige Presseverbote und Maßregelungen.

Hitler, ein Führer von glühender Vaterlandsliebe, von idealem Streben und ungeheurer Energie erfüllt, durch keine Rückschläge zu entmutigen.

Der Katholizismus geht mit den Nationalsozialisten in den zwei wichtigen Punkten einig:

1. Er ist durchaus national: (Der katholische Volksteil hat sich im Dienst für das Vaterland auf das beste bewährt; er hat sich auch jetzt voll und ganz zum Wiederaufbau bereit erklärt);

2. Er ist durchaus sozial: (Vorbildliches karitatives Wirken der katholischen Kirche; katholische Fürsorge für die „Mühseligen und Beladenen“ nicht nur in leiblicher, sondern vor allem auch in geistiger Hinsicht).

Die Mitarbeit des Katholizismus an der Lösung der brennenden Tagesfragen ergibt sich damit von selbst.

## II. Teil: Die innere Entwicklung. (Verfasser: Dr. Hummel)

Die Periode von 1918 bis zur Gegenwart gliedert sich in drei große Abschnitte.

### I. Die Zeit der Inflation

Beginnt auf wirtschaftlichem Gebiete im Weltkrieg, kommt in der Revolution voll zum Ausbruch und schließt ab Ende 1923. Sie ist dadurch gekennzeichnet, daß die festen Werte im öffentlichen Leben ins Fließen geraten. Kennzeichen auf politischem Gebiete: Die bisherigen Träger der staatlichen Autorität, die Monarchen werden gestürzt. Geistig und sittlich: Die Familienbande werden lockerer, strenge Sitten aufgelöst, das Volk wird in gesteigertem Maße geistigen Modeinflüssen zugänglich. Wirtschaftlich: Die Geldzeichen verlieren erst langsam, dann in überstürztem Tempo an Wert.

Angetrieben ist die Zerstörung fester Werte von einer ungesund übersteigerten Gewinnsucht, die im Weltkrieg bei den sogenannten Schiebern und Kriegsgewinnlern auftrat, denen nach der Revolution zugezogene Händler und sogar ehemals solide heimische Wirtschaftskreise sich zugesellten. Die schnell fortschreitende Geldentwertung richtete schließlich die Aufmerksamkeit weitester Kreise auf rein materielle Sachwerte, denen man wahllos nachjagte.

Ergebnis der Inflationszeit: Politisch: Innere und äußere Ohnmacht (Abhängigkeit der Staatsgewalt von den Wirtschaftsmächten — Abbrechen des passiven Widerstandes an der Ruhr). Geistig und sittlich: Entwurzelung des Volkes (Symptom: Das Wort Relativitätstheorie dringt als mißverständenes Schlagwort tief ins Volk; man glaubt alles Wirkliche als relativ erwiesen), Verbreitung des materialistischen und habüchtigen Geistes.

Wirtschaftlich: Die Vermögen sind umgeschichtet, die Sparer enteignet, andererseits in einigen Händen riesige Konzerne zusammengeballt, die z.T. in wenigen Jahren wieder zerfallen (Stinnes 1925).

### II. Die Zeit der Rationalisierung und Konjunktur 1924–1929.

Die Stabilisierung des Geldes sollte einen Neuanfang bedeuten, jedoch die inneren Tendenzen der Inflationszeit dauern fort und erfassen immer mehr Lebensgebiete und Schichten des Volkes. Die Aufmerksamkeit richtet sich überall auf das Stoffliche und die Quantität. Politisch: Die Mehrheitsverhältnisse der Parteien bestimmen den Gang der inneren und äußeren Politik. Geistig: Die geistigen Leistungen werden nach dem finanziellen Ertrag gewertet, die Fabrikation von Konjunkturbüchern und -schriften

steigt. Die Bildungsbestrebungen (Volksbüchereien, Volkshochschulen) bringen möglichst viel Bildungstoff ins Volk, ohne zu fragen, inwieweit die einfache Persönlichkeit dem gewachsen ist. Wirtschaftlich: Die Betriebe vom Großunternehmen bis zum Haushalt werden rationalisiert, auf größtmögliche Leistung bei kleinstem Kraftaufwand umgestellt. Damit gegeben: gesteigerte Mechanisierung der Arbeit. Der Arbeiter schafft nicht mehr in einiger Freiheit, sondern in genau vorgeschriebener Zeit führt er bestimmte Bewegungen aus. Normalisierung der Produkte: Serienware drängt Handarbeit noch mehr als bisher zurück; Formenmannigfaltigkeit wird als unweckmäßig reduziert. Technisierung bisheriger Handarbeit (Landwirtschaftliche Maschinen, Traktoren, Haushaltungsapparate).

Ergebnis der Periode: Der Staat immer noch politischen und wirtschaftlichen Machtgruppen ausgeliefert, das Volk geistig durch Rundfunk, stark gesteigerte Buch-, Zeitschriften- und Zeitungsproduktion überfüttert, aber richtungslos; die Wissenschaften an den überfüllten Universitäten häufen riesige Materialien auf, die niemand mehr zu überschauen und zu verarbeiten vermag. Wirtschaftlich: Die rationalisierten, vielfach stark ans Ausland verschuldeten Betriebe haben wohl für sich Arbeitskräfte eingespart, aber dafür dem Volksganzen deren Unterhalt aufgebürdet. Mehrere Millionen sind aus dem Produktionsprozeß ausgeschaltet, feiern und verarmen. Dem stehen überfüllte Lager und eine Landwirtschaft gegenüber, die ihre Produkte nicht absetzen kann. Die Krise: Hunger — Überfluß.

### III. Die Zeit der Einfachheit 1930–1932

Die Zeit drängt zur Umkehr und Einkehr. Symbol des Gesundungswillens: Brüning. Absolut unantastbare, selbstlose, wahrhaftige Persönlichkeit, religiös fest, willensstark, ein Mann. Er befreit Deutschland aus seiner Isolierung, bereitet die Befreiung von den Reparationen bis ins letzte vor, macht die Politik weitgehend vom Einflusse der Parteien frei und stützt sich auf die Autorität des Reichspräsidenten, setzt ehrliches Gebaren im Staatshaushalt durch (Gesetz, daß niemand im Reichstag einen Antrag stellen darf, der mit Ausgaben verknüpft ist, ohne daß er gleichzeitig die Deckungsmöglichkeit angibt. Senkung der öffentlichen Ausgaben ohne Rücksicht auf Popularität gemäß den Staatseinkünften), Sparsamkeit auch bei sich und den höchsten Beamten (Pensionsberechtigung der Minister wird aufgehoben), er verzichtet auf Repräsentationseinrichtungen, Salonwagen, unnötige Festlichkeiten und gibt den größten Teil seines Gehaltes an die Staatskasse zurück. Sichert die feste Währung, bringt Sparsamkeit im kleinen zu Ehren (Pfennigkalkulation, 4-Pfennigstück „Brüningfünferl“).

Schwierigkeiten für Brüning: Das Volk bemerkt erst lange nicht das Neue der großen Persönlichkeit. Erst beim großen Wahlkampf für Hindenburg (März 1932) wird es so recht auf den Kanzler aufmerksam, hört ihn und fängt an, ein inneres Vertrauen zu gewinnen. Daraus hätte ein geistiges und sittliches Mitgehen, das Werden einer neuen, gesunden, einfachen Zeit erwachsen können. Da muß der Kanzler in Verfolgung seiner Siedlungsarbeit zurücktreten.

Die Gegenwart:

Das Programm Hitlers enthält viel Urgesundes, vieles von dem, was in die Linie gehört, die Brüning eingeschlagen und gefördert hat. Aber mit der Regierungsübernahme durch Hitler sind die Aufgaben noch nicht gelöst. Den größten Teil der Arbeit muß das Volk leisten und in weitesten Kreisen sich innerlich und äußerlich umschulen. Von der Überschätzung der materiellen Größe zu der herzhafteren Anerkennung der ideellen Wirklichkeit. Das Leben ist Dienst für Gott, Familie, Heimat, Vaterland, erst in zweiter Linie privater Genuß.

Die Umbildung des Volkes ist im Fluß, es bedarf des Einsatzes aller gesunden Charaktere, daß sie in den kommenden Jahren u. Jahrzehnten gelingt. Besonders sind die gläubigen Christen dazu berufen, weil sie in dem, was über den stofflichen Grund hinausweist, nicht ein menschliches Ideal, einen Mythos sehen, sondern verpflichtende Wirklichkeit. Sie wissen sich von Gott in die bestimmte Heimat und Zeit, in einen festen Volkszusammenhang gestellt und fühlen das Gebot, hier und nirgends anders ihre Pflicht zu tun.

Die Initiative zu politischen und wirtschaftlichen Maßnahmen geht von der Regierung aus, deren Autorität zu respektieren ist. Die geistige und sittliche Neufestigung müssen wir selbst vollziehen. Wir müssen das ungeheure Teilwissen der Zeit den einfachen christlichen Wahrheiten in gemeinsamer, ehrlicher Arbeit einordnen, und aus der sittlichen Unsicherheit und Wirrnis die gottgewollte, klare, gerade Lebenslinie herausheben.

## Dokument II

Denkschrift von Abt Dr. Glogger, am 7. April 1933 an Kardinal Faulhaber übergeben (StAstSt, Kasten DR 1/Fasz. 1c).<sup>59</sup>

*Durch die Zustimmung des Zentrums und der BVP [Bayerischen Volkspartei] zum Ermächtigungsgesetz einerseits und die Erklärung des Rkz [Reichskanzlers] (betrifft Aufrechterhaltung der Verträge mit der Kirche und der Beziehungen zu Rom) andererseits wurde eine Basis des Vertrauens geschaffen, die eine gemeinsame Arbeit aller christlich und national denkenden Volksteile am Wiederaufbau des deutschen Vaterlandes ermöglicht.*

*Daraufhin zogen die Bischöfe ihre früheren Erklärungen gegen den NS [Nationalsozialismus] (mit Ausnahme des dogmatischen Teils) zurück. Von den regierenden Kreisen wurde dies als Zeichen des Vertrauens zur Regierung aufgenommen oder we-*

59) Die Denkschrift ist nur in Form einer stenographischen Aufzeichnung Gloggers erhalten (vgl. Anm. 42). Das Original ist in den Faulhaber-Akten nicht aufzufinden (frdl. Mitteilung von H. H. Prälat Siegmund Benker vom Archiv des Erzbistums München und Freising). Die Transkription des Textes, der in Kurzschrift abgefaßt ist, erfolgte nach Möglichkeit buchstabengetreu, lediglich die Interpunktion wurde vereinheitlicht; Hervorhebungen sind aus dem Original übernommen. Sinngebende Ergänzungen und Abkürzungserläuterungen wurden von mir nachträglich (in eckigen Klammern) eingefügt.

nigstens [so] bezeichnet, von den unteren Schichten der NSP [Nationalsozialistischen Partei] aber als Zeichen der Schwäche, von den Volksteilen des Zentrums und der BVP teilweise als dieses, teilweise als jenes. Gerade kirchentreue Katholiken wurden teilweise an den Bischöfen irre; andere begrüßten es, jetzt von hemmenden Gewissensgründen frei zu sein.

Ihrer ganzen Tendenz nach drängt die RReg [Reichsregierung] auf „Gleichschaltung“. Diese scheint aber gegenüber den Gauleitungen nicht vollständig eingetreten zu sein. Vielerorts nämlich in den ehemals „schwarzen“ Teilen Bayerns scheinen die GL [Gauleiter] ihre große Machtstellung auch dazu zu benutzen, nicht nur kommunistische Elemente zu bekämpfen, sondern auch rückwirkend gerade solche Anhänger von Zentrum und BVP, die, gestützt auf die früheren Erklärungen der Bischöfe, vor dem 5.3.33 gegen die NSP aufgetreten sind. Außerdem ist mancherorts ein unwürdiges Denunziantentum mit einer wahren Schreckensherrschaft entstanden, was ja die RReg indirekt schon durch einen Erlaß gegen falsches Denunziantentum zugegeben hat, wie es scheint. Daraus entsteht eine tiefgehende Erbitterung gut katholischer, staaterhaltender Kreise gegen die Regierung, weil die Volkspsyche solches Gebaren als Nichteinhaltung der gegebenen Versicherungen betrachtet, und ebenso eine Verstimmung gegenüber den Bischöfen, von denen sich gerade die treuesten Kämpfer von ehedem jetzt verlassen glauben.

Trotzdem haben die Bischöfe immer noch eine beneidenswerte Machtstellung wegen ihres ungeheuren Einflusses auf das Volk; hierin teilen sie sich mit dem Seelsorgeklerus und den Ordensleuten. Das weiß die RReg zu schätzen und andere Schichten wissen es zu fürchten. Da neuest[ens] viel Wert auf eine direkte oder indirekte Anerkennung des NS von [= durch] Rom gelegt wird, das sich doch größtenteils auf die Bischöfe stützt, sind die Bischöfe auch hier ein mächtiger Faktor. Die RReg hat deshalb ein großes Interesse, mit den Bischöfen und dem Klerus gut zu stehen, damit diese das Volk beruhigen. Deshalb muß sie auch die Autorität des Klerus gegenüber dem Volk stützen, damit dieses das Vertrauen in seine geistlichen Führer nicht verliert.

/: Es kann deshalb mit Recht verlangt werden, daß man sich in den „nationalen“ Forderungen auf das beschränkt, was wirklich nur national ist, und dem ursprünglichen NS überläßt, was eigentlich Parteisache ist. Entweder muß man das Zentrum und die BVP und andere christliche Parteien auflösen und das ganze Reich zu einer einzigen großen NSP machen oder man muß jeder Partei ihr Eigenleben lassen, wenn sie nur national denkt und handelt. Ersteres ist in Deutschland bei der religiösen Zerstörung und dem deutschen Freiheitsdrang unmöglich (das „Deutsche Christentum“ und die „Deutsche simultane Einheitsschule“ werden gerade am Widerstand der Konfessionen scheitern), denn die Deutschen sind keine Italiener, weder der Psyche noch der religiösen Einheit nach. Letzteres wäre das einzige Mittel, einen gemeinsamen Boden zu fruchtbarer Aufbauarbeit zu finden. :/

Die Bitte und der Wunsch vieler Kreise des gläubigen katholischen Volks wäre es nun, daß die Bischöfe ihre große Machtstellung benutzen (bzw. das schwankend gewordene Vertrauen des katholischen Volks wieder stärken) durch eine gemeinsame Vorstellung bei der Reichsregierung (etwa [bei] von Papen und [dem] Reichskanzler selbst), nicht bei untergeordneten Stellen.

Es wäre die Reichsregierung zu ersuchen:

a) die teilweise schrankenlose Macht der Gauleitungen zu beschränken und „gleichzuschalten“ und allmählich einen normalen Rechtszustand herbeizuführen, nämlich alles auszuschalten, was den Eindruck eines Rachekrieges gegen ehemalige politische Gegner machen würde. Schutzhäftlinge der christlichen Parteien, die wegen Handlungen und Reden vor dem 5. 3. 33 gefangen gehalten sind, sollten unverzüglich gegen Loyalitätserklärung freigegeben werden, andere, deren Äußerungen und Handlungen nach dem 5. 3. 33 mehr der Aufregung des Augenblicks entsprangen, gegen Verwarnung freigelassen werden.

b) Der oben unter [/:...:] bezeichnete Absatz sollte der RReg als gemeinsamer Boden vorgeschlagen und sie versichert werden, daß die katholischen Volksteile treu am nationalen Wiederaufbau mitwirken werden und daß Klerus und Volk ein lebendiges Interesse daran haben, daß die RReg sich stark behauptet, damit nicht nach ihr die rote Flut und das Chaos folgt. In diesem Sinne dürfe sie auch auf die Sympathie des Heiligen Vaters rechnen. An echter Vaterlandsliebe und Treue lassen wir Katholiken uns nicht übertreffen.

7. 4. 33 Herrn Kardinal Faulhaber persönlich überreicht

## Autoren dieses Heftes:

P. Dr. Franzikus Büll OSB  
Abtei W-8711 Münsterschwarzach

Jutta Maria Berger  
Institut für Frühmittelalterforschung  
Salzstraße 41  
W-4400 Münster

P. Dr. Stephan Petzolt OSB  
Erzabtei St. Martin  
W-7792 Beuron 1

Ltd. Ministerialrat a. D. Theodor Rolle  
Inneres Pfaffengäßchen 5  
W-8900 Augsburg



## Gastfreundschaft im Kloster St. Gallen im 9. und 10. Jahrhundert (Teil II)

Von Jutta Maria Berger — Münster

### 5.2 Gastfreundschaft in den Casus S. Galli Ekkeharts IV.

Auch im von Ekkehart IV. verfaßten Teil der St. Galler Hauschronik findet sich keine Beschreibung über den Ablauf eines „normalen“ oder „durchschnittlichen“ Gastbesuchs. Gemäß seiner Absicht, die Stofffülle der St. Galler Ereignisse des 10. Jahrhunderts durch die Kategorien *fortunatia* und *infortunatia* zu ordnen,<sup>1</sup> sind auch die geschilderten elf Gastbesuche als Beispiele jeweils eines der beiden Pole zu verstehen. So wird der Besuch Kaiser Konrads ohne Schwierigkeiten in die Reihe der glücklichen Klosterereignisse einzuordnen sein; der Visitationsbesuch einer Gruppe von 16 Bischöfen und Äbten des Reichs (Kap. 102–113) hingegen will anscheinend die Schwierigkeiten St. Gallens in seinem klerikalen Umfeld aufzeigen.

Ekkehart berichtet in ausführlicher Form ausschließlich — das ist auf dem Hintergrund der gerade beschriebenen Anlage seiner Geschichten leicht erklärlich — über die Besuche höhergestellter Persönlichkeiten. Diese sind, in chronologischer Reihenfolge, die beiden Besuche des Bischofs Adalbero von Augsburg in den Jahren um 907/908 (Kap. 7), der Besuch des Bischofs Petrus von Verona (Kap. 8), eines ebenso nicht identifizierbaren Landaloh, Erzbischof von Treviso (Kap. 9), die hochherrscherlichen Besuche Konrads I. im Jahr 911 (Kap. 14–16) und — in einer Rückblende — Karls III. (Kap. 38), der schon bei Ratpert seine Beschreibung fand. Nach dem Besuch Liutolfs, des Sohns Ottos des Großen, ca. 953/954 (Kap. 71),<sup>2</sup> schildert Ekkehart die Rück-

- 
- 1) Vgl. hierzu die Äußerungen Ekkeharts im Vorwort seiner Chronik: Haefele H. F. (wie H. I Anm. 333) 16; über diese Bemerkungen siehe ebd., Einl., 7–8; Dens., Zum Aufbau der Casus Sancti Galli Ekkeharts IV (Typologia Litterarum, FS Max Wehrli, hrsg. v. St. Sonderegger, Zürich 1969, 155–166), 158–159. 161. 166; neuestens: Schmid K., Von den „fratres conscripti“ in Ekkeharts St. Galler Klostergeschichten (FMSSt 25, 1991, 109–122), 122.
  - 2) Die *Annales Sangallenses maiores* nennen einen ersten Besuch Liutolfs in St. Gallen im Jahr 948 mit dem Vermerk ... *cum Herimanno duce venit primitius ad monasterium sancti Galli in festiuitate ipsius* (Henking K. [wie H. I Anm. 345] 285). Zum Jahr 956 (ebd., 289) erwähnen sie seinen Einfall in Italien, ein Jahr später (ebd., 290) ist sein Tod verzeichnet. Die Datierung des Besuchs, der durch Ekkehart vor den Italienzug geordnet wird, findet von hierher ihre Berechtigung.

kehr des geflohenen Abtes Craloh unter der Begleitung des Bischofs Ulrich von Augsburg, der als Gast aufgenommen wird (Kap. 74). Letzter Gast vor der Ankunft der Visitatoren ca. 964 bis 966,<sup>3</sup> die Ekkehart stets als „Gäste“ betitelt — ohne Zweifel wird somit das Ereignis in der Klostertradition als ein besonders gearteter Gastbesuch qualifiziert — ist um 965 die schwäbische Herzogin Hadwig (Kap. 90). Ihr folgt der Langzeitbesuch des Abtes Kebo von Lorsch in St. Gallen (Kap. 119). Vorletzter namentlich genannter Besucher St. Gallens ist der Mönch Sandrat, der seinerseits die Gastfreundschaft der Abtei mehrere Wochen lang in nicht immer erfreulicher Weise in Anspruch nimmt (Kap. 137–143). Wie auch bei Ratpert endet die Chronik Ekkeharts IV. mit einem Herrscherbesuch, dem der Ottonen im Jahr 972 (Kap. 146–147).

Ob die Reihenfolge der Ereignisse im Text der tatsächlichen Chronologie der Besuche entspricht ist nicht zu entscheiden, weil nur einige Gastaufenthalte durch weitere Quellen datierbar sind. Da Ekkehart für die Zeit zwischen den datierbaren Empfängen Konrads im Jahr 911 und Liutolfs um die Jahrhundertmitte jedoch keine Besuche von hohen Persönlichkeiten erwähnt,<sup>4</sup>

- 
- 3) Die Umstellung der Ereignisse durch Meyer von Knonau G. (wie H. I Anm. 327) XXV–XXVI. 471–480, wurde von K. Hallinger revidiert. Obwohl sich seine Argumente stellenweise ausschließlich an der Zielrichtung seiner Darlegung orientieren — beispielsweise hebt er auf den mit den Angaben Ekkeharts übereinstimmenden Eintrag der Klostervisitation in den *Annales Sangallenses maiores* ab, ohne zu erwähnen, daß dieser höchstwahrscheinlich von Ekkehart selbst vorgenommen wurde (Henking K. [wie H. I Anm. 345] 292–293), scheint sein Resumée, in dem er die Klostervisitation in St. Gallen in die erste Hälfte der 60er Jahre des 10. Jahrhunderts datiert (ebd., 195–196), der Chronologie der Ereignisse gerecht zu werden.
- 4) Ausgehend von den nahezu identischen Königseinträgen der Familie Heinrichs I. in die Verbrüderungsbücher St. Gallens und der Reichenau (vgl. Piper P. [wie H. I Anm. 339] 84. 227; Verbrüderungsbuch B [Subsidia Sangallensia I, wie H. I Anm. 339] 220), die beide in den Beginn des Jahres 930 zu datieren sind, konnte K. Schmid den persönlichen Besuch des Herrschers in beiden Mönchsgemeinschaften nachweisen (vgl. Schmid K., Neue Quellen zum Verständnis des Adels im 10. Jahrhundert [Königswahl und Thronfolge in ottonisch-frühdeutscher Zeit, hrsg. v. E. Hlawitschka, WdF 178, Darmstadt 1971, 389–418], spez. 391–393. 395. 397–401; Dens., Die Thronfolge Ottos des Großen [ebd., 417–508], 454–455 und 461 mit einer Rekonstruktion des Itinerars Heinrichs I.). Diese Erkenntnis, die von der neueren Forschung uneingeschränkte Anerkennung findet (vgl. Keller H., Reichsstruktur und Herrschaftsauffassung in ottonisch-frühsalischer Zeit [FMSt 16, 1982, 74–128], 81–82; Duft J. — Gössi A. — Vogler W. [wie H. I Anm. 90] 11 [Zeittafel]), relativiert die Beobachtung der „Besuchslücke“ zwischen 911 und 950. Um so bedenkenwerter bleibt der Befund, daß Ekkehart wie auch die St. Galler Annalen einen Besuch Heinrichs, der als Herrscherbesuch einen weiteren Höhepunkt der Klostergeschichte hätte bilden können, offenbar unterschlägt. Möglicherweise verlief der Besuch aufgrund der wirtschaftlichen Notlage nicht so glanzvoll wie die von ihm geschilderten Empfänge Konrads I. oder der ottonischen Herrscherfamilie (s. Kap. 5.2.1). Ekkehart nennt seine Beweggründe nicht; die hier angestellten Begründungsversuche können über den Rahmen der Spekulation nicht hinausgehen.

ist zu vermuten, daß in der Zeit der wirtschaftlichen Notlage, bedingt durch die Ungarneinfälle (Kap. 51–56. 60–64)<sup>5</sup> und den Klosterbrand des Jahres 937 (Kap. 67–68) auch die Gastfreundschaft des Klosters in Mitleidenschaft gezogen war.<sup>6</sup>

Ekkeharts Klostergeschichten tragen eine anekdotische Verbrämung und wollen keineswegs genaue Berichte der geschilderten Ereignisse — also auch der Gastbesuche — geben; trotzdem stellen sie die für die Frage nach der Gastfreundschaft in St. Gallen inhaltsträchtigste Quelle dar, die nunmehr unter verschiedenen thematischen Gesichtspunkten interpretiert werden soll.

Innerhalb der oben aufgezählten Gastaufenthalte lassen sich die Besuche Karls III., Konrads I. und der Besuch der Ottonen der Kategorie „Herrscherbesuch“ zuordnen, die in einem ersten Schritt vorzustellen ist. Karl und Konrad wurden, nach Ekkehart, bei ihren Besuchen zu *fratres conscripti* St. Gallens gewählt; als solche stellen sich des weiteren Abt und Bischof Salomo III. von Konstanz, Bischof Adalbero von Augsburg, Bischof Ulrich von Konstanz und die Mitglieder der Visitationskommission heraus. Ihre Gastbesuche werden im zweiten Schritt der Analyse unter der Frage der Gastfreundschaft St. Gallens für seine eingeschriebenen Mitbrüder zu untersuchen sein. Ein einzigartiges Besuchereignis innerhalb der Chronik Ekkeharts bildet die Klostervisitation, die im Vergleich zu allen anderen Besuchen einzig im Gesamtverlauf dargestellt wird. Ihr gilt der dritte Untersuchungspunkt.

Alle weiteren eigens genannten Besuche sowie die Fülle der für die Gastfreundschaftsthematik verwertbaren Marginalnotizen Ekkeharts an den verschiedensten Stellen seiner Chronik sollen zur Beantwortung der Fragen nach Empfangs- und Abschiedszeremonien der Gastaufnahme, nach der Rolle des Abtes in bezug auf die Gastfreundschaft, nach der Verpflegung der Gäste und schließlich nach der Ausstrahlung St. Gallens auf das Volk und die Armen (Gäste) in den Interpretationspunkten vier bis sieben herangezogen werden.

Den Abschluß der Analyse bildet die Hinterfragung der Motivationen zur Inanspruchnahme bzw. zur Ausübung der Gastfreundschaft in St. Gallen während des 10. Jahrhunderts.

### 5.2.1 Herrscherbesuche

Mit dem Besuch Kaiser Karls III. im Jahr 883 endete Ratperts Klosterchronik. Da dieses Ereignis in den Augen des ersten Chronisten gleichsam einen

- 
- 5) Vgl. grundlegend zu diesem Abschnitt der St. Galler Geschichte, Duft J., Die Ungarn in St. Gallen. Mittelalterliche Quellen zur Geschichte des ungarischen Volks in der Sanktgaller Stiftsbibliothek (BSan 1), Zürich — Lindau — Konstanz 1957.
  - 6) Die kaiserlichen Visitatoren bescheinigen den St. Galler Mönchen, daß ein regelgemäßes Klosterleben nur bei gesicherten materiellen Voraussetzungen möglich ist (vgl. Kap. 120 und 118 der *Casus*, ed. Haefele H. F. [wie H. I Anm. 333] 230. 234); dieses scheint demnach in besonderem Maße auch für die Gastfreundschaft als einer grundsätzlichen Forderung der Regel Benedikts gegolten zu haben.

Höhepunkt der St. Galler Geschichte darstellt, verwundert es nicht, daß auch Ekkehart, für den der Besuch Karls nicht in den von ihm beschriebenen Zeitraum fällt, in Kap. 38 auf diese Begebenheit zurückgreift. So gilt dem Besuch Karls als solchem auch nicht das Hauptanliegen, sondern im Zusammenhang der Charakterisierung des berühmten St. Galler Dichters Notker führt Ekkehart ihn als Exkurs vor, wie der Anfang des folgenden Kapitels *et ut ad ordinem redeamus*<sup>7</sup> anzeigt. Ohne Zweifel jedoch eröffnet die durch Ekkehart getroffene und zu Eingang des Kapitels aufgeführte Auswahl der Einzelheiten des Besuchs in bestechender Weise die Unterschiede zwischen der Herangehensweise der beiden Chronisten Ekkehart und Ratpert an das historische Material. Für Ratpert standen allein die Problemlosigkeit des Abtswechsels und insofern die gute Beziehung des Kaisers zum Kloster, die sich nicht zuletzt in den reichlichen Geschenken niederschlug,<sup>8</sup> im Vordergrund. Ekkehart hingegen betont die Gelehrsamkeit in St. Gallen, die sich in Notker personifiziert; er schildert die persönliche Beziehung des Kaisers zu dem berühmten Mönch, der „tags zuvor auf die vielen Fragen Karls die gesuchten Lösungen gab“, demnach mit dem Kaiser intensive Gespräche geführt hatte. Der Grund und die dreitägige Dauer des Besuchs Karls liegen nach Ekkehart nicht, wie es Ratpert darstellt, in Repräsentationsabsichten des Kaisers begründet, sondern Karl kommt *ob caritates agendas fratribus, ut solebat*. Er erscheint, um den Brüdern, wie es seiner Gewohnheit entsprach — Ekkehart deutet an, daß diese persönliche Beziehung Karls zu den Brüdern schon länger Bestand hatte — Gutes zu tun, um ihnen Liebesmahle zu stiften. Das Mahl, wie sich im späteren herausstellt, meint Ekkehart hiermit das Gedächtnismahl eines eingeschriebenen Mitbruders,<sup>9</sup> und die Gemeinschaft stehen zeichenhaft für den Kaiserbesuch, nicht etwaige Regierungsgeschäfte, die lediglich in dem kurzen Nebensatz *abbate iam mutato*<sup>10</sup> genannt werden.<sup>11</sup>

Gleiche Merkmale charakterisieren den Besuch Konrads I. in St. Gallen, den Ekkehart als ersten Herrscherbesuch in dem von ihm beschriebenen Zeitraum ausführlich nacherzählt.

Das den Besuch zusammenfassende Schlagwort ist in der Vokabel *hilaritas* zu erkennen, die in den drei Kapiteln in verschiedenen Formen viermal Verwendung findet; jeweils zweimal erscheinen zusätzlich Derivate der Termini *gaudia* und *laetitia*. Der Besuch Konrads ist also schon auf sprachlicher Ebene durch Fröhlichkeit und Ungezwungenheit gekennzeichnet. Bereits die Zusammenfassung zu Ende des ersten Abschnitts des 14. Kapitels, die an die formelartigen Besuchs-Nennungen Ratperts erinnert, beinhaltet in ihrem

7) Haefele H. F. (wie H. I Anm. 333) 88.

8) Hierzu kann Ekkehart seinen Vorgänger zitieren: ... *ut et Ratpertus scribit* ... (Haefele H. F. [wie H. I Anm. 333] 86); vgl. Kap. 5.1, nach Anm. 370.

9) Vgl. auch Kap. 7 der Chronik Ekkeharts, Haefele H. F. (wie H. I Anm. 333) 29 sowie Kap. 5.2.2, vor Anm. 67.

10) Haefele H. F. (wie H. I Anm. 333) 86.

11) Vgl. Schmid K. (wie H. I Anm. 358) 180.

Schlußsatz, der auch für den Besuch Konrads die Dauer von drei Tagen und drei Nächten angibt, die Charakteristik *in omni hilaritate*. Durch den Anfang des 14. Kapitels, der Konrad als Gast Bischof Salomos zu Weihnachten in Konstanz vorstellt, wird der Besuch in St. Gallen zusätzlich als spontaner Entschluß des Gastgebers und seines königlichen Gastes gekennzeichnet. Ein gewisses inoffizielles Gepräge für den Aufenthalt in St. Gallen ist somit auch inhaltlich vorgegeben.

Trotz der überraschenden Ankunft<sup>12</sup> der hohen Besucher, deren Zahl, wie Ekkeharts Bemerkung *cum episcopis et cetero comitatu rex litus nostrum meridianus attigit*<sup>13</sup> belegt, nicht gering gewesen sein kann, werden die Besucher „mit neuverfaßten Lobgedichten“ empfangen. Demnach wurde der Besuch durch ein bestimmtes Empfangszeremoniell für den Herrscher eröffnet, über das Ekkehart unter der Beteuerung, daß es „zu langweilig wäre zu schildern, unter was für Ergötzlichkeiten er diese Tage und Nächte verlebte“,<sup>14</sup> schweigt. Aufgrund der Spontaneität des Besuchs kann nicht davon ausgegangen werden, daß diese *novi laudes* individuell für Konrad geschrieben worden sind, vielmehr ist anzunehmen, daß die St. Galler Dichter ein bestimmtes Repertoire an Begrüßungsgedichten besaßen, das zwar durch neue Texte angereichert wurde, die selbst aber nicht grundsätzlich auf konkrete Anlässe abgestimmt waren.<sup>15</sup>

Unter dieser Prämisse stellt Ekkehart im folgenden verschiedene Stationen des Besuchs vor, aus denen trotz aller Einschränkungen, die in bezug auf den Wahrheitsgehalt der das Klosterleben glorifizierenden Geschichten gemacht werden müssen, bestimmte Charakteristika eines Herrscherbesuchs herausgelesen werden können. Hierunter ist zunächst die Demonstration der Disziplin des klösterlichen Alltags zu fassen, die Ekkehart durch die Anek-

12) ... *approprians novis laudibus dictatis in loco gloriose susceptus est* (Haefele H. F. [wie H. I Anm. 333] 40). Es finden sich auch hier die konstitutiven Elemente der Passiv-Form des Verbs *suscipere* und ein die Ehre bezeugendes Adverb. Sowohl die *Annales Alamannici* als auch die *Annales Sangallenses maiores* (Henking K. [wie H. I Anm. 345] 260. 278) erwähnen den Besuch Konrads, datieren ihn jedoch ins Jahr 912. Urkunden des Königs und das aus ihnen rekonstruierbare Itinerar (vgl. zum Itinerar Konrads in den Jahren 911–912, Goetz H.-W., *Der letzte „Karolinger“? Die Regierung Konrads I. im Spiegel seiner Urkunden* [ADipl 26, 1980, 56–125], 75, Abb. 1) belegen seinen Besuch in St. Gallen unzweifelhaft vom 26.–29. Dez. 911. Durch den Eintrag in die großen St. Galler Annalen, der zusätzlich angibt, daß der König *in festivitate sancti Stephani ad vesperum venit*, wird immerhin die Aussage Ekkeharts, der die Ankunft Konrads auf die zweite Tageshälfte des zweiten Weihnachtstages legt, bestätigt. Aus der zusätzlichen Zeitangabe *tribusque noctibus* (Haefele H. F. [wie H. I Anm. 333] 40) ist zu entnehmen, daß auch hier die traditionelle Höchstzumutbarkeit der Inanspruchnahme der Gastfreundschaft ausgeschöpft wird.

13) Haefele H. F. (wie H. I Anm. 333) 40.

14) Ebd., 41.

15) Zur Besprechung dieser literarischen Gattung in bezug auf die Gastaufnahme in St. Gallen siehe Kap. 5.4.1.

dote der Klosterschüler, die sich aufgrund der ihnen eigenen Ordnung auch von auf dem Kirchenboden verteilten Herrlichkeiten nicht aus der Fassung bringen lassen,<sup>16</sup> veranschaulicht.

Den zweiten, nicht nur für einen herrscherlichen Gastbesuch charakteristischen Punkt, stellen die Mahlzeiten dar. Für den Besuch Konrads schildert Ekkehart deren drei, wobei der König als Laie während der ersten beiden zusammen mit zwei Bischöfen an Stelle des Abtes<sup>17</sup> innerhalb des Refektoriums mit den Brüdern speist. Gemäß der Forderung des 38. Kapitels der Benediktsregel werden die Mahlzeiten von Tischlesungen begleitet, die in St. Gallen sogar von den wohlherzogenen Knaben vorgetragen werden können. Dem gemeinsamen Mahl folgt ein Gespräch des Königs mit den Brüdern.<sup>18</sup> Hierin ist, wie schon zur Konstellation König Karl und Notker bemerkt wurde, eine weitere wichtige Station eines Herrscherbesuchs zu erkennen. Persönliche Kontakte des Königs mit dem gastgebenden Konvent scheinen demnach durchaus intendiert gewesen zu sein; daß diese nach dem Mahl stattfanden, kann als Beteuerung Ekkeharts zur Einhaltung des benediktinischen Schweigegebots bei Tisch verstanden werden.

Den nächsten konstitutiven Programmpunkt des Besuchs Konrads bildet seine Wahl zum *frater conscriptus*. Er kann nicht in die Reihe der bislang genannten „typischen Merkmale“ eines Herrscherbesuchs eingeordnet werden, obwohl auch Karl III. von Ekkehart als eingeschriebener Mitbruder deklariert wird. Der Akt erscheint als Ausdruck der guten Atmosphäre beim Besuch Konrads, wiewohl trotzdem bereits geschlossen werden kann, daß ein Herrscherbesuch überhaupt einen willkommenen Anlaß bot, einen beliebten Gast zum *frater conscriptus* zu erheben.<sup>19</sup> Gleich zu Anfang des 16. Kapitels

16) Haefele H. F. (wie H. I Anm. 333) 40.

17) Wie Ekkehart mit der Nachricht *misit autem quantotius ad Salomonem, ne sibi superveniret, sed uterque pro altero mensas teneret* (Haefele H. F. [wie H. I Anm. 333] 40) andeutet, schlägt der König dem Abt einen Rollentausch vor. Er ißt anstelle des Abts im Refektorium, während Abt Salomo offensichtlich mit dem Gefolge des Königs außerhalb des Refektoriums, möglicherweise im Gästehaus oder im Haus des Abtes, speist (vgl. *Casus S. Galli*, ed. Meyer von Knonau G. [wie H. I Anm. 333] 56–57, Anm. 142). Diese Annahme wird erhärtet durch die Bemerkung, daß Salomo nach dem Essen „zu den Seinigen zurückgehe“ und vor „Salomo und allen“, die demnach noch dort beisammen waren, rühmte *numquam se letius convivatum gloriatius* (ebd., 42). Abgesehen von der Fragwürdigkeit der Angaben Ekkeharts wird an dieser Stelle seine Intention, die Zucht der St. Galler Mönche im Refektorium herauszustellen, die auch ohne die Kontrolle ihres Abtes einen wohlgeordneten Eindruck auf den König hinterlassen konnten, transparent.

18) *Surgens tandem a mensa, hilariter fratribus multa locutus* ... (Haefele H. F. [wie H. I Anm. 333] 42); vgl. Schubiger A. (wie H. I Anm. 384) 63.

19) Siehe hierzu auch Kap. 5.2.2, nach Anm. 75. Innerhalb eines im sogenannten *Codex Traditionum* überlieferten Zensualenverzeichnisses des Neckargebiets konnte K. Schmid den Eintrag König Konrads und Salomos in das jüngere St. Galler Verbrüderungsbuch wiederentdecken (vgl. Verbrüderungsbuch B [Subsidia Sangallensia I, wie H. I Anm. 339] 192). Schmid rekonstruiert, daß dieser Eintrag tatsächlich

erwähnt Ekkehart die Teilnahme des Königs am Kapitel der Brüder,<sup>20</sup> wobei er *omnium votis faventibus fit frater conscriptus*. Unmittelbar nach<sup>21</sup> dieser Feststellung beginnt Ekkehart die Menge der Geschenke aufzuzählen, die Konrad im Gegenzug dem Konvent zukommen läßt: Silber für jeden Bruder, drei schulfreie Tage für die Kinder, die Ausstattung der Altäre der Gallus-Basilika mit kostbaren Decken sowie eine erneute Bestätigung der Klosterimmunität.<sup>22</sup> Wie auch zum Besuch Karls III. sind hiermit Geschenke des Königs für den Konvent erwähnt, jedoch handelt es sich nicht um die üblichen Gastgeschenke, die insofern als weiteres Charakteristikum eines Herrscherbesuchs aufgezeigt werden können, sondern um die besonderen Geschenke eines *frater conscriptus*, der sich für diese Wahl zu bedanken weiß.

Daß sich die ohnehin gute Stimmung des Königsbesuchs nach dieser Wahl bis zur Superlative steigert, verdeutlicht die passagenweise im Versmaß verfaßte Beschreibung Ekkeharts über das Besuchsende.<sup>23</sup> Zunächst kann hierin ein weiterer fester Punkt der „Besuchsordnung“ festgestellt werden: der Besuch des Oratoriums und eine Meßfeier für den König.<sup>24</sup> Für Konrad ist auch dieser Abschnitt seines Besuchs ein besonderes Ereignis, da er sich im Otmars-Oratorium der Taten seiner — in Ekkeharts Meinung welfischen — Vorfahren<sup>25</sup> bewußt wird und veranlaßt sieht, den St. Gallern als den Nachfahren Otmars und, wie er besonders hervorhebt, als seinen eingetragenen Mitbrüdern durch weitere Schenkungen Abbitte zu leisten. Neben

---

während des Besuchs Konrads zu Weihnachten 911 entstanden sei (vgl. seine Ausführungen, ebd., 152). Ohne jeden Zweifel ist Konrads Name zu einem 23. Dez. im Necrolog verzeichnet (Dümmler E. — Wartmann H. [wie H. I Anm. 337] 62); seinen Tod nennen des weiteren die *Annales Alamannici* sowie die *Annales Sangallenses maiores* zum Jahr 918 (Henking K. [wie H. I Anm. 345] 260. 280).

- 20) Haefele H. F. (wie H. I Anm. 333) 42. Auf dem Hintergrund der Aussagen des Hildemar-Kommentars, der lediglich fremden Mönchen, die als Gäste aufgenommen werden, die Teilnahme am Kapitel der Brüder erlaubt (siehe Kap. 4.2.8, nach Anm. 280), betont Ekkehart hiermit eine Sondererlaubnis für den königlichen Besucher in einer Reichsabtei.
- 21) Dies ist m. E. ein Gegenbeispiel zu der Behauptung K. Schmidts (wie H. I Anm. 358) 181–182, die Geschenke seien als Voraussetzung der eingetragenen Mitbruderschaft Konrads anzusehen. Ekkehart erwähnt jedoch die Gunsterweise erst nach dem Akt der Verbrüderung als deren Konsequenz.
- 22) In der Tat ist diese zum 14. 3. 912 ausgestellte Urkunde überliefert. Vgl. Die Urkunden der deutschen Könige und Kaiser (ed. Th. Sickel, MGH.DR 1, Berlin <sup>2</sup>1956, 5–6).
- 23) Haefele H. F. (wie H. I Anm. 333) 44.
- 24) *Ingreditur tandem oratorium beati Otmari ... Aguntur celeres regi misse a fratribus super id ipsum altare* (ebd.).
- 25) Vgl. *Casus S. Galli*, ed. Meyer von Knonau G. (wie H. I Anm. 333) 63, Anm. 18. Der Möglichkeit einer Vorfahrenschaft Rudhards für die Welfen nachgehend, verdeutlicht Fleckenstein J., Über die Herkunft der Welfen und ihre Anfänge in Süddeutschland (Studien und Vorarbeiten zur Geschichte des großfränkischen und frühdeutschen Adels, hrsg. v. G. Tellenbach [FORLG 4], Freiburg 1957, 71–136), 99–100, daß diese durch die Chronik nahegelegte Sichtweise nicht gänzlich unbegründet ist.

der Übertragung von weiteren Gütern in der Nähe des schon beim Besuch Karls erwähnten Dorfs Stammheim stiftet er ein Gedächtnismahl<sup>26</sup> während der Festwoche des heiligen Otmar und richtet, wiederum seine Eigenschaft als *frater conscriptus* betonend, auch das folgende Gastmahl aus.

Es begann ein Festmahl von nie gesehenen Ausmaßen, das über alle monastischen Schranken hinauszugehen schien und die älteren Brüder zu Ausdrücken der Verwunderung reizte.<sup>27</sup> Schnell wurde die Messe gefeiert, weil das Mahl, nicht die liturgische Feier im Vordergrund stand; „vorzeitig“ begann das Mahl, das sich nicht an die geregelten Essenszeiten anlehnte; der Tischleser brachte „kaum einen einzigen Satz hervor“. Die den Abschnitt überragende Vokabel Ekkeharts lautet *numquam*, denn wohl niemals vorher hatte sich das St. Galler Refektorium in einen königlichen Festsaal mit Gauklern und Musikanten, in dem gewürztes Fleisch<sup>28</sup> und Wildspeisen gereicht wurden, verwandelt.<sup>29</sup>

26) Vgl. Wollasch J., Kaiser und Könige als Brüder der Mönche. Zum Herrscherbild in liturgischen Handschriften des 9.–11. Jahrhunderts (DA 40, 1984, 1–20), 2.

27) *Graviores fratrum rex spectat inter strepitum, ridet quorundam vultus contractos propter rerum talium insolentiam* (Haefele H. F. [wie H. I Anm. 333] 44). Zur Funktion des Mahles als zentrale Äußerungsform der Verbrüderungsverbindungen vgl. u. a. mit den auch hier besprochenen St. Galler Beispielen Schmid K., Mönchtum und Verbrüderung (Monastische Reformen [wie H. I Anm. 88] 117–146), 118–120 und Althoff G. (wie H. I Anm. 64) 19–20.

28) Vgl. hierzu auch die von Ekkehart zitierte wörtliche Rede Konrads, in der er zur Ankündigung des Festmahls in Aussicht stellt, die *fabas nostras* mit Pfeffer zu veredeln (Haefele H. F. [wie H. I Anm. 333] 44). Zum Wert und zur Bedeutung von Gewürzen, speziell des Pfeffers im Mittelalter vgl. Fichtenau H. (wie H. I Anm. 53) 370; Zimmermann G. (wie H. I Anm. 130) 66–67; Henisch B. A., *Fast and Feast. Food in Mediaeval society* (The Pennsylvania State University Press), London [u. a.] 1976, 104–107. Daß Wild und gewürztes Fleisch ohnehin nur die Tafel sozial höhergestellter Personenkreise des Mittelalters zierte, betont Bergner H., *Das große Festmahl in der mittellenglischen „Prima Pastorum“ des Wakefield-Zyklus* (Essen und Trinken in Mittelalter und Neuzeit [wie H. I Anm. 64] 45–58), 48. Vgl. auch die lesenswerte Einleitung „Essen und Trinken im Mittelalter“ von T. Ehlert zu dem von ihr herausgegebenen „Kochbuch des Mittelalters“, München — Zürich 1990, 9–24, bes. 12–15.

29) Eine längere wörtliche Zitation ist unerlässlich, um die von Ekkehart intendierte Beschreibung der Atmosphäre wiederzugeben: *Nunquam ea domo saporatum monachum odorem ferine hauriunt et carniuum. Saltant satirici, psallunt symphoniaci. Nunquam tale per se tripudium Galli habuit refectorium* (Haefele H. F. [wie H. I Anm. 333] 44); vgl. Fichtenau H. (wie H. I Anm. 53) 89. Borst A., *Lebensformen im Mittelalter*, Frankfurt — Berlin 1979, 182, stellt treffend die „fieberhafte Erregung im Kloster“ heraus, die aus dieser Schilderung Ekkeharts spricht. Vgl. auch die neuesten Kommentare und Interpretationen zu dieser vielzitierten Passage der Klostergeschichten von Althoff G., *Fest und Bündnis (Feste und Feiern im Mittelalter. Paderborner Symposium des Mediävistenverbandes, hrsg. v. D. Altenburg — J. Jarnut — H.-H. Steinhoff, Sigmaringen 1991, 29–38)*, bes. 35–36 und Schmid K. (wie Anm. 1) 109–110.

Das Versprechen König Konrads, dem Kloster zu seinen Lebzeiten weitere Wohltaten zu erweisen, begleitet den Abschied des Königs am Abend, der unter „tränenvollen Lobgesängen seiner Brüder“ den letzten Abschnitt des herrscherlichen Besuchs bildet.

Konrads I. Besuch in St. Gallen ist in Anlehnung an die Wortwahl Ekkeharts durch die Termini *hilaritas* und *numquam* zusammenzufassen. Er wird als das Beispiel eines spontanen, fröhlichen und in dieser Art nie dagewesenen Herrscherbesuchs vorgestellt und findet so zu Recht, wie eingangs postuliert, seinen Platz in der Reihe der *fortunatia*, der glücklichen Ereignisse der Klostergeschichte.

Im Gegensatz zum kurzentschlossenen Besuch Konrads ist der dritte Herrscherbesuch auf höchster Ebene, den die Chronik Ekkeharts beinhaltet, lange angekündigt; diese Praxis scheint den Normalfall darzustellen. Bereits das kaiserliche Empfehlungsschreiben Sandrats enthält eine Mitteilung über den Besuch der Herrscherfamilie;<sup>30</sup> zudem erwähnt Ekkehart im 141. Kapitel<sup>31</sup> Geschenke und einen Brief des Abts an die Ottonen und die Königin, in dem er nach dem Ankunftstermin fragt. Kapitel 145<sup>32</sup> nennt einen Brief, den Ekkehart II. in der Absicht, die Ankunft der Ottonen im Mai mitzuteilen, auf Veranlassung des Königs schreibt. Daß auch dieser Kaiserbesuch unter gutem Verzeichen stehen sollte, verdeutlicht eine weitere Anweisung Ottos bezüglich des von Ekkehart zu verfassenden Briefinhalts: Durch seinen Besuch wolle er die „Wunden heilen“, die er dem Kloster „von bösen Männern verführt“ — hiermit bezieht sich der König auf die gesamte Sandrat-Affaire — zugefügt habe.<sup>33</sup> Nach allen Spannungen zum Kaiserhof, die die Abtei durch die vom Kaiser beordneten Visitatoren ausgehalten hatte, bildet der Besuch, zumindest will Ekkehart diese Einschätzung nahelegen, gleichsam ein „Happy-End“ der Beziehungen zwischen König und Kloster. Zur Verstärkung wiederholt Ekkehart diese Voraussetzungen des Kaiserbesuchs im folgenden Kapitel,<sup>34</sup> indem er einen Erlaß des Königs über die zukünftige Freiheit des Klosterlebens ohne herrscherliche Visitatoren paraphrasiert.

So konnte der Gastbesuch der kaiserlichen Familie, wie Ekkehart zu Anfang des 146. Kapitels voranschickt, gut vorbereitet werden: „Neuschöpfungen von Lobgesängen“, die in diesem Fall wohl wirklich eigens für den genannten Besuch geschrieben wurden, leider aber nicht überliefert sind, werden gesondert hervorgehoben; die restlichen Arbeiten im Vorfeld des Besuchs handelt der Berichterstatter lediglich mit der Bemerkung *ceterarum, ut solet*,

30) *Epistola, adventu regum et regine Italiam vere proximo petentium intimato* ... (Haeefele H. F. [wie H. I Anm. 333] 268).

31) Ebd., 276.

32) Ebd., 280.

33) Ebd., 282. Zum „Besuch“ Sandrats in St. Gallen vgl. Kap. 5.2.3, nach Anm. 134.

34) ... *posthac viverent, quocumque modo vellent. Neque enim iam ultra ullum eis ypocritam spondent inmissuros* (ebd., 282).

*rerum copiosa impendia*, ab.<sup>35</sup> Ein Herrscherbesuch forderte demnach einen nicht geringen Aufwand; die Einschiebung *ut solet* besagt, daß diese Vorbereitungen in St. Gallen keineswegs zum ersten Mal getroffen wurden,<sup>36</sup> die Abtei hatte offensichtlich in bezug auf hohe Besucher eine gewisse „Routine“ entwickelt, in der die *Susceptacula* wichtige Akzente setzten.

Die Ankunft der Kaiserfamilie wird von Ekkehart auf den 19. Mai, mit seinen Worten *in vigilia ascensionis, que fuit in die sancte Potentiane virginis*, datiert, scheint aber, wie sich aus den Urkunden, die die Ottonen auf dem Rückweg von Italien siegelten, rekonstruieren läßt,<sup>37</sup> vermutlich am 14. August 972, dem Tag vor Mariae Himmelfahrt,<sup>38</sup> stattgefunden zu haben. Mit den bekannten toposanzeigenden Elementen leitet Ekkehart auch diesen Herrscherbesuch ein.<sup>39</sup> *Otto magnus* erscheint zusammen mit seinem Bruder Brun, dem Erzbischof von Köln, der allerdings bereits im Jahr 965 gestorben war und als Teilnehmer der Besuchergruppe von daher mit Sicherheit auszuschließen ist.<sup>40</sup> Der Bischof führt seinen Bruder an der linken Hand, während sich Otto rechts auf einen Stock stützen muß. Kaiserin Adelheid, in Ekkeharts Beschreibung einfach „die Mutter“, wird von ihrem „Sohn“ begleitet. Die folgende Szene, denn an ein Schauspiel erinnert an dieser Stelle der Bericht Ekkeharts, zeigt Otto I., nunmehr *quasi leo pre bestiis ... solus in medio*, während die Brüder in imposanter Anordnung ihre Lobgesänge zum besten geben.<sup>41</sup> Abermals wartet Ekkehart im Anschluß an diese Zeremonie

35) Ebd., 282.

36) Neben den drei durch die Chroniken ausführlich dokumentierten Ereignissen sind der Besuch Heinrichs I. (siehe Kap. 5.2, Anm. 4) und ein bereits im Jan. 965 stattgefundener Empfang Ottos I., zu dem es aber keine Belege mehr gibt (vgl. sich an G. Meyer von Konau anschließend Hallinger K. [wie H. I Anm. 334] 188–189; Brühl C. [wie H. I Anm. 5] 121, Anm. 22; Duft J. [wie Anm. 87] 53), als Möglichkeit zu bedenken. Vgl. die überblickshafte Zusammenstellung von Herrscherbesuchen im Bodenseeraum bei: Schmid K. (wie H. I Anm. 306) 566. 568. 570.

37) Vgl. den Forschungsstand zusammenfassend Duft J. (wie H. I Anm. 87) 59; Keller H. (wie Anm. 4) 77, Anm. 10. Keine Anhaltspunkte bieten in diesem Fall die annalistischen Quellen; lediglich der Tod Ottos im Jahr 973 wird in den *Annales Sangalenses maiores* (Henking K. [wie H. I Anm. 345] 294) und auch im *Necrolog* des Cod. 915 (Dümmler E. — Wartmann H. [wie H. I Anm. 337] 41) aufgeführt.

38) Vgl. bestätigend Munding E., *Die Kalendarien von St. Gallen* aus 21 Handschriften des 9.–11. Jahrhunderts (TAB 37), 2, Beuron 1951, 105.

39) *Suscipiuntur honore, quo decuit* (Haefele H. F. [wie H. I Anm. 333] 282).

40) Auch der im folgenden genannte Herzog Kuno, Schwiegersohn Ottos des Großen, gemeint ist wohl Konrad von Lothringen, starb bereits 955. An dem Besuch in St. Gallen teilgenommen hat demgegenüber, wie kaiserlichen Urkunden zu entnehmen ist, die Gemahlin Ottos II., Theophanu, die von Ekkehart jedoch nicht erwähnt wird. Die Figurenkonstellation erscheint demnach mit Sicherheit als eine Fiktion Ekkeharts, der danach strebt, die bekannten Mitglieder der Herrscherfamilie allesamt auf St. Galler Territorium vorzustellen. Zur Unterscheidung der „tatsächlichen Ereignisse“ und der Zudichtungen Ekkeharts im Zusammenhang des Besuchs der Ottonen vgl. Duft J. (wie H. I Anm. 87) 58–61.

41) Haefele H. F. (wie H. I Anm. 333) 282.

mit einer Bezeugung der Disziplin der St. Galler Mönche auf. Während Konrad einen Korb mit Äpfeln in der Kirche verteilen ließ, um die „Zucht“ der Klosterschüler zu prüfen, läßt Otto in einer „Finte“ seinen Stock fallen, worauf keiner der singenden Brüder, die Probe bestehend, reagiert.<sup>42</sup> Der hierdurch veranlaßte ironische Kommentar Ottos II. kann nur als eine weitere, wenn auch gelungene, Eigenkreation des Magisters bewertet werden.

Nach der kirchlichen Empfangszeremonie bildet das Betreten der Klausur durch Kaiser, ausgewählte Gefolgsleute und Abt den nächsten Besuchsabschnitt. Der Kaiser wird hier von den ranghöheren Mönchen persönlich begrüßt; an einen individuellen Austausch ist demnach auch bei diesem Besuch gedacht. Einen besonderen Gunsterweis entbietet der König seinem ehemaligen Arzt, dem alternden und schon erblindeten Notker, zu dessen Führer in der Klausur er seinen Sohn bestellt. Anschließend läßt er ihn durch Bischöfe, Äbte und Laien begrüßen.<sup>43</sup>

Mit einem Hinweis auf die — bei allen Gunsterweisen der Könige für die Abtei — nachteiligen Aspekte eines herrscherlichen Besuchs, endet Ekkeharts Teil der Chronik unvermittelt. Otto II. bittet um das Aufschließen der berühmten Bibliothek des Klosters, das ihm, als dem Klosterherren, nicht verwehrt werden kann. Der mächtige „*praedo*“, wie Ekkehart ihn scherzhaft nennt, entlehnt einige der kostbaren Codices: Das Kloster hatte also in diesem Fall einige unfreiwillige Gastgeschenke zu übergeben.<sup>44</sup>

Konnte der Besuch Konrads allein aufgrund seiner sprachlichen Eigenheiten als „spontaner, fröhlicher Herrscherbesuch“ zusammengefaßt werden, so fällt eine schlagwortartige Charakterisierung des ottonischen Besuchs in St.

42) Vgl. Fichtenau H. (wie H. I Anm. 53) 67, der die bedeutungstragende Funktion des königlichen Stocks als Ausdruck des Herrschaftswillens und der Herrscherwürde (ebd., 68–71) durch die Heranziehung dieser Passage Ekkeharts verdeutlicht.

43) Haefele H. F. (wie H. I Anm. 333) 282; vgl. Duft J. (wie H. I Anm. 87) 61.

44) Vgl. Duft J., ebd., 60; Dens., Die Klosterbibliothek vor 1000 Jahren. Zum Millennium des Besuchs Kaiser Ottos des Großen im Kloster St. Gallen \*\*anno 972. Kleiner Führer durch die Ausstellung in der Stiftsbibliothek, St. Gallen 1972, 3–4. Innerhalb aller Einzelheiten der Herrscherbesuchsschilderungen Ekkeharts ist an dieser Stelle ein einziger versteckter Hinweis auf das königliche Gastungsrecht, das die Ottonen mit ihrem Besuch gegenüber St. Gallen unzweifelhaft in Anspruch nahmen, zu erkennen. In der Sichtweise Ekkeharts waren scheinbar auch die Herrscher stets Gäste des Klosters, die zwar mit besonderen Ehren, dennoch aber, wie er auszudrücken versucht, in die freiwillige Gastfreundschaft des Klosters aufgenommen wurden. Das *Servitium Regis*, das die Abtei den Königen gegenüber erfüllte, schien demnach für St. Gallen — zumindest enthält die Sprache Ekkeharts keine auf die Herrschergastung zielenden Elemente (vgl. Kap. 3, Anm. 74. 84) — mit einer harmonischen Aufnahme in die Gastfreundschaft synonym gewesen zu sein. Hierbei bleibt zu bedenken, daß in dem untersuchten Zeitraum von zwei Jahrhunderten trotz aller festgestellten Routine maximal fünf Herrscherbesuche in der Abtei zu verzeichnen waren, die Könige also, wie die theoretischen Überlegungen zum *Servitium regis* (vgl. Kap. 2, Anm. 5) bereits andeuteten, in dieser Zeit ihr Gastungsrecht gegenüber den Reichsabteien in der Tat selten in Anspruch nahmen.

Gallen schwerer, da die Beschreibung einerseits unvermittelt abbricht und andererseits auch keine sich ständig wiederholenden Termini aufweist. Trotz des unschönen Abschlusses der Bücherentwendung durch Otto II. will Ekkehart aber auch diesen letzten Gastbesuch, erstmalig ein Besuch der gesamten Herrscherfamilie, in dem auch die Königin genannt wird, zu den *fortunatia* St. Gallens zählen. Der König scheint sich, wie die Atmosphäre im Vorfeld des Besuchs zeigt, nicht nur durch seine persönliche Beziehung zu Notker der Abtei gegenüber verpflichtet gefühlt zu haben. Trotz gelegentlicher Problemsituationen zeigten sich — nach Ekkehart — die St. Galler imstande, alle hochherrscherlichen Besuche zu einem Ereignis zu gestalten, das für alle Seiten in ausschließlich positiver Erinnerung blieb.

Welche übergreifenden Feststellungen zur Frage nach den Herrscherbesuchen im Kloster St. Gallen können darüber hinaus aus der Analyse der drei durch Ekkehart gezeichneten Herrscheraufenthalte im 9. und 10. Jahrhundert getroffen werden?

Trotz aller Zudichtungen des Erzählers scheint es möglich zu sein, in den sich in allen drei Besuchen wiederholenden Elementen feste Bestandteile eines Herrscherbesuchs zu erkennen. In Anbetracht der besonderen Betonung des kurzfristigen Entschlusses Konrads, das Kloster zu besuchen, ist eine vorherige Anmeldung der herrscherlichen Delegation als die gängige Praxis anzusehen.<sup>45</sup> Die maximale Dauer eines Herrscherbesuchs lehnt sich, wie die Besuche Karls und Konrads verdeutlichen konnten, an die antike Tradition des dreitägigen Gastaufenthalts an. Nach besonderen Empfangszeremonien, deren Existenz durch die wiederholten toposartigen Formeln jeweils kurz erwähnt, in keinem der genannten Besuche aber ausführliche Beschreibung fanden, sind Kirchengang in Form von Gebet oder Meßfeiern, ein ausgeprägtes Mahlhalten, Austausch zwischen Herrscher und Konvent, im besonderen mit bestimmten Persönlichkeiten unter den Konventualen, und das Abschiedszeremoniell Stationen, zwischen denen sich die individuellen Ereignisse eines Besuchs bewegten. Die Annahme einer geprägten „Besuchsordnung“ für Herrscherbesuche in St. Gallen erscheint somit ihre Rechtfertigung zu erfahren.

Jeder der drei Herrscherbesuche offenbarte sich einerseits als willkommene Gelegenheit zu Gunsterweisen des Aufgenommenen für den Konvent, auf der anderen Seite als Beweis der klösterlichen Disziplin und der Kulturbeflissenheit des Konvents dem Herrscher gegenüber.

#### 5.2.2 Gastfreundschaft gegenüber den *fratres conscripti* St. Gallens

Hatte sich schon bei der Nachzeichnung des Besuchs Konrads I. die Frage nach der Eigenart eines *fratēr conscriptus* gestellt, so sei an dieser Stelle zunächst versucht, eine erste definitionsartige Umschreibung des Begriffs zu-

45) Vgl. Brühl C. (wie H. I Anm. 5) 80. 164. 168. 763; Scheuermann H. (wie H. I Anm. 5) 77.

sammenzustellen. „Im Sinne eines *plenus frater*“, so K. Schmid,<sup>46</sup> erhielt ein *frater conscriptus* „die Rechte der Mönche, Verpflegung und Kleidung und nahm an den Früchten des Klosterdienstes teil, insbesondere am Gebetsgedenken für sein Wohlergehen, für sein Heil“.<sup>47</sup> Diese Einrichtung ist auf dem Hintergrund der mittelalterlichen Vorstellung zu verstehen, daß der Spender „frommer Gaben“, sich das Gedenken der Mönche vor allem in Stundengebet und Meßfeier zu sichern suchte, das in der Konsequenz seinem Seelenheil hilfreich war.<sup>48</sup>

Zur Frage, wie und wem es möglich war, *frater conscriptus* St. Gallens zu werden und wie sich in der Folge die Gastfreundschaft für diese besonderen Freunde der Abtei auszeichnete, gibt die Chronik Ekkeharts zahlreiche Anhaltspunkte, die in nicht wenigen Fällen zusätzlich durch die *Historiae de fratribus conscriptis*, einer Sammlung erinnerungswürdiger Ereignisse im Zusammenhang der St. Galler Verbrüderungsverträge,<sup>49</sup> materialreiche Unterstützung erfahren.

Ein hervorragendes Beispiel für den Werdegang eines *frater conscriptus* ist der spätere Abt und Bischof Salomo III. von Konstanz. Mit allen Mitteln strebt der ehemalige St. Galler Klosterschüler danach, wie Ekkehart am Anfang des 3. Kapitels durch das Verbum *petere*<sup>50</sup> ausdrückt, ein eingeschriebener Mitbruder der Abtei zu werden. Dieses Recht versucht er gleichsam käuflich zu erwerben, wozu Ekkehart treffend die Verbform *mereretur* verwendet.

---

46) Schmid, K. (wie H. I Anm. 358) 182.

47) Die sprachliche Konstruktion der Definition Schmidts, besonders der betonte Hinweis auf „Rechte, Kleidung“ und „Verpflegung“, läßt den mißverständlichen Schluß zu, daß die St. Galler *fratres conscripti* in allen Bereichen des praktischen klösterlichen Lebens in den Konvent eingegliedert würden. Das Stimmrecht im Kapitel wäre beispielsweise die undenkbbare Konsequenz einer solchen Auffassung. Es sei darum ausdrücklich auf Schmidts einleitende Prämisse „im Sinne eines *plenus frater*“ hingewiesen, die mit Verweisung auf J. Wollasch impliziert, daß sich die Gleichrangigkeit der eingeschriebenen Mitbrüder lediglich auf die ihnen zu gewährenden Leistungen des Totengedenkens bezieht. Ein St. Galler *frater conscriptus* ist demnach eine mit dem Kloster befreundete, ihm besondere Wohltaten erweisende Persönlichkeit, die nach ihrem Tod in gleicher Weise in das liturgische Gedenken der Abtei aufgenommen wird wie die eigenen Konventualen. Daß diese in besonderer Weise in die Gastfreundschaft des verbrüdereten Klosters aufgenommen wurden, mag, das Fazit dieses Kapitels vorwegnehmend (s. u. nach Anm. 99), die Definition im Sinne der Fragestellung ergänzen. Vgl. zum Verständnis des Terminus *plenus frater* zusätzlich Wollasch J. (wie H. I Anm. 144) 94; Dens., Stiftergedenken und Stifterfiguren in Naumburg (Memoria [wie H. I Anm. 336] 354–383), 362; Dens., Gemeinschaftsbewußtsein und soziale Leistung im Mittelalter (FMS 9, 1975, 268–286), 279.

48) Vgl. Schmid K. (wie H. I Anm. 358) 182; Angenendt A., Theologie und Liturgie der mittelalterlichen Toten-Memoria (Memoria [wie H. I Anm. 336] 80–199), 180–181. 190–191.

49) Siehe Kap. 5, vor Anm. 338.

50) Haefele H. F. (wie H. I Anm. 333) 20.

Durch die Schenkung des Ortes Goldach erhält Salomo „im Tausch“<sup>51</sup> drei Güter, von denen zumindest das erstgenannte, der „Jahresunterhalt eines Mönchs“, als Vorbedingung zur Ernennung zum *frater conscriptus* anzusehen ist.<sup>52</sup> Weiterhin gewinnt Salomo einen *locum hospitis in refectorio ... , dum viveret* und, um die Brüder durch häufige Besuche nicht zu belasten, einen Hügel jenseits der Ira, auf dem ihm eine Wohnung eingerichtet werden sollte.<sup>53</sup> Von Salomo als dem *frater conscriptus* bzw. in seiner klösterlichen „Karriere“ weiter fortgeschritten als dem *praemonachus* und dem *praetextatus*,<sup>54</sup> berichtet Ekkehart nunmehr über seine besondere Freigiebigkeit den Brüdern gegenüber.<sup>55</sup> Ekkehart nennt vor allem das alljährliche Mahl am Magnustag<sup>56</sup> und das Gastmahl für den Konvent an jedem Monatsersten,<sup>57</sup> bei dem Salomo selbst als Tischdiener aufwartet. In der von ihm gestifteten Magnuskirche will Salomo begraben werden.<sup>58</sup>

Dennoch brachte die Bruderschaft Salomos auch Probleme mit sich. Als „hoher Herr“, wie Ekkehart begründend angibt,<sup>59</sup> hielt er es nicht für nötig, die Klausur, deren Betreten ihm als *frater conscriptus* erlaubt war, bekleidet mit einer Kutte aufzusuchen. Diese Unsitte konnten die St. Galler Oberen ihrem eingeschriebenen Mitbruder offenbar nicht verbieten, da sie ihn ob seines Reichtums und seiner Mächtigkeit am Königshof wegen nicht kränken wollten.<sup>60</sup> Bei aller Eingliederung in den Konvent mußten, wie sich rückschließen läßt, die mächtigen *fratres conscripti* mit großer Rücksicht behandelt werden. Der Konvent schien sich des Vorteils ihrer Interventionsmöglichkeiten an wichtiger Stelle bewußt zu sein; eine gewisse Abhängigkeit der Abtei von ihren Wahlbrüdern wird deutlich. Mit der Vereinbarung, daß Salomo im Mönchshabit die Klausur betreten, außerhalb der Klausur aber wie ein Welt-

51) Ebd.

52) Vgl. Wollasch J. (wie Anm. 26) 3.

53) Haefele H. F. (wie H. I Anm. 333) 20. An diesem Ort erbaute er später (vgl. ebd., Kap. 4, 22) auch eine Kirche in Kreuzform, die er gemeinsam mit dem Bischof Adalbero von Augsburg durch Magnus-Reliquien aus Füssen ausstattete und mit Mönchen und drei Klerikern besetzen ließ. Vgl. Schmid K. (wie H. I Anm. 358) 182–183; kritischer: Borgolte M., Salomo III. und St. Mangen. Zur Frage nach den Grabkirchen der Bischöfe von Konstanz (Churrätisches und St.-Gallisches Mittelalter [wie H. I Anm. 333] 195–223), 195–204.

54) Haefele H. F. (wie H. I Anm. 333) 28. Die Vokabel *praemonachus* wird von Loth H. E., A Study of the Lexicography of the „Casus Sancti Galli“ of Ekkehardus IV., Chicago 1936, 5, als Wortschöpfung Ekkeharts nachgewiesen. Diese Tatsache verdeutlicht den Versuch des Chronisten, den einzigartigen Status Salomos auch sprachlich zu unterstreichen.

55) ... *fratribus, que potuit, hilariter dedit* (Haefele H. F. [wie H. I Anm. 333] Kap. 4, 22); vgl. auch ebd., Kap. 24, 62.

56) Haefele H. F. (wie H. I Anm. 333) Kap. 4, 24.

57) Ebd. Kap. 7, 28.

58) Haefele H. F. (wie H. I Anm. 333) Kap. 4, 24.

59) Ebd. Kap. 3, 21.

60) Ebd. Kap. 4, 22.

geistlicher gekleidet wandeln durfte, kann der Streitpunkt beglichen werden.<sup>61</sup> Der schwierige *frater conscriptus* zeigt sich mit der Regelung zufrieden und reagiert, St. Gallen spürt nun wieder die Vorteile seiner Bruderschaft, mit der Schenkung eines kostbaren Kreuzes.<sup>62</sup>

Nach diesem ersten und wohl einzigartigen Zeugnis für eine eingeschriebene Mitbruderschaft ist zu resümieren, daß eine derartige Verbindung viele Vorteile, aber auch Nachteile für das Kloster mit sich bringen konnte. So bezeichnet K. Schmid treffend den „doppelten Sinn“ einer Bruderschaft, indem er sie als „Mittel zu gegenseitiger Hilfe“ charakterisiert: Die Mönche fungieren als Fürsprecher für das Heil, während die mächtigen *fratres conscripti* durch finanzielle Hilfe und die Fürsprache am Königshof dem Kloster beistehen.<sup>63</sup>

Die voraussetzenden Feststellungen zur Einschätzung einer eingeschriebenen Mitbruderschaft in St. Gallen ermöglichen es nachfolgend, die von Ekkehart aufgezeichneten Gastbesuche St. Galler *fratres conscripti* näher zu betrachten.

Wurde bereits am Beispiel Salomos auf regelmäßig gespendete Gastmahle für die Brüder aufmerksam gemacht, ist eine derartige Praxis, die Ekkehart mit dem Begriff *caritatis signum*<sup>64</sup> umschreibt, auch für die Besuche anderer *fratres conscripti* zu beobachten. Der Chronist nennt abermals Karl III. sowie den Bischof Adalbero von Augsburg, die gleich Salomo den Mönchen während der Mahlzeiten aufwarteten.<sup>65</sup> Das Gastmahl für die Brüder läßt sich schon jetzt als elementarer Bestandteil eines Gastbesuchs der *fratres conscripti* in St. Gallen erkennen. Prädestinierte Termine hierfür sind bestimmte St. Galler Festtage, wie vor allem die Otmars-Woche Mitte November, die in bezug auf das Festmahl Karls genannt wird, und der 16. Oktober, der Tag des hl. Gallus selbst, an dem Bischof Adalbero zum eingeschriebenen Mitbruder der Abtei wurde.<sup>66</sup> Daß Adalbero zu diesem Anlaß wie auch Salomo und Karl<sup>67</sup> die gesamte Abtei — Ekkehart zählt den „hl. Gallus, die Brüder und das Gesinde“ eigens auf — mit reichlichen Geschenken bedenkt, bemerkt der Chronist mit einem Hinweis auf den Verbrüderungsvertrag des Bischofs, der nach seinen Angaben *in memoriam eius regule nostri codici ascriptum est*.<sup>68</sup> In der Tat ist hier Weiteres zum Gastempfang Adalberos zu lesen: Der Bischof kam,

61) Ebd. Kap. 6, 28.

62) Ebd.

63) Vgl. Schmid K. (wie H. I Anm. 358) 184.

64) Haefele H. F. (wie H. I Anm. 333) Kap. 7, 28.

65) Ebd.

66) ... , *ad proximum sancti Galli diem viros Dei visitem, frater illorum conscriptus fiam* (ebd. Kap. 7, 30); vgl. Althoff G. (wie H. I Anm. 15) 209.

67) Vgl. zurückblickend Kap. 38 (Haefele H. F. [wie H. I Anm. 333] 87) und die dortige Bezugnahme auf die Chronik Ratperts.

68) Haefele H. F. (wie H. I Anm. 333) Kap. 7, 30. Ekkehart verweist hiermit auf den als Kapiteloffiziumsbuch identifizierten Cod. Sang. 915 (vgl. Kap. 5, Anm. 336), der auch die *Historiae de fratribus conscriptis* enthält.

wie auch die *Annales Sangallenses maiores* berichten, *cum magno apparatu et multis donis*<sup>69</sup> zusammen mit dem Bischof Meginbert von Seben am Vorabend des Gallustages im Jahr 908 an, wurde bei Nacht feierlich ins Kloster geführt und bestieg nach Betreten der Kirche am nächsten Morgen die Tumba des hl. Gallus. Dort verband er sich mit den Brüdern.<sup>70</sup> Die folgenden Tage waren ausgefüllt durch seine Mildtätigkeit; Adalbero scheint die Gastfreundschaft des Klosters eine ganze Woche lang in Anspruch genommen zu haben. Nicht genug, daß auch für seinen Besuch auf ein feierliches Mahl hingewiesen wird: Der Bischof veranlaßte, das ganze Refektorium neu auszustatten.<sup>71</sup> Damit sein seliges Gedächtnis nicht verloren gehe, werde der gesamte Ablauf in ebendas Buch eingetragen, beteuert der letzte Satz des Verbrüderungsberichts.<sup>72</sup>

Auch in dem Bischof Petrus von Verona<sup>73</sup> wollen die Herausgeber der *Historiae de fratribus conscriptis* einen eingeschriebenen Mitbruder erkennen, der in der von ihnen edierten Quelle als Ratpolt von Trier auftaucht.<sup>74</sup> Um diese Identifizierung nachvollziehen zu können, sind ihre Argumente allerdings zu dürftig. Ekkehart erwähnt eine Brüderschaft des Bischofs mit St. Gallen nicht; sein Besuch und die sich hierin offenbarende Praxis zum Empfang der Klostergäste im allgemeinen, wird Petrus dazugerechnet, im speziellen der *fratres conscripti*, soll im Zusammenhang der Frage nach den Empfangsriten St. Gallens untersucht werden.<sup>75</sup>

Der nächste Gastbesuch eines St. Galler *frater conscriptus* ist derjenige Konrads I., dessen Ablauf bereits nachgezeichnet wurde. Nach der Darstellung Ekkeharts kommt Konrad nicht, wie für Salomo und Adalbero signifikant war, mit dem Gedanken nach St. Gallen, durch bestimmte Gegenleistungen seinerseits ein eingetragener Mitbruder zu werden, oder aber, mit Ekkeharts Worten in bezug auf Salomo gesprochen, um sich „das Recht“ eines eingeschriebenen Mitbruders „zu erwerben“. Konrad wird im Kapitel von den Brüdern „mit aller Gunst und Stimmen“<sup>76</sup> zum *frater conscriptus* gewählt. Trotzdem folgen — nun aber nach seiner Wahl — unmittelbar Geschenke, die Festsetzung des Gedächtnismahls für sein Heil innerhalb der Otmarswoche<sup>77</sup> und das großartige Festmahl für die St. Galler Konventualen als mittlerweile bekannter Bestandteil innerhalb des Besuchsablaufs eines *frater conscriptus*. Die Verbrüderung Konrads findet ihren Niederschlag im Necrolog des Cod.

69) Henking K. (wie H. I Anm. 345) 278.

70) Vgl. Dümmler E. — Wartmann H. (wie H. I Anm. 337) 14–16. Zu einem 28. Dez. ist sein Name auch im *Necrologium vetus* (ebd., 27) eingetragen.

71) Dies tat er vor allem durch Geschenke von Textilien. Zu deren Wert für die mittelalterliche Einrichtung vgl. Fichtenau H. (wie H. I Anm. 53) 104.

72) Zum gesamten Abschnitt über Adalbero von Augsburg vgl. Schmid K. (wie H. I Anm. 358) 182; Freise E. (wie H. I Anm. 336) 484.

73) Haefele H. F. (wie H. I Anm. 333) Kap. 8, 31.

74) Vgl. Dümmler E. — Wartmann H. (wie H. I Anm. 337) 13, Anm. 3.

75) Siehe Kap. 5.2.4.2, nach Anm. 186.

76) Haefele H. F. (wie H. I Anm. 333) Kap. 16, 43.

77) Vgl. abermals Schmid K. (wie H. I Anm. 358) 180.

Sangall. 915 zum 23. Dez.,<sup>78</sup> ist aber wie auch diejenige Karls III. in den *Historiae de fratribus conscriptis* nicht erwähnt.

Die Aussagen Ekkeharts hinsichtlich der eingeschriebenen Mitbruderschaft des ehemaligen Klosterschülers<sup>79</sup> und späteren Bischofs Ulrich von Augsburg sind widersprüchlich. Das 58. Kapitel nennt ihn als einen mit „herrlicher Stimme begnadeten“ *frater conscriptus*, der, wie das folgende Kapitel berichtet, dreimal im Jahr seine Mitbrüder besuchte und ihnen unter persönlicher Dienerschaft Gastmähler bereitete, die „lange im Gedächtnis der Brüder verankert blieben“.<sup>80</sup> Über eines dieser Liebesmahle und den dazu von Ulrich gestifteten Wein weiß Ekkehart in Kapitel 59 eine eigene Geschichte zu erzählen. Merkwürdigerweise kündigt Ekkehart demgegenüber im 74. Kapitel seiner *Casus* an, daß dem Bischof, *etiamsi frater conscriptus non fuerit*,<sup>81</sup> dennoch der Empfang eines eingetragenen Mitbruders, der sich durch das Entgegenziehen mit dem Evangelium auszeichnete, zuteil wurde. Zwei Schlüsse lassen sich aus diesen verwirrenden Aussagen des Chronisten ziehen: Ist Ulrich nicht *frater conscriptus* St. Gallens, wie das Fehlen von Einträgen seines Namens in Verbrüderungsbuch und Necrolog nahelegen,<sup>82</sup> versucht Ekkehart ihn durch die Betonung seiner Funktion als Spender von Liebesmahlen,<sup>83</sup> was demzufolge als Konstitutivum des Auftretens eines

78) Dümmler E. — Wartmann H. (wie H. I Anm. 337) 62.

79) Die Kapitel 57 und 58 der Chronik Ekkeharts stellen den hl. Ulrich als Schüler St. Gallens vor. Vgl. Haefele H. F. (wie H. I Anm. 333) 124–129.

80) ... *patres, qui intererant, narrare soleant* (Haefele H. F. [wie H. I Anm. 333] 128).

81) Ebd., 152.

82) Lediglich die *Annales Sangallenses maiores* erwähnen seinen Tod zum Jahr 973 (Henking K. [wie H. I Anm. 345] 294).

83) Diese finden auch in der kurz nach seinem Tod im Jahr 973 verfaßten Vita Erwähnung. Mit der Angabe *Monasterium vero sancti Galli, ubi ille scientia litterarum perdatum fuit, assidue visitavit, ibique Deo militantibus coenobiotis convivium fecit* (Gerhard, Leben des hl. Ulrich, Bischofs von Augsburg, ed. H. Kallfelz [Lebensbeschreibungen einiger Bischöfe des 10.–12. Jahrhunderts, AQDG 22, Darmstadt 21986] 114) macht der Biograph Gerhard auf die Liebesmahler Ulrichs für die Mönche seiner ehemaligen Ausbildungsstätte aufmerksam. In der Nennung der St. Galler Brüder als *coenobioti*, nicht aber als *fratres conscripti* kann ein Indiz für die negative Beurteilung einer eingetragenen Mitbruderschaft Ulrichs gesehen werden. Auf einen weiteren Besuch Ulrichs in St. Gallen weist Kap. 16 (ebd., 118) hin. Ulrichs eigene Gastfreundschaftspraxis veranschaulicht das 3. Kapitel der Vita. Mit Hilfe von auch in den St. Galler Quellen benutzten toposartigen Formeln beschreibt Gerhard die ehrenvollen Empfänge Ulrichs für seine Gäste (... *Hospites autem cum ad eum devenissent tripudio et tanta hilaritate vultus et animi suscepti sunt*. [ebd., 66]). Wie sich auch für St. Gallen herausstellen wird (siehe Kap. 5.2.9, nach Anm. 298), zeigt sich die Gastfreundschaft des Bischofs durch das bekannte Zitat Mt 25,35 motiviert (... *et in omnibus procurati, veluti eis optime conveniebat, sciens in eis Christum se suscepisse illo dicente: „Hospes fui et suscepistis me“*. [ebd.]). Auf dieses christliche Anliegen kann demnach auch für Ulrichs Gastmähler in St. Gallen geschlossen werden. Neben der Motivation, als Gegenleistung für die Aufnahme in die Gebetsverbrüderung dem Konvent Gutes zu tun, ist also auch die christliche

eingeschriebenen Mitbruders in St. Gallen erhärtet wird, als solchen zu suggerieren. Im Streit um den ihm angemessenen Empfang können zweitens erste Hinweise auf eine besondere Aufnahmezeremonie für die *fratres conscripti* festgestellt werden.

Gleich eine größere Anzahl neuer eingeschriebener Mitbrüder erhielt die Abtei im Verlauf des Besuchs der 16 Klostersvisitatoren.<sup>84</sup> Als Visitatoren kamen selbstverständlich auch sie nicht mit dem Vorsatz nach St. Gallen, sich um eine Verbrüderung zu bemühen, vielmehr deutet sich im Akt der Verbrüderung der Visitatoren mit dem angezweiferten Kloster ein Schachzug Ekkeharts an, der die herzliche Verbindung und vermutlich besonders die Hochachtung der Verbrüderten gegenüber der Abtei verdeutlichen will, die bei einer eingetragenen Mitbruderschaft immer mitzubedenken ist.<sup>85</sup> Diese Vermutung findet Bestätigung in der Beobachtung, daß sich bis auf den Namen des ohnehin mit St. Gallen befreundeten Bischofs von Konstanz<sup>86</sup> kein einziger der Visitationsteilnehmer in den St. Galler Memorialzeugnissen wiederfindet.<sup>87</sup> Zusätzlich bemerkt Ekkehart entschuldigend, daß er den Teil seines Berichts, der auch die Verbrüderung miteinschließt, nur aus der mündlichen Überlieferung der Väter schöpfen konnte;<sup>88</sup> die in der Gesamtquelle vorhandene Glorifizierungs- und Harmonisierungstendenz Ekkeharts wird infolgedessen für die Darstellung der Verbrüderung mit den Visitatoren in verstärktem Maß zu bedenken sein. So trägt Ekkeharts Schilderung in der Tat auch alle bislang erkannten Züge eines Verbrüderungsgeschehens: Die gute Gesinnung der Visitatoren dem Kloster gegenüber war durch die Ankündigung von „Hilfsspenden“ und durch die Versicherung ihres Eintretens für die Interessen St. Gallens ausgedrückt worden.<sup>89</sup> Die Visitatoren empfahlen sich hierauf dem Einschluß in das Gebet des Klosters, ohne aber

---

Gastfreundschaftsbegründung als Intention für die Gastmähler bestimmter Freunde des Klosters anzunehmen.

84) Zum Gesamt Ablauf des Besuchs vgl. Kap. 5.2.3.

85) Vgl. Schmid K. (wie H. I Anm. 358) 186.

86) Vgl. als Indiz besonders auch den Verbrüderungsvertrag des Bischofs Konrad von Konstanz in den *Historiae de fratribus conscriptis* (Dümmler E. — Wartmann H. [wie H. I Anm. 337] 17–18). Ekkehart selbst drückt die besondere Sorge Konrads für die Abtei durch die Schilderung seiner „*caritates*“ (Haefele H. F. [wie H. I Anm. 333] Kap. 113, 223 und Kap. 121, 237) aus. Vgl. hierzu Hillenbrand E., *Das literarische Bild des heiligen Konrad von Konstanz im Mittelalter* (FDA 100, 1980, 79–108), 79–82. Die Beziehung Konrads zu St. Gallen unter Einbezug seiner Nennung im *Necrolog*, in den annalistischen Zeugnissen und einer ausführlichen Beschreibung des Konfraternitätsberichts erörtert Duft J., *Bischof Konrad und St. Gallen* (FDA 95, 1975, 55–66).

87) Mit Schmid K. (wie Anm. 1) 114 mit Anm. 20, wäre eine Begründung des Fehlens der Visitationsteilnehmer allerdings auch durch die schlechte Überlieferungssituation der St. Galler Verbrüderungsbücher zu erklären.

88) Haefele H. F. (wie H. I Anm. 333) Kap. 109, 219.

89) *Et Henricus parva solacia se collaturos et die conducta daturos fratribus pollicetur. Dein regibus se pro inopia eorum suasuros omnes concordant* (ebd., 218).

auf eine Verbrüderung anzuspielden, die indessen vom Abt mit der Begründung *quia alia vobis dona dare non habemus*<sup>90</sup> vorgeschlagen wird. Das eingangs genannte Schema der Verbrüderung als Gegenleistung für finanzielle und unterstützende Maßnahmen der *fratres conscripti* wird auch an dieser Stelle transparent.

Formal schildert Ekkehart den Akt der Verbrüderung als eine Aufnahme in die Hände des Abtes innerhalb des Kirchengebäudes, die mit dem Eintrag jedes einzelnen *in libro vite*<sup>91</sup> besiegelt wird.

In der weiteren Schilderung des Visitationsbesuchs wird deutlich, daß die ehemaligen Visitatoren, nunmehr *fratres conscripti* St. Gallens, eine Sonderbehandlung erfuhren. Die Bischöfe der Kommission wurden zusammen mit den Äbten, denen das Betreten des Klausurums ohnehin erlaubt war, in die Klausur eingeladen.<sup>92</sup> Von dieser Tatsache ausgehend wird in Kap. 112<sup>93</sup> über einen Besichtigungsgang durch Bibliothek, Schatzkammer, Warmraum, Waschraum und Schreibstube berichtet. Eine weitere Einladung erfolgte zum gemeinsamen Nontrunk.<sup>94</sup> Immer wieder betont Ekkehart auch die Atmosphäre der Fröhlichkeit und Freude, die den Aufenthalt der Kongregation seit der Verbrüderung kennzeichnet.

Als letztes Merkmal einer besonderen Behandlung ist das Abschiedszeremoniell zu beobachten, das offenbar in zwei Stufen vollzogen wurde. Der offizielle Teil, der aus Reisegebet und Segen in der Kirche bestand, wurde für die *fratres conscripti* durch einen weiteren, persönlichen Abschied von ihren Mitbrüdern in der Klausur ergänzt. Ekkehart spricht von Abschiedsküssen und den auch von anderen *fratres conscripti* vernommenen Versprechen zur Spende von Liebesmahlen. Diese wurden dreimal im Jahr durch den hl. Konrad gestiftet. Auch er bediente den Abt wie einen König und pflegte im Verlauf des Mahls — das benediktinische Schweigegebot scheint hierzu aufgehoben worden zu sein — bis zum Minnetrinken<sup>95</sup> und gegenseitigen Küs-

---

90) Ebd.

91) Ebd.; vgl. Oexle O. G., Mahl und Spende im frühmittelalterlichen Totenkult (FMSt 18, 1984, 401–421), 411.

92) Ekkehart betont auch an dieser Stelle „als *fratres conscripti*“ (Haefele H. F. [wie H. I Anm. 333] Kap. 111, 220).

93) Ebd., 220–222.

94) *Invitat tandem abbas omnes pariter ad nonales fratrum, quibus conscripti essent, biberes* (ebd., 222).

95) Diese vom Christentum übernommene altgermanische Kultsitte, die das Zutrinken dem Andenken eines Gottes (Christus), eines Heiligen oder eines Verstorbenen beinhaltet, fand seit jeher ihren Platz in der Scheide- und Abschiedszeremonie. Vgl. Mackensen L., Art.: Minne (HWDA 7, 1934/1935, 375–380); Fichtenau H. (wie H. I Anm. 53) 86–87; Hauck K. (wie H. I Anm. 64) 616–618; Schmid K. (wie Anm. 27) 118–121. Ein weiterer, ebenso selbstverständlicher Hinweis Ekkeharts auf das Minnetrinken, hier bezüglich eines profanen Gastmahls Salomos (Haefele H. F. [wie H. I Anm. 333] Kap. 13, 41), zeigt, daß diese Sitte in St. Gallen sowohl im säkularen als auch im klösterlichen Leben beheimatet war.

sen Kontakte mit den Brüdern.<sup>96</sup> Nach der Zusicherung von jährlichen Wein- und Salzlieferungen durch die Erzbischöfe Heinrich von Trier und Dietrich von Metz wurde die Gruppe der *fratres conscripti* unter nochmaligen Küssen und Segenswünschen entlassen.

Auch diese idealisierte Fassung eines Besuchs von *fratres conscripti* in St. Gallen ließ die bereits wiederholt vorgefundenen Punkte einer fröhlichen Atmosphäre, von Geschenken und regelmäßigen Mahlspenden für das Kloster erkennen. Eine neue Perspektive ergab sich aus der besonders persönlichen Behandlung der Mitbrüder während und vor allem zu Ende des Gastbesuchs.

Zum Abschluß seien noch zwei Anmerkungen zur Gastfreundschaft St. Gallens für seine eingetragenen Mitbrüder erlaubt, die die Verschiedenartigkeit derselben reflektieren. Wurden in den *Casus S. Galli* ausschließlich höchste männliche Würdenträger, das waren Bischöfe, Äbte und Könige erwähnt, so zeigt die Verbrüderung St. Gallens zur Gattin Konrads II., der Kaiserin Gisela,<sup>97</sup> daß sich diese Praxis durchaus auch auf Frauen bezog. Das Beispiel des sächsischen Markgrafen Kero in den *Historiae de fratribus conscriptis*<sup>98</sup> bezeugt, daß auch ein nichtköniglicher Laie eingetragener Mitbruder werden konnte. Zudem dürfen die Verträge der mit St. Gallen verbrüdereten Klöster<sup>99</sup> ob der genannten Persönlichkeiten nicht in Vergessenheit geraten: Auch für

96) ... *abbati regio modo proponebat, mensas obambulabat, serio et ioco abbatis assensu colloquia miscebat* (Haefele H. F. [wie H. I Anm. 333] 222); ... *abbatem primo tum ceteros in sancta caritate bibere rogans, ipsum primosque mensarum osculatus omnibus per eos oscula misit* (ebd., 224). Hauck K. (wie H. I Anm. 64) 616, macht auf die besondere Intensität einer durch Kuß und Trunk gefeierten Minne, wie sie im Beispiel Konrads deutlich wird, aufmerksam.

97) Vgl. Wollasch J. (wie Anm. 26) 3. Der Eintrag zum Besuch Giselas in den *Annales Sangallenses maiores* (*Gisela imperatrix simul cum filio suo Heinrico monasterium sancti Galli ingressa, xenii benignissime datis, fraternitatem ibi est adepta* [Henking, wie H. I Anm. 345, 310]) beinhaltet den einzigen Hinweis auf eine Verbrüderung in den analistischen Zeugnissen des Klosters und muß allein von daher als nennenswertes Ereignis in der Klostergeschichte bewertet werden. Zu einem 15. Feb. [1043] ist auch der Tod der Kaiserin im *Necrologium* des Cod. 915 (Dümmler E. — Wartmann H. [wie H. I Anm. 337] 33) verzeichnet.

98) Dümmler E. — Wartmann H. (wie H. I Anm. 337) 21; vgl. Schmid K. (wie H. I Anm. 358) 184.

99) In den *Historiae de fratribus conscriptis* sind die Verträge St. Gallens mit der Reichenau (begonnen um 800), deren Verbrüderung um 945 erneuert wurde, die 846 unter Grimald begonnenen Verbrüderungen zu den Klöstern Bobbio, Disentis und Schienen, die Verbrüderung zum Kloster Kempton (865) und zum Kloster Rheinau (885) enthalten (Dümmler E. — Wartmann H. [wie H. I Anm. 337] 22–24). Weitere mit St. Gallen verbrüderete Konvente, darunter zuletzt auch Frauenklöster, nennt der *Conspectus coenobiorum* des Cod. Sangall. 53 aus der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts (Baumann J. F. [wie H. I Anm. 337] 144); vgl. hierzu Wollasch J., Muri und St. Blasien. Perspektiven schwäbischen Mönchtums in der Reform (DA 17, 1961, 420–446), 434, Anm. 35; Staerke P., Von den St.-Gallus-Patrosinien (St. Gallus Gedenkbuch [wie H. I Anm. 304] 43–74), 56. 58.

verbrüderter Mönche hatte das Kloster eine bestimmte, vermutlich auch hier persönlichere Gastfreundschaft zu entbieten.<sup>100</sup>

Nach dem Vergleich der Gastbesuche mit St. Gallen verbrüderter Personen in den *Casus S. Galli* Ekkeharts bleibt festzuhalten, daß das Schema der Gabe und Gegengabe, das eingangs zur Charakterisierung einer Bruderschaft postuliert wurde, in allen geschilderten Aufenthalten, die oftmals erst den Anlaß für den Beginn einer Verbrüderung darstellten, transparent wurde. Der Gabe von Gastgeschenken, Stiftungen und Spenden von Liebesmahlen, in denen die Gemeinschaft der Verbrüdereten vollzogen und erneuert wurde,<sup>101</sup> durch die *fratres conscripti*, stehen als Gegenleistungen des Klosters deren Aufnahme in Gebet und Bruderschaft gegenüber. Ob in dieser Gleichung nun zuerst die Gaben der Besucher standen, die sich hiermit, wie vor allem das Beispiel Salomos III. zeigte, den Status eines eingeschriebenen Mitbruders zur Sicherung des Seelenheils erkaufen wollten, oder ob eine Person, wie im Fall Konrads I., durch die Wahl des Konvents zum *frater conscriptus* ernannt wurde, ändert an den folgenden Charakteristika des Gastbesuches nichts. Die *fratres conscripti* werden vom Konvent in einem bestimmten Zeremoniell empfangen; fröhlich-festliche,<sup>102</sup> oftmals zu bestimmten für den Klosterkalender prägnanten Terminen gehaltene Liebesmähler erweisen sich als Höhepunkte des Gastbesuchs, der insgesamt in gelockerter Atmosphäre abläuft. Den *fratres conscripti* werden Einladungen in die Klausur zuteil, auch werden sie persönlicher verabschiedet als andere Klostergäste. Dennoch scheinen sie Fremde im Kloster zu bleiben, denen aufgrund ihres Gästestatus eine freiere Verhaltensweise möglich war als den Konventualen selbst.<sup>103</sup> Daß insofern der häufige Besuch von *fratres conscripti* nicht nur, wie Ekkehart darzustellen versucht, eine fröhliche Abwechslung des klösterlichen Alltags bot, sondern auch Probleme mit sich bringen konnte, veranschaulichte besonders der *frater conscriptus* Salomo, der schon in bezug auf die Kleiderfrage seine eigenen Wege gehen wollte. Bedenkt man die Größe des mit St. Gallen verbrüdereten Personenkreises, dessen Mitglieder, vor allem in den *Historiae de fratribus conscriptis* und auch in den anderen St. Galler Memorialzeugnissen, die als sicherer Niederschlag einer eingeschriebenen

---

100) Ein Indiz für diese Annahme mag in den besonderen Abschiedszeremonien für die mit St. Gallen verbrüdereten Mönche der Klöster Reichenau und Kempten gesehen werden, auf die bei der Durchsicht der *Vita -S. Otmarii* des Iso hingewiesen wurde. Siehe Kap. 5.1, Anm. 384.

101) Vgl. Hauck K. (wie H. I Anm. 64) 615; Oexle O. G. (wie Anm. 91) 411; Schmid K. (wie Anm. 27) 118.

102) Vgl. Fichtenau H. (wie H. I Anm. 53) 88 und Schmid K. (wie H. I Anm. 358) 194, die das Konstitutivum der Fröhlichkeit innerhalb der Liebesmahle der eingeschriebenen Mitbrüder herausstellen.

103) Vgl. hierzu beispielsweise das Verhalten der Visitatoren als eingeschriebene Mitbrüder im St. Galler Refektorium, das Ekkehart mit folgenden Worten beschreibt: *Tali hilaritate cum ipsi inter se velud hospites licentius agerent, nemo quidem loci fratrum motus est in risum* (Haefele H. F. [wie H. I Anm. 333] Kap. 110, 220).

Mitbruderschaft zu verstehen sind,<sup>104</sup> auftauchen, so wird deutlich, daß gerade die Gastbesuche dieser *confratres*, die dem Kloster gewisse Sondermaßnahmen abverlangten, mit Sicherheit den monastischen Alltag in vielem in Unordnung brachten. K. Schmid bewertet diese Problematik ausschließlich negativ als „Entäußerung des Mönchtums“.<sup>105</sup>

### 5.2.3 Klostersvisitatoren als Gäste

Obwohl der zweitägige Besuch der 16 Visitatoren mit Sicherheit ein einzigartiges Ereignis der St. Galler, wohl überhaupt innerhalb der monastischen Geschichte darstellt, ermöglicht seine Beschreibung durch Ekkehart in den Kapiteln 98 bis 121 (speziell: 102–113) zunächst einen besonderen Blick auf den Gesamtablauf eines vom Königshof befohlenen Gastbesuchs in St. Gallen. Die permanente Betitelung der Visitatoren als *hospites* wurde schon einleitend vorgestellt, so daß die Untersuchung dieses Ereignisses im Zusammenhang der Frage nach der Gastfreundschaft nicht mehr zu begründen ist.

Zwar kann die Problematik der Zielsetzung dieser Klostersvisitation nicht gänzlich außer acht gelassen werden, trotzdem sei gleich zu Anfang dieses Abschnitts betont, daß die Einordnung der Visitatoren und somit auch die Einreihung des St. Galler Klosterlebens in eine bestimmte monastische Reformrichtung<sup>106</sup> für die Gastfreundschaftsfrage wenig relevant ist.<sup>107</sup> Wie der

104) Vgl. Wollasch J. (wie Anm. 26) 6.

105) Schmid K. (wie H. I Anm. 358) 186–187; vgl. ähnlich Dens. (wie Anm. 27) 137. Mit einem kritischen Beitrag zur Schlußdiskussion der Reichenauer Tagung (vgl.: Protokoll über die Arbeitstagung vom 30.9. — 3.10.1986 auf der Insel Reichenau, hrsg. v. Konstanzer Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte, Nr. 291, 114) bestätigte G. Althoff diese Feststellung durch die Offenlegung der negativen Konsequenzen permanenter Gastmähler der St. Galler *fratres conscripti*. Althoff rechnete hoch, daß beispielsweise im Abbatat Salomos III. die St. Galler Mönche in ca. zweiwöchigen Abständen große Festmähler in ihrem Refektorium genossen hätten, die mit Sicherheit die monastische Disziplin und Askese nicht hätten verbessern können. Dennoch stellte er auch die wohlmeinende Absicht der eingeschriebenen Mitbrüder nicht in Frage. Diese konnte vor allem auch durch die Beispiele aus der Vita des Bischofs Ulrich von Augsburg (vgl. Anm. 83 dieses Kapitels) veranschaulicht werden. Bedenkt man mit O. G. Oexle (wie Anm. 91) 411, zudem, daß die Caritasmähler nach dem Tod des Stifters als Totengedächtnismähler weiter vollzogen wurden, die in der Konsequenz auch Armenspeisungen vorsahen, bzw. daß teilweise schon zu Lebzeiten die „Tischportionen des abwesenden Spenders den Armen gegeben wurden“ (ebd.; vgl. schon Beyerle K. — Rothenhäusler M., Die Regel des hl. Benedikt, das Gesetz des Inselklosters [Die Kultur der Abtei Reichenau, hrsg. v. K. Beyerle, 1, München 1925, 265–315], 303), so erhält die positive Bewertung der „*caritates*“ ein weiteres Argument. Probleme der Disziplin auf der einen Seite und positive Auswirkungen auf die Armensorge andererseits scheinen sich die Waage zu halten.

106) Für K. Hallinger scheint, der Intention seines Werks entsprechend, bezüglich der Klostersvisitation allein diese Frage bewegend zu sein. Unzweifelhaft sieht er in den Visitationsteilnehmern die Überbringer der „lothringischen Reform“ nach St. Gallen (Hallinger K. [wie H. I Anm. 334] 197), deren Ideen im nachhinein durch die

Überblick zur St. Galler Geschichte erkennen ließ, stellte sich das klösterliche Leben der Abtei als ein durch besondere Eigenständigkeit geprägtes dar. Auch Ekkehart bestätigt diese Erkenntnis, wenn er in den Kapiteln 47, 119<sup>108</sup> und 135 seiner Chronik betont, daß die *temporalia* des klösterlichen Lebens, vor allem die wirtschaftliche Organisation der Abtei, sich an den Vorschriften des Abtes Hartmut, also an der ureigenen Tradition orientierten. St. Gallen war als Reichsabtei direkt dem Herrscher unterstellt, was in den Kapiteln 72,<sup>109</sup> 73, 76, 79 und 86, in dem der St. Galler Abt vom König als „mein Äbtlein“ angedredet wird, zum Ausdruck kommt. Zusätzlich pflegten die St. Galler Konventualen zur Zeit der Visitation durch Ekkehart II.<sup>110</sup> und durch Notker II., der als königlicher Arzt tätig war,<sup>111</sup> direkte Beziehungen zum ottonischen Hof.

Unmittelbar angegriffen durch die Visitatoren wird, im Gegensatz zu den Äußerungen K. Hallingers und H. E. Feines,<sup>112</sup> nicht die Regelwidrigkeit des St. Galler Lebens als solche, sondern die spezielle Praxis des Fleischessens und Eigenbesitzes,<sup>113</sup> die die Konventualen, wie Kapitel 106 betont, „von den

---

„Reformarbeit“ (ebd., 181) des Abts Kebo von Lorsch noch gefestigt wurden. In seinem Aufsatz „Klosterreformen im 10. und 11. Jahrhundert und ihr Einfluß auf die Reichenau und St. Gallen“ (Aus Verfassung und Landesgeschichte, FS Th. Mayer, hrsg. v. H. Büttner [u. a.], 2, Sigmaringen 1955 [unv. Nachdr. 1973], 77–91), lehnt sich H. E. Feine gleich einer *Laudatio* gänzlich an die Thesen Hallingers an. Die Seiten 86–91 erinnern selbst sprachlich an eine Nacherzählung der Ergebnisse Hallingers.

- 107) Im übrigen scheinen auch die „Gorzer Bräuche“ in bezug auf die Praktizierung der klösterlichen Gastfreundschaft und Armensorge keine grundlegenden Neuheiten zu beinhalten. Vgl. Hallinger K. (wie H. I Anm. 334) 939–940; Fichtenau H. (wie H. I Anm. 53) 60.
- 108) Hier sogar nach den Angaben Ekkeharts durch Kebo explizit bestätigt: *Et cum statuta Hartmuoti in victualibus ei optima visa sint ...* (Haefele H. F. [wie H. I Anm. 333] 234).
- 109) Abt Craloh flüchtete direkt an den ottonischen Hof; vgl. Duft J. (wie H. I Anm. 87) 52.
- 110) Kapitel 130–133 zeigen ihn als Fürsprecher der Abtei am Hof, der im besten Einvernehmen mit Otto II. und der Kaiserin Adelheid stand; vgl. Meyer von Knonau G., *Die Ekkeharte von St. Gallen* (Öffentliche Vorträge, gehalten in der Schweiz III 10), Basel 1876, 12.
- 111) Vgl. besonders Haefele H. F. (wie H. I Anm. 333) Kap. 125 und 147; Duft J. (wie H. I Anm. 87) 55–58.
- 112) Vgl. Hallinger K. (wie H. I Anm. 334), bes. 197; Feine H. E. (wie Anm. 106) 87.
- 113) So nennt Ruodmann explizit die Praxis des Eigenbesitzes (Haefele H. F. [wie H. I Anm. 333] Kap. 98, 201), die jedoch nach Ekkehart nur für ihn als hinterlistigem Anschwärzer der Abtei gleichbedeutend mit einem massiven Verstoß gegen die Benediktsregel zu sein scheint. Auch Hiltibald von Chur (ebd., Kap. 100, 203–205) bekundet nämlich Eigenbesitz und Fleischgenuß einiger Brüder; für ihn stellen diese Kritikpunkte allerdings keine nennenswerten Einschränkungen des regelgerechten benediktinischen Lebens dar.

Vättern<sup>114</sup> empfangen haben. Wenn Otto I. auch nach der Visitation mit den Worten Ekkeharts immer noch nahezu resignativ vermutet, er habe die Regel dort nie befestigen können,<sup>115</sup> so gibt er hiermit zu erkennen, daß er mit der Sendung der Visitatoren zwar durchaus Reformabsichten des klösterlichen Lebens der Abtei gehabt habe, dennoch aber ebendiese eigenen Traditionen St. Gallens immer lebendig blieben. Zu sehr hatte die Abtei in ihrem Anfangsstadium allein gekämpft, als daß sie ihre eigene Geschichte durch einen Kreis von Reformern hätte aufgeben können. Im Vorfeld der Visitation bezeugt Bischof Arnulf von Toul, daß „nicht über eine einzige Bahn das Himmel- und Gottesreich erstiegen“ werde,<sup>116</sup> also nicht nur eine einzige Möglichkeit guten klösterlichen Lebens existiere. Diese Einschätzung scheint für die Abtei zutreffend zu sein. Ihr Weg des monastischen Lebens ist von Traditionen geprägt, innerhalb derer gewiß der dem anianischen Gedankengut verpflichtete bedeutende Abbat Grimalds und seines Stellvertreters Hartmut eine große Rolle spielten. Daß trotz aller Eigentradition aber die Benediktregel in St. Gallen uneingeschränkte Geltung hatte<sup>117</sup> — und dies ist die für die Gastfreundschaft relevante Frage — drückt Ekkehart in der Geschichte des Wiedersehens zwischen dem Bischof von Metz und seinem ehemaligen St. Galler Klosterlehrer Gerald aus: Der Bischof trägt als Symbol der Visitation einen Codex mit der Benediktregel in den Verhandlungsraum. Mit der zynischen Bemerkung, daß er „das Buch geschlossen besser kenne“ als Palzo geöffnet, stellt Gerald die Sinnlosigkeit des Vorhabens der Visitatoren, die Regelgemäßheit des St. Galler Lebens verbessern zu wollen, heraus.<sup>118</sup> Gewiß war Otto also mit der Eigenständigkeit des St. Galler Lebens nicht zufrieden und schickte aus diesem Grund zu Kontroll- und möglichen Reformzwecken die Visitatoren in die Abtei. Daß es ihm hierbei jedoch um „Observanzfragen“ mit dem Ziel der Einführung der „lothringischen Formung“ gegangen sei,<sup>119</sup> scheint dem Textbefund entgegenzulaufen.

114) Haefele H. F. (wie H. I Anm. 333) 213.

115) *Regulam autem quoniam in loco illo numquam stabilire potuerit ...* (ebd., Kap. 133, 256).

116) Haefele H. F. (wie H. I Anm. 333) Kap. 100, 203.

117) Beispielsweise komponierte der bei der Visitation als Sprachrohr der St. Galler fungierende Dekan Ekkehart, wie der gleichnamige Chronist hervorhebt, eine Sequenz auf den hl. Benedikt mit dem Titel *Qui benedici cupitis*. Vgl. Haefele H. F. (wie H. I Anm. 333) Kap. 80, 166; Schubiger A. (wie H. I Anm. 384) 74–75.

118) Haefele H. F. (wie H. I Anm. 333) Kap. 103, 211.

119) Vgl. Hallinger K. (wie H. I Anm. 334) 197–198. Zur Problematik der Einordnung traditionsreicher Reichsabteien, zu denen St. Gallen ohne Zweifel zu zählen ist, in bestimmte, dieser Eigenständigkeit zuwiderlaufende Reformrichtungen, Wollasch J., Totengedenken im Reformmönchtum (Monastische Reformen [wie H. I Anm. 88] 147–166), 161, der anhand der Necrologzeugnisse nachweist, daß „jedes Kloster sein eigenes, unverwechselbares und vielverästeltes Beziehungsgeflecht besaß, das deutlich vom Herrschaftsgefüge geprägt war, das ein Kloster vorfand.“

Genug der Prämissen und Entgegnungen gegenüber einer eingeführten Sichtweise<sup>120</sup> der sogenannten „Reform“ des Klosters: Wie stellt sich der Besuchsablauf, der innerhalb der Visitationsschilderung deutlich wird, dar?

Die Botenschaft Ekkeharts II.<sup>121</sup> zeigt, daß der Besuch der Visitatoren seit geraumer Zeit, in der sogar ein Briefwechsel zwischen Abt und König stattfinden konnte, angekündigt war, die Mönche sich also auf die Visitation reichlich vorbereiten konnten. Eine Visitation als Besuchsanlaß läßt eine Präsentation der idealen Gastfreundschaft des Klosters, gemessen an den Werten der Benediktsregel vermuten, gegen deren Verstoß der Konvent in bestimmten Punkten angeklagt war. In der Tat: Das durch Ekkehart beschriebene Empfangszeremoniell für die Gäste erinnert an die Anweisungen des Regelkapitels 53. Er nennt die Elemente Empfang — mit der Formel *festive receptis*<sup>122</sup> ist wohl auch das Entgegengehen des Konvents unter Gesang eines Responsoriums, in diesem Fall *Cives apostolorum*, ausgedrückt — Begrüßung, die aufgrund der Krankheit des Abtes Purchart in dessen Sprechzimmer stattfinden mußte sowie den Friedenskuß nach der Lesung, die zusammen das Gerüst des benediktinischen Empfangszeremoniells ausmachen. Zur Betonung der besonderen Feierlichkeit der Aufnahme schickt er voraus, daß die Visitatoren an einem Tag, der ohnehin festlich begangen wurde, zusammen im Kloster erschienen;<sup>123</sup> bei einer Einzelankunft der Gäste wäre eine feierliche Zeremonie gar nicht möglich gewesen.

Wer sich hinter den von Ekkehart genannten Persönlichkeiten in Wahrheit verbarg,<sup>124</sup> ist nicht mehr gänzlich zu rekonstruieren. Wichtig bleibt jedoch

120) Vgl. kürzlich noch Duft J., Ekkehardus, Ekkehart. Wie Ekkehard IV. seinen Namen geschrieben hat (Variorum munera florum, FS H. F. Haefele, hrsg. v. A. Reinle [u. a.], Sigmaringen 1985, 83–90), 83–84, der sich Hallingers Sichtweise in allen Punkten anschließt und diese als „immer noch zu wenig beachtet“ lobend herausstellt. Vgl. hierzu die von M. Werner zusammengefaßten und in dem Sammelband Monastische Reformen (wie H. I Anm. 88), 254 und 261–263 veröffentlichten Ergebnisse der 38. Tagung des Konstanzer Arbeitskreises für mittelalterliche Geschichte.

121) Haefele H. F. (wie H. I Anm. 333) Kap. 101, 205.

122) Ebd., 206.

123) ... *dominice tercie post pascha — Desiderio tunc, propter quod Gallus eius reliquias loco ipse intulerit, apud nos celeberrima — adveniunt omnes* (ebd., 206). Zur Datierung des Ereignisses vgl. Kap. 5.2, Anm. 3.

124) Explizit nennt Ekkehart neun der Visitationsteilnehmer, nämlich Erzbischof Heinrich von Trier, dem der „Oberbefehl“ (Haefele H. F. [wie H. I Anm. 333] 207) der Visitation angetragen wird (vgl. dazu Schmid K. [wie Anm. 1] 113 mit Anm. 18); Abt Kebo von Lorsch, Abt Kerho von Weißenburg, Bischof Poppo von Würzburg, Bischof Palzo von Speyer, Bischof Dietrich von Metz, Bischof Erpho von Worms, Abt Milo von Ellwangen (vgl. Hallinger K. [wie H. I Anm. 334] 192–195) und den Bischof Konrad von Konstanz. Für viele der Visitatoren weist Ekkehart auf eine besondere persönliche Beziehung zu St. Gallen hin: Kerho von Weißenburg erbaute dem Kloster eine Wasserleitung (Haefele H. F. [wie H. I Anm. 333] 206); der mit Ekkehart I. verwandte (ebd., 219) Palzo von Speyer sowie Dietrich von Metz erweisen sich als ehemalige St. Galler Schüler, die zugunsten der Lebensweise ihres Klosters

die Vergegenwärtigung der großen Zahl der Besucher, die, vermutlich alleamt von zusätzlichen Gefolgsleuten begleitet, im Kloster untergebracht und verköstigt werden mußten. Wie vor allem der Brief Abt Purcharts I. vor der Visitation<sup>125</sup> und die Bemerkung des „Höflings“ Ekkehart, daß kurz vor einer anstehenden Mahlzeit *coquina adhuc cuique victum non habet*,<sup>126</sup> andeuten, war zumindest die Verpflegung der Besucher ein ernstzunehmendes Problem.

Welche weiteren Punkte der Besuchsordnung lassen sich nach den bereits vorgestellten Empfangszeremonien eruieren?

Es fällt auf, daß Ekkehart innerhalb der Visitationsschilderung nach Kap. 109 einen Stimmungswechsel vornimmt, der möglicherweise durch die sich an dieser Stelle verschlechternde Quellenlage des Schreibers hervorgerufen wird.<sup>127</sup> Dennoch zeichnet sich schon nach Beendigung der Verhandlung zu Ende des 107. Kapitels,<sup>128</sup> sichtbar in gegenseitigen Beglückwünschungen der Gesandten und dem „Lobpreis Gottes“ eine Wendung des Geschehens zugunsten der St. Galler ab, die mit dem Beschluß einer finanziellen Hilfsaktion<sup>129</sup> fortgeführt wird und in der Verbrüderung mit den Visitatoren ihren Höhepunkt erfährt. Somit ist der Bann der Klostervisitation gebrochen; die Visitatoren werden zu Freunden, zu eingeschriebenen Mitbrüdern der Abtei, die in beschriebener fröhlicher Atmosphäre den zweiten Visitationstag nunmehr mit den Sonderrechten von *fratres conscripti* begehen können.

Demgegenüber steht der Beginn der Visitation im Licht einer weitaus kühleren Stimmung. Nach dem vorschriftsmäßigen Empfang berichten die Kapitel 102–103 von ersten Eindrücken, die sich die Visitatoren vom Kloster, speziell von dessen Kapitelsaal und den Wirtschaftsgebäuden verschaffen. Die sich anschließende Verhandlung, in der nach der Darstellung des klösterlichen Tagesablaufs durch den Dekan Ekkehart und Notker II. wiederum als einziger Angriffspunkt eines regelwidrigen Lebens das Fleischessen der St. Galler angeführt werden kann (Kap. 104–105), endet mit einer geheimen Besprechung der Visitatoren einerseits (Kap. 106) und der Brüder, die die Äbte der Kongregation in die Beratung miteinbeziehen, auf der anderen Seite. Mit der Bekundung des Konvents, vor allem im angesprochenen Punkt des Eigenbesitzes dem Willen der Visitatoren zu folgen, endet dieser erste, „offizielle“ Teil der Visitation, der durch bestimmte Äußerungen der Äbte

---

aussagen (ebd., 209); Milo von Ellwangen versteht als Abt die Problematik des Klosters besser als die Bischöfe, die ihn aufgrund seiner Ausführungen verlachen (ebd., 213). Ob auf dem Hintergrund dieser Konstellation in den Kommissionsteilnehmern lediglich „bekannte lothringische Reformmänner“ (Feine, H. E. [wie Anm. 106] 85) zu sehen sind, bleibt zu bezweifeln.

125) Vgl. Anm. 121 dieses Kapitels.

126) Haefele H. F. (wie H. I Anm. 333) Kap. 108, 216.

127) Vgl. Kap. 5.2.2, Anm. 88.

128) Haefele H. F. (wie H. I Anm. 333) 217.

129) Ebd., Kap. 108, 216.

auch sprachlich als solcher gekennzeichnet wird.<sup>130</sup> Kapitel 108 und 109 bilden gleichsam einen „Übergang“ zwischen auftragsgemäßigem und nahezu privatem zweiten Teil der Visitation, der außer dem genannten Entschluß zu materieller Hilfe das Lob der Visitatoren über die St. Galler Gelehrsamkeit beinhaltet. Die literarische und künstlerische Gewandtheit in der Abtei kann, wie Ekkehart zu betonen beabsichtigt, nur Anlaß zur Bewunderung, nicht aber zur Kritik geben.<sup>131</sup> Die erst so skeptischen Kontrolleure zeigen sich von der Disziplin des oft gerühmten klösterlichen Lebens so beeindruckt, daß ihnen der Sinn ihrer Visitation nunmehr selbst zweifelhaft erscheint. Mit der beschämten Einsicht *nunc oculis inspeximus*<sup>132</sup> bitten sie die zu Unrecht angeklagten St. Galler Brüder um Nachsicht. Die ehemals von ihrem Auftrag überzeugten Visitatoren werden mit den Worten Ekkeharts zu „Unwürdigen und Toren“, die die „edlen und hochgebildeten“ Mönche St. Gallens herausgefordert haben.<sup>133</sup>

Eine derartige Umkehrung der Verhältnisse innerhalb des Gastbesuchs der Visitatoren kann nur als ekkehartsche Überhöhung des Geschehens bewertet werden und wird kaum den Tatsachen entsprochen haben. Die Analyse des Visitationsberichts konnte deutlich machen, daß der Autor seine Schilderung in drei Stufen konzipiert hat. Ist deren letztgenannte, der übermäßige Gesinnungswandel der Gäste, auch als Übertreibung anzusehen, so liegen doch die sachliche Atmosphäre zu Anfang des Besuchs, die sich mit dem Akt der Verbrüderung in eine persönliche verwandelt, im Rahmen des Möglichen. Unter Miteinbezug der Tatsache, daß die Klostersvisitatoren zu jeder Zeit des Besuchs aber als Gäste angesehen werden, wird deutlich, daß in der Abtei St. Gallen verschiedene Arten der Gastfreundschaft möglich waren. Auch ungeliebten Besuchern erwies man die ehrenvolle Behandlung eines Gastes. Gern gesehene Gäste oder gar den *fratres conscripti* wurde eine persönlichere Art der Gastfreundschaft zuteil.

Hervorstechendstes Beispiel eines ungeliebten Gastes in St. Gallen ist der Mönch Sandrat, wiederum ein Klostersvisitor, der höchstwahrscheinlich mit dem Reformmönch Sandrat von Trier zu identifizieren ist.<sup>134</sup> Zwar hatte Otto der Große nach der schwierigen Bestätigung des Abtes Notker dem kranken

---

130) Beispielsweise drängt Erpho von Worms darauf, „ins Werk zu setzen, wozu man uns hergeschickt hat“ (ebd., Kap. 204, 211). Der Anfang des 106. Kapitels begründet die geheime Besprechung der Visitatoren mit dem Ausdruck *pro legatione sua* (ebd., 212), einige Zeilen weiter geben die Visitatoren an, dem Kaiser über die Erfüllung ihres Auftrags berichten zu müssen.

131) Hier sei beispielhaft das Zitat Bischof Palzos: *Dico enim id sancto Gallo praerogative datum, ut in ornatu verborum praecipuum sui hoc tempore teneant locum* (ebd., 218) genannt; vgl. Schubiger A. (wie H. I Anm. 384) 76.

132) Haefele H. F. (wie H. I Anm. 333) Kap. 111, 220.

133) Ebd., 221.

134) Vgl. Hallinger K. (wie H. I Anm. 334) 194–195; *Casus S. Galli*, ed. Meyer von Kononau G. (wie H. I Anm. 333) 354–355, Anm. 1209.

Abt Purchart eine erneute Visitation in allgemeiner Form angezeigt,<sup>135</sup> trotzdem erscheint der Visitor Sandrat — dies scheint zu seiner Taktik zu gehören — unangemeldet im Kloster. Er will die Gastfreundschaft des Klosters nicht offiziell in Anspruch nehmen, sondern sich eine gewerbliche Unterkunft verschaffen,<sup>136</sup> was demnach im 10. Jahrhundert bereits als gängige Praxis erscheint.<sup>137</sup> Während der Teilnahme an der Vesper wird Sandrat erkannt und daraufhin als Gast des Klosters behandelt. Zwar wird ihm aufgrund der Plötzlichkeit seines Auftretens keine ausgiebige Empfangszeremonie zuteil, doch läßt der Abt ihn als Mönch in den Chor begleiten und begrüßt ihn unmittelbar danach persönlich in seinem Sprechzimmer.<sup>138</sup> Seinen Gästestatus unterstreicht zunächst die Einrichtung einer *domus quieta*<sup>139</sup> für ihn allein, in der er sich nach der Reise erholen kann.<sup>140</sup> Zudem lädt der Abt den Sandrat in seine persönliche Gästesorge ein, womit er bedeutet, daß Sandrat an seiner eigenen Gasttafel, nicht aber im Refektorium speisen soll.<sup>141</sup> Der Abt scheint, wie diese Äußerung zeigt, gerade zu besonderen Festtagen — Sandrat kam am Vorabend des Gallustages — viele angereiste Gäste<sup>142</sup> selbst verpflegt zu haben. In die Reihe der offiziellen Kloster Gäste soll der abgesandte Mönch eingeordnet werden, wie die Kommentation Ekkeharts *Sandratum bene mansionatum hospitaliter tractari decernunt usque post festum*<sup>143</sup> zusammenfaßt. Als „Bote des Königs“ unter den Ehrengästen soll Sandrat gar *omni honore et impensorum opulentia* behandelt werden betont Ekkehart nochmals zu Ende des Kapitels.

Diese Erhebung Sandrats in den besonderen Gästestatus stellt genau das Gegenteil von dem dar, was er mit seinem Besuch bezwecken will und soll, denn in der Konsequenz dieses Status liegt die Absonderung der Gäste vom klösterlichen Alltagsleben begründet. In eigenen Quartieren außerhalb der Klausur sowie der Speisung mit alleinigem Kontakt zum Abt, vermutlich in

---

135) ... *reguleque eos tenorem habere qui perspiciat eis in proximo missurum. Quem, quo grantissime possent, edixit, ut receptum tractarent* (Haefele H. F. [wie H. 1 Anm. 333] Kap. 133, 260).

136) Ebd., Kap. 137, 267.

137) Auch der St. Galler Mönch Tuotilo sucht bei seinem Besuch in Mainz zunächst gewerblich Unterkunft; erst nach ausdrücklicher Einladung nimmt er die Gastfreundschaft des Klosters St. Alban in Anspruch (ebd., Kap. 40, 91).

138) Ebd., Kap. 137, 267.

139) Ebd., 268.

140) Die Sorge für die Unterkunft oblag nach Ekkehart dem Pförtner des Klosters, der in St. Gallen demnach noch fest in die Institution der Gastfreundschaft eingeplant war. Die Aufgaben des Hospitars, der in den Urkunden seit Beginn des 9. Jahrhunderts bezeugt ist (siehe Kap. 5.1, Anm. 376), lag möglicherweise bei der Verpflegung und der sonstigen Sorge für die Gäste.

141) *Hospitibus vero et aliis in claustro et deforis me oportet providere. Quapropter et a refectorio ... ne oculos tuos ibi quid ledat, hos dies, volo, ut abstineas* (Haefele H. F. [wie H. I Anm. 333] 268).

142) Der Abt spricht selbst vom „Trubel des Festes“ (ebd., 267).

143) Ebd., Kap. 138, 268.

dessen Haus, wird jeglicher Umgang, wie Sandrat wütend bemerkt, *cum eis, quos docere venisset*<sup>144</sup> — eben mit dem Konvent — vermieden.

Der Wechsel vom Gästestatus zum „Status eines Visitators“ vollzieht sich für Sandrat erst nach drei Tagen. Nachdem er im Kapitel nochmals sein Anliegen, das von den Klosteroberen sehr kritisch der Visitation der Äbte und Bischöfe gegenübergestellt wird,<sup>145</sup> vorgetragen hat, wird ihm erlaubt, zunächst eine Woche lang, „rangmäßig hinter den Dekanen eingestuft“<sup>146</sup> am Leben des Konvents, d. h. in der Liturgie, im Refektorium und Dormitorium, teilzunehmen. Ein direktes Mitleben von Gastmönchen anderer Klöster scheint demnach in St. Gallen eine seltene Ausnahme gewesen zu sein.

Nach dieser „Hospitationswoche“ und der sich hierauf äußernden, wie Ekkehart ironisch beschreibt, völlig unberechtigten Kritik Sandrats, wird seine Situation als Gast innerhalb der Klausur auf eine weitere Stufe gehoben: Zehn Mönche werden dazu beauftragt, Sandrat in allen Anweisungen Folge zu leisten.<sup>147</sup> Daß dieser sich aufgrund seiner unmoralischen Lebensweise mit dem asketischen klösterlichen Leben St. Gallens nicht arrangieren kann, verdeutlicht der Chronist in den folgenden Kapiteln. Im Refektorium, das ihm als „vollwertigem Bruder“ offensteht, weiß er sich nicht zu mäßigen,<sup>148</sup> so daß es gar zu einer Schlägerei im Kloster kommt.<sup>149</sup> Im Dormitorium bringt er die gewohnte Ordnung derart durcheinander, daß ein Bruder sich *propter inquietudinem eius*<sup>150</sup> bereits eine andere Schlafstelle gesucht hatte. Sandrat erweist sich in seiner Verhaltensweise als so untragbar für ein Mitleben im Klausurbereich, daß ihm dieser wieder verschlossen wird und er sein vormaliges Gästequartier erneut beziehen muß. Durch die Bestellung eines „Wächters aus dem Gesinde“<sup>151</sup> wird jeglicher Kontakt zu den Mönchen unterbunden. Das einzige, was Sandrat, wohlgermerkt als Mönch, vom klösterlichen Alltag weiterhin mitnimmt, ist die Teilnahme am Stundengebet, nach der er aber wieder in seinen unstillen Lebenswandel, der sich durch Trunksucht und Fleischverzehr auszeichnet, was er als klösterlicher Gast gar mit Geld bezahlen will, zurückfällt.<sup>152</sup> Sandrats Unmäßigkeit wird entdeckt; mit dem endgültigen Verschluß der Klausur ist sein Auftrag gescheitert; er

---

144) Ebd.

145) Die kritischen Bemerkungen der Brüder: „Hierin nur dir allein ... in plötzlicher Wendung nachzufolgen, entspricht nicht wohlherwogenem Ratschluß“ (ebd., 271) und etwas später: „... da ihrer in St. Gallen sehr viele seien, die unlängst noch von den Bischöfen und Äbten unter Kebos Augen in der Regel bestärkt, nicht auf einen Schlag von ihr weggerissen werden könnten“ (ebd., 273), veranschaulichen dies.

146) Haefele H. F. (wie H. I Anm. 333) Kap. 140, 273.

147) Ebd., Kap. 141, 273.

148) Ebd.

149) Ebd., Kap. 141, 275.

150) Ebd., Kap. 142, 276.

151) Ebd., Kap. 143, 277.

152) Ebd., 277–279.

kann aus Furcht vor der Bestrafung nur noch mit einer Pilgergruppe nach Rom fliehen.<sup>153</sup>

Dieses Beispiel eines Visitationsbesuchs zeigte keine positive Wendung, im Gegenteil spitzten sich die Probleme, die durch Sandrat für das Klosterleben entstanden, immer mehr zu. Wiederum ist darauf hinzuweisen, daß Ekkehart, der Sandrat in bestimmten Punkten wie den Verräter Judas Iskariot zeichnet,<sup>154</sup> auch hier mit starken Übertreibungen arbeitet. Gerade darum aber ist die Selbstverständlichkeit, mit der er den Visitator als Gast des Klosters beschreibt, als vermutlich den Tatsachen entsprechend anzusehen. Auch ungeliebte Gäste werden geduldig als solche behandelt; ihre eigenen Fehltritte führen zur Aufkündigung des Gastverhältnisses: Sandrat wird nicht des Klosters verwiesen, sondern ergreift von sich aus die Gelegenheit zur Flucht.

Zum Abschluß des Kapitels über die Visitations-Besuche in St. Gallen soll nochmals ein Beispiel für einen positiven Verlauf vorgestellt werden. Mit dem Auftrag, in einem längeren Aufenthalt<sup>155</sup> *Benedicti viam discretionem, qua nosset, coram Galli pullis ingredi moreque suo eos docere vivere*,<sup>156</sup> überbringt der ehemalige Klostervisitator Kebo von Lorsch dem Kloster zusammen mit Ekkehart II. „60 Pfund Silber aus den Schatztruhen der Könige“<sup>157</sup> zur materiellen Hilfe. Nach dem freundlichen Ausgang der Visitation, in deren „Nachwehen“ der Besuch ohne Zweifel noch einzuordnen ist, ist Kebo, wenn auch von Ekkehart als „Gast auf Befehl“<sup>158</sup> gekennzeichnet, nicht ohne Schwierigkeit in die Kategorie der „Klostervisitatoren“<sup>159</sup> einzuordnen. Sieht man

---

153) Ebd.

154) Ebd., Kap. 141, 275; vgl. Haefele H. F., Tu dixisti (wie H. I Anm. 330) 186.

155) Vom 24. 6. — 15. 8.; vgl. Haefele H. F. (wie H. I Anm. 333) 233.

156) Ebd., Kap. 119, 232.

157) Ebd., 233.

158) *Iusso etiam Kebone in loco ipso ... hospitari* (ebd., 232).

159) Für K. Hallinger (wie H. I Anm. 334) 196, realisiert sich gerade durch Kebo von Lorsch die „Nachbehandlung, Durchführung“ und „nähere Unterweisung“ der Reformbeschlüsse. In den von Ekkehart im folgenden Kapitel erwähnten *instituta Kebonis* (Haefele H. F. [wie H. I Anm. 333] 236) will Hallinger Vorschriften erkennen, die den Charakter von *Consuetudines* haben: „Seit jener Visitation herrschten in der Gemeinschaft am Bodensee die 'Instituta Kebonis'“; den *Consuetudo*-Begriff gebraucht explizit Feine H. E. (wie Anm. 106) 86: „... blieb Kebo von Lorsch noch einige Zeit, um ... die monastischen Formen nach den lothringischen *Consuetudines* zu festigen.“ Da Ekkehart nirgends näher auf diese „Statuten“, demgegenüber aber wiederholt auf die Wirksamkeit der der St. Galler Eigentradition verpflichteten *temporalia* Hartmuts (siehe Anm. 108 dieses Kapitels) eingeht, liegt der Verdacht auf eine zielgerichtete Überinterpretation der ekkehartschen Vokabel *instituta* nahe. „Kein allzu tiefes Eindringen der *instituta Kebonis*“ sieht, die Situation adäquat beurteilend, Wehlt H. P., Reichsabtei und König, dargestellt am Beispiel der Abtei Lorsch mit Ausblicken auf Hersfeld, Stablo und Fulda (Veröffentl. des Max-Planck-Instituts für Geschichte 28), Göttingen 1970, 44.

auch die Verbrüderung der Visitatoren mit St. Gallen als stilistisches Mittel Ekkeharts an, ist trotzdem an dem guten Verhältnis Kebos, der als Abt auch innerhalb der Visitation immer besonderes Verständnis für die Abtei gezeigt und für sie Fürsprache bei Hof gehalten hatte, festzuhalten. Kebos Besuch nimmt eine Mittelstellung zwischen freundlichem Besuch, möglicherweise eines *frater conscriptus*, und einem Visitationsbesuch ein und kann somit in einer Linie mit dem zweiten Teil der Visitation gesehen werden. Freundschaftlichkeit<sup>160</sup> und Harmonie<sup>161</sup> charakterisieren seinen Gastaufenthalt; wie ein eingetragener Mitbruder verspricht Kebo „Liebesmäher in der Fastenzeit“ aus seinen Mitteln;<sup>162</sup> Kebos Abschied wird „von Tränen begleitet“.<sup>163</sup> Seine Beziehung zu den Brüdern scheint sich durch die wiederholte Anwesenheit in St. Gallen intensiviert zu haben.

Wie bereits ansatzweise zum Abschluß der Analyse des ekkehartschen Visitationsberichts angedeutet, bleibt auch nach der Durchsicht zweier weiterer Gastbesuche in St. Gallen auf Befehl des Königs die Feststellung aufrecht zu erhalten, daß beliebte wie unbeliebte Besucher als Gäste des Klosters aufgenommen werden. In Anbetracht der Tatsache, daß der König mit den abgesandten Besuchern sein Gastungsrecht<sup>164</sup> innerhalb des ihm unterstellten Klosters in Anspruch nahm — am Beispiel des Besuchs Kebos, der durch die hierfür charakteristische Verbform *hospitari* umrissen wird, erfährt diese Feststellung ihre sprachliche Untermauerung<sup>165</sup> — wären auch für die Gastaufnahme bestimmte Termini aus ebendiesem „Gastungsvokabular“, das sich an dem Nomen *hospitium* orientiert, zu erwarten gewesen. Im Gegenteil spricht die Chronik hier jedoch nur von den *hospites*,<sup>166</sup> die *hospitaliter*<sup>167</sup> aufgenommen werden.

Alle Besucher wurden also als Gäste aufgenommen; hierbei waren allerdings verschiedene Stufen einer praktizierten Gastfreundschaft in der Abtei erkennbar: Eine kühle, protokollmäßige Atmosphäre kennzeichnete den Anfang der großen Visitation. Als ohne Kontaktmöglichkeit zum Konvent erwies sich der „Gästestatus“ höhergestellter Gäste. Ein Mitleben von mönchischen Gästen in der Klausur scheint nur in Ausnahmefällen möglich gewesen zu sein; die Probleme, die hierdurch entstehen konnten, veranschaulichte der Sandratbesuch. Als vierte, besondere Stufe der Gastaufnahme erwies sich die

160) ... *venit ... carus ad carissimos* (Haefele H. F. [wie H. I Anm. 333] 232).

161) ... *omnes unanimis ad exequendum invenit* (ebd.).

162) Ebd., Kap. 119, 235.

163) *Rediit tandem lacrimis prosectus ad reges* (ebd., Kap. 120, 234).

164) Vgl. Kap. 2., Anm. 5.

165) Vgl. Kap. 3, Anm. 83. Zur zitierten Stelle in Kap. 119 der *Casus* siehe Anm. 158 dieses Kapitels.

166) Vgl. hierzu Kap. 101, 204; 110, 220; 111, 220; 114, 124; 115, 226 und 137, 268, in denen einerseits die Schwierigkeiten der Gastaufnahme beschrieben werden, dennoch aber niemals Zweifel am Gästestatus der Aufzunehmenden zu bemerken sind.

167) Vgl. die Zitation zu Anm. 143 dieses Kapitels.

den Visitatoren im zweiten Teil ihres Aufenthalts entgegengebrachte Gastfreundschaft. Als *fratres conscripti* wurden ihnen sowohl die Annehmlichkeiten des Gästestatus als auch die Klausuröffnung zuteil.

#### 5.2.4 Empfangs- und Abschiedszeremonien

Wurde schon im Zusammenhang der bislang beleuchteten Gesichtspunkte der St. Galler Gastfreundschaft, der Herrscherbesuche, der Besuche der *fratres conscripti* und der Visitatorenbesuche auf die Wichtigkeit des Empfangs- und Abschiedszeremoniells aufmerksam gemacht, soll sich das folgende Kapitel speziell dieser Fragestellung widmen, indem es auch die Zeremonien einbezieht, die in den weiteren beschriebenen Gastbesuchen zutage treten. Hierbei soll dem Versuch, bestimmte Elemente der Empfangs- und Abschiedszeremonien zu benennen, eine kurze sprachliche Analyse der die betreffenden Besuche einleitenden Formeln, die sich bei Ratpert wie auch in den ekkehartschen *Casus* finden, vorgeschaltet werden.

##### 5.2.4.1 Die Verwendung toposartiger Formeln zur Umschreibung eines Gastempfangs

In den *Casus S. Galli* Ratperts konnte für jeden Gastbesuch eine toposanzeigende Umschreibung durch die Elemente *suscipere* und eine ausschmückende adverbiale Ergänzung festgestellt werden. Diese Verbindungen werden zwar auch von Ekkehart benutzt, finden sich aber längst nicht mehr zur Umschreibung eines jeden Gastbesuchs. Ein weiterer Unterschied zu Ratpert besteht in der nicht ausschließlichen Verwendung des Passivs von *suscipere*, sondern auch der Passivformen von *recipere* bei Ekkehart. Diese Kombination benutzt Ekkehart erstmals in Kap. 70 zur Beschreibung der von Otto befohlenen Wiederaufnahme des unruhestiftenden Mönches Victor, der auch seinerseits demütig um diese gebeten hatte.<sup>168</sup> Neben der Umschreibung der Aufnahme der Visitationskommission<sup>169</sup> verwendet Ekkehart diese Verbindung auch zum Empfang des Visitators Sandrat, der das Kloster in nicht geringe Verwirrung brachte. Einen Brief Ottos zitierend, lautet die Formel hier *gratanter ... recipi*.<sup>170</sup> Die vierte Stelle, in der die besagte Verbform zusammen mit einer die Aufnahme beschreibenden adverbialen Bestimmung auftaucht, behandelt zwar keinen Gastempfang in St. Gallen, sondern bezeichnet den an den Königshof geflohenen Abt Craloh, der von Otto zwar nicht in Freuden, jedoch aufgrund guter Fürsprecher *cum gratia receptus est*.<sup>171</sup>

168) *Supplex, ut iussum est, recipitur* (Haefele H. F. [wie H. I Anm. 333] 146).

169) *Festive receptis „Cives apostolorum“ responsorium canitur* (ebd., Kap. 101, 206).

170) Haefele H. F. (wie H. I Anm. 333) Kap. 138, 268.

171) Ebd., Kap. 71, 148.

Demgegenüber weisen die Herrscherbesuche,<sup>172</sup> der Besuch des vermutlichen *frater conscriptus* Ulrich von Augsburg<sup>173</sup> und der Aufenthalt der schwäbischen Herzogin Hadwig<sup>174</sup> Nuancierungen der altbekannten Formel in Verbindung mit *susceptus* auf. Diese Kombination ist zusätzlich für die Ankunft der beiden bestätigten Äbte Craloh und Notker<sup>175</sup> sowie im Zusammenhang einer weiteren Gastaufnahme außerhalb St. Gallens, die Ekkehart beschreibt,<sup>176</sup> festzumachen.

Alle genannten Stellen bezeichnen offensichtlich freudige, freiwillige und besonders festliche Gastaufnahmen. Zwar wurde innerhalb der etymologischen Untersuchung des Gastfreundschaftsvokabulars festgestellt, daß eine erfahrene Gastfreundschaft gleichermaßen durch die Verben *accipere/recipient* und *suscipere* ausgedrückt werden könne,<sup>177</sup> trotzdem drängt sich nach den zitierten Beobachtungen die Frage auf, ob sich hinter der unterschiedlichen Verwendung der Verben *suscipere* und *recipient* bei Ekkehart nicht doch etwaige Schattierungen verbergen. Selbstverständlich sollte zunächst von einer Zufälligkeit ausgegangen werden, die die folgenden Schlüsse als Überinterpretation des Textbefunds qualifizieren würde; dennoch sei erlaubt, die Auffälligkeit zu konstatieren, daß Ekkehart das Passiv des Verbs *recipient* ausschließlich im Zusammenhang der Aufnahme befohlener Gäste benutzt. Möglicherweise will er durch die Verwendung von *recipient* eine neutrale bzw. eine nicht besonders gern vollzogene Aufnahme durch den Konvent kennzeichnen. Für alle „freudigen Besuchereignisse“ operiert Ekkehart mit der Wortwahl Ratperts vergleichbaren regestartigen Formeln in Verbindung mit Verbformen von *suscipere*. Sie betonen einen klassisch-feierlichen Empfang, der neben der Ehrung für den angekommenen Gast einerseits, andererseits die Ehre für das Kloster durch den Besuch ebendieses hohen Gastes ausdrückt.

Derartige Kombinationen mit *suscipere* für einen ehrenvollen Empfang sind unschwer auch in anderen Quellen des Klosters aus dem 10. Jahrhundert zu finden. So beispielsweise in den *Historiae de fratribus conscriptis* zur Aufnahme der Bischöfe Keonwald von Worcester<sup>178</sup> und Konrad von Konstanz,<sup>179</sup> in

172) Vgl. zum Besuch Konrads: [Chounradus] ... *novis laudibus dictatis in loco gloriose susceptus est* (ebd., Kap. 14, 40); zum Besuch der Ottonen: *Suscipiuntur honore, quo decuit* (ebd., Kap. 146, 282).

173) *Suscipitur episcopus* (ebd., Kap. 74, 152).

174) *Quam Purchardus abbas festive susceptam* ... (ebd., Kap. 90, 186).

175) Zur Aufnahme Cralohs vgl. Haefele H. F. (wie H. I Anm. 333) Kap. 69, 146: *Quo festive suscepto* ...; zur Aufnahme Notkers, ebd., Kap. 134, 260: *Veniens domum Nokerus, gratanter ab omnibus susceptus* ...

176) Dies ist die Aufnahme Salomos III. beim Papst in Rom, die Ekkehart mit der Formel *A papa vero benigne susceptus* ... (ebd., Kap. 21, 54) einleitet.

177) Vgl. Kap. 3, nach Anm. 72.

178) *Idibus Octobris venit ad monasterium sancti Galli; quique gratissime a fratribus susceptus* ... (Dümmler E. — Wartmann H. [wie H. I Anm. 337] 14).

besonders ausgeprägter Form auch zum Besuch des Markgrafen Kero.<sup>180</sup> Ein anderes Beispiel zeigt sich in der von Ekkehart I. verfaßten ältesten Vita der St. Galler Inkluse Wiborada.<sup>181</sup> Mit der an die Klosterchroniken erinnernden Formel *presbyter Eggibertus ... ad monasterium venit ibique ab abbate benigne susceptus est*<sup>182</sup> wird hier die Aufnahme des Priesters Eggibert in St. Gallen beschrieben. Die gleiche Ausdrucksweise findet sich allerdings auch in der ins 11. Jahrhundert zu datierenden zweiten Fassung der Vita des Mönches Herimann, hier bezogen auf die Ankunft des Bischofs von Konstanz und der hl. Wiborada selbst in St. Gallen.<sup>183</sup> Bekanntlich hat auch Ekkehart IV. seine *Casus S. Galli* im ersten Drittel des 11. Jahrhunderts verfaßt, so daß eine sprachliche Weiterentwicklung als alleinige Erklärungsmöglichkeit seines unterschiedlichen Gebrauchs von *suscipere* und *recipere* nicht ausreichen würde. Sollte in der Ersetzung des Verbs *suscipere* durch *recipere* innerhalb der toposanzeigenden Formel zur Empfangsbeschreibung wirklich ein verstecktes stilistisches Merkmal Ekkeharts zur Kennzeichnung eines nicht gern aufgenommenen Gastes zu erkennen sein? Diese Frage kann aus der geringen Breite der herangezogenen Vergleichsquellen nicht ausreichend geklärt werden, die Möglichkeit ihrer positiven Beantwortung scheint jedoch auch auf dem Hintergrund der sprachlichen Kompetenz Ekkeharts, der in seiner Eigenschaft als Dichter mit der Aussagekraft einzelner Worte mit Sicherheit bestens vertraut war, durchaus gegeben zu sein. Wird bedacht, daß für ihn als Mönch das Verbum *suscipere* allein durch sein Vorkommen an exponierter Stelle der benediktinischen Profießformel<sup>184</sup> einen feierlichen Charakter hatte, kann verständlich werden, daß ihm die Einsetzung einer derart tiefsinnigen Vokabel zur Umschreibung ungeliebter Besucher widerstrebte. Umso höher müßte demgegenüber die Feierlichkeit der Gastaufnahmen eingeschätzt werden, die er mit dem Bestandteil *suscipere* innerhalb der Formel beschreibt.

#### 5.2.4.2 Elemente des St. Galler Empfangszeremoniells

Obwohl die Hinweise Ekkeharts auf bestimmte Empfangsriten des Konvents für die Gäste zahlreich sind, ermöglicht es die Quellenlage nicht, auf alle Details eines Gastempfangs in der Abtei zurückzublicken. Sowohl die Analyse der Herrscherbesuche als auch die Besuche der *fratres conscripti* hat-

179) ... *idem eximius praesul eundem sanctum locum ingrediens honorifice susceptus, ut dignum erat* (ebd., 17).

180) *Qui cum a fratribus benigne et hospitaliter fuisset susceptus ...* (ebd., 21).

181) Deren neueste Edition, Einleitung und Übersetzung besorgte Berschin W., *Vitae Sanctae Wiboradae*. Die ältesten Lebensbeschreibungen der hl. Wiborada (MVG 51), St. Gallen 1983.

182) Berschin W. (wie Anm. 181) Kap. 43, 98.

183) *Episcopus vero veniens ad monasterium a fratribus honorifice susceptus est. Beata etiam virgo eum ... prosequens ... ab omni congregatione benigne susceptus est* (ebd., Kap. 16, 152).

184) Vgl. RB 58,21: *Suscipe me, Domine, secundum eloquium tuum ...*; hierzu Wollasch J., Mönchsgelübde als Opfer (FMSSt 18, 1984, 529–545) 532.

ten zu der Feststellung geführt, daß in der Abtei je nach Art des Besuchers unterschiedliche Gastempfähge praktiziert wurden; an ein für jeden Gast gleiches Zeremoniell, das die Benediktsregel mit dem Gebot forderte, in allen Gästen gleichermaßen Christus zu verehren, wurde demnach auch in St. Gallen längst nicht mehr gedacht. Wie einige Äußerungen Ekkeharts zeigen, stimmte man in St. Gallen in diesem Punkt gänzlich mit dem Gedankengut der karolingischen Regelkommentatoren überein, die jedem Gast die ihm entsprechende Ehre zugestanden.<sup>185</sup>

Daß die *congruus-honor* Interpretation des Smaragdus und des Hildemar in St. Gallen vollständig rezipiert war und auch seitens der Gäste erwartet wurde, zeigt der in Kap. 8 beschriebene Besuch eines Bischofs Petrus von Verona.<sup>186</sup> Bereits an dem seiner Meinung nach unstandesgemäßem Evangelienexemplar, das seinen Einzug begleitete, nahm der Bischof Anstoß. Auch ein *prandium sumptuosum*<sup>187</sup> nach der Meßfeier, zu der dem Bischof ein vermeintlich wenig wertvoller Kelch zur Verfügung gestellt wurde, konnte den hohen Gast nicht von dem Gefühl einer seinem Rang nicht entsprechenden Aufnahme abbringen.<sup>188</sup> Der Hinweis des Bischofs auf die Abwesenheit des Abtes bei der Aussprache mit den Brüdern läßt schließen, daß derart hohe kirchliche Würdenträger, wie Smaragdus und Hildemar fordern,<sup>189</sup> in der Tat in St. Gallen normalerweise durch den Abt empfangen wurden und im weiteren seiner besonderen Sorge unterstanden.

Von einer einem „Bischof und Bruder schuldigen Ehre“ spricht in bezug auf Ulrich von Augsburg explizit das 75. Kapitel;<sup>190</sup> gleiche Gedanken zur würdigen Aufnahme eines Bischofs werden auch in den *Historiae de fratribus conscriptis* offenbar, in der die regestartige Beschreibung des Empfangs Konrads von Konstanz den Zusatz *ut dignum erat*<sup>191</sup> trägt. Auch der festliche Empfang der Ottonen wird durch Ekkehart mit der Bemerkung ... *honore, quo decuit*<sup>192</sup> versehen. Jeder der genannten Gruppen von hohen Gästen, seien es kirchliche Würdenträger, eingeschriebene Mitbrüder oder weltliche Herrscher, wird also, wie Ekkehart in kleinen Nebensätzen mit Selbstverständlichkeit anzeigt, die ihr entsprechende Ehrung des Empfangs zuteil. Welche Elemente kennzeichneten nun die verschiedenen Empfangszeremonien?

Die bislang untersuchten Besuchereignisse wiesen immer wieder auf bestimmte Elemente des in der Benediktsregel vorgeschriebenen Zeremoniells hin, das sich aus den Punkten: Meldung des Gastes, Entgegenziehen des Oberen und der Brüder, Gebet, Friedenskuß, Begrüßung durch Kopfneigung

185) Siehe Kap. 4.2.6, nach Anm. 207; Kap. 4.2.8, nach Anm. 259.

186) Vgl. Fichtenau H. (wie H. I Anm. 53) 76.

187) Haefele H. F. (wie H. I Anm. 333) 30.

188) Seinen Rang als Erzbischof betont er selbst mit den Worten: ... *non ... vilis loci nominor episcopus* (ebd.).

189) Siehe Kap. 4.2.6, vor Anm. 212; Kap. 4.2.8, nach Anm. 267.

190) Haefele H. F. (wie H. I Anm. 333) 157.

191) Dümmler E. — Wartmann H. (wie H. I Anm. 337) 17.

192) Haefele H. F. (wie H. I Anm. 333) Kap. 146, 282.

oder Prostration, Lesung im Oratorium und einer Fußwaschung der Gäste vor der Praktizierung der *omnis humanitas* zusammensetzte.<sup>193</sup> Da sich jedoch in keinem der von Ekkehart beschriebenen Besuche alle genannten Elemente des Zeremoniells wiederfinden ließen, ist anzunehmen, daß sich die jeweils auf die Art der Gäste zugeschnittenen Begrüßungen aus einer gewissen Anzahl und Kombination dieser Grundelemente zusammensetzte.

Auf eine größere Vollständigkeit des Zeremoniells bei höchsten Würden-trägern verweisen die Herrscherbesuche, wobei die den Empfang zusammenfassenden toposartigen Formeln höchstwahrscheinlich die Einholung der Gäste in Form einer Prozession implizieren. Wie die Formel zum Besuch Konrads, die betont, daß der König *novis laudibus dictatis*<sup>194</sup> glorreich empfangen wurde, anzeigt, ist gerade innerhalb dieser Einholungszeremonie der Ort für den Vortrag der *Susceptacula* zu vermuten. Da diese Gedichte nur im Zusammenhang der Herrscherbesuche erwähnt werden, sind sie neben der Einholungszeremonie als besondere Ehrenzeichen eines Herrscherempfangs zu bewerten. Zwar sind auch für andere Reichsklöster, insbesondere die Reichenau, derartige „Einholungsgedichte“ bezeugt, selten sind sie aber so gerühmt worden wie diejenigen aus St. Gallen, die somit gleichsam ein „Markenzeichen“ für einen Herrscherbesuch in dieser Abtei bildeten.

Die Schilderung des Empfangszeremoniells für die Ottonen beinhaltet Hinweise auf Lobgesänge der Klosterbrüder in der Kirche, also bereits nach der Einholungszeremonie. Möglicherweise ist in dieser Szene ein weiterer Ort zur Einbringung des in St. Galler besonders ausgeprägten Empfangselements „Herrscherlaudes“ zu sehen.

Durch die Transparenz der Elemente „festlicher Empfang“, Responsorium, Begrüßung durch den Abt und Lesung konnte auch für den Empfang der Visitatorenkommission in Kap. 102 ein sich nahe am benediktinischen Zeremoniell bewegendes Empfangsprozeß nachgewiesen werden;<sup>195</sup> ein Hinweis auf eigene Empfangsgedichte fehlt allerdings — sie waren demnach in der Tat nur den Königen vorbehalten.

Der Empfang durch Einholung auch für eingetragene Mitbrüder wird im bereits zitierten 74. Kapitel Ekkeharts deutlich. Auf Beschluß der Brüder soll, auch wenn er kein *frater conscriptus* ist,<sup>196</sup> Bischof Ulrich von Augsburg das derartigen Gästen vorbehaltene Zeremoniell zuteil werden. Dem zurückkehrenden Abt, dem nach Hildemar diese Ehrung selbstverständlich zusteht,<sup>197</sup> wird diese Geste allerdings verweigert. Nicht allein der Status des Gastes, sondern auch die jeweilige Beziehung des Ankommenden zum Kloster sind demnach für die Entscheidung, welches Empfangszeremoniell zu wählen ist, von Wichtigkeit.

193) Vgl. zur genaueren Beschreibung der einzelnen Elemente Kap. 3, nach Anm. 101.

194) Haefele H. F. (wie H. I Anm. 333) Kap. 14, 40.

195) Vgl. Kap. 5.2.3, nach Anm. 121.

196) Zur Widersprüchlichkeit der Aussage vgl. Kap. 5.2.2, nach Anm. 81.

197) Vgl. Kap. 4.2.8, nach Anm. 268.

Als besonderes Detail der Einholung, möglicherweise speziell derjenigen von *fratres conscripti*, das Benedikt und seine mittelalterlichen Kommentatoren nicht beschreiben, erweist sich das Entgegenziehen zu den Gästen *cum ewangelio*,<sup>198</sup> auf das der Gast mit dem Küssen des Buches zu reagieren hat. Möglicherweise liegt in dieser im Mittelalter weitverbreiteten Tradition<sup>199</sup> auch ein Ersatz für die Elemente Gebet und Friedenskuß bei Benedikt. Durch das Küssen der hl. Schrift bekundet der Gast seine Akzeptanz der Maximen der Bibel, die symbolisch seinem Besuch vorangestellt werden. Gebet und Friedensbekundung durch den Kuß könnten sich daher möglicherweise erübrigt haben.

Obwohl die Aufzeichnungen des Chronisten keine Zeugnisse zur Aufnahme nicht-herrschaftlicher Gäste enthalten, kann aufgrund der nachgewiesenen Rezeption des *congruus-honor* Prinzips in der Auffassung Smaragds oder Hildemars in St. Gallen gemutmaßt werden, daß besondere Empfangszeremonien nur höhergestellten Gästen zuteil wurden. Hierbei erhob man offensichtlich das von der Benediktsregel zum Empfang aller Gäste vorgeschriebene Muster zum Ehrenzeremoniell, das je nach Art des Gastes Streichungen oder Zusätze erfuhr.

#### 5.2.4.3 Die Verabschiedung der Gäste

Erste Hinweise auf die Existenz bestimmter Abschiedszeremonien für Gäste der Abtei St. Gallen konnten für das 9. Jahrhundert den Kapiteln 21–23 und 33 der *Vita S. Otmarii* des Iso entnommen werden. Zur Verabschiedung des Bischofs von Konstanz wurden Gebete und der Segen der Brüder erwähnt; die Verabschiedung der mit St. Gallen verbrüdereten Mönche, die zur Einweihung der Otmars-Basilika gekommen waren, zeichnete sich durch Lobgesänge, brüderliche Abschiedsworte und gegenseitige Friedensküsse aus.<sup>200</sup>

Alle genannten Einzelheiten finden sich, charakteristisch für die Praxis des 10. Jahrhunderts, auch in Abschiedsbeschreibungen Ekkeharts wieder, innerhalb derer an erster Stelle der Abschied der Klostervisitatoren in Erinnerung zu rufen ist. Das 113. Kapitel zählt zunächst, quasi als unerläßliches Element der Verabschiedung, Gebete der Brüder „für eine glückliche Reise“<sup>201</sup> auf; die eingetragenen Mitbrüder wurden, wie zu den verbrüdereten Mönchen in der *Vita S. Otmarii* gelesen, nach diesem Zeremoniell in der Klausur durch Abschiedsküsse, letzte freundschaftliche Gespräche, die sich hier im

198) Haefele H. F. (wie H. I Anm. 333) Kap. 74, 152; vgl. ebd., Kap. 8, 30.

199) Das Entgegenziehen mit dem Evangelium zeichnete in erster Linie den Empfang eines Bischofs aus; vgl. *Casus S. Galli*, ed. Meyer von Knonau G. (wie H. I Anm. 333) 261, Anm. 895; Ekkehart IV. Die Geschichten des Klosters St. Gallen, übers. v. H. Helbling (GDV 102), Köln — Graz 1958, 32, Anm. 82.

200) Vgl. Kap. 5.1, 384.

201) Haefele H. F. (wie H. I Anm. 333) 223. Zum Inhalt dieser Segensgebete vgl. Kap. 5.5.

besonderen als Versprechungen zu gegenseitigen Hilfeleistungen darstellten, und nochmalige Segenswünsche verabschiedet.

Durch *fratrum suorum laudibus lacrimosis*<sup>202</sup> wurde auch der eingeschriebene Mitbruder König Konrad verabschiedet. Des weiteren mußte Abt Kebo von Lorsch, nach Ekkehart war auch er *frater conscriptus* von St. Gallen, *lacrimis prosecutus*<sup>203</sup> nach seinem langen Aufenthalt im Kloster zum königlichen Hof zurückkehren. Nicht zuletzt betont Ekkehart besondere Lobgesänge beim Abschied des eingeschriebenen Mitbruders Karl III.<sup>204</sup>

Wiederum wird deutlich, daß entsprechend dem Empfangszeremoniell den *fratres conscripti* auch besondere Entlassungen bereitet wurden. Hierbei sind Abschiedskuß und Segen als feste Elemente zu vermuten, während den Herrschern zusätzlich auch zum Abschied Lob gesungen wurde. Die persönliche Betroffenheit der am Abschied Beteiligten drückt Ekkehart durch wiederholte Hinweise auf „Tränen“ der Brüder aus. Daß die gerade aufgezählten Kennzeichen der Verabschiedung eingetragener Mitbrüder nicht für andere, seien es auch besonders vornehme Klosterbesucher, galten, verdeutlicht der Abschied Liutolfs, des Sohns Ottos des Großen. Er wurde lediglich von „Rufen der ihm Heil Wünschenden“<sup>205</sup> begleitet; allein der Segen über die Abreisenden galt demnach allen Gästen.

Nicht allein eingetragene Mitbrüder machten vor allem bei der Gelegenheit des Abschieds dem Konvent Geschenke, wie die reichliche Gabe nach dem Besuch des Bischofs von Verona andeutet. Die dementsprechende Praxis von Gastgeschenken des Konvents an die Abreisenden beleuchtet Ekkehart in der Schlußschilderung des Gastbesuchs der Herzogin Hadwig.<sup>206</sup> Als besonderes Abschiedsgeschenk des Abtes erbittet sich die Herzogin die Tätigkeit des Pförtners Ekkehart als Lehrer auf dem Hohentwiel; der Usus „normaler“ Gastgeschenke zum Abschied ist von daher vorauszusetzen.

So mögen als Fazit dieses Aspekts der St. Galler Gastfreundschaft sich in der Intensität entsprechende Empfangs- und Abschiedszeremonien in Erinnerung bleiben; dabei wurde ein besonderes Zeremoniell vermutlich ausschließlich höhergestellten Gästen zuteil. Lobgesänge zeichneten, wie den Empfang, so auch den Abschied königlichen Besuchs aus; persönliche Betroffenheit der Beteiligten ließ die besondere Qualität der Verabschiedung von *fratres conscripti* erahnen. Speziell hingewiesen sei nochmals auf die Praxis von Gastgeschenken<sup>207</sup> zum Abschied, seitens der Gäste für die erwiesene Gastfreundschaft und seitens des Konvents für seine Gäste.<sup>208</sup>

202) Haefele H. F. (wie H. I Anm. 333) Kap. 16, 44.

203) Ebd., Kap. 120, 234.

204) Ebd., Kap. 38, 87.

205) Ebd., Kap. 71, 149.

206) Ebd., Kap. 90, 187.

207) Vgl. Brühl C. (wie H. I Anm. 5) 61. 107. Zwar zielt Voss I. (wie H. I Anm. 64) 151, wenn sie die Tradition des Austauschs von Geschenken aufzeigt, in direkter Linie auf Staatsgeschenke ab, dennoch ist ihr Fazit, daß die Ehre des Beschenkten immer

### 5.2.5 Die Rolle des Abtes in der St. Galler Gastfreundschaft

Erschien der Abt innerhalb der Benediktsregel als erster Ansprechpartner der Gäste, wurde demgegenüber seine Rolle bezüglich der Kloster Gäste von Kommentatoren aus dem karolingischen Reichsmönchtum als geringer bewertet. Wie stellten sich die Beziehungen von Abt und Gästen in St. Gallen, zudem während des 10. Jahrhunderts, dar?

Ein erster Hinweis auf eine prägende Funktion des Abtes in bezug auf die Aufnahme von Gästen gibt sich in der bereits vorgestellten Beschwerde des Bischofs Petrus von Verona im 8. Kapitel der Chronik Ekkeharts zu erkennen. „Trotz Abwesenheit des Abtes“,<sup>209</sup> hätten die Brüder ihn freundlich behandelt, erklärt der Bischof, der offensichtlich gewohnt war, daß der Abt seine Gastaufnahme persönlich regelte. Wenn Ekkehart Abt Notker bei der Aufnahme Sandrats bekunden läßt, *hospitibus ... me oportet providere*,<sup>210</sup> tut er damit kund, daß sich der Abt — zumindest für bestimmte, wohl wiederum vornehmste Gäste — selbst zur Verfügung zu halten hatte. Seine Erwähnung als Gesprächspartner der Gäste bei allen bislang untersuchten Aufenthalten hoher Besucher bestätigte dies. Wird bedacht, daß seit den anianischen Reformgesetzen dem Abt eine eigene Wohnung mit der Möglichkeit zur Unterbringung besonderer Gäste zugedacht war,<sup>211</sup> liegt die Begründung für die vorangestellten Bemerkungen Ekkeharts zur Sorge des Abtes für bestimmte Besucher nicht fern. Vermutlich bot der Abt besonders den Bischöfen und anderen Persönlichkeiten, die die Klausur nicht betreten durften, in seinem eigenen Wohnbereich — auch der St. Galler Klosterplan zeigt ein prächtig ausgestattetes Abtshaus mit Gästebereich — Unterkunft und ließ sie aus seiner gesonderten Küche verpflegen, wie schon die Regel Benedikts fordert.<sup>212</sup>

Zahlreiche Randnotizen Ekkeharts untermauern diese Vermutung. So stellte beispielsweise Abtbischof Salomo den Klosterschülern Speise und Trank *de abbatis curte*<sup>213</sup> in Aussicht; als der Feuersbrunst entgangen werden die „Räume des Abtshofs“ in Kap. 67<sup>214</sup> erwähnt; mit der Bemerkung, daß Abt Purchart *foris*, also „außerhalb“, von der Entdeckung Ruodmanns erfuhr,<sup>215</sup> verdeutlicht Ekkehart abermals, daß der Abt entfernt von der Klausur in

---

mit dem Prestige des Schenkenden einhergehe, mit Sicherheit auch auf Gastgeschenke zu beziehen.

208) Daß diese gegenseitigen Geschenke, wie Wollasch J. (wie Anm. 26) 3. 10–11, vorstellt, in liturgischen Handschriften bestanden, ist zwar an den Aussagen Ekkeharts nicht festzumachen, findet aber in einem jüngeren Abschnitt der Klosterchronik (vgl. Kap. 5.3, Anm. 307) Bestätigung.

209) Haefele H. F. (wie H. I Anm. 333) 31.

210) Ebd., Kap. 137, 268.

211) Vgl. Kap. 4.2.3, Anm. 195.

212) Vgl. Fichtenau H. (wie H. I Anm. 53) 357. 363; vgl. zu RB 53,16–17 und RB 56 Kap. 4.1, vor Anm. 116 und 132. Siehe auch Kap. 5.6, nach Anm. 499.

213) Haefele H. F. (wie H. I Anm. 333) Kap. 26, 66.

214) Ebd., 145.

215) Ebd., Kap. 93, 190.

eigenen Räumlichkeiten wohnte. Diese werden im 105. Kapitel der *Casus* endlich explizit genannt: Im Zusammenhang des Vorwurfs des Fleischessens während der Visitationsverhandlungen betont der Dekan Ekkehart als Anwalt St. Gallens, daß im Kloster nur einige wenige der Mönche das von Benedikt verbotene Fleisch von Säugetieren verzehrt hätten. Um die Seltenheit dieser Praxis und ihre geringe Auswirkungen auf die Moral des gesamten Konvents aufzuzeigen, stellt er heraus, daß das Fleischessen *in locis intra domesticos parietes ab abbate permissis*,<sup>216</sup> also im Abtshaus, das, wenn es für derartige Veranstaltungen Raum zur Verfügung stellen konnte, von nicht geringer Größe gewesen sein muß, stattgefunden habe.

Auf eigene Güter des Abts weist Ekkehart mit Rückbezug auf Ratpert in den Kapiteln 9, 69 und 122 hin.<sup>217</sup> Kap. 53 erwähnt eigens einen „Gemeinschaftskeller der Brüder“,<sup>218</sup> während die Visitatoren in Kap. 102 neben diesem ausdrücklich auch den „Privatkeller des Abtes“<sup>219</sup> besichtigen. Kap. 134 nennt zur Betonung der wirtschaftlichen Blüte unter Abt Notker erneut beide Einrichtungen sowie zusätzliche Weinfässer *in curte abbatis*.<sup>220</sup>

An einer gesonderten Unterkunft mitsamt eigenen Gütern für den Abt, aus denen er für spezielle Gäste sorgen konnte, ist demnach nicht zu zweifeln. Daß er nicht nur Gäste, sondern auch, wie eine lobende Äußerung Hiltibalds von Chur in Kap. 100 bedeutet, arme Klosterangehörige aus diesem Fundus versorgte,<sup>221</sup> läßt sich aus Berichten Ekkeharts über Abt Notker entnehmen. Großzügig verhielt er sich gegenüber den jungen Adelligen seiner Umgebung;<sup>222</sup> auch dem Gesinde des Klosters ließ er aufgrund der sorgenfreien materiellen Situation der Abtei bessere Kost zukommen.<sup>223</sup>

Im letztgenannten Punkt erweist sich Notker nicht als Einzelbeispiel. Auch Abt Purchart I. tat sich, wie Ekkehart im 87. Kapitel berichtet, durch die Sorge für „Darbende, Pilger“ und die „Armen unter Brüdern und Gesinde“<sup>224</sup> aus dem Abtsfundus hervor. Allerdings hat diese Mildtätigkeit des Abtes nichts mehr mit seiner Funktion für die Gastfreundschaft gemein. Indem Ekkehart dem genannten Abschnitt das Stichwort *elemosina* voranstellt,<sup>225</sup> hebt er in der Beschreibung Purcharts als nahezu verschwenderischer Verteiler von Wohltaten seine besondere Caritas für die Armen hervor. Als „Partner der Gäste“ verstand sich der Abt nur in bezug auf die Höchsten unter ihnen;

---

216) Ebd., 212.

217) Ebd., 33, 147, 237–239.

218) Ebd., 119.

219) Ebd., 209.

220) Ebd., 260.

221) Ebd., 205.

222) Ebd., Kap. 135, 262–263.

223) Ebd., Kap. 136, 266–267.

224) Ebd., 181.

225) Ebd., 180.

Kontakt mit den Armen pflegte er als Privatperson, aus eigenem Engagement heraus.<sup>226</sup>

### 5.2.6 Die Verpflegung der Gäste

Häufig weist Ekkehart darauf hin, daß die Verpflegung der Kloster Gäste abhängig war von der wirtschaftlichen Lage des Klosters. Bereits im Vorwort dieses Kapitels wurde für das Fehlen von Klosterbesuchern im Zeitraum nach dem Besuch Konrads bis zur Jahrhundertmitte die heruntergekommene materielle Situation des Klosters, bedingt durch Ungarninvasion und Klosterbrand, verantwortlich gemacht.<sup>227</sup> Noch während und nach der großen Visitation macht Ekkehart auf die schlechte Versorgungslage der Abtei aufmerksam. Mit der Bemerkung *coquina adhuc cuique victum non habet*<sup>228</sup> weist der „Höfling“ Ekkehart die von Gesang und Dichtkunst der Mönche begeisterten Visitatoren darauf hin, daß trotz allem Anschein eines blühenden und geordneten Klosterlebens die Versorgung des Konvents und der Gäste keineswegs gesichert sei.

So verwundert es nicht, daß in Zeiten der materiellen Not häufige Gastbesuche als eine zusätzliche Belastung des Klosters angesehen werden. Es wurde an anderer Stelle bereits darauf hingewiesen, daß Besuche von hohen Persönlichkeiten das Kloster vor die Aufgabe stellten, in einem auf drei Tage begrenzten Zeitraum für die Versorgung der herrscherlichen Besucher und ihres großen Gefolges<sup>229</sup> aufzukommen. Dieses konnte, wie Ratpert anscheinend durch den Besuch Karls auszudrücken versuchte, eine Beweismöglichkeit für die Wirtschaftskraft des Klosters darstellen, konnte die Abtei bei anderen Verhältnissen jedoch auch vor unüberwindliche Probleme stellen. Vor diesem Hintergrund — und nicht nur als kläglicher Versuch, die Visitation doch noch abzuwenden<sup>230</sup> — ist der Brief Purcharts an den königlichen Hof zu verstehen, in dem er mit dem Ausdruck „Invasion an Gästen“ auf die Schwierigkeit einer derart großen Gästezahl aufmerksam macht.<sup>231</sup> Nach der Visitation beteuert der als listig und scheinheilig dargestellte Ruodmann von der Reichenau, daß er mit der „Heimsuchung“ St. Gallens durch so viele Gäste<sup>232</sup> nichts zu tun gehabt habe. Die negativen Auswirkungen einer großen

226) Siehe hierzu auch Kap. 5.2.7.

227) Siehe Kap. 5.2, vor Anm. 6; vgl. hierzu zusätzlich Haefele H. F. (wie H. I Anm. 333) Kap. 63, 136–137, das von dem Einfallsreichtum Abt Engilberts zur Nahrungsbeschaffung nach dem Ungarneinfall erzählt, sowie Kap. 68 (ebd., 144–145), in dem Abt Thieto gegen die Not des Klosters nach dem Brand als Bettler auftritt.

228) Haefele H. F. (wie H. I Anm. 333) Kap. 108, 216; zur Nahrungsknappheit in St. Gallen zur Zeit der Visitation vgl. auch Kap. 117, 120 und 121 der *Casus S. Galli* Ekkeharts.

229) Dieses wird von Ekkehart vor allem zum Besuch Konrads erwähnt, der *cum episcopis et cetero comitatu* (Haefele H. F. [wie H. I Anm. 333] Kap. 14, 40) erscheint.

230) Vgl. Hallinger K. (wie H. I Anm. 334) 192.

231) Haefele H. F. (wie H. I Anm. 333) Kap. 101, 205–207.

232) Ebd., Kap. 115, 227.

Anzahl von Besuchern auf die gastgebende Abtei waren demnach durchaus bekannt. Wie die Entschuldigung Ruodmanns erahnen läßt, konnten derartige Taktiken mit der Intention, einem Kloster Schaden zuzufügen, sogar direkt eingesetzt werden. Die nur zweitägige Dauer der Visitation — die Gäste trennten sich vor der Mahlzeit des zweiten Tages<sup>233</sup> — sowie die Vereinbarung, daß Ruodmann die Versorgung der Visitatoren auf der Reise und auch teilweise während des Aufenthalts in St. Gallen zu übernehmen habe,<sup>234</sup> verdeutlichen, daß auch der Königshof die Belastungen eines Großbesuchs sehr wohl einzuschätzen wußte.

Die Frage, was den Klostergästen de facto zur Speise gereicht wurde, scheint Ekkehart hingegen weniger zu interessieren als die Erörterung der finanziellen Probleme einer Gastaufnahme. Immerhin läßt sich aus seiner Darstellung der Mildtätigkeit des Dekans Ekkehart<sup>235</sup> entnehmen, daß die Brüder vermutlich einmal im Jahr als besondere Gabe des Dekans eine Woche lang statt der von Benedikt vorgesehenen zwei Mahlzeiten<sup>236</sup> täglich sieben zu sich nehmen durften. Sie bestanden aus Brot, Bier — wie auch in den Aachener Reformtexten gefordert<sup>237</sup> — und Wein zum Nontrunk. Die Entscheidung zur Erlaubnis von Wein für die Brüder stellt Benedikt dem Abt anheim;<sup>238</sup> in St. Gallen scheint, wie die oftmalige Erwähnung von Weinfässern in den Kellern der Brüder und des Abtes nahelegt,<sup>239</sup> der Wein das allgemein übliche Getränk gewesen zu sein. Die überheblich klingende Bemerkung Ekkeharts, daß die Brüder während der materiellen Blüte unter Notker *rubeum vinum, ... pre delitiis repudiarent*,<sup>240</sup> unterstützt diese Annahme.

In St. Gallen verspeiste man neben dem von Benedikt erlaubten Geflügelfleisch<sup>241</sup> selten auch das Fleisch von Säugetieren, was von den Visitatoren ausführlich überprüft wurde.<sup>242</sup> Fisch aus dem nahegelegenen Bodensee war für den Speisezettel zu kostspielig.<sup>243</sup> Als einziges Gemüse innerhalb der Marginaläußerungen Ekkeharts zur Klosterkost werden beim Besuch Konrads

233) ... *ad prandia discedunt* (Ebd., Kap. 113, 224).

234) Ebd., Kap. 101, 206–207.

235) Ebd., Kap. 80, 166–167.

236) Siehe Kap. 4.1, nach Anm. 127.

237) Siehe Kap. 4.2.2, nach Anm. 174.

238) Siehe Kap. 4.1, nach Anm. 129; vgl. Zimmermann G. (wie H. I Anm. 130) 67.

239) Siehe Kap. 5.2.2, vor Anm. 220; vgl. zur Bedeutung des Weins für die Abtei besonders Kap. 53 der *Casus S. Galli*, das die Anekdote der „Weinverteidigung“ gegen die Ungarn durch Heribald enthält.

240) Haefele H. F. (wie H. I Anm. 333) Kap. 134, 260.

241) Vgl. Kap. 4.1, nach Anm. 127 und hierzu die variierenden Bestimmungen der Aachener Reformgesetzgebung in Kap. 4.2.2, Anm. 176. Daß der St. Galler Cod. 916 als einzige Handschrift eine besonders lange Zeit der Erlaubnis zum Geflügelfleischessen enthält (siehe Kap. 4.2, Anm. 150), macht darauf aufmerksam, daß diese Tradition dort von alters her in besonderem Maß gepflegt wurde.

242) Haefele H. F. (wie H. I Anm. 333) Kap. 105–106, 212–215.

243) Vgl. ebd., Kap. 105, 212–213.

„enthülste Bohnen“<sup>244</sup> genannt. Ob die bislang genannten Nahrungsmittel Brot, Geflügel, Bohnen, Wein und Bier auch den Gästen gereicht wurden, kann aus den ekkehartschen *Casus* nicht entnommen werden, ist aber begründet in der Erkenntnis, daß die genannten Speisen, vor allem Brot und Bohnen, mittelalterliche Grundnahrungsmittel darstellten, sehr wahrscheinlich.<sup>245</sup>

Als unüblich und insofern in die Überlegungen zur alltäglichen Versorgung von Klostergästen nicht miteinbeziehbar, stellt Ekkehart die von den königlichen Besuchern zu deren Liebesmahlen gespendeten Speisen heraus. Mit der Versicherung, *nunquam ea domo saporatum monachum odorem ferine hauriunt et carniū*,<sup>246</sup> betont der Chronist die Einzigartigkeit des Festmahls Konrads.

Der Inhalt der *Casus S. Galli* Ekkeharts erlaubt es nicht, auf weitere Einzelheiten zur klösterlichen Gästeverpflegung zu schließen. Durch ein Zeugnis der Dichtkunst desselben Autors soll diese Frage jedoch in einem späteren Kapitel nochmals aufgegriffen werden.<sup>247</sup>

Dessen ungeachtet gibt die vorliegende Quelle Antwort auf eine andere wichtige Teilfrage zur Beköstigung der Gäste, die den Ort der Speisung betrifft. Schon in den Texten der karolingischen Klosterreform wurde diese Frage kontrovers behandelt, wobei besonders die Problematik, wo denn der Abt zu speisen habe, im Vordergrund stand.<sup>248</sup> Der Kommentator Hildemar benutzte zur Untermauerung seiner Vorstellung, daß der Abt mitsamt den Gästen im Refektorium zu speisen habe, ein Beispiel aus St. Gallen, aus dem geschlossen werden konnte, daß die Abtei zur Mitte des 9. Jahrhunderts ein besonders großes Refektorium besessen haben muß.<sup>249</sup> Dieses wird auch im 10. Jahrhundert der Fall gewesen sein, wenn Ekkehart im 35. Kapitel einen mit schlechtem Charakter behafteten *refectorarius nomine Sindolfus*<sup>250</sup> vorstellt. Das spezielle Amt eines Speisemeisters<sup>251</sup> ergibt nur in einem Refektorium bestimmter Größenordnung Sinn. Eine Speisung des Abts zusammen mit den Gästen im Refektorium scheint nach den Berichten Ekkeharts eher eine

244) Ebd., Kap. 14, 41; vgl. *Casus S. Galli*, ed. Meyer von Knonau G. (wie H. I Anm. 333) 57, Anm. 196; Zimmermann G. (wie H. I Anm. 130) 57.

245) Vgl. Fichtenau H. (wie H. I Anm. 53) 371–374, 451–452; Zimmermann G. (wie H. I Anm. 130) 57, 237; Boshof E. (wie H. I Anm. 63) 336; Saalfeld D., Wandlungen der bäuerlichen Konsumgewohnheiten vom Mittelalter zur Neuzeit (Essen und Trinken [wie H. I Anm. 64] 59–76).

246) Haefele H. F. (wie H. I Anm. 333) Kap. 16, 44.

247) Siehe Kap. 5.4.2.

248) Siehe Kap. 4.2.1, vor Anm. 164; 4.2.2, vor Anm. 172; 4.2.3, vor Anm. 189; 4.2.6, nach Anm. 222.

249) Siehe Kap. 4.2.8, nach Anm. 288.

250) Haefele H. F. (wie H. I Anm. 333) 80.

251) Der Refektorarius hatte vor allem die Ausgabe der Speisen zu regeln und Aufsicht über die Einhaltung guter Tischsitten zu führen. Vgl. Zimmermann G. (wie H. I Anm. 130) 73.

Ausnahme für königliche Gäste gewesen zu sein, denen als Klosterherren der Eintritt in die Klausur offenstand. Diese Ausnahmeregelung betraf im besonderen auch die *fratres conscripti*. So stellt Ekkehart als erwähnenswertes Einzelereignis das Betreten des klösterlichen Speisesaals durch Konrad und zwei seiner Bischöfe am ersten Besuchstag heraus. Im Rollentausch<sup>252</sup> mit dem Abt speiste er mit den Brüdern im Refektorium, während der Abt mit den anderen hohen Gefolgsleuten des Königs vermutlich im Abtshaus zu Tisch saß.<sup>253</sup> Auch der gemeinsame Tisch der Äbte der Visitationskommission und der Brüder im Refektorium St. Gallens wird von Ekkehart als einmalige Ausnahme gekennzeichnet;<sup>254</sup> der Visitor Sandrat speiste als Gast nur im Refektorium der Brüder, weil er eine Woche lang wie ein Konventsmitglied am Klosterleben St. Gallens teilnehmen durfte.<sup>255</sup> Die Besonderheit von Laien im Refektorium untermalt Ekkehart durch die Anekdote des mit den klösterlichen Tischsitten unvertrauten Bernhard.<sup>256</sup> Der zu Beginn des 13. Kapitels auch von Ekkehart betonten Anordnung der Aachener Synodalgesetzgebung, die keinem Laien die Klausur erlaubte,<sup>257</sup> scheint die Abtei demnach auch noch im 10. Jahrhundert gefolgt zu sein. Die Hinweise Ekkeharts auf königliche und hohe klerikale Besucher im Refektorium beweisen allerdings auch, daß die seit 819 geltende Einschränkung des Verbots, die hohen Gästen das Betreten des Refektorium der Mönche zusammen mit dem Abt unter Umständen doch erlaubte, in St. Gallen gleichermaßen praktiziert wurde. Für den Normalfall eines hohen Besuchs ist, wie am Beispiel der Gefolgsleute Konrads gezeigt, jedoch anzunehmen, daß sie mit dem Abt in dessen eigenen Räumlichkeiten speisten.

Zuletzt bleibt darauf aufmerksam zu machen, daß sich die Abläufe im St. Galler Refektorium an den Forderungen der Benediktsregel orientierten: Schweigen und Tischlesung während des Essens wurden praktiziert;<sup>258</sup> der Hinweis, daß zu besonderen Anlässen Tischdiener gekonnt aufwarteten,<sup>259</sup> ist als Versuch Ekkeharts, die Exklusivität der Tischsitten im St. Galler Refektorium herauszustellen, zu bewerten.

---

252) ... *uterque pro altero mensas teneret* (Haefele H. F. [wie H. I Anm. 333] Kap. 14, 40).

253) *Rediit igitur ad suos* ... (ebd., 42); vgl. Kap. 5.2.1, Anm. 17.

254) Haefele H. F. (wie H. I Anm. 333) Kap. 110, 219–220.

255) In Kap. 137 (ebd., 268–269) wird Sandrat befohlen, als Gast dem Refektorium fernzubleiben; sein schlechtes Benehmen im Speisesaal der Brüder zeigen die Kap. 140–141 (ebd., 272–273).

256) Haefele H. F. (wie H. I Anm. 333) Kap. 136, 264–265.

257) *Clastrum ... venerationi semper est habitum, ut nemini vel potentissimorum seculi canonicorum seu laicorum introitus vel etiam introspectus eius licuerit* (ebd., 264).

258) Vgl. hierzu besonders die Kap. 14 (ebd., 42–43); Kap. 16 (ebd., 44–45) und Kap. 57 (ebd., 124–125) der *Casus*.

259) Zur Veranschaulichung vgl. Ekkeharts Anekdote über die Äbte Milo, Kebo und den St. Galler Tischdiener, Kap. 110 (ebd., 218–221).

Auf die Frage nach der Beköstigung und dem Ort der Speisung der nicht herrschaftlichen Gäste, der Pilger und der armen Klosterbesucher gibt Ekkehart wiederum keine Auskunft.

#### 5.2.7 Gastfreundschaft, Armensorge und Ausstrahlung des Klosters auf seine Umgebung

Innerhalb der bislang durchgeführten Untersuchungen der *Casus S. Galli* Ekkeharts konnte die Frage nach der Offenheit der Abtei für Pilger und arme Gäste, die Benedikt in bezug auf die klösterliche Gastfreundschaft an erster Stelle nannte, immer nur negativ beantwortet werden. Zwar um Vielfaches ausführlicher, dennoch aber in gleicher Auswahl, berichtet Ekkehart wie Ratpert nur von Besuchen besonderer Persönlichkeiten; wie in der Chronik Ratperts ist die Armensorge des Klosters zunächst an den individuellen Akzentsetzungen der Äbte festzumachen.

Als besonders der Armensorge verpflichtet nennt Ekkehart an erster Stelle Abt Salomo III. Nachdem dieser, wie in Kap. 24 berichtet wird,<sup>260</sup> an dem von der Kirche für die Armensorge vorgesehenen Samstag vor Palmsonntag in seiner Eigenschaft als Bischof von Konstanz *ipse per se*<sup>261</sup> schon die Armen der Stadt mit Spenden versorgt hatte, führte er diese Aufgabe kurzentschlossen auch in St. Gallen weiter. Den Brüdern entbot er, wie das in diesem Zusammenhang von Ekkehart permanent verwendete Adverb *hilariter* vermuten läßt, als *frater conscriptus* ein Liebesmahl. *Quod reliquum diei erat, mandato et pauperibus inpendebat*,<sup>262</sup> führt Ekkehart seine lobreiche Schilderung fort. Die Begriffe Fußwaschung und Armensorge werden, wie für die normativen Quellen des 9. Jahrhunderts zu vermerken war, auch von Ekkehart im 11. Jahrhundert in einem Atemzug genannt. Da sich die Nachricht über den Vollzug des Mandatums durch Salomo jedoch sofort an den Bericht über die Spende des Liebesmahls für die Brüder anschließt und zudem durch das *et* von dem Bericht über die Armensorge Salomos getrennt wird, muß auch die genannte Fußwaschung höchstwahrscheinlich auf die Brüder bezogen werden. Der von Ekkehart eingangs genannte Termin zu Beginn der Karwoche legt die Vermutung nahe, daß Salomo mit dieser Handlung bereits die für den Abt zu Gründonnerstag vorgesehene Fußwaschung des Konvents<sup>263</sup> vornimmt. Danach wendet er sich den Armen des Klosters und denjenigen zu, die ihm aus dem „Stadtvolk ... auf Füßen, Schiffen, Pferden Tag und Nacht“<sup>264</sup> gefolgt waren. Zur Beköstigung dieser Volksmenge hatte Salomo

260) Haefele H. F. (wie H. I Anm. 333) 62–63.

261) Ebd., 62.

262) Ebd.

263) Vgl. Kap. 4.2.2, nach Anm. 167; 4.2.3, vor Anm. 185. An eine Fußwaschung der Armen ist also nicht gedacht. Weitere Hinweise auf die Praktizierung von Fußwaschungen sind in der Chronik nicht zu eruieren. Vgl. weitergehend zu dieser Frage Kap. 5.5, nach Anm. 436.

264) Haefele H. F. (wie H. I Anm. 333) Kap. 24, 63.

selbst Lebensmittel von Konstanz zum Kloster beordert. In seinem Engagement begründet lag also die besondere Armensorge und die Verpflegung der großen Gästemenge, die an diesem Tag beim Kloster versammelt war. Trotzdem galt der Dank der Menge, auch für Sündenerlaß, Meßfeier, Predigt und einer „Speisung auf der Wiese“ nach biblischem Vorbild am folgenden Tag — die Menge muß demnach die Nacht im oder beim Kloster verbracht haben — *sancti Galli cenobio*.<sup>265</sup> Aus eigenen Mitteln konnte der Abt also an speziellen Tagen die Armensorge des Klosters übernehmen bzw. die gewöhnliche Tätigkeit der Abtei durch besondere Zulagen erhöhen. Wie das an Mt 25,35 angelehnte Zitat zum Schluß des Kapitels aufzeigt, war diese immer noch an altbekannten Motiven und Maximen orientiert.

Die Alltäglichkeit des Bettelns von Armen an den St. Galler Klostertüren kommt im 31. Kapitel<sup>266</sup> zum Ausdruck. Indem der Chronist den blinden Bettler lediglich erwähnt, um die Heilungskräfte des Magisters Iso unter Beweis zu stellen, nicht etwa aber auf sein Klopfen am Tor näher eingeht, läßt er erkennen, daß diese Handlungsweise der Armen in seinen Augen zur selbstverständlichen Praxis gehörte.

Da auf die besonderen caritativen Tätigkeiten Abt Purcharts für Arme und Pilger,<sup>267</sup> die Ekkehart an dieser Stelle erstmals eigens erwähnt, bereits andernorts hingewiesen wurde,<sup>268</sup> soll hier nur noch ein Detail zugefügt werden, das die Ähnlichkeit der St. Galler Armensorge mit der für das Kloster Corbie im 9. Jahrhundert beobachteten<sup>269</sup> aufzeigt. Auch Purchart verschaffte den Armen alte Kleidungsstücke der Mönche, Ekkehart nennt *roccos ... camisias, caligas et calceos et cetera usque ad cingula*<sup>270</sup> und zwar in einem solchen Ausmaß, daß er von „seinem“ Kämmerer Richer, dem demnach die finanzielle Sicherung der Armensorge des Abtes oblag, gerügt wurde.

Als Verbündeter der Tätigkeiten Purcharts erweist sich der Dekan Ekkehart, über dessen Engagement für die wiederum in einem Atemzug genannten *pauperes vel peregrinos*<sup>271</sup> im folgenden Kapitel berichtet wird. Die anekdotische Schilderung<sup>272</sup> über des Dekans heimliche, also zusätzliche Armensorge beinhaltet zudem die interessante Einzelheit, daß die Armen nicht nur mit materiellen Gütern wie Kleidung und Speise versorgt wurden, sondern daß man ihnen auch hygienische Wohltaten erwies. Indem Ekkehart Bad und

---

265) Ebd., 62.

266) Ebd., 74–75.

267) Zur Aufnahme von Pilgern in St. Gallen vgl. speziell den Beginn des Kapitels 5.2.8. Da St. Gallen als beliebte Station einer Pilgerreise galt, wird die Zahl der zu verpflegenden Vorbeireisenden als nicht gering eingeschätzt werden dürfen.

268) Vgl. Kap. 5.2.5, nach Anm. 223.

269) Siehe Kap. 4.2.7, vor Anm. 245.

270) Haefele H. F. (wie H. I Anm. 333) Kap. 87, 180.

271) Ebd., Kap. 88, 180.

272) Zur sprachgeschichtlichen Bedeutung des 88. Kapitels der *Casus S. Galli* Ekkeharts vgl. Müller I., Ekkehart und die Rätoromanen (SMGB 82, 1971, 271–288); Haefele H. F. (wie H. I Anm. 330) 188.

Rasur nennt, schließt sich die Möglichkeit der Inanspruchnahme dieser Dienste auch durch Frauen aus.

Die bislang vorgestellten Angaben Ekkeharts zur Armensorge in St. Gallen konnten deutlich machen, daß sich diese einerseits aus der normalen, offiziellen Sorge des Klosters für arme Anklopfende, die vermutlich aus dem Gemeinschaftsbesitz der Abtei finanziert wurde, andererseits aus dem persönlichen, selbsttätig finanzierten Engagement der Äbte und spezieller Klosterbrüder zusammensetzte.<sup>273</sup> Bezeichnenderweise betitelt Ekkehart IV. den Dekan Ekkehart mit Rückbezug auf Purchart als *ipse per se ... elemosinarius*, was H. F. Haefele fast zu schwach mit „Almosengeber auf eigene Faust“ übersetzt.<sup>274</sup> Die häufige Verbindung von Pilgern und Armen läßt vermuten, daß sich auch im 10. Jahrhundert Gäste- und Armensorge in der Abtei noch nicht gänzlich auseinanderentwickelt hatten.<sup>275</sup> In bezug auf die Gästesorge allgemein muß allerdings auf die schon in den vorhergehenden Kapiteln herausgearbeitete besondere Behandlung gehobener Gäste, denen alle anderen Ankommenden gegenüberstehen, aufmerksam gemacht werden.

Ein Hinweis auf eine gesonderte Tätigkeit der Abtei für die Bewohner, im speziellen auch die armen Bewohner der Umgebung St. Gallens, die schon für das 9. Jahrhundert erkennbare katechetische Ausstrahlung des Klosters auf seine Nachbarschaft, soll abschließend nicht vernachlässigt werden.

Hatte schon zu Anfang des 10. Jahrhunderts Abt Salomo mit seiner „Speisung auf der Wiese“<sup>276</sup> der Öffentlichkeit ein Exempel der St. Galler Gastfreundschaft gegeben, so läßt sich die Linie der priesterlichen Tätigkeit St. Galler Konventualen für das Volk an der Person des Predigers Gerald weiterverfolgen, der *publicus populo nostro etiam presbyter positus est*<sup>277</sup> und mit der Befähigung zur Ausführung aller synodalrechtlichen Aufgaben — mit Ausnahme der Eheauflösung — ausgestattet war. Daß die Bewohner der Umgebung des Klosters wie im 9. Jahrhundert<sup>278</sup> so auch im Berichtszeitraum Ekkeharts an den Festen St. Gallens, speziell am Gallusfesttag, teilnahmen, zeigt das 137. Kapitel. Der Hinweis auf den Versuch Sandrats, *templum deforis*

273) An dieser Stelle sei nochmals auf die mögliche Bereicherung der Armensorge auch durch die Gedächtnismähler der *fratres conscripti* hingewiesen (siehe Kap. 5.2.2, Anm. 105).

274) Haefele H. F. (wie H. I Anm. 333) 181; vgl. Wollasch J. (wie H. I Anm. 58) 977.

275) Die zur Untermauerung dieser Annahme durchgeführte Durchsicht des St. Galler Urkundenmaterials des 10. Jahrhunderts ließ, obwohl schon der St. Galler Klosterplan für das 9. Jahrhundert einen Raum für den *procurator pauperum* abbildet (vgl. Wollasch J. [wie H. I Anm. 58] 973. 983–84), in der Tat keine Nennung eines solchen Amtsträgers erkennen. Demgegenüber sind die Klosterämter des, evtl. der *portarii* (siehe Kap. 5.1, Anm. 376) und des *hospitalarius* weiterhin kontinuierlich belegt. Dieses Fazit verliert allerdings durch die spärliche Quantität von Urkunden, in deren Zeugenlisten überhaupt monastische Amtsträger auftreten, an Beweiskraft.

276) Haefele H. F. (wie H. I Anm. 333) Kap. 24, 63; vgl. Anm. 263 dieses Kapitels.

277) Haefele H. F. (wie H. I Anm. 333) Kap. 124, 240.

278) Vgl. Kap. 5.1, nach Anm. 382.

*inter laicos*<sup>279</sup> zu betreten, verdeutlicht, daß die St. Galler Basilika durch einen speziellen Eingang dem Volk offenstand und von diesem zum genannten Festtag zahlreich frequentiert wurde.

Permanent ausgeübte Gastfreundschaft für hohe und arme Besucher, die Übernahme öffentlich-kirchlicher Aufgaben und die Offenheit der Abteikirche für Festbesucher und Pilger lassen zu keiner Zeit den Gedanken an St. Gallen als eine durch klösterliche Abgeschiedenheit charakterisierbare Abtei aufkommen.

### 5.2.8 Motivationen der Gäste zum Besuch der Abtei St. Gallen

Die in den Angaben Ekkeharts implizierten Gründe der Besucher für ihre Inanspruchnahme der Gastfreundschaft des Klosters St. Gallen lassen sich hauptsächlich unter drei Gesichtspunkten zusammenfassen. Schon im ersten Teil der *Casus* des Chronisten Ratpert wurde die prädestinierte Lage St. Gallens als Station einer Romreise bzw. als Ziel einer Pilgerreise, vor allem für irische Pilger, die auf den Spuren ihrer Landesheiligen Gallus und Columban wandelten, dargelegt.<sup>280</sup> Ein hervorragendes Beispiel für diese erste Kategorie ist im Besuch des irischen Bischofs Marcus und seines Verwandten Moengal, dem späteren berühmten Lehrer der St. Galler Klosterschule, zu erkennen, der in der Formulierung Ekkeharts *Gallum tamquam compatriotam suum Roma rediens visitat*.<sup>281</sup> Ebenfalls auf der Rückreise von Rom besuchte Landaloh von Treviso *Gallum et Hartmotum suum*.<sup>282</sup> Im Zuge seiner Vorstellung nennt Ekkehart die möglichen Reisewege nach Rom über den „Großen St. Bernhard“ oder aber „über den Septimer“ und von daher über St. Gallen.<sup>283</sup> Auf dem Weg nach Italien besuchte Herzog Liutolf das Kloster,<sup>284</sup> während sich die ottonische Kaiserfamilie entgegen den Angaben Ekkeharts wohl auf dem Rückweg von Italien befand.<sup>285</sup> Schließlich kann auch in bezug auf den

279) Haefele H. F. (wie H. I Anm. 333) 266.

280) Siehe Kap. 5.1, vor Anm. 381; vgl. *Casus S. Galli*, ed. Meyer von Knonau G. (wie H. I Anm. 333) 9, Anm. 34.

281) Haefele H. F. (wie H. I Anm. 333) Kap. 2, 18; vgl. Duft J. (wie H. I Anm. 379) 35–40; Dens., *Irische Mönche und irische Handschriften in Sankt Gallen* (Die Kultur der Abtei St. Gallen [wie H. I Anm. 90] 119–131), 119–120; Meyer von Knonau G. (wie Anm. 110) 8; Meier G., 1884 (wie H. I Anm. 316) 50–51.

282) Haefele H. F. (wie H. I Anm. 333) Kap. 9, 32.

283) Ebd., 33; vgl. hierzu auch Kap. 47 (ebd., 107). Eine Urkunde Ottos des Großen aus dem Jahr 947, die Abt Craloh das Markt und Münzrecht für Rorschach verbrieft, postuliert ausdrücklich die Offenheit des Marktes Rorschach für Italien- und Romreisende (Wartmann H. [wie H. I Anm. 344] T. 3, Nr. 796, 16; vgl. mit einer Abbildung der Urkunde Vogler W., *Stiftsarchiv* [wie H. I Anm. 303] 30–31). Der St. Galler Abt konnte also auch wirtschaftlich durch die Lage der Abtei und ihrer Besitzungen am Reiseweg nach Italien profitieren.

284) *Liutolfus per Suevos ... Italiam petens* (Haefele H. F. [wie H. I Anm. 333] Kap. 71, 148).

285) Ebd., Kap. 138, 268–269; vgl. Böhmer J. F., *Regesta Imperii*, II: Die Regesten des Kaiserreichs unter Otto II., neubearb. v. H. L. Mikoletzky, Graz 1950, 272. Zum Itinerar der Ottonen vgl. Brühl C. (wie H. I Anm. 5) 460; Rieckenberg H. J., *Königsstraße*

gescheiterten Visitator Sandrat vernommen werden, daß er sich einer nach Rom pilgernden Gruppe anschloß.<sup>286</sup>

Eine zweite Kategorie von Besuchs-Motivationen ist in der besonders für die *fratres conscripti* maßgeblichen Absicht festzustellen, in St. Gallen bestimmte liturgische Festtage zu begehen. Zweimal exemplifiziert sich diese Motivationslage an Salomo III., der zu Weihnachten — in diesem Punkt kann er auch Konrad I. begeistern<sup>287</sup> — wie zum Palmsonntag<sup>288</sup> den Wunsch verspürt, an der besonders feierlichen Ausgestaltung dieser Termine in St. Gallen teilzuhaben. Den Tag des hl. Magnus beging Ulrich von Augsburg in der Abtei,<sup>289</sup> während eine Vielzahl an Besuchern sich zum 16. Oktober, dem Festtag des hl. Gallus, im Kloster versammelt hatte. Kap. 137 nennt beispielhaft den Dekan des Klosters Murbach,<sup>290</sup> wobei auch in den *Historiae de fratribus conscriptis* der Gallustag als Besuchstermin für den Bischof Ratpold von Trier, den englischen Bischof Keonwald und — identisch mit den Angaben in Kap. 7 der *Casus S. Galli* — für Bischof Adalbero von Augsburg angezeigt wird.<sup>291</sup> Daß die Motivation, einen kirchlichen Festtag in St. Gallen zu begehen, im besonderen auch für Laien attraktiv war, bezeugt abermals das 137. Kapitel, das die Teilnahme vieler Laien an der Vesper am Vorabend des Gallustages beschreibt und nicht zuletzt die wie ein Geständnis klingende Aussage Ekkeharts, daß Laien *pro delectatione festis diebus crucem nobiscum per claustrum sequendi* die Klausur betreten oder aber *in die pasche*, also abermals an einem besonderen Festtag, im Refektorium gespeist hätten.<sup>292</sup>

In dem gemeinsamen Grund, um des Gebets Willen das Kloster St. Gallen zu besuchen, kristallisiert sich die dritte Motivationskategorie heraus. *Orandi ... causa*<sup>293</sup> kam die Herzogin Hadwig nach St. Gallen; die *Historiae de fratribus conscriptis* nennen dieselbe Motivation für den sächsischen Grafen Kero sowie für den Besuch des Bischofs Konrad von Konstanz.<sup>294</sup>

Die übrigen von Ekkehart genannten Gründe für einen Besuch des Klosters differieren zu sehr, als daß sich für sie eine weitere übergreifende Kategorie finden ließe. So feierte Salomo seinen letzten Geburtstag in der geliebten Abtei;<sup>295</sup> Bischof Hiltibald von Chur besuchte als ehemaliger Klosterschüler, wie er dem König gegenüber erwähnt, immer noch gern die Stätte seiner

---

und Königsgut in liudolfingischer und frühsalischer Zeit (916–1056), Darmstadt 1965, 34–35, Tafel I.

286) Haefele H. F. (wie H. I Anm. 333) Kap. 143, 278–279.

287) Ebd., Kap. 14, 40–41.

288) Ebd., Kap. 24, 62–63.

289) Ebd., Kap. 59, 130–131.

290) Ebd., 266–267.

291) Vgl. Dümmler E. — Wartmann H. (wie H. I Anm. 337) 13–15.

292) Haefele H. F. (wie H. I Anm. 333) Kap. 136, 264.

293) Ebd., Kap. 90, 186.

294) Vgl. Dümmler E. — Wartmann H. (wie H. I Anm. 337) 17. 21.

295) Haefele H. F. (wie H. I Anm. 333) Kap. 25, 64–205.

Erziehung;<sup>296</sup> aufgrund eines Gelübdes besuchte Bischof Arnulf von Toul das Kloster.<sup>297</sup> Für bestimmte Besucher war die Motivation entscheidend durch den Willen des Königs beeinflusst, wie in den „Besuchen auf Befehl“, den Visitationen, deutlich wurde.

Alle genannten Motivationskategorien, die sich in einer Pilgerreise, im Begehen eines kirchlichen Festtages, aufgrund eines Gebetsanliegens oder aber in persönlichen Gründen darstellten, können als gleichermaßen für hohe wie auch arme Besucher geltend qualifiziert werden. Als besondere Motivation der armen Besucher sind zusätzlich die Hoffnung auf materielle Unterstützung — die besondere Sorge der Äbte für die Armen wird sich nicht nur in der Umgebung des Klosters mit Sicherheit schnell verbreitet haben — sowie auf die Möglichkeit einer Unterkunft oder gar auf die Wohltat eines Bades mit in Betracht zu ziehen.

### 5.2.9 Motivation des Konvents zur Aufnahme von Gästen

Nachdem die Motivationslage der Gäste des Klosters erläutert werden konnte, soll dementsprechend die Frage nach der Begründung der Gastfreundschaft seitens des Klosters gestellt werden. Auf die Probleme, die die häufige Aufnahme von Gästen in finanzieller Hinsicht mit sich brachte, wurde bereits wiederholt hingewiesen; in den Besuchern Störenfriede und Unruhestifter des monastischen Alltags zu sehen, fällt besonders nach den Schilderungen der Visitations- und der Herrscherbesuche nicht schwer. Wie legitimierte der Konvent dennoch im 10. Jahrhundert seine nach dem Zeugnis der *Casus S. Galli* Ekkeharts als ausgeprägt anzusehende Gastfreundschaft für reiche und arme Besucher?

Seit alters her bot und bietet die bekannte Aussage des 25. Kapitels im Matthäusevangelium schlechthin die Begründung benediktinischer, es ist möglich sogar ausweitend festzustellen, klösterlicher Gastfreundschaft.<sup>298</sup> Indem Ekkehart den von Papst Hadrian auf Bitten Karls des Großen gesandten Künstler und Musiker Romanus ebendiese biblische Begründung, um die „Gastfreundschaft der Väter“ St. Gallens zu loben, ausführlich zitieren läßt,<sup>299</sup> wird deutlich, daß für den Chronisten auch aus der Sicht des 11. Jahrhunderts keine Zweifel an dem „himmlischen Lohn“ für erwiesene Gastfreundschaft

296) Ebd., Kap. 100, 205.

297) Ebd., 202–203.

298) Vgl. Kap. 2, nach Anm. 26; Kap. 4.1, nach Anm. 94.

299) Zur Veranschaulichung dieser für die Motivation der St. Galler Gastfreundschaft zentralen Stelle sei abermals ein längeres Zitat erlaubt: *Quod ille quidem patrum hospitalitati regratiando libentissime fecit: „Quatuor“, inquit, „mercedes vos, sancti Domini, in me uno acquisistis. Hospes erat, et in me eum collegistis; infirmus, et visitastis. Esurivit in me, et dedistis mihi in eo manducare; sitiuit, et dedistis ei bibere.“* (Haefele H. F. [wie H. I Anm. 333] Kap. 47, 106). Die Übersetzung des Ausdrucks *hospitalitati* durch Haefele mit „Gastlichkeit“, scheint nicht ganz gelungen; „Gastfreundschaft“ wäre der treffendere Terminus. Zur Benutzung der biblischen Gleichnisrede als stilistisches Element Ekkeharts vgl. Haefele H. F. (wie H. I Anm. 330) 185.

bestanden. Einen ähnlichen Schluß läßt der Kommentar Ekkeharts im 24. Kap. in bezug auf die durch Salomo vorgenommene Volksspeisung, die er ohnehin schon in eine biblische Szenerie einbettet, zu. Durch die Anspielung auf das Matthäus-Zitat<sup>300</sup> kommt zum Ausdruck, daß auch er in den gespeisten Armen Christus, „den wahren Gast“,<sup>301</sup> erkennt, der die noch so großen Kosten für das Mahl vergelten wird.

Auf diesem Hintergrund ist zu verstehen, daß die Gastfreundschaft durch Ekkehart, der beispielhaft für die Haltung des Konvents steht, stets als besondere Tugend herausgestellt wird. Benutzte Vokabeln aus dem Wortfeld *hospitalitas* können ohne Schwierigkeit mit dem Werturteil „gut“ belegt werden. So impliziert Ekkehart, wenn er auf die „gastfreundliche“ Behandlung des ungarischen Klerikers hinweist,<sup>302</sup> dessen gute Behandlung.

Das Beispiel machte deutlich, daß eine Person, die als „Gast“ in St. Gallen aufgenommen wurde, eine betont wohlwollende und freundliche Behandlung erfuhr; sie wurde mit einem besonderen Status bedacht. Wenn Ekkehart die Ungarn ironisierend *hospites sancti Galli*<sup>303</sup> nennt, weist er darauf hin, daß sich diese „Gäste“ ihren Gästestatus selbst verliehen haben. Auch Ruodmann wird von Ekkehart II. nach der Entdeckung seines Spionagegangs voller Ironie dennoch als „Gast“ betitelt.<sup>304</sup> Der Status eines Gastes kennt keine Heimlichkeiten, betont somit Ekkehart; von ihm wird Loyalität gegenüber dem Gastgeber erwartet. An dieser Stelle sei nochmals auf den Sandrat entgegen seinem Vorhaben verliehenen Gästestatus hingewiesen. Als Klostergast kann er nicht mehr spionieren und muß sich dem Zeremoniell der Gastaufnahme stellen.<sup>305</sup>

In doppelter Hinsicht trägt also die Aufnahme in den St. Galler Gästestatus Konsequenzen: Der Gast wird mit allen Aufmerksamkeiten einer gastfreundlichen Aufnahme bedacht, hat sich jedoch durch gutes Benehmen dem Kloster gegenüber zu revanchieren.

Wie nach der Analyse der grundlegenden normativen Quellen des 9. Jahrhunderts kann als Fazit der Untersuchung der *Casus S. Galli* Ekkeharts zur Frage nach der praktischen Durchführung der Gastfreundschaft in St. Gallen im 10. Jahrhundert herausgestellt werden, daß sich an den begründenden biblischen Maximen der klösterlichen Gastfreundschaft nichts geändert hat. Die vom Kloster intendierte Christusaufnahme in den Gästen stellte sich in der Praxis allerdings offensichtlich für reiche und hohe Gäste, inner-

300) ... *Dominus solus novit, qui hospes verus in prandio illo collectus est* (Haefele H. F. [wie H. I Anm. 333] 62).

301) Ebd., 63

302) ... *tragediam eius audientes hospitaliter tum pro Christo ... tractant* (ebd., Kap. 56, 124).

303) Ebd., Kap. 62, 134.

304) Ebd., Kap. 91, 191; zu dem durch Ekkehart geschilderten Ereignis vgl. auch seinen nahezu wortgleichen Eintrag in die *Annales Sangallenses maiores* (Henking K. [wie H. I Anm. 345] 291–292).

305) Haefele H. F. (wie H. I Anm. 333) Kap. 137, 266–269; vgl. Kap. 5.2.3, nach Anm. 137.

halb derer die Herrscher und die *fratres conscripti* nochmals bevorzugt behandelt wurden, anders dar als für Pilger und arme Klosterbesucher.

Abschließend sei ein letzter Gedanke der Frage nach der Glaubwürdigkeit der Aussagen Ekkeharts gewidmet. Trotz aller möglichen Schwierigkeiten konnte in bezug auf die beschriebenen Gastbesuche doch immer wieder ein glücklicher Ausgang der Ereignisse festgestellt werden. So wurden die Visitationen, deren Besuchsanlaß ein sehr ernster war, nach der Wende des Geschehens mit Küssen ihrer neuen Mitbrüder verabschiedet; die „Sandrat-Affaire“ endete letztlich doch mit einem „Sieg“ der St. Galler; Bischof Petrus von Verona schickte der Abtei nach anfänglicher Beschwerde über seine inadäquate Behandlung reichliche Geschenke. Sowohl die gesondert beschriebenen Besuche wie auch die als glänzend und selbstverständlich beschriebenen Beispiele der Armensorge des Klosters erscheinen entgegen der im Vorwort zu diesem Kapitel geäußerten ersten Eindrücke allesamt als Zeichen der *fortunatia* der Klostergeschichte. Von daher sind sie bestimmt in hohem Maß mit kritisch zu betrachtenden Details belastet.

An dem genannten Gesamteindruck einer ausgeprägten St. Galler Gastfreundschaft im 10. Jahrhundert kann jedoch trotz aller möglichen Einschränkungen festgehalten werden. Die Ergebnisse wurden durch eine Fülle von Angaben erzielt — nicht umsonst werden die „Klostergeschichten Ekkeharts“ als eine der bedeutendsten Quellen zur monastischen Alltagsgeschichte gepriesen, zu der auch die Gastfreundschaft zu zählen ist. Oftmals konnten sie durch Vergleichsquellen, vor allem durch die *Historiae de fratribus conscriptis*, Bestätigung erfahren. Das Bild bestimmter Einzelheiten der Gastbesuche in St. Gallen soll in den folgenden Kapiteln durch die Untersuchung ausgewählter poetischer und liturgischer Zeugnisse vervollständigt werden.

### 5.3 Die *Continuatio Casuum S. Galli*

Aufgrund des jähen Endes der Chronik Ekkeharts können zur Frage nach weiteren Besuchereignissen in St. Gallen in den letzten drei Jahrzehnten des 10. Jahrhunderts nur die ersten beiden anonymen Fortsetzer der Klosterchronik Auskunft geben. Leider wird die Hoffnung auf neue Details zur St. Galler Gastfreundschaft schnell enttäuscht, denn nirgends erscheinen auch nur entsprechende Termini. Lediglich die Kapitel 10 und 14<sup>306</sup> lassen auf die Anwesenheit königlicher Boten in der Abtei schließen; als „Gäste“ werden sie allerdings nicht betitelt; Hinweise auf ihre gastfreundliche Aufnahme fehlen.

Nicht einmal der in den St. Galler Annalen ausführlich verzeichnete Besuch der Kaiserin Gisela und ihres Sohnes, des zukünftigen Kaisers Heinrich III., im Jahr 1027 wird von den Chronisten erwähnt.<sup>307</sup> Bis auf zwei, die bis-

306) Vgl. Leuppi H. (wie H. I Anm. 335) 92–93, 104–105.

307) Siehe Kap. 5.2.2, Anm. 97. Daß der Besuch Giselas kein geringes Ereignis in der St. Galler Geschichte war, bezeugt neben dem Eintrag ihres Namens ins Necrolog eine

herigen Ergebnisse bestätigenden Einzelbeobachtungen<sup>308</sup> kann der Quellenbefund in bezug auf die Gastfreundschaftsthematik nur als unergiebig bewertet werden.

#### 5.4 Die St. Galler Dichtkunst

Selbstverständlich verbirgt sich hinter dieser Überschrift nicht das Ansinnen, die Hinterlassenschaften der St. Galler Poeten des 9. und 10. Jahrhunderts auf Aussagen zur Gastfreundschaft zu überprüfen. Aus der Fülle der poetischen Werke<sup>309</sup> soll lediglich die Untersuchung der sogenannten *Susceptacula regum* sowie der *Benedictiones ad mensas* Ekkeharts IV. dazu beitragen, die Angaben der Chroniken zu ergänzen. Hierbei können die Empfangsgedichte die Thematik der Herrscherempfänge weiter durchdringen; die Segensgedichte Ekkeharts lassen auf konkretere Angaben zur klösterlichen Gästeverpflegung hoffen.

##### 5.4.1 Die *Susceptacula regum*

Bei allen drei im Zusammenhang der Klosterchroniken ausführlich besprochenen Herrscherempfängen wurden Hinweise auf Dichtungen der Mönche zum Empfang der Regenten entdeckt, die ohne Befragung ihres Inhalts und Charakters als konstitutive Elemente für den Empfang eines weltlichen Herrschers festgemacht werden konnten. Im 123. Kapitel seiner *Casus*

---

Glosse Ekkeharts (zu deren historischer Aussagekraft im allgemeinen vgl. den Beitrag von P. Osterwalder, Ekkehartus Glossator. Zu den Glossierungen Ekkeharts IV. im *Liber Benedictionum* [Variorum munera florum, wie Anm. 120] 73–82) zur Benediktion XLIV im *Liber Benedictionum*, die besagt, daß die Kaiserin sich bei ihrem Besuch in der Abtei eine Abschrift der Psalmenübersetzung Notkers und des Hiobbuches habe anfertigen lassen (*psalterium, in quo omnes, qui barbaricam legere sciunt, multum delectantur. Kisila imperatrix operum eius avidissima, psalterium ipsum et lob sibi exemplari sollicitate fecit* [Egli J., wie H. I Anm. 348, 231; vgl. ebd., II]). In diesem Besuchsdetail ist ein Hinweis auf die Praxis von Gastgeschenken in Form von liturgischen Handschriften auch in St. Gallen (siehe Kap. 5.2.4.3, Anm. 208) zu erkennen.

- 308) Leuppi H. (wie H. I Anm. 335) Kap. 1, 66–67, zeigt am Beispiel des nach der Investitur durch Otto III. zurückkehrenden Abtes Immo, daß die bekannte Formel zum Ausdruck eines ehrenvollen Empfangs ... *benigne ... susceptus* auch zu Ende des 11. Jahrhunderts noch benutzt wurde. In der Laudatio auf Abt Thietpald, die ihn u. a. als *pauperum diligentissimus procurator* (ebd., Kap. 19, 120–121) hervorhebt, wird deutlich, daß die Tradition einer eigenständigen Armensorge der Äbte (siehe Kap. 5.2.7) im ersten Drittel des 11. Jahrhunderts fortgeführt wurde. Zudem wäre, wie ein Vergleich mit zeitgenössischen Abtsviten untermauern könnte, an eine Entwicklung zum Topos „Armensorge des Abtes“ zu denken.
- 309) Einen guten Überblick über die Vielgestalt der dichterischen Tätigkeiten in St. Gallen vermittelt nach wie vor von Winterfeld P., *Die Dichterschule St. Gallens und der Reichenau unter den Karolingern und Ottonen* (Mittellateinische Dichtung. Ausgewählte Beiträge zu ihrer Erforschung, hrsg. v. K. Langosch [WdF 149], Darmstadt 1969, 131–154).

nennt Ekkehart in einer Lobrede Notker II. als den Verfasser einiger *susceptacula regum*.<sup>310</sup> Trotz des Bewußtseins um die Tatsache, daß Ekkehart den Ausdruck *susceptaculum regis* noch nicht als Terminus technicus verwandte, sondern auch hier eine seiner sprachlichen Neuschöpfungen komponierte,<sup>311</sup> hat sich dieser als literarischer Gattungsbegriff für „Gesangsdichtungen liturgischen Charakters zum Empfang königlichen Besuches im Kloster“<sup>312</sup> durchgesetzt. Diese Definition, die nicht zuletzt die *Susceptacula regum* gegen die nicht nur zum Königsempfang gesungene Form der Herrscherlaudes, die litaneartige Herrscherakklamation,<sup>313</sup> absetzt, wird von P. Stotz auch auf den Empfang „sonstiger Würdenträger“<sup>314</sup> hin ausgeweitet. Das mag, wie die Existenz auch geistlicher Würdenträger innerhalb der Adressaten der von ihm zusammengestellten bekannten *Susceptacula* aus karolingischer und nachkarolingischer Zeit zeigt, im allgemeinen zutreffen,<sup>315</sup> in St. Gallen scheinen die Empfangsgedichte jedoch nur den weltlichen Herrschern vorbehalten gewesen zu sein. Ratpert oder Ekkehart erwähnten bei Empfängen von Bischöfen oder Äbten zumindest keine Empfangsdichtungen. Die ausführliche Liste bei P. Stotz und eine ähnliche Übersicht P. Willmes', die sinnvoll klösterliche und nicht-klösterliche *Susceptacula* unterscheidet,<sup>316</sup> machen auf die Vielzahl der aus St. Gallen überkommenen Gedichte aufmerksam. In ihnen ein besonderes Kennzeichen St. Galler Herrscherempfänge zu sehen,<sup>317</sup> erscheint allein aufgrund ihrer Quantität Bestätigung zu finden.

Was beinhalten nun die für die Abtei so bezeichnenden Dichtungen? Inwieweit gehen sie über den allgemeinen Inhalt der lyrischen Gattung, den H. C. Peyer mit dem „Preis des Empfangenen und seiner Familie“ und dem

310) *Fecit enim Otmaro decoras illas antiphonas. Et ymnium 'Rector aeterni metuende secl'i'. Et quedam susceptacula regum. Et ymnium ...* (Haefele H. F. [wie H. I Anm. 333] 238).

311) Vgl. Stotz P., *Ardua spes mundi*. Studien zu lateinischen Gedichten aus Sankt Gallen (GWZ 32), Bern — Frankfurt 1972, 92–93, gegen Bulst W., *Susceptacula regum*. Zur Kunde deutscher Reichsaltertümer (Corona Querneae, FS K. Strecker, Leipzig 1941 [SRÄDG 6] 97–135), 97–98.

312) Bulst W. (wie Anm. 311) 98; vgl. Duft J. (wie H. I Anm. 307) 108; Dens. (wie H. I Anm. 318) 132.

313) Vgl. Stotz P. (wie Anm. 311) 92. Zur Entstehung und Entwicklungsgeschichte der vor allem zu Krönungsfeierlichkeiten und an kirchlichen Hochfesten dargebotenen liturgischen Herrscherlaudes im Mittelalter vgl. immer noch grundlegend Kantorowicz E. H., *Laudes Regiae. A Study in Liturgical Acclamations and Mediaeval Ruler Worship*, Los Angeles 1958 (UCPH 33 [1946]) und dessen ausführliche Rezension von Elze R., *Die Herrscherlaudes im Mittelalter* (ZSRG.K 71, 1954, 201–223). Die Neuedition der drei aus St. Gallen stammenden Gesänge aus dem 9. und 10. Jahrhundert besorgte Opfermann B., *Die liturgischen Herrscherakklamationen des Sacrum Imperium des Mittelalters*, Weimar 1953, 106–108. 127–128.

314) Stotz P. (wie Anm. 311) 93; vgl. ebenso Willmes P. (wie H. I Anm. 155) 108–109.

315) Vgl. Stotz P. (wie Anm. 311) 94–96.

316) Vgl. Willmes P. (wie H. I Anm. 155) 83–84.

317) Siehe Kap. 5.2.4.2, nach Anm. 194.

„Erflehen um Segen und Sieg“<sup>318</sup> beschreibt, hinaus? Sind möglicherweise aus ihrem Inhalt weitere Schlüsse auf Ort und Zeitpunkt ihres Vortrags innerhalb des Herrscherempfangs und von hieraus auf den Ablauf der Empfangszeremonie zu ziehen?

Zur letztgenannten Frage gibt die Überlieferung selbst einen ersten Anhaltspunkt. Sieben der überkommenen St. Galler *Susceptacula* sind im Cod. Sangallensis 381 aus dem 11. Jahrhundert enthalten, der liturgische Hymnen beinhaltet, die bei Prozessionen Verwendung fanden.<sup>319</sup> Ein *Susceptaculum*, das höchstwahrscheinlich mit den übrigen im 9. bis 10. Jahrhundert verfaßt wurde, ist im Cod. Sangallensis 360, ebenfalls ein Processionale, allerdings aus dem 12. Jahrhundert, überliefert.<sup>320</sup> Innerhalb beider Handschriften sind die Empfangsgedichte vermutlich von späterer Hand mit Überschriften, beispielsweise *Ad regem suscipiendum, ad s. r., ad reginam suscipiendam*, versehen worden, die ihre besondere Bestimmung innerhalb der übrigen Prozessionsgesänge kennzeichnen.<sup>321</sup> Mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit kann also davon ausgegangen werden, daß die Gedichte während Prozessionen zur Herrschereinholung je nach Form entweder vorgetragen oder psalmodierend gesungen wurden. Diese Annahme findet Bestätigung durch die einleitend vorgestellte Passage Ekkeharts über Notker II., in der die *Susceptacula* abermals inmitten von anderen liturgischen Gesängen, auch Prozessionsgesängen, aufgezählt werden. Zugleich bieten einige inhaltliche Details der Gedichte Hinweise auf ihre Verwendung bei Empfangsprozessionen. So enthält beispielsweise *Ave beati germinis* zu Ende der Strophen 1 und 4 in betonter Stellung Verbformen von *occurrere*;<sup>322</sup> Strophe 2 besagt, daß auch die Gottesmutter wie die anderen in den Strophen 2 bis 3 genannten Himmelsbewohner dem königlichen Gast „entgegengehen möge“.<sup>323</sup> Mit der

318) Peyer H. C., Der Empfang des Königs im mittelalterlichen Zürich (Archivalia et Historica, FS A. Largiadèr, Zürich 1958, 219–233), 232; vgl. sinngleich auch Bittner F., Studien zum Herrscherlob in der mittellateinischen Dichtung, Volkach 1962, 134.

319) Vgl. Schmid K. (wie H. I Anm. 358) 174; Bulst W. (wie Anm. 311) 99–101; Willmes P. (wie H. I Anm. 155) 91. Mit der von P. von Winterfeld übernommenen Zählung sind diese Nr. VIII: *Salve proles regum invictissimorum*, übers. von Schubiger A. (wie H. I Anm. 384) 73; Nr. IX: *Benedictus eris ingrediens*, übers. von Schubiger A., 29; Nr. X: *Ave, beati germinis*, übers. von Schubiger A., 77; Nr. XI, *Aurea lux terrae*, übers. von Stotz P. (wie Anm. 311) 90–91; Nr. XVI: *Suscipe clementem, plebs devotissima*; Nr. XVII: *Rex benedicta, veni, visens habitacula Galli*, übers. von Schubiger A., 62–63 und Nr. XVIII: *Imperatorem genimen potentum*, übers. von Schubiger A., 32–33.

320) Vgl. Duft J. (wie H. I Anm. 318) 129–130. Sein Initium ist *Salve festa dies* (P. von Winterfeld zählt es unter Nr. VIII des Cod. Sang. 360); vgl. Schubiger A. (wie H. I Anm. 384) 74.

321) Vgl. Bulst W. (wie Anm. 311) 99.

322) ... *occurat ovans celitum*. [...] ... *occurimus in omnibus* (von Winterfeld P. [wie H. I Anm. 346] 324).

323) *Christi genetrix ... tibi procedat obviam* (ebd.); vgl. Kantorowicz E. H., The „King's Advent“ and the enigmatic panels in the doors of Santa Sabina (ArtB 26, 1944, 207–

siebenmaligen Wiederholung des Partizips *benedictus/benedicta* will das im Parallelismus membrorum komponierte Gedicht *Benedictus eris ingrediens*<sup>324</sup> in direkter Linie an den Einzug Jesu in Jerusalem erinnern, bei dem ihm von den an der „Prozession“ Teilnehmenden zum Empfang der Epiphanie *Benedictus qui venit in nomine domini* zugejubelt wurde.<sup>325</sup> Der zusätzliche Hinweis auf „Ein- und Ausgang“ in der ersten Zeile des Gedichts verdeutlicht abermals die Einholungssituation. Auch das Begrüßungsgedicht für eine Kaiserin *Aurea lux terrae* spricht in den Zeilen 2 und 6 ausdrücklich vom Herannahen der Herrscherin, nicht aber von deren bereits geschehener Ankunft;<sup>326</sup> seine Rezitation während einer Einholungsprozession erscheint einzig sinnvoll. Durch die Anrede der Kaiserin als *benedicta* wird auch hier das biblische Prozessionsmotiv aufgenommen. Das gleiche Bild begegnet abermals in der 2. Strophe des Empfangsgedichts Hartmanns<sup>327</sup> sowie auch in dem von Waltram verfaßten *Susceptaculum*, das den König in der Anrede als den *rex benedictae* betitelt, der gleich Jesu Einzug in Jerusalem nun die *habituacula Galli* besuchen soll.<sup>328</sup>

Die Annahme, den Vortragsort der *Susceptacula regum* innerhalb der Prozession zur Einholung des Herrschers zu sehen, konnte also durch vielerlei innertextliche Argumente untermauert werden; W. Bulst versucht indessen sogar, für das erste der im Cod. Sangallensis 381 enthaltenen Gedichte auch den Zeitpunkt während der Prozession einzugrenzen. Ausgehend von seiner strengen psalm-ähnlichen Konstruktion, in der die Eingangszeile *Salve proles regum invictissimorum*<sup>329</sup> einerseits antiphonisch die alttestamentlichen Zeilen<sup>330</sup> umschließt und andererseits auch nach jedem Vers wie ein Responsorium wiederholt wird, argumentiert Bulst, daß dieses *Susceptaculum* beim Empfang des Gastes in der Kirche ertönt sei.<sup>331</sup> Die Angaben der ekkehart-schen Chronik, die zum Besuch Ottos des Großen von Lobgesängen der

---

231), 208, der diese Metaphorik auf den Einfluß der Predigten Johannes Chrysostomos' zurückführt, die in St. Gallen in lateinischer Übersetzung vorhanden waren.

324) von Winterfeld P. (wie H. I Anm. 346) 323.

325) Mt 21,1–9 parr; vgl. Peyer H. C. (wie Anm. 318) 223; Willmes P. (wie H. I Anm. 155) 97. Kantorowicz E. H. (wie Anm. 323) 111, zeigt die Wurzeln dieses „christlichen Prototyps der Herrschereinholung“ in der hellenistischen und römischen Herrscher-epiphanie auf.

326) *Quae domibus nostris nunc benedicta venis. [...] Cumque serena venis, nubila cuncta teris* (von Winterfeld P. [wie H. I Anm. 346] 324). Vgl. Stotz P. (wie Anm. 311) 32.

327) *Iam, benedictae, veni, rector dignissime mundi* (von Winterfeld P. [wie H. I Anm. 346] 327); der Dichter ist Hartmann II. von St. Gallen; vgl. Langosch K., Art.: Hartmann II. von St. Gallen (VerLex 3, <sup>2</sup>1981, 521–522).

328) *Rex benedictae, veni, visens habitacula Galli* (von Winterfeld P. [wie H. I Anm. 346] 328); vgl. Schubiger A. (wie H. I Anm. 384) 62, der seinerseits auf eine Prozession „draußen vor dem Tempel“ hinweist.

329) von Winterfeld P. (wie H. I Anm. 346) 323.

330) Hos 12,5–6; vgl. Willmes P. (wie H. I Anm. 155) 98.

331) Vgl. Bulst W. (wie Anm. 311) 104.

Brüder in der Kirche berichteten,<sup>332</sup> bezeugen, daß diese Praxis existierte. Der Hinweis Ekkeharts auf die Mühen der Brüder zur „Neuschöpfung von Lobgesängen“ im Vorfeld des ottonischen Besuchs läßt durch die bewußte Setzung des Plurals *laudum ... dictatarum*<sup>333</sup> den weiteren Schluß zu, daß während eines Herrscherbesuchs nicht nur ein *Susceptaculum*, sondern an verschiedenen Stellen des Empfangs jeweils für diese Orte spezifische Verse gesungen wurden. Bei aller Diskussion um die Adressaten der *Susceptacula* sind sich die Interpreten einzig in der Zuordnung des Gedichts Waltrams<sup>334</sup> auf den Besuch Konrads I. einig;<sup>335</sup> W. Bulst will mit guten Gründen auch das im Cod. 381 folgende Empfangsgedicht besagtem Königsempfang zuschreiben.<sup>336</sup> Der Vortrag mehrerer *Susceptacula* bei einem Empfang erscheint von daher nicht abwegig, zumal für die meisten der Gedichte gar keine eindeutige Zuordnung möglich ist und die fortwährenden Neuinterpretationen der Forschung<sup>337</sup> das beste Argument dafür liefern, daß die Gedichte wiederholt

332) Siehe Kap. 5.2.1, Anm. 41; Kap. 5.2.4.2, nach Anm. 102. Unzweifelhaft zielt Ekkehart mit dem Ausdruck *laudes* auf die *Susceptacula*; vgl. Stotz P. (wie Anm. 311) 92.

333) Haefele H. F. (wie H. I Anm. 333) Kap. 146, 282.

334) Nr. XVII; vgl. Anm. 319 dieses Kapitels.

335) Vgl. Bulst W. (wie Anm. 311) 122; Schubiger A. (wie H. I Anm. 384) 62; Erdmann C., Forschungen zur politischen Ideenwelt des Frühmittelalters, Berlin 1951, 30 mit Anm. 7.

336) Vgl. Bulst W. (wie Anm. 311) 126.

337) So wird das Gedicht Nr. VIII von Bulst W. (wie Anm. 311) 105 aufgrund seiner *proles*-Anrede auf einen (eventuellen, siehe Kap. 5.1, Anm. 388) Besuch Ludwigs des Deutschen und seiner Söhne Karl und Karlmann hin gedeutet; das von P. von Winterfeld als Nr. X gezählte *Susceptaculum* wurde von Schubiger A. (wie H. I Anm. 384) 76, auf den Empfang Ottos bezogen (zudem identifiziert er den Verfasser Notker mit dem gleichnamigen Arzt; diese Auffassung konnte hingegen Bulst W. [wie Anm. 311] 107–108 durch die Ähnlichkeit zu dessen liturgischen Dichtungen, speziell der Ostersequenz, auf Notker *balbulus* hin korrigieren); auf drei Kaiserinnen hin wollte man Ratperts Gedicht *Aurea lux terrae* interpretieren (Schubiger A., 38; Bulst W., 113), während nach heutigem Erkenntnisstand wohl mit Sicherheit die Gattin des verstorbenen italienischen Königs Ludwig II. die Adressatin war (vgl. Schmid K. [wie H. I Anm. 358] 175; Erdmann C. [wie Anm. 335] 30, Anm. 9; Stotz P. [wie Anm. 311] 112). Hartmanns *Versus ad suscipendum regem* wurde von Bulst W., 120, als für Karl III. gedichtet hervorgehoben, demgegenüber bezieht Erdmann C. (30, Anm. 8) dasselbe auf Arnulf von Kärnten. Für das unter Nr. XVII im Cod. Sang. 381 gezählte Gedicht sind die Adressaten Ludwig das Kind (vgl. Erdmann C., 30, Anm. 6), Karl III. (vgl. Schubiger A., 32) oder abermals Konrad I. (vgl. Bulst W., 126) im Gespräch; zuletzt wurde auch das *Salve festa dies* des Cod. Sang. 360 Konrad (vgl. Duft J. [wie H. I Anm. 318] 131, allerdings nicht bezogen auf den Weihnachtsbesuch 911, sondern auf einen möglichen Besuch in den Jahren 916–17), Karl III. (vgl. Bulst W., 129–130) oder dem Sohn Ottos Liutolf zugetragen (vgl. Schubiger A., 74). Dümmler W., St. Gallische Denkmale aus der karolingischen Zeit (MAGZ 12/6, 1859, 202–265), 255, sah hingegen für alle *Susceptacula* einheitlich Karl III. als Empfänger an. Eine Zusammenstellung aller bei den Interpretationsversuchen erschlossenen

Verwendung fanden bzw. gleich mit der Absicht einer größtmöglichen Verwendbarkeit verfaßt wurden.

Auch die formalen Unterschiede der *Susceptacula* lassen vermuten, daß nur bestimmte Gedichte für spezielle Anlässe und auf konkrete Personen hin gerichtet wurden. Die nach Ekkehart spontane Ankunft Konrads, die die Neudichtungen von Empfangsgedichten schon aus zeitlichen Gründen gar nicht ermöglichte, legte bereits bei der Analyse des Konrad-Besuchs innerhalb der Chronik die Vermutung nahe, daß die Abtei ein gewisses Repertoire an *Susceptacula* besaß, das je nach Gelegenheit Neudichtungen erfahren konnte.<sup>338</sup> In diesen Vorrat an Gedichten sind höchstwahrscheinlich die sich streng an der Liturgie bzw. an biblischen Vorlagen orientierenden ersten beiden *Susceptacula* des Cod. Sangallensis 381 einzuordnen, deren Dedikation nicht ohne Grund von den meisten Interpreten unterlassen wird. P. Willmes erklärt, daß sie den *Adventus Regis* als die liturgische Darstellung des *Adventus Domini* veranschaulichen, was er als für jeden Herrscherbesuch zutreffend unterstreicht.<sup>339</sup>

Mit an antiken Einholungsvorstellungen<sup>340</sup> orientierten panegyrischen Titeln und Bildern, die die Macht, Milde und Tugend des Herrschers preisen,<sup>341</sup> die Freude der Gastgeber über die Ankunft ausdrücken<sup>342</sup> und dem Empfangenen Segen und Heil wünschen, sind auch die meisten der im Aufbau nicht direkt an Psalmgesänge erinnernden *Susceptacula* auf nahezu jede Herrscherpersönlichkeit zu beziehen.<sup>343</sup> Teilweise wird in ihnen nicht einmal

---

Herrscherempfänge in St. Gallen würde die Zahl der durch Hinweise in den Chroniken, Memorialquellen und annalistischen Zeugnissen gesicherten maximal fünf Herrscherbesuche (siehe Kap. 5.2.1, Anm. 36) um Vielfaches erhöhen; die Abtei hätte demnach in geringen Abständen die großen Kosten von Herrscherbesuchen tragen müssen, was ihre wirtschaftlichen Grundlagen vermutlich ruiniert hätte. Der Versuch, in jedem Fall ein *Susceptaculum* an einen Herrscherbesuch anzubinden, mag von hierher als fehlgeleitetes Interesse bewertet werden.

338) Siehe Kap. 5.2.1, vor Anm. 15. Vgl. bestätigend Bulst W. (wie Anm. 311) 110; Schubbiger A. (wie H. I Anm. 384) 27–77; Duft J. (wie H. I Anm. 318) 134.

339) Vgl. Willmes P. (wie H. I Anm. 155) 97–98. 100. Nicht ohne Grund interpretiert er, um die Anbindung des klösterlichen Herrscherempfangs an die Liturgie zu verdeutlichen, gerade diese beiden *Susceptacula*.

340) Vgl. hierzu immer noch grundlegend Peterson E., Die Einholung des Kyrios (ZSTh 7, 1930, 682–702).

341) Vgl. vor allem Nr. XVII und die letzte sapphische Strophe des Gedichts Nr. XVIII.

342) Dies besonders durch die antike Metaphorik des Natureingangs (vgl. Nr. X; Nr. XI, Kolon 4 und die letzte Strophe des Gedichts Nr. VIII im Cod. Sang. 360), die wohl nicht, wie von den älteren Interpreten zur Bestimmung des Empfangszeitpunkts vorgenommen wurde, auf die reale Jahreszeit bei der Ankunft zu beziehen sind (vgl. Stotz P. [wie Anm. 311] 100. 102; Bulst W. [wie Anm. 311] 112; beide Interpretationsmöglichkeiten sieht von den Steinen W. [wie H. I Anm. 307, T. 2] 495).

343) Die Gedichte Nr. XVI, XVII und Nr. VIII des Cod. Sang. 360 bestehen aus elegischen Distichen (zur Verwendung von klassischen Metren in den *Susceptacula* vgl. auch Bittner F. [wie Anm. 318] 135), Notkers Empfangshymnus (Nr. X) setzt

der Ort des Empfangs, die Abtei St. Gallen, erwähnt; lediglich die Gedichte XVII und XVIII beziehen sich auf das Kloster mit seinen Patronen Gallus und Otmar. Auffälligerweise schließen gerade diese beiden Gedichte Bitten an den Herrscher für ihre Abtei mit ein.<sup>344</sup> Die übergeordneten Handlungsstrukturen der Gelegenheit zur Ehrerweisung für den Herrscher sowie andererseits dessen Möglichkeit zu Gastbezeugungen für das Kloster, die bei der Interpretation der Herrscherbesuche in den Chroniken resümierend festgestellt wurden, werden demnach bereits in den Empfangsgedichten ersichtlich.<sup>345</sup> Erwartungen, die Herrscher und gastgebendes Kloster in den Besuch setzten, konnten so möglicherweise in den *Susceptacula* verschlüsselt und doch allgemein bekannt zum Ausdruck gebracht werden.

Wurde bislang in den sich mehr oder weniger an liturgische Texte anlehenden *Susceptacula* ausschließlich die Komponente ihrer Flexibilität und allgemeinen Bezogenheit auf herrscherliche Empfänge herausgestellt, so scheint mit dem Gedicht Waltrams, das sowohl als einziges gesichert mit der Person Konrads I. in Verbindung gebracht werden kann als auch eine besondere Bezugnahme auf St. Gallen aufweist, zumindest ein Beispiel für ein zu einem konkreten Empfangstermin gedichtetes *Susceptaculum* gegeben zu sein. Daß dieses mit aller Wahrscheinlichkeit gerade zum Besuch Konrads, der nach Ekkehart aus spontanem Entschluß das Kloster besuchte und somit den St. Gallern keine Muße zum Verfassen von Gedichten ließ,<sup>346</sup> geschah, ist bemerkenswert. Möglicherweise waren die Mönche entgegen Ekkeharts Angaben doch schon länger von der Ankunft des Monarchen unterrichtet,<sup>347</sup> oder sie rechneten mit der Besuchsmöglichkeit des Herrschers, der mit ihrem Abtbischof Salomo, der in Zeile 18 des Gedichts als einzige Person innerhalb aller überlieferten Gedichte sogar namentlich genannt wird,<sup>348</sup> das Weihnachtsfest in Konstanz feierte.

Das hymnenartige Gedicht gliedert sich in drei Sinnabschnitte, deren erster (Z. 1–6) in Wunschform den Einzug des Herrschers in den ehrwürdigen „Tempel“ — das sich auf Gallus und Otmar gründende Kloster — beschreibt. Nach dieser glorifizierenden Nennung des Gedichtsanlasses und des Empfangsortes wendet sich der Mittelteil (Z. 7–16) des Hymnus' nunmehr in

---

sich aus fünf ambrosianischen Strophen zusammen; indem sie jedoch zumeist auch durch Kehrverse unterbrochen werden, erinnern sie gleichermaßen an die monastische Liturgie; allein Gedicht Nr. XVIII besteht aus fünf sapphischen Strophen.

344) Im Gedicht Nr. XVIII (von Winterfeld P. [wie H. I Anm. 346] 328–329) wird die Bitte gleich zu Ende der ersten Strophe stellvertretend für alle Untergebenen formuliert mit *semper antiquis famulis benigne, Rex miserere*, während St. Gallen sich selbst ausdrücklich in der 3. Strophe (*Hic domus, hac est ...*) in Erinnerung ruft.

345) Diesen Zusammenhang hebt fast zu anschaulich auch von Winterfeld P. (wie 309) 141 hervor.

346) Siehe Kap. 5.2.1, nach Anm. 14.

347) So erklärt beispielsweise Schubiger A. (wie H. I Anm. 384) 62, die Situation.

348) Vgl. Bulst W. (wie Anm. 311) 122–123; Schubiger A. (wie H. I Anm. 384) 62.

direkter Anrede (*o rex*) an den fränkischen Ankommenen, dessen Herrschertum über die Völker, wiederum ausgehend vom Ort des Geschehens, Schwaben, mit dem sich St. Gallen identifiziert, ausgebreitet wird. In die Reihe der Ergebenen stellt sich im dritten Abschnitt, der mit dem Titel *monarchos*<sup>349</sup> abermals den Gast direkt anredet, eigens auch die Abtei St. Gallen, die unter namentlicher Nennung ihres Abts Salomo Konrad um seine Gunst bittet. Wie ein Rahmen umschließen in diesem Gedicht die Nennungen der Abtei — die erste Zeile endet mit der *habitacula Galli*, während die letzte nochmals auf die *stirps Scottorum in hanc heremum* hinweist — die Ehrenbezeugungen an Konrad, der durch den Hinweis auf seine fränkische Herkunft<sup>350</sup> und die Nennung Salomos eindeutig identifizierbar ist. Verglichen mit dem Inhalt anderer, vor allem der ersten beiden Gedichte des Cod. Sangallensis 381, die mit vorwiegend liturgischem Vokabular den Glanz des Ankommenen preisen, nimmt dieses *Susceptaculum* in der Tat individuelle Gegebenheiten von Gast und Gastgebern auf.

Als Teilergebnis kann somit festgehalten werden, daß in St. Gallen verschiedene Arten von *Susceptacula* existierten. Die Abtei verfügte mit Sicherheit über einen festen Bestand an Empfangsgedichten, die sich teilweise sehr streng an der klösterlichen Liturgie orientierten, teilweise auch ein allgemein verfaßtes Herrscherlob beinhalteten. Das zuletzt ausführlicher besprochene Gedicht verdeutlichte das Vorhandensein von eigens komponierten Empfangsliedern für bestimmte Situationen und Personen. Rückblickend sei nochmals auf die Möglichkeit der Kombination von mehreren Gedichten zu verschiedenen Zeitpunkten des Empfangs hingewiesen.

Wie der „Sitz im Leben“ der Gedichte erkennen ließ, wurde der königliche Gast durch eine Prozession eingeholt, die in den Chroniken zwar nicht explizit genannt wird, jedoch höchstwahrscheinlich im Gebrauch der topographischen Formel für den festlichen Empfang, die für alle Herrscherbesuche genutzt wurde, impliziert ist. Obwohl ein derartiges Entgegengehen zum Gast in der Benediktsregel und — spezifiziert auf höchste Gäste — in den karolingischen Kommentaren der Regel grundgelegt ist,<sup>351</sup> sieht P. Willmes die Traditionsstränge dieses herrscherlichen *Occursus* losgelöst von den benediktinischen Idealen. Er zeigt auf, daß die durch die veränderte Situation der Klöster bedingte Inpraktikabilität des *Occursus* für alle Gäste das Erlöschen der *Occursus*-Tradition<sup>352</sup> überhaupt bewirkte. Allein in bezug auf die Herr-

349) Erdmann C. (wie Anm. 335) 30, Anm. 7 (so auch Bulst W. [wie Anm. 311] 124), sieht in diesem Titel den Wunsch nach der Weltherrschaft Konrads begründet und zieht von hier aus den Schluß auf eine „unrömische“ Kaiseridee auch innerhalb dieses Gedichts.

350) *Francia te Suevis, o rex, direxit alendis* (von Winterfeld P. [wie H. I Anm. 346] 328); vgl. Bulst W. (wie Anm. 311) 123.

351) Siehe Kap. 4.1, nach Anm. 101; 4.2.3, Anm. 198; 4.2.6, vor Anm. 213; 4.2.8, nach Anm. 267.

352) Da Willmes P. (wie H. I Anm. 155) 62. 69, das Entgegengehen des gesamten Konvents zum Herrscher als Bedingung für einen regelgerechten *Occursus* ansieht,

scher, hier aber orientiert am Empfang des Monarchen nach hochkirchlichem Vorbild, der das römisch-päpstliche *Occursus*-Zeremoniell imitierte, wurde seiner Ansicht nach die Praxis wieder aufgenommen.<sup>353</sup> Als Indizien für diese neugeartete Tradition nennt Willmes die *Susceptacula*, die Benedikt und seine Interpreten nicht nennen, jedoch feste Bestandteile der kirchlichen Herrscheraufnahme bildeten.<sup>354</sup> Den Versuch der Klöster, sich dennoch von dieser eher der Welt verhafteten Praxis abzuheben, sieht Willmes in ihrer Anbindung an die klösterliche Liturgie begründet. Besonders für die untersuchten St. Galler *Susceptacula* kann er große Ähnlichkeit mit liturgischen Texten zum Introitus der Messe aufzeigen.<sup>355</sup> Trotz aller Sorgfalt und Einsichtigkeit der Schlüsse P. Willmes' sei aufgrund einer detailhaften Beobachtung gewagt, die Ausschließlichkeit seiner Sichtweise in bezug auf die Abtei St. Gallen zu hinterfragen. Wenn im Hymnus Waltrams zur Begrüßung Konrads innerhalb der ersten drei Kola dreimal die Abtei als „Tempel“ oder „Gotteshaus“ bezeichnet wird,<sup>356</sup> der zur Aufnahme des hohen Gastes bereitstehe, so läßt diese Metaphorik zumindest an die Zitation des Psalmverses 47,10, den die *Regula Benedicti* im Zusammenhang der Gästefußwaschung, die bekanntlich den letzten Teil des idealen Empfangszeremoniells bildet, erinnern.<sup>357</sup> Möglicherweise sind hier, begründet im klösterlichen Selbstverständnis, dennoch ideelle Reste des benediktinischen Empfangsordos zu erkennen. Daß man diesen in St. Gallen nicht gänzlich vergessen hatte, zeigte besonders der Empfang der Visitationskommission in der ekkhartischen Chronik, der zu gegebenem Anlaß — die Visitatoren sollten ja die Regelmäßigkeit des Lebens in der Abtei feststellen — zahlreiche Elemente des ursprünglichen Zeremoniells aufwies. Ob dieses nicht doch an bestimmten Stellen auf die Praxis des Herrscherempfangs in St. Gallen Einfluß nahm, ist zumindest zu bedenken.

---

kann er bereits in den karolingischen Benedikts-Kommentationen, in denen dem Einzuholenden lediglich ein ihm rangmäßig entsprechender Mönch entgegengesandt wird, keine *Occursus*-Praxis mehr feststellen. Die Möglichkeit, daß Smaragd und Hildemar im Falle eines Herrscherbesuchs, den vor allem Hildemar gesondert behandelt, die Begleitung des Abts durch die Konventsmitglieder implizieren könnten, scheint P. Willmes auszuschließen.

353) Vgl. Willmes P. (wie H. I Anm. 155) 73. 80. 103. 115. 185; zum römischen *Occursus*-Zeremoniell vgl. ebd., 74–75; Kantorowicz H. E. (wie Anm. 313) 75–76; mit weiteren Literaturangaben: Hauck K., Die Ausbreitung des Glaubens in Sachsen und die Verteidigung der römischen Kirche als konkurrierende Herrschaftsaufgaben Karls des Großen (FMSt 4, 1970, 138–172), 161, Anm. 123.

354) Vgl. Willmes P. (wie H. I Anm. 155) 80.

355) Ebd., 100–101.

356) *Istud sanctorum concludit milia templum, ... eadem ... aula* (von Winterfeld P. [wie H. I Anm. 346] 328); vgl. Schubiger A. (wie H. I Anm. 384) 62.

357) In diesem Vers identifiziert sich das Benediktiskloster mit dem Tempel Gottes, der in den Gästen Christi Stellvertreter aufnimmt Vgl. Kap. 4.1, nach Anm. 111.

5.4.2 Die *Benedictiones ad mensas* Ekkeharts IV.

Die *Benedictiones ad mensas* bilden den zweiten Teil einer von Ekkehart IV. selbst zusammengestellten Gedichtsammlung, dem sogenannten *Liber benedictionum*.<sup>358</sup> Aufgrund der Widmung der ersten beiden Teile dieses Codex an Johannes, den späteren Abt von St. Maximin in Trier<sup>359</sup> und an den Bruder Ekkeharts, Ymmo, Abt eines vermutlich elsässischen Klosters<sup>360</sup> sowie der Glosse, die den Besuch der Kaiserin Gisela erwähnt,<sup>361</sup> kann die Entstehung der Sammlung zwischen die Jahre 1027 und 1035 eingegrenzt werden.<sup>362</sup> Die einzelnen Dichtungen des Cod. Sangallensis 393 wurden jedoch vermutlich weit früher verfaßt; auch die *Benedictiones ad mensas*, die zumindest im letzten Abschnitt gesichert als Jugendarbeit Ekkeharts zu gelten haben,<sup>363</sup> datiert man allgemein um die Jahrtausendwende,<sup>364</sup> womit sie nahe an den Berichtszeitraum seiner Chronik herantreten.

Wie der vom Verfasser selbst gewählte Titel andeutet, beinhalten die im leoninischen Hexameter<sup>365</sup> komponierten, jeweils selbständigen Verse Segenssprüche über verschiedene Gerichte. Durch die Segnung von einzelnen Speisen, die der liturgischen Tradition des Tischsegens zuwider läuft, bei dem die Gesamtheit der Speisen gesegnet oder lediglich zwischen festen Speisen und Getränken unterschieden wird,<sup>366</sup> dürfen Ekkeharts Kompositionen nicht als wirkliche St. Galler Segensgebete bewertet werden. Auch weist die Art der aufgezählten Speisen, die eine Vielzahl an Fleischgerichten enthalten, nicht gerade auf einen klösterlichen Speisezettel hin. Inhaltlich haben die

358) Zum Gesamthalt der Gedichtsammlung vgl. Egli J. (wie H. I Anm. 348) IV–VI; Manitius M., *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters* (HAW IX II 2), München 1923, 564–567.

359) Vgl. hierzu den Wortlaut der Überschrift zu den *Benedictiones super lectores*, den Segenssprüchen zu einzelnen Festen des Kirchenjahres: *Iohanni diacono monacho sancti Maximini post eius coenobii abbati* (Egli J. [wie H. I Anm. 348] 3).

360) Vgl. die Literaturangaben zur Ekkehart-Biographie in Kap. 5, Anm. 329. Die Widmung der *Benedictiones ad mensas* lautet: *Ymmoni abbati de sancto Gregorio fratri germano compacte roganti* (Egli J. [wie H. I Anm. 348] 281).

361) Siehe Kap. 5.3, Anm. 307.

362) Vgl. Egli J. (wie H. I Anm. 348) II; Meyer von Knonau G. (wie Anm. 110) 17; Berschlin W. (wie H. I Anm. 381) 77; Baudot J., Art.: *Bénédiction de la table ou des aliments* (DAFL 2,1, 1925, 713–716), 715.

363) Vgl. Haefele H. F. (wie H. I Anm. 329) 459.

364) Vgl. Egli J. (wie H. I Anm. 348) X. XIV; entgegen der Auffassung des Herausgebers betont Schulz E., *Über die Dichtungen Ekkeharts IV. von St. Gallen* (Corona Querna [wie Anm. 311] 199–235), 218, die Möglichkeit der Entstehung der *Benedictiones ad mensas* während Ekkeharts Mainzer Aufenthalts um 1030. Hieraus schließt Schulz, daß nicht die klösterliche Festküche St. Gallens, sondern eher die „reichhaltig dotierte erzbischöfliche Mensa“ (ebd., 220) den Hintergrund für Ekkeharts Segensgedicht bildete.

365) Zur Entwicklung, Charakteristik und Bedeutung dieses Versmaßes vgl. Klopsch P., *Einführung in die mittellateinische Verslehre*, Darmstadt 1972, 46–48, 76–77.

366) Vgl. Baudot J. (wie Anm. 362) 713–714; Jungmann J. A., Art.: *Tischgebet* (LThK 10, 1965, 208); Schulz E. (wie Anm. 364) 224.

*Benedictiones ad mensas* also keinesfalls die St. Galler Alltagsküche im Blick, die aus den Grundnahrungsmitteln Brot, Hülsenfrüchte, Wein und Bier bestand, wie sich aus den Angaben der ekkehartschen Chronik entnehmen ließ.<sup>367</sup>

Da das Gedicht durch Inhalt und liturgische Unanwendbarkeit offensichtlich nicht für den praktischen Gebrauch bestimmt war, wird sein Zweck von der Forschung zumeist unter der Rubrik einer poetischen Schulübung Ekkeharts abgehandelt, in der er als inhaltliche Anknüpfungspunkte die Bandbreite der überhaupt in St. Gallen bekannten Gerichte wählt. Diese Stilübung habe der spätere Magister Ekkehart als Musterbeispiel für seine Schüler in die Gedichtsammlung aufgenommen, führt die literargeschichtliche Forschung weiter aus.<sup>368</sup> Durch die Erkenntnis von Gemeinsamkeiten mit den *Etymologiae* Isidors von Sevilla<sup>369</sup> wurden die *Benedictiones ad mensas* sogar gänzlich aus dem Hintergrund der St. Galler Gegebenheiten herausgenommen und als „Exhibition der Gelehrsamkeit“ Ekkeharts, als „Prahlen mit Bücherwissen“ und als „reine Literatur“<sup>370</sup> abqualifiziert.

Indem Ekkehart jedoch eine Vielzahl von Tieren der Umgebung St. Gallens, vor allem aus dem Bodenseeraum, nennt und sich zudem eine nicht geringe Zahl der genannten Speisen auch in seinen *Casus S. Galli* wiederfindet, geht diese Bewertung, die in der Konsequenz die gänzliche Aussagelogsigkeit der Komposition für die Ernährungsgeschichte der Abtei bedeutet, zu weit.<sup>371</sup> Sicherlich beabsichtigt Ekkehart eine größtmögliche Menge an Speisen aufzuzählen, wozu er auch Literatur konsultiert haben mag; durch die Kategorisierung der einzelnen Gerichte nach der vollständigen Menüfolge

367) Siehe Kap. 5.2.6, vor Anm. 245.

368) Vgl. Egli J. (wie H. I Anm. 348) VI; Meyer von Knonau G. (wie Anm. 110) 17; Meier G., 1884 (wie H. I Anm. 316) 93–94.

369) Die Berührungspunkte beziehen sich vor allem auf die Bücher XII (*De animalibus*), XVII (*De rebus rusticis*) und XX (*De mansis et escis*), die die im 7. Jahrhundert bekannten Haustiere, Wild, Fische, Gemüse, Gewürze und Kräuter jedoch nicht durchgehend unter dem Aspekt der Nahrungsmittel enzyklopädisch aufzählen. Vgl. Isidori Hispaliensis episcopi etymologiarum sive originum libri 20 (ed. W. M. Lindsay, T. 2, Oxford 1911).

370) Schulz E. (wie Anm. 364) 221. Die Vermittlung des Wissens um Anlehnungen Ekkeharts an Isidors Etymologien durch Schulz ist sicherlich erkenntnisbringend; das Gedicht jedoch in seinem Sinne als „Ausbeutung“ der *Etymologiae* zu bewerten, widerspricht dem Inhalt der Quelle, die, wie Schulz im Fall der Bodenseefische als Gegenargument selbst nennt, nicht selten Tiere aus der unmittelbaren Umgebung St. Gallens einflieht (siehe dazu auch Anm. 388 und 391 dieses Kapitels). Insgesamt erscheint die von E. Schulz verfaßte Rezension der *Benedictiones* und ihrer vorliegenden Edition eher als Satire, die sich in bestimmten Passagen (vgl. v. a. die „Keller-Egliche Lehre“, ebd., 221–222 und die vernichtende Kritik an Ekkehart selbst, ebd., 228) mehr durch gewolltes Mißverstehen aller vormaligen Untersuchungen des Textes auszeichnet, denn als deren wohlmeinendes Korrektiv.

371) Vgl. Vogler W., Zur Geschichte der St. Galler Klosterküche. Mit besonderer Berücksichtigung der Wiler Küchenordnung von Abt Ulrich Rösch, Wil 1983, 4.

eines festlichen Mahls müssen ihm jedoch die einzelnen Speisen bestens vertraut gewesen sein. Nicht selten kommentiert er sogar die Qualität, Wirkung oder Verdaulichkeit einzelner Gerichte, was ohne ihre praktische Kenntnis gar nicht möglich wäre. So bemerkt er beispielsweise, daß die Bodenseefische Gründling und Alant Fieber hervorrufen.<sup>372</sup> Die gleiche Wirkung, die allerdings, wie er in der Glosse *vino multo vincuntur*<sup>373</sup> beteuert, behoben werden kann, hat seiner Meinung nach unter den Gemüsen der Lauch. Als schwer verdaulich warnt Ekkehart vor Pfauenfleisch;<sup>374</sup> auch das Fleisch des Hirschen hält er für so schlecht, daß es selbst „Satan und Kobold fliehen“.<sup>375</sup> Hart und schädlich [für die Blase] seien Holzbirnen und Haselnuß;<sup>376</sup> gegen das Gift der Pilze helfe nur siebenmaliges Kochen.<sup>377</sup>

Jedoch formuliert Ekkehart nicht nur negative Kritik: Eine ambivalente Wirkung bescheinigt er dem Knoblauch, der gut für den Magen, aber schlecht für die Nieren sei.<sup>378</sup> Löblich äußert er sich über das zarte Kalb- und Ferkelfleisch; mit *amabilis* bewertet er zugleich das Fleisch des Rehs.<sup>379</sup> Wie noch in der heutigen Werbung thematisiert, erneuern Milch und Milchprodukte Leben und Lebenskraft;<sup>380</sup> der Käse ist allerdings nach Ekkehart, der hiermit die für das gesamte Mittelalter typische Praxis aufzeigt, nur unter Zusatz von Honig, Pfeffer und Wein zu genießen.<sup>381</sup> Daß der Dichter wohl weiß, wovon er spricht, bezeugt zuletzt seine Bemerkung, daß für den Apfelwein nur die besten Äpfel verwendet werden sollten.<sup>382</sup> Die genaue Beobachtung der Dinge, über die er berichtet, zeigt seine Glosse über das Laufen der Wachtel.<sup>383</sup> Derart detaillierte und teilweise offenbar mit eigenen Vorlieben angereicherte Randnotizen können unmöglich nur aufgrund von „Bücherwissen“ artikuliert werden.

Da Ekkehart vermutlich schon als *puer oblatus* in der Abtei St. Gallen aufwuchs, wird sich sein Horizont bezüglich der Speisegewohnheiten größtenteils aus den Modalitäten dieses Klosters rekrutiert haben. Indem diese zwar auch die Grundelemente der klösterlichen Verpflegung enthalten, größtenteils aber feinere Speisen, Spezereien und vor allem Fleischgerichte aufzählen, können viele der genannten Gerichte dem jungen Dichter nur von Festen und Feierlichkeiten bekannt gewesen sein. Wenn in seiner Chronik zum Festmahl König Konrads ausführlich von Fleisch- und Wildgerichten berichtet wird,

372) Vgl. Egli J. (wie H. I Anm. 348) 288, Z. 68.

373) Ebd., 309, Z. 210.

374) Ebd., 289, Z. 76.

375) Ebd., 295, Z. 122.

376) Ebd., 307, Z. 189. 308.

377) Ebd., 309.

378) Ebd.

379) Ebd., 292, Z. 97; 293, Z. 109; 297, Z. 129.

380) *Hoc multro lactis sit vita vigorque refectis* (ebd., 298, Z. 136).

381) Ebd., 299, Z. 140 und Anm. 140.

382) Ebd., 312.

383) Ebd., 291.

läßt sich hierin ein solcher Anlaß zu einem außerordentlichen Festmahl erkennen, das den klösterlichen Speiseplan aufs Feinste veränderte. Die *Benedictiones ad mensas* können demnach nicht auf die klösterliche Alltagsverpflegung hin befragt werden; auch werden sie keine Angaben zur normalen Gästeverpflegung enthalten. Die Segenssprüche Ekkeharts geben jedoch trotz aller durch den Zweck der Dichtung gebotenen Vorsicht konkrete Anhaltspunkte über möglichen Inhalt und Abfolge St. Galler Festmähler, für die der Empfang höchster Gäste den Anlaß gab.

Welche Speisen könnte die St. Galler Tafel ihren hohen Gästen dargeboten haben? Nach der eröffnenden Bitte um Vermeidung von Streitigkeiten bei Tisch (Z. 1–3) beginnt die Sammlung mit den Eulogien über das Brot (Z. 4–30). Nicht ohne Grund steht das traditionelle Grundnahrungsmittel an der Spitze der aufgezählten Speisen, während das Wasser, das wie das Brot liturgische Funktionen erfüllt und somit gerade in einem Kloster einen besonderen Stellenwert besessen haben muß, die Reihe der Speisen und Getränke beendet. Ekkehart zählt insgesamt 16 Brotsorten auf, die sich durch verschiedene Formen (rund/mondförmig), Triebmittel (Ei/Hefe), Getreidesorten (Spelt/Weizen/Roggen/Gerste/Hafer) und Backarten (geröstet/unter der Asche gebacken) unterscheiden.<sup>384</sup> Eigens hebt er Oblaten und ungesäuertes Brot (*azima*) hervor; die Segnung über die im Kloster wertgeschätzten Brotreste beschließt die Aufzählung.

Daß in St. Gallen tatsächlich zwischen verschiedenen Brotarten unterschieden wurde, läßt sich aus dem 136. Kapitel der Chronik Ekkeharts entnehmen, in dem, um die wirtschaftliche Blüte unter Abt Notker aufzuzeigen, erwähnt wird, daß dem Gesinde anstatt Hafer nun „Korn von reinem Spelt“<sup>385</sup> für die Bäckerei zur Verfügung stehe, dessen Brot sich demnach qualitativ verbessert habe. Wie die Existenz dreier Bäckereien auf dem Klosterplan anzeigt, sah schon die Theorie des 9. Jahrhunderts unterschiedliche Brotsorten für Mönche und Gäste vor.<sup>386</sup>

Um Salz und die *salsura*, eine aus Salz, tierischen Bestandteilen und Gewürzen hergestellte Brühe, die zur Zubereitung anderer Speisen benötigt wurde,<sup>387</sup> kreist die zweite Kategorie der aufgezählten Nahrungsmittel (Z. 37–38), der — als drittem „Gang“ des Menüs — eine große Anzahl an Fischgerichten folgen (Z. 39–73). Unter den 19 Arten befinden sich vorwiegend Süßwasserfische, die wie Hausen, Lachs, Rheinanke, Trüsche, Forelle, Hecht,

384) Zu den im Mittelalter bekannten Brotsorten, die nahezu alle in Ekkeharts Gedicht vorkommen, vgl. Heyne M., Das deutsche Nahrungswesen von den ältesten geschichtlichen Zeiten bis zum 16. Jahrhundert (5 Bücher deutscher Hausaltertümer 2), Leipzig 1901, 268–278. Die hierzu notwendigen Getreidesorten beschreibt Saalfeld D. (wie Anm. 245) 70.

385) Haefele H. F. (wie H. I Anm. 333) 267.

386) Siehe Kap. 5.6, nach Anm. 487.

387) Vgl. Egli J. (wie H. I Anm. 348) 284–285 mit Anm. 38. Zur Bedeutung der Brühe und Suppe im Mittelalter vgl. Ruf F., Die Suppe in der Geschichte der Ernährung (Essen und Trinken [wie H. I Anm. 64] 165–182) 170–171.

Aal, Neunauge, Flußbarsch, Wels, Gründling und Alant in Bodensee, Rhein und den schweizerischen Gebirgsbächen der Umgebung St. Gallens (noch) beheimatet waren.<sup>388</sup> Auf Fischimport von Norden oder aus Italien lassen die erwähnten Meeresbewohner Thunfisch und Hering schließen, dem Ekkehart aufgrund seiner Beliebtheit (*bonus almarinus*) gleich zwei Verse (Z. 52–53) widmet. Einen eindeutigen Hinweis auf den monastischen Verfasser des Gedichts enthält die Einreihung des Bibers in die Kategorie der Fische.<sup>389</sup> Obwohl seiner Art nach ein Säugetier, unterlag er nicht dem Fleischverbot und durfte sogar während der Fastenzeit verzehrt werden.

Vierzehn Geflügelarten zählt Ekkehart als Auswahl für einen vierten Speisegang auf (Z. 75–94);<sup>390</sup> hierauf folgen als fünfter und sechster Punkt des Menüs die reichhaltige Fleisch- (Z. 95–115) und Wildtafel (Z. 116–135), die die Abtei eines gewichtigen Regelverstößes angeklagt hätte, wäre in dem Gedicht Ekkeharts die St. Galler Alltagsküche beschrieben. Als Auswahl für ein außerordentliches Festmenü bietet sie jedoch interessanten Aufschluß über Art und Zubereitung der Fleischspeisen. Das Rindfleisch, das, wie seine Segnung durch zwei Benediktionen andeutet, möglicherweise beliebter war und häufiger verzehrt wurde als die Fleischlieferanten Schaf, Ziege und Schwein, nennt Ekkehart an erster Stelle. Alle Fleischsorten konnten gebraten, geröstet, gekocht, gehackt, gesotten oder aber am Spieß gebraten werden, womit der Dichter variierende Zubereitungsarten aufzählt, die die Küche keineswegs als eintönig qualifizieren. Unter den Wildsorten fallen die heute seltenen oder ausgestorbenen Arten Ur, Wildpferd, Bär und das Wisent auf. Die vorwiegend in Alpengebieten vorkommenden Arten Steinbock, Gemse und Murmeltier (Z. 131–134) verweisen wiederum auf den Entstehungshintergrund St. Gallens für das Gedicht.<sup>391</sup> Von Wild, speziell von einem Hirschen und einem Bären, die für die Tafel König Konrads gejagt und dort aufgetischt wurden, berichtet Ekkehart auch in den Kapiteln 15 bis 16 seiner Chronik; die festliche Ausnahme dieses Tatbestands verdeutlicht die besprochene oftmalige Verwendung des Adverbs *numquam*.<sup>392</sup> Speicher für Wild, Geflügel und Vögel „neben dem Speicher der Brüder“,<sup>393</sup> also nicht zur

388) Allein aus dieser ortsgebundenen Aufzählung schließt sich eine gänzliche Entlehnung der Speisenfolge aus Isidors Etymologien aus.

389) *Sit benedicta fibri caro piscis voce salubri* (Egli J. [wie H. I Anm. 348] 288, Z. 70).

390) Die genaue Aufzählung der einzelnen Arten liefert Egli J. (wie H. I Anm. 348) XII; vgl. Heyne M. (wie Anm. 384) 189–196.

391) Zwar beschreiben auch die Etymologien Isidors in Buch XII i 10 den Steinbock (*vervex*); über die *cambissa* und das Murmeltier, das Ekkehart mit seiner eigenen Wortschöpfung *alpinum cassum* benennt, schweigt die Enzyklopädie bezeichnerweise.

392) ... *pro ferina iuberentur die nocteque laborare, ursum de lustro unus, alter cervum* (Haefele H. F. [wie H. I Anm. 333] 42); ... *nunquam ... odorem ferine hauriunt et carniun* (ebd., 44); vgl. auch Kap. 5.2.1, nach Anm. 27.

393) Haefele H. F. (wie H. I Anm. 333) 267.

täglichen Verpflegung, sondern für besondere Gelegenheiten, nennt bekräftigend das 136. Kap. der *Casus S. Galli*.

Die 22 Elemente zählende siebte Gruppe von Speisen (Z. 136–175),<sup>394</sup> die Milchprodukte, Süßspeisen, Gewürze und Hülsenfrüchte enthält, kann unter dem von Ekkehart selbst gewählten Ausdruck *pulmentum*,<sup>395</sup> Zukost, zusammengefaßt werden. Neben der Milch selbst steht der Käse im Vordergrund der Betrachtungen (Z. 137–142). In der Tat finden sich schon aus dem 9. Jahrhundert Urkunden über Käselieferungen aus den Vorarlberger Alpen, die den Käse als eine der wichtigsten Abgaben von den Klosterhöfen aufzeigen. Die Vielzahl an Urkunden aus dem 9. bis 13. Jahrhundert, die über Käselieferungen aus dem gesamten Appenzellerland an die Abtei Auskunft geben, kennzeichnen *caseum* oder *formaticum* als einen elementaren Bestandteil klösterlicher Verpflegung.<sup>396</sup>

In der Reihe der Süßspeisen spielt der Honig<sup>397</sup> als einzig bekanntes Süßmittel des Mittelalters eine wichtige Rolle (Z. 144–147); zusätzlich nennt Ekkehart Brei- und Milchspeisen,<sup>398</sup> den süßen Maulbeerwein und das ein feines Mahl auszeichnende *pigmentatum* als beigegebene Gaumenfreuden. Daß Gewürze im Mittelalter sehr wertvoll waren und bei einem festlichen Mahl nicht fehlen durften, verdeutlichte die Ankündigung König Konrads im 16. Kapitel Ekkeharts *Casus*, die „Bohnen“ der Brüder aus „seinem Sacke pfeffern“<sup>399</sup> zu wollen. So verwundert es nicht, daß Ekkehart eine Reihe von Benediktionen über Pfeffer, Essig, Senf und zerstoßene Kräuter und Gewürze anfügt (Z. 153–158). Mit den folgenden Segnungen über Kuchen (*placenta*), Speltkuchen (*grata*) und die hierzu notwendigen Eier, nennt der Dichter weitere Süßspeisen (Z. 159–161). Die abwechselnde Nennung von Gewürzen und Süßspeisen zeigt an, daß beide gleichermaßen zu den Genußmitteln des Feiertagsmahls gezählt wurden.

Als vermutlich weniger luxuriös angesehen, aber zu den unverzichtbaren Beilagen gehörend, endet dieser siebte Gang mit der Aufzählung verschiedener Sorten von Hülsenfrüchten (Z. 162–175), wobei die *fabae* an der Spitze stehen und mit zwei Eulogien (Z. 162–175) bedacht werden.

Die von Ekkehart als *dona dei* gepriesenen Baumfrüchte bilden die achte Gruppe von Speisen (Z. 176–202), die, wie schon die Benediktsregel vorsieht,<sup>400</sup> nach dem Essen oder als zusätzliche Beilagen gereicht wurden. Neben den einheimischen Äpfeln, Birnen, Pflaumen, Kirschen und Nüssen

394) Zur genauen Aufzählung vgl. wiederum den Kommentar J. Eglis (wie H. I Anm. 348) XII–XIII.

395) Eglis J. (wie H. I Anm. 348) 303, Z. 164.

396) Vgl. Vogler W. (wie Anm. 371) 4. 7–9.

397) Vgl. Heyne M. (wie Anm. 384) 213–219.

398) *Pultibus et iuttis, niveis benedictio guttis* (Eglis J. [wie H. I Anm. 348] 300, Z. 148). Über die grundlegende Funktion des Breis für die alltägliche, aber auch die feinere mittelalterliche Klosterküche vgl. ebd., Anm. 148; Bergner H. (wie Anm. 28) 47.

399) Haefele H. F. (wie H. I Anm. 333) 45.

400) Siehe Kap. 4.1, vor Anm. 128.

überwiegen auffälligerweise die importierten Südfrüchte, die auf eine Luxustafel höchster Ebene hinweisen. Durch die Lage St. Gallens und seiner Besitzungen am Reiseweg nach Italien<sup>401</sup> konnten diese Früchte den Klosterinsassen bekannt gewesen sein; in dieser speziellen Aufzählung jedoch eine Prahlerei Ekkeharts zu erkennen, die aus sekundären Quellen resultiert,<sup>402</sup> fällt nicht schwer, zumal auch Glossen des Autors, die seine praktische Kenntnis des Beschriebenen unter Beweis stellen würden, in diesem Abschnitt fehlen.

Wurzel- und Heilkräutergewächse bilden vor der abschließenden Liste der Getränke die neunte Speisekategorie (Z. 203–221).<sup>403</sup> Durch den nahezu jedem Gewächs beigefügten Kommentar über seine medizinische Wirksamkeit erinnert dieser Gedichtsabschnitt an ein Bündel von Ratschlägen zur besseren Verträglichkeit der aufgezählten Gerichte. Möglicherweise wurden nach dem eigentlichen Mahl heilende und den Magen beruhigende Kräuter-substanzen gereicht.

Durch insgesamt zwölf Benediktionen als *munus* oder *gaudia vitae*<sup>404</sup> gepriesen stellt der Wein das hervorragende Getränk der in der letzten Gruppe aufgezählten flüssigen Nahrungsmittel (Z. 222–280) dar. Indem Ekkehart den Herrn bittet, den Wein als *nostrum [fratrum] potum* zu segnen,<sup>405</sup> hebt er ihn als das Getränk der Brüder hervor, das schon Benedikt vorgesehen hatte und auch in den St. Galler Klosterchroniken an vielen Stellen Erwähnung fand.<sup>406</sup> Während allerdings in den ekkehartschen *Casus* explizit nur zwischen Rot- und Weißwein unterschieden wurde, beinhaltet die Sortenvielfalt der *Benedictiones ad mensas* neben Fruchtweinen auch Würzwein, Säbenwein, eingekochten Wein, Honigwein und im besonderen den Met, der traditionell zur Herrentafel gehörte.<sup>407</sup> Im Falle des nicht genügenden Vorhandenseins von Wein sehen die karolingischen Kommentationen der *Regula Benedicti* das Bier als Getränk der Klosterbrüder vor.<sup>408</sup> Gleich zwei Biersorten nennen die *Benedictiones: coelia*, das Gerstenbier (Z. 255) sowie die aus Hafer gebraute *cervisa* (Z. 257–258). Auf die traditionelle Hochschätzung des Bieres in St. Gallen, das als Hausgetränk, als festliches Getränk und, wie das 53. Kapitel

401) Siehe Kap. 5.2.8, Anm. 283.

402) Neben Lib. XVII der Etymologien Isidors enthalten auch der St. Galler Klosterplan oder das Gartengedicht Walahfrid Strabos eine ähnliche Aufzählung von Südfrüchten. Auch in der Umgebung St. Gallens war demnach schon früh die Südfrucht Ausdruck des Reichtums.

403) Vgl. Egli J. (wie H. I Anm. 348) XII–XIV.

404) Egli J. (wie H. I Anm. 348) 310, Z. 226. 228. 231.

405) Ebd., 310.

406) Siehe Kap. 4.1, vor Anm. 129; Kap. 5.2.6, nach Anm. 237; vgl. auch Vogler W. (wie Anm. 371) 8.

407) Vgl. Egli J. (wie H. I Anm. 348) 312, Anm. 251; Heyne M. (wie Anm. 384) 334–337. 352–355. 368–369.

408) Siehe Kap. 4.2.2, nach Anm. 174.

der *Vita Columbani* anzeigt, als Opfertrank fungierte,<sup>409</sup> weist nicht zuletzt eine der frühesten St. Galler Urkunden aus dem Jahr 754 hin.<sup>410</sup> Neben Brot, Frischlingen und Oblaten sollen jährlich 30 Eimer Bier, das in diesem Dokument zudem seine erste urkundliche Erwähnung im deutschen Sprachraum überhaupt erfährt, als Zinsleistung an das Kloster abgeführt werden. Der Klosterplan sieht drei Brauhäuser vor; auch bildet eine reichliche Menge Bier einen Hauptbestandteil der durch den Dekan Ekkehart gestifteten Sonderration für die Mönche.<sup>411</sup>

Daß Wein und Bier die traditionellen Getränke für Mönche und Gäste waren, die zu normalen und festlichen Mahlzeiten gereicht wurden, konnte durch die sich ergänzenden Notizen in Urkunden, Chroniken und dem vorliegenden Gedicht untermauert werden. Wie aus dem Hinweis Ekkeharts auf eigene Weinbestände des Abts<sup>412</sup> zu entnehmen ist, werden hierbei vor allem zu festlichen Gelegenheiten Qualitätsunterschiede festzustellen gewesen sein. Auf die Praxis des Mischens von Wein und Wasser weist die Eulogie *hec vino mixto dulcissima potio Christo*<sup>413</sup> innerhalb der abschließenden Segnungen über das Wasser (Z. 259–280) hin. Bereits einleitend wurde erwähnt, daß Brot und Wasser, die Grundelemente jeglicher Ernährung, die Liste der Speisen einrahmen. Wie zum Brot wird im besonderen auch die liturgische Bedeutung des Wassers<sup>414</sup> hervorgehoben.

Den Aussagewert der *Benedictiones ad mensas* für die Frage nach der St. Galler Gastfreundschaft zusammenfassend kann zunächst festgestellt werden, daß die Mitteilungen über grundlegende Nahrungsmittel des klösterlichen Speiseplans in Chroniken, Urkunden und dem vorliegenden Gedicht einander entsprechen. Dieser Befund bestätigt das eingangs aufgestellte Postulat, die Segenssprüche Ekkeharts nicht gänzlich losgelöst von den St. Galler Gegebenheiten zu bewerten. Somit können, bei aller Vorsicht, die in den bislang untersuchten Quellengattungen nicht erwähnten Speisen, die in Ekkeharts Gedicht genannt sind, in der Tat die Vorstellungen über die St. Galler Klosterküche erweitern. Daß hierbei der Blick wieder einmal keineswegs auf die Verpflegung der armen Gäste zielte, verdeutlichte die Vielfalt der ausgefallenen, feinen und traditionell luxuriösen Speisen, die die Gerichte als Auswahl für eine königliche Tafel qualifizierten.

409) Vgl. Egli J. (wie H. I Anm. 348) 313, Anm. 255.

410) Wartmann H. (wie H. I Anm. 344) T. 1, Nr. 18. 22; vgl. Vogler W. (wie Anm. 371) 3; Spahr G., Zur Geschichte des Weinbaus im Bodenseeraum (Der Bodensee [wie H. I Anm. 306] 189–201), 190.

411) ... *cum pane habundo et quinque mensuris de cervisia* ... (Haefele H. F. [wie H. I Anm. 333] Kap. 80, 166); vgl. Kap. 5.2.6, nach Anm. 235; Heyne M. (wie Anm. 384) 342–345.

412) Siehe Kap. 5.2.5, nach Anm. 219.

413) Egli J. (wie H. I Anm. 348) 315, Z. 278.

414) So beispielsweise bei der Taufe, worauf die Benediktion *aut baptizando mala tergens aut lacrimando* (Egli J. [wie H. I Anm. 348] 315, Z. 274) zielt.

Die von Ekkehart selbst durch Einrückungen im Text vorgenommene Untergliederung der einzelnen Speisekategorien veranschaulicht die übliche Speisenfolge eines Festmahls. Eingerahmt von Brot und Wasser schien ein Sortiment an Fisch-, Fleisch- und Wildgerichten die Hauptgänge des Menüs zu gestalten, die durch die Beilagen Hülsenfrüchte, Brei-, Milch- und Süßspeisen angereichert wurden; bei deren Zubereitung spielten Salz und Gewürze eine wichtige Rolle. Nach dem Essen wurde Obst gereicht; die Verträglichkeit wurde möglicherweise durch heilende Kräuter- und Wurzelmischungen gehoben. Die Skala der Getränke hatte sich in ihren Hauptbestandteilen Wein, Bier und Wasser seit den Vorschriften Benedikts nicht verändert.

Dadurch, daß Ekkehart in zentraler Mittelstellung des Gedichts die „Kunst der Gestaltung der Speisen“<sup>415</sup> lobt, beteuert er, daß die Zusammenstellung der Gerichte zu seiner Zeit nicht planlos vonstatten ging, sich die Klosterküche im Gegenteil auch gedanklich mit den zu einem Festmahl darzubietenden Speisen beschäftigte. Die jeweils mit einer großen Zahl an Einzel-elementen ausgestatteten Speisekategorien können nur als Versuch verstanden werden, die Bandbreite der Möglichkeiten vorzustellen. Auswahl und Zusammenstellung der Festtafel oblag notwendigerweise den hierfür Verantwortlichen, war aber auch abhängig von wirtschaftlichen und saisonalen Bedingungen. Wie die Berichte der Gastmähler der *fratres conscripti* zeigten, mußte die Abtei nicht alle großen Festessen selbst ausrichten und finanzieren; auch die jeweiligen Spender nahmen somit Einfluß auf Angebot und Zusammensetzung.

Die *Benedictiones ad mensas* konnten das Grundgerüst zur Zusammenstellung eines Fest- und Gastmahls in St. Gallen veranschaulichen und die Vorstellungen zur Beköstigung hoher Gäste der Abtei konkretisieren.

### 5.5 Liturgische Zeugnisse

Ließen die bislang zur Gastfreundschaft befragten Quellen oftmals auf eine Profanisierung der Gästeaufnahme in der Abtei schließen, soll durch die kurze Vorstellung eines St. Galler Sakramentarfragments aus der Mitte des 8. Jahrhunderts korrigierend gezeigt werden, daß der praktizierten Gastfreundschaft auch die liturgische Komponente nicht fehlte. Der Cod. Sangallensis 350<sup>416</sup> wird, wie der artverwandte Cod. Sangallensis 348, zu den „fränkischen Rezensionen“ des Sacramentarium Gelasianum gezählt,<sup>417</sup> das zur Zeit König Pippins dazu beitrug, das Frankenreich an der römischen Liturgie zu orientieren.<sup>418</sup>

415) *Arte cibos factos, deus artis, fac benedictos* (ebd., 301, Z. 152).

416) Zur Edition vgl. Kap. 4.2.8, Anm. 295.

417) Vgl. Mohlberg K., Das fränkische Sacramentarium Gelasianum in alamannischer Überlieferung (Codex Sangall. No. 348). St. Galler Sakramentar-Forschungen I (LQF 1), Münster<sup>3</sup>1918, XXIX. LVIII; G. Manz (wie H. I Anm. 295) VII.

418) Vgl. Jungmann J. A., Sakramente und Gottesdienst (HKG[J] III,1, 1966, 342–350).

Zwar durchbricht die Untersuchung des Sakramentarfragments die bis hierhin vollzogene chronologische Ordnung des Quellenmaterials; bedenkt man jedoch den Charakter eines Sakramentars, das liturgische Formulare beinhaltend keinen aktuellen Zeitwert hat, ist die Möglichkeit seiner Verwendung auch noch im 9. und 10. Jahrhundert nicht auszuschließen. Zumindest in der Karolingerzeit wird der Cod. Sangallensis 350 grundlegende Bedeutung für die klösterliche Liturgie St. Gallens gehabt haben.

Seine Aussagekraft für die Frage nach liturgisch-spirituellen Implikationen der St. Galler Gastfreundschaft liegt in der Tatsache begründet, daß er insgesamt zehn Abschnitte enthält, die um das Thema Reise, Gastfreundschaft und die Bitte um die gute Rückkehr von der Reise kreisen. Wie die Ähnlichkeit dieser Formulare mit Texten in anderen zeitgenössischen Sakramentaren beweist,<sup>419</sup> beinhalten die St. Galler Texte keine individuellen Anhaltspunkte und nehmen die im Mittelalter übliche Praxis auf, sich vor Antritt einer Reise unter den Schutz Gottes zu stellen,<sup>420</sup> dennoch zeigt ihre Existenz überhaupt, daß auch in St. Gallen Gebete bei der Ankunft und Abreise von Brüdern und Gästen üblich waren. Zudem weisen die Überschriften von vier Kapiteln eindeutig auf eine klösterliche Gastfreundschaft hin<sup>421</sup> und schränken hiermit die allgemeine Verwendbarkeit der Oracionstexte in gewisser Weise ein. Deren Form entspricht allerdings ganz den mittelalterlichen Gepflogenheiten. Wurde der Schutz Gottes einerseits durch Votivmessen, andererseits in Formeln außerhalb der Meßfeier angerufen,<sup>422</sup> finden sich auch im Cod. Sangallensis 350 ein Formular, das sieben Gebete für eine gute Reise in eine Meßfeier integriert,<sup>423</sup> eine spezielle Messe *pro navigantibus*<sup>424</sup> sowie acht nicht an eine Eucharistiefeier gebundene freie *orationes*.<sup>425</sup> Allen Gebeten gemeinsam ist die devote Selbstbetitelung der Gott um Hilfe Bittenden als *famuli sui*.

Bezüglich der Konkretheit der Bitten und deren speziellen Anliegen unterscheiden sich jedoch die Textvorlagen. So formuliert die Sekrete innerhalb der *missa ad proficiscendum in itinere* unter Aufzählung aller möglichen Land-

419) Vgl. Manz G. (wie H. I Anm. 295) 55–56.

420) Vgl. Franz A., Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter, 2, Freiburg 1909, 263.

421) Vgl. zu den hierzu maßgeblichen Bestimmungen in RB 67,3–4, Kap. 4.1, Anm. 123. Die *orationes in adventum fratrum supervenientium*, deren Überschrift sich direkt an Formulierungen der Benediktsregel (RB 53,1; RB 61,1) anlehnt (Manz G. [wie H. I Anm. 295] 24), die *oratio ad visitando fratres* sowie die *oratio ad visitandas ancillas domini* (ebd., 25) geben allein für mönchische Gäste Sinn; vor allem die *oracio post mandatum* (ebd., 24), das Gebet zur Fußwaschung, kann nur in einem Kloster Verwendung finden.

422) Vgl. Franz A. (wie Anm. 420) 264–267.

423) Manz G. (wie H. I Anm. 295) 19–21. Das Meßformular sieht zwei Gebete zur Kollekte, eines zur Opferung, eine Sekrete, zwei Gebete *infra actionem* sowie ein letztes nach der Kommunion vor.

424) Manz G. (wie H. I Anm. 295) 23–24.

425) Ebd., 21–25. 29.

schaftsformen,<sup>426</sup> daß Gott die Reisenden vor allem Übel geschützt zum Ort ihrer Bestimmung leiten möge. Gemäß zeitgenössischer Praxis werden zusätzlich die biblischen Fürsprecher Jakob, Tobias und der Erzengel Raphael angerufen.<sup>427</sup> Die in der Handschrift folgende *oratio ad iter agentes*<sup>428</sup> drückt in verschiedenen Formulierungen, die jeweils durch eine doxologische Antwort<sup>429</sup> abgeschlossen werden, den Wunsch aus, daß Gott durch seine Engel bei allen Schwierigkeiten der Reise helfe.

An die von einer Reise Zurückgekehrten wendet sich speziell die *oratio pro redeuntibus de itinere*,<sup>430</sup> eine eigene Messe mit vier Gebetsformularen<sup>431</sup> dient dem besonderen Anliegen einer Schiffsreise, während die nachfolgende *oratio in nave* sich außerhalb der Messe um den Segen Gottes für das Schiff *cum omnibus navigantibus in eam*<sup>432</sup> bemüht. Daß das Reisen auf dem Wasser im Mittelalter mit besonderen Gefahren verbunden war, wird aus diesem Spezialanliegen deutlich.

Diesen ersten fünf auf einen allgemeinen Kreis der Beter hin beziehbaren Reisegebeten schließen sich vier aufeinander folgende Orationen an, die ausschließlich von und für mönchische Reisende gebetet werden konnten. So wird in den beiden kurzen *orationes in adventum fratrum supervenientium*<sup>433</sup> explizit um den Geist monastischer Gastfreundschaft gebetet, der sich bei der Ankunft fremder Brüder erheben soll. Durch die Brüder, in denen der Herr selbst wohne, wollen die Gastgeber seine Ankunft spüren,<sup>434</sup> formuliert die erste Oration den grundlegenden Gedanken von Mt 25,35, während sinngleich auch die zweite Formel darum bittet, *ut in adventum fratrum conservorumque nostrorum gratia nobis tue largitatis augeatur*.<sup>435</sup>

Aus der Sicht der reisenden Brüder beinhalten die *orationes ad visitando fratres* und *ad visitandas ancillas domini* Glück- und Segenswünsche der Aufgenommenen für ihre Gastgeber.<sup>436</sup> Demnach scheint bei der Gastaufnahme

426) ... *nullum periculum per spatia terre aut per iuga montium, angusta vallium vadaque fluminum, venena serpentium vel impetum bestiarum incurrant ...* (ebd., 20).

427) Manz G. (wie H. I Anm. 295) 20, Nr. 183 und 21, Nr. 84; vgl. Franz A. (wie Anm. 420) 264.

428) Manz G. (wie H. I Anm. 295) 21–22.

429) Angedeutet durch die Abkürzungen *Per* bzw. *Per Dnm.*, *Per Dnm. nst.* oder *Per Chr. Dnm.*

430) Manz G. (wie H. I Anm. 295) 22–23.

431) Das erste Gebet, für das kein Bestimmungsort angegeben ist, wurde vermutlich zur Einführung der Votivmesse gesprochen, die folgenden Texte waren zur Verlesung bei der Opferung, zur Präfation und nach der Kommunion bestimmt.

432) Manz G. (wie H. I Anm. 295) 24.

433) Ebd.

434) ... *ut per eos, in quibus habitas, tuum [que] nobis sentiamus adventum* (ebd.).

435) Ebd.

436) Ebd., 25. Bemerkenswert ist hierbei der Aspekt, daß sich die guten Wünsche für ein Männerkloster in durch die Milde Gottes gegebenen Glücksgütern (*prosperitas*) konkretisieren, das höchste Gut für ein Frauenkloster jedoch durch die Bitte um *pudicitia* und *castitas*.

auch ein Segensgruß der Ankommenden zum liturgischen Zeremoniell gehört zu haben.

Inmitten dieser klösterlichen Reisegebete befindet sich im Cod. Sangallensis 350 eine Oration, die, wie ihre Überschrift anzeigt, nach der Fußwaschung vorgesehen war. Diese Stellung der Oration kann als Indiz für die Tatsache angesehen werden, daß die Fußwaschung zur Entstehungszeit der Handschrift noch während der Gastaufnahme praktiziert wurde. Aufgrund ihrer Plazierung zwischen Gebeten zur Gastfreundschaft für mönchische Gäste schien sich die Praxis jedoch, wie beispielsweise in den Statuten Adalhard's aufgezeigt,<sup>437</sup> auf monastische Mitbrüder zu beschränken. Da sich im späteren Hildemar-Kommentar das Initium ebendieser Oration innerhalb der Passage zur Armenfußwaschung findet,<sup>438</sup> kann geschlossen werden, daß sich zwar die Praktizierung der Gästefußwaschung zum Vollzug der Fußwaschung an den Armen hin gewandelt hatte, ihre spirituelle Untermauerung, die durch den Inhalt der Oration zum Ausdruck gebracht wurde, jedoch gleich geblieben war. Gast- und im späteren die Armenfußwaschung wurden als *officium ... servitutis*<sup>439</sup> angesehen, das die Dienerschaft Christi seinen Jüngern gegenüber widerspiegelt; die Gewaschenen sollten von äußeren Unsauberkeiten, die Waschenden aber von ihren inneren Sünden befreit werden.<sup>440</sup>

Da in den zur Gastfreundschaft untersuchten St. Galler Quellen des 9. und 10. Jahrhunderts nur ein einziges Mal auf eine Fußwaschung, die sich jedoch höchstwahrscheinlich auf die Brüder selbst bezog, hingewiesen wurde,<sup>441</sup> kann mit Sicherheit nicht davon ausgegangen werden, daß sie etwa in dieser Zeit bei der Gästefaufnahme noch eine Rolle spielte. Über ihre Praktizierung im Zusammenhang der Armensorge schweigen die Quellen, deren Aussagen über die Aufnahme von armen Gästen ohnehin höchst spärlich waren.

Durch eine Reihe von Bitten um die Segnung des Hauses abgetrennt von den Gebeten für die Reise und Gastfreundschaft im engeren Sinne befindet sich auf einer der nächsten Seiten des Sakramentarfragments eine Oration über das Hospital, das klösterliche Gästehaus.<sup>442</sup> Es möge von Gottesfurcht, Weisheit und Nächstenliebe erfüllt sein, damit die Zurückkehrenden von einem erfahrenen Beispiel der Glorie des Namens Gottes erzählen können,<sup>443</sup> lautet der Inhalt der Formel, der auch hier an die christliche Motivation der

437) S. Kap. 4.2.7, nach Anm. 242.

438) S. Kap. 4.2.8, Anm. 295.

439) Manz G. (wie H. I Anm. 295) 24.

440) *Sicut [hic] exteriora abluuntur inquinamenta, sic a te omnium nostrorum interiora labentur peccata* (ebd.).

441) S. Kap. 5.2.7, nach Anm. 262.

442) Manz G. (wie H. I Anm. 295) 29.

443) *... sit eorum sermo in timore tuo ignitus atque sale sapientie conditus, utilitate proximi plenus, ut, cum hic advenientes recesserint, de exemplo eorum gloriam tui nominis predicent* (ebd.).

Gastfreundschaft appelliert und möglicherweise schon aus dem Erfahrungshorizont ihrer schwierigen Praktikierbarkeit geschrieben wurde.

Drei Schlüsse lassen sich aus dem Vergleich dieser liturgischen Texte zur Gastfreundschaft mit den bislang untersuchten St. Galler Chroniken und poetischen Quellen ziehen: Im 8. und mit großer Wahrscheinlichkeit auch noch in den Anfängen des 9. Jahrhunderts schienen beim Empfang der Gäste Segensgebete der Gastgeber sowie Segenswünsche der Aufgenommenen üblich gewesen zu sein. Möglicherweise wurden Texte der hier vorgefundenen Art auch in das benediktinische Empfangszeremoniell aufgenommen. Da dieses, wie im Fall der Aufnahme der Visitatoren im 102. Kapitel der ekehartischen Chronik gesehen, zu bestimmten Anlässen noch im 10. Jahrhundert in Gebrauch war,<sup>444</sup> kann eine Verwendung ähnlicher Orationstexte auch in dieser Zeit nicht ausgeschlossen werden.

Vor allem zum Abschied der Gäste verwiesen die Chroniken jedoch explizit auf Segensgebete, die die Abreisenden vor allen Gefahren auf der Reise schützen sollten. Wurden besondere Freundschaftsbekundungen zur Verabschiedung nur bestimmten Gästen zuteil, war demgegenüber der Abschiedssegens für alle Abreisenden vorgesehen.<sup>445</sup> Selbstverständlich kann nicht entschieden werden, ob die im Cod. Sangallensis 350 überlieferten Texte hierzu benutzt wurden; mit Sicherheit boten sie jedoch auch in dieser Zeit noch Orientierungshilfen, die aus heutiger Sicht zumindest helfen können, die Vorstellungen über die tatsächlich gesprochenen Gebete zu konkretisieren. Die Vielzahl der zu diesem Anlaß überlieferten Orationen und Meßtexte läßt daran denken, daß je nach Situation des Abreisenden und des Wegs, den er vor sich hatte, zwischen verschiedenen Formularen gewählt werden konnte. In jedem Fall aber schien die Abtei St. Gallen um die Weiterreise ihrer Gäste besorgt gewesen zu sein. Indem sie den Abreisenden anhand von kirchlichen Gebetstexten Gottes Segen spendete, nahm sie betont liturgische Aufgaben wahr; die von St. Gallen Verabschiedeten sollten spüren, daß sie Gäste eines Klosters gewesen waren.

Dem Kloster als Gastgeber wurde, was sich als drittes Ergebnis aus der Untersuchung der liturgischen Texte entnehmen läßt, durch zahlreiche Formulierungen innerhalb der Orationen immer wieder in Erinnerung gerufen, daß es in den Gästen Christus aufzunehmen habe, seine Gastfreundschaft also durch das christliche Doppelgebot der Liebe motiviert sei. In der durch die immer häufiger in Anspruch genommene Gastfreundschaft veränderten Situation der Klöster, die, wie nicht zuletzt die mögliche Doppelbesetzung des Pfortneramtes andeutete,<sup>446</sup> auch in St. Gallen zu beobachten war, wurden den aufnehmenden Mönchen durch derartige Orationen die ideellen Maßstäbe klösterlicher Gastfreundschaft vermittelt, an der sie die jeweils praktizierte Gastfreundschaft zu messen hatten. Daß die Motivation der St.

444) S. Kap. 5.2.4.2, vor Anm. 193; Kap. 5.2.3 nach Anm. 121.

445) Vgl. Kap. 5.2.4.3, nach Anm. 205.

446) Vgl. Kap. 5.1, Anm. 376.

Galler Gastfreundschaft sich in der Tat auch im 10. Jahrhundert noch an den traditionellen Maximen orientierte, konnten viele Passagen der Chronik Ekkeharts bestätigen.<sup>447</sup>

### 5.6 Der St. Galler Klosterplan

Im ersten Teil des Aufsatzes wurde versucht, anhand der Benediktsregel und ihrer karolingerzeitlichen Auslegungen die Norm monastischer Gastfreundschaftsvorstellungen aufzuzeigen; durch die Analyse ausgewählter Quellen der Abtei St. Gallen aus dem 8. bis 11. Jahrhundert stellte der zweite Teil Elemente der dort praktizierten Gastfreundschaft vor. Zwar kann das Bild, das sich aus der Untersuchung der historiographischen, poetischen und liturgischen Zeugnisse ergibt, nicht in allen Punkten mit der Wirklichkeit der St. Galler Gastfreundschaft gleichgesetzt werden, dennoch ist es möglich, gerade in Einzelheiten die tatsächliche Praxis der dortigen Gastaufnahme zu erkennen. Als zwischen Norm und der gerade genannten eingeschränkten „Wirklichkeit“ stehend soll abschließend der auf der Reichenau konzipierte sogenannte St. Galler Klosterplan<sup>448</sup> zur Gastfreundschaft interpretiert werden.

Entstanden zwischen 820 und 830 auf dem Höhepunkt der karolingischen Klosterreform wurde er von verbrüdereten Reichenauer Mönchen, wie sich aus der Widmung entnehmen läßt, in freundschaftlichem Anliegen Abt Gozbert von St. Gallen übersandt, dessen Bauvorhaben um 830 durch schriftliche Quellen und Ausgrabungen gesichert ist.<sup>449</sup> Als *opinio communis* der

447) Vgl. Kap. 5.2.9, nach Anm. 298.

448) Allein die frühen Editionen des Manuskripts 1092 der Stiftsbibliothek St. Gallen bezeugen das permanente Interesse der Forschung an diesem Dokument. Schon zu Anfang des 17. Jahrhunderts gab H. Canisius die 342 metrischen Inschriften des Plans wieder; als verkleinerten Kupferstich gab im Jahr 1704 J. Mabillon den Plan heraus. F. Keller verfertigte eine geringfügig verkleinerte lithographische Nachzeichnung des Plans, die 1844 im Druck erschien. Die erste faksimilierte Ausgabe, die als Grundlage auch der folgenden Ausführungen dient, besorgte Reinhardt H., *Der St. Galler Klosterplan. Kommentar und Faksimile* (92. Neujahrsblatt, hrsg. v. Histor. Verein des Kantons St. Gallen), St. Gallen 1952 (Nachdr. des Faksimiles 1983). Vgl. Duft J., *Aus der Geschichte des Klosterplans und seiner Erforschung* (Studien zum St. Galler Klosterplan [wie H. I Anm. 289] 36–41); Hecht K., *Der St. Galler Klosterplan*, Sigmaringen 1983, 13.

449) Siehe Kap. 5, nach Anm. 312; Kap. 5.1, nach Anm. 384; vgl. Reinhardt H. (wie Anm. 448) 16; Duft J. (wie Anm. 448) 42; Jacobsen W., *Ältere und neuere Forschungen um den St. Galler Klosterplan* (Unsere Kunstdenkmäler 34, 1985, 134–151), 135, 145; Binding G. — Untermann M., *Kleine Kunstgeschichte der mittelalterlichen Ordensbaukunst in Deutschland*, Darmstadt 1985, 50; Poeschel E. (wie H. I Anm. 306) 14. Durch die paläographische Untersuchung des Klosterplans konnte Bischoff B., *Die Entstehung des Klosterplans in paläographischer Sicht* (Studien zum St. Galler Klosterplan [wie H. I Anm. 289] 67–78), eindeutig die Reichenau als Entstehungsort der Zeichnung festmachen. Er identifizierte zwei Schreiberhände, die beide auf das Skriptorium des Inselklosters zurückführbar sind. In der zweiten, etwas später in

Forschung<sup>450</sup> können des weiteren nur noch die technische Ausführung des Plans<sup>451</sup> gelten sowie der dem Plan mit Sicherheit innewohnende Idealitätsgedanke, der sich im schematischen Aufbau der Zeichnung niederschlägt.<sup>452</sup> Wollte man alle weiteren bislang unternommenen Deutungsversuche dieses einzigartigen Dokuments frühmittelalterlicher Klosterplanung zusammenstellen, würde sich eine eigene Studie ergeben. Vor allem die Frage nach Verfälschung<sup>453</sup> und Datierung,<sup>454</sup> nach Originalität, Kopie oder gar Utopie<sup>455</sup>

---

alemannischer Minuskel schreibenden Hand vermutete Bischoff sogar den Reichenauer Bibliothekar Reginbert, der möglicherweise die das Projekt abschließenden Eintragungen selbst vornahm. Aufgrund des einheitlichen paläographischen Bildes formulierte B. Bischoff erstmals die These, daß der an St. Gallen geschickte Plan kein Original, sondern eine auf der Reichenau hergestellte Kopie einer älteren, aus langer Erfahrung entstandenen Lösung zur Planung eines Klosterkomplexes darstelle, die von den meisten späteren Interpreten übernommen wurde.

- 450) Die prägnante Zusammenstellung der bislang gesicherten Ergebnisse ist Jacobsen W. (wie Anm. 449) 134–148 zu verdanken.
- 451) Der Klosterplan besteht aus fünf mit Bimsstein bearbeiteten Kalbspergamentblättern, die durch Darmsaiten zusammengehalten werden. Die graphischen Teile sind mit roter Mennigfarbe gemalt, während die Schriftzüge mit braunschwarzer Tinte aufgetragen wurden. Durch die Beschriftung mit dem Schluß einer Martinsvita aus dem 12./13. Jahrhundert ist die nordwestliche Planecke zerstört; alle bisher unternommenen Rekonstruktionsversuche blieben erfolglos. Vgl. Reinhardt H. (wie Anm. 448) 8; Duft J. (wie Anm. 448) 34; Hecht K. (wie Anm. 448) 14; Poeschel E. (wie H. I Anm. 306) 11.
- 452) Vgl. beispielsweise Reinhardt H. (wie Anm. 448) 23; Poeschel E. (wie H. I Anm. 306) 28–29.
- 453) Vgl. die Zusammenfassungen von Duft J. (wie Anm. 448) 43 und Jacobsen W. (wie Anm. 449) 138. Der Annahme, daß Heito, Abt von der Reichenau und Bischof von Basel, der Absender des Plans sei, wird heute nur noch selten widersprochen.
- 454) Der Abbatat Gozberts, dem der Plan gewidmet ist, begrenzt die Datierungsmöglichkeiten zunächst auf die Jahre 816–837, der Baubeginn der Gozbert-Basilika um 830 läßt die Übersendung einer Planzeichnung allein vor diesem Zeitpunkt als sinnvoll erscheinen. Gestützt auf die Untersuchung der Altartituli der Plankirche, die u. a. das Patrozinium des hl. Sebastian vorsehen, dessen Reliquien erst im Jahr 826 über die Alpen transferiert wurden, grenzt Jacobsen W. (wie Anm. 449) 144 (unterstützt von K. Hecht [wie Anm. 448] 339) die Datierung des Plans zwischen 826–830 weiter ein.
- 455) Die bis vor kurzem unbestrittene These, daß neben der paläographischen Einschätzung B. Bischoffs auch der in der Widmungsschrift gebrauchte Terminus *exemplata* auf eine Kopie schließen läßt, wird in zwei Aufsätzen neuerdings von de Vogüé A., *Le plan de Saint-Gall copie d'un document officiel? Une lecture de la lettre à Gozbert* (RBen 94, 1984, 295–313, spez. 301–304. 310) und, nach Sichtung weiterer Literatur, „L'originalité du Plan de S. Gall, une confirmation“ (RBen 97, 1987, 87–89) hinterfragt. De Vogüé sieht in dem Widmungsbrief und somit auch in der Planzeichnung ein persönliches Schreiben Heitos an Gozbert, das ein Beispiel zeigte, anhand dessen Gozbert selbst überlegen sollte, wie der Klosterneubau zu gestalten sei. Vgl. ähnlich argumentierend Berschin W. (wie H. I Anm. 381) 61–62; so auch, allerdings zeitlich vor Bischoffs These, schon Reinhardt H. (wie Anm. 448) 23.

des Plans beschäftigte die Interpreten, deren Meinungen sich in zwei Hauptströmungen einordnen lassen. Während eine Forschungsrichtung die Zeichnung als Musterplan und Spiegelbild der Aachener Reformsynoden ansieht,<sup>456</sup> heben neueste Forschungsergebnisse, die ihrerseits einen gewissen Einfluß der zeitgenössischen Normvorstellungen nicht bestreiten, die Bezogenheit des Plans auf die Reichenau und St. Gallen hervor. Auf Ausgrabungsbefunde der Reichenau gestützt, die in vielem große Ähnlichkeit mit der Zeichnung aufweisen, sieht die zu diesem Thema richtungsweisende Publikation A. Zettlers den Klosterplan als einen nach Reichenauer Vorbild gefertigten Entwurf an, der dem Abt des befreundeten Klosters helfen sollte, den Neubau zu planen.<sup>457</sup>

---

Den Plan mit einer Utopie gleichzusetzen, erscheint wie besonders Zettler A., *Die frühen Klosterbauten der Reichenau. Ausgrabungen — Schriftquellen — St. Galler Klosterplan* (Archäologie und Geschichte. Freiburger Forschungen zum ersten Jahrtausend in Südwestdeutschland 3), Sigmaringen 1988, 59. 254–255, hervorhebt, aufgrund seiner Absorption von „längst Bekanntem und Gebräuchlichem“ verfehlt. Vgl. ähnlich Schwind F. (wie H. I Anm. 311) 104, Anm. 15.

456) Schon im Jahr 1916 begründete A. Dopsch diese Sichtweise (vgl. die Zusammenfassung seiner Position von Hecht K. [wie Anm. 448] 162–166), deren Korrektheit bis heute vor allem von W. Horn hervorgehoben wird (vgl. v. a. Dens., *On the author of the plan of St. Gall and the relation of the plan to the monastic reform movement* [Studien zum St. Galler Klosterplan, wie H. I Anm. 289, 103–128], 109. 112–120. 125, und das zusammen mit E. Born verfaßte dreibändige Monumentalwerk „*The plan of St. Gall. A study of the architecture & economy of & life in a paradigmatic carolingian monastery*“, Berkeley — Los Angeles — London 1979, spez. Vol. 1, 20–25). Eine ähnliche Position vertritt, wie schon der Titel ansagt, Binding G., Köln — Aachen — Reichenau. *Bemerkungen zum St. Galler Klosterplan von 817–819* (Kölner Universitätsreden 58), Köln 1981, 6; vgl. auch Binding G. — Untermann M. (wie Anm. 449) 74 und zahlreiche kleinere Publikationen, die durch Spezialuntersuchungen den Bezug des Klosterplans zur karolingischen Klosterreform zu untermauern suchen. So beispielsweise Puttfarcken Th., *Ein neuer Vorschlag zum St. Galler Klosterplan: Die originalen Maßinschriften* (FMSt 2, 1968, 78–95) 88; Hugot L., *Das Kloster Inda und der Klosterplan von St. Gallen* (ZAGV 84/85, 1977/78, 473–498).

Hecht K. (wie Anm. 448) 346–347, versucht die Wurzeln des Plans weiter zu verfolgen: Seiner Meinung nach haben die Aachener Synodalen zwar den Bauplan „zum Gesetz erhoben“, diese „ideale Gestalt eines Klosters“ sei allerdings unter Benedikt von Aniane schon früher im „südlichen Frankenreich ausgebildet“ worden.

Sicherlich ist der Klosterplan allein schon aufgrund seines Entstehungszeitraums von den Thesen der Aachener Reformen beeinflusst, ihn jedoch schlichtweg als deren graphisches Muster zu interpretieren, erscheint auf dem Hintergrund, daß keine schriftliche Quelle der Reformbewegung einen architektonischen Richtplan auch nur in irgendeiner Form erwähnt, zu spekulativ. Vgl. hierzu treffend Schwind F. (wie H. I Anm. 311) 106; Jacobsen W. (wie Anm. 449) 144; Dens., Rezension zu: Horn W. — Born E., *The plan of St. Gall* (Kunstchronik 35, 1982, 90–96), 92.

457) Vgl. Zettler A. (wie Anm. 455) 241. 254–255. 263; neuerdings Dens., *Der St. Galler Klosterplan. Überlegungen zu seiner Herkunft und Entstehung* (Charlemagne's heir: *New perspectives on the reign of Louis the Pious*, hrsg. v. R. Collins — P. Go-

Wie nicht zuletzt das Fehlen der Angaben von Baumaterialien, Fenstern und — die Kirche ausgenommen — genauen Maßangaben nahelegt, ist der Plan nicht als Bauzeichnung zu interpretieren, die etwa in St. Gallen zur Ausführung gekommen wäre.<sup>458</sup> Dennoch erlaubt der Reichenauer Entwurf einen Blick auf die zu Anfang des 9. Jahrhunderts bestehenden konkreten Vorstellungen zur Anlage eines Klosters, die durch die Widmung und das Patrozinium des Hauptaltars *altare scae mariae & sci galli*<sup>459</sup> eindeutig auf St. Gallen abgestimmt wurden und als ernst gemeinter und durchdachter Vorschlag für das Kloster zumindest praktikabel gewesen sein mußten. Obwohl wegen der Unterkellerung der jetzigen Stiftsgebäude, die den mittelalterlichen Bestand wahrscheinlich zerstört haben, unterhalb der St. Galler Klausur noch keine Ausgrabungen stattfanden, die letztendlich Klarheit brächten,<sup>460</sup> kann allein aus den Widersprüchen zwischen den St. Galler Chroniken und den Angaben des Klosterplans<sup>461</sup> gefolgert werden, daß die Zeichnung in der Tat eher als Anhaltspunkt der Planungen Verwendung fand. Die erste be-

---

dmann, Oxford 1990, 655–687). Neben einem Überblick über die Geschichte der Erforschung des St. Galler Klosterplans (ebd., 655–657) stellt Zettler dezidiert die engen Verbindungen zwischen St. Gallen und der Reichenau dar, auf deren Hintergrund die Entstehung des Plans einzig adäquat eingeordnet werden kann. Gegen die „These vom Reformplan“ kommt Zettler aufgrund detaillierter Untersuchung schriftlichen Quellenmaterials der Reichenau und St. Gallens aus der Entstehungszeit des Plans zu dem Ergebnis, daß „hier ein authentisches Werk einiger Reichenauer Mönche“ vorliege, das zwar aus konkretem Anlaß „jedoch auch der regen Diskussion über die Lage des Mönchtums im Reichenauer Konvent“ (ebd., 686) angefertigt sei. Ausgehend von der paläographischen Analyse der Zeichnung und ihrer Beschriftungen führt Zettler die gedankliche und praktische Ausführung des Plans der „geistigen und monastischen Führungsspitze des Inselklosters“ (ebd., 671) zu, die sich um die Äbte Heito und Erlebald (zur konkreten Aufzählung des Personenkreises vgl. ebd., 671–672) gruppiert. Durchaus steht also der St. Galler Klosterplan mit den monastischen Reformbestrebungen im Reich in Verbindung (vgl. hierzu ebd., 657–664), ihn jedoch pauschalisierend als deren „Musterdokument“ zu bewerten, ließe der in St. Gallen und der Reichenau beobachtbaren eigenständigen Tradition zuwider. Zettlers zusammenfassender These, daß der Plan in „erster Linie ein Dokument der brüderlichen Beziehungen zwischen den beiden karolingischen Bodenseeklöstern und ihrer geistig-monastischen Bestrebungen“ darstelle (ebd., 687), ist nichts hinzuzufügen.

458) Vgl. Reinhardt H. (wie Anm. 448) 20–23; Hecht K. (wie Anm. 448) 98–99. Aufgrund des Fehlens genauer Materialangaben fühlten sich W. Horn und E. Born zu Rekonstruktionsversuchen der Baulichkeiten veranlaßt, die vor allem durch die auf ihrem Werk aufbauende Wanderausstellung „Der St. Galler Klosterplan“ der Schweizer Kulturstiftung Pro Helvetia zwar das „St. Galler Klosterleben“ sehr anschaulich machen, dennoch aber, wie W. Jacobsen in seiner Rezension (wie Anm. 456) fast zu polemisch betont, sehr kritisch zu betrachten sind (vgl. dazu auch Zettler A. [wie Anm. 455] 274–275).

459) Vgl. Duft J. (wie Anm. 448) 43.

460) Vgl. Zettler A. (wie Anm. 455) 235, Anm. 238. Zum bislang ergrabenen Befund siehe ebd., 75, TA 13.

461) Vgl. Poeschel E. (wie H. I Anm. 306) 80. 90–91.

schriftete Planzeichnung des St. Galler Stiftsbezirks, die *Ichnographia* des Paters Gabriel Hecht, stammt aus dem Jahr 1719<sup>462</sup> und ist durch den über 900-jährigen zeitlichen Abstand zum Klosterplan, währenddessen die Abtei zusätzlich zwei große Brände zu überstehen hatte, nahezu nicht aussagefähig. Immerhin zeigt die Skizze unmißverständlich, daß die Klosteranlage planlos an ihr Kernstück, die Basilika, angefügt wurde, in keiner Weise also mit der Schematik des Plans in Übereinstimmung zu bringen ist. Lediglich der für den nördlichen Alpenraum übliche Anschluß der Klausurgebäude an die südliche Kirchenseite wird von Klosterplan, *Ichnographia* und Ausgrabungen übereinstimmend bestätigt. Hinweise auf Gästeeinrichtungen gibt die Planskizze Hechts nicht.<sup>463</sup>

Durch die somit begründete Aussagekraft des Klosterplans einerseits für die monastische Norm des 9. Jahrhunderts, in deren Einzugsbereich sich zweifelsohne auch die den Plan entwerfende Reichenau befand, andererseits speziell für die Abtei St. Gallen, die im Begriff stand, ihr Kloster gemessen an diesen Vorstellungen neu zu bauen, kann die Interpretation des Plans Ausgangspunkt für die abschließende Frage nach Norm und Wirklichkeit der St. Galler Gastfreundschaft sein.

Wie werden die zur Gastfreundschaft wichtigen Einrichtungen in die Gesamtanlage eingeplant? Wie stellte man sich die Gestaltung der einzelnen Baulichkeiten vor? Ergeben sich durch den Plan im Vergleich zu den bislang untersuchten Quellen neue Aspekte zur Praxis der St. Galler Gastfreundschaft? Anhand dieser einleitenden Fragestellungen sollen die Gästeeinrichtungen des Plans zunächst vorgestellt und im Falle vergleichbarer Berührungspunkte in einem zweiten Schritt mit den Angaben der bereits analysierten Quellengattungen konfrontiert werden.

Auf den ersten Blick sind drei Gästebereiche auf der Zeichnung zu erkennen, die zunächst durch ihre jeweilige Lage zur Kirche, dem Herzstück des Plans, voneinander getrennt sind.<sup>464</sup>

Südwestlich der Basilika liegt zwischen Wirtschaftsgebäuden und südlichem Abschluß des Klausurrechtecks ein Gebäude, das durch seine Überschrift *Hic peregrinorum laetetur turba receptu* und die Beischrift innerhalb des Hauptraumes als *domus peregrinorum & pauperum* gekennzeichnet wird. Durch einen Gang mit ihm verbunden ist ein etwas schmaleres Anwesen, das eine

462) Vgl. die Abbildungen bei Poeschel E. (wie H. I Anm. 306) 82–83; Vogler W. — Gubler H. M., Der St. Galler Stiftsbezirk in den Plänen von P. Gabriel Hecht 1720–1726, 2 Bde., Rorschach 1986.

463) Zu den tatsächlichen St. Galler Baubeständen im Mittelalter vgl. den Überblick von Horat H., Die mittelalterliche Architektur der Abtei Sankt Gallen (Die Kultur der Abtei St. Gallen [wie H. I Anm. 90] 185–195).

464) Vgl. die Abbildung bei Poeschel E. (wie H. I Anm. 306) 2; Jetter D., Das europäische Hospital. Von der Spätantike bis 1800, Köln <sup>2</sup>1987, 36. Eine sehr prägnante Beschreibung der Gesamtkonzeption des Klosterplans bieten Binding G. (wie Anm. 456) 6–8 und Jacobsen W. (wie Anm. 449) 135; vgl. auch die ausführliche Kommentierung von Binding G. — Untermann E. (wie Anm. 449) 51–71.

Brauerei (*bracitorium*) und eine Bäckerei (*pistrinum*) enthält. Eine ähnliche Gebäudeformation befindet sich im Nordwesten der Klosterbasilika. Ihre Beschriftungen bezeichnen die Anlage schlicht als *domus hospitem*<sup>465</sup>, die durch das zusätzliche Vorhandensein eines Gästehauses für Pilger und Arme nur der Aufnahme vornehmer Gäste dienen kann. Auch hier ist, allerdings ohne einen verbindenden Gang, ein Wirtschaftsgebäude mit Backstube (*pistrinum*) und Brauerei (*domus conficiendae celiae*) beigegeben, das jedoch zusätzlich auch eine eigene Küche (*culina hospitem*) enthält. Der dritte Gästebereich stellt sich mit zwei Räumlichkeiten als *susceptio fratrum supervenientium* dar, die an der nördlichen Kirchengaußenwand zwischen Querschiff und der Wohnung des Schulmeisters plaziert ist. Der Aufnahme durchreisender Brüder sind demnach eigene Gasträume gewidmet. Konnte die Forderung einer getrennten Gastwohnung für Mönche nahe der Kirche bereits in den Aachener Synoden von 817 und 819 eruiert werden,<sup>466</sup> erschien demgegenüber die theoretische Entwicklung dreier voneinander unabhängiger Gästebereiche, wie sie sich im Klosterplan eröffnet, erst im ca. zwei Jahrzehnte späteren Hildemar-Kommentar als abgeschlossen.<sup>467</sup> Der von W. Hafner aus diesem Befund gezogene Schluß, daß der St. Galler Klosterplan keine „Neukonstruktion, sondern weitgehend das Resultat praktischer Übung“<sup>468</sup> darstelle, verdeutlicht abermals seine Eigenständigkeit, die auf Praktikabilität abzielt und nicht ausschließlich die Bestimmungen der Aachener Reformsynoden verbildlicht.

Wie sieht die innere Ausstattung der Gästeinrichtungen aus; sind weitere Baulichkeiten zu den jeweiligen Bereichen zu zählen?

Eine im Vergleich zu allen übrigen Gebäuden des Klosterplans auffällig reiche Ausstattung ist für das im nördlichen Klosterterritorium<sup>469</sup> liegende Haus der vornehmen Gäste vorgesehen.<sup>470</sup>

465) *Haec domus hospitem par[al]ta est quoque suscipiendis* lautet die entsprechende Überschrift, während der mittlere Raum mit *domus hospitem ad prandendum* beschriftet ist.

466) Siehe Kap. 4.2.2, nach Anm. 179 und Kap. 4.2.3, nach Anm. 195.

467) Siehe Kap. 4.2.8, nach Anm. 273. Vgl. Hafner W. (wie H. I Anm. 289) 178–192, der die Übereinstimmung des Hildemar-Kommentars mit dem St. Galler Klosterplan auch in vielen anderen Punkten nachweisen kann.

468) Hafner W. (wie H. I Anm. 289) 192; vgl. übereinstimmend Schwind F. (wie H. I Anm. 311) 106.

469) Vgl. Duft J. (wie H. I Anm. 87) 33, der im Norden des Klosterplans den durch Gästehaus, Schule und Abtshaus gekennzeichneten ohnehin „vornehmen Bezirk“ ausmacht, der nach von den Steinen W. (wie H. I Anm. 307) 23, den „Blick auf die Außenwelt“ innerhalb des Plans versinnbildlicht. Clark J. M., *The abbey of St. Gall as a centre of literature and art*, Cambridge 1926, 77, sieht in diesem Bereich des Plans gar das „aristocratic quarter“, das, um den klösterlichen Alltag nicht durch Gästeankünfte zu stören, auf der von der Klausur abgewandten Seite zu errichten sei. Wiederum scheint sich hier eine Passage des Hildemar-Kommentars zu realisieren, der auf die dem klösterlichen Leben zuwiderlaufenden Lebensgewohnhei-

Durch einen Eingangsraum (*ingressus*), an dessen Nebenseiten sich zwei größere Schlafräume für die Dienerschaft (*cubilia seruitorum*) befinden, ist der mittlere Raum des Hauses zu betreten, der im Zentrum eine mit *locus foci* bezeichnete Feuerstelle beherbergt, die vermutlich auch als Rauchfang und Lichtquelle diente.<sup>471</sup> Der durch die Beischrift *domus hospitum ad prandendum* als Speisesaal identifizierbare Raum ist durch Bänke und Tische an den Wänden sowie durch zwei Schränke möbliert. Da solche mit *toregma* bezeichneten Geschirrschränke nur noch im Abtshaus und als Einzelstück im Refektorium der Brüder eingezeichnet sind,<sup>472</sup> wird dieses Haus als besonders vornehm hervorgehoben. Auch die vier sich um den gemeinsamen Speisesaal gruppierenden separaten Schlafkammern sind, wie ihre Beschriftung *caminatae cum lectis* verdeutlicht, mit Betten, eigenen Heizkaminen, die eine Unabhängigkeit von der zentralen Feuerstelle gewährleisten und mit in Ausbauten untergebrachten Latrinenanlagen (*necessaria*) versehen. Platzmäßig den Räumlichkeiten für die Dienerschaft entsprechend sieht die Rückseite des Gästehauses *stabula caballorum* mit eigens eingezeichneten Krippen (*praesepia*) vor. Durch einen Zwischenraum und einen Durchgang verbunden schließt sich eine in einem gesonderten Gebäude untergebrachte große Latrinenanlage an, aus deren Platzzahl und der Bettenzahl in den Einzelschlafkammern sich die Maximalkapazität der aufzunehmenden Gäste auf ca. 18 Personen berechnen läßt.<sup>473</sup>

Das dem vornehmen Gästehaus zugeordnete Dienstgebäude beinhaltet eine vorgebaute Küche (*culina hospitum*), der eine Anrichte (*promptuarium*)<sup>474</sup> gegenüberliegt. Die sich anschließende Brauerei ist aufgeteilt in einen mit Herd ausgestatteten eigentlichen Fertigungsraum (*domus conficiendae celiae*) und einen Kühlraum (*hic refrigeratur ceruisa*). Die Bäckerei besteht aus einem Backraum mit Backofen (*fornax*) sowie einem Raum zur Teigvorbereitung (*interendae pastae locus*), unter dem möglicherweise eine Art Gärraum zu verstehen ist.

Durch einen eine Mauer andeutenden Strich ist das Haus der vornehmen Gäste in östlicher Richtung vom Schulgebäude abgetrennt, während im Süden die Kirchenwand eine vorgegebene Abgrenzung bietet. Ein direkter Kontakt des Gebäudes und seiner Insassen scheint nur zur an die Westapsis der Basilika angrenzenden Vorhalle, die durch ihre Bezeichnung *Exiet hic hospes uel templi tecta subibit* — *Discentis scolae pulchra iuuenta simul* als Kircheneingang für Gäste und Schüler bestimmt wird sowie zur sich hieran an-

ten der Laien aufmerksam macht und ein von der Klausur entferntes Gästehaus fordert. Siehe Kap. 4.2.8, nach Anm. 277; vgl. Hafner W. (wie H. I Anm. 289) 190.

470) Vgl. die Detailabbildung in Horn W. — Born E. (wie Anm. 456) Vol. 2, 146, und den beschreibenden Kommentar von Reinhardt H. (wie Anm. 448) 12–13; Horn W. — Born E., Vol. 2, 155. 160; Duft J. (wie H. I Anm. 87) 33.

471) Vgl. Hecht K. (wie Anm. 448) 65–66. 70.

472) Zur diesbezüglichen Symbolik des Plans vgl. Hecht K. (wie Anm. 448) 76–77.

473) Vgl. Hecht (wie Anm. 448) 151; Horn W. — Born E. (wie Anm. 456) Vol. 2, 162.

474) Siehe Anm. 487 dieses Kapitels

schließenden Pfortnerwohnung (*caminata portarii*) vorgesehen zu sein. Daß der Pfortner ein wichtiger Amtsträger war, der seiner Aufgabe permanente Aufmerksamkeit widmen mußte, ist in der Tatsache zu erkennen, daß für ihn eine vollständige Wohnung an der nördlichen Kirchenaußenwand zur Verfügung steht.<sup>475</sup> Durch eine Verbindungstür zur Basilika ist es ihm möglich, schnell zu den Offiziumszeiten zu gelangen; ansonsten scheint der Pfortner vom Klausurleben unabhängig zu sein. Wie diese Planung seiner Wohn- und Wirkungsstätte verdeutlicht, ist er die Person, die mit den Gästen in Verbindung steht und den Kontakt des Klosters zur Außenwelt hält.

Mit der *domus hospitum* und ihrem der Verpflegung dienenden Wirtschaftsgebäude, der Eingangshalle zur Kirche und der Pfortnerwohnung sind vier Einrichtungen genannt, die zusammen der Gastaufnahme vornehmer Klosterbesucher dienen. Ob hierzu zusätzlich das südlich neben dem Weg zur Kirche gelegene Gesindehaus<sup>476</sup> oder, wie von K. Hecht behauptet, das unter der Martinsvita nur noch in Fragmenten erkennbare große Gebäude nördlich des Wegs zu zählen sind,<sup>477</sup> ist nicht zu entscheiden, jedoch auf dem Hintergrund, daß bis auf die beiden Kammern im vornehmen Gästehaus keine Unterkunftsöglichkeit für die Reisebegleitung der vornehmen Gäste vorgesehen ist, denkbar. Auf die Begleitung des reisenden Königs oder anderer hoher Gäste durch zahlreiches Gefolge wurde in den Klosterchroniken oftmals hingewiesen; gerade hierdurch wurde der Herrscherbesuch zu einem kostspieligen Ereignis für die Abtei.<sup>478</sup> Daß insofern Einquartierungsmöglichkeiten für Dienerschaft und Gefolge gänzlich fehlen sollten, würde der den Klosterplan auszeichnenden Praxisorientierung widersprechen. Plant man zumindest die Möglichkeit einer derartigen Bestimmung der genannten Gebäude ein, ergibt sich rechnerisch, daß ca. ein Fünftel der gesamten Plananlage mit der Aufnahme vornehmer Gäste in Verbindung zu bringen ist.<sup>479</sup> Die zusätzlich festgestellte aufwendige Ausstattung des Gästehauses bezeugt abermals die Intention einer intensiven Beschäftigung mit der Aufnahme vornehmer Klosterbesucher.

475) Sie teilt sich in Wohn- und Schlafraum, zu deren Einrichtung auch Latrine und Heizung gehören.

476) So Bischoff B. (wie Anm. 449) 77 (gegen Reinhardt H. [wie Anm. 448] 16), korrigiert von Hecht K. (wie Anm. 448) 124–125, 127, der in diesem Gebäude doch eine Unterkunft für Leibeigene des Klosters erkennen will. Horn W. — Born E. (wie Anm. 456) Vol. 2, 166, argumentieren für beide Möglichkeiten.

477) Hecht K. (wie Anm. 448) 127, vermutet in dem weitgestreckten Gebäude die Unterkunft des Gefolges der vornehmen Gäste, während Schuler Th. (wie H. I Anm. 7) 113, in dieser Baulichkeit gar eine Pfalzanlage, das Gästehaus für den König selbst, zu erkennen glaubt.

478) Siehe Kap. 5.1, Anm. 360; Kap. 5.4.1, Anm. 337; Kap. 5.2.6, Anm. 228.

479) Vgl. Schwind F. (wie H. I Anm. 311) 102; Horn W. — Born E. (wie Anm. 456) Vol. 2, 155.

Wie stellt sich demgegenüber die *domus peregrinorum & pauperum* dar,<sup>480</sup> deren Gesamtüberschrift<sup>481</sup> einerseits auf die häufige Frequentierung dieser Einrichtung aufmerksam macht, andererseits auch unterschwellig andeutet, daß die Aufnahme von Pilgern und Armen im Bewußtsein des Klosters einem Gnadenerweis gleichkommt. Trotz der prinzipiell gleichen Anordnung der Baulichkeiten, die zur oftmaligen Benennung des Hauses als „Pendant“ zum Gästehaus der Vornehmen geführt hat,<sup>482</sup> unterscheiden sich Pilgerherberge und Gästehaus auf den ersten Blick schon durch das Fehlen einer Inneneinrichtung.

Wies das Haus der gehobenen Gäste eine Mobiliarausstattung auf, die vergleichbar nur im Abtshaus und weniger luxuriös im Klausurbereich festgestellt werden konnte, sind in der Zeichnung des Pilgerhauses größtenteils nur leere Räumlichkeiten zu erkennen. Die beiderseits des Eingangs angeordneten *seruientium mansiones*,<sup>483</sup> die sich an Stelle der vier separaten beheizten Schlafkammern des Gästehauses befindlichen beiden großen Dormitorien und die im rechten Winkel angeschlossene Kammer und Vorratsraum weisen keinerlei Einrichtungsgegenstände auf; lediglich der sich um die zentrale Feuerstelle (*testu*) gruppierende Aufenthalts- und Speiseraum ist durch sich an den Wänden erstreckende Bänke möbliert. Betten oder Tische fehlen; die Einrichtung dieses Gästehauses scheint sich eher an den mißtrauischen Vorstellungen über die Gastwohnung in der Magisterregel orientiert zu haben als an der *Regula Benedicti*, die großzügig in allen Aufgenommenen Christus verehren will.<sup>484</sup> Auch im Hinblick auf hygienische Einrichtungen oder etwaige die mittlere Feuerstelle ergänzende Heizungsanlagen schweigt die Graphik; Pferdeställe benötigen die zu Fuß kommenden Pilger und Armen nicht, wohingegen ihr Vorhandensein beim Gästehaus für vornehme Gäste auf das ihnen vorbehaltene Reisen zu Pferd hinweist.<sup>485</sup> Die Zahl der zu

480) Vgl. die Abbildung bei Horn W. — Born E. (wie Anm. 456) Vol. 2, 141, und die Beschreibungen, ebd., 144; Binding G. — Untermann M. (wie Anm. 449) 64.

481) Vgl. die Übersetzung von Reinhardt H. (wie Anm. 448) 12: Die Scharen der Pilger „dürfen“ sich hier „der Aufnahme erfreuen.“

482) Vgl. beispielsweise Duft J. (wie H. I Anm. 87) 33; ähnlich Binding G. — Untermann M. (wie Anm. 449) 65.

483) Hier sei an die Aachener Statuten erinnert, die als Diensttuende im Gästehaus Novizen vorsehen. Siehe Kap. 4.2.2, vor Anm. 174; Kap. 4.2.3, nach Anm. 190.

484) Siehe Kap. 4.1, nach Anm. 137; vgl. Clark, J. M. (wie Anm. 469) 81.

485) So wurden in späteren *Consuetudines* die vornehmen Gäste gleich als *equites*, die Pilger als *pedites* bezeichnet; vgl. Peyer H. C. (wie H. I Anm. 2) 119, 126, und besonders die zum Thema des Konfliktes zwischen monastischer Norm und sozialer Wirklichkeit erschienenen Arbeiten von K. Schreiner, in denen die Gastfreundschaftspraktizierung und die „mittelalterlichen Fortbewegungsmittel“ jeweils als aussagekräftige Beispiele fungieren: Schreiner K., *Zisterziensisches Mönchtum und soziale Umwelt. Wirtschaftlicher und sozialer Strukturwandel in hoch- und spätmittelalterlichen Zisterzienserkonventen* (Die Zisterzienser. Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit. Ergänzungsband, hrsg. v. K. Elm [Schriften des rheinischen Museumsamtes 18], Köln 1982, 79–135), 110–113; Dens., *Mönchtum zwischen aske-*

beherbergenden Pilger und Armen wird zumeist auf ca. 24 Personen berechnet.<sup>486</sup>

Bis auf die vorgebauten Räume Küche und Anrichte<sup>487</sup>, die hier schlichtweg fehlen und somit das dem Pilgerhaus angeschlossene Wirtschaftsgebäude um ca. ein Drittel reduzieren, unterscheiden sich beide Diensthäuser nicht; allerdings weist die Benennung und Symbolik der einzelnen Einrichtungsgegenstände Nuancierungen auf. Bedenkt man die abermalige Differierung der Beschriftungen des an die Klausur angeschlossenen Bäckerei/Brauerei-Gebäudes, liegt es nahe, von hierher auch auf verschiedene Produkte dieser Werkstätten zu schließen, die die Verpflegung von vornehmen Gästen, Pilgern und Brüdern unterscheiden würden. Zwar kann durch diese Feststellung nicht auf eine Sortenvielfalt von Brot und Bier, die beispielsweise in den *Benedictiones ad mensas* Ekkeharts vorgestellt wurde, rückgeschlossen werden, allerdings ließen bereits bestimmte Angaben der ekkehartschen Chronik daran festhalten, daß in St. Gallen tatsächlich vor allem Brot in verschiedener Qualität gebacken wurde.<sup>488</sup> Hierzu die Existenz von getrennten Produktionsstätten anzunehmen, ist nicht unwahrscheinlich.

---

tischem Anspruch und gesellschaftlicher Wirklichkeit. Spiritualität, Sozialverhalten und Sozialverfassung schwäbischer Reformmönche im Spiegel ihrer Geschichtsschreibung (ZWL 41, 1982, 250–307), 279–283; Dens., Hirsau und die Hirsauer Reform. Spiritualität, Lebensform und Sozialprofil einer benediktinischen Erneuerungsbewegung im 11. und 12. Jahrhundert (Hirsau. St. Peter und Paul 1091–1991, hrsg. v. Landesdenkmalamt Baden-Württemberg, II: Geschichte, Lebens- und Verfassungsformen eines Reformklosters, bearb. v. K. Schreiner [Forschungen und Berichte der Archäologie des Mittelalters in Baden-Württemberg 10/2], Stuttgart 1991, 59–84), 76–80.

486) Vgl. Hecht K. (wie Anm. 448) 149. Horn W. — Born E. (wie Anm. 456) 144, hingegen nehmen mit bezug auf die Statuten Adalhards eine begrenzte Aufnahme von symbolisch 12 Armen und Pilgern an.

487) Die zur Beschriftung benutzte Vokabel *promptuarium* beinhaltet ebenso die Konnotation „Vorrats-“ oder „Speisekammer“ (vgl. Sternberg Th. [wie H. I Anm. 34] 70–72). Legt man diese Bedeutung zugrunde, wäre durch das Vorhandensein eines geräumigen Vorratsraumes die Versorgung der vornehmen Gäste jederzeit gewährleistet, wohingegen sich die Verpflegung der Pilger und Armen eher unmittelbar an den jeweils vorhandenen Lebensmittelmengen zu orientieren schien, da die *domus peregrinorum* lediglich über ein kleines *cellarium* auf ihrer Westseite verfügt.

488) Siehe Kap. 5.4.2, vor Anm. 384; vgl. hierzu Hägermann D., Der St. Galler Klosterplan — ein Dokument technologischer Innovation im Frühmittelalter (RhV 54, 1990, 1–18), der aus der Existenz dreier Bäckerei/Brauerei-Komplexe auf dem Plan grundsätzliche Schlüsse auf den enormen Brotbedarf einer karolingischen Reichsabtei zieht und zudem in der Verbindung der beiden Produktionsstätten, die als Ausgangsprodukt das Getreide verwerten sowie gemeinsam Heiz- und Kühlanlagen und Hefevorräte nutzen, in Anlehnung an F. Schwind das „rationale Gestaltungsprinzip des Plans“ (ebd., 4) hervorhebt. Als dem „einzigsten ikonographischen Führer durch die mittelalterliche Brauerei in Einzelphasen“ (ebd., 14) weist er dem Klosterplan einen weiteren, bislang noch nicht erkannten Quellen- und Aussage-

Durch Mauern vom Wirtschaftsbereich des Klosters im Süden sowie in westlicher Richtung von den Stallungen der Haustiere getrennt, öffnet sich der Einzugsbereich des Pilgerhauses nur zur Kirchenseite. Ohne daß eine Beschriftung dies explizit erwähnen würde, werden auch die Pilger die Basilika durch den an deren Südseite befindlichen Eingang der Knechte<sup>489</sup> zu betreten haben. Entsprechend der Lage der Pfortnerwohnung schließt sich an diese Vorhalle die *pausatio procuratoris pauperum* an. Im Falle der Pilger und Armen ist somit er die Kontaktperson zur Klausur. Zwar ist auch sein Aufenthaltsraum durch einen Kamin beheizbar; das Fehlen von Schlafräum und Latrine läßt jedoch nicht daran zweifeln, daß er seine Hauptwohnung in der Klausur finden sollte, womit sein Amt nicht der Wichtigkeit des Pfortneramtes entsprechen würde.<sup>490</sup> Ein langgestreckter ringsum mit Bänken ausgestatteter Raum, der den Eingang zur Klausur bildet, schließt sich an die Kammer des Verwalters an. Seine genaue Funktion wird in der ausführlichen Beschriftung *Exitus et introitus ante claustrum ad conlonquendum cum hospitibus & ad mandatum faciendum* angegeben. Der Eingang zur Klausur ist also gleichzeitig ein Besuchsraum, der einerseits zum Gespräch zwischen Mönchen und Gästen, andererseits für die Fußwaschung<sup>491</sup> bereit steht. Durch seinen Eingang in unmittelbarer Nähe des Pilgerhauses ist er eindeutig auf dieses hingeeordnet. Daß somit die Fußwaschung schon zur Entstehungszeit der Zeichnung ausschließlich für Pilger und Arme vorgesehen war, läßt sich aus dieser Planung entnehmen.<sup>492</sup> Weitere, dem Gästehaus der Pilger und Armen zugehörige Baulichkeiten zeigt der Plan nicht.

Während ein Gästehaus für vornehme Gäste außer einer nicht eindeutig zu klärenden Äußerung in der Chronik Ekkeharts<sup>493</sup> der Bezeugung durch weitere Quellen des Klosters entbehrt, ist die Existenz eines Gästehauses, in dem mit Sicherheit Arme und Pilger aufgenommen wurden, durch vier Urkunden des 9. und 10. Jahrhunderts gesichert. In zwei Dokumenten soll die

---

wert zu. Vgl. dazu kritisch die Miscelle v. P. Lohrmann, Neues Überwasserversorgung und Wassertechnik im Mittelalter (DA 48, 1992, 179–188, hier 185–188).

489) Er trägt die Beschriftung: *Tota monasterio famulantium hic turba subintret.*

490) Die in den Statuten Adalhard's von Corbie vorgesehene untergeordnete Stellung des Armensorgers dem Pfortner gegenüber, die sich auch in den Zeugenlisten der St. Galler Urkunden wiederfinden ließ (siehe Kap. 4.2.7, nach Anm. 240; Kap. 5.1, Anm. 376), scheint hiermit auch in der Planzeichnung berücksichtigt worden zu sein.

491) Fälschlicherweise vermutet Reinhardt H. (wie Anm. 448) 12, durch die Vokabel *mandatum* irreführend, in dieser Räumlichkeit einen Ort, an dem „Aufträge für die Dienstleute“ vergeben werden. Schon Hafner W. (wie H. I Anm. 289) 189, macht auf den Fehler aufmerksam; eine treffende Beschreibung seiner Funktion formulieren Horn W. — Born E. (wie Anm. 456) Vol. 2, 307.

492) Vgl. Boshof E. (wie H. I Anm. 63) 302, und Schäfer Th. (wie H. I Anm. 105) 34, die eigens auf die Nicht-Existenz einer derartigen Einrichtung beim Haus für vornehme Gäste hinweisen.

493) Siehe Kap. 5.2.2, Anm. 17.

schlicht als *hospitale* benannte Einrichtung beschenkt werden,<sup>494</sup> eine Urkunde bezeichnet explizit die *peregrini et pauperes* innerhalb des *hospitium*,<sup>495</sup> während eine Schenkung aus der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts zwölf *pauperes sancti Galli*<sup>496</sup> nennt. Wird zusätzlich bedacht, daß in den St. Galler Urkunden seit dem Anfang des 9. Jahrhunderts die Ämter des Hospitars und des Portarius — bzw. möglicherweise zweier Portarii — bezeugt sind,<sup>497</sup> in keiner der bislang untersuchten Quellen aber ein wie auf der Zeichnung *procurator pauperum* genannter oder ein anderer eigens mit der Armensorge betrauter Amtsträger Erwähnung findet, ist an dieser Stelle ein Detail zu erkennen, in dem die Gastfreundschaftspraxis der Abtei offensichtlich der Planung widersprach. Durch oftmalige Andeutungen in den Quellen, die auf eine in St. Gallen nicht gänzlich voneinander getrennte Gäste- und Armensorge schließen lassen,<sup>498</sup> liegt es sogar im Rahmen des Möglichen, für St. Gallen die Existenz überhaupt nur eines großen Gästehauses anzunehmen, in dem sich — wahrscheinlich intern voneinander getrennt — sozial hoch- und niedriggestellte Gäste aufhielten. Daß allerdings auch höchste Gäste, wie Könige oder Bischöfe, dort aufgenommen wurden, erscheint bei allen ihnen erwiesenen Ehren, die auch für St. Gallen die Akzeptanz des *congruus-honor*-Prinzips verdeutlichten, unwahrscheinlich. Ob ihnen doch ein eigenes Gebäude zur Verfügung stand oder ob sie eventuell in dem seit dem Abbatiat Grimalds schriftlich bezeugten und durch Grabungen bestätigten Haus des Abtes<sup>499</sup> aufgenommen wurden, kann nur vermutet werden.

Obwohl die *mansio abbatis* des St. Galler Klosterplans mit keiner Beschriftung etwaige *hospites* erwähnt und somit nicht zu den zentralen Gästeinrichtungen zu zählen ist, enthält sie, wie auch in den Aachener Statuten von 819 vorgesehen,<sup>500</sup> in ihrem Dormitorium mehrere Schlafstellen; zusätzlich könnten auch die durch die Beischrift *supra camerae* im oberen Geschoß vor-

494) ... *ad ospitalium revertat et neminem ullam quam tempore in beneficium dantur* (Wartmann H. [wie H. I Anm. 344] T. 1, Nr. 257, 245, datiert auf den 27. 6. 820); ... *post obitum meum predicta villa ad monasterii hospitalement succedat* (ebd., T. 2, Nr. 729, 332; datiert auf den 13. 12. 903); vgl. Borgolte M., Gedenkstiftungen in St. Galler Urkunden (Memoria [wie H. I Anm. 336] 578–602), 592–593.

495) ... *ad hospitium praefati monasterii dare peregrinis et pauperibus pro Christi nomine proxima hebdomada die sancto paschae ad serviendum* (Wartmann H. [wie H. I Anm. 344] T. 2, Nr. 727, 330, vom 4. 10. 903 oder 908); vgl. Borgolte M. (wie Anm. 494) 595.

496) Vgl. Wartmann H. (wie H. I Anm. 344) T. 2, Nr. 13, 391; Boshof E. (wie H. I Anm. 63) 329. Auf eine permanente Anwesenheit einer symbolischen Zahl von zwölf Armen, vergleichbar mit den *provendarii* in Corbie (vgl. Kap. 4.2.7 Anm. 237), wäre von hierher zu schließen. Zur Entwicklung dieser Einrichtung innerhalb der klösterlichen Armensorgepraxis vgl. Wollasch J. (wie H. I Anm. 300) 196–197 mit Anm. 124.

497) Siehe Kap. 5.1, Anm. 376.

498) Siehe Kap. 5.2.7, nach Anm. 274.

499) Vgl. Kap. 5.1, Anm. 357; Zettler A. (wie Anm. 455) 154.

500) Siehe Kap. 4.2.3, nach Anm. 195.

gesehenen Räumlichkeiten der Aufnahme von speziellen Gästen dienen. Durch die weitere Ausstattung des Abtshauses mit einer großen Latrinenanlage, einer gemäß den Vorschriften der Benediktsregel eigenen Küche, an die auf dem Plan in einem Nebengebäude ein eigener Vorratsraum (*cellarium*),<sup>501</sup> ein Bad (*balneatorium*) und Dienerschlafräume (*cubilia famulantium*) angeschlossen sind,<sup>502</sup> die auch auf eine eigene Dienerschaft des Abtes hinweisen, scheint das Gebäude durchaus auf die Aufnahme von ausgewählten Gästen eingerichtet zu sein. Schenkt man Ekkeharts Aussagen Glauben, hat auch das St. Galler Abtshaus keine geringen Ausmaße gehabt;<sup>503</sup> möglicherweise war seine Ausstattung mit der gerade beschrieben in der Hinsicht vergleichbar, daß es gleichsam zur Aufnahme höchster Gäste bereit stand.

Zuletzt sei nochmals auf die neben den beiden Gästehäusern dritte in den Aachener Statuten verankerte Einrichtung aufmerksam gemacht, die im Gegensatz zum Abtshaus wieder durch ihre Beschriftung mit der Gästeaufnahme in Verbindung zu bringen ist: die in Aufenthaltsraum und Dormitorium unterteilte *susceptio fratrum supervenientium*<sup>504</sup> an der Kirchenaußenwand.<sup>505</sup>

Die mit eigenen Latrinen und Kaminheizungen versehenen beiden Räume bieten maximal sechs Besuchern Platz, womit sie der Reformforderung gerecht werden, die den Brüdern das Reisen ohne Begleitung untersagt.<sup>506</sup>

Das Fehlen einer Küche oder eines Speiseraums legt nahe, daß die reisenden Brüder zusammen mit dem Konvent essen sollten, dessen Refektorium sie als Mönche betreten durften. Ein Blick in das Refektorium der Brüder des St. Galler Klosterplans zeigt einen großen Tisch in der Mitte, an dem, wie seine Aufschrift *ad sedendum cum hospitibus* anzeigt,<sup>507</sup> die Gäste Platz nehmen konnten, denen das Refektorium erlaubt war.

Indem sich die Brüder *cum hospitibus* zusammensetzen sollten, war offensichtlich nicht nur an ein gemeinsames Essen, sondern möglicherweise auch an eine Kontaktaufnahme, an Gespräche nach den Mahlzeiten gedacht. Die Frage, welche Gäste berechtigt waren, im Refektorium der Brüder zu speisen, differiert sowohl in den Aachener Vorschriften<sup>508</sup> als auch in der St. Galler

501) Diese Privateinrichtung des Abtes ist nach den Angaben Ekkeharts auch für St. Gallen anzunehmen. Vgl. Kap. 5.2.5, nach Anm. 218.

502) Vgl. die Beschreibung bei Reinhardt H. (wie Anm. 448) 13; Binding G. — Untermann M. (wie Anm. 449) 66–67.

503) Siehe Kap. 5.2.5, vor Anm. 221.

504) Vgl. die Detailabbildung bei Horn W. — Born E. (wie Anm. 456) Vol. 2, 140. Die Betitelung erinnert, wie auch in den Orationen zur Aufnahme fremder Brüder beobachtet (siehe Kap. 5.5, Anm. 421), an Formulierungen der Benediktsregel.

505) Nahe beim Oratorium (*iuxta oratorium*) fordern auch die Aachener Vorschriften diese Anlage. Vgl. Kap. 4.2.2, nach Anm. 180.

506) Siehe Kap. 4.2.2, nach Anm. 183.

507) Vgl. die Detailabbildung bei Horn W. — Born E. (wie Anm. 456) Vol. 1, 263.

508) Zur Entwicklung der Tendenzen siehe Kap. 5.2.6, Anm. 248.

Geschichtsschreibung.<sup>509</sup> Mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit aber haben in beiden Fällen die monastischen Besucher, in St. Gallen auch die *fratres conscripti*, zusammen mit dem Konvent gespeist. Die tatsächliche Einrichtung eines hierzu bestimmten Tisches inmitten des betont großen Refektoriums,<sup>510</sup> wie auf der Planzeichnung dargestellt, erscheint durchaus vorstellbar.

Nachdem die Baulichkeiten zur Gastaufnahme des St. Galler Klosterplans vorgestellt, beschrieben und in bestimmten Fällen mit der Aussage der schriftlichen Quellen der Abtei verglichen wurden, sei abschließend auf ein die Gastfreundschaft zwar nur peripher betreffendes Detail des Plans hingewiesen, das jedoch augenscheinlich an die St. Galler Gegebenheiten erinnert. Vor allem aus den Angaben der beiden Klosterchroniken konnte die Abtei St. Gallen als ein auf seine Umwelt ausstrahlendes Kloster, das die Laienwelt in seine Feste und Feierlichkeiten miteinbezog, charakterisiert werden.<sup>511</sup> Nichts anderes betont die Beschriftung des zwischen den Wirtschaftsgebäuden zur Westapsis der Klosterbasilika führenden breiten Wegs: Die Kirche soll der Menge der Ratsuchenden offenstehen; fröhlich sollen die Besucher zurückkehren können.<sup>512</sup> Nochmals vertieft die auf dem Vorplatz des Volkseingangs eingetragene Zeile *Adveniens aditum populus hic cunctus habebit*, daß den Laien die Kirche nicht verschlossen bleiben solle. Auch die Existenz eines Taufbeckens in dem als Laienkirche eingerichteten Langhaus der Basilika<sup>513</sup> korrespondiert mit den durch Ekkehart für das 10. Jahrhundert bezeugten Pfarrechten der Abtei St. Gallen, die sich in der Person des Priesters Gerald niederschlugen.<sup>514</sup> Mag die tatsächliche Gallusbasilika auch nicht der Plankirche entsprochen haben, die von der Planzeichnung geforderte Offenheit für das Volk ist in St. Gallen mit Sicherheit realisiert worden.

#### 5.6.1 Schlußbemerkung

Die im Hinblick auf die Gastfreundschaftsthematik erfolgte Untersuchung des an St. Gallen gesandten Klosterplans konnte zeigen, daß der Plan in der Tat zwar in vielen Punkten die monastische Norm des beginnenden 9. Jahrhunderts darstellt, diese allerdings, wie die Berührungspunkte gerade mit dem um mindestens ein Jahrzehnt jüngeren Hildemar-Kommentar verdeutlichen, am Maßstab der Praktikabilität mißt. In bestimmten Passagen konnten durchaus auch Übereinstimmungen mit den St. Galler Verhältnissen festgestellt werden. Diese Ähnlichkeiten sind vor allem bezüglich des Abts-

509) Siehe Kap. 5.2.6, nach Anm. 247.

510) Siehe Kap. 5.2.6, Anm. 249.

511) Siehe Kap. 5.1, nach Anm. 382; Kap. 5.2.7, nach Anm. 276.

512) Der Text ist durch Majuskeln hervorgehoben und lautet: *Omnibus ad sanctum turbis patet haec via templum — quo sua vota ferant unde hilares redeant*; vgl. Reinhardt H. (wie Anm. 448) 10–11; Binding G. — Untermann M. (wie Anm. 449) 58–59.

513) Vgl. Hecht K. (wie Anm. 448) 132; Poeschel E. (wie H. I Anm. 306) 18–19; Leclercq J., *Hospitality and monastic prayer* (CistS 8, 1973, 3–24), 6.

514) Siehe Kap. 5.2.7, Anm. 277.

hauses, des Gästehauses für Pilger und Arme, des Refektoriums der Brüder sowie in der Offenheit der Abteikirche für das Volk wahrzunehmen. Eine Aussage über die tatsächliche Einrichtung dieser Gebäude in St. Gallen ist selbstverständlich auch nach den festgestellten Konvergenzen nicht möglich. Wie die anderen herangezogenen Vergleichsquellen trägt jedoch auch der St. Galler Klosterplan maßgeblich dazu bei, die konkrete Vorstellungskraft über die genannten Gasteinrichtungen zu erhöhen.

Als Resumée des nur punktuell möglichen Vergleichs von „Norm“ und „St. Galler Wirklichkeit“ (im Sinne der Prämissen dieses Kapitels) ergibt sich, daß die Abtei durchaus im Trend der dem Plan zugrundeliegenden Unterscheidung der Gäste gemäß ihrem sozialen Rang lag. Die in Ekkeharths Chronik beschriebenen Gastempfänge hoher Persönlichkeiten verdeutlichten die Akzeptanz der zeitgenössischen *congruus-honor*-Interpretation der Benediktusregel auch in der Abtei. Hiervon abzuweichen scheint jedoch die noch nicht feststellbare gänzliche Trennung von Gäste- und Armensorge, die somit — mit aller Vorsicht — als eine Eigenart der St. Galler Gastfreundschaft festgehalten werden kann.

Insgesamt ca. ein Drittel der auf dem Plan abgebildeten Klostergebäude widmen sich der Gästeaufnahme, wobei allein ungefähr ein Fünftel der Einrichtungen für die Aufnahme sozial hochstehender Personen bereit stehen.<sup>515</sup> Diese quantitative Gesamteinschätzung des Klosterplans scheint gemessen an den Aussagen der untersuchten klösterlichen Quellen durchaus auch für die Abtei St. Gallen zuzutreffen: Während Ratperts Chronik mit dem Höhepunkt eines Kaiserbesuchs endete, bot Ekkehart allein mit seinen insgesamt elf ausführlich geschilderten Gastbesuchen für die Thematik reiches Material, innerhalb dessen vor allem die den *fratres conscripti* erwiesene persönliche Gastfreundschaft eine St. Galler Besonderheit darstellte, die für den monastischen Tagesablauf nicht immer nur Vorteile bot. Eine eigene, den Erfordernissen einer königlichen Gastaufnahme erwachsene poetische Gattung eröffnete sich in den St. Galler *Susceptacula regum*, die den Herrscheraufenthalten in der Abtei zumindest bei der Ankunft eine besondere Färbung gaben. Das Vorhandensein auch von liturgischen Zeugnissen sowie die Beteuerung der traditionellen Motivation monastischer Gastfreundschaft auch noch im 11. Jahrhundert wiesen auf den nicht vergessenen religiösen Aspekt der Gastfreundschaft hin. Daß die in den oft glorifizierenden Chroniken nur marginal erwähnte, aber schon seit Abt Otmar bezeugte Gastfreundschaft für Arme und Pilger nicht vernachlässigt wurde, bewiesen die im Vergleich zum übrigen östlichen Frankenreich nur für St. Gallen urkundlich überlieferten Schenkungen von Laien mit ausdrücklicher Dedikation an das Gästehaus.<sup>516</sup>

515) Vgl. die Berechnungen von Hecht K. (wie Anm. 448) 157; Schwind F. (wie H. I Anm. 311) 102, und Horn W. — Born E. (wie Anm. 456) Vol. 2, 155.

516) Diese Aussage stützt sich auf die Untersuchungen E. Boshofs (wie H. I Anm. 63) 332; vgl. Kap. 5.6, Anm. 494–496.

das somit in seiner Umgebung einen nicht geringen Bekanntheitsgrad besessen haben muß.

Die Gastfreundschaft bestimmte einen Großteil des klösterlichen Alltags — sowohl in der monastischen Norm als auch in deren St. Galler Praxis im 9. und 10. Jahrhundert.

## Moggio di San Gallo.

### Ein bislang unbekanntes Kloster der Hirsauer Reform

von Peter Ochsenbein — St. Gallen

In der ehemaligen Klosterkirche von Moggio di San Gallo in Friaul befindet sich noch heute auf der inneren Südseite — hinten neben dem Haupteingang — eine wohl im späteren 18. Jahrhundert angebrachte Inschrift in lateinischer Sprache. Sie berichtet von der Gründung des Benediktinerklosters Moggio.<sup>1</sup> Vom weitberühmten Galluskloster der Helvetier — so heißt es frei übersetzt — seien angeblich auf Bitten des Patriarchen Ulrich, der damals auch dessen Schlüssel innehatte (also gleichzeitig auch Abt von St. Gallen war), zwölf Mönche aufgebrochen und hätten gemeinsam mit ihrem ersten Abt Bebolphus im Jahre 1119 das *novum Mosacense monasterium* feierlich begonnen. Danach folgten durch drei Jahrhunderte Mönche in Gottesverehrung, Frömmigkeit und mit Hilfe umfassender öffentlicher Privilegien und privater Schenkungen. Moggio sei also ein von St. Gallen aus gegründetes Tochterkloster.

Diese Vorstellung, um nicht zu sagen diese Legende, läßt sich historisch bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts zurückverfolgen. 1742 hatte der Gelehrte Giuseppe Bini erstmals Moggios liturgische Handschriften studiert, und er kam zur Überzeugung, sie müßten aus der Abtei St. Gallen in der Schweiz stammen. So wie Patriarch Ulrich I. von Aquileia das berühmte Evangeliar von Cividale direkt aus St. Gallen mitgenommen habe, so hätte er auch für die ersten Mönche von Moggio von dort mehrere Choralbücher besorgt. Ulrich sei zwar nicht der Gründer des Moggio-Klosters, aber sicherlich dessen Mehrer und Restaurator.<sup>2</sup> Binis Vorstellungen hielten sich in Friaul bis in

- 
- 1) Ex celeberrimo monasterio S. Galli Helvetiorum/ rogatu Woldarici patrirachae/ illius olim coenobii clavum tenentis/ XII monachi profecti/ novum Mosacense monasterium/ cum Bebolpho primo abbate/ an. MCXIX/ solemniter ingressi sunt./ Dein religione pietate statutis etiam civilibus latis/ publicum privatumque bonum/ per tria et amplius saecula/ monachi sunt prosecuti.
  - 2) Brief vom 16.V. 1742 an Lorenzo Del Torre, zitiert bei Cesare Scaloni, *La biblioteca Arcivescovile di Udine (Medioevo e umanesimo 37)*, Padova 1979, 16: *Ora parlando così in aria posso sospettare che il codice appartenesse alla badia di S. Gallo nell'Elvezia, e che di là lo abbia asportato Ulrico I patriarca di Aquileia che visse e morì abate del monistero accennato di S. Gallo. Me ne porge motivo l'aver osservato che nell'archivio di Moggio vi sono diversi libri corali che furono di ragione della sopranominata badia di S. Gallo, depositati da quel patriarca in Moggio, ad uso dei monaci ivi istituiti, poichè esso*

unsere Zeit. Noch 1968 schrieb Mario Casarsa in seiner Studie über die liturgischen Handschriften von Moggio, die älteren Codices des 11. und 12. Jahrhunderts seien „indubbiamente sangalliani“ und Moggio könnte als einzige unter den vielen Benediktinerabteien Europas „una diretta filiazione della grande Abbazia svizzera“ gewesen sein.<sup>3</sup>

Läßt sich die spät bezeugte Gründungslegende auch historisch belegen? Mit Sicherheit kann man zunächst sagen, daß Ulrich von Eppenstein, seit 1077 von Heinrich IV. zum Abt von St. Gallen berufen und neun Jahre danach mit dessen Hilfe auch Patriarch von Aquileia, im Jahre 1118 oder 1119 — zwei bzw. drei Jahre vor seinem Tod — das Kloster Moggio gegründet, ihm das Galluspatrozinium vermittelt und zu diesem Zweck Reliquien aus St. Gallen übergeben hat: angeblich einen Finger des hl. Gallus, aber wohl auch andere St. Galler Reliquien.<sup>4</sup> Erhalten sind vier Weihe-notizen von 1119 vom 28., 29. August bzw. kurz danach über die Benedizierung der Klosterkirche von Moggio, des Kreuzaltars, zweier Seitenaltäre sowie der Michaelskapelle.<sup>5</sup> Die Klosterkirche wird der Jungfrau Maria und dem hl. Gallus geweiht, aber auch Heiligen, von denen Reliquien vorhanden seien. Genannt werden Johannes der Täufer, Chrysogonus, der im Patriarchat Aquileia verehrte Tacianus,

---

*Ulrico se non fu il fondatore, fu certamente lo ampliatore e ristoratore come si ha da' monumenti di quel secolo.*

- 3) Mario Casarsa, I codici liturgici dell'Abbazia di Moggio, Udine 1968, 10: *Ma il fatto di trovare a Moggio, nell'Abbazia fondata agli inizi del sec. XII, codici del sec. XI, indubbiamente sangalliani, per le caratteristiche che distinguono la loro notazione musicale, oltrechè la semplice grafia letteraria, induce logicamente a supporre che la prima colonia di monaci fosse venuta proprio dall'Abbazia svizzera, portando seco i libri liturgici necessari per l'esercizio del culto. Si noti un particolare di non lieve importanza: fra le decine di abbazie benedettine disseminate in tutta l'Europa nord-occidentale, solo quella di Moggio porta il titolo di San Gallo, esattamente come fosse stata una diretta filiazione della grande Abbazia svizzera.*
- 4) Zu Ulrich von Eppenstein vgl. Bütler P., Ulrich von Eppenstein, Abt von St. Gallen und Patriarch von Aquileja, (Jahrbuch für Schweizerische Geschichte 22, 1897, 251–291); Klaar K.-E., Die Herrschaft der Eppensteiner in Kärnten, Diss. Freiburg i. Br. 1966 (= Archiv für vaterländische Geschichte und Topographie 61, 109–112); Vogler W., Ulrich von Eppenstein 1077–1121 (Helvetia sacra, Abt. III/2: Die Orden mit Benediktinerregel, Bd. I: Frühe Klöster. Die Benediktiner und Benediktinerinnen in der Schweiz, Bern 1986, 1204 f. und 1291 f.); dasselbe Duft J., Gössi A. u. Vogler W., Die Abtei St. Gallen. Abriß der Geschichte — Kurzbiographien der Aebte — Das stiftsanktgallische Offizialat, St. Gallen 1986, 34 f. und 121 f. — Finger des hl. Gallus: Staerkle P., Von den Sankt Gallus-Patrozinien (Sankt Gallus Gedenkbuch. Zur Erinnerung an die Dreizehnhundert-Jahr-Feier vom Tode des heiligen Gallus am 16. Oktober 1951, St. Gallen 1952, 48–74, bes. 62), gemäß Tommasini A. M., I Santi Irlandesi in Italia, Milano 1932, 182.
- 5) Hrsg. v. R. Härtel, Die älteren Urkunden des Klosters Moggio (bis 1250), (Publikationen des Historischen Instituts beim Österreichischen Kulturinstitut in Rom, II. Abt., 6. Reihe, I. Band, Wien 1985, 71–73).

sodann Germanus und die beiden St. Galler Bekenner Magnus und Otmar.<sup>6</sup> Bei der Weihe der Michaelskapelle werden insgesamt 26 Heilige erwähnt, unter ihnen der im süddeutschen Raum verehrte Ulrich, der Namenspatron des anwesenden Patriarchen, der keine der vier Weihen selbst vollzieht, sondern sie jeweils von einem Bischof vollführen läßt — vielleicht deshalb, weil Ulrich von Eppenstein in jener verworrenen Zeit des Investiturstreites gar nie ordiniert wurde?<sup>7</sup> Bei den späteren Weihenotizen von 1136 und 1181 ist auffällig, daß wiederum die beiden St. Galler Hauptheiligen angeführt werden: Gallus in beiden Aufzeichnungen, Otmar für die Benediktskapelle.<sup>8</sup>

- 
- 6) Ebd. 72 (W 1): *nominatim autem sancte dei genitricis Marie sanctique Galli confessoris et eorum, quorum reliquie ac nomina hic subscripta sunt: sancti Iohannis baptiste, Crisogoni martyris, Taciani martyris, Germani martyris, Magni confessoris, Othmari confessoris.*
- 7) Ebd. 72f. (W 4): *Eodem anno dedicata est capella sancti Michahelis a venerabili ac catholico Ottone episcopo Concordiensi adstante Oudalrico patriarcha in honore sancti Michahelis archangeli et omnium sanctorum angelorum et sancti Stephani protomartyris, Georgi, Fabiani et Sebastiani martyrum, Silvestri, Gregorii, Martini, Remigii, Oudalrici, Leudegarii, Amandi, Nicolai, Briccii, Mauri et Macharii confessorum, Agne, Agathe, Prisce, Scolastice, Waltpurge, Marie et Marthe, Teclæ et Erasme, Marie Magdalene, Anasthasie virginum.* — Die Weihe der Klosterkirche (W 1) vollzieht Bischof Andreas von Citanova *conbenedicente venerabili patriarcha Oudalrico*, jene des Kreuzaltars (W 2) ebenfalls der genannte Bischof Andreas (ohne Nennung des Patriarchen). Nicht genannt ist, wer die beiden Seitenaltäre weiht (W 3). Die Michaelskapelle weiht einige Zeit nach dem 29. VIII. Bischof Otto von Concordia *adstante Oudalrico patriarcha*. — Auch die um 1120 von Patriarch Ulrich I. ausgestellte Schenkungsurkunde an die Kirche S. Giovanni al Timavo (hrsg. v. C. Scalon, *Diplomi Patriarcali. I documenti dei patriarchi Aquileiesi anteriori alla metà del XIII secolo nell'Archivio Capitolare di Udine*, (Quaderni e dispense dell'Istituto di storia dell'Università degli Studi di Udine 8, Udine 1983, 8 f. Nr. 4) besagt nicht mit Sicherheit, daß Ulrich selbst die Weihe des Kreuzaltars vorgenommen hat, zumal zwei Bischöfe (*Otto Concordinensis* und *Andreas Novocivitatis*) als Zeugen genannt sind.
- 8) Ebd., 73f.: Patriarch Pilgrim I. von Aquileia weiht am 29. VI. 1136 die Benediktkapelle zu Moggio (W 5): *in honore sancti Benedicti abbatis et sancte Scolastice virginis et apostolorum Petri et Pauli et martyrum Iohannis et Pauli, Ermachore et Fortunati, Gervasii et Protasii, Lamperti episcopi et martyris, sanctorum confessorum Martini episcopi et sancti Galli abbatis, Othmari abbatis, Egidii abbatis et sanctarum virginum Scolastice virginis, Marie Magdalene. Anastasie virginum.* — Patriarch Ulrich II. von Aquileia weiht am 28. IV. 1181 den Maria-Magdalenen-Altar in Moggio (W 6): *in honore sancte et individue trinitatis et sancte Marie dei genitricis, sanctorum apostolorum, specialiter in honore sancte Marie Magdalene [...]. Hic reliquie continentur: de ligno sancte crucis, de vestimentis sancte Marie virginis, Iohannis baptiste, Petri apostoli, Iohannis apostoli et evangeliste, Iacobi apostoli, Philippi et Iacobi apostolorum, Bartholomei apostoli, Mathei apostoli et evangeliste, Marci evangeliste, sanctorum Ermachore et Fortunati martyrum, Laurencii martyris, Iohannis et Pauli martyrum, Lamperti episcopi et martyris, Blasii episcopi et martyris, Viti martyris, de vestimento inuncto in sanguine sancti Thome archiepiscopi, Iohannis militis et martyris, Gregorii pape, Nicolai episcopi, Martini episcopi, Basilii episcopi et confessoris, Uodalrici episcopi et confessoris, Benedicti et sancti*

Weitere direkte historische Quellen zur Gründungsgeschichte Moggios und zum Konventsleben der ersten Mönche existieren nicht. Es gibt keine 'Casus monasterii Mosacensis' wie die 'Casus sancti Galli' im Steinachkloster, keine älteren Verbrüderungslisten wie den 'Liber confraternitatum Sangalensis', keine älteren Nekrologien. Wie weit das unvollständige Necrologium Mosacense aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts älteres Namenmaterial enthält, ist bislang noch nicht untersucht.<sup>9</sup>

Wenn also die Quellen von Moggio schweigen, gibt es dann wenigstens Hinweise im angeblichen Mutterkloster St. Gallen für die Gründung eines Gallusklosters in Friaul? Die dritte 'Continuatio casuum sancti Galli' behandelt die Zeit von 1076 bis 1133 und erzählt in den Kapiteln 21–34 ausführlich über die Politik und die Kriege des St. Galler Abtes Ulrich von Eppenstein, aber kein Wort über dessen Gründung des Moggio-Klosters.<sup>10</sup> In den St. Galler Nekrologien wird zwar zum 7. Oktober eine *commemoratio abbatum Uodalrici patriarche* (also unser Ulrich von Eppenstein, der am 13.12. 1121 starb) *et Uodalrici huius nominis quarti* (vermutlich Abt Ulrich von Sax, der allerdings am 23.9. 1220 auf einem Feldzug Friedrichs II. in Italien starb) erwähnt.<sup>11</sup> Irgendwelche Mönche aus Moggio oder gar dessen erster Abt Bebolphus erscheinen nirgends in den St. Galler Totenbüchern. Es fällt zudem auf, wie wenige Namen darin direkt nach Italien verweisen. Auch in den Handschriften der Stiftsbibliothek St. Gallen fand sich bis jetzt keine einzige Spur, die nach Moggio führen könnte. Ergebnis der Suche: völliges Schweigen in St. Gallen über das Galluskloster in Moggio.

Woher kamen die ersten Mönche des Klosters Moggio? Die Frage läßt sich indirekt wenigstens teilweise dadurch beantworten, daß man zunächst untersucht, woher ihre liturgischen Bücher kamen und welche liturgischen Ortsgewohnheiten darin ausgemacht werden können. Eine Liturgie ändert sich bekanntlich in einem Kloster nur schwer, weil die Mönche an der Tradition hängen und mit dieser auch leben. Weitere Hinweise über die Herkunft der ersten Moggio-Mönche könnte die Frage geben, mit welchen Klöstern Moggio in späterer Zeit nähere Verbindungen pflegte. Für die erste Fragestellung sind die Paläographen und die Liturgiewissenschaftler aufgerufen, für die zweite die Historiker. Als Germanist und somit als Nichtfachmann in allen drei Disziplinen versuche ich die Fäden der verschiedenen Ansätze zusammenzuweben. Ein vollendetes Gewebe kann ich beim Stand der Forschung ohne-

---

*Galli confessorum, Antonii monachi, Egidii abbatis, Leonardi confessoris, Marie Magdalene, Margarete, Columbe virginum.*

- 9) Archivio Arcivescovile di Udine (im folgenden: AAU), Cod. 61 (vgl. Scalon C., *Libri, scuole e cultura nel Friuli medioevale. 'Membra disiecta dell'Archivio di Stato di Udine, (Medioevo e umanesimo 65)*, Padova 1987, 140f.
- 10) Hrsg. v. G. Meyer von Knonau, *St. Gallische Geschichtsquellen IV. (Mitteilungen zur Vaterländischen Geschichte 17)*, St. Gallen 1879, 42–91.
- 11) *Necrologia Germaniae I*, ed. F. L. Baumann (MGH *Necrologia I*), Berlin 1888, 482.

hin noch nicht herstellen, es hat mit Sicherheit Fehlstellen und auch Webe-fehler.

Aus dem Kloster Moggio, das als Benediktinergemeinschaft nicht einmal 300 Jahre bestanden hat und dessen Konvent offensichtlich immer sehr klein war, sind dank glücklicher Umstände eine beträchtliche Anzahl Handschriften und Fragmente des 9. bis 15. Jahrhunderts erhalten geblieben, davon gegen 40 Codices liturgischen Inhalts, der Hauptbestand aus dem 12. und 13. Jahrhundert, heute aufbewahrt in der Biblioteca Arcivescovile di Udine (BAU), im Archivio di Stato di Udine (ASU) und in der Bodleian Library in Oxford.<sup>12</sup> Die Moggio-Bestände in Udine hat erstmals vollständig Cesare Scalon katalogisiert und dabei ihre Provenienz mit Hilfe einer Inventarliste ermittelt, die beim Transfer der Handschriften von Moggio nach Udine 1776 von dem bereits zitierten Giuseppe Bini angefertigt worden war.<sup>13</sup> Scalon hat aber auch teilweise versucht festzustellen, aus welchem Skriptorium und wann einzelne Handschriften nach Moggio gelangt sind. Ihm gebührt das große Verdienst, die oben gestellten Fragen als Paläograph und Historiker angegangen zu haben, wenn er auch bis jetzt nur erste Ansätze aufzeigen kann.<sup>14</sup>

Von den gegen 35 liturgischen Moggio-Handschriften in Udine hat Scalon lediglich bei fünf Codices eine einigermaßen sichere Schriftheimat ermitteln können. Demnach sollen drei im Regensburger Kloster St. Emmeram (BAU, Codd. 234 [XI ex.], 77 [XIII <sup>1</sup>], 72 [v. J. 1268]), je ein Codex in St. Peter in Salzburg (BAU, Cod. 75 [v. J. 1199]) und in Weingarten (BAU, Cod. 78 [XIII]) geschrieben worden sein.<sup>15</sup> Ein karolingisches Homiliar des 9. Jahrhunderts (BAU, Cod. 4) verweist in den südbayerischen Raum, genauer wohl in das Salzburger Gebiet,<sup>16</sup> weitere Handschriften des 12. und 13. Jahrhunderts mit einiger Wahrscheinlichkeit in die Steiermark oder nach Kärnten, wobei vorerst kein Kloster näherhin auszumachen ist. So bleibt die Schriftheimat von fast allen Moggio-Handschriften offen, wenn auch der Weg des Imports nach Moggio, nämlich von Bayern und Südösterreich, sich deutlich abzuzeichnen

12) Biblioteca Arcivescovile di Udine (im folgenden: BAU), Codd. 1,3, 4, 20, 31–33, 35–38, 43–47, 50, 72, 74–80, 89, 95, 232–234, 284, 666; vgl. Scalon, Biblioteca (wie Anm. 2), 68–306.– AAU, Cod. 57, 59–62, 174; vgl. Scalon, Libri (wie Anm. 9), 130–142 und 230f.– Oxford, Bodleian Library, Cod. Canonici bibl. lat. 72, Codd. Canonici liturg. 297, 324, 325, 340, 346; vgl. R. Flotzinger, Choralhandschriften österreichischer Provenienz in der Bodleian Library/Oxford (SÖAW.Ph 580), Wien 1991, 38–66.

13) Scalon, Biblioteca (wie Anm. 2), 12–25.

14) Ebd., 26–33; Scalon, Libri (wie Anm. 9) 14–17; ders., Über einige Handschriftenfragmente aus Moggio, (Geschichte und ihre Quellen. FS F. Hausmann zum 70. Geburtstag, hrsg. v. R. Härtel, Graz 1987, 623–628).

15) Scalon, Biblioteca (wie Anm. 2), aus St. Emmeram: 230f., 143–147, 136–138; aus St. Peter in Salzburg: 141f.; aus Weingarten: 147f. (wobei Heinzer, Der Hirsauer Liber Ordinarius [wie Anm. 31], 322 Anm. 49 die Provenienz aus Weingarten bestreitet).

16) Ebd., 70–76.

beginnt.<sup>17</sup> Wenn ich diesbezüglich auch nichts wesentlich Neues beizutragen vermag, so scheint mir eine persönliche Beobachtung hier wichtig zu sein, die ich bei einer ersten Durchsicht der Moggio-Handschriften in Udine und Oxford machen konnte. Mit ziemlicher Sicherheit wage ich zu behaupten, daß keine der Moggio-Handschriften in St. Gallen entstanden ist, jedenfalls bestimmt nicht die älteren des 11. und beginnenden 12. Jahrhunderts. St. Gallen kommt also mit Sicherheit nicht als Lieferant für die ersten Handschriften in Frage. Gleichzeitig ist mir aufgefallen, wie uneinheitlich die Moggio-Handschriften in Schrift und Aufmachung wirken. Gemeinsam mit Scalon frage ich mich deshalb, ob jemals in Moggio überhaupt ein Skriptorium bestanden hat oder ob tatsächlich alle liturgischen Gebrauchshandschriften importiert werden mußten.<sup>18</sup>

Uneinheitlichkeit herrscht auch in den Kalendarien vor. Damit komme ich zu einzelnen inhaltlichen Beobachtungen zur Liturgie. Auffällig ist zunächst, daß in den meisten Kalendern neben Lokalheiligen aus dem Patriarchat Aquileia wie Hermagoras (angeblich Schüler des hl. Markus und erster Bischof Aquileias), Hilarius, Tacianus, Fortunatus auch Heilige auftauchen, die vornehmlich im deutschsprachigen Raum gefeiert werden: Emmeram, Lambert, Kilian, Ulrich, Coloman, Korbinian, Rupert, Pirmin, Afra, Erentrudis, aber auch Magnus, Otmar und Gallus.<sup>19</sup> In drei Handschriften erscheint Gallus am 16. Oktober in roter Farbe, also als Hochfest, und mit Oktavfeier am 23. Oktober — ein deutlicher Hinweis, daß diese Kalender vermutlich für Moggio geschrieben wurden.<sup>20</sup> In zwei weiteren Kalendern ist das Gallus-Fest ebenfalls rot ausgezeichnet, aber ohne Hinweis auf eine Oktavfeier.<sup>21</sup> In mindestens drei Kalendern hingegen ist *sancti Galli abbatis* lediglich in schwarzer Tinte ausgeführt.<sup>22</sup> Otmar zum 16. November erscheint immer in schwarzer Tinte und wird für eine Oktavfeier nie berücksichtigt.<sup>23</sup> Auffällig ist, daß in sämtlichen Kalendarien die jüngeren St. Galler Hausheiligen nicht vorkommen. So fehlt überall zum 2. Mai die 1047 kanonisierte Wiborada und

17) Ebd., 26–33. — Flotzinger, Choralhandschriften (wie Anm. 12) hat die Codices Canonici liturg. 297, 324, 325 und 346 von ihrer Skriptoriumherkunft — allerdings wenig überzeugend — ins Kloster Münsterschwarzach, Cod. Canonici liturg. 340 und Cod. Canonici bibl. lat. 72 nach Admont lokalisiert (vgl. seine Liste S. 105).

18) Scalon, Über einige Handschriftenfragmente (wie Anm. 14) 624: „Die Abtei scheint über kein wirkliches *scriptorium* verfügt zu haben; für die Versorgung mit den für den Gottesdienst nötigen Büchern wandte man sich an die Abteien jenseits der Alpen, mit denen sie durch enge geistliche und kulturelle Bande verbunden war.“

19) Ebd., 624 und Scalon, Biblioteca (wie Anm. 2) 102f. (zu BAU, Cod. 33), 114f. (BAU, Cod. 45), 136f. (BAU, Cod. 72), 141 (BAU, Cod. 75), 143–145 (BAU, Cod. 77), 147 (BAU, Cod. 78).

20) BAU, Cod. 45,6v; BAU, Cod. 72,4v; Cod. Canon. liturg. 325,9v (wobei *octava s. Galli abbatis* von späterer Hand nachgetragen).

21) BAU, Cod. 73,5v und BAU, Cod. 75,5v.

22) BAU, Cod. 33,5v; BAU, Cod. 77,5v (mit Oktav); Cod. Canon. liturg. 346.

23) In allen in Anm. 20–22 aufgeführten Handschriften.

zum 3. September der heilige Remaclus, dessen Kult in St. Gallen unter Abt Nortpert in der Mitte des 11. Jahrhunderts eingeführt wurde.<sup>24</sup> Zahlreiche spätere Nachträge in den Kalendarien mit Hinweisen auf Weihegedenkstage (*dedicatio*) zur Kirche, zu Kapellen und Altären von Moggio,<sup>25</sup> sodann mit Hinweisen auf Weihe- und Todestage einzelner Äbte von Moggio<sup>26</sup> sowie zu Ereignissen aus der Klostergeschichte wie etwa den Brand von Moggio im Jahre 1228 bezeugen, daß diese Handschriften in der Liturgie von Moggio gebraucht wurden.<sup>27</sup>

Der hl. Gallus, Hauptpatron von Moggio, wurde offensichtlich immer gebührend gefeiert. Das bezeugt zunächst ein wohl in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts geschriebenes Legendar mit Walahfrids 'Vita sancti Galli',<sup>28</sup> an die sich unmittelbar seine 'Vita sancti Otmari' mitsamt der zweiteiligen Fortsetzung Isos anschließt — ein kleiner Hinweis, daß man in Moggio auch den ersten Abt von St. Gallen, von dem das Kloster ja Reliquien besaß, wenn auch nicht mit einem Hochfest, verehrt hat.<sup>29</sup> In einem Psalterium mit Hymnar (um 1300 geschrieben) ist auf der letzten Seite von späterer Hand Walahfrids Gallus-Hymnus 'Vita sanctorum' nachgetragen, der in andern Hymnensammlungen zwar vorkommt, aber hier im Hauptteil, wohl bedingt durch die unbekannte Herkunft des Codex, fehlt.<sup>30</sup>

Wie läßt sich diese seltsame Mischung teils sanktgallischer Liturgie, teils süddeutscher und zugleich lokaler Heiligenverehrung erklären? Warum die völlige Absenz der jüngeren St. Galler Hausheiligen Wiborada und Remaclus? Den Schlüssel zum Verständnis liefert die Oxforder Handschrift

24) Vgl. Munding E., Die Kalendarien von St. Gallen aus 21 Handschriften. 9.–11. Jahrhundert. Untersuchungen. (Texte und Arbeiten I,37), Beuron 1951, 55 und 101.

25) Etwa *Dedicatio ecclesie s. Galli* am 9. VI. in BAU, Codd. 33, 35, 72 und AAU, Cod. 174 (vgl. auch Härtel, Die älteren Urkunden [wie Anm. 5] 71); *dedicatio capelle S. Marie et omnium sanctorum* am 11. IV. in Cod. Canon. liturg. 325, 6v, BAU, Codd. 45,3v und 72,2v.

26) Etwa: *obiit Azzo abbas* [1222–1230], *anima eius per misericordiam Dei Omnipotentis requiescat in pace* am 28. V. in BAU, Cod. 75 (vgl. C. Scalon, Fonti e ricerche per la storia del monastero benedettino di S. Maria di Aquileia, (Il Friuli dagli Ottoni agli Hohenstaufen. Atti del Convegno Internazionale di Studio, Udine 4–8 dicembre 1983, Udine 1984, 53–189, bes. 124 Anm. 68); *MCCCXLVIII primo venit in isto monasterio* am 9. XI. in BAU, Cod. 77 (Scalon, Biblioteca [wie Anm. 2] 146) als Hinweis, daß der Mönch Guido von Rosazzo am 9. XI. 1349 als Abt von Moggio investiert wurde.

27) *Anno Domini MCCXXVIII combustum est monasterium istud sub Azzone abbate* in BAU, Cod. 77,7v.

28) BAU, Cod. 1,1r–42r (BHL 3249).

29) BAU, Cod. 1,42r–59v mit Walahfrids Vita (BHL 6386) und den beiden Büchern Isos, der 'Relatio' und dem 'Liber II de miraculis Otmari' (BHL 6387).

30) BAU, Cod. 45,127v (U. Chevalier, Repertorium hymnologicum II, Louvain 1897, Nr. 21979).

Canon. liturg. 325, ein Liber ordinarius, der mit größter Wahrscheinlichkeit für Moggio kurz nach 1200 geschrieben wurde.<sup>31</sup>

Ein Liber ordinarius ist bekanntlich ein liturgisches Direktorium, das die Gestaltung des Gottesdienstes mit Messe und Chorgebet normativ regelt und das als besonderes liturgisches Genus erst etwa um 1100, also ein Jahrhundert vor unserer Handschrift, allmählich Gestalt gewinnt. In der Forschung für diese frühe Zeit bekannt und von Anton Hänggi ediert ist der Rheinauer Liber ordinarius aus dem ersten Viertel des 12. Jahrhunderts.<sup>32</sup> Felix Heinzer hat nun vor kurzem nachweisen können, daß dieser Rheinauer Ordinarius die Hirsauer Liturgie in normativer Gestalt überliefert und damit als wichtiger Textzeuge von jenem dritten Buch zu gelten hat, das angeblich Wilhelm von Hirsau als erster Reformabt geschrieben hat, aber wegen der Ungunst der Hirsauer Überlieferung untergegangen ist.<sup>33</sup>

Der Liber Ordinarius von Moggio — so Heinzers weitere wichtige Beobachtung — ist in seiner Redaktion mit dem Rheinauer Text nahe verwandt und könnte sogar in einzelnen Passagen den ursprünglichen Text noch genauer spiegeln.<sup>34</sup> Daß die Moggio-Handschrift die Hirsauer Liturgie wiedergibt, hält die Überschrift unmißverständlich fest: *Ordo divini officii secundum Hirsiacenses*.<sup>35</sup> Für uns nun wichtig ist die Feststellung, daß in diesem Ordinarius von Moggio kein anderer Heiliger eine so ausführliche Agenda erhält wie der Hauspatron Gallus. Zwei volle Seiten sind ihm gewidmet,<sup>36</sup> und sie stimmen mit geringfügigen Abweichungen, was das Stundengebet betrifft, genau mit dem um 900 wohl in St. Gallen entstandenen Gallus-Offizium-Text überein. Dabei setzt der Moggio-Text sogar weit mehr Antiphonen aus dem ältesten Gallus-Offizium ein als das St. Galler Hartker-Antiphonar. So wird die unmittelbare Verbindung zum Patron noch stärker in den Vordergrund der Psalmen gestellt als im Heimatkloster St. Gallen.<sup>37</sup>

31) Vgl. Flotzinger, Choralhandschriften (wie Anm. 12), 38–47; Heinzer F., Der Hirsauer 'Liber Ordinarius', (RBen 102, 1992, 309–347, bes. 319–321).

32) Hänggi A. (Hrsg.), Der Rheinauer Liber Ordinarius (Zürich Rh 80, Anfang 12. Jh.), (Spicilegium Friburgense 1), Freiburg/Schweiz 1957.

33) Heinzer, Der Hirsauer 'Liber Ordinarius' (wie Anm. 31) 310.

34) Ebd. 320.

35) Ms. Canon. liturg. 325,15v: *Hic incipit ordo divini officii per circulum anni secundum Hirsiacenses*.

36) Ebd. 131rb–132ra.

37) Textedition: Berschin W., Ochsenbein P., Möller H., Das älteste Gallusoffizium, (Mittelateinisches Jahrbuch 24/25, 1989/90, 11–37, bes. 13–17). Bestand des Gallus-Offiziums nach dem Hartker-Antiphonar (Cod. Sang. 391, p. 127–133) bei Hesbert R.-J., Corpus Antiphonarium Officii, vol. II, (Rerum Ecclesiasticarum Documenta, series maior: Fontes VIII), Rom 1965, 580–584 und 590. — Cod. Canon. liturg. 325 folgt genau dem Rheinauer Ordinarius und weicht damit von Hartker zumindest an einer Stelle ab: Als Antiphon zur Non wird die Benedictus-Antiphon 'Aperiens Iohannes', nicht die 7. Antiphon in der 2. Nokturn 'Inter prandendum' eingesetzt. Im Vergleich zum Hartker-Antiphonar erweitert der Liber Ordinarius von Moggio die Agenda für die Tage innerhalb der Oktav. Täglich werden die drei Vesperpsal-

In welchem Kloster der Liber ordinarius von Moggio für Moggio geschrieben wurde, ist unsicher. Rudolf Flotzinger vermutet das im frühen 9. Jahrhundert gegründete Münsterschwarzach in Unterfranken, das sich seit etwa 1135 der Hirsauer Reform anschloß und später in Verbindung mit mehreren österreichischen Klöstern, so auch mit Admont und St. Lambrecht, in Gebetsverbrüderung stand.<sup>38</sup> Ob im etwas weit entfernten Münsterschwarzach oder in einem näher gelegenen Kloster in Südösterreich entstanden, ist hier nicht von so großer Bedeutung. Viel wichtiger scheint mir die noch kaum in der Forschung bekannte Tatsache zu sein, daß das Moggio-Kloster spätestens um 1200 in den größeren Reformverband der Hirsauer Klöster gehörte und offensichtlich mit südösterreichischen und bayerischen Reformklöstern in enger Verbindung stand.<sup>39</sup> Ein Beleg dafür könnte eine im Liber ordinarius von Moggio kurz nach seiner Entstehung nachgetragene Verbrüderungsnotiz sein, die sich eindeutig auf das 1115 reformierte Kloster Admont bezieht und als Adressaten mit Wahrscheinlichkeit Moggio anspricht.<sup>40</sup>

Ein wichtiges Indiz zu Moggios Einbezug in den weiteren Hirsauer Reformverband ist sodann — darauf hat Heinzer aufmerksam gemacht — die weitgehende Identität der Allerheiligenlitanei in Handschriften aus Hirsauer Klöstern und in den wenigen Codices, die mit einiger Sicherheit für Moggio selbst geschrieben wurden. Denn der Grundbestand und die Reihenfolge jener Heiligen, die nicht überall verehrt wurden, sind in den Moggio-Hand-

---

men mit der des Gallus Namen nennenden und an seinen Tod erinnernden Antiphon 'Gallus Dei famulus' (eig. Canticum-Antiphon zur 3. Nokturn) eingeleitet und beschlossen. Gemeinsam für die Benedictus-Antiphon in den Laudes und die Magnificat-Antiphon in der Vesper wird zudem für jeden einzelnen Tag innerhalb der Oktav eine besondere Antiphon vorgeschrieben. Die Antiphonen im Nachtgebet des Oktavtages wiederholen jene des Festtages, und als Lesungen in den Nokturnen wird vorgeschrieben: *vita eius vel sermo de confessoribus*.

- 38) Flotzinger, Choralhandschriften (wie Anm. 12) 61f. und Büll F., Zum Verhältnis der Benediktinerklöster Gorze-Münsterschwarzach-Lambach, (SMGB 102, 1991, 231–239, bes. 238).
- 39) In der Forschung scheint Moggio bislang als Hirsauer Reformkloster nicht bekannt gewesen zu sein. Jakobs H., Die Hirsauer. Ihre Ausbreitung und Rechtsstellung im Zeitalter des Investiturstreites (KHA 4), Graz 1961, zählt Moggio nicht dazu. Auf seiner Karte 'Die Ausbreitung der Hirsauer Reform' sind von den offensichtlich mit Moggio verbundenen Klöstern aufgeführt: Millstatt, Rosazzo, St. Paul, Admont, Salzburg (St. Peter), Regensburg (St. Emmeram), St. Lambrecht.- Wollasch J., Spuren Hirsauer Verbrüderungen (Hirsau St. Peter und Paul 1091–1991, Teil II: Geschichte, Lebens- und Verfassungsformen eines Reformklosters, bearb. v. K. Schreiner, (Forschungen und Berichte der Archäologie des Mittelalters in Baden-Württemberg 10/2), Stuttgart 1991, 173–193 führt 183 aus dem Kapitelsbuch von Rosazzo eine Liste von 23 Klöstern an, für die an bestimmten Tagen ein summarisches Gedenken des jeweiligen Konvents (*Memoria fratrum/sorum de...*) galt, unter diesen auch (jeweils für den 25. X.) Moggio.
- 40) Flotzinger, Choralhandschriften (wie Anm. 12), 39f. und Gutfleisch B., Eine ostoberdeutsche Handschrift der 'Mariensequenz aus Muri' (ZDA 119. 1990, 61–75, bes. 64).

schriften und in solchen aus Hirsauer Klöstern wie Zwiefalten, Weingarten und St. Paul weitgehend die gleichen.<sup>41</sup> Damit wird auch verständlich, weshalb im friulanischen Kloster Moggio so viele deutsche Heilige im Kalender und in der 'Litania omnium sanctorum' erscheinen und die jüngeren St. Galler Hausheiligen darin fehlen. Diese blieben eben Lokalheilige und wurden, weil St. Gallen nie dem Hirsauer Verband angehörte, nicht in die Hirsauer Heiligengruppe aufgenommen. Moggios Hirsauer Zugehörigkeit manifestiert sich am deutlichsten in der Schlußoration der Allerheiligenlitanei. In einem wohl in St. Emmeram für Moggio geschriebene Psalterium (BAU, Cod. 77) lautet diese Formel: *per intercessionem apostolorum tuorum Petri et Pauli, sancti Galli et sancti Benedicti atque omnium sanctorum*.<sup>42</sup> Angerufen werden also zunächst die Apostelfürsten Peter und Paul, die Patrone des Reformklosters Hirsau,<sup>43</sup> sodann der hl. Gallus als Hauptpatron von Moggio, schließlich der hl. Benedikt als Vater klösterlicher Lebensnorm sowie alle Heiligen.

Seit wann gehörte Moggio dem Hirsauer Klosterverband an? Wir wissen es nicht genau. Es gibt jedoch Hinweise, die vermuten lassen, daß das Kloster bereits bei seiner Gründung mit der Hirsauer Bewegung in Verbindung trat. Die Eppensteiner aus Kärnten begründeten zwischen 1077 und 1084 das in Friaul gelegene Kloster Rosazzo zunächst als Augustinerpropstei.<sup>44</sup> Unser Patriarch Ulrich von Eppenstein habe, so nach späteren Urkundeauszügen, 1091 im Kloster Rosazzo die Augustinerregel mit jener des heiligen Benedikt vertauschen lassen und die ersten Mönche aus Millstatt nach Rosazzo geholt.<sup>45</sup>

Aus einer andern Quelle wissen wir, daß die drei Klöster St. Paul im Lavanttal, Millstatt und Rosazzo in jener Zeit mit Hirsau in Beziehung traten. Denn noch der erste Hirsauer Reformabt Wilhelm (+ 1091) habe drei Konventualen nach St. Paul geschickt. Einer von ihnen, Wezilo, wurde dessen Abt. Ohne Zustimmung Hirsaus hätten die beiden Helfer Wezilos angebotene Abteien angenommen, Sigwin nämlich die von Rosazzo, Gaudentius jene von Millstatt. Während Sigwin über seinen eigenmächtigen Schritt Reue zeigte und nach einer Versöhnung in Hirsau von seinem Mutterkloster als Abt von Rosazzo anerkannt worden sei, hätte sich Gaudentius vor Hirsau nicht beugen wollen und sei deshalb von diesem aus der Äbtliste gestrichen

41) Heinzer, Der Hirsauer Liber Ordinarius (wie Anm. 31), 325f.

42) BAU, Cod. 77, 139r (zitiert nach Scalon, Biblioteca [wie Anm. 2], 145).

43) Vgl. Hirsau St. Peter und Paul (wie Anm. 39).

44) Vgl. Jaksch A. v., Die Gründung des Benediktinerklosters Rosazzo in Friaul, (SMGB 32, 1911, 229–240, bes. 231).

45) Wien, Staatsarchiv, Cod. Suppl. 72, ff. 119–21 (Nr. 5): *Item Ulricus patriarcha filius Marquardi comitis Goricie frater comitis Heinrici Goricie advocati ecclesie Aquilegensis mutavit regulam sancti Augustini in regulam sancti Benedicti et primos monachos duxerunt de Millstat in Rosacium* (ed. Jaksch, Die Gründung [wie Anm. 44], 238). Vgl. Scalon, Fonti (wie Anm. 26), 57.

worden.<sup>46</sup> Wenn diese Zusammenhänge einigermaßen stimmen, hatte also das papsttreue Hirsau große Vorbehalte zur Klosterpolitik des kaisertreuen Patriarchen Ulrich von Eppenstein.<sup>47</sup> Dennoch scheint er sich selbst um eine wirkungsvolle Reform in Rosazzo gekümmert zu haben. Es ist deshalb nicht auszuschließen, daß er bei der Gründung von Moggio selbst dafür besorgt war, daß auch in Moggio Reformmönche einzogen.<sup>48</sup> Denn 1119 — mehr als ein Vierteljahrhundert nach Rosazzo — hatte sich wohl der alte Gegensatz etwas gelegt, und zugleich war Hirsaus unmittelbarer Elan für eine weitgreifende Reform allmählich verloren gegangen. 1149 werden dem Kloster Moggio durch Kaiser Konrad III. Besitz und Rechte bestätigt.<sup>49</sup> Als Zeugen sind in Moggio anwesend: die Äbte Gottfried von Admont, Werner von St. Paul, Wolfram von St. Lambert, Eberhard von Viktring, Ezzelino von Ossiach, alleamt Vorsteher von Klöstern, die damals der Hirsauer Reform angehörten und wohl Moggio als ihrem Verbandsmitglied beistanden.<sup>50</sup> Solche Verbindungen innerhalb der Reformklöster lassen sich über Einträge in den einzelnen Nekrologien wahrscheinlich machen, werden doch einzelne Äbte, aber auch Mönche von Moggio darin als *confrater noster* angeführt. Cesare Scalon hat so etwa das Nekrologium des reformierten Benediktinerinnenklosters S. Maria di Aquileia untersucht und in seiner Edition mehrere Mönche aus Moggio identifizieren können.<sup>51</sup>

Von welchem Kloster genau Moggio 1119 besiedelt wurde — ob von Millstadt aus, ob von Admont oder einem andern Kloster in Südösterreich — wissen wir vorerst nicht. Ich bin überzeugt, daß eine genauere Provenienzbestimmung der Moggio-Handschriften in dieser Frage weiterführen könnte.<sup>52</sup> Vielleicht hilft auch der Name des ersten Abtes Bebolphus, insofern er

46) Ebd. 59; Jaksch, Die Gründung (wie Anm. 44) 232 und Jakobs, Die Hirsauer (wie Anm. 39) 45f. und 121f.

47) Vgl. Jaksch, Die Gründung (wie Anm. 44) 232.

48) Gegen eine frühe Hirsauer Prägung Moggios allerdings spricht, wie schon Heinzer, Der Hirsauer 'Liber Ordinarius' (wie Anm. 31) 319 f. Anm. 44, zu bedenken gegeben hat, der erst um 1200 entstandene Cod. Canon. liturg. 325 selbst. Denn dann hätte er mehr oder weniger nur noch Repräsentationscharakter und stünde nicht am Beginn einer Liturgiereform.

49) Härtel, Die älteren Urkunden (wie Anm. 5) 87f. (U 13).

50) Vgl. Scalon, Fonti (wie Anm. 26) 68.

51) Ebd. So 116 (am 5.V.) Abt Ulrich von Moggio (1136–1173), 124 (am 28.V.) Abt Azzo von Moggio (1122–1130), S. 128 (am 9. VI.) Abt Gislerus (1180 — ca. 1195). — Zum 11.VI. wird ein *Henricus m[onachus]* genannt, vermutlich der in BAU, Cod. 77 zum gleichen Tag genannte *Henricus presbiter in monasterio S. Galli* (Scalon, Biblioteca [wie Anm. 2] 146.

52) Die Verbindung Moggios mit der Hirsauer Reform ist jedoch kaum, wie Scalon, La biblioteca (wie Anm. 2) 29, vermutet hat, durch die Vermittlung von St. Emmeram in Regensburg zustande gekommen. Die als Beweis von ihm angeführte identische Responsorienreihe im Totenoffizium (in BAU Codd. 72,198v–209r und 77,139r–140v) ist vielmehr, wie Heinzer, Der Hirsauer 'Liber Ordinarius' (wie Anm. 31) 324, zeigt, zu erklären „durch die gemeinsame Zugehörigkeit zur Hirsauer Reform, die

dokumentarisch in einem andern Kloster auftaucht. Moggio war und blieb wohl lange Zeit ein Konvent deutschsprachiger Mönche. So wurde etwa in den *Liber ordinarius* von Moggio kurz nach seiner Entstehung die bekannte frühmittelhochdeutsche 'Mariensequenz von Muri', wohl im alemannischen Raum um 1180/90 entstanden, etwa zehn bis zwanzig Jahre später in bayerischer Schreibsprache eingetragen<sup>53</sup> und mit Neumen versehen, die „eher im süddeutsch-österreichischen Raum beheimatet zu sein scheinen“.<sup>54</sup> Unter Abt Jakob (1231–1242) kaufte das Kloster Moggio eine Reihe von Handschriften, so eine *Vita sancti Galli* (vielleicht die schon genannte Sammlung mit den Leben der St. Galler hll. Gallus und Otmar: BAU, Cod. 1), aber auch einen *librum theutonicum dictum Walisergast*, also eine heute verlorene Handschrift mit dem 'Welschen Gast', einer höfischen Anstandslehre des in Friaul um etwa 1186 gebürtigen Thomasin von Zerclaere, später Domherrn in Aquileia.<sup>55</sup> Und auf dem Vorsatzblatt eines Mess-Lektionars aus Moggio findet sich eine im 15. Jahrhundert eingetragene Kanzleiformel in deutscher Sprache, die vielleicht einem Mönch oder Schreiber von Moggio als Vorlage diente.<sup>56</sup>

Die Beziehungen Moggios zu St. Gallen — dies in knapper Zusammenfassung — sind also eher marginal: durch den Patriarchen und gleichzeitigen St. Galler Abt Ulrich von Eppenstein bestimmt. Er hat vermutlich das Galluspatriozinium und die dazugehörigen Reliquien vermittelt, er dürfte vielleicht auch die ersten Mönche gerufen haben, mit Sicherheit nicht aus St. Gallen, sondern aus einem südösterreichischen Kloster.

Ein einziger Hinweis könnte auf eine mögliche direkte Beziehung Moggios zu St. Gallen hinweisen. Aber selbst dieser läßt sich liturgiegeschichtlich auch anders erklären. Kirchweihtag in Moggio war offensichtlich, wie die Kalendarien ausweisen, der 9. Juni.<sup>57</sup> In einem unvollständig erhaltenen Lektionar für das Stundengebet, geschrieben um 1150, ist die Lesung *In dedicatione ecclesie* unmittelbar nach dem Fest des heiligen Gallus (16.X.) vorgesehen, jedenfalls noch vor dem 2. November (St. Eustachius und Gefährten).<sup>58</sup> Zudem hat im

---

für das Regensburger Kloster seit der Berufung durch Admonter Mönche unter Abt Berthold (1143–1149) nachweisbar ist“.

53) Vgl. Gutfleisch, Eine ostoberdeutsche Handschrift (wie Anm. 40), bes. 70–74.

54) Flotzinger R., Zur Melodie der sog. 'Mariensequenz aus Muri' in Can. lit. 325 der Bodleian Library zu Oxford, (ZDA 119, 1990, 75–82, Zitat 75).

55) Das Inventar zitiert nach Casarsa, I codici liturgici (wie Anm. 3) 11. — Zu Thomasin vgl. Kuhn H., Thomasin von Zerclaere, (VerLex 4, Berlin 1953, Sp. 466–472). Zur verlorenen Handschrift vgl. Kries F.W. v., Textkritische Studien zum Welschen Gast Thomasins von Zerclaere (QFSKG N.F. 23), Berlin 1967, 65f.

56) BAU, Cod. 74,1r: *Meinem willigen gehorsam dinst bevor wisset lieber herr hütt und auch vatter als ich ew vormallen emboten von ains — vatter und muter, pary et mery* (friulanisch für lat. pater et mater).

57) Vgl. Anm. 25.

58) ASU, Cod. 57,31rb (Scalon, Libri [wie Anm. 9] 133f.). Die unvollständig erhaltene Lesung für *In dedicatione ecclesie* ist die Homilia 47 (In natale ecclesiae I) des Eusebi-

Kalender eines Psalteriums, das im frühen 13. Jahrhundert vielleicht in St. Emmeram für Moggio geschrieben wurde, eine spätere Hand (wohl des frühen 15. Jahrhunderts) zum 17. Oktober nachgetragen: *Dedicatio*.<sup>59</sup> Mit dieser Kirchweihe muß jene der St. Galler Gozbert-Basilika gemeint sein, die am 17. Oktober 835 feierlich begangen wurde und seither in der St. Galler Liturgie stets als der wichtigste Kirchweihstag gefeiert wurde.<sup>60</sup> Dieser St. Galler Kirchweihstag war in der Hirsauer Liturgie nicht bekannt. Ob ihn die Moggio-Mönche aus Verehrung für ihren Hauptpatron wirklich begangen haben, ist unsicher, da er sonst in keinem Kalender aufscheint. Die Kenntnis davon, so könnte man schließen, muß direkt aus dem Steinachtal ins Friaul gelangt sein. Dieser Schluß ist jedoch liturgiegeschichtlich nicht unbedingt haltbar. In der älteren Liturgie gab es nämlich eine Tradition, das Fest der *dedicatio* gleich am folgenden Tag nach der Feier des Hauptpatrons anzuschließen. So wurde etwa in Zürich der Kirchweihstag jeweils am 12. September, dem Tag nach dem Fest der Hauptheiligen Felix und Regula, begangen,<sup>61</sup> und in dieser Tradition dürfte auch der Konstanzer Bischof am 17. Oktober 835 die Gozbert-Basilika in St. Gallen eingeweiht haben. Die Plazierung der Lesung *In dedicatione ecclesie* unmittelbar nach dem Fest des hl. Gallus im genannten Lektionar von Moggio und der Nachtrag zum 17. Oktober wären somit auch als späte Reflexe einer alten liturgischen Tradition und nicht unbedingt durch direkte Kenntnis aus St. Gallen erklärbar.

Mit einer lateinischen Inschrift in der Klosterkirche von Moggio habe ich begonnen, mit einer lateinischen Inschrift über der Pforte zu dessen Konvent möchte ich schließen. Als ich diese Inschrift im Sommer 1982 erstmals las, war das Konventsgebäude durch das Erdbeben von 1976 noch arg beschädigt. Heute leben und beten darin wieder geistliche Frauen. Die Inschrift besagt, daß der Mönch eigentlich das Irdische verachten und gleichzeitig zum Himmel aufblicken soll. Irdisch ist sicher auch der gelehrte Streit, von wo und von wem aus das Kloster Moggio besiedelt worden sei. Für einen vorbildlichen Mönch von Moggio und eine wirklich geistliche Frau von heute wichtig allein war und ist nur, daß im Monasterium Mosacense gebetet und Gott die Ehre erwiesen wird. Das ist wohl auch der tiefere Sinn der Inschrift über der Konventspforte. Sie lautet: *Heu quam sordet tellus, dum caelum aspicio!*

---

us Gallicanus (ed. F. Glorie, [CChrSL 101A, Turnhout 1971, 555–563], die auch in St. Gallen für das gleiche Fest gebräuchlich war, wie zwei St. Galler Lektionare des 9. Jahrhunderts mit vollständigem Text (Cod. Sang. 432, p. 455–457 [als vierte von fünf Lesungen zur *Dedicatio ecclesiae*] und Cod. Sang. 433, p. 605–609) sowie zwei weitere des 11. Jahrhunderts mit gekürztem Text (Cod. Sang. 413, p. 482–485 [47, 1–70] und Cod. Sang. 428, p. 168a–169a [47, 1–49]) belegen.

59) BAU, Cod. 77,5v: (17.X.) *Dedicatio*.

60) Munding, Die Kalendarien (wie Anm. 24), 122.

61) Vgl. Jahrzeitbuch des Grossmünsters: Zürich, Zentralbibl., Cod. C 9, fol. 54r.



# Gründungs- und Entwicklungsgeschichte der Abtei Beuron 1863–1908 (Teil II)

von *Stephan Petzolt OSB — Beuron*

## IV. Kulturkampf

### 1. Der preußische Kulturkampf

Bereits seit 1859 wurde in Österreich eine kirchenkritische Haltung des Staates sichtbar, nachdem in der Schweiz schon in den 40er Jahren eine Kampfstellung gegen die katholische Kirche zu beobachten war.<sup>1</sup> Der Kulturkampf in den kleindeutschen Staaten begann mit dem von Bayern eingebrachten und am 10. Dezember 1871 erlassenen Reichsgesetz gegen Mißbrauch des geistlichen Amtes zur Gefährdung des öffentlichen Friedens, dem sog. Kanzelparagraphen (§ 130 a Strafgesetzbuch). Dieser sollte den Einfluß der Kirche auf die politische Bildung der Bürger und insbesondere der Gläubigen erheblich einschränken, wenn nicht gar unmöglich machen.<sup>2</sup>

In Preußen hatten mit dem Eintritt des neuen Kultusministers Adalbert Falk in die Regierung an die Stelle des vermittelnden Heinrich von Mühler am 22. Januar 1872<sup>3</sup> die Katholiken Schlimmstes zu befürchten. Falk war als eigenständiger und überzeugter Mitarbeiter v. Bismarcks bekannt und führte dann auch den Kulturkampf mit juristischer Präzision durch. Zunächst erließ Falk das Preußische Schulaufsichtsgesetz vom 11. März 1872, das die Schulinspektion verstaatlichte und damit die Kirche im Unterrichtswesen stark zurückdrängte.<sup>4</sup> Dazu kam das Verbot des Lehrberufes für alle katholischen Ordensangehörigen an öffentlichen Schulen. Mit dem 4. Juli 1872 wurde der

---

1) Franz G., *Kulturkampf, Staat und katholische Kirche in Mitteleuropa von der Säkularisation bis zum Abschluß des Preußischen Kulturkampfes*, München o. J. (1954), 82–165.

2) Born K. E., *Von der Reichsgründung bis zum ersten Weltkrieg* (Handbuch der deutschen Geschichte III, hrsg. v. B. Gebhardt, Stuttgart 1960<sup>8</sup>, 197–313, hier 214 f., 218).

3) Born, *Reichsgründung* 216.

4) Franz, *Kulturkampf* 223; Born, *Reichsgründung* 215.

Jesuitenorden reichsgesetzlich verboten, was die Jesuiten praktisch zur Ausreise zwang.<sup>5</sup>

In den sog. Maigesetzen des Folgejahres spitzte sich der Kampf gefährlich zu. Diese betrafen die Vorbildung und Anstellung der Geistlichen, die kirchliche Disziplinalgewalt, das Maß der kirchlichen Strafen und schließlich den Kirchenaustritt, der wesentlich erleichtert wurde. Mit diesen Verordnungen war die kirchliche Selbständigkeit stark erschüttert.<sup>6</sup>

Zweifellos stellte der Kulturkampf einen Affront sowohl gegen die von den katholischen Bischöfen vertretenen kirchenpolitischen Auffassungen als auch gegen das die Kirche in hervorragender Weise politisch wie ideell unterstützende Zentrum dar. Die Stellung und der Einfluß des Papstes waren eindrucksvoll im Infallibilitätsdogma von 1871 aufgezeigt. Zum anderen war die Kirche dank dem gewandten und entschlossenen Führer Ludwig Windthorst (1812–1891), der zuvor 1851/53 bzw. 1862/65 Justizminister in Hannover und seit 1867 Landtags- und dann Reichstags-obgeordneter des Zentrums war, zu einer innenpolitischen Machtstellung gelangt, die Bismarcks Position einzuschränken imstande war.

Bismarcks Kampfansage galt weniger der katholischen Glaubensüberzeugung oder den Katholiken als religiösen Untertanen als vielmehr der römisch-katholischen Episkopatkirche, die seiner Meinung nach zu ultramontan ausgerichtet war und einer in seinem Sinne nationalen Staatskirche ablehnend gegenüberstand. Der Konflikt brach voll aus, nachdem Windthorst sich für den passiven Widerstand entschieden hatte und auch die Kirche, der preußische Episkopat wie Klerus und Laien, Bismarck die Gefolgschaft verweigerten. Die katholischen Wähler dokumentierten dies erstmalig in den Wahlen zum preußischen Abgeordnetenhaus (1873), als das Zentrum erheblich an Stimmen hinzugewann, sowie ein Jahr später bei den Reichstagswahlen, die der Zentrumsparterie einen Zuwachs von annähernd 50 % einbrachten. Verschärft wurde die Auseinandersetzung durch einen heftigen Notenaustausch zwischen Pius IX. und dem protestantischen Kaiser Wilhelm I., wobei der Papst auf eine gewisse Abhängigkeit aller Christen — also auch der mehrheitlich deutschen Protestanten — einschließlich des Kaisers selbst von seiner Person abstellte. Wilhelm wies das entschieden zurück und bekannte sich dezidiert zu seiner protestantischen Konfession.<sup>7</sup>

Am 4. Mai 1874 erließ Falk das Expatriierungsgesetz, nach dem alle amtsenthobenen Priester auf einen festgelegten Aufenthaltsort beschränkt oder gar

5) Bußmann W., Das Zeitalter Bismarcks (Handbuch der deutschen Geschichte 3/II, Abschn. III, hrsg. v. L. Just, Konstanz 1965, 165); Franz, Kulturkampf 224. Davon war auch die erste Ordensniederlassung in Hohenzollern seit der Säkularisation, Gorheim, betroffen, das faktisch durch Ministerialerlaß vom 8. Oktober 1872 aufgehoben wurde. Rösch, Kulturkampf 91 ff.

6) Franz, Kulturkampf 234 f.

7) Franz, Kulturkampf 235 f.; Bußmann, Zeitalter 165 f.

des Reiches verwiesen werden konnten.<sup>8</sup> In seiner Enzyklika „Quod nunquam“ vom 5. Februar 1875 erklärte Pius IX. die Gesetzgebung des preußischen Kulturkampfes für null und nichtig und drohte jedem, der diesen Gesetzen Folge leisten würde, die Exkommunikation an.<sup>9</sup>

Gerade die Liberalen zeigten sich über das päpstliche Schreiben sehr erbost. Das Sperrgesetz, auch als „Brotkorbgesetz“ bezeichnet (22. April 1875), stellte nun einen wohlüberlegten Racheakt seitens der Regierung dar. Mit diesem Gesetz wurden die Staatsmittel für die katholische Kirche gestrichen, so daß diese auch in ihrer finanziellen Situation bedroht war.

Noch schlimmer aber wirkte sich das Klostersgesetz vom 31. Mai 1875 aus durch das Verbot fast aller geistlichen Orden und Kongregationen im preußischen Gebiet (§ 1). Ausgenommen blieben lediglich die Krankenpflegeorden, die allerdings jederzeit noch aufgehoben werden konnten (§ 2). Das nachfolgende Gesetz der nunmehr staatlichen Vermögensverwaltung der Kirchengemeinden (erlassen am 20. Juni 1875) war nur die praktische Konsequenz aus der vom ideellen Standpunkt aus kirchenfeindlichen Einstellung der Regierung.<sup>10</sup>

Mit dem Gesetz vom 31. Mai 1875 war die Existenz *Beurons* direkt bedroht. Wer weitsichtig die politische Situation betrachtete, konnte sich ausrechnen, was diesem Kloster im vom sonstigen preußischen Gebiet so weit entlegenen Hohenzollern konkret bevorstehen mußte. Das Vorgehen der staatlichen Behörden gegen eine benediktinische Niederlassung war noch nicht in der konkreten Ausformung absehbar, gab es doch seinerzeit kein weiteres Benediktinerkloster im preußischen Hoheitsgebiet. Vorauszusehen war jedoch, daß es Beuron kaum anders ergehen würde als der 1872 aufgelösten Jesuitenresidenz Gorheim<sup>11</sup> nahe dem nur einige Wegstunden entfernten Sigmaringen.

## 2. Die Abtei Beuron und der Kulturkampf

Keine Zeit der Beuroner Geschichte ist in den Annalen so minutiös und detailliert festgehalten wie die zweite Jahreshälfte 1875. Grundtenor der schriftlich dargelegten Ereignisse und Gedanken ist die Sorge um den drohenden Verlust der klösterlichen Heimat. Unbeabsichtigt bezeugen die Aufzeichnungen, die größtenteils vom damaligen Pfarrer P. Bernhard Kober<sup>12</sup>

8) (Anm. 4–99) Born, Reichsgründung 216.

9) Franz, Kulturkampf 237 f.

10) Bußmann, Zeitalter 169; Franz, Kulturkampf 238 f.

11) Ab 1890 Franziskanerkloster.

12) Johann Wilhelm Kober, geboren 28. Mai 1837 Oberbalbach bei Tauberbischofsheim, Priester 1. August 1860 St. Peter (Schwarzwald), Kaplan in Königsheim, Mosbach und Baden-Baden, Benefiziat in Heidelberg, Profest 29. März 1869 Beuron, Prior als Nachfolger Pl. Wolters (der die Neugründung in Arnstein leitete); Lektor für Moraltheologie und Pastoral 1873; Seckau 1883, Emaus-Prag 1885, ab 1887

stammen, Beurons enge Verknüpfung mit dem liturgischen Leben besonders in der Zeit der politischen Anfechtung und Bedrohung. In solcher Hinsicht bedeutete der Kulturkampf für Beuron nicht nur eine Auseinandersetzung mit dem Preußenstaat, sondern gleichermaßen die Konzentrierung auf die eigene Standortbestimmung und das Pochen auf das Unveräußerliche und Unersetzbare.

Das Nachvollziehen der größeren und kleineren Begebenheiten in dieser knappen Zeitspanne erweist sich als sehr instruktiv, kann man doch hier das Selbstverständnis der Beuroner Benediktiner in dieser Epoche herauslesen und näherhin analysieren.

#### *a) Lage bis Mitte August 1875*

Bereits Mitte 1872 mußte den Mönchen bewußt sein, wie sich die Lage der Klöster in Preußen darstellte: Am 17. August war demnach Gorheim vom Jesuitengesetz betroffen. Eine Mitteilung der Königlichen Regierung gelangte zum Königlichen Oberamt zu Sigmaringen, wonach bis zum 12. Dezember alle Jesuiten das Kloster Gorheim zu verlassen hätten. Unter diesem Druck wurde das Noviziat in den ersten Dezembertagen insgesamt nach Exaeten (Holland) gebracht; die anderen Mitglieder der Kommunität mußten sich, allerdings nicht geschlossen, — zwanzig Jahre nach Eröffnung des Hauses — ebenfalls ins Exil begeben.<sup>13</sup>

Wollte bei den Beuronern zu dieser Zeit (angesichts des Jesuitenschicksals) noch „fast ... ein heiliger Neid sich regen u. eine Ungeduld“, nicht das Leid mit den Jesuiten teilen zu können,<sup>14</sup> so empfand man Ende 1874 die Situation für Beuron doch als „drohend“.<sup>15</sup> Die Zuspitzung der Lage für Beuron war abzusehen. Deshalb wurde am 20. Mai 1873 das Stiftungsgut der Pfarrkuratie sowie deren gesamter Besitz im Wert von 36.000 fl. in das Eigentum der Fürstin Katharina übertragen. Einer eventuellen Enteignung konnte so vorgebeugt werden.<sup>16</sup>

In der Tat bewahrheiteten sich die Ängste am Tag des 31. Mai 1875, mit dem alle Orden, die nicht in der Krankenpflege aktiv waren, aufgehoben werden sollten.<sup>17</sup> Von diesem Tage an gab es keine berechtigte Hoffnung auf eine Erhaltung der Abtei Beuron mehr. Alle Kräfte konzentrierten sich nun

---

wieder in Beuron. Gestorben 23. März 1901 Beuron „als einer der stillthätigsten u. meistverdienten Söhne von St. Martin“. Sterbechronik. Mayer S., Bibliographie 81.

13) Murphey B. J., Der Wiederaufbau der Gesellschaft Jesu im 19. Jahrhundert. Jesuiten in Deutschland 1849–1872 (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Bd. 262), Frankfurt a. M. 1985, 300 f.

14) AB II A, 81.

15) AB II A, 111.

16) Fiala, Jahrhundert 91; Becker, Benediktinermönche 174; vgl. Engelmann, Benediktinerkongregation 101.

17) D. h. alle „geistlichen Ordenshäuser“ sowie „ordensähnlichen Kongregationen der katholischen Kirche“. Franz, Kulturkampf 224 f.

darauf, ein geeignetes Asyl für den Konvent zu finden, worum sich Abt Maurus selbst bemühte. Man machte am 4. Juni (Herz-Jesu-Fest) dem heiligen Joseph ein Gelübde, „wonach auf ewige Zeiten in wenigstens einem Hause ... (der) Congregation täglich eine Lampe vor dem Altare des Heiligen brennen“ sollte,<sup>18</sup> wenn er eine akzeptable Unterkunft „verschaffe“.<sup>19</sup> Die Hoffnung auf Verschonung Beurons schwand, die Schreiben der Fürstin an Reichskanzler v. Bismarck vom 7. Juni und an den Kaiser vom 8. Juli blieben unbeantwortet.<sup>20</sup> Der Brief an v. Bismarck enthielt die Bitte, der Abtei „unter dem Namen einer Kunst- und Gesangsschule Fortbestand (zu) gestatten“, wenigstens aber ein paar Mönche als „Gäste“ und „Beamten“ der Fürstin selbst in ihrem „Schlosse“ [Beuron!] zu belassen.<sup>21</sup>

Daß die Mönche eine solche „Anstalt“ eventuell selbst zu leiten beauftragt würden, konnte man indes nicht erwarten: das Preußische Schulaufsichtsgesetz von 1872 wie auch das Gesetz vom 31. Mai 1875 bestimmten, daß die Aufsicht „über alle öffentlichen und Privat-Unterrichtsanstalten“ nur dem Staat zukomme. So blieb für Beuron lediglich die Möglichkeit offen, daß eine „Kunstschule“, eher aber Musikschule<sup>22</sup> unter staatlicher Führung bzw. Beaufsichtigung weiterbestehen könnte. Diesen Vorschlag jedenfalls machte Fürst Karl Anton dem ihn am 10. Juli in Krauchenwies besuchenden Kaiser. Tatsächlich war dieser einer solchen Lösung gegenüber „nicht abgeneigt“.<sup>23</sup> Ob die „Erhaltung des Klosters“ möglich sei, hänge allerdings von der Regierung in Sigmaringen ab, die nach Weisung des Kultusministers zu untersuchen habe, ob Beuron wirklich als Unterrichtsstätte gelten könne, fügte der Kaiser hinzu.<sup>24</sup> Beuron als solche Stätte zu bezeichnen, liege in seiner, des Kaisers, eigenen Intention, die vielleicht auch die Regierung in Sigmaringen verrete.<sup>25</sup>

Doch selbst bejahendenfalls, so das Gesetz, war ein Aufschub der völligen Auflösung Beurons nur um vier Jahre möglich. Was aber war mit „Unterricht“ gemeint? Falk erwog, das Kloster gegebenenfalls als eine Schule für Choral und Malerei beizubehalten,<sup>26</sup> freilich unabhängig vom öffentlichen Gottesdienst, in dem der Choral gesungen wurde. Signifikant ist jedenfalls die Tatsache, daß Beurons Ruf als Choral- und Kunstschule weit hinaus in die

---

18) Das geschieht in Beuron bis auf den heutigen Tag, indem eine Öllampe im Treppenhaus des Ostflügels vor einer von P. Otmar Merkle (1882–1963) geschaffenen Holzplastik des hl. Joseph brennt.

19) AB II A, 115.

20) AB II A, 115, 117, 123; immerhin wies Falk den Regierungspräsidenten zur „umsichtig(en)“ und „diskret(en)“ Schonung an. StA Sigmaringen Ho 235 I 22.210.

21) AB II A, 123. Das Kloster wurde 1875–1887 unter dem Titel „Fürstl. Schloß“ geführt.

22) Aufgrund der choralistischen Leistungen der Abtei.

23) AB II A, 117.

24) AB II A, 124.

25) AB II A, 122, 124.

26) AB II A, 124.

deutschen Lande,<sup>27</sup> bis hin nach Berlin gedrungen war. Die staatlichen Behörden standen der Liturgie (als Ort des Beuroner Chorals) alles andere als offen gegenüber. Es ging ihnen nur darum, sich nicht der Kulturleistungen dieses Klosters zu begeben, im Bewußtsein, daß es etwas Vergleichbares in Preußen, wenn nicht in Deutschland, kaum oder gar nicht gab.

Den ersten „amtlichen“ Besuch stattete Regierungsrat Longard im Auftrag des Regierungspräsidenten Graaf am 28. Juli 1875<sup>28</sup> ab, nachdem er sich zweimal „rücksichtsvoll“ auf schriftlichem Weg angemeldet hatte. Er kam, um die „erforderlichen ... Recherchen“ anzustellen, über deren Ergebnisse Staatsuntersekretär von Sydow den Kaiser dann auch in einem längeren Schreiben vom 18. August 1875 unterrichtete: Von Sydow bat Longard deswegen um dessen Erscheinen in Beuron, weil er „mit unbezweifelnder Rechtmäßigkeit eine streng kirchliche Gesinnung“ besitze, Graaf dagegen, obwohl Katholik, im Beuroner Konvent als „kirchenfeindlich“ — wenn auch zu Unrecht, wie Sydow meinte — und vorurteilsbeladen gelte.<sup>29</sup>

Longard interessierte sich bei seinem Besuch in Beuron vorrangig für die Frage einer Beibehaltung der „Kunstschule“, wobei dem Choral wiederum die Hauptrolle zukam. Das Fazit der Mönche lautete unmißverständlich: Es ist „nicht viel zu hoffen“. Höchstens ließe sich „dem Fürsten Carl Anton zu Liebe [sic!]“ eine Verzögerung der endgültigen Auflösung der Abtei um einige Monate bis Dezember 1875 erreichen.<sup>30</sup>

Der Regierungsrat, der sehr diskret fragte und recherchierte,<sup>31</sup> notierte in seinem Protokoll, die Tätigkeit der Mönche bestehe in der „Pflege der Wissenschaft, des Kultus u. der Verherrlichung desselben durch die Kunst insbesondere den Choralgesang“ „unter Fernhaltung aller Einwirkungen auf das

27) Man muß es geradezu als rührend bezeichnen, daß inmitten der Sommerturbulenz um Beurons Erhaltung oder Auflösung Abt Carl Motschi aus dem am 17. März durch die Thurgauer Kantonsregierung aufgehobenen Benediktinerkloster Mariastein an Abt Maurus die Bitte herantrug, einen Kleriker (fr. Eugen Weibel) vorläufig in Beuron unterzubringen, damit dieser in der dortigen „Kunstschule“ eine gediegene Ausbildung erhalte. Brief Carl Motschi, Abt der Benediktiner von Mariastein. M. Rickenbach bei Engelberg, 4. August 1875. Akt Choral „Mappe“ „Gregoriusfeier 1906 u. Choral betreff.“

28) Auf Anweisung Graafs hatte Longard rasch zu handeln. Schreiben Graaf an Longard: Sigmaringen, 23. Juli 1875. StA Sigmaringen Ho 225 I 22.210.

29) Brief (Abschrift) von Sydow an Kaiser: 18. VIII 1875; AB II A, 118. — Am 24. Juli hatte Longard endgültig sein Kommen angemeldet: „... vom 31. Mai d. J. habe ich den amtlichen Auftrag erhalten, im dortigen Kloster einige Erkundungen vorzunehmen, und beabsichtige ich, mich zu diesem Zwecke ... voraussichtlich am ... 28. d. M. Vormittag, im Kloster einzufinden. ... [Unterschrift] Longard Regierungsrath.“

30) AB II A, 118.

31) Longard fiel bei seinem kurzen Beuronaufenthalt durch große Diskretion auf: „Der gutgesinnte Beamte suchte jedes Aufsehen nach außen ebenso wie jede allzu peinliche Berührung im Kloster zu vermeiden.“ AB II A, 118. Protokoll: StA Sigmaringen Ho 225 I 22.210.

öffentliche beziehungsweise politische Leben“.<sup>32</sup> Damit wurde die liturgische Ausrichtung der Mönche und die aus ihrer Arbeit resultierende Durchführung eines würdigen Gottesdienstes und nicht einer künstlerischen Darbietung deutlich.

In einem Brief vom 3. August an M. Wolter meldete der Fürst von seinem jüngsten Treffen mit Graaf dessen Versicherung, daß „die größte Rücksicht genommen“ werde,<sup>33</sup> da der Kaiser selbst eine Bittschrift der Fürstin mit einer gleichlautenden Randbemerkung versehen habe. Andererseits sei dennoch die Hoffnung illusorisch, der Gesetzestext würde die Erhaltung Beurons tolerieren. Daran sei wohl nicht zu denken, auch wenn in Sigmaringen Bemühungen angestellt würden, den „Schlag“ (der Ausweisung der Mönche) abzuwenden.<sup>34</sup> Einige Tage später sandte der Fürst an den Kultusminister ein im Laufe des Juli entstandenes „mémoire über Choral- und Kunstschule, Pflege der Wissenschaft usw. im Kloster“, über das die Tatsache bekannt ist, daß der, wie der Annalist sagt, „hohe Gönner“ dieses hatte anfertigen lassen.<sup>35</sup>

Offensichtlich war den Mönchen nicht daran gelegen, lediglich eine Schule (womöglich nur mit Laienkräften, bestenfalls unter benediktinischer Aufsicht) aufrechtzuerhalten, als vielmehr sozusagen eine Hintertür offen zu lassen, um ein monastisches Leben weiterzuführen und damit das ihnen unveräußerliche liturgische Anliegen wachzuhalten. Die preußischen Behörden hingegen hatten allein das deutsche Kulturleben im Auge und standen den eigentlichen Intentionen Beurons völlig fremd gegenüber, begegneten ihnen eher feindlich.

### *b) Bedeutung des Beuroner Chorals*

Dem Besuch Longards kam für Beuron in der Folgezeit hohe Bedeutung zu. In seinem schon genannten Brief an den Kaiser gab Staatsuntersekretär von Sydow offensichtlich weiter, was man Longard in Beuron selbst zu Protokoll gegeben hatte. Danach wiesen die Beuroner besonders auf „die vom Stifte gegründeten Schulen für die bildenden Künste u. die kirchliche Musik“ hin, „in welchen letzteren eine Anzahl Knaben ausgebildet wird u. deren Erweiterung ... in Aussicht genommen ist“. Von Sydow ergänzte, daß Beuron dennoch nur unter die „Categorie derjenigen geistl.[ichen] Genossenschaften“ eingeordnet werden könne, „welche in Folge des Gesetzes vom 31. Mai curr. vom Gebiete des preußischen Staates ausgeschlossen“ seien, deren „Auflösung“ somit spätestens nach sechs Monaten durchgeführt werden müsse.<sup>36</sup> Was nun die Kirchenmusik betreffe, so sei die Lage etwas günstiger. Nicht

32) Brief v. Sydow an den Kaiser (wie Anm. 29).

33) Akt Briefe M. Wolter I; AB II A, 118.

34) AB II A, 118.

35) AB II A, 123. Es liegt nahe, daß die Mönche den Text des „mémoire“ selbst verfaßten (Tätigkeit der Patres und Brüder). StA Sigmaringen Ho 225 I 22.210.

36) Brief v. Sydow an den Kaiser (wie Anm. 29).

nur, daß der Generalpräses der Caecilianer von Regensburg, Fr. X. Witt,<sup>37</sup> sowie die Domkapellmeister von Köln und Aachen<sup>38</sup> die Leistungen der Beuroner rühmten, ja als „Bahn brechend“ bezeichneten, und „Beuron vielfach als eine Musterschule angesehen“ werde,<sup>39</sup> sondern es werde hier „auch jugendl[ichen] Personen“ „Kirchenmusik Unterricht“ erteilt, wobei diese „musikalische Ausbildung“ sogar „eine weitere Ausdehnung“ erfahren könnte.<sup>40</sup> Dieser Umstand lasse die Hoffnung aufkommen, eine „vierjährige Frist“ bis zur „Auflösung“ der Abtei gewährt zu bekommen,<sup>41</sup> wenngleich nach seinem, von Sydows, „Dafürhalten“ „eine solche Hoffnung nicht erfüllbar“ sei. Auf seine Malereien könne sich Beuron indes nicht berufen, denn diese seien keineswegs unumstritten.<sup>42</sup> Es ist interessant, wie die (liturgische) Musik Beurons, der Choral, zunehmend zum Politikum wurde; so aber erwuchs die Chance sozusagen einer „Gnadenfrist“ für die Beuroner Benediktiner.

Von Sydow sah die Unterrichtstätigkeit der Mönche allerdings nicht unter einem vergleichbaren Begriff in § 1 Abs. 3 Schulaufsichtsgesetz subsumiert, welcher sich lediglich auf den Unterricht aufgrund der Schulpflicht bezog. Insofern sei „die Möglichkeit ausgeschlossen, das Benediktinerstift zu Beuron von den Wirkungen des gen. Gesetzes zu exemieren oder ihm die Vergünstigung des § 1 Abs. 3 zuzugestehen.“ Des weiteren zeige das „Stift“ „weder in den Zielen noch in der Organisation ... besondere zu seinen Gunsten sprechende Eigenthümlichkeiten“. Die an alten Traditionen orientierte Observanz Beurons, die die Kontemplation betone und gerade die Pädagogik der Jugend ausschließe, verdiene „indeß offenbar keine Förderung seitens des Staates“. „Kein Bedenken“ empfinde man in Sigmaringen an der vom Gesetz möglicherweise gewährten Frist von sechs Monaten, das Kloster zu verlassen. Das doch zu abgelegene Beuron habe zu spärliche Kontakte zu anderen Klöstern, um alsbald ein oportunes Asyl ausfindig machen zu können.<sup>43</sup>

Dem Gutachten legte von Sydow noch sechs Schriften bei: Die Regula Benedicti, B. Sauters Schrift „Choral und Liturgie“, je eine Kurzfassung aus den Statuten der Beuroner Kunstschule und der Choralschule, ein Verzeichnis der in der Kunstschule angefertigten Arbeiten<sup>44</sup> sowie den Nachweis des Beuroner Personalstands.

In seiner Antwort vom 4. Oktober an den Minister für geistliche Angelegenheiten betonte Wilhelm I.,<sup>45</sup> er müsse der „Auffassung“ v. Sydows

37) AB II A, 84. Witt Fr. X., In Beuron (MS[D], 5, 1872, 99–102).

38) Friedrich Koenen und Heinrich Böckeler (s. o. Kap. III. 4. b).

39) Vgl. den Terminus „Musteranstalt“ bei Maier [ ], Der Choralgesang im Kloster Beuron (Magazin für Pädagogik 25, 1872, 346–348).

40) Brief v. Sydow an Kaiser (wie Anm. 29).

41) Gemäß § 1 Abs. 3 des Gesetzes vom 31. Mai.

42) Brief v. Sydow an den Kaiser (wie Anm. 29).

43) Brief v. Sydow an den Kaiser (wie Anm. 29).

44) StA Sigmaringen. Ho 225 I 22.210.

45) Aus Baden-Baden (Abschrift). Akt Exil — Volders.

„beistimmen“, Beuron könne „von der grundsätzlichen Bestimmung des Gesetzes vom 31. Mai c. nicht ausgeschlossen werden“ und sei deshalb „aufzuheben“. Er „erwarte“ allerdings, daß man das Kloster nicht vor der Verstreichung von sechs Monaten schließen „und die Maßregel in möglichst schonender Weise“ vollziehen werde. Es sei jedoch überlegenswert, ob nicht „die von dem genannten Kloster gegründete Schule für Kirchenmusik, deren vorzügliche Leistungen von Sachverständigen anerkannt“ seien, vielleicht mit „weltlichen Lehrern“ „erhalten“ werden könnte.

Dieses geradezu unsinnige Vorhaben kommentiert Fürst Karl Anton<sup>46</sup> in einem Schreiben an den Abt am 9. Oktober so: „... Die angeregte Fortsetzung des Musik.[alischen] Unterrichts u. der Maler-Schule ist eine Utopie, welche mehr als alles Andere den Mangel an Verständniß u. richtiger Würdigung der bestehenden oder vielmehr der bisher bestandenen Verhältnisse beweist ...“<sup>47</sup>

Einige Tage darauf, am 18. Oktober, benachrichtigte Regierungspräsident Graaf M. Wolter vom „Auftrage des Herrn Minister des Innern und der geistlichen Angelegenheiten“, Beuron in eigener Person einen Besuch abzustatten, den er auf den 21. Oktober festsetzte.<sup>48</sup> In Beuron war man zweifelsohne auf alles gefaßt und gab sich keiner Illusion mehr hin, spätestens seitdem der Fürst ferner resignativ geschrieben hatte: „... Beuron ist aufgehoben u. verfällt dem allgemeinen Schicksal aller Ordensniederlassungen.“<sup>49</sup>

Da der Abt am 21. Oktober nicht zu Hause war, empfing sein Stellvertreter, Prior Bernhard Kober,<sup>50</sup> den leicht verspäteten Regierungspräsidenten und den (ebenfalls katholischen) Oberamtmann Mock in einem Sprechzimmer.<sup>51</sup> Graaf eröffnete dem Prior — provokativ genug — ohne Einleitung und Umschweife, daß er „im Auftrage des Ministeriums“ die „hiesige Ordensniederlassung“ auflöse, wobei die Säkularisierung „mit dem 3. Dezember vollzogen sein müsse, so daß von diesem Tage an keinerlei Ordenshätigkeit, auch keine seelsorgliche oder pfarrliche Thätigkeit mehr ausgeübt werden dürfe.“ Der Protest Kobers blieb eine reine Formalität und wurde im weiteren Gesprächsverlauf nicht weiter beachtet.<sup>52</sup> Kober ließ alsdann fehlende Tinte für das Protokoll des Oberamtmanns holen.<sup>53</sup> Unterdessen kam Graaf auf die ihn und die Behörden besonders interessierende Choralschule zu sprechen. „Nach allgemeinem Urteil“ müsse die Schule „auf hohem Stand“ stehen,

46) Die Anordnung kam von Kaiser und Minister der geistl. Angelegenheiten: Berlin, 4. Oktober 1875 (Beglaubigte Abschr.). StA Sigmaringen Ho 225 I 22.210.

47) AB II A, 122.

48) Brief Graaf an M. Wolter: Sigmaringen, 18. Oktober 1875. StA Sigmaringen Ho 235 I 22.210.

49) AB II A, 122.

50) AB II B<sub>1</sub>, 1. Vgl. bereits Brief Kobers an Regierung 19. X. StA Sigmaringen Ho 235 I 22.210.

51) AB II B<sub>1</sub>, 1 f.; AB II A, 126.

52) AB II B<sub>1</sub>, 2 f. Protokoll: StA Sigmaringen Ho 235 I 22.210.

53) Er ließ Mock sogar eine andere Feder geben, weil die eigene nicht schrieb. Beides bereute der Prior nach der Verhandlung. AB II B<sub>1</sub>, 3–4.

bekundete der Regierungspräsident. Ihm stelle sich jedoch die Frage, ob sich die „Ideen“, die Sauter in seinem Büchlein (Choral und Liturgie) vertrete, auch in der Beuroner Praxis auswirken würden.<sup>54</sup> Graaf verwendete dabei sogar den Terminus „liturgischer Choral“. Kober bejahte dies ebenso wie die folgenden Fragen, ob Lehrer und Schüler der Choralschule „Glieder des Ordens“ seien; der Unterricht beziehe sich zumeist auf „Einzelne“ oder „eine Anzahl Lehrer“, kaum allerdings auf Knaben. Die Choralschule sei „ohne Ordensmitglieder“ „unmöglich“, stellte Kober fest.

Das Protokoll wurde begonnen mit der Aufzeichnung von Kobers „Protest“, mit dem er die „Unterdrückung der Abtei St. Martin, als einer vor Gotte, der Kirche und dem Naturgesetze zu Recht bestehenden Institution“ verurteilte. Graaf ließ seinen Oberamtmann den eigenen unumstößlichen Entschluß, Beuron spätestens bis zum 3. Dezember aufzulösen, hinzufügen. Alle unterzeichneten das Protokoll. Die Atmosphäre, ohnehin frostig und aggressiv, besonders von seiten des Priors, wurde noch gereizter. Man verabschiedete sich lediglich noch kühl voneinander; es war gerade 13.00 Uhr.<sup>55</sup>

Anschließend suchten Graaf und Mock die Fürstin auf, die ihrerseits einen scharfen, ausführlichen Protest verfaßte<sup>56</sup>: „Ich erhebe feierlichen Protest gegen die gewaltsame Aufhebung der von Mir gestifteten Benediktiner-Abtei St. M.[artin] zu B.[euron] im Donauthale, als einer folgenschweren Schädigung der von Gott gewollten Freiheit der h. Kirche Gottes auf Erden u. verweise die Urheber der ungerechten Verfolgung unseres kath. und apost. Glaubens an den Richterstuhl des allmächtigen Gottes. Ich protestire ferner gegen die Härte, daß einer Klostergemeinde von 60 deutschen unbescholtenen Männern kaum 6 Wochen Frist gewährt werden sollen, um sich auf fremdem Boden ein Asyl u. neue Existenzmittel zu schaffen.“ Daß dieser „Protest“ eine Wende zeitigte, war jedoch aussichtslos.

Um den Gesang der Mönche zu hören, wohnte Graaf der Vesper am frühen Nachmittag bei „vom I. Psalm bis zum Magnificat“, wie Kober exakt notierte.<sup>57</sup>

### 3. Die Pfarrei Beuron und der Kulturkampf

Die Pfarrei Beuron spielte nicht nur bei der Ankunft der Benediktiner keine kirchenpolitische Bedeutung. Immerhin konnte die Pfarrkuratie am 19. Oktober 1863 den Kauf des Klosters Beuron im eigenen Namen tätigen, welcher Weg nach längerem Hin und Her für den Erwerb Beurons als der günstigste

54) AB II B<sub>1</sub>, 3.

55) AB II B<sub>1</sub>, 3 f.

56) Abschriften in: AB II A, 126, und StA Sigmaringen Ho 235 I 22.210.

57) AB II B<sub>1</sub>, 3. Unter dem 21. d. M. meldete Graaf alles nach Berlin. Vgl. Vorlage eines Briefes an Falk. StA Sigmaringen Ho 235 I 22.210.

angesehen wurde.<sup>58</sup> Die Zahl der Abteibesucher (Gottesdienste und Beichtstuhl) rekrutierte sich nur zum geringsten Teil aus den ca. 150 Bewohnern des Orts. Doch war die Verbindung zwischen Pfarrangehörigen und Konvent eng. Nicht zuletzt resultierte dies aus der Tatsache, daß seit Ende 1862 stets ein Konventuale als Pfarrer fungierte.

Zur Zeit des Kulturkampfes sollte der kleinen Pfarrei nun unerwartet eine durchaus politische Stellung zukommen.

#### *a) Bedrohung der Pfarrei*

An den Auseinandersetzungen und Entscheidungsprozessen, die sich 1875/1876 um diese Pfarrei entwickelten, läßt es sich gut ablesen, welches (kirchen-)politische Gewicht die Abtei besessen haben muß, wenn ein verhältnismäßig unbedeutendes Verhandlungsobjekt (eben die Pfarrei Beuron) die weitere Geschichte eines Konvents so eindrucksvoll und nachhaltig bestimmen konnte.

Das Pfarramt lag den Mönchen selbst sehr am Herzen, konnten bislang auch in die Seelsorge benediktinischer Geist einfließen und somit liturgisches Denken und Bewußtsein an die Menschen weitervermittelt werden. Insofern wollten die Mönche unbedingt diese sozusagen „letzte Bastion“ halten. Darüber hinaus erhoffte man sich den Verbleib wenigstens eines Benediktiners in Beuron, um dadurch die benediktinische Kontinuität zu gewährleisten. Diese aber würde auch in der Bevölkerung, die eindeutig hinter den Mönchen stand, die Hoffnung auf geistliche Betreuung im seelsorglichen und vor allem im gottesdienstlichen Bereich in Zukunft wachhalten. So war es in psychologischer Hinsicht bedeutsam, das Kloster nicht vollständig verödet zurücklassen zu müssen, damit die Pfarrgemeinde selbst und die nähere wie weitere Umgebung nicht der Ungewißheit bezüglich eines fortdauernden benediktinischen Lebens in Beuron anheimfalle.

Wenn zwischen der Abtei und dem Erzbischöflichen Ordinariat fast ausschließlich die Frage und das Bemühen um den Verbleib eines Benediktiners, und zwar des Pfarrers thematisiert wurden, so bedeutet das nicht, daß es in Freiburg am Interesse an einer spezifisch benediktinisch geprägten Pfarrei mangelte. Dies hätte auch im Widerspruch zu all den lobenden und ermutigenden Worten von Vicaris sowie Kübels gestanden. Es mußte allerdings zunächst auf rein juristischem Weg die Erhaltung der Pfarrei in ihrem bisherigen Status erreicht werden. Auf dieser Ebene allein — das war den kirchlichen Behörden und der Abtei unmißverständlich klar — konnte eine Verhandlung mit der preußischen Regierung noch aussichtsreich sein.

Um die wirtschaftliche Grundlage der Pfarrei brauchte sich Beuron seit der Übertragung des Stiftungsguts der Pfarrkuratie sowie aller Besitzungen, die Beuron seit der Gründung erworben hatte, in das Eigentum der Fürstin nicht

58) StA Sig. Dep. 39 NVA 75.

zu sorgen.<sup>59</sup> Also konzentrierten sich die Bemühungen in der Hauptsache um Kobers Verbleib als Pfarrer in Beuron. Dieser erstattete nach Graafs Besuch vom 21. Oktober 1875 dem Ordinariat Freiburg Bericht über die durch den Regierungspräsidenten definitiv verfügte Auflösung und Einfrierung jeglicher pfarramtlicher Betätigung.<sup>60</sup>

### *b) Initiative des Erzbischöflichen Ordinariats*

Wenige Tage später (28. Oktober) traf in Sigmaringen ein Schreiben des Erzbischöflichen „Capitels-Vikariat“ mit folgendem Inhalt ein,<sup>61</sup> der Kobers Stellung in der Pfarrei Beuron klar umriß: Die nicht der Abtei als inkorporierte Pfründe überlassene Pfarrei sei selbständig, und Kober betreue sie seelsorglich im Auftrag des Erzbischofs. Da B. Kober das Amt des Pfarrers bereits vor Beginn der Kulturkampfgesetze innegehabt habe,<sup>62</sup> könne mit der Aufhebung des Klosters nicht auch seine Suspendierung verbunden sein.<sup>63</sup>

Das Schreiben des Ordinariats an Kober selbst war persönlicher gehalten. Darin äußerte Kübel seinen Schmerz über die baldige Auflösung der Abtei, die ein „Anziehungspunkt zur geistlichen Erneuerung“ für Klerus und Gläubige gewesen sei. Auch in der Pastoral habe Beuron Wesentliches geleistet. Die Liturgie sei in wahrhaft kirchlicher Gesinnung täglich gefeiert worden. Mit dem Dank für „diese allseitige segensreiche Wirksamkeit“ verband Kübel

59) Vgl. Fiala, Jahrhundert 91; Engelmann, Benediktinerkongregation 101.

60) AB II B<sub>1</sub>, 9.

61) Brief Kübel an Graaf vom 28. Oktober 1875. StA Sigmaringen Ho 235 I 22.210.

62) Kober wurde laut Dekret vom 10. September 1869 No 8172 durch das Erzbischöfliche Ordinariat nach dem Abgang Pl. Wolters (Pfarrer 1868/1869) nach Arnstein die Pfarrei Beuron rechtmäßig zugewiesen. AB II B<sub>1</sub>, 14 (Anm.).

63) Wortlaut (vgl. Anm. 61): „... Die Auflösung der Abtei Beuron, resp. die Pastoration der Pfarrgemeinde betreffender Beschluß. [No 8562] Königlich preußischem Regierungspräsidium beehren wir uns ergebenst zu erwiedern [sic!]: ... Gegen Einstellung der letzteren erlauben wir uns folgendes zu bemerken: Die Pfarrei Beuron ist kein dem Kloster incorporirtes [sic!] Benefizium, sondern eine für sich bestehende Seelsorgspfunde liberae collationis, gleich anderen Pfarreien. Wir haben deshalb seiner Zeit [sic!] den Pfarrer Kober, welcher am 1. August 1860 in St. Peter für die Erzdiözese zum Priester geweiht und darauf in der Pastoration verwendet wurde, zum Seelsorger der Pfarrgemeinde Beuron bestellt. Da diese Übertragung der Seelsorge vor Emanation der neuen Gesetze geschehen, so dürfte die Auflösung des Klosters Beuron nicht die Aufhebung der Eigenschaft Kobers als von uns bestellten Pfarrers zur Folge haben. Wir stellen deshalb an das Präsidium Königlich preußischen Regierung das ergebenste Ersuchen, den Pfarrer Kober unbehindert in seinem Amte als Pfarrer und Seelsorger auch fernerhin fungieren zu lassen, und zwar um so mehr, als wir keinen anderweitigen Pfarrer finden können, somit Beuron vollständiger seelsorglicher Verwaisung entgegengehen würde. [II Nachricht hievon dem hochw. Herrn Pfarrer Kober in Beuron] gez. + Lothar Kübel Vögle.“ Auch zitiert in: AB II B<sub>1</sub>, 10.

die Hoffnung auf die Rückkehr der Mönche.<sup>64</sup> Damit dokumentierte Kübel insbesondere die verbindliche Hochachtung der Erzdiözese Beuron gegenüber, nicht nur hinsichtlich des seelsorglichen Wirkens in der verhältnismäßig kleinen Klosterpfarrei allein, sondern bezüglich auch des liturgischen Apostolats, das die Mönche in ihrer Kirche ganz allgemein, ob vor Pfarrangehörigen oder nicht, ausübten. Wegen der Frage nach dem weiteren Verbleiben Kober als Pfarrer in Beuron<sup>65</sup> ließ Kübel eine Kopie seiner Stellungnahme an Graaf zukommen. So wurde Kober über die Haltung des Ordinariates genau informiert.

Die Antwort des Regierungspräsidenten an das Erzbischöfliche Capitels-Vikariat vom 8. November enthielt die Forderung des Ordensaustrittes Kober für den Fall, daß dieser weiterhin als Pfarrer von Beuron fungieren wollte.<sup>66</sup>

- 
- 64) Im Wortlaut zitiert in: AB II B<sub>1</sub>, 13: „Erzbischöfliches Capitels-Vikariat. Freiburg 28. Oktober 1875. No 8685. Die Aufhebung der Abtei S. Martin in Beuron betreffend Beschluß. ... Obschon uns die Mitteilung der am 3. Dezember d. J. zu erfolgenden Aufhebung der Abtei S. Martin angesichts der Gesetze nicht überrascht hat, so hat uns doch das wirkliche Eintreten des längst befürchteten Ereignisses mit tiefem Schmerz erfüllt. Die Abtei Beuron, deren Neugründung in den Annalen der Geschichte unserer Erzdiözese stets mit dem Namen der Durchlauchtigsten Fürstin Katharina, als Stifterin und Wohlthäterin der Niederlassung des Benediktiner-Ordens im Donauthal, verknüpft bleiben wird, war in herrlichstem Aufblühen begriffen. Tag für Tag erscholl im Chore das Lob Gottes in den Räumen der Kirche, in jenen das Herz so mächtig zur Andacht erhebenden Weisen und Tönen, wie sie aus dem Schosse der Kirche selbst hervorgegangen sind. Für den Klerus von Nah und Fern war Beuron ein Anziehungspunkt zur geistlichen Erneuerung. Nicht minder segensreich wirkte das Kloster in Beziehung auf die Pastoration. Für diese allseitige segensreiche Wirksamkeit sprechen wir der Benediktiner-Abtei unsern aufrichtigen Dank aus und hoffen wir zu Gott, daß die hochw. Patres, wenn die Zeit der Verfolgung der Kirche und ihrer Institute vorüber, wieder zurückkehren und ihre apostolische Thätigkeit neu aufnehmen werden. gez. + Lothar Kübel.“
- 65) Vorübergehend versorgte Kober auch die Pfarrei Bärenthal, nachdem deren bisheriger Verweser, Josef Stogger, im Zuge der Maigesetze aus Hohenzollern ausgewiesen worden war. Vgl. Hiegl N., Unterm Schutz der Mutter vom Guten Rath. Chronicon der Pfarrei Berenthal, Beuron-Hindelwangen o. J. (1987), 45 f. (Bärenthal: damals „Berenthal“).
- 66) StA Sigmaringen Ho 235 I 22.210: „Sigmaringen 8. November 1875. Pr. I. Nro 765 ... Auf das geehrte Schreiben vom 28. d. Mts. (No 8562) die Auflösung der Abtei Beuron, bzw. [sic!] die Pastoration der Pfarrgemeinde betreffend, erwiedere [sic!] ich dem ... [Erzb. Capitels-Vikariat] ganz ergebenst, daß eine Fortsetzung der dem zeitigen Pfarrer Herrn Kober gegenwärtig obliegenden seelsorgerlichen Thätigkeit nach Auflösung der Benediktiner-Niederlassung daselbst gesetzlich nur unter der Voraussetzung gestattet werden kann, daß er seinen Austritt aus dem Orden unter Genehmigung des zu Ertheilung einer solchen zuständigen Obern als gültig bewirkt, in glaubhafter Form nachweist und daß der ihm vor dem Gesetze vom 11. Mai 1873 ertheilte Bischöfliche Auftrag pro cura auf seine Person lautet, die pfarramtliche Wirksamkeit des genannten Geistlichen mithin nicht den Charakter einer Ordensthätigkeit an sich trägt. ... Der Regierungs-Präsident gez. Graaf.“

Dieses Schreiben sandte das Ordinariat in Kopie an Kober mit der zugefügten Bitte, „über die dortseitigen Entschließungen sich mehr äußern zu wollen“, also die eigene Meinung zu diesem Anliegen mitzuteilen.<sup>67</sup> Das Freiburger Kirchenamt schwieg sich der Regierung gegenüber aus, was die Bedingung des Klosters Austrittes anbelangte.<sup>68</sup>

Kober reagierte mit Brief vom 18. November an das Ordinariat betrübt,<sup>69</sup> äußerte jedoch die Hoffnung, daß der Pfarrer von Irrendorf, derzeit Friedrich Schlichte, Beuron notdürftig versorgen könne, während ein Beuroner in Irrendorf aushelfen würde.<sup>70</sup> Seine Eingabe beruhte auf dem 1846 zwischen den beiden Diözesen Freiburg und Rottenburg getroffenen Abkommen, sich — über Landes- wie Bistumsgrenzen hinweg — gegenseitig auszuhelfen, falls dies pastoral notwendig sein sollte.<sup>71</sup> Kober hoffte auf diesem Wege, faktisch in Beuron bleiben zu können.

## 4. Die Abtei vor der Aufhebung

### a) Letzte Verhandlungen

Bis Anfang Dezember 1875, als die Mönche das Kloster verlassen sollten, ließ sich keine endgültige Klärung in der Frage des Pfarramtes erreichen; das

67) Zitiert in: AB II B<sub>1</sub>, S. 14 f.

68) Nach AB II B<sub>1</sub>, 23.

69) Somit Irrendorf dem preußischen Kulturkampf entzogen.

70) Zitiert in: AB II B<sub>1</sub>, 15: „Das von Wohldemselben [Capitels-Vikariat] mir zugeteilte Rescript des Kgl. Regierungs-Präsidiums vom 8. d. M. in Betreff der Pastoration von Beuron konnte nicht anders als schmerzlich mich berühren, indem damit die Hoffnung benommen ist, der hiesigen armen Gemeinde meine Dienste erhalten zu können. Ich hatte nämlich bereits die Bewilligung meines hochw. Herrn Abtes auch nach dem Weggange meiner Mitbrüder hier zurückzubleiben, selbst für den Fall, daß zum Behufe der Ermöglichung der Pastoration die Ablegung des Ordensgewandes als notwendig erschienen wäre. Wie aber die Dinge nun liegen, bin ich rathlos. Es möge indes ein Vorschlag noch verstatet werden. Wenn eine von auswärts geleistete Aufhilfe als irgend zulässig erscheint, so würde der Herr Abt in dem 1/2 Stunde entfernten württembergischen Orte Irrendorf einen Pater zurücklassen, der in diesem Orte den Pfarrer zeitweilig vertreten würde, so daß es letzterem möglich wäre, excurrando in Beuron die notwendigsten, seelsorglichen Funktionen zu üben. Ein hochw. Erzbisch. Capitels-Vikariat würde vielleicht die Güte haben, die Sache beim hochw. Ordinarie in Rottenburg zu vermitteln. An der Geneigtheit des H. Pfarrers von Irrendorf hegen wir keinen Zweifel.“

71) Darauf bezog sich das Ordinariat ausdrücklich im Brief an das Rottenburger Bistum. — Schon 1835 erfolgte eine vorübergehende Pastoration Irrendorfs durch Beuron. Erzbischöfliches Archiv Freiburg Rep. Provenienz Ordinariat II Specialia b) Pfarreien Hohenzollern, Nr. 14.042. ( Pastoration der württembergischen Pfarrei Irrendorf 1835).

von Regierungsseite verhängte Verbot pfarramtlicher Tätigkeit durch Kober blieb somit in Kraft.

Doch kam es noch zu einer Begegnung zwischen dem Kultusministerium und Kober in Fragen Musikschule: von Berlin aus sollte offensichtlich sozusagen der „gute Wille“ nochmals bezüglich der Erhaltung dieser Schule bekundet werden, obwohl keine Seite noch ernsthaft an eine Änderung der Lage glaubte. Der Besuch des vom Kultusminister beauftragten „Commissärs“ Prof. Dr. J. A. Ph. Spitta<sup>72</sup> am 6. November 1875 in Beuron hatte zweifellos eine höhere Qualität als der Graafs vom 21. Oktober. Spitta wurde allerdings von ihm begleitet. Sie betraten morgens zunächst die Kirche, als Beda Hessen — Ironie des Schicksals? — über das „Unkraut unter dem Weizen“ (Mt 13, 24–30) predigte. Nach dem Hochamt begann das Informationsgespräch zwischen Kober, der das Konventamt zelebriert hatte, und den Besuchern.

Wieder kreisten die Fragen, diesmal von Spitta gestellt, ausschließlich um Beurons Tätigkeit auf dem Gebiet des Gregorianischen Chorals. Die strittige Frage der Pfarrei wurde nicht diskutiert. Spitta erkundigte sich eingehend nach Methode, Teilnehmern und Alter der zu unterrichtenden Knaben (als „Schule“ im engen Sinn konnte Beuron nur gelten, wenn Nichterwachsene unterrichtet worden wären). Kober antwortete dem Professor, den er auf dem Gebiet des Chorals<sup>73</sup> für kompetenter als Graaf hielt (wiewohl Spitta Protestant war<sup>74</sup>), daß die Novizen „regelmäßig“ in cumulo und einzeln „Gesangsunterricht“ erhielten, wobei auch Knaben hinzugezogen würden, wenn auch bisher nur zwei.<sup>75</sup> Spittas weitere Frage nach der konkreten Konzeption der „erweiterte(n) Choralschule für Knaben“, woher diese zukünftig kommen sollten und wie es mit der eventuellen Vergütung seitens der Fürstin bestellt sei,<sup>76</sup> konnte Kober nicht hinreichend beantworten und aussagen, wo man die „Anstalt“ definitiv errichten werde.

72) Deutscher Musikforscher (1841–1894), 1864 Dr. phil., 1875 Prof. für Musikgeschichte an der Universität Berlin und Direktor der Hochschule für Musik sowie Ständiger Sekretär der Akademie der Künste zu Berlin. Hauptwerk: J. S. Bach 1–2 (Biographie), Leipzig 1873–1880; Mitbegründer der „Vierteljahrsschrift für Musikwissenschaft“, Art. (o. Autorenanang.) Spitta, Julius August Philipp (Das große Lexikon der Musik 7. 406). Graaf wußte von Spittas Auftrag erst aus einem Brief Falks (Berlin) vom 4. November d. J. StA Sigmaringen Ho 235 I 22.210.

73) AB II B<sub>1</sub>, 10 f.

74) Spitta war auf dem Gebiet katholischer Liturgie und Monastizität an sich kaum bewandert. So äußerte er am Vormittag, die Predigt sei erst nach dem Gloria (statt nach der Terz) gehalten worden. Des weiteren habe er das Kyrie vermißt, und den Hymnus („Veni Creator“ zur Terz) habe er nicht wiedererkannt. — Kober gegenüber gab er sich jedenfalls nicht als Protestant aus. — AB II B<sub>1</sub>, 13.

75) Worauf Spitta einwarf, er habe gar keine gesehen. AB II B<sub>1</sub>, 11.

76) AB II B<sub>1</sub>, 11.

B. Sauter, der Erste Kantor der Abtei, weilte nicht zu Hause. So ließ Prior Kober P. Ildefons Schober<sup>77</sup> und P. Suitbert Baeumer<sup>78</sup> holen, die Spitta über die „Unterrichtsmethode im Choral“ Auskünfte erteilten. Kober und Spitta wiederum thematisierten die Orgelbegleitung.

Nach diesem eingehenden Gespräch war Spitta bei Fürstin Katharina (für 12.00 Uhr) angemeldet.<sup>79</sup> Auch hier betrafen alle Fragen den Gregorianischen Choral bzw. die „Choralschule“. Die Fürstin hielt eine Aufrechterhaltung dieser Schule ohne Mönche für unmöglich. Spitta setzte dagegen, man könne den Gottesdienst auch durch „Laienkräfte“ — wobei er die aus dem Orden ausgetretenen Mönche (!) meinte — auf herkömmliche Weise „forthalten“ (fortsetzen). Auf diese Äußerung erwiderte Katharina, der Ordensaustritt sei eine Gewissensentscheidung, es stelle ein „ungereimt(es) Ansinnen“ dar, ein Gott dargebrachtes Gelübde „um einer so untergeordneten Sache wegen“ zu brechen.<sup>80</sup>

Was die „Dotation“ der „Schule“ anbelange, so gab sie die Frage an Spitta zurück, wie er selbst sich einen „Fortbestand“ der Choralschule denke. (Das hatte Spitta bereits getan, wenngleich seine Vorstellung geradezu absurd wirkte). Die Fürstin verweigerte jegliche Mithilfe für den Fall, daß Spitta zur „Lösung heiliger Verpflichtungen der Ordensglieder“ dränge.<sup>81</sup>

Nach der Vesper wollten Spitta und Graaf das Kloster besichtigen, wozu aber nur der Professor erschien; der offensichtlich ermüdete Regierungspräsident hatte sich auf zwei zusammengeschobenen Stühlen in einem Gastzimmer zum Schlafen gelegt.<sup>82</sup> Auch zur Vesper war er nicht gekommen mit der Entschuldigung, er habe nicht genau verstanden, wann der Gottesdienst stattfinde.<sup>83</sup> Obgleich sich Spitta näherhin nach der künstlerischen Tätigkeit der Konventualen erkundigte, hörte man kein Kompliment und keine Sympathieäußerung. Besonderes Interesse erweckten die liturgischen Bücher der Bibliothek.<sup>84</sup>

---

77) Friedrich Schober, geboren 23. Februar 1849 Pfullendorf (Baden), Profeß 1. April 1872 und Priester 28. Mai 1874 Beuron, Prior im Exilskloster Emaus — Prag; Dr. h. c. 1911. Mayer S., Bibliographie 131; s. u. Kap. V. 3 b) und VI. 6.

78) Nach dem „Auszug aus den Statuten der Choralschule in der Abtei Beuron unterrichtete auch J. Blessing die Mönche und als Externe auch Knaben (Stundenunterricht).

79) AB II B<sub>1</sub>, 11.

80) AB II B<sub>1</sub>, 12. Auch hier wird deutlich, auf was es Berlin ankam. Jedenfalls wurden die liturgischen, seelsorglichen und klösterlichen Prinzipien völlig außer acht gelassen.

81) AB II B<sub>1</sub>, 12.

82) Welche origenelle Schlafstätte für den Annalisten reichlich mit Ironie gemischtes Unverständnis hervorrief, AB II B<sub>1</sub>, 12.

83)) AB II B<sub>1</sub>, 12.

84) AB II B<sub>1</sub>, 13. Immerhin war ihm Guérangers „Année liturgique“ ein Begriff. AB II B<sub>1</sub>, 13.

Wie merkwürdig ihm auch diese „Erkundungen“ Spittas vorkamen, kommentierte der aufmerksam beobachtende Prior in seinen „privatim“ verfaßten Aufzeichnungen: „Was der [sic!] nach Berlin von Beuron tragen mag?“ In der Tat war das Verschweigen des Besuchszwecks im Beuroner Kloster, das zu sehen für Spitta nach eigener Aussage „von Interesse“ war, reichlich sonderbar. Jedenfalls lieferte Spitta keine Begründung für sein Kommen.<sup>85</sup>

Daß die Verhandlungen der letzten Wochen eher einer Spiegelfechterei als einer echten Lösungssuche glichen, läßt auch die Fürstin in einem „Bericht“<sup>86</sup> an Fürst Karl Anton durchblicken, in dem sie ihren Eindruck von diesen behördlichen Besuchen mit einem „Spiel“ vergleicht, „das man mit dem alten Kaiser treibe“, nur um den Anschein ehrlicher Bemühung um die Rettung Beurons zu hinterlassen.<sup>87</sup>

Immerhin aber wurde die Öffentlichkeit, soweit sie überhaupt Informationen über die Vorgänge erhielt, in verstärktem Maß auf die offensichtlich sehr hohe Bedeutung Beurons im Bereich der Kirchenmusik aufmerksam gemacht. Die Mönche hatten dies zwar nicht im Blickfeld, es kam ihnen vielmehr darauf an, auf irgendeine Weise ein vorläufiges Bleiben in der Abtei zu erreichen.

### *b) Asylsuche und Abschied*

Während all dieser Verhandlungen und Wirren in bezug auf die — wahrscheinliche — Erhaltung der Abtei, genauer: Choralschule Beuron, war man, was die Asylsuche anbelangte, nicht untätig geblieben. Es kamen verschiedene Meldungen wie aus Neustadt (Main), Echternach (Luxemburg) und St. Paul vor den Mauern, die den Mönchen einen Zufluchtsort eröffneten.

Echternach schied aus, weil der Luxemburger Bischof Adames „keine weiteren fremdländischen Orden in sein Bistum“ unterbringen wollte. Das Angebot Neustadt seitens des Besitzers, Carl Fürst zu Löwenstein, wurde durch den Bayerischen Staat vereitelt. Abt Zelli aber wurde abgesagt, weil St. Paul ähnlich gefährdet sei wie Beuron (was sich mit der Aufhebung des Eintrittsklosters der Brüder Wolter 1876 auch bewahrheitete).<sup>88</sup>

Die Hoffnungen konzentrierten sich indes auf Österreich. Der ehemalige Pfarrer von Hausen i. T., Geistlicher Rat Joh. B. Hagg, nunmehr als Stadtpfarrer in Feldkirch (Vorarlberg) wirkend, hatte Pl. Wolter am 20. August 1875 über ein beinahe leerstehendes Servitenkloster in Volders (Tirol) in Kenntnis gesetzt. Dieser Hinweis wurde in Beuron mit Erleichterung aufgenommen.<sup>89</sup>

Volders, nahe Hall gelegen (damals Diözese Brixen), war ein 1693 durch Karl Freiherr von Fieger gegründetes und erbautes Kloster der Serviten. Dieses hielten seit dem 19. Jahrhundert allerdings nur noch zwei Patres mit der

85) AB II B<sub>1</sub>, 13.

86) AB II B<sub>1</sub>, 12.

87) AB II B<sub>1</sub>, 12.

88) Fiala, Jahrhundert 93.

89) Fiala, Jahrhundert 95.

durch die Stiftung festgelegten Feier des Gottesdienstes in der 1620–1654 errichteten Kreuzkuppelkirche St. Karl Borromäus (mit Fresken von Martin Knoller, 1764/67). Planer und Stifter der Kirche war der Arzt Hippolyth Guarinoni(us), der einige Jahre als Edelknaube bei Karl Borromäus (seinerzeit Erzbischof in Mailand) verbrachte und den katholischen Glauben sehr zu unterstützen suchte. — Den beiden Servitenpatres stand nun das ganze Kloster zur Verfügung,<sup>90</sup> weshalb sie genügend Platz für eine Anzahl Gäste besaßen.

Am 14. Oktober 1875 reiste M. Wolter nach Österreich, um Sondierungsgespräche hinsichtlich des Asyls zu führen. Zunächst erlangte er die feste Zusage der Serviten von Volders für einen bedeutenden Teil der Mönche (ca. 20). Maria Plain, berühmt durch seine Wallfahrtskirche in der Nähe von Salzburg, hätte etwa ein Dutzend Ordensleute aufnehmen sollen, was der Verantwortliche, Abt Franz Albert Eder von St. Peter (Salzburg), bereits bewilligt hatte. Bei der Kaiseraudienz in Ofen (Budapest) am 4. November — zustande gekommen dank Vermittlung des Veters der Fürstin, des Obersthofmeisters Konstantin von Hohenlohe-Schillingsfürst — wurde Abt Wolter die Genehmigung für beide Unterkünfte erteilt.<sup>91</sup>

Am 22. November telegraphierte Fürst Konstantin ferner nach Beuron, daß die Wiener Ministerialentscheidung positiv für Volders ausgefallen sei.<sup>92</sup> Diese Depesche beruhigte die Gemüter in Beuron gewissermaßen. Das zusätzlich in Erwägung gezogene Maria Plain hingegen wurde nicht bewilligt. So blieb nur — aber immerhin — Volders als Exilstätte innerhalb der Doppelmonarchie übrig. Am 25. November traf schließlich auch die Nachricht der Serviten ein, daß sie im Kloster sogar etwa vierzig Mönche beherbergen könnten,<sup>93</sup> was, wenn ein Teil der Beuroner Kommunität nach Mared-

90) Hochenegg H., Die Kirchen Tirols, Innsbruck 1935, 66 f.; Zinkl G. M., Der Orden der Diener Mariens, Innsbruck 1927, 39; Fiala, Jahrhundert 97.

91) Fiala, Jahrhundert 95.

92) AB II B<sub>1</sub>, 16. Das Gesuch um Asyl war von M. Wolter am 29. Oktober an den Kaiser selbst gerichtet (Abschrift. Akt Exil — Volders): „Eure Kaiserliche und Königliche Apostolische Majestät! Allergnädigster Herr! Vertrauend auf die hohe Huld Ew. Kaiserl. und Königl. Apost. Majestät wagt es der gehorsamst Unterzeichnete, die unterthänigste Bitte vorzutragen, Allerhöchstadieselben wollen gnädigst geruhen, einem Theile der Ordensfamilie von Beuron in Hohenzollern-Sigmaringen Aufnahme und Asyl in den Kaiserl. Königl. Österreichischen Landen zu gewähren. Da Pflege des Kultes, der Wissenschaften und Künste, namentlich des Gregorianischen Chorals und der Malerei die Beschäftigung der Benediktiner von Beuron bildet, so gibt Petent sich der zuversichtlichen Hoffnung hin, in Ew. Kaiserl. und Königl. Apostol. Majestät einen erhabenen und hochherzigen Mäzen für seine Bestrebungen zu finden. ... Dr. Maurus Wolter Abt von Beuron. Wien, den 29. Oct. 1875.“ Akt Exil — Volders. Die Gewährung des Asylrechts seitens des K.K. Ministeriums für Cultus und Unterricht wurde unter dem 20. November ausgestellt. Akt Exil — Volders. Der Statthalter von Innsbruck, Taafe, gab diesem Entscheid die „landesfürstliche Zustimmung“ unter dem 22. November. Akt Exil — Volders.

93) AB II B<sub>1</sub>, 5, 16.

sous ginge, zunächst ausreichen würde. Genau für diese Aufteilung des Konvents entschied sich Abt Maurus.

Der 3. Dezember rückte unabweisbar näher. An diesem Tag fand morgens ein geradezu ergreifendes Hochamt statt,<sup>94</sup> an das sich einige rührende Verabschiedungsszenen seitens der Bevölkerung wie Freunde Beurons reihten. Am selben Tag noch reiste die erste Gruppe von Mönchen nach Maredsous bzw. Volders ab.<sup>95</sup> Die letzten verließen Beuron am 6. Dezember.<sup>96</sup> — Die Kommunität wurde folgendermaßen aufgeteilt: 34 wechselten nach Volders, 14 nach Maredsous, und 22 blieben im „Fürstlichen Schloß“.<sup>97</sup> Die zurückgebliebenen Mönche aber durften zukünftig außerhalb der Klausur lediglich die Kleidung des Säkularklerus tragen<sup>98</sup>: Beuron galt vor dem Staat als aufgelöstes Kloster.<sup>99</sup>

## 5. Situation der Pfarrei nach Aufhebung des Klosters

### *a) Ungewißheit für den Beuroner Pfarrer*

Am 5. Dezember 1875 war vom Freiburger Ordinariat die privatim am 3. d. M. mitgeteilte Nachricht nach Beuron gelangt, daß sich die Angelegenheit mit dem Irrendorfer Pfarrer Friedrich Schlichte als zukünftigem excurrento-Pfarrverweser von Beuron einrichten ließe, wenigstens was die notwendige Pastoral und hier besonders den Sonntagsgottesdienst betreffe. Das Bistum Rottenburg erklärte sich bereit, diese Lösung zu akzeptieren. Nur müsse die Gemeindebehörde noch zustimmen. Man wollte sich bei Oberamtmann Mock

94) Exakt 13 Jahre nach Materborn. Es war zudem der erste Freitag des Monats: Herz-Jesu-Freitag. AB II B<sub>1</sub>, 16.

95) Die nach Volders Abreisenden stattete die Fürstin reichlich mit warmen Kleidungsstücken aus. Fürst Karl Anton überwies dem Konvent bereits am 24. November eine Geldsumme von 3.000 Mark für die anfallenden Reisekosten. Seinem Beispiel folgte Erbprinz Leopold am 1. Dezember mit seiner Spende von 2.000 Mark. AB II A, 132; Rösch, Kulturkampf 98 Anm.; AB II A, 130.

96) AB II A, 131.

97) AB II B<sub>2</sub>, 80 ff.; Fiala, Jahrhundert 96; vgl. von Oer, Wolter 44.

98) AB II B<sub>1</sub>, 22.

99) Im folgenden werden sich die Darlegungen weiterhin auf die Abtei St. Martin selbst konzentrieren, wenngleich auch die Exilsorte der Kommunität berücksichtigt werden. Es soll aufgezeigt werden, wie sich eine Abtei — lebt(e) auch lediglich eine Kleinkommunität in ihr — trotz eines politischen „Auf und Ab“ — entwickelt und behauptet, wobei der Grund zur Erhaltung Beurons vor allem in der geistlichen und monastischen Kraft der Mitglieder und ihres Abtes liegt. Für die Exilgründungen gilt der Grundsatz: der jeweilige Sitz M. Wolters (Volders, Emaus und Seckau) verdient die Präferenz bei der Beschreibung und Analyse der Situation. Die weitere Geschichte der Abteien, in denen sich Beuroner Mönche nur vorübergehend aufhielten, bzw. der Abteigründungen, die von M. und Pl. Wolter ausgingen, wird nicht näherhin beleuchtet.

am 6. Dezember, zu welchem Termin man diesen in Beuron erwartete, nach dessen Meinung hierzu erkundigen — doch dieser kam nicht.<sup>100</sup>

An diesem Tag traf aber das angekündigte Schreiben des Erzbischöflichen Capitels-Vikariats, dessen Inhalt in Beuron vorab bekannt war, ein.<sup>101</sup> Es handelte sich um die Kopie eines unter dem 2. Dezember datierten Briefes an Pfarrer Schlichte. Darin teilte Kübel sein Einverständnis zu der wechselseitigen Aushilfe von Kober und Schlichte mit. Das sei auch im Interesse Rottenburgs, wobei die Vertretung des Irrendorfer Geistlichen durch Kober noch mit dem Königlichen Ministerium abgesprochen werden müsse. Schlichte hatte das getan und auch offensichtlich seine Bereitschaft zur pastoralen Unterstützung der Mönche signalisiert.<sup>102</sup>

Daß in der Vergangenheit (1846) die Kooperation zwischen den beiden Diözesen in den Grenzgebieten anempfohlen worden war, dürfte den bürokratischen Weg zu dieser Zusammenarbeit im Jahre 1875 wesentlich verkürzt haben, war diese Vereinbarung doch zu keinem Zeitpunkt widerrufen oder

100) Zitiert in: AB II B<sub>1</sub>, 18. Zu korrigieren ist allerdings die Ansicht, daß Kober selbst die Seelsorge in Irrendorf stellvertretend übernehmen wollte, vielmehr war im Schreiben Kobers vom 18. November von „einem Pater“, also irgendeinem vom Abt bestimmten Konventualen die Rede. — Graaf aber teilte die Schließung des Klosters in einem Brief an Falk mit. Sigmaringen, 6. Dezember 1875 Pr. 928. StA Sigmaringen Ho 235 I 22.210.

101) Zitiert in: AB II B<sub>1</sub>, 18 f. „Beschluß, die Pastoration in Beuron betreffend ... Dem hochw. Pfarramte in Irrendorf teilen wir folgendes mit: Zusage einer Eingabe des hochw. Prior P. Kober in Beuron, welcher den Wunsch ausdrückte, bei dem hochw. Pfarrer in Irrendorf sich aufhalten und in loco Irrendorf für denselben funktionieren zu dürfen in solchen Fällen nämlich, wo dieser in Beuron pfarrliche Funktionen vornehmen würde, haben wir uns an das Bischöfliche Ordinariat Rottenburg gewendet. Hierauf erhielten wir die Antwort, daß schon im Jahr 1846 nach eingeholtem Einverständnis der K. Staatsbehörde an jene Bischöflichen Dekanate, deren Bezirke gegen die Erzdiözese Freiburg grenzen, seitens des Bischöflichen Ordinariats in Rottenburg ein Erlaß des Inhalts ergangen ist, daß die Grenznachbarn dringend ermahnt werden, einander Aushilfe zu leisten ohne Nachteil der eigenen Pfarrei. Von Seite [sic!] des Bischöflichen Ordinariats unterliege es deshalb keiner Beanstandung, wenn der H. Pfarrer von Irrendorf Aushilfe in Beuron leiste. Auch sei bis jetzt der Aufenthalt von aus Preußen ausgewiesenen Klostergeistlichen, sofern sie sich auf das Lesen einer hl. Messe beschränkten und zurückgezogen lebten, in Württemberg nicht erschwert worden. Dagegen vermöchte das Bischöfliche Ordinariat eine zeitweilige Vertretung des Pfarrers in Irrendorf in dessen pfarrlichen Funktionen dermalen ohne vorgängige Kommunikation mit dem K. Ministerium, von welcher man übrigens kaum den gewünschten Erfolg zu hoffen wage, nicht zu gestatten. — Dazu bemerken wir, daß wir sehr wünschen, es möchte der hochw. H. Pfarrer von Irrendorf, falls er von der Gemeinde Beuron ersucht wird, Aushilfe leisten und werden wir den Kirchenvorstand veranlassen, eine Remuneration und Voiture-Entschädigung auszuzahlen.

Dem hochw. H. Pfarrer in Irrendorf, welcher selbst von Vorstehendem Akt nehmen wolle, ersuchen wir, diesen Erlaß dem hochw. H. Prior Kober, falls er sich in Irrendorf aufhalten sollte, mitzuteilen. gez. + Lothar Kübel Vögele.“

102) AB II B<sub>1</sub>, 19.

außer Kraft gesetzt worden. Solch ein Zeichen nachbarschaftlicher und freundschaftlicher (Aus-)Hilfe um der Gläubigen willen war gerade in der Krisenzeit des Kulturkampfes von Bedeutung und hohem moralischem Wert. Daß Freiburg den Beuroner Kirchenvorstand um entsprechende Deckung der Unkosten (Stolgebühren und Beförderung mit einem Fahrzeug) anging, war eine Selbstverständlichkeit, die die Selbstlosigkeit des Aushilfspfarrers nicht in Frage stellte.

Abt Maurus Wolter wartete nun am 6. Dezember vergeblich auf Mock,<sup>103</sup> um ihm zunächst — allen anderen eventuell noch notwendigen Verhandlungen voran — einen im Ton eindeutig verfaßten „Protest“ zu übergeben. Darin verwarfte sich der Abt gegen die seiner Ansicht nach unzulässige und ungerechtfertigte Schließung Beurons. Diese stelle einen „Gewaltakt“ gegen die katholische Kirche überhaupt dar, beeinträchtige die „heiligsten Interessen“ der Christen und schädige überdies die deutsche Kultur.<sup>104</sup>

Weil sich der Oberamtmann weder schriftlich noch mündlich meldete, bat M. Wolter am folgenden 7. Dezember den Beuroner Bürgermeister Joh. B. Beck, das Schriftstück amtlich nach Sigmaringen weiterzuleiten.<sup>105</sup> Die Absicht, den Wortlaut des „Protestes“ durch L. Windthorst gegebenenfalls veröffentlichen zu lassen, wurde von diesem als nicht empfehlenswert betrachtet mit der Begründung, er möchte „die Rückkehr der Mönche nach Beuron durch den Abschied nicht erschwert sehen.“<sup>106</sup>

### *b) Diskussionen um die Person des Pfarrers*

Genau am Tag, an welchem nach dem Willen der Regierung der „öffentliche Gottesdienst geschlossen“ werden sollte, traf die Gemahlin des

103) Der Fürst hatte spätestens am 1. Dezember bei Mock „bewirkt ..., daß letzterer sich nicht beeilen werde, die Schließung [der Kirche] vorzunehmen.“ AB II A, 130. An diese Abmachung hielt sich der Oberamtmann dann auch.

104) Im Wortlaut heißt es (zitiert in: AB II B<sub>1</sub>, 19 f.): „Protest! Der Unterzeichnete legt hiermit in seinem und des Benediktinerkonvents Namen feierlich Verwahrung ein gegen die ohne gerichtliches Urteil verfügte und unter dem heutigen [sic!] bewerkstelligte Auflösung der Abtei S. Martin zu Beuron als eines vor Gott, dem Naturgesetz und der Landesverfassung zu Recht bestehenden religiösen Institutes. Er protestiert gegen diesen Gewaltakt als gegen ein an der katholischen Kirche, an der erlauchten Stifterin Catharina, Fürstin von Hohenzollern, sowie an der persönlichen und bürgerlichen Freiheit der Ordensglieder begangenes Unrecht und eine schwere Schädigung der heiligsten Interessen des christlichen Volkes, der wahren Kultur und Wohlfahrt des deutschen Vaterlandes. Mit dieser Erklärung will der Unterfertigte zugleich für jetzt und hinkünftig alle kirchlichen, persönlichen und bürgerlichen Gerechtsamen der Söhne des hl. Benedikt von S. Martin gewahrt haben, die durch besagten Akt nicht aufgehoben werden können. Möge der Allerhöchste Erbarmen üben an denen, so sein Lob verstummen machen. Abtei S. Martin zu Beuron den 3. Dezember 1875. gez. + Dr. Maurus Wolter. Abt von Beuron“.

105) AB II B<sub>1</sub>, 19. J. Beck war von 1867 bis 1889 Bürgermeister.

106) Windthorst an M. Wolter: Berlin, 19. Dezember 1875. Akt Exil — Volders.

Fürsten, Josephine von Hohenzollern, mit dem Erbprinzen ein, um Beuron demonstrativ einen Besuch abzustatten. Sie wohnten der Ersten Vesper vom folgenden Hochfest Immaculata Conceptio bei, die im Kapitelsaal stattfand. Anderntags wurde dort das vorläufig letzte Konventamt gehalten, und die dritte (letzte) Abteilung reiste nach Volders ab, darunter auch Subprior B. Sauter.<sup>107</sup>

Da auch Beck an einer weiteren Pastoral in Beuron interessiert war, veranlaßte er im Namen der Pfarrei am 7. Dezember eine Eingabe an das Sigmaringer Oberamt mit der Bitte um die Genehmigung der Pläne, die zwischen Beuron, Freiburg und Rottenburg bezüglich der Pfarrstelle ausgehandelt worden waren. Beuron sei derzeit seelsorglich „ganz verwaist“. Dagegen sei der Pfarrer von Irrendorf bereit, die heilige Messe an Sonn- und Feiertagen in der Beuroner Abteikirche zu halten, wogegen sich auch die württembergischen Behörden nicht ausgesprochen hätten. Jetzt fehle lediglich noch ein günstiger „Bescheid“ aus Sigmaringen.<sup>108</sup>

Im Folgenden bat Beck um die Erlaubnis, daß ein Gast der Fürstin, ein älterer Priester aus der Erzdiözese Paderborn,<sup>109</sup> in der Beuroner Abteikirche die Heilige Messe lesen dürfe, so fände wenigstens — das hoffte der Bürgermeister (und mit ihm natürlich die Fürstin) — eine einzige Eucharistiefeier am Tag mit staatlicher Genehmigung statt.<sup>110</sup> In einem Antwort-

107) AB II B<sub>1</sub>, 20 f.

108) Der Text lautet wörtlich (zitiert in: AB II B<sub>1</sub>, 21 f.): „Durch die Aufhebung der hiesigen Benediktinerabtei ist der öffentliche Gottesdienst ganz zum Aufhören gekommen und überhaupt die Seelsorge für die Pfarrgenossen ganz verwaist. Die letzteren haben sich daher beim Herrn Pfarrer im Nachbarort Irrendorf, 1/2 Stunde von hier, verwendet, die Seelsorge aushilfsweise bis auf weiteres zu übernehmen und wenigstens an Sonn- und Feiertagen Gottesdienst zu halten, was derselbe auch bereitwillig zugesagt hat. Auf eine bezügliche Anfrage, welche derselbe hiewegen [sic!] bei seiner geistlichen und weltlichen vorgesetzten Behörde in Württemberg, wohin sein Kirchensprengel gehört, gerichtet hat, ist die unbeschränkte Erlaubnis zurückgekommen. Es dürfte sich nun noch um eine gleiche Erlaubnis der diesseitigen Behörden handeln. Die Parochie möchte hiemit ergebenst um die hohe Verwilligung, den oben genannten Pfarrherrn die kirchliche Funktion hier ausüben zu lassen, bitten, mit der weitem [sic!] Bitte baldgefälligen, willfährigen Bescheid anher erlassen zu wollen.“

109) Es handelt sich um den Geistlichen Joseph August Zumbroich (geboren 30. August 1843 Gieseke/Kr. Lippstadt, Priester 1869 Paderborn), der am 6. Dezember 1873 als Postulant in Beuron eintrat, am 29. Juni 1874 als Fr. Ansgar eingekleidet, jedoch im September 1875 entlassen wurde mit der Begründung, er müsse „zur Ordnung persönlicher Angelegenheiten“ in die „Heimat“ fahren und solle „wenn überhaupt, doch nur als Gast wiederkehren“, was im November 1875 auch geschah. AB II A, 103, 107, 111, 120, 127, 133 (Zitat AB II A, 120). Skrutinium, 39.

110) Zitiert in: AB II B<sub>1</sub>, 21 f.: „Es befindet sich auch, voraussichtlich auf längere Zeit, dahier bei der Durchlauchtigsten Frau Fürstin Katharina ein fremder Geistlicher, nicht mehr jung, aus Paderborn, wie ich höre. Derselbe wollte gerne täglich in der hiesigen Pfarrkirche eine stille Messe lesen, wenn seitens der Behörden Erlaubnis gegeben würde. Die Pfarrgemeinde bittet auch zugleich um diesbezügliche

schreiben gestattete das Oberamt lediglich die Beiwohnung der Gläubigen an der Zelebration dieses Geistlichen.<sup>111</sup> Das Vorhaben der Aushilfe hatte sich vorläufig nicht realisieren lassen. Die Situation der Pfarrei Beuron spitzte sich abermals zu.

In den letzten Dezembertagen wurde Mock von Regierungspräsident Graaf zum „Commissar“ für die Verwaltung des Kirchenvermögens ernannt. Mock fuhr also am 31. Dezember nach Beuron und erklärte, daß Kober nach Graafs Ansicht bekanntlich seit dem 3. Dezember nicht mehr im Amt des Orts Pfarrers sei. Die neu gewählten Verwalter des Kirchenvermögens — der Kirchenvorstand, von zwei Beuroner Bürgern gebildet<sup>112</sup> — könne er, Mock, als nun für die Angelegenheiten des Kirchenvermögens Beauftragter nicht akzeptieren. Er sei aber eingesetzt worden, weil es Kober als vom Staat suspendiertem Pfarrer nicht mehr erlaubt und möglich sei, die Pfarreigeschäfte zu führen. Das Schweigen des Ordinariats zu den Vorschlägen der Regierung zur Erhaltung des Pfarramts für Kober unter bestimmten Voraussetzungen (besonders des verlangten Ordensaustritts) werde als „Nichteingehen der Bedingungen“ interpretiert (was wohl auch der Realität entsprach). Auf Kobers Frage, ob die Enthebung vom Pfarramt durch das Ministerium selbst verfügt worden sei, erwiderte Mock, das sei vom Oberpräsidium so beschlossen worden, doch könne er keine Auskunft über die gesetzliche Grundlage dieser Verordnung geben.

Im Anschluß daran besorgte er sich unter dem Beisein des inzwischen anwesenden Bürgermeisters die Wertpapiere der „Stiftungskiste“, die an der Klosterpforte deponiert worden war; auf eine Inspizierung des Sakristeiinventars verzichtete er allerdings, da die Schlüssel hierzu in den Händen der Fürstin und die „wertvollsten Gegenstände“ in Kobers eigener Schlafzelle lagen.<sup>113</sup>

Daraufhin begab sich Mock zu Fürstin Katharina, um mit ihr die Frage der Abhaltung des Gottesdienstes in der Kirche zu erörtern. Der Commissar zeigte sich bei der Fürstin erstaunt darüber, daß die Kirche noch nicht abgeschlossen sei und die Leute nicht durch die Klausur den Kirchenraum beträ-

---

hochgefällige Erlaubnis und hat mich ersucht, diese ihre Bitte Einem Königlichen Oberamt, wie hiermit geschieht, gehorsamst zu unterbreiten, mit der Bitte dies Gesuch nach Kräften befürworten zu wollen. Hochachtungsvoll Bürgermeister Beck.“

111) Sigmaringen, 10. Dezember 1875 (zitiert in: AB II B<sub>1</sub>, 22): „... Original zurück, mit dem Eröffnen, daß Angesichts [sic!] der bestehenden gesetzlichen Bestimmungen die nachgesuchte Erlaubnis nicht erteilt werden kann, daß aber wohl nichts zu erinnern kommt, wenn der von Ihrer Durchlaucht der Fürstin in der dem großen Publikum verschlossenen Kirche veranlaßte Privatgottesdienst von den Ortseingewohnern besucht wird. Königl. Oberamt Mock.“

112) AB II B<sub>1</sub>, 23. Vgl. Erzbischöfliches Archiv Freiburg Rep. Provenienz Finanzkammer II Specialia b) Pfarreien Hohenzollern, Nr. 33.485 (Kirchenvorstand der Pfarrei Beuron Vol. I. 1875–1942).

113) AB II B<sub>1</sub>, 23 f.

ten; die Fürstin aber verbat sich die Schließung der Kirchentüren. Außerdem sei der Beamte seinerzeit gar nicht nach Beuron gekommen, um am 6. Dezember die Kirche persönlich zu schließen und ihr selbst den Schlüssel zu überreichen. Mock erwiderte, man habe sich dazu nicht durchringen können, weil dies peinlich gewesen sein könnte, ja, er sei an sich davon überzeugt gewesen, daß die Fürstin selbst die Kirche geschlossen habe, was diese wiederum als indiskutabel zurückwies.

Mock kündigte an, man werde wie in Bärenthal die eigentlich illegitimen Tätigkeiten eines Pfarrers in Beuron (seitens des Irrendorfer Pfarrers), was den öffentlichen Gottesdienst angehe, tolerieren; er werde sich bei der Regierung darüber hinaus sogar dafür verwenden, daß *Kober* als Pfarrer fungieren könnte, wenngleich der Präsident derzeit noch eine andere Meinung vertrete.<sup>114</sup>

Am 8. Januar 1876 wurde die Fürstin durch das Oberamt über die strittige Frage von Kobers Pfarramt neu informiert: Die Regierung legte keine Beschränkung des Gottesdienstbesuches durch die Pfarrgemeinde mehr auf, doch wurde die Entscheidung bezüglich der pastoralen Tätigkeit Kobers in seiner Eigenschaft als Benediktiner vorläufig weiter ausgesetzt.<sup>115</sup> Ein vom 26. Januar datiertes Schreiben beinhaltete fast dasselbe.<sup>116</sup> Damit blieb die Rolle Kobers trotz möglicherweise erfolgter Bemühungen Mocks in der Schwebe. Die Fürstin verwies in einem Antwortschreiben darauf, daß es nicht Sache der Regierung sein könne, über die Öffnung der Kirche zu befinden, weil diese ihr Eigentum und rechtlich weder Kloster- noch Pfarrkirche im strengen Sinn sei.<sup>117</sup>

Bis zum Frühjahr ergab sich keine endgültige Lösung hinsichtlich der pastoralen Befugnisse Kobers in Beuron, obwohl er sich Rückenstärkung aus Freiburg geholt hatte. Denn am 1. Februar begab er sich ins Ordinariat, um die Situation der Beurer Pfarrei aufs neue darzulegen und die weiteren Schritte zusammen mit dem Erzbischöflichen Capitels-Vikariat zu bespre-

---

114) AB II B<sub>1</sub>, 23–25.

115) Das Schreiben (zitiert in: AB II B<sub>1</sub>, 26) lautete: „Euer hochfürstlichen Durchlaucht erlaube ich mir ganz ergebenst mitzuteilen, daß Herr Regierungspräsident Graaf, nachdem ich für die seitherige Klosterkirche dort die Rechte einer katholischen Pfarrkirche vindiziert, die Erklärung abgegeben, daß die Offenhaltung der Kirche und deren Benützung seitens der Parochialen unbeanstandet erfolgen könne; daß dagegen bezüglich der von mir unter sachgemäßer Begründung aufgeworfenen Frage: ob die Interdicierung der Ordenthätigkeit vom 3ten vorigen Monats ab, auch für die Person des H. P. Bernhard als rite angestellten, staatlich als solcher anerkannten Pfarrcuraten maßgebend sei, bzw. sein könne — noch keine Entscheidung ergangen. Sigmaringen, 5. Januar 1876 Euer hochfürstlichen Durchlaucht ganz ergebenster Diener Oberamtman Mock.“

116) Dazu kam allerdings eine neuerliche unangenehme Maßnahme: Entzug der „Localinspektion Kobers“ an den Schulen zu Beuron und Berenthal. AB II B<sub>1</sub>, 27.

117) AB II B<sub>1</sub>, S. 26. Datum nicht bekannt.

chen.<sup>118</sup> Unter dem 3. Februar wurde dort gemeinsam eine „Verwahrung“ abgefaßt,<sup>119</sup> in der es hieß, „daß durch die Aufhebung des Klosters ... (Kobers) persönliche Rechte nicht berührt“ würden, seine „pfarramtliche Thätigkeit keine Ordenthätigkeit“ sei und die Gelübde „keine rechtliche Wirksamkeit vor dem Staate“ hätten, weshalb „ein Austritt aus dem Orden auch nicht erforderlich“ sei. Außerdem sei Kober vor den Maigesetzen des Jahres 1873 „nicht im Auftrage des früheren Klosters“ pastoral tätig gewesen. Aus diesen Gründen solle der Präsident „von den früher gestellten Bedingungen [besonders des Ordensaustritts] als nicht zutreffend abstehen und ... (Kober) fortfunktionieren lassen“, gegebenenfalls aber „die Sache dem Ministerium zur höheren Verbescheidung unterbreiten“.

### c) Wiederherstellung der Pfarrei

Am 27. Mai 1876, einem Samstag, schließlich telegraphierte der Fürst nach Beuron<sup>120</sup>: „Pfarrer-Angelegenheit von Beuron erwünschten Ausgang genommen. Der Seelsorge steht nichts mehr im Weg. Karl Anton.“ Fürstin Katharina schickte die Depesche sogleich in die Abendkonferenz der Patres mit dem erweiterten Wunsch, tags darauf — am Sonntag — damit zu beginnen, mit vorausgehendem Glockengeläute öffentlich die Messe zu zelebrieren. Das Schreiben des Regierungspräsidenten kam jedoch erst am Abend des 28. Mai an.<sup>121</sup>

Am Sonntagvormittag, dem 40. Geburtstag Kobers, ertönten also wieder die Glocken, um die Gemeinde zum Pfarrgottesdienst einzuladen. Diesem

118) Bitte Kübels um Fortsetzung der Pfarrtätigkeit Kobers an das Königl. Preuß. Regierungs-Präsidium: Freiburg, 2. Februar 1876. StA Sigmaringen Ho 235 I 8311.

119) Zitiert in: AB II B<sub>1</sub>, 27.

120) Erstmals am 19. Mai sah Falk keine „Bedenken“ mehr gegen Kobers Pfarrtätigkeit. Brief an Graaf: Berlin, 19. Mai 1876. Abschrift in: StA Sigmaringen Ho 235 I 22.210. AB II B<sub>1</sub>, 37 f. — Die Fürstin dankte spontan umgehend: Brief an Frank (aus Beuron) . StA Sigmaringen Ho 235 I 8311 (Die katholischen Angelegenheiten in den Hohenzollerischen Landen. Vol. III 1874 — 1883).

121) AB II B<sub>1</sub>, 38; P. Lambert Nolle, Erinnerungen an Beuron 1885–1890. Ms. o. J., 3. Joseph Nolle, geboren 28. April 1864 Frohnstetten (Hohenzollern), Profesß 17. November 1890 Beuron, Priester 15. Juli 1894, gestorben 23. April 1950 Weingarten. Elenchus, 91. Die Glocken läuteten also bereits vor der offiziellen Genehmigung. Wortlaut des Schreibens: „Präsidium der Kgl. Preußischen Regierung. Sigmaringen d. 27. Mai 1876 Pr. I. No 436. Euer Hochw. benachrichtige ich ergebenst, daß nach so eben eingegangener Eröffnung des Kgl. Ministerium Euer Hochw. auf Grund des Ihnen im Jahre 1869 zur Pastoration der Pfarrei Beuron für Ihre Person erteilten kirchlichen Auftrags, die Fortsetzung ihrer bisherigen seelorgelichen Thätigkeit gestattet, und daß der Bischöf. Behörde sowohl, wie auch ihrer Durchlaucht der Fürstin Catharine von Hohenzollern hievon Anzeige gemacht worden. Der Regierungs Präsident [Unterschrift] Graaf“ Akt Exil — Volders.

Angebot kamen die Gläubigen freudig nach, und damit war die halbjährige Aussetzung der Pfarrmesse beendet.<sup>122</sup>

Für die Pfarrei ergab sich im August 1876 ein weiterer Schritt zu einer günstigeren Entwicklung, als Oberamtmann Mock am 14. d. M. nach Beuron kam und sein Kommissariat wieder in die Hände Kobers legte. Damit war das Kirchenvermögen zurückgegeben.

Fürstin Katharina ergriff sogleich die Gelegenheit, sich bei Mock den schon bisher in der Pfarrseelsorge — durch den Erzbischof ermächtigt — tätigen P. Gregor Fechter<sup>123</sup> als Hofkaplan auszubitten, da Kober als Pfarrer in Zukunft wieder voll ausgelastet sein werde. Der Regierungsbeamte genehmigte großzügig und ohne Umschweife die „pastorale Aushilfe“ Fechters: eine eigens nach Sigmaringen gerichtete Anfrage sei nicht erforderlich. Falls doch noch Schwierigkeiten mit der Regierung auftauchen sollten, wolle er sich für die Fürstin wie den Hofkaplan verwenden.<sup>124</sup>

Noch am selben Tag begab sich Fechter in den Beichtstuhl, um dem Verlangen der zahlreich zum Fest Mariä Himmelfahrt kommenden Pilger zu genügen. Gleichzeitig war es den Mönchen auch wieder gestattet, den Ordenshabit anzulegen und uneingeschränkt in ihrer Kirche wie überhaupt seelsorglich zu wirken.<sup>125</sup>

Nach einem dreiviertel Jahr waren nicht nur die Unterdrückung bzw. Behinderung der Pfarrei beendet. Ihre Restauration bedeutete auch eine Aufwertung des Pfarrers und Oberen der Kleinkommunität: P. B. Kobers Doppelfunktion war von außen nicht mehr angefochten. M. Wolters Entscheidung, Kober zugleich als Prior und auch Pfarrer zurückzulassen, sollte sich als kluger Schritt erweisen.

## 6. Benediktinisches Leben der Kleinkommunität

Während sich der Hauptteil der Mönchsgemeinschaft 1875 bis 1887 immer wieder auf Wanderschaft begab und nach Volders die alten klösterlichen Stätten Emaus und Seckau wiederbelebte, also ein recht bewegtes Leben führte, verlief die Zeit des Kulturkampfes im „Fürstlichen Schloß“ zu Beuron seit der positiven Entscheidung in der „Pfarrangelegenheit“ im Frühjahr und Sommer 1876 seine eher ruhigen Bahnen. Man war bemüht, das Gemeinschaftsleben im Sinne St. Benedikts wie des Gründers der Kongregation, so

---

122) Die entzogene Lokalschulinspektion wurde Kober am 22. Juni wieder übertragen. Rösch, Kulturkampf 99.

123) Gabriel Fechter, geboren 9. Juli 1843 Bittelbronn (Hohenzollern), Profefß 25. März 1867 Beuron, Priester 3. Juni 1869, gestorben 21. März 1884 Emaus (Prag). Elenchus, 8.

124) AB II B<sub>1</sub>, 40 f.

125) AB II B<sub>1</sub>, 41.

gut es ging, fortzusetzen, einschließlich einer wenn auch schlicht gehaltenen Liturgie.<sup>126</sup>

Gewisse Höhepunkte ereigneten sich 1877 (1.100 bzw. 800 Jahre Kloster Beuron), 1878 (Orgelweihe)<sup>127</sup> und 1885 (I. Generalkapitel). Personell gab es immer wieder kleine Veränderungen innerhalb der Beuroner Kommunität, doch erbrachten diese keine Konsequenzen in der Lebensweise.

Die Pfarrei erlebte insofern eine gewisse, jedoch nicht tiefgreifende Umstellung, als der bisherige Pfarrer Bernhard Kober 1885 durch P. Stephan Waldner<sup>128</sup> ausgewechselt wurde. Dieser übernahm jedoch nur die Pfarrei, während P. Johannes Blessing Prior wurde.<sup>129</sup>

---

126) Unter Beteiligung aller, nunmehr auch der Brüder, wurde immerhin an Sonn- und Feiertagen auch Choral gesungen. CB 21. März 1877; CB 1879; Nolle L., *Erinnerungen* 3.

127) Auf Anraten des früheren Organisten Joh. B. Molitor wurde ein zweimanualiges Werk mit 21 Registern von Firma H. Branmann (Ulm/Donau) auf der Westempore erstellt. D. Lenz plante das in der Klosterschreinerei gefertigte Gehäuse. AB II B<sub>1</sub>, 51. Wunsch, *Geschichte* 13 — 17.

128) Joseph Waldner, geb. 19. November 1844 Oberopfingen (O. A. Leutkirch), Theologiestudium 1866–1870 Tübingen, Priesterseminar Rottenburg, Priester 2. August 1871, nach Kaplanstätigkeiten Eintritt in Beuron 1874, Profefß 26. Dezember 1875 Volders, Kaplan der Fürstin 1877/81 in Beuron, 1881 Emaus, Beuroner Pfarrer 1885 — 1887, Leitung der Oblatenschule bis 1892 in Emaus. Rückkehr 1892 nach Beuron als Klerikerpräfekt, 1900 — 1907 Maria Laach, anschließend wirkte er wieder in der Erzabtei als begabter Seelsorger, gestorben 27. Dezember 1918. *Sterbechronik* (nicht pag.).

129) Emil Blessing wurde als Sohn eines Taubstummen- und Blindenlehrers am 31. Januar 1843 in Habstal (Hohenzollern) geboren. Im Gymnasium (1855–1862) zu Heddingen (Sigmaringen) galt er als begabt und zielstrebig und spielte dort bereits an der Orgel der Erlöserkirche. Kurz vor Abschluß des Theologiestudiums in Tübingen und Freiburg begann er am 15. April 1865 das Postulat in Beuron. Sofort durfte er sich auf die Niederen Weihen vorbereiten und wurde am 16. September 1865 vom Rottenburger Bischof J. Lipp zum Priester geweiht. Nach seiner Profefß am 5. Oktober 1866 wirkte er als Mitkantor, Brüderinstruktor und 1870/1872 als Prior. Dann wurde er zum Präfekten des Mainzer Studienhauses ernannt; 1872–1875 war er Superior von Maredsous. In Montecassino, Maredsous, Beuron (1885/1887 als Prior), Seckau und ab 1893 in Maria Laach weilte er als Oberer oder Novizenmeister. Immer wieder wurde er als Kantor eingesetzt. Ab März 1905 spielte er in Beuron die Orgel. Blessing galt als guter Liturgiekenner, besonders jedoch als Spezialist für Glockenkunde: Hunderte von Glocken wurden von ihm in Deutschland, Belgien und England untersucht und nach physikalischen Gesichtspunkten tonlich geprüft. U. a. die Geläute von Maredsous, Gerleve und Beuron (1913) entstammten seinen Planungen. Als anerkannter Glocken-sachverständiger starb er, nachdem er noch — todkrank — das neue Geläut Beurons gehört hatte, am 24. Februar 1913. *Sterbechronik* (nicht pag.); Schwind G., *Beuroner Glocken einst und jetzt* (Festschrift II, 521–544, hier 527–531); Mayer S., *Bibliographie* 33 f.; Blessing J., *Über Glocken und ihre Musik* (Gregorius-Blatt 19, 1894, 41 f., 61 ff., 86, 97 ff.; 20, 1895, 27 f., 39–42).

## V. Zeit des Exils

### 1. Volders

#### *a) Die ersten Monate 1875/1876*

Mit der Ersten Vesper zum Fest der Unbefleckten Empfängnis am 7. Dezember 1875 begann in Volders das Gotteslob der gerade angereisten exilierten Mönche.

Die Anlage der Kirche (der Chor befand sich auf der Empore, bis die Mönche ihn später vor den Hauptaltar verlegten) wie die beengteren Verhältnisse im Kloster stellten die Beuroner vor neue Probleme. Besonders ungünstig war die Tatsache, daß die Patres zunächst als Deutsche ohne die österreichische Staatsangehörigkeit keine Beicht- und Predigtseelsorge ausüben durften.<sup>130</sup> Andererseits waren sie von Anfang an willens, sich bei den Gläubigen wie beim Brixener Bischof „nützlich“ zu machen. Das sahen sie geradezu als „Pflicht der Dankbarkeit“ für die Asylgewährung an, wenngleich die monastische Disziplin dadurch keinen Einbruch erleiden sollte.<sup>131</sup> Nachdem Maurus Wolter sowie fünf Priester<sup>132</sup> am 4. November 1876 österreichische Staatsangehörige geworden waren,<sup>133</sup> wurde die Seelsorge in obigem Sinne möglich.

Wiewohl die Mönche vier friedliche und — im ganzen gesehen — zufriedene Jahre in Volders verbringen konnten — insbesondere auf liturgischem Gebiet schafften sie sich mehr und mehr einen Namen —, machte die räumliche Enge ein weiteres Verbleiben in Volders unwahrscheinlich. Auch konnte

130) Das war die Festlegung des „K. K. Ministeriums für Cultus und Unterricht“: „... Jene Glieder dieses Conventes, welche sich aushilfsweise in der Seelsorge zu verwenden gedenken, werden vorher in Erfüllung der Bestimmungen des Gesetzes vom 7. Mai 1874, R.G.Bl. No 50, die österreichische Staatsbürgerschaft zu erwerben haben. ... Wien, am 20. November 1875. ergebener [Unterschrift] Stremayr.“ Akt Exil — Volders.

131) AB II B<sub>2</sub>, 91, 153; CV 1876 (23. Oktober); CV 1876 (21. November, A. Kienle).

132) P. Benedikt Sauter, P. Leo Linse (s. u. Anm. 141), P. Odo Haug (Karl Haug, geboren 27. November 1843 Ottenau (Baden), Priester 4. August 1868 St. Peter (Schwv.), Profesß 25. Mai 1874, Lektor (1876–1883 Erdington), gestorben 23. Juni 1919. Sterbechronik), P. Ildefons Schober und P. Odilo Wolff (Karl Wolff, geboren 18. Oktober 1849 Köln, Profesß 8. September 1872, Priester 2. August 1875, Übertritt nach Emaus 8. Dezember 1890, gestorben 22. Januar 1928. Mayer S., Bibliographie 150).

133) Das Gesuch des Abtes vom 26. Juli 1876 berücksichtigte der Statthalter von Tirol, Taafe, am 26. Oktober und bat um die „Abname [sic!] des vorgeschriebenen Untertanen-Eides in ... der K. K. Hofburg“ [Innsbruck] am 4. November. Akt Exil — Volders.

der Konvent das Kloster von den Serviten nicht käuflich erwerben, im Gegenteil, ein Verbleiben war nur durch Mietzahlung möglich.<sup>134</sup>

Deshalb war Placidus Wolter, begleitet von P. Bonifaz Wolff (Volders),<sup>135</sup> im Auftrag des Abtes 1876 nach England gereist, um sich nach der Brauchbarkeit mehrerer Angebote für Neugründungen zu erkundigen. Überzeugend wirkte die Anfrage des Bischofs von Birmingham, Bernhard Wilhelm Ullathorne, der, selbst Benediktinermönch,<sup>136</sup> eine qualitätsvolle neugotische Kirche samt Pfarrhaus in Erdington anbot.

### *b) Engagement der Mönche in Erdington und Fort Augustus*

M. Wolter sandte noch im Oktober 1876 Prior Placidus mit einer kleinen Gründungskolonie nach Erdington, wo — wenn auch nur — 600 Diasporakatholiken der Seelsorge harreten. Wie vier Jahre zuvor in Maredsous begann am 15. Oktober das Gotteslob in Erdington. Diese Neugründung lief allerdings nicht so erfolgreich an wie die belgische. Es ist das besondere Verdienst von H. de Hemptinne, daß das Klostergebäude 1884 erweitert werden konnte.<sup>137</sup> Auf den ersten drei Generalkapiteln (1885, 1887 und 1890) der Beurer Kongregation blieb die Zukunft Erdingtons Diskussionspunkt.<sup>138</sup> Noch 1894 lautete die Prognose für Erdington: „Keine Aussicht auf günstige Entwicklung“.<sup>139</sup> Erst 1897 wendete sich das Blatt dahingehend, daß — auch angesichts des äußeren Ausbaus — die „beste Hoffnung“ bestünde, das 1896 zur Abtei erhobene Kloster aufrechtzuerhalten. Den ersten Abt erhielt Erdington erst 1899 in Ansgar Höckelmann.<sup>140</sup>

Im Jahre 1884 trat der Prior des von ihm selbst 1876 gegründeten und 1878 zur kanonischen Abtei erhobenen Benediktinerklosters Fort Augustus am Loch Ness (Schottland), P. Hieronymus Vaugham, brieflich an Pl. Wolter heran mit der Bitte, in die Beurer Kongregation aufgenommen zu werden.

134) Fiala, Jahrhundert 97, 100.

135) Peter Joseph Wolff, geboren 27. September 1844 Köln, Eintritt in Beuron 2. September 1866, Priester 15. Mai 1867, Profeß 21. April 1868, 1869/1870 Solesmes bei Guéranger, 1872–1879 Maredsous bzw. Erdington, 1879–1886 Maredsous (Subprior und Magister), Prior 1886–1894 von Erdington, 1895 Cesena (Italien), Rückkehr nach Beuron 1911, gestorben 20. März 1920. Sterbechronik (nicht pag.); Elenchus 9.

136) 1806–1889. Profeß 5. April 1825 Abtei Downside (England), 1845 Bischof von Hetalona mit Sitz in Clifton-Bristol, seit 1848 Bischof von Birmingham. Weissenberger, Mönchtum, Regesten Nr. 19, 45, 238.

137) Fiala, Jahrhundert 98–100.

138) 1885: 15. Sitzung, Bd. I, 15. 1887: 17. Sitzung, Bd. I, 58 f.; Dekret Nr. 68, Bd. „Decreta“, 14. 1890: 9. Sitzung, Bd. I, 97.

139) 16. Sitzung, Bd. I, 208.

140) Theodor Höckelmann, geb. 17. Dezember 1862 Freckenhorst, Profeß 1. Oktober 1882 Emaus, Priester 10. August 1886; 1891 Erdington, Prior 1895 in Cucujães (Portugal); Abt von Erdington 16. Juli 1899, der neueröffneten Abtei Weingarten 1922, gestorben 27. November 1943 Liebenau (Württemberg) in der Verbannung. Weissenberger, Mönchtum, Regesten Nr. 189, 797.

Die Mönche, ursprünglich aus Downside (England), hatten schon 1880 das Ausscheiden aus der Englischen Benediktinerkongregation bewirkt und sich ideell der Beuroner angeschlossen, indem sie lebhaften Kontakt mit Maredsous pflegten und sich nach dessen Observanz und Disziplin richteten.

Noch vor dem formellen Antrag (5. Oktober 1884) reiste P. Hildebrand de Hemptinne nach Fort Augustus, um die gerade in Rom endgültig bestätigten Konstitutionen zu erläutern. Papst Leo XIII. lehnte das Vorhaben, wonach im Falle des Entstehens dreier Klöster in England eine eigene Kongregation errichtet werden sollte, zwar ab, genehmigte jedoch die Beobachtung der Beuroner Konstitutionen. Ferner setzte er M. Wolter als Oberen ein, der wiederum sein Amt an den Prior von Erdington,<sup>141</sup> Leo Linse, delegierte. Dieser wurde von 1888 bis 1909 der erste und letzte Abt aus der Beuroner Kongregation in Fort Augustus. Nach seiner Resignation verband sich die Abtei wieder mit der Englischen Kongregation.<sup>142</sup>

### *c) Liturgischer Auftrag in Volders*

Von Anfang an bemühten sich die Benediktiner erfolgreich um den direkten Kontakt mit den Gläubigen in Volders und aus dem Land Tirol. Es ging den Beuronern weder um eine selbstgenügsam gefeierte Liturgie, abgehoben von den religiösen Bräuchen und Überlieferungen der einheimischen Bevölkerung, noch um eine Anbiederung an deren liebgewonnene Gewohnheiten. Vorrangig trachteten die Mönche danach, Chorgebet und Konventamt öffentlich, d. h. in der Klosterkirche zu feiern, damit der offizielle Charakter des opus Dei zum Ausdruck komme und sich alle Menschen den Gebeten anschließen könnten. Die Ordensleute verstanden ihr Offizium als Angebot für alle, die sich ihnen verbunden fühlten oder ganz einfach am Gebet der Kirche teilnehmen wollten. Darüber hinaus fehlte jedoch nicht ein pädagogischer Gedanke, nämlich die Gläubigen, die — ähnlich den Katholiken Hohenzollerns — bezüglich der streng und korrekt gehaltenen Liturgie teilweise in herber Unkenntnis waren, zur Freude am feierlichen und wahrhaft „liturgischen“ Gottesdienst zu erziehen. Die Mönche erfreuten sich bereits von 1876 an einer gewissen benevolentia seitens des gläubigen Volkes, doch für die genuin benediktinische Liturgie war das Verständnis nicht so ausgeprägt wie für Formen der Volksfrömmigkeit. Daß die Mönche ihrerseits diese, soweit verantwortbar, zu integrieren suchten, dürfte zu einer gewissen Popularität bei den Laien nicht unwesentlich beigetragen haben.

Die chorische Leistung der Mönche blieb von den in Volders beengten Verhältnissen unberührt. Die Freude am Gesang konnte wohl die Probleme

141) Matthias Linse, geb. 2. März 1850 Wehingen (O. A. Spaichingen), Profefß 21. April 1868, Priester 14. August 1873 Beuron, Prior von Erdington 10. Januar 1878; in Fort Augustus 6. April 1887 Prior und 15. Juli 1888 Abtsbenediktion, 29. Dezember 1909 Resignation, gestorben 21. März 1910. Weissenberger, Mönchtum, Regesten Nr. 110, 161, 203, 216, 228 f., 461, 463; Fiala, Jahrhundert 78.

142) Fiala, Jahrhundert 117 f.

der Unterkunft nicht schmälern, wurde aber nicht getrübt durch die Unbilden der Exilssituation. Wichtiger war schon die Frage des Nachwuchses, der auch in Volders nicht ausblieb. Denn je mehr junge Stimmen der Beuroner Chor hinzuzugewinnen imstande war, um so günstiger mußte sich dies auf die Ausführung der Liturgie und deren Gesänge auswirken.<sup>143</sup>

Mit sicherer Hand leitete B. Sauter, seit 1876 auch Prior in Volders, Schola und Chor. Deren Erfolge suchte er durch eine noch größere Qualität und Quantität an Gesangspensum zu erhöhen und auszuweiten. In der zweiten Jahreshälfte 1876 ergab sich ein Wechsel im Kantorenamt. Magister chori wurde Ildefons Schober, der allerdings nur bis zum Herbst 1879 im Amt blieb, als ihn Ambrosius Kienle ablöste.<sup>144</sup>

#### *d) Weitere Entwicklung in Volders*

Die Konsolidierung des Exilkonvents ging einher mit der Erkenntnis, daß die Möglichkeiten im Kloster der Serviten im Grunde begrenzt, ja zu begrenzt waren. Dieses Dilemma wurde bereits ein Jahr nach dem Einzug manifest. M. Wolter setzte nun auf das Verständnis des Kultusministers Stremayr, daß dieser die Kulturarbeit der Mönche hinsichtlich des Chorals erkennen und so den Benediktinern eine neue, günstigere Perspektive eröffnen würde.

Stremayr kannte Abt Maurus persönlich von einer Begegnung Ende Oktober 1875 her,<sup>145</sup> hatte sich damals „eingehend“ über die „Choral- u. Kunstbestrebungen“ der Beuroner Mönche informiert und schien M. Wolter „sehr interessirt u. wohlwollend“.<sup>146</sup> So versuchten die Beuroner mit Hilfe eines 1877 verfaßten „Promemoria“, auf die räumliche Einengung in Volders aufmerksam zu machen, indem sie insbesondere auf die eigenen Leistungen auf liturgischem und gesanglichem (Choral) Gebiet hinwiesen — Verrichtungen, die in der Tat auch in Volders im Vergleich zur Vorzeit nicht vernachlässigt, ja eher noch gesteigert werden konnten.

Nicht zuletzt hatte die Persönlichkeit des Abtes nunmehr ein noch höheres Gewicht, seit er am 10. August 1877 zum Dr. theol. h. c. der Katholischen Theologischen Fakultät der Universität Tübingen ernannt wurde, was aufgrund des Kulturkampfes besondere Brisanz haben mußte.<sup>147</sup>

143) Der Konvent erweiterte sich von 34 Mitgliedern (Ende 1875) auf 50 (1879), wobei die Chormönche stets in der Überzahl waren (38 im Jahr 1879). Zwischen 1876 und 1878 wuchs die Zahl der Chormönche von 30 auf 50, AB II B<sub>2</sub>, 293, 258 f. Zur Liturgiegestaltung u. a. CV September, 11.–31. Dezember 1877, CV 7.–31. März 1878.

144) AB II B<sub>2</sub>, 223. Christian Kienle, geboren 8. Mai 1852 Laiz bei Sigmaringen, Profefß 15. August 1874 Beuron, Priester 28. August 1877 Volders, 1. Kantor bis 1898, gestorben nach langwieriger Stimmbänderkrankung 18. Juni 1905 Beuron. Ausgeprägte Musikerpersönlichkeit, herausragender Choralspezialist. Elenchus 36; Mayer S., Bibliographie 74 f.

145) Es ging seinerzeit um die Asylgewährung. AB II A, 127.

146) AB II A, 128.

147) Auf diesen Zusammenhang weist Weissenberger, Mönchtum, Regesten Nr. 159, knapp hin.

Waren die Rahmenbedingungen in Volders auch äußerst bescheiden, die Theologische Schule — von Beuron nach St. Karl verlegt — konnte, wenn auch unter erschwerten Bedingungen, weitergeführt werden. Die Zahl der Hörer betrug maximal zwölf.<sup>148</sup> Wie wenig hilfreich man freilich von staatlicher und teilweise auch kirchlicher Seite den Mönchen beistand, in Volders oder anderswo in der Doppelmonarchie günstigere Grundlagen zu besitzen, beweist der Umstand, daß bis zum Herbst 1878 kein ernstzunehmendes Gründungsangebot in den deutschsprachigen Ländern Österreichs gemacht wurde.<sup>149</sup>

## 2. Emaus — Prag

### *a) Beginn*

Ende Oktober 1878 traf endlich ein unter dem 24. d. M. datierter Brief des mit Fürstin Katharina bekannten Prager Fürsterzbischofs Kardinal Friedrich von Schwarzenberg ein, mit dem dieser M. Wolter einlud, sich doch in seiner Erzdiözese ein Kloster zu suchen, in das die Mönche umsiedeln könnten.

Abt Maurus war dem Kardinal dem Namen nach aufgrund der geplanten Güntherakademie in S. Anselmo bekannt, war doch Schwarzenberg selbst seinerzeit ein Freund und Verteidiger Günthers gewesen.<sup>150</sup> Anfang November 1878 kam es zu einer Begegnung zwischen Schwarzenberg und Wolter in Prag, worauf sich der Abt verschiedene Stätten der Erzdiözese anschaute, auf die ihn der Kardinal hingewiesen hatte. Schließlich neigte Abt Wolter sehr dem von nur zwei Benediktinermönchen bewohnten königlichen Stift Emaus in der Domstadt selbst zu. Der Kardinal sagte zu, obwohl er zunächst andere Vorstellungen für die Zukunft von Emaus gehabt hatte.

Nach den Verhandlungen des Kardinals mit Kaiser Franz Joseph I. am 25. März 1879 bezüglich der Exemption bereitete Schwarzenberg den Mönchen von Beuron keine Schwierigkeiten.<sup>151</sup> Die Inbesitznahme der Benediktiner wurde für den 24. Dezember bewilligt. Am 2. Februar 1880 übergaben die alten Emautiner Mönche das Stift offiziell an P. Ildefons Schober als Vertreter der Beuroner Kongregation.<sup>152</sup>

148) Helmecke, Schule 442 f.

149) Vgl. Fiala, Jahrhundert 104. Dennoch gönnte man den Mönchen gerade von kirchenmusikalischer Seite her einen Unterkunftsort, der „ihren großen und erhabenen Leistungen“ gerecht werde, z. B. Stift Melk. B.[öhm] J., Die Uebersiedlung der Beuroner Benedictiner aus Volders nach Prag (Wiener Blätter für katholische Kirchenmusik. Organ des Wiener Caecilien-Vereines 2, 1879, No. 3, 29 f.).

150) Wenzel, Freundeskreis 140; ders., Anliegen 121–123.

151) Fiala, Jahrhundert 101.

152) Fiala, Jahrhundert 105; Weissenberger, Mönchtum, Regesten Nr. 173.

Zuversichtlich schaute Abt Maurus in die Zukunft. Er erwartete von diesem Stadtkloster mit seiner „herrlichen“ gotischen Hallenkirche<sup>153</sup> einerseits eine spirituelle und kulturelle Bereicherung für seine Mönche, die bislang nur an abgelegenen Orten ihr monastisches Leben geführt hatten, andererseits eine weite Ausstrahlung des Klosters für die Kirche und besonders die Katholiken Prags.<sup>154</sup>

Emaus war 1347 von Kaiser Karl IV. mit dem Einverständnis des Papstes Clemens VI. als slawisches Kloster mit slawischem Ritus gestiftet worden. Bereits im Folgejahr übergab Erzbischof Ernst von Pardubitz das Stift dem Benediktinerorden. Die Kirche wurde am Ostermontag 1372 benediziert. 1419 bis 1589 war Emaus in hussitischen Händen, gelangte jedoch 1593 wieder an den Orden zurück. 1635 kam das Kloster an die spanischen Benediktiner vom Montserrat und erlebte seit dem Jahre 1636 durch die von (König) Ferdinand III. — aus Wien — angeworbenen Mönche eine neue Blütezeit. Emaus sank im 19. Jahrhundert wieder zur Bedeutungslosigkeit herab.<sup>155</sup>

Bei solch günstiger Offerte für die Kommunität in Volders konnte man an einen baldigen Auszug denken; so verließen die ersten Mönche am 22. Februar 1880 Tirol. Die offizielle Eröffnung des Gotteslobes in Emaus erfolgte auf Wunsch des Abtes am 19. März 1880 (St. Josef), dem Termin, an dem die Schenkung des Klosters durch Kaiser Franz Joseph stattfinden sollte.<sup>156</sup>

### b) Wirken

In der Folge konnten sich die Mönche im königlichen Stift wie in Prag überhaupt gut und rasch etablieren; sie wirkten in der Stadtseelsorge mit und gewannen viele Freunde und Bewunderer aufgrund der spezifisch benediktinischen feierlichen Liturgie und insbesondere des Choralgesanges. Im Gegensatz zu Tirol galt Böhmen als ausgesprochen „benediktinisches“ Land. Es sei auch, hieß es, für ebensolche Niederlassungen sehr geeignet: alle Traditionen sprächen dafür, und man werde viel Verständnis und Dankbarkeit seitens des Volkes für das opus Dei entgegenbringen, denn die Böhmen seien „liturgisch“ orientiert und sängen mit viel Freude.<sup>157</sup>

Von besonderer Bedeutung wurde für die Zukunft das Schriftapostolat der Mönche.<sup>158</sup> Darüber hinaus fanden M. Wolters Lehre über die Monastizität<sup>159</sup>

153) AB II C<sub>1</sub>, 32.

154) Akt Briefe M. Wolter II (1878), größtenteils wiedergegeben bei Fiala, Jahrhundert 102–104.

155) Hilpisch St., Art. Emaus (LThK 3, Sp. 843 f.); Fiala, Jahrhundert 105, 101.

156) AB II C<sub>1</sub>, 51; Fiala, Jahrhundert 105; Kolle, Abtei, Blatt 6.

157) Den Mönchen fielen die in der Erzdiözese Prag verwendeten, oftmals an die Modi des Chorals adaptierten Kirchenlieder auf. AB II C<sub>1</sub>, 47.

158) „St. Bonifatius“, „Sv Vojtech“, „Pax“. „St. Benedikts-Stimmen“, Lambach 1877, Übernahme: Prag 1885–1918. Nach inhaltlicher Erweiterung ab 1918 „Benediktinische Monatsschrift“ (hrsg. v. Beuroner Kunstverlag). Um die Jahrhundertwende fand gegen den unter der Leitung von G. von Schönerer (u. a.) stehenden

und sein monumentales Psalmenwerk „Psallite sapienter“<sup>160</sup> ein lebhaftes Echo in wissenschaftlichen und theologischen Kreisen. P. Anselm Schott<sup>161</sup> schließlich publizierte im Jahre 1884 „Das Meßbuch der hl. Kirche lateinisch und deutsch“,<sup>162</sup> welches Werk als „Schott“ in etlichen Auflagen bis in die Gegenwart weitest verbreitet und lebendig ist.

Eine Aufgabe ganz neuer Art sahen die Beuroner schon kurz nach der Klosterübernahme in der Ausbildung noch Minderjähriger in einer als sechsklassiges Gymnasium eingerichteten Oblatenschule, in der vor allem eine humanistische Bildung vermittelt wurde (lateinische Sprache als Schwerpunkt). Das Projekt entwickelte sich hervorragend und brachte auch den Effekt des Klostersnachwuchses mit sich.

Wohl waren die Räumlichkeiten in Emaus ausgedehnter als in Volders, doch sorgte auch hier, bedingt durch die Zunahme der Kommunität, mangelnder Platz für Probleme bei der Unterkunft des Nachwuchses (wie auch der Unterbringung der Oblatenschule), so daß in Bälde an eine Aufteilung des Konvents gedacht werden mußte, wenn schon die Rückkehr oder Teilrückkehr nach Beuron aufgrund des — allerdings abflauenden — Kulturkampfes noch inopportun erschien.<sup>163</sup> Von den Schwierigkeiten auch dieser Gründung Emaus/Prag blieb das Studium der Kleriker nicht unberührt. Immerhin aber wurde der Vorlesungsplan von Volders weitergeführt.<sup>164</sup>

---

kämpferisch-antikatholischen „Alldeutschen Verband“ (mit antisemitischem Einschlag) eine insbesondere von P. Augustin von Galen und P. Alban Schachleiter (s. Kap. VI. 6. Anm. 109) getragene Reaktion statt. Algermissen K., Art. Los-von-Rom-Bewegung (LThK 6, Sp. 1153–1155); Fiala, Jahrhundert 107.

159) Praecipua Ordinis monastici Elementa, e Regula Sancti Patris Benedicti adumbravit, testimoniis ornavit D. Maurus Wolter, Abbas S. Martini de Beuron et B.M.V. de Montserrat-Emaus, Praegae, Superior generalis Congregationis Beuronensis O.S.B. 480–1880, Brugis 1880, VIII, 840 S., übersetzt Englisch (U.S.A.); kleine Ausgabe (VIII, 122 S.) übersetzt Deutsch, Französisch, Italienisch.

160) Psallite sapienter. „Psalliret weise!“ Erklärung der Psalmen im Geiste des betrachtenden Gebets und der Liturgie. Dem Klerus und Volk gewidmet 1–5, Freiburg i. Br. 1871–1876–1878–1883–1893<sup>1</sup>, 1890–1893<sup>2</sup> (Engl. 1. Bd., Übersetzung Edmund Roche, Dublin 1885), 1904–1907<sup>3</sup>.

161) Friedrich August Schott, geboren 5. September 1843 Staufenneck (Württ.), Priester 10. August 1867 Rottenburg, Kaplan Biberach (Riß), Eintritt in Beuron 27. Oktober 1868: Profefß Pflingstmontag, 6. Juni 1870, Subprior Maredsous 1876–1881, Lektor in Emaus 1881–1883, Seckau 1883–1891 und dann in Maria Laach. Gestorben 23. April 1896 ebd., begraben Gruft der Nikolauskapelle. Skrutinium 20; Elenchus 17; Mayer S., Bibliographie 132.

162) Das Meßbuch der hl. Kirche (Missale Romanum) lateinisch und deutsch mit liturgischen Erklärungen. Für die Laien bearbeitet von P. Anselm Schott aus der Beuroner Benedictiner-Congregation, Freiburg i. Br. 1884, XII, 492, [186] S., 1888<sup>2</sup>, 1892<sup>3</sup>, 1894<sup>4</sup>. Der Ordo missae samt dem Proprium des Herz-Jesu-Festes ist lat. und dt. abgedruckt, das Proprium aller Sonntage dt., von den Ferialtagen der Quadragesima jedoch lediglich das Evangelium. AB II C<sub>1</sub>, 129.

163) Fiala, Jahrhundert 107 f.

164) Helmecke, Schule 444.

### c) Choralforschung

Die Bemühungen um einen gut vorgetragenen Choral wurden in Emaus durch Kantor Ambrosius Kienle zielstrebig fortgesetzt. Die leicht zunehmende Zahl junger Mitbrüder<sup>165</sup> erhöhte das Stimmpotential der Kommunität und begünstigte somit die positive Weiterentwicklung der Gesangsleistung. Daß der Choralgesang in Emaus (wie schon in den letzten Monaten in Volders) durch den Amtswechsel Sauter-Schober-Kienle keinen Einschnitt verzeichnete, wurde sehr bald deutlich. Kienle, der bereits einige Jahre zuvor in der Schola gestanden hatte, zeigte sowohl ein loyales, hohes Verständnis für die Choralforschung als auch persönlichen Einsatz für die klösterliche Liturgie.

Das Jahr 1883 sah die Veröffentlichung des „Liber Gradualis“ von J. Pothier, das bei Desclée (Tournai) gedruckt wurde und sich auf eine breite Basis mittelalterlicher Handschriften stützte. Diese Ausgabe — Leo XIII. würdigte die Arbeiten Pothiers ausdrücklich in einem Breve vom 5. März 1883 — fand in Emaus eine lebhaft beachtete und wäre nach Vorstellung der Kantoren konsequenterweise eingeführt worden (wie es in Maredsous auch geschah). Doch gab Maurus Wolter zu bedenken, daß der Papst zwar „dem wissenschaftlichen Wert“ des Pothierschen Graduale „hohes Lob“ gespendet habe, die kirchliche Approbation der Ritenkongregation jedoch nicht erfolgt sei.<sup>166</sup> So unterblieb vorerst die Einführung des „Liber Gradualis“.

Man sang weiter aus der inzwischen verbesserten Lecoffre-Ausgabe. Gleichzeitig wurden Referate zu diversen Choralfragen gehalten. Mancher Kurs erstreckte sich über mehrere Tage.<sup>167</sup>

## 3. Seckau

### a) Beginn

Das Jahr 1883 wurde folgenreich für die Kongregation. Im Januar schrieb der Sekretär des Grazer Fürstbischofs Johann Baptist Zwerger, Franz Freiherr von Oer, einen Brief an P. Odilo Wolff nach Emaus, in dem er den Mönchen das in weltliche Hände übergegangene ehemalige Augustinerchorherrenstift Seckau (Steiermark) anbot,<sup>168</sup> was die Benediktiner begeistert aufnahmen.<sup>169</sup>

165) Bei einer konstanten Stärke des Konvents (ca. 66 Mitglieder). AB II C<sub>1</sub>, 128 f., 151 f., 182 f.

166) AB III, 154 f. Pothier J., Liber Gradualis, Tournai 1879.

167) AB II C<sub>1</sub>, 141, 166.

168) Fiala, Jahrhundert 108 f.

169) Wiewohl die erneute Aufteilung des Konvents am 2. September auch als „schmerzlich“ empfunden wurde. AB II C<sub>1</sub>, 188.

Die bedeutende romanische Stiftskirche mit den geräumigen Klostergebäuden war geradezu ideal eingerichtet.

Das Chorherrenstift wurde 1140 durch Adalam von Waldeck gegründet und vom Salzburger Domstift aus besiedelt. Die Kirche des bis ins 15. Jahrhundert hinein als Doppelkloster geführten Stiftes wurde 1143–1164 erbaut und 1587–1600 um das Mausoleum des Erzherzogs Karl II. erweitert. 1218 wurde Seckau Bistum, 1228 Domstift unter der Leitung des jeweiligen Propstes. 1782 erfuhr das Stift die Aufhebung durch Joseph II., wurde dem Religionsfonds einverleibt und 1823 zum Verkauf freigegeben.<sup>170</sup>

Genau sechs Jahrzehnte später verstand es Domkapitular Alois Karlon, der auch Reichstagsabgeordneter war, im Auftrag des Bischofs die von der „Vordernberger-Radmeister-Kommunität“ als Besitzerin ursprünglich geforderte hohe Kaufsumme erheblich zu drosseln: Mit dem Abschluß des Kaufvertrags am 23. Juni und 2. Juli 1883 erwarben die Beuroner das ehemalige Stift. Ein am vorherigen 16. Juni direkt an Kaiser Franz Joseph gesandtes Gesuch um die staatliche Genehmigung der geplanten Niederlassung war durch Zwerger persönlich unterstützt und vom Kaiser am 2. Juli positiv beantwortet worden.<sup>171</sup>

Die offizielle Übergabe des Klosters nahmen die bisherigen Eigentümer am 9. Juli 1883 vor; allein die für Seckau zuständigen Behörden ließen lange auf sich warten: Erst 1885 gaben sie Seckau für die Benediktiner frei,<sup>172</sup> die allerdings teilweise seit September 1883 schon mit dem zum Prior ernannten P. Willibrord Benzler<sup>173</sup> in die Neugründung übersiedelt waren.

Nach der Abtsbenediktion B. Sauters zu Emaus folgte ihnen M. Wolter im Frühjahr 1885. Bis dahin stellte Seckau den Standort der von Prag verlegten Theologischen Schule dar mit Prior Benzler, den Dozenten und Klerikern, welche sowohl humanistisch wie theologisch und philosophisch unterrichtet wurden. Auch einige Brüder sorgten seit 1883 für den Lebensunterhalt der Patres und Klerikerstudenten.<sup>174</sup> Die Theologische Schule konnte sich in den

170) Redlich V., Art. Seckau, 1) Abtei, 2) Fürstbistum (LThK 9, Sp. 560 f.).

171) Fiala, Jahrhundert 109; Weissenberger, Mönchtum, Regesten Nr. 193.

172) Fiala, Jahrhundert 109.

173) Karl Benzler, geboren 16. Oktober 1853 als Gastwirtssohn im westfälischen Hemer. Nach dem Gymnasium in Attendorn und Münster studierte er von 1871 bis 1874 Philosophie und Theologie in Innsbruck, trat am 8. Oktober 1874 in Beuron als Postulant ein, legte am 15. August 1876 in Volders seine Profeß ab und wurde am 28. August 1877 zum Priester geweiht. 1880–1883 weilte er in Emaus. Dann wirkte er als Prior in Seckau und ab Juli 1887 im bald wiedereröffneten Mutterkloster zu Beuron. Als Abt von Maria Laach (25. November 1892) wurde er am 2. September 1901 zum Bischof von Metz berufen. Er starb am 16. April 1921 im Zisterzienserinnenkloster Lichtenthal und wurde in Beuron begraben. Benzler W., Erinnerungen aus meinem Leben. Mit Nachträgen und Belegen, (hrsg. v. P. Bihlmeyer, Beuron 1922, 3–62); Elenchus 40.

174) AB II C<sub>1</sub>, 25 ff.; Helmecke, Schule 444; Fiala, Jahrhundert 109.

Jahren 1883–1887 gut entwickeln. Mit einem erweiterten Lehrkörper erhöhte sich auch das Niveau erheblich.<sup>175</sup>

Aus Gründen der Arbeitsüberlastung hatte sich M. Wolter, gleichzeitig Abt von Beuron und Leiter der gesamten Beuroner Kongregation, spätestens Anfang 1885 dazu entschlossen, Emaus einen eigenen Abt zu geben, wobei P. Benedikt Sauter, der erste Novize Beurons, das besondere Vertrauen M. Wolters besaß. Da die Abtsernennung sowohl in Österreich allgemein als auch in Emaus selbst durch den Kaiser vorzunehmen war, M. Wolter aber kraft eigener Konstitutionen selbst berechtigt war — was in Maredsous keine Kompetenzschwierigkeiten für Staat und Kongregation auslöste —, mußte eine Übereinkunft mit dem Herrscherhaus erreicht werden; sie wurde durch Kaiser Franz Joseph am 9. April 1885 erzielt: Er bestätigte dem zukünftigen Erzabt die Ernennung Sauters zum ersten Abt von Emaus wie überhaupt die freie Abtswahl nach Beurons Konstitutionen.

Die Frage der Exemption vom Prager Erzbischof war noch ungeklärt, da Kardinal Schwarzenberg am 27. März d. J. verstarb und der Erzbischöfliche Stuhl vier Monate bis zur Installation des Nachfolgers Franz von Schönborn, vormals Bischof von Brünn, vakant blieb. Nach längeren Verhandlungen entschied sich Kapiteltvikar Weihbischof K. Schwarz, die Exemption des königlichen Stiftes Emaus weiterhin im wesentlichen zu akzeptieren, und weihte B. Sauter am 26. April 1885 zum Abt.<sup>176</sup> Die Benediktion erfolgte unter Assistenz der Äbte von Beuron, Maredsous, Göttweig, Metten und St. Bonifaz (München). Bis zu seinem Tod (7. Juni 1908) wirkte Sauter in seiner Abtei sehr segensreich in monastisch-spiritueller wie auch literarischer Hinsicht und führte Emaus zu kultureller und geistlicher Blüte.<sup>177</sup>

Eine stärkere Gruppe von Mönchen kam im Juli 1885 in Seckau an. Aufgrund der noch notwendigen Restaurierungsarbeiten konnte die Eröffnung jedoch erst am 8. September stattfinden, zu der der Fürstbischof selbst erschien.<sup>178</sup> In der Folgezeit entwickelte sich das liturgische und monastische Leben in Seckau günstig, so daß auch diese Gründung unter einem guten Stern stand.

### *b) M. Wolter als Erzabt*

Am 1. Mai 1878 war Pl. Wolter zum ersten Abt von Maredsous benediziert worden. In B. Sauter hatte die Kongregation also ihren dritten Abt. Schon im Vorfeld war Pl. Wolter Anfang 1882 nach Rom gereist, um die am 10. März 1873 auf sieben Jahre genehmigten Konstitutionen endgültig approbieren zu lassen. Schließlich erreichten M. und Pl. Wolter nach schwierigen Verhand-

175) Helmecke, Schule 444–452.

176) AB II C<sub>1</sub>, 248; Akt Emaus; Fiala, Jahrhundert 110 f.

177) Weissenberger, Mönchtum, Regesten Nr. 207.

178) AB II C<sub>2</sub>, 111–136; CS 1885–1887.

lungen 1884 ihr langersehntes Ziel: Am 22. August wurden die Konstitutionen in Rom auf unbestimmte Dauer bestätigt.

Abt Maurus Wolter sollte nun zukünftig (mit der Benediktion eines dritten Abtes) den Amtstitel — und nicht nur Ehrentitel — „Erzabt“ tragen. Noch im Verlauf des Jahres 1885 begab sich M. Wolter nach Seckau, um dort seinen Sitz aufzuschlagen. Damit wurde das „Zentrum der Kongregation“ verlagert, so daß Seckau eine besondere Bedeutung zukam. Mit dem Residenzwechsel wurde am 9. Mai 1885 hier ein Noviziat eröffnet.<sup>179</sup>

1886 kam es in Seckau zu einer spektakulären Katastrophe: Am 26. Mai stürzte der statisch offenbar nicht mehr gesicherte Nordturm der Stiftskirche ein und riß das Verbindungsstück zum Kloster wie auch Teile der Westseite (Orgel) nieder.<sup>180</sup> Das Ereignis wirkte wie ein Schock auf die Kommunität, die ab 14. November auch den an sich noch intakten, aber ebenfalls statisch unsicheren Südturm abreißen mußte — zukünftig große und schwere Aufgaben.<sup>181</sup> Pläne, Seckau aus diesem Grund aufzugeben (Pl. Wolter und B. Sauter) scheiterten am unbeirrbaren Willen des Erzabtes, der im Gegenteil das Kloster durch die Erhebung zur Abtei aufzuwerten beschloß.

Am 18. April 1887 gab Leo XIII. diesem Gesuch durch ein Breve statt, und — nach dem kaiserlichen Einverständnis — nahm Fürstbischof Zwerger am 3. Juli die Abtsbenediktion des bisherigen Priors von Emaus, P. Ildefons Schober, vor. Die Äbte von Beuron, Emaus und Rein (Zisterzienserabtei bei Graz/Steiermark)<sup>182</sup> wohnten dieser vierten Abtsweihe in der Kongregation bei. Daß M. Wolter diesen Schritt unternahm, hing auch mit der politisch gerechtfertigten Hoffnung auf baldige Rückkehr in die Heimat zusammen.

#### 4. Das erste Generalkapitel

Signifikant für die sich entspannende Lage in Preußen ist die Tatsache, daß vom 12. bis 29. September 1885 das erste Generalkapitel in *Beuron*<sup>183</sup> stattfinden konnte. Teilnehmer an künftigen Generalkapiteln sollten nach den Konstitutionen (Declaratio 3 zu cap. RB LXIV) neben den Äbten auch die Konventualprioren sowie ein Konventvertreter des jeweiligen Klosters sein.

Auf dem ersten Kapitel kamen hauptsächlich monastische und liturgische Themen zur Sprache: Profeßritus, Kleidung (monastisch und liturgisch; Arbeitsbekleidung der Laienbrüder), die Frage der zu benutzenden Choral-

179) AB II C<sub>2</sub>, 111, 115.

180) Menschen kamen dabei nicht zu Schaden, weil sie rechtzeitig aus der Kirche geleitet wurden. CS 1886, 48.

181) AB II C<sub>2</sub>, 185 ff., 223.

182) AB II C<sub>2</sub>, 260; Fiala, Jahrhundert 119; Weissenberger, Mönchtum, Regesten Nr. 217.

183) M. Wolter wählte als Versammlungsort allerdings die alte Abtskapelle, da das Kloster offiziell noch nicht wiedereröffnet war. Weissenberger, Mönchtum, Regesten Nr. 208.

bücher, Ausübung der Künste, Studienregelung<sup>184</sup> und die Anrechnung der Profesz auf Beuron in bestimmten Fällen: Die in Volders abgelegten Gelübde sollten für Beuron gelten; die Nichtböhmern in Emaus, die von 1880 bis zum 27. April 1885 ihre Profesz abgelegt hatten, sollten für Emaus oder Beuron optieren können, die Böhmen in Emaus hingegen in ihrem Eintrittskloster bleiben.<sup>185</sup> Auch in diesem Beschluß dokumentierten die Oberen der Klöster den festen Glauben an eine bald erfolgende Wiedereröffnung Beurons, die knapp zwei Jahre später Wirklichkeit werden konnte.

## 5. Ende des Kulturkampfes

Ursprünglich war Bismarcks Kulturkampf hauptsächlich gegen eine Partei, das seiner Ansicht nach zu konfessionell orientierte und demokratisch gesinnte Zentrum, gerichtet.<sup>186</sup> Doch schon bald verlagerte sich die Auseinandersetzung zunehmend auf religiöse und kirchlich-katholische Fragen.<sup>187</sup> Wenn gleich alle Parteien im Grunde den Staat in seiner damaligen Form ablehnten, konnte sich der Kanzler dennoch in bezug auf den Kampf gegen die Katholiken, die sich vom Zentrum politisch vertreten sahen,<sup>188</sup> der Liberalen sicher sein.<sup>189</sup> Diese wiederum lehnten als Freisinnige Kirche wie Papsttum rigoros ab und polemisierten, wo immer ihnen eine Gelegenheit zu Gebote stand.

Die Bekämpfung des staatskritischen oppositionellen Zentrums bedeutete jedoch keine gezielte Katholikenverfolgung.<sup>190</sup> Bismarck selbst empfand auch kein Vergnügen an dieser Auseinandersetzung,<sup>191</sup> im Gegenteil, besonders mit dem Erstarken der sozialistischen Bewegung erhoffte er sich bei den eher konservativ eingestellten Zentrumspolitikern sogar innenpolitische Unterstützung, die diese ihm auch gewährten: Dreimal (1881, 1884 und 1886) stimmten sie der Verlängerung der Sozialistengesetze zu.<sup>192</sup>

Der 1878 gewählte, friedliebende und diplomatisch eingestellte Papst Leo XIII. zeigte Interesse, sich mit dem Kanzler zu arrangieren, und knüpfte erste Kontakte mit dem Kaiser und der preußischen Regierung, wobei er sich die alte Bewegungsfreiheit der Kirche und auch ein gestärktes Zentrum erhoffte. Letzteres blieb Bismarck im Grunde zuwider, obwohl er inzwischen auf Ausgleich bedacht war und dem jahrelangen Streit seine Schärfe zu nehmen anstrebte.<sup>193</sup> Positiv für den sich anbahnenden konservativen Reformkurs des

---

184) Dekrete 1, 7 und 19, Bd. „Decreta“ 1, 2 f.

185) 5. Sitzung, Bd. I, 9.

186) Bußmann, Zeitalter 164.

187) Franz, Kulturkampf 247.

188) Vgl. Lortz, Geschichte II, 353.

189) Vgl. Lortz, Geschichte II, 356.

190) Vgl. Lortz, Geschichte II, 351.

191) Vgl. Franz, Kulturkampf 276 f.

192) Bußmann, Zeitalter 215.

193) Bußmann, Zeitalter 215–220.

Kanzlers wirkte sich bereits die Entlassung Falks am 1. Juli 1879 aus. Dessen Nachfolger, von Puttkamer, vertrat ähnliche Absichten wie der Kanzler und wurde — wirtschafts- und innenpolitisch gesehen — eine der wichtigsten Stützen.

Mit der Anerkennung der „Anzeigepflicht“ bei Amtsübertragungen an Geistliche durch ein Breve Leos XIII. vom 23. Februar 1880 an den Kölner Erzbischof Paulus Melchers kam der Papst Bismarck ein weiteres Stück entgegen.<sup>194</sup> In drei „Milderungsgesetzen“ wurden seitens der Regierung die Maigesetze Stück für Stück abgeschwächt und relativiert.<sup>195</sup> Doch erst, nachdem Leo XIII. als von Bismarck vorgeschlagener Schiedsrichter die Beilegung des Streits zwischen Deutschland und Spanien um die Karolinen-Inseln im Herbst 1885 erzielte, konnte der Kulturkampf sein eigentliches Ende finden.<sup>196</sup>

Das Zentrum beobachtete argwöhnisch Roms versöhnliche Haltung, es hätte einen Konfrontationskurs viel lieber gesehen. Zudem sah sich die Partei bei den Verhandlungen zwischen Kanzler und Papst weitgehend ausgeschaltet. Doch das Zentrum unter Windthorst konnte es sich nicht leisten, als Verräter der eigenen katholischen (wenn auch z. T. eventuell eher römischen und päpstlichen) Sache dazustehen; daher gab die Fraktion langsam ihre radikalen Forderungen auf, die strenggenommen den status quo von 1871/1872 herbeiführen sollten.<sup>197</sup> Alles in allem hatten die Katholiken und ihr politisches Sprachrohr keine Niederlage erleiden müssen.

Hier weiter korrigieren

Bismarck allerdings hatte wichtige Ziele erreicht: Abschaffung der kirchenpolitischen Verfassungsartikel (15 und 18) und der katholischen Abteilung im Kultusministerium (am 8. Juli 1871 bereits verfügt), Kanzelparagraph, Schulaufsichtsgesetz, Jesuitengesetz, Verbannungsgesetz, Kirchenaustrittsgesetz, obligatorische Zivilehe und das Gesetz über die Verwaltung des Kirchenvermögens.<sup>198</sup> Die jahrelange Auseinandersetzung zwischen Staat und katholischer Kirche führte zur Neubessinnung der Katholiken, ihr Gemeinschaftsgefühl zu stärken, im Papsttum einen „Hort der Freiheit“<sup>199</sup> zu erblicken und die Verbundenheit des Volkes mit Bischöfen und Priestern zu intensivieren.<sup>200</sup> Faktisch erhielt die katholische Kirche ihre wesentlichen Freiheiten zurück.<sup>201</sup>

Die beiden „Friedensgesetze“ vom 21. Mai 1886 und 29. April 1887 beinhalteten eine weitere Aushöhlung der Maigesetze und ließen die Orden

194) Franz, Kulturkampf 258–260.

195) Born, Reichsgründung 236; Bußmann, Zeitalter 216 f.

196) Bußmann, Zeitalter 218.

197) Franz, Kulturkampf 260, 265–274.

198) Franz, Kulturkampf 277 f.

199) Lortz, Geschichte II, 355.

200) Lortz, Geschichte II, 354–356.

201) Franz, Kulturkampf 277 f.

(mit Ausnahme der Jesuiten) wieder zu. Von seiten der Beuroner Exilanten konnte man auf eine baldige, wenn auch nicht sofortige Rückkehr in die Heimat rechnen. Zunächst war, worauf der Fuldaer Bischof Georg v. Kopp als Unterhändler Bismarcks an der Römischen Kurie<sup>202</sup> M. Wolter hinwies, noch eine offizielle Eingabe an den preußischen Kultusminister zu richten, um die Wiedereröffnung Beurons auf legitime Weise zu erreichen.<sup>203</sup>

## VI. Konsolidierungsphase

### 1. Wiederbeginn in Beuron

#### a) Wiedereröffnung

M. Wolter formulierte am 28. Mai 1887 eine Bittschrift an die Staatsminister des Innern und der geistlichen Angelegenheiten, die Rückkehr nach Beuron zu bewilligen. Entsprechend der geistig-geistlichen Ausrichtung widmete sich die „zurückkehrende Ordensgenossenschaft“ „der Seelsorge, sowie der Pflege der Künste u. Wissenschaften“.<sup>204</sup>

Regierungspräsident Frank meldete unter dem 11. August den positiven Bescheid der beiden Minister, „daß in Beuron eine Niederlassung des Bene-

202) Franz, Kulturkampf 269, 273 f.

203) Fiala, Jahrhundert 120.

204) Der Gesamttext lautete (Abschrift): „Abtei Seckau in Steiermark, den 28. Mai 1887. Betrifft die Wiedereröffnung des Benediktiner-Klosters Beuron. Der gehorsamst Unterzeichnete beabsichtigt, die in Folge des Gesetzes vom 31. Mai 1875 aufgehobene Erzabtei Beuron in den Hohenzollern'schen Landen wieder zu eröffnen und mit folgenden Mitgliedern des Benediktiner-Ordens dahin zurückzukehren ... [14 Patres, 11 Brüder namentlich aufgeführt]. Die vorgenannten Ordensmitglieder sind zwar in Deutschland geboren, haben jedoch in Folge mehr als zehnjährigen Aufenthaltes im Auslande das Indignat verloren. — Die zurückkehrende Ordensgenossenschaft folgt der Regel des hl. Benedikt und widmet sich der Seelsorge, sowie der Pflege der Künste und Wissenschaften.

Ew. Excellenzen ersuche ich daher gehorsamst, die Wiedereröffnung der Erzabtei Beuron genehmigen und zugleich den vorgenannten Ordensmitgliedern das Indignat wieder verleihen zu wollen.

Hochachtungsvoll ... Dr. Maurus Wolter Erzabt der Beuroner Benediktiner-Congregation. An die Königlichen Staatsminister die Minister des Innern und der geistlichen Angelegenheiten, die Herrn von Puttkamer und Herrn von Goßler Excellenzen zu Berlin“. StA Sigmaringen Ho 235 I 22.210. (Akt Exil — Volders). Von den Ausländern im Konvent (Schweizer und Belgier) erwähnte der Erzabt nichts, um die Rückkehr nicht zu erschweren. Diese sollten offensichtlich nur als Gäste betrachtet werden.

diktiner-Ordens, dessen Mitglieder ein beschauliches Leben führen, von Neuem errichtet“ werde. Die Seelsorge jedoch sollte nur nach einer vorher ergangenen Sondergenehmigung gestattet werden.<sup>205</sup> In Emaus und Seckau waren sich die Mönche schon vor Annahme des zweiten „Friedensgesetzes“ ihrer Rückkehr sicher. So reisten der neu ernannte Prior von Beuron, P. Willibrord Benzler, und P. Nikolaus von Salis-Soglio (Emaus) mit P. Gislenus Béthune (Seckau) nach Beuron, „um das Haus einzurichten“. Dazu kamen einige Laienbrüder zum Tünchen und Ausbessern der Räume und Wände. Glücklicherweise bemerkte der, wie es hieß, „kulturkämpferische und tauf-scheinkatholische Regierungspräsident“ selbst die voreiligen Aktivitäten der Mönche nicht, so daß die Vorbereitungsarbeiten ungestört und zügig voranschreiten konnten.<sup>206</sup>

---

205) „Der Regierungs-Präsident der Hohenzollern'schen Lande Sigmaringen, P.I Nr. 1437 (Frank) 11. August 1887 an Erzabt M. Wolter Euer Hochwürden beehre ich mich, in Beantwortung des an die Herren Minister des Innern und der geistlichen Angelegenheiten gerichteten Ersuchens vom 28. Mai 1887 d. Js. ergebenst zu benachrichtigen, daß die genannten Herrn Minister auf Grund des Artikels 5 des Gesetzes vom 29. April d. Js. (...) genehmigt haben, daß in Beuron eine Niederlassung des Benediktiner-Ordens, dessen Mitglieder ein beschauliches Leben führen, von Neuem errichtet wird. ... Bevor ... Mitglieder der Niederlassung sich ... (der Seelsorgs-Thätigkeit etwa hingäben, müßte der Erfolg eines dahingehenden Antrages abgewartet werden. ...“ StA Sig. Ho 235 I 22.210.

Darüber hinaus sollte ein vollständiges Personenregister des Klosters zum Jahresende in Sigmaringen eingereicht werden (Ebd.). Akt Exil — Volders. Die Wiedereröffnung Beurons war ministeriell erlaubt: Brief Gößler an Frank. Berlin, 2. August 1887. Abschrift StA Sigmaringen Ho 235 I 22.210.

Kurz darauf wurde auch der Bürgermeister offiziell über die Genehmigung informiert (Abschrift): „Kgl. Preuß. Oberamt. Sigm., d. 15. Aug. 87 I. Nr. 9455 Das Bürgermeisterramt benachrichtige ich davon, daß auf ein von Sr. Hochw. Herrn Erzabte Dr. Maurus Wolter der Beuroner Benediktiner Congregation an die Herrn Minister des Innern u. der g[e]istl[ichen] Angelegenheiten gerichtete Ersuchen d. d. Seckau d. 28. Mai (...) die genannten Herren Minister auf Grund des Artikels 5 des Gesetzes vom 29. April d. J. (G. S. S. 127) genehmigt haben, daß in Beuron eine Niederlassung des Benediktiner Ordens, dessen Mitglieder ein beschauliches Leben führen, von Neuem errichtet werden dürfe. (...) Der kgl. Oberamtmann V. Westhoven An d. Bürgermeisteramt in Beuron“ Akt Exil — Volders.

206) Nolle L., Erinnerungen 5. P. Nikolaus (Paul) von Salis-Soglio, geboren 24. Juli 1853 Schloß Greifenstein bei Rorschach (Kt.St. Gallen/Schweiz) als Sohn protestantischer Eltern, Realschule Schiers in Graubünden, Kantonschule in Chur, Lehre als Kaufmann in Stuttgart und Konversion 30. November 1873; Postulant 28. Februar und Einkleidung 18. Dezember 1874 in Beuron, Aufenthalte in seiner Heimat 1876 zur Genesung und bis 1878 in St. Paul zu Rom, einfache Probeß 30. Mai 1878 Volders, feierliche Gelübde 5. Juni 1881 Beuron, am 30. April Diakonats- und 26. Juli 1881 Priesterweihe in Rottenburg. Er widmete sich ausgiebig der Genealogie seiner traditionsreichen und weitverstreuten Familie. Gestorben 8. August 1933 Beuron. Mayer S., Bibliographie 119; Sterbechronik 3-16.

Nach notwendig gewordenen kleineren Terminverschiebungen war es den 23 für Beuron bestimmten Mönchen<sup>207</sup> vergönnt, am 21. August 1887 das feierliche opus Dei in ihrem Heimatkloster wiederzueröffnen. Die Anteilnahme der Bevölkerung wie der treuen Freunde Beurons war außerordentlich groß.<sup>208</sup>

### b) Das zweite Generalkapitel

Gleich am folgenden Tag, dem 22. August 1887, versammelten sich die Oberen der Kongregation zum II. Generalkapitel, das bis zum 12. September andauerte. Neben Choralfragen<sup>209</sup> wurden die Kongregation als solche betreffende Themen erörtert und wichtige Beschlüsse gefaßt: Man wollte sich maßgeblich an dem geplanten Benediktinerkolleg San Anselmo (Rom) beteiligen, d. h. zwei Lektoren, Studenten samt Magister sowie ein paar Brüder stellen, um das Kolleg mit aufzubauen. Initiator und Gründer des als international konzipierten Studienhauses für Benediktiner war Leo XIII., der als großer Förderer des Ordens auch seine Konföderation (im Jahre 1893) bewirkte. So beauftragte er den damaligen Erzbischof von Catania, Benedikt Josef Dusmet OSB,<sup>210</sup> mit der Anwerbung von Mönchen für S. Anselmo und erreichte auch die Zustimmung des Erzabtes Wolter mit der Versicherung tatkräftiger Unterstützung für das vorgesehene Werk. Am 4. Januar 1888 konnte das Kolleg feierlich wiedereröffnet werden,<sup>211</sup> seinen Neubau plante

---

P. Gislenus (Marie-Joseph-Antoine-Ghislain) de Béthune, geboren 20. August 1855 Bruges, Eintritt 2. Februar 1873 Maredsous, Noviziat und Profesß 18. Oktober 1874 Beuron, Rückkehr nach Maredsous 24. Mai 1876, Priester 29. März 1879 Namur; künstlerische Mitarbeit 1876 Torretta von Montecassino (im II. Weltkrieg zerstört), 1883 in Seckau, 1887 Beuron und Skizzen für S. Anselmo. Austritt 1889; Protestant und 1891 Pastor, 1893 Heirat, gestorben 6. August 1922 infolge Straßenbahnunglücks Brüssel. Lt. freundlicher Mitteilung des P. Gisbert Ghysens, Archivar Maredsous, Aug. 1989.

207) Personalverzeichnis 16. September 1887. Akt Personalverzeichnisse.

208) Schachleiter A., Die Wiedereröffnung Beurons am 20. August 1887 (St. Benediktsstimmen 11, 1887, 630–635). Brief Prof. Kiemer an seine Gemahlin vom 31. August 1887 (unvollständig). Akt Exil — Volders. AB III, 7–10. Die Festpredigt des Abtes B. Sauter ist in CB 22. August 1887 erhalten: Euntes ibant et flebant, mittentes semina sua. Venientes autem venient cum exultatione, portantes manipulos suos (Ps 125, 6) unter Einbeziehung Lk 24, 26.

209) II. Generalkapitel, Bd. I, 65 f.

210) Geboren 15. August 1818 Palermo, Profesß 1840 S. Martino in Palermo, 1842 Priester, 1852 Abt S. Flavia in Calatafimi, 1867 Erzbischof von Catania, 1889 Kardinal, gestorben 4. April 1894 Catania. Seligsprechung 1988. Bauerreiß R., Art. Dusmet, Giuseppe Benedetto (LThK 3, Sp. 616); Weissenberger, Mönchtum, Regesten Nr. 213 f., 224, 293.

211) Zunächst im Provisorium der Casa dei Convertendi. Erst 1896 siedelten die Alumen — seit 1893 im Palazzo in Bocca di Leone untergebracht — auf den Aventin um. Die Kirchweihe wurde am 11. November 1900 vollzogen. Das Kolleg war von Papst Innozenz XI. 1687 errichtet, aber 1837 wegen der Choleraepidemie geschlos-

H. de Hemptinne in der Folgezeit. De Hemptinne wurde am 12. Juli 1893 durch Leo XIII. zum ersten Abtprimas ernannt<sup>212</sup> (dem auch S. Anselmo unterstand und noch heute untersteht).<sup>213</sup>

Von Bedeutung war auch der Beschluß des Generalkapitels, daß neben der Abteischule in Maredsous (eröffnet am 4. November 1881, 1887 zur sechsklassigen Schule ausgeweitet) auch eine Oblatenschule in Emaus und Seckau aufgebaut werden sollte.<sup>214</sup> Am 5. Oktober wurden die Klassen aufgeteilt: Die unteren Jahrgänge sollten in Emaus, die oberen in Seckau unterrichtet werden.

Weitere Fragen der Beratungen betrafen die Errichtung von Frauenklöstern in der Kongregation.<sup>215</sup> Dabei spielte das geplante Benediktinerinnenkloster St. Gabriel zu Prag eine zentrale Rolle, gleichsam als Präzedenzfall für weitere Niederlassungen von Ordensfrauen innerhalb der Beuroner Kongregation.

### c) *Erstes Frauenkloster der Kongregation: St. Gabriel*

Gabriela Gräfin von Sweerts-Spork, eine überaus sozial eingestellte junge Adelige, beabsichtigte um 1880, das durch Joseph II. aufgehobene Benediktinerinnenkloster St. Georg auf dem Prager Hradschin zu neuem Leben zu erwecken. Solche Vorstellung hegte schon der Salzburger Nonnberg vor 1848, welcher Plan allerdings durch die damalige Revolution vereitelt wurde. Da die Gräfin 1884 verstarb, nahm ihre Mutter die Angelegenheit in die Hand. Schließlich kamen M. Wolter und die Äbtissin vom Nonnberg überein: die übersiedelnden Ordensfrauen sollten mit der Übernahme der Beuroner Konstitutionen in die Kongregation einbezogen werden.

Das Grundstück für das Kloster, das nach der jung verschiedenen Stifterin „St. Gabriel“ benannt werden sollte, wurde am 28. Oktober 1887 käuflich erworben. Die Beuroner Kongregation errichtete am 14. November 1889 St. Gabriel als ihr erstes Frauenkloster. Die Priorin des Nonnbergs, Frau M. Adelgundis Berlinghoff, sowie einige Mitschwwestern ließen sich zunächst in der provisorisch zu einem Klösterchen eingerichteten Villa in Prag-Smíchov nieder. In den folgenden Jahren wurden Kloster und Kirche erbaut, am 15. Mai 1891 das Priorat zur Abtei erhoben: Die bisherige Leiterin der Neugründung und erste Priorin empfing am 17. September 1893 die Benediktion als Äbtissin. Die Kirche konnte erst 1899 vollendet werden, nachdem P. Desi-

---

sen worden. Die Wiederaufnahme des Unterrichts 1867 währte nur bis 1870 (Einnahme Roms durch die Piemontesen). Österle G., Beuron und die Anfänge des Studienkollegs St. Anselm in Rom (Festschrift II, 268–280, hier 275).

212) Das blieb H. de Hemptinne bis zu seinem Tod am 13. August 1913 (begraben in Beuron).

213) Österle, Beuron 269–274, 279; Engelbert P., Geschichte des Benediktinerkollegs St. Anselm in Rom. Von den Anfängen (1888) bis zur Gegenwart (Studia Anselmiana 98), Rom 1988.

214) 14. Sitzung, Bd. I, 52; Weissenberger, Mönchtum, Regesten Nr. 182.

215) 19. Sitzung, Bd. I, 60–62.

derius Lenz sie und das Kloster mit seinen Schülern vollständig im Beuroner Kunststil ausgemalt hatte.<sup>216</sup>

#### d) Neuaufbruch in Beuron

Mit der staatlichen Erlaubnis zur Heimkehr waren für Kloster und Pfarrei Beuron noch nicht alle Probleme gelöst. Es ließ den Erzabt und Pfarrer unbefriedigt, daß die Mönche vorläufig noch keine uneingeschränkte Aushilfsseelsorge betreiben konnten. Die jeweils einzuholende Genehmigung für pastorale Aktivitäten mußte auf die Dauer als störend empfunden werden. So unternahm M. Wolter ein halbes Jahr nach dem Wiedereinzug in Beuron den Versuch, beim Kultusminister die *prinzipielle* Genehmigung für die in der Erzdiözese Freiburg so wichtige Aushilfstätigkeit zu erhalten. Am 10. Februar 1888 verfaßte der Erzabt ein Gesuch an die Minister des Innern und der geistlichen Angelegenheiten, v. Puttkamer und v. Goßler.<sup>217</sup> Erst am 13. April teilte Frank mit, daß die zuständigen Minister aufgrund der neuen Gesetzeslage (2. „Friedensgesetz“ vom 29. April 1887) die Neueröffnung Beurons genehmigten und „die Mitglieder der dortigen Niederlassung ... ihre Tätigkeit auch auf die Aushilfe in der Seelsorge ausdehnen“ könnten.<sup>218</sup> Was jedoch andere Vorhaben betreffe, so seien diese nur nach einer Sondergenehmigung statthaft.<sup>219</sup> Damit war die Unabhängigkeit des vom Erzabt wiedereingesetzten langjährigen Pfarrers Bernhard Kober<sup>220</sup> größer geworden, der nun bei seinen Entscheidungen hinsichtlich der pfarrlichen Pastoral nicht mehr ängstlich auf Argwohn oder gar Verbote der Regierung gefaßt sein mußte.

Das klösterliche Leben konnte sich in Beuron nach der Rückkehr intensiv weiterentwickeln. Im Chor wurden laut Beschluß des III. Generalkapitels (1891) sofort Pothiers Graduale und Antiphonale eingeführt, was für Beuron

216) AB III, 87 f.; Fiala, Jahrhundert 127–130.

217) AB III, 25. StA Sigmaringen Ho 235 I 22.210.

218) Der vollständige Text heißt: „Der Regierungs-Präsident der Hohenzollern'schen Lande. Sigmaringen 13. IV. 88 P. I. No 681 Euer Hochwürden beehre ich mich auf die an die Herren Minister des Innern und der geistlichen Angelegenheiten gerichtete Eingabe vom 10ten Februar d. Js. ergebenst zu benachrichtigen, daß die genannten Herren Minister auf Grund des Artikels 5 des Gesetzes vom 29. April d. J. [1887] ... genehmigt haben, daß die Mitglieder der dortigen Niederlassung des Benediktinerordens ihre Tätigkeit auch auf die Aushilfe in der Seelsorge ausdehnen.

Eine weitere Ordens-Tätigkeit darf von den Mitgliedern der Niederlassung ohne ausdrückliche staatliche Genehmigung aber nicht übernommen werden. Der Regierungs-Präsident [Frank].“ Akt I, 7 (Schreiben der Reg.-Präs.-Sig.). Von Goßler hatte mit einem Schreiben an Frank die Seelsorge wieder zugelassen: Berlin, 6. April 1888. StA Sigmaringen Ho 235 I 22.210.

219) Brief Frank an M. Wolter (s. Anm. 218).

220) Sterbechronik 4.

(bzw. den Exilskonvent), ja die deutschsprachigen Benediktiner von epochaler Bedeutung war.<sup>221</sup>

Parallel zum äußeren Ausbau — besonders durch die ständige Vergrößerung der Kommunität — wuchs auch die pastorale Tätigkeit der Mönche. So wurde in St. Matthias (Trier) in der Fastenzeit 1888 (kurz vor der Mitteilung Franks zur zukünftig genehmigten „Aushilfe“) eine „Mission“ abgehalten.<sup>222</sup> Mönche aus zwei Abteien führten sie durch: Abt Pl. Wolter und P. Suitbert Baeumer (Maredsous) sowie P. Ambrosius Kienle (Beuron). Mit dem Jahr 1889 begannen die für Beuron in späteren Jahren bedeutsamen Volksmissionen.<sup>223</sup> Sie wurden 1889 in Horgen (Oberamt Rottweil), Tettngang (Württemberg), Hechingen und Köln (Groß St. Martin) erfolgreich gehalten.<sup>224</sup> Dazu kamen die außerordentliche Seelsorge in der Umgebung Beurons sowie die Betreuung der Pilger und Gäste, die in zunehmendem Maße das Kloster aufsuchten.<sup>225</sup>

Mit der Rückkehr ins Heimatkloster gelangte auch die Theologische Schule wieder nach Beuron. Zum Wintersemester 1887/1888 begannen die Vorlesungen für acht Kleriker — wie bereits in Seckau befanden sich unter diesen auch Studenten aus anderen Abteien der Kongregation — im bisherigen Stil. In den Folgejahren wuchs nicht nur die Zahl der Studierenden merklich an, sondern wurde auch das Vorlesungsangebot breiter.<sup>226</sup>

Am 30. Juni 1889<sup>227</sup> wurde in der Abteikirche eine Herz-Jesu-Bruderschaft kanonisch errichtet, welche künftig an jedem Herz-Jesu-Freitag am gleichnamigen Altar eine Andacht halten ließ.

Die Geschehnisse dieser Jahre beobachtete Fürstin Katharina, doch nicht nur freudigen Herzens. Sie erfuhr die dem demokratisch orientierten katholischen Zentrum zugeneigte politische Anschauung insbesondere des Erzabtes.<sup>228</sup> Auch mußte sie die wachsende innere Unabhängigkeit der Einrichtung von ihr als Stifterin seit der wirtschaftlichen Selbständigkeit

221) CB Oktober 1891; AB III, 98. A. Kienle leitete August 1891, 1892 und 1894 mehrtägige Choralkurse für Lehrer, Chorleiter und Geistliche, um die traditionellen Chormelodien überzubringen. Neben auswärtigen Kursen war der „Chorallöwe“ maßgeblich an der Einführung des neuen Diözesangesangbuches „Magnificat“ (1892) beteiligt. AB III, 123.

222) AB III, 25.

223) Der Annalist glaubt ein „überaus dringend(es) ... Bedürfnis“ der Gemeinden danach feststellen zu können, zumal (auch nach dem Kulturkampf) noch nicht alle Orden berechtigt seien, Missionen zu halten. AB III, 54. Bis in die sechziger Jahre dieses Jahrhunderts hinein wurde diese species der Seelsorge von Beuron aus in zahlreichen Gemeinden, besonders in Hohenzollern, Baden und Württemberg, beibehalten. Darüber hinaus reisten einige Patres ins Rheinland und sogar nach Westpreußen (Elbing). Akt Aushilfen. Missionen 1889–1948 (nicht pag.).

224) AB III, 54.

225) AB III, 114 f.

226) Helmecke, Schule 452–455.

227) AB III, 49.

228) Beispiele: AB III, 103 f.

Beurons konstatieren. Das Kloster wurde zudem — ohne ihr volles Einverständnis — erweitert,<sup>229</sup> z. B. durch den sog. Refektoriumsbau. H. de Hemptinne überwachte den nach Plänen von D. Lenz erstellten Trakt fachmännisch. Das am 8. Juni 1888 begonnene Gebäude (Grundsteinlegung) konnte bereits am 14. November 1889 eingeweiht werden.<sup>230</sup>

Die persönliche Enttäuschung und „Entfremdung“ der Fürstin vom Konvent<sup>231</sup> erwuchs ferner der Erkenntnis, daß ihr innerster Wunsch, ein Frauenkloster zu gründen, nicht in Erfüllung ging.<sup>232</sup>

Obwohl ihr die Entscheidung, Beuron zu verlassen, nicht leichtfiel, beschloß sie im Februar 1890, noch im kommenden Sommer nach Freiburg i. Br. übersiedeln.<sup>233</sup> Dort wollte sie, „im Schatten des Münsters“ wohnend,<sup>234</sup> bei milderem Klima und unter Beaufsichtigung eines Arztes in Ruhe ihren Lebensabend verbringen.<sup>235</sup> Unbeirrbar hielt die Fürstin an ihrem Plan fest: Den für den 7. Juli 1890 terminierten Wegzug verschob sie trotz der Nachricht über die schwere Erkrankung des Erzabtes nicht. Vielmehr reiste sie pünktlich ab, um nach mehrtägigem Aufenthalt in Donaueschingen endgültig nach Freiburg zu fahren.<sup>236</sup>

## 2. Tod M. Wolters und der Fürstin Katharina

In den ersten Tagen des am 23. Juni 1890 begonnenen dritten Generalkapitels litt Erzabt Maurus unter einer schmerzhaften Entzündung. Sein Gesundheitszustand verschlechterte sich in den ersten Julitagen dramatisch. Man mußte schon mit dem eventuell eintretenden Tod rechnen, so daß dem Erzabt die Krankensalbung und Sterbesakramente (durch seinen Bruder Placidus) zu spenden waren.<sup>237</sup> Der Tod des ersten Priors, Abtes und Erzabtes der Beuoner Kongregation am 8. Juli 1890 rief in Beuron wie im weiten Umfeld, in kirchlichen und politischen Kreisen regelrechte Bestürzung hervor. Unter

---

229) Wegen häufigerer Postulantenanfragen, obwohl der Konvent in Beuron selbst auf dem Stand von ca. 20 Mönchen blieb (incl. Brüder). Personalverzeichnis 1889. Akt Personalverzeichnisse; AB III, 104.

230) Incl. Küche, Zellen, Dormitorien. AB III, 32, 52. 1891 wurde die Küche um einen gewölbten Spülraum und Vorratsräume erweitert. AB III, 119.

231) AB III, 104.

232) Fiala, Jahrhundert 131.

233) Schon 1888 scheint dieser Entschluß definitiv gewesen zu sein, da sie mit Urkunde vom 13. Februar d. J. ihr bei der Fürstlichen Hofkammer hinterlegtes Stiftungskapital (100.000 Mark) Fürst Leopold zur freien Nutzung abgetreten hatte. Becker, Benediktinermönche 174.

234) Von Thurn und Taxis-Hohenlohe, Jugenderinnerungen 336.

235) Fiala, Jahrhundert 132 f.

236) Fiala, Jahrhundert 132.

237) Trauerbotschaft aus Beuron. Ueber den am 8. Juli 1890 erfolgten Tod des Hochw. V. Erzabtes Maurus Wolter; Bericht über die letzten Lebensstunden Rms. V. Erzabtes. Sterbechronik (nicht pag.).

großer Anteilnahme wurde Erzabt Maurus am 11. Juli nach dem von Abt Placidus pontifizierten Requiem im Mittelschiff der Abteikirche zur letzten Ruhe gebettet.<sup>238</sup>

Das Generalkapitel wurde zwar nicht sofort unterbrochen, sondern formell noch bis zum 27. Juli weitergeführt.<sup>239</sup> Es fand seinen Abschluß erst im folgenden Frühjahr in Emaus.

Fürstin Katharina, einstmals „mütterliche Stütze der Klosterfamilie“ und „wirkliche Gründerin“ von St. Martin<sup>240</sup> lebte nicht mehr lange und verstarb am 15. Februar 1893 in Freiburg. Sie wurde am 19. d. M. in der Fürstengruft der Kirche — zu Sigmaringen Hedingen beigesetzt.<sup>241</sup>

### 3. Erzabt Pl. Wolter

Nach den Bestimmungen der Beuroner Konstitutionen von 1884 sollte der künftige Erzabt außer von der Beuroner Kommunität selbst auch von den anderen Äbten sowie einem Vertreter aller Abteien gewählt werden.<sup>242</sup> So ging am 19. Juli, nur wenige Tage nach dem Tod von Erzabt Maurus, erwartungsgemäß dessen Bruder (und Mitbegründer) Placidus als zweiter Erzabt und Vorsteher der Kongregation aus der Wahl hervor. Am 27. Juli 1890 wurde er feierlich inthronisiert. Die Installation hätte eigentlich der älteste anwesende Abt, der erste Novize von Materborn, Benedikt Sauter, vornehmen sollen. Doch ließ er sich von Ildefons Schober (Seckau) vertreten, weil er aufgrund seiner angeschlagenen Gesundheit vorzeitig nach Emaus abreiste. - Der Akt der Einführung stand noch stark unter dem Schatten der traurigen Ereignisse der Vortage.<sup>243</sup>

Kurz nach seiner Inthronisation führte Pl. Wolter die in Maredsous notwendig gewordene Abtswahl durch. Die Konventualen bestimmten am 8. August P. Hildebrand de Hemptinne, eine der prägendsten Gestalten dieses Klosters, zu ihrem künftigen Vater. Am 5. Oktober wurde er in Montecassino

238) Trauerbericht aus Beuron über das Leichenbegängniß des hochwürdigsten Vater Erzabtes Dr. Maurus Wolter am 11. Juli 1890 (als Manuskript gedruckt für die Klöster der Beuroner Congr.). Neben namhaften Persönlichkeiten trafen Pfarrer Wolter mit seinen Schwestern, Baron von Stotzingen und Chordirektor Molitor ein. 60 Geistliche nahmen teil. AB III, 67.

239) Am 26. Juli traf aus Rom die Bestätigung der Abtswahl von Pl. Wolter ein.

240) AB II A, 189.

241) Während des kurzen Zwischenaufenthaltes in Beuron bei der Überführung sammelten sich Mönche und Einwohner zum Gebet. — Die Requiemgesänge am 20. Februar in der Stadtpfarrkirche Sigmaringen übernahmen Beuroner Mönche; das Amt hielt Dekan A. Lauchert, Erzabt Placidus war verhindert. AB III, 169 f.; Trauerchronik über die Beisetzung I. D. Der Frau Catharina v. Hohenzollern. Beuron, 21. Februar 1893. Akt Sterbechroniken; Zingeler, Katharina 207–209.

242) Declaratio I und III zu cap.LXIV.

243) AB III, 69.

durch den Kardinalerzbischof von Neapel, G. Sanfelice — selbst Mönch von Cava —, unter Anwesenheit der Erzäbte von Montecassino und Beuron sowie der Äbte von Cesena und S. Anselmo zum Abt benediziert.<sup>244</sup>

## 4. Neugründungen

### a) *Maria Laach*

Sehr bald ergab sich für Erzabt Placidus die Möglichkeit, die Kongregation auszuweiten. Nachdem das geplante Projekt Knechtsteden noch nicht sicherstand<sup>245</sup> — bereits bei ihrer Rückkehr nach Deutschland 1860 hatten die Brüder Wolter die ehemalige Prämonstratenserabtei im Visier gehabt —, richtete sich das Augenmerk des Erzabtes stärker auf die alte Benediktinerabtei (Maria) Laach.<sup>246</sup>

Es handelte sich um ein vom Pfalzgrafen von Rheinfranken, Heinrich II., 1093 gegründetes Kloster, das er mit Mönchen aus St. Maximin (Trier) und Afflighem (Brabant) besiedeln ließ. Sofort begann der Bau der Klosterkirche im romanischen Stil, die 1156 geweiht wurde. Im 13. Jahrhundert entstanden das kostbare Hochaltarziborium, das Gewölbe des Mittelschiffes wie die Aufstockung des Vierungsturmes und der Dächer. In der Folgezeit bis zur Säkularisation wurden nur unerhebliche Veränderungen vorgenommen. Bis dahin erfuhr die Abtei nicht nur eine relative Prosperität, sondern hatte zeitweilig sogar eine führende Stellung, besonders seit der Reformation, nachdem die ursprünglich an die Cluniazenser Reform angeschlossene Abtei 1474 der Bursfelder Union angegliedert wurde. Die Französische Revolution gefährdete das Kloster seit 1797, bis es 1802 durch die französische „Zentralverwaltung“ gänzlich aufgehoben wurde. 1855 vernichtete ein Brand den Großteil der Gebäude.

Schließlich konnte die deutsche Jesuitenprovinz die Klostergebäude 1862 für ein Studienkolleg erwerben; die Kirche dagegen blieb in den Händen des preußischen Staates. Die Jesuiten nannten das Kloster fortan „Maria Laach“, entwickelten eine reiche literarische Tätigkeit und gründeten bedeutsame Schriftenreihen.<sup>247</sup> Im Zuge der sog. Maigesetze von 1873 wurde das Kloster

244) AB III, 71 f.; Fiala, Jahrhundert 135.

245) Am 11. September 1891 erfolgte die staatliche Genehmigung. AB III, 95.

246) Vgl. Fiala, Jahrhundert 136 f.

247) „Philosophia Lacensis“ (13 Bde. Freiburg i. Br. 1888–1919); „Collectio Lacensis“ (7 Bde., Freiburg i. Br. 1870–1890); „Stimmen aus Maria Laach“ (Freiburg i. Br. 1871 ff.), 1915 umbenannt in „Stimmen der Zeit“.

faktisch aufgehoben, obwohl es durch den Rentmeister, einen Jesuitenbruder, bis zur Übergabe der Abtei an die Beuroner Mönche verwaltet wurde.<sup>248</sup>

Über die Vermittlung B. Sauters kam Mitte 1892 das Angebot des Provinzials der Gesellschaft Jesu, P. Rathgeb, der damals in Exaeten (Niederlande) weilte, an Beuron, Laach käuflich zu erwerben. Erzabt Placidus ging auf den Vorschlag ein, ließ jedoch zunächst Abt H. de Hemptinne, P. Robert de Kerchove (Leiter des im Herbst 1888 gegründeten Studienheims Löwen für die an der dortigen katholischen Universität studierenden Benediktiner von Maredsous<sup>249</sup>), Prior Willibrord Benzler und einen Laienbruder (Marian Meyer, Beuron) Laach genau besichtigen. Das Hauptproblem lag in der Simultanbenutzung der Kirche.

Trotz dieser noch nicht endgültig beantworteten Frage wurden am 25. Oktober der Kaufvertrag zwischen den Jesuiten und Beuronern abgeschlossen und P. Karl Mattes (Beuron)<sup>250</sup> als Ökonom mit 14 Brüdern nach Laach zur Bewirtschaftung des dortigen Gutes gesandt. Die Ernennung P. W. Benzlers zum Prior der Neugründung und der Beginn des monastischen Lebens am 25. November<sup>251</sup> durch die aus acht Patres und sechs Fratres bestehende Gründungsmannschaft riefen den Protest der Berliner Regierung hervor. Die Behörden fühlten sich hintergangen, da die geforderte Klärung der Kirchenbenutzung noch nicht erfolgt war.

Durch die Vermittlung des Kaisers wurde am 19. Dezember die volle Übereignung der Kirche an die Benediktiner allein zuerkannt. Das feierliche Gotteslob begann am 2. April 1893. Bereits im ersten Jahr ihres Wiederbestehens feierte die kleine Gemeinschaft das 800jährige Gründungsjubiläum der Abtei Laach. Am 15. Oktober<sup>252</sup> dieses Jahres wurde W. Benzler zum ersten Abt Neu-Laachs ernannt und am folgenden 8. Dezember benediziert.<sup>253</sup> Die Weihe erfolgte in Beuron durch den Rottenburger Bischof Wilhelm von Reiser

---

248) Bogler Th., Maria Laach. Vergangenheit und Gegenwart der Abtei am Laacher See (Die Großen Kunstführer 12), München 1961<sup>4</sup>, 2-7; Severus E. v., Art. Maria Laach (LThK 7, Sp. 45 f.).

249) Alfred de Kerchove, geb. 31. Juli 1846 Brügge, Eintritt 15. Januar 1875 Beuron, Profefß 9. Juli 1876 Maredsous, Priester 22. Dezember 1878, 13. April 1899 Gründungsprior des Klosters Mont César zu Löwen, 8. September 1899 Benediktion als erster Abt von Mont César, 3. Januar 1928 erster Präses der Belgischen Kongregation, gestorben 9. April 1942 Mont César. Weissenberger, Mönchtum, Regesten Nr. 145, 231, 345, 349, 652, 790.

250) Engelbert Mattes, geboren 9. November 1849 Renquishausen (Württ.), Profefß 21. März 1877 Volders, Priester 20. Juli 1879, gestorben 26. Januar 1927 Maria Laach. Elenchus 41.

251) Damit wurde der Plan Knechtsteden fallengelassen. Weissenberger, Mönchtum Regesten Nr. 273.

252) Fiala, Jahrhundert 137-139.

253) Ebenfalls an einem 15. Oktober wurden Maredsous (1872) und Erdington (1876) eröffnet.

in Anwesenheit des Erzabtes sowie der Äbte von Emaus, Seckau, Mehrerau und St. Bonifaz (München).<sup>254</sup>

Durch guten Nachwuchs konnte sich Maria Laach schnell und günstig entwickeln. Nachdem Benzler am 28. Oktober 1901 zum Bischof von Metz geweiht<sup>255</sup> worden war, gewann das Kloster unter dem zweiten Abt, Fidelis von Stotzingen,<sup>256</sup> besonders aber mit dem überragenden Abt Ildefons Herwegen (1913–1946) eine außerordentliche Bedeutung auf dem Gebiet der Liturgieforschung und -bildung. Die Abtei entwickelte sich „zu einem Mittelpunkt der liturgischen Erneuerung in Deutschland“.<sup>257</sup>

### *b) Die brasilianischen und portugiesischen Benediktinerklöster*

Mitte der 90er Jahre wurde die Beuroner Kongregation angegangen, die brasilianischen und portugiesischen Abteien zu erneuern, wozu sowohl Leo XIII. als auch der Abtprimas ein hohes Interesse zeigten.

Auf Veranlassung des Erzabtes begaben sich vom 8. April bis 20. Juli 1894 P. Gérard van Caloen<sup>258</sup> (Maredsous) und P. Hieronymus Kiene (Beuron)<sup>259</sup>

254) Weissenberger, Mönchtum, Regesten Nr. 291.

255) Ernennung am 2. September 1901, Weihe in der Kathedrale zu Metz durch den Trierer Bischof Felix Korum unter Assistenz des Straßburger Bischofs Fritzen, des Trierer Weihbischofs Schrod, in Anwesenheit von Abtprimas H. de Hemptinne, des Erzabtes Pl. Wolter und des Abtes Du Coëtlosquet (St. Maur zu Glanfeuil) am 28. Oktober. Benzler, Erinnerungen 91–93; Weissenberger, Mönchtum, Regesten Nr. 374 f., 530. — 12. Januar 1919 Verzicht auf den Bischofsstuhl aufgrund der deutsch-französischen Spannungen infolge des Ersten Weltkrieges, 12. August 1919 Ernennung zum Titularerzbischof von Attalia, Übersiedlung nach Lichtenthal bei Baden-Baden. Benzler, Erinnerungen 208–236.

256) Fidelis (auch Taufname) von Stotzingen, geboren 1. Mai 1871 Steiflingen (Baden), Profesß 25. Januar 1892 Beuron; Priester 29. September 1897, Abt von M. Laach 11. November 1901 durch Bischof Felix Korum (Trier) in Anwesenheit der Äbte von Löwen und Marienstatt, 2. Abtprimas 13. August 1913 (zweimal auf 12 Jahre wiedergewählt), gestorben 9. Januar 1947 S. Anselmo, Rom. Weissenberger, Mönchtum, Regesten Nr. 266, 376, 489, 622, 742, 839; Elenchus 100.

257) Severus E. v., Abtei der Heiligen Maria zu Laach (Die Beuroner Benediktiner-Kongregation und ihre Klöster, hrsg. v. B. Senger, Beuron 1989, 16 f., hier 16). Die Laacher Bibliographie (Bibliographie der deutschsprachigen Benediktiner 1880–1980 [SMGB.E 29. II] St. Ottilien 1987, 629–691) gibt einen Überblick über die liturgiewissenschaftliche Tätigkeit dieser Abtei.

258) Josef van Caloen, geboren 12. März 1853 Brügge (Belgien), Eintritt 11. November 1872 und Profesß 25. Mai 1874 in Maredsous, Priester 23. Dezember 1876, Leitung der neu eröffneten (sechsklassigen) Abteischule in Maredsous 4. November 1881, Gründung der Zeitschrift „Messager des fidèles“ (21. März 1884; ab 1890 „Revue Bénédictine“ genannt). Im September/Oktober 1888 Gründung eines Benediktinerkollegs in Löwen. P. Gérard wird im selben Herbst Professor für Liturgie und Klerikerpräfekt in S. Anselmo; am 31. Juli 1893 erhält er den Auftrag zur Restauration der brasilianischen Kongregation: Nach seiner Reise April-Juli 1894 wird er am 31. Juli 1895 vom Abtprimas im Auftrag des Papstes ausgesandt und zum Prior des nach Brasilien abgehenden 16köpfigen Konvents ernannt; am 24.

nach Brasilien, um die dortigen sieben Abteien und vier Priorate kennenzulernen; zuerst besuchten sie die Abtei Olinda. Über ihre Erfahrungen berichteten die beiden Mönche auf dem vom 29. Juli bis 15. August stattfindenden vierten Generalkapitel.<sup>260</sup>

Am 31. Juli 1895 erhielt van Caloen bei Papst Leo XIII. eine Abschiedsaudienz, worauf er sich mit fünfzehn Mitbrüdern (zum Großteil aus Maredsous) im August wieder nach Olinda begab. Trotz großer Schwierigkeiten aufgrund klimatischer Umstellung und starken Widerstandes in den zu reformierenden Abteien gedieh die Arbeit der Mönche aus der Beuroner Kongregation. Seit 1895 Prior, wurde van Caloen 1897 zum Abt von Olinda gewählt. 1908 folgte er dem am 1. Juli verstorbenen Domingo Machado, der die Reform initiiert hatte, im Amt des Generalabtes der Brasilianischen Benediktinerkongregation nach.<sup>261</sup>

Bei den Beratungen des IV. Generalkapitels kam auch die Situation der portugiesischen Abtei Cucujães zur Sprache, die um 1000 gegründet, 1834 aufgehoben und 1875 wiedererrichtet worden war. Seit dem Tod des Abtes Johannes von der hl. Gertrud Amorim am 5. Mai 1894 fehlte der „Vater“. Noch als Schwerkranker hatte Amorim empfohlen, den Abtprimas für einen Nachfolger, vorzugsweise aus der Beuroner Kongregation, sorgen zu lassen. De Hemptinne beauftragte daraufhin den Erzabt mit der Oberenfrage von St. Martin zu Cucujães.

Kurz vor ihrem ersten Brasilienaufenthalt hatten van Caloen und Kiene dort gewilt, um sich die portugiesische Sprache anzueignen. Jetzt, am 29. September, wurde P. Benedikt Radziwill (Beuron)<sup>262</sup> als Prior mit Kiene durch

---

Mai 1896 wird P. Gérard Abt von Olinda. 26. September 1899 Gründung des Klosters St. André bei Brügge als Stützpunkt für den Nachwuchs der brasilianischen Kongregation (Weihe 8. September 1902; Kirchweihe 14. August 1910). 8. Dezember 1899 Ernennung zum Generalvikar des Generalabtes Frei Domingo Machado (1890–1908) der bras. Kongregation mit Recht der Nachfolge auf Lebenszeit, 28. Februar 1905 Abt der Abtei Rio de Janeiro, 18. April 1906 Weihe zum Titularbischof von Phocea (Kleinasien) in Maredsous, 6. September 1908 Erzabt der bras. Kongregation, 2. März 1915 Resignation als Erzabt und Abt von Rio de Janeiro, Rückkehr nach St. André 2. August 1919 krankheitshalber und Aufenthalt Cap d'Antibes (Südfrankreich), gestorben 19. Januar 1932 Cap d'Antibes, begraben Abtei St. André. Elenchus 34; Weissenberger, Mönchtum, Regesten Nr. 60, 138, 143, 182, 198, 231, 284, 305 f., 315, 351, 355, 381, 405, 414, 443, 469, 503, 536, 690.

259) Josef Kiene, geboren 28. Dezember 1862 Bingen (Hohenzollern), Profefß 8. Dezember 1879 Volders, Priester 10. August 1886, Superior in Singeverga/Portugal 7. Januar 1895 bis 1897, gestorben 25. November 1949. Mayer S., Bibliographie 73.

260) 14. und 15. Sitzung, Bd. I, 204–207.

261) Scherer M. E., Beuron und die Restauration der Abteien in Brasilien (Festschrift II 281–307, hier 285–307); Fiala, Jahrhundert 141 f.

262) Edmund Fürst von Radziwill, geboren 6. September 1842 Teplitz (Böhmen), Priester 27. Juni 1867, Profefß 16. Oktober 1887 Emaus, gestorben 9. August 1895 nach auszehrender Krankheit Beuron. Mayer S., Bibliographie 119.

Pl. Wolter dorthin ausgesandt. Bald wurde Radziwill durch weitere Mitbrüder aus Beuron unterstützt. Als Prior war er außerdem für zwei Stiftungen zuständig: die eine, in Singeverga (Diözese Braga) gelegen, hatte zwei Patres und einige Nichtprofessen; das Schülerkolleg am Rande der Bischofsstadt Lamego wurde von einem Pater betreut. Unglücklicherweise starb Radziwill am 9. August 1895, nachdem die portugiesischen Abteien der Beuroner Kongregation angeschlossen waren (bestätigt am 1. März 1895).

Abt I. Schober wurde am 7. September auf Vorschlag des Abtprimas vom Erzabt zum Visitor der portugiesischen Klöster ernannt. Im Juli 1896 siedelte P. Ansgar Höckelmann (seit 1891 in Erdington) als neuer Prior nach Cucujães über.<sup>263</sup> Er verließ jedoch drei Jahre später diese Wirkungsstätte, da er zum Abt von Erdington berufen wurde. Auch die meisten Beuroner Mönche kehrten von Cucujães und Singeverga in die Heimat zurück. Im Jahre 1929 schließlich schlossen sich die Benediktinerklöster Portugals der Belgischen Kongregation an.<sup>264</sup>

### c) *Maredret und Eibingen*

Ohne Zutun der Erzabtei entstand das zweite Frauenkloster der Kongregation: St. Scholastica in Maredret (Diözese Namur). In den achtziger Jahren waren einige Verwandte von Mönchen aus Maredsous, darunter von H. de Hemptinne und der Verlegerfamilie Desclée, in Ste Cécile (Solesmes) eingetreten mit der festen Absicht, später in Belgien ein Benediktinerinnenkloster zu gründen.

Dank der stattlichen Mittel, die Agnes de Hemptinne geerbt hatte, konnte ihr Bruder Hildebrand 1891 ein neugotisches Kloster samt Kirche errichten. Am 7. September 1893 bezog die zur Priorin ernannte Cécile de Hemptinne (1870–1948) mit den anderen Belgierinnen den Neubau, nachdem ihnen der Verzicht auf die bischöflichen Jurisdiktionsrechte zugesichert worden war. Am 21. April nämlich wurde das Kloster mit Einverständnis des Bischofs von Namur, Thomas Heylen, der Beuroner Kongregation inkorporiert und dem Erzabt direkt unterstellt. Sieben Jahre später, am 8. September 1900, wurde C. de Hemptinne zur ersten Äbtissin des sich nur langsam entfaltenden Konventes benediziert.<sup>265</sup>

Eine weitere Frauenabtei wurde seit 1900 aufgebaut: Eibingen bei Rüdesheim. Das durch die hl. Hildegard von Bingen 1165 gegründete Benediktinerinnenkloster war seit 1814 in Folge der Säkularisation vollständig verlassen worden. Die Klostergebäude wurden teilweise niedergedrückt.

263) AB III, 285.

264) Fiala, Jahrhundert 146; IV. GK, 15. und 16. Sitzung, Bd. I, 207 f.

265) Geboren 13. April 1870, Profeß 15. August 1890 Solesmes, gestorben 23. Mai 1948. Fiala, Jahrhundert 146 f.; Weissenberger, Mönchtum, Regesten, Nr. 253, 285 f., 362, 858. — Kirchweihe 1. Oktober 1907. Von Oer, Wolter 97. Die Abtei schloß sich am 24. August 1927 der Belgischen Kongregation an.

Initiator der Wiedererrichtung dieser traditionsreichen Abtei war Carl Fürst zu Löwenstein-Wertheim-Rosenberg, der den Beuronern zuvor Neustadt am Main angeboten hatte, welches Vorhaben jedoch der Bayerische Staat unterband.<sup>266</sup> Zwei Töchter des Fürsten waren in Ste Cécile eingetreten, sollten aber nach Meinung ihres Vaters wieder in die Heimat zurückkehren, eventuell nach Eibingen. Tragischerweise starb die als Priorin ausersehene älteste Tochter des Stifters, Marie-Bénédicté, am 2. Juli 1896. Nach umfangreichen Verhandlungen wurde am 2. Dezember d. J. in Rom die Übergabe der Stiftung an die Beuroner Kongregation bestätigt. Die Bedingung des Erzabtes lautete, die Konstitutionen von St. Gabriel (Prag-Smíchov) anzuwenden.

Mit der Grundsteinlegung des Klosters am 2. Juli 1900 begann die Errichtung der künftigen Abtei. Die ersten Nonnen der Abtei St. Gabriel bezogen am 17. September 1904, dem Fest der hl. Hildegard, den Neubau. Als verantwortlicher Oberer von St. Hildegard zu Eibingen hatte der Erzabt, im Einverständnis mit dem Limburger Bischof Dominikus Willi Klein OCist., die Jurisdiktionsgewalt über die Gründung. Am Tag nach der Konsekration der von der Beuroner Kunstschule gestalteten Kirche (7. September 1908) wurde die Benediktion der ersten Äbtissin Regintrudis Sauter<sup>267</sup> vollzogen. Besonders die Pflege der Liturgie, eine reiche künstlerische wie die wissenschaftlichen Tätigkeiten prägten die neue Entwicklung dieser rheinischen Abtei.<sup>268</sup>

#### d) Gerleve

Zweimal versuchten die Geschwister Bernhard, Hermann und Elisabeth Wermelt vergeblich, ihren Hof in Gerleve bei Billerbeck der Beuroner Kongregation zwecks Errichtung eines Klosters zur Verfügung zu stellen. Doch da Abt Willibrord Benzler anlässlich der Weihe der neugotischen St.-Ludgeri-Kirche zu Billerbeck am 26. Mai 1898 nahe Gerleve weilte, wurde er vom Erzabt beauftragt, das Angebot näherhin zu untersuchen. Nach dem positiven Urteil Benzlers entschied Pl. Wolter, dort eine Cella zu eröffnen, wozu das in Frage kommende Wermelt-Bauernhaus eingerichtet wurde.

Bereits am 19. September 1899 bezogen zwei Patres und drei Brüder unter Leitung von P. Melchior Schmitz (Beuron)<sup>269</sup> das dem Schutz des hl. Josef

266) Senger B., Abtei St. Hildegard zu Eibingen (Die Beuroner Benediktiner-Kongregation und ihre Klöster, hrsg. v. B. Senger, Beuron 1989, 38 f., hier 38); Fiala, Jahrhundert 147 f.

267) Geboren 11. Mai 1865 Meßkirch, Proföß 2. Oktober 1887 Nonnberg (Salzburg), gestorben 21. September 1957 Eibingen. Fiala, Jahrhundert 150.

268) Gaßner S., Die klösterlichen Stiftungen der hl. Hildegard im Verlauf der Jahrhunderte (BM 11, 1929, 451–475); Fiala, Jahrhundert 147–150. Weiterführende Lit. (Auswahl): Huschke B., Erklärungen der Malereien in der St. Hildegardis-Abteikirche zu Eibingen, Beuron 1914; Schrader M., Das Kloster der hl. Hildegard in Eibingen (75 Jahre Rheingaukreis, hrsg. v. L. Bausinger, Rudesheim 1962, 207–210); Menne A., Das Kloster der hl. Hildegard zu Eibingen (EuA 40, 1964, 472–482).

269) Karl Matthias Schmitz, geboren 24. Februar 1835 Waldorf (Kreis Bonn), Priesterweihe 29. August 1859 Köln, Kaplan in Odental (Kreis Mülheim/Rh.), Niederdrees

anempfohlene Haus. Der zwischenzeitlich in Maria Laach als Fr. Ludger eingetretene Architekt der Billerbecker Ludgeri-Kirche, Rincklake, erstellte die Pläne für den Bau des Klosters in Gerleve. Den Grundstein legte am 7. Juli 1901 der Münsteraner Weihbischof Maximilian Gereon Graf von Galen in Anwesenheit von Vater Erzabt. Die Benediktion der allerdings unvollendet gebliebenen Kirche hatte am 10. Juni 1904 statt. Zuvor war am 13. Mai die kanonische Erhebung Gerleves zur Abtei erfolgt.

Prior Chrysostomus Stelzer,<sup>270</sup> der mit einigen Mitbrüdern am 7. Juni, knapp vor der Kirchweihe, in St. Josef angekommen war, starb schon am 2. Februar des folgenden Jahres. An seine Stelle trat Raphael Molitor,<sup>271</sup> der am 16. Dezember 1906 im Dom zu Münster durch Bischof Hermann Dingelstad in Anwesenheit der Äbte von Löwen, Laach und Marienstatt zum ersten Abt von Gerleve benediziert wurde. Seine Persönlichkeit prägte das Kloster mehr als vier Jahrzehnte in überragender Weise.<sup>272</sup>

#### e) *Dormitio-Abtei*

Die Gründung der Niederlassung auf dem Areal der bereits im 4. Jahrhundert erwähnten und später zerstörten Sionskirche, angelehnt am

---

(bei Rheinbach), Stolberg, Pfarrer in Forst (bei Aachen), Eintritt 1888 und Profesß 14. Juli 1889 Beuron, Volksmissionar, Prior 1893 Maria Laach, 1895 Rückkehr nach Beuron, Superior der Gründungskolonie 1899 Gerleve, Subprior 1904 Beuron, Prior 1907 Kempen und 1909–1913 Beuron, gestorben 30. Januar 1921 Beuron. Sterbechronik (nicht pag.).

270) Franz Anton Stelzer, geboren 7. Februar 1855 Hedingen (bei Sigmaringen), Studium Würzburg und Innsbruck, dort Dr. theol., Priester 28. Juli 1878 Innsbruck, Kaplan Retzbach (Main), Eintritt 3. Dezember 1882 und Profesß 3. Februar 1884 Emaus, Dozent 1887 S. Anselmo und 1892 Beuron, hier Prior 1893 bis 1904, gestorben 2. Februar 1905 Krankenhaus Bonn. Sterbechronik (nicht pag.); Elenchus 66.

271) Fidelis Molitor, geboren 2. Februar 1873 Sigmaringen, Profesß 27. Dezember 1891 Beuron, Priester 29. September 1897, Ernennung zum Prior von Gerleve 14. Februar 1904 und zum Abt 10. November 1906, Dr. theol. h. c. Münster i. W., Präses der Beuroner Kongregation 1917–1922, 1936–1948, gestorben 14. Oktober 1948 Beuron (beim 15. Generalkapitel), begraben Gerleve.

Wie sein älterer Bruder Ferdinand (P. Gregor, s. u. Kap. 5. b) war P. Raphael musikalisch hochbegabt und ein Kenner choralspezifischer Fragen. Er widmete sich besonders dem Thema „Choralreform“ (seit dem Tridentinum und besonders der Zeit 1860–1905). In der Praxis trat er weniger als sein Bruder bzw. die anderen Beuroner Choralisten hervor. Neben der Kirchenmusik beschäftigte sich R. Molitor mit ordensgeschichtlichen Fragen. Biographie und Veröffentlichungen: Bibliographie (1987), 614 f.; Weissenberger, Mönchtum, Regesten Nr. 404, 421, 866; Mayer S., Bibliographie 106.

272) Fiala, Jahrhundert 153–155; Weissenberger, Mönchtum, Regesten Nr. 371, 397. Weiterführende Lit.: Senger B., Abtei Gerleve. Ein Überblick über Werden, Wachsen und Wirken 1904–1974, Lünen 1974. — Das reiche Schrifttum der Abtei in einem Verzeichnis zusammengefaßt: Bibliographie (1987), 607–628.

Coenaculum in Jerusalem, geht überwiegend auf die Vorstellungen des am 30. Juli 1895 gegründeten „Deutschen Vereins vom Heiligen Lande“ zurück, der Kaiser Wilhelm II. anlässlich seiner Orientreise 1898 bat, Grund und Boden der „Dormitio“ für die Katholiken anzukaufen, nachdem sein Vater, Wilhelm I., das Bauland für die protestantische Erlöserkirche erworben hatte. Wilhelm II. entsprach diesem Wunsch und erhielt das Grundstück vom Sultan von Konstantinopel noch 1898. Der Kaiser äußerte nun seinerseits die Vorstellung, das geplante Heiligtum den Benediktinern zu übergeben.<sup>273</sup>

Die langen Verhandlungen endeten am 15. Februar 1905: Den Beuronern wurde durch den Besitzer, den „Deutschen Verein vom Heiligen Lande“ die Verwaltung und Nutzung des seit 1900 erbauten Klosters und der Kirche für fünf Jahre übertragen. Der Verein stand den Mönchen finanziell zur Seite. Am 24. Dezember 1906 begann unter dem ersten Prior auf dem Sion, P. Cornelius Kniel,<sup>274</sup> das feierliche opus Dei. Die Erhebung zur Abtei geschah erst 20 Jahre später; als erster Abt wurde der Laacher Mönch Maurus Kaufmann<sup>275</sup> am 31. Oktober 1926 benediziert, nachdem das Kloster aufgrund politischer, wirtschaftlicher und personeller Schwierigkeiten bewegte Jahre erlebt hatte.

Ein Fest von seltenem Glanz wurde am 10. April 1910 mit der Einweihung der monumentalen, vom Kölner Diözesanbaumeister Heinrich Renard entworfenen Mariä-Heimgang-Kirche begangen, bei welcher Feierlichkeit neben dem Erzabt Ildefons Schober eine stattliche Zahl deutscher Pilger teilnahm.<sup>276</sup> Dabei hielt Schober eine bemerkenswerte Ansprache, in der er das Selbstverständnis der Beuroner Kongregation umriß und den besonderen Wert und Sinn des opus Dei betonte, das nun auch auf dem Sion in all seiner liturgischen Prachtentfaltung gefeiert werden sollte.<sup>277</sup>

---

273) Wilhelm II. kannte Maria Laach und die beiden Erzäbte persönlich. Fiala, Jahrhundert 158.

274) Joseph Kniel, geboren 15. Mai 1860 Oberkassel (bei Bonn), Profeß 9. Oktober 1881 Emaus, Priester 10. August 1886, Gründungsprior des am 21. März 1906 kanonisch errichteten Priorats von Sion (Jerusalem), gestorben 13. Juli 1940 Schloß Haus bei Regensberg. Totenchronik 1–8; Weissenberger, Mönchtum, Regesten Nr. 415; Elenchus 57.

275) Johann Anton Kaufmann, geboren 29. März 1871 Elben (Westfalen), Priester 22. März 1895, Profeß 11. Juni 1905 Maria Laach, Ernennung zum ersten Abt des Klosters Mariä Heimgang 28. Oktober 1926, gestorben 28. Februar 1949 Jerusalem. Weissenberger, Mönchtum, Regesten Nr. 638, 874. Angaben laut freundlicher Mitteilung von Abt Nikolaus Egeder OSB, Dormition Abbey.

276) Fiala, Jahrhundert 157–160; Rudloff L. v., Art. Dormition [Dormitio BMV] (LThK 3, Sp. 520 f.); Weissenberger, Mönchtum, Regesten Nr. 342.

277) „Die Söhne St. Benedikts ... werden, treu den Grundsätzen des Ordens, in erster Linie dem Lobe Gottes obliegen und hier auf Sion, wo der Herr so große Wunder des Heiles gewirkt hat, durch feierliche Abhaltung des Chordienstes und der hl. Liturgie vor aller Welt der göttlichen Majestät den Tribut des Lobes entrichten; denn: „Te decet hymnus, Deus, in Sion.“ ... Sie werden so auch und gerade dadurch täglich den Segen Gottes herabflehen auf die hl. Kirche und deren Oberhaupt, auf Fürsten und Völker, insbesondere auf Se. Majestät den Kaiser und das kaiserliche

## 5. Äußerer Ausbau Beurons

### a) Anschluß an das Eisenbahnnetz

Verkehrstechnisch gesehen, lag Beuron bis 1890 nicht allzu günstig, weil es noch nicht dem Schienennetz der Eisenbahn angeschlossen war. Von weither anreisende Pilger mußten an den nächstgelegenen Bahnhöfen in Meßkirch bzw. Tuttlingen aussteigen, um zu Fuß oder mit Pferdewagen weiterzukommen. Den Beuronern war es mehr als recht, daß die Königlich-Württembergische Staatsbahn (Stuttgart) im Spätherbst 1888 die Neubaustrecke Sigmaringen-Tuttlingen<sup>278</sup> in Angriff nahm, wobei auch Beuron — ganz offensichtlich aufgrund seines hohen Bekanntheitsgrades — eine Bahnstation erhalten sollte.<sup>279</sup> Berechtigterweise erhofften sich die Mönche von dieser Maßnahme eine weitere Zunahme der Pilger wie der aus der weiteren Umgebung kommenden Gläubigen, die in der Abteikirche sozusagen ihre geistliche Heimat gefunden hatten.

Mit regem Interesse wurden die Bahnarbeiten verfolgt und die Fortschritte in den Annalen detailliert festgehalten.<sup>280</sup> Über die technischen Angaben hinsichtlich des Baues hinaus finden sich auch Notizen und Informationen, die auf eine fast als „Bahnseelsorge“ zu bezeichnende Betreuung der Arbeiter hindeuten: Beispielsweise wurde am 4. Dezember 1889 ein „Votivamt zu Ehren der heiligen Barbara“ dargebracht, „um den Schutz der Heiligen für die nicht ungefährlichen Sprengarbeiten zu erleben“, die man gerade nahe Beuron vornahm.<sup>281</sup> Mehr noch, zwei Patres widmeten sich besonders der ausländischen Arbeitnehmer, P. Ildefons Zeno<sup>282</sup> der Italiener und P. Adalbert

---

Haus, auf die Könige und Fürsten unseres geliebten deutschen Vaterlandes und deren Völker.“ Vgl. 1 Tim 2, 1 f. Gedruckt Beuron o. J.; CB April 1910 (nicht pag.). Die Abtei wurde am 2. März 1951 durch Erlaß der Religiösenkongregation unmittelbar dem Hl. Stuhl unterstellt. Weissenberger, Mönchtum, Regesten Nr. 883.

278) Jedenfalls die weitaus größte Strecke zwischen den beiden Städten, nämlich 37,08 km (Tuttlingen-Inzigkofen). Tuttlingen und Sigmaringen selbst waren bereits an das Eisenbahnnetz angeschlossen.

279) Schon am 18. Februar 1886 wurde über das „Bahnprojekt“ in der Württembergischen Kammer beraten. „Es stand also zu erhoffen, daß Beuron bald Bahnstation werde u. die Vorteile leichteren Verkehrs erhalte“, bemerkt der Annalist erwartungsvoll. AB II B, 81. Im Folgejahr wurde diese Frage noch aktueller. Vgl. Akt „Eisenbahn zwischen Sigmaringen und Tuttlingen“. StA Sigmaringen Ho NVA I 9565.

280) AB III, 38–73 (passim).

281) AB III, 38.

282) Bernardino Patrizio Veneto Zeno, geboren 13. Februar 1839 Venedig, Priester 1861, Dominikaner 1862–1865 Modena; Profefß 27. Dezember 1888 Beuron, entlassen Dezember 1891; Übertritt zu den Dominikanern S. Sabina, Rom, dort gestorben 16. Oktober 1911. Elenchus 74.

Swiersen<sup>283</sup> der Slowenen. Letzterer tat dies „mit großem Eifer“, daß er sogar Slowenisch lernte, um ihnen „kurze Ansprachen“ zu halten und die Beichte abzunehmen. Die beiden Patres durften bei den Gastarbeitern Zugänglichkeit und Empfänglichkeit feststellen, wenn sie auch „durch das langjährige heimatlose Leben etwas verwildert“ seien.<sup>284</sup>

Im November 1890 konnten die Arbeiten an der Strecke beendet werden, auch die Bahnhöfe waren fertiggestellt. In einer durch den Erzabt vorgenommenen feierlichen Zeremonie<sup>285</sup> wurde am 26. November der erste in Beuron haltende Zug benediziert.

Die folgenden Monate erbrachten sogleich den Vorteil der neuen Bahnlinie. Die Zahl der Gäubigen<sup>286</sup> wie Touristen<sup>287</sup> erhöhte sich. Nicht zuletzt wegen der reizvollen Landschaft des felszerklüfteten Donautales kamen viele Menschen, um sich in Beurons Umgebung zu entspannen und zu erholen.

Seit 1891 liefen in Beuron regelmäßig Pilger-Sonderzüge ein,<sup>288</sup> vornehmlich aus der Richtung Stuttgart-Horb-Rottweil-Tuttlingen, von Offenburg, Freiburg im Breisgau und vom Schwarzwald, vom Bodensee, aus Oberschwaben und dem Allgäu, aus Richtung Ulm und Hohenzollern. Ferner trafen Züge von Köln, Berlin, vom Ermland, aus der Schweiz, aus Vorarlberg und aus dem Elsaß ein. Längere Züge brachten bis zu 1.600 Pilger in den kleinen Ort.<sup>289</sup>

Anziehungspunkte bildeten das Gnadenbild sowie die von Fürstin Katharina bereits 1885 geplante, jedoch erst 1892 errichtete und am 12. Juni d. J. ein-

---

283) Clemens Swiersen, geboren 24. Juni 1852 Münster i. W., Profefß 25. Mai 1874 Beuron, Priester 16. November 1875; 1902 Sao Pãolo, gestorben 29. September 1928 ebd. Elenchus 31.

284) AB III, 39.

285) Genehmigungen durch Erzbischof und Staatsminister waren vorher erteilt worden. Am geschmückten Bahnhofsgebäude erwartete der Konvent den Zug mit Regierungspräsident Frank und einem Dutzend anderer Persönlichkeiten. Erzabt Placidus in Pontificalgewand und Mozetta besprenge Lokomotive, Zug und Geleise mit Weihwasser während der Antiphon „In viam pacis“ und dem Canticum des Benedictus. Nach der Oration reiste er im Zug mit nach Tuttlingen zum Festimbiß. Auf der Rückfahrt hielt der Zug abermals in Beuron; dabei dankte Bürgermeister Theodor Vonier „im Namen der zahlreichen Pilger ... für die erhaltene Wohlthat“. Die Festansprache Pl. Wolters im „Deutschen Haus“ zu Sigmaringen ist überliefert in CB Dezember 1890; AB III, 83 f.

286) Vgl. von Oer, Wolter 119 f. Die Zahl der Kommunionen stieg von 30.000 (1891) auf 40.000 (1899), 56.525 (1906), 62.285 (1907). AB III, 114, 381; AB IV, 62, 82.

287) Diese Bezeichnung verwendet der Annalist selbst: AB III, 89. Seit dem 27. November 1890 führen täglich je vier Züge in beide Richtungen. CB Dezember 1890.

288) Der erste „Pilgerzug“ aus Oberschwaben lief am 14. Juli 1891 ein mit 7 Priestern und ca. 150 Wallfahrern zur 1. Vesper vom Karmelfest. AB III, 91. — Vgl. auch Schwind, Gnadenbild (BM 22, 1946, 300).

289) AB III, 190–506 (passim).

geweihte Lourdesgrotte im „Liebfrauental“.<sup>290</sup> Die „Extrazüge“ der Staatsbahn fuhren bis zum vorletzten Kriegsjahr (1917), als sie bis 1925 wegen ökonomischer Engpässe (Krieg und Wirtschaftskrise der frühen zwanziger Jahre) ausgesetzt wurden. In den Folgejahren wurden die Einsätze in Absprache mit der Erzabtei in vollem und noch verstärktem Umfang durchgeführt.<sup>291</sup>

### b) Neubauten

Nicht nur durch die Errichtung des Bahnhofs und der Gleisanlagen erhielt das Ortsbild Beurons einen neuen Akzent. Unter Pl. Wolter entstanden ferner einige kleinere und größere Gebäude, wurden Teile des Klosters umgebaut und erneuert. 1893 wurde der Klosterpforte eine nach Entwürfen von Desiderius Lenz errichtete Vorhalle vorgelagert; am Pfingstmontag 1898 erfolgte die Grundsteinlegung für die nach Plänen von P. Mauritius Gisler<sup>292</sup> konzipierte Gnadenkapelle am nördlichen Kirchenschiff. Die Kirche erfuhr weitere kleine Veränderungen: Eine Vorhalle im Westen entstand mit einer großzügig angelegten Treppe; eine Wendeltreppe zur Orgelepore wurde geschaffen, die Sakristei ostwärts erweitert und das der zukünftigen Gnadenkapelle gegenüberliegende Chörchen erstellt.<sup>293</sup>

Die Gnadenkapelle samt Krypta war bald erbaut, so daß am Vigiltag des Pfingstfestes (20. Mai) 1899 die Weihe durch V. Erzabt erteilt werden konnte.<sup>294</sup> Im Jahre 1902 wurde ihre Apsis erweitert, um damit den liturgischen Raum des Altarbereichs zu vergrößern. Am 10. Juli 1904 konnte das Gnadenbild in der nun vollendeten Gnadenkapelle aufgestellt werden. Die Fresken der ganz ausgemalten Kapelle schuf ein Team der Beuroner Kunst-

290) Unterhalb von Schloß Bronnen. Die in einer Felsenschlucht befindliche Lourdesmadonna geht zurück auf das Gelübde der Eheleute Kniel im Falle der Gesundung ihres Sohnes: P. Cornelius (s. Anm. 274) war Ende der achtziger Jahre schwer erkrankt, blieb aber am Leben und genas. Die Grotte bestand in schlichterer Form schon länger und wurde bislang von einem dem Beuroner Gnadenbild nachempfundenen Bild geziert. AB II B<sub>1</sub>, 80; CB Juni 1892; AB III, 127 f.

291) Die Anregung (6. Januar 1926) ging sogar auf einen Reichsbahnrat namens Ensinger vom Betriebsamt Rottweil zurück „nach vorausgegangener Fühlungsnahme mit den Hochw. Obern“ der Erzabtei. AB IV, 5. Ihr Entgegenkommen bewies die Reichsbahn in der Reduzierung des Fahrpreises um ein Drittel. AB IV, 5.

292) Joseph Martin Gisler, geboren 13. September 1855 Czerneck (Agram) Slawonien, Profeß 15. August 1892 Beuron, Priester 18. August 1895, ab 1906 Sion (Übertritt 8. Dezember 1931), gestorben 15. März 1940 ebd. Architekt und Bauzeichner, Archäologe mit Schwerpunkt Palästina. Biographie und Publikationen bei: Mayer S., Bibliographie 63 f.; Kunstwerke: ebd. 172.

293) Architekt: P. Mauritius Gisler. 30. Mai 1898 Grundsteinlegung. Weißenberger, Mönchtum, Regesten, Nr. 339.

294) Am Sieben-Schmerzen-Fest 1901, 15. September, wurde der von den Geschwistern Wolter gestiftete Gnadenaltar konsekriert. Die Seitenaltäre sind den hll. Placidus und Maurus geweiht. AB III, 368, 412; CB Fastenzeit 1901. In der Krypta werden die Erzäbte beigesetzt.

schule unter Leitung von P. Paul Krebs<sup>295</sup> und besonderer Arbeitsleistung des Konvertiten Fr. Willibrord Verkade.<sup>296</sup>

Die Kunstschule erhielt 1900 ein Ateliergebäude<sup>297</sup> an der Hauptstraße; 1901 wurde eine kleine tempelartige Friedhofskapelle mit Mausoleum an Stelle eines alten Beinhäuschens errichtet, 1903 das mehrstöckige Pilgerhaus „Klosterhof“<sup>298</sup> durch P. Ludger Rincklake (Maria Laach) und P. Mauritius Gisler erbaut. Für zukünftige Exerzitien und für den Gastbetrieb im Kloster wurde ein Gastflügel notwendig, der in den Jahren 1906/1907 hochgezogen wurde. In diesem Jahr konnten noch drei Exerzitienkurse für Studenten abgehalten werden, Anfang 1908 begannen regelmäßige Kurse.<sup>299</sup>

Nicht geringe Bedeutung erlangte die am 17. Oktober 1907 eröffnete Kirchenmusikschule St.-Gregorius-Haus im soeben geringfügig vergrößerten Hotel Broghammer in der Bahnhofstraße.<sup>300</sup> In Anlehnung an das Motu proprio Pius' X. „Tra le sollecitudini“ (1903) hatte Abtprimas Felix de Hemptinne auf der II. Äbtekonzferenz<sup>301</sup> angeregt, durch qualifizierten regelmäßigen Unterricht den Gesang und die Liturgie zu heben. So setzte sich Prior Gregor Molitor<sup>302</sup> — zusammen mit seinem Schwager, Musikdirektor

295) Adolf Krebs, geboren 12. März 1849 Tschugg-Erlach, Kt. Bern (Schweiz), Ausbildung Polytechnikum Zürich und München, nach Konversion vom Protestantismus 1. Februar 1873 Rom Tätigkeit als Erzieher und Maler Palermo, Profeß 19. Oktober 1890 Beuron, Priester 10. Dezember 1893, gestorben 15. März 1935 Beuron. Herausragender Künstler der Beuroner Kunstschule. Biographie, Verzeichnis der Werke und weiterführende Lit.: Mayer S., Bibliographie 168–170.

296) Schwind, Gnadenbild (BM 23, 1947, 89 f.). Johannes (Jan) Verkade, geboren 18. September 1868 Zaandam bei Amsterdam (Vater Mennonit), Ausbildung und Tätigkeit Malerei in Holland und Frankreich, Taufe 26. August 1892 Vannes, Künstleroblate 1894 Beuron, Noviziatsaufnahme März 1897 und Profeß 21. März 1898 Beuron, Priester 20. August 1902, gestorben 19. Juli 1946 Beuron. Namhafter Maler (bereits vor dem Klostereintritt; bekannt mit P. Gauguin und Gruppe Nabis), vielseitiger Schriftsteller. Biographie, Verzeichnis der Werke und weiterführende Lit.: Mayer S., Bibliographie 144–147, 172–174.

297) Errichtet durch Mauritius Gisler.

298) Es sollte ein „Hospiz für einfachere Pilger [sein], aber auch für solche, denen die mehr u. mehr den Touristen anheimstellenden Gasthäuser zu unruhig sind.“ AB IV, 450.

299) Fischer L., Grundbesitz 499–502.

300) Thomas Broghammer hatte im Jahre 1900 das Haus errichtet. Die neugegründete „Kirchenmusikalische Gesellschaft St. Gregor m.b.H.“ erwarb das Gebäude mit Kaufvertrag vom 12. Juli 1907. AB IV, 68; Fischer L., Grundbesitz, 503. Neben den Unterrichtsräumen entstand eine Bibliothek mit Musikaliensammlung. Zu Übungszwecken wurden Klaviere und drei Orgeln mit 14, 3 bzw. 24 Registern angeschafft. Erster Jahresbericht (1907/08) (gedruckt, nicht pag.). Akt MG.

301) 11.–15. Juli 1904; Siebtes Generalkapitel 8.–19.7.1906, 5. Sitzung, Bd. II, 22.

302) Ferdinand Benedikt Molitor, geboren 18. Juli 1867 Sigmaringen, anstelle eines Studiums trat der talentierte Musiker Anfang September 1887 in Beuron ein, Profeß 1. November 1888, Priester 1. Mai 1892. Neben seinen Organistendiensten wirkte er als 2. Kantor unter Ambrosius Kienle, den er 1896 als Novizenmeister und 1898 als

Ernst von Werra — für dieses neue Projekt ein. Da Beuron auch nach 1887 als hauptsächlich kontemplatives Kloster galt, war in Sigmaringen die Genehmigung der Schuleröffnung einzuholen.<sup>303</sup> Sodann unterrichteten vier Konventualen und zwei Laienkräfte in den Fächern Liturgik, Harmonielehre, Kontrapunkt, Neumenkunde, Choral, Orgel und Musikgeschichte. Im Mai/Juni 1908 schloß der erste Jahreskurs mit schriftlichen, mündlichen und praktischen Examina ab.<sup>304</sup> Zehn weitere Kurse bis 1918 ermöglichten eine fruchtbare choralistische wie liturgisch-musikalische Wissensvermittlung insbesondere an junge Menschen.<sup>305</sup>

Unterstützung in der Direktion erhielt P. Gregor durch Fidelis Böser<sup>306</sup> ab 1913 als Stellvertreter, während der neuernannte Prior Dominikus Johner<sup>307</sup>

---

Magister chori ablöste. 1902 wurde er zum Prior ernannt und zum Rektor an der Theologischen Schule, an der er Philosophie las. 1904 Mitarbeit als Konsultor in der römischen Kommission zur Ausgabe neuer Choralbücher. Bis zu seinem Tod am 28. Mai 1926 widmete er sich vornehmlich der Komposition: Vokalmusik (insbesondere die für ihn bezeichnenden Marienlieder; ein Agnus Dei findet sich unter Nr. 815 des Würzburger Diözesananhangs zum „Gotteslob“), kleinere Orgelstücke und zwei Oratorien: Maria Heimgang. Oratorium für Chor, Soli und Orchester, Beuron 1919; Oratorium zu Ehren des hl. Benedictus (1926, unvollendet). Sterbechronik. Kunz L., Art. Molitor, Gregor (MGG IX, Sp. 439).

- 303) Auf den Antrag vom 26. Juli 1906 antwortete Regierungspräsident Graf Brühl am 22. November, das „beabsichtigte Unternehmen“ sei „unzulässig“, „insofern eine ‚unterrichtliche‘ Tätigkeit ausgeübt werden soll“. Für die „kirchenmusikalischen Kurse“ und praktischen Übungen (Orgel) sei allenfalls „die private Abhaltung einzelner Vorträge gedachter Art vor Erwachsenen“ möglich, sogar ohne Einholung „einer staatlichen Genehmigung“, während die Unterrichtung von Kindern und Jugendlichen „den Mitgliedern katholischer Orden und Genossenschaften“ nicht gestattet sei. StA Sigmaringen Ho 235 I-x (Kirchenmusik). Akt MG.
- 304) Dazu entsandte der Erzbischof seinen Referenten für Kirchenmusik, Domkapitular Augustin Brettle, der die Leistungen „in höchst anerkennender Weise“ lobte. Bei der Schlußfeier kamen Choral- und Orgelwerke bekannter Komponisten zu Gehör. Jahresbericht; Bd. Musikschule; AB IV, 93.
- 305) Gr. Molitor nahm die Aufnahmeprüfungen bis 1913 (trotz schwerer Erkrankung) jeweils selbst vor. Die bis 33 Teilnehmer zuzüglich Hospitanten sind im Verzeichnis „Musikschule“ vermerkt mit Beruf und Herkommen aus dem Reich und dem benachbarten Ausland. Selbst die St. Vincent Archabbey Westmoreland/U. S. A. schickte Fr. Ignatius Groll zur Weiterbildung. Die Kursisten belegten je nach technischen Voraussetzungen die Unter- oder Mittelstufe. In den Kriegsjahren wurden überwiegend Frauen, zumeist Ordensschwestern, unterrichtet. Die Mangelerscheinungen und Folgen des Ersten Weltkrieges bekam auch diese Institution zu spüren. Wiewohl ein direkter Kausalzusammenhang zur politischen Entwicklung nicht erkennbar ist, muß das Jahr 1918 — nicht nur zum Abtswechsel Schober/Walzer — als Ende einer „Epoche“ angesehen werden. In der Folgezeit entwickelten sich andere Kirchenmusikschulen (z. B. in Freiburg). Akt MG.
- 306) Alois Johann Kolomban Böser, geboren 24. Dezember 1876 Heidelberg, Priester 4. Juli 1899, Kaplan in Kirhhofen und Heidelberg, Profeß 21. März 1903 Beuron; 1906–1912 Leitung der Schola in Gerleve, dann Nachfolger Johannes Blessings in Beuron als Organist und Dozent an der Musikschule. Vielseitige Vortragstätigkeit

schon seit zwei Jahren Sommerkurse von acht bis zehn Tagen zusätzlich durchführte. Letzterer, der bedeutendste Choralist Beurons, sollte einst dieses regelrechte Apostolat in seinen Kursen weiterführen, lange über die Zeit des Bestehens des Gregorius-Hauses hinaus.

Somit besaß das Kloster Beuron seit 1907 zwei Schulen, eine theologische und eine auf Musik ausgerichtete. Nicht zuletzt die seit 1890 zunehmende Zahl von profilierten Theologen und Musikern erlaubte das qualifizierte Lehrangebot dieser beiden Schulen. Obwohl Erzbabt Placidus im Gegensatz zu seinem älteren Bruder nicht sehr wissenschaftlich orientiert war, reifte unter seiner Regierung zumal die Theologische Schule zu einer neuen Blüte heran.<sup>308</sup> Doch sollte sich die Hochschule erst nach dem Ersten Weltkrieg zu einer angesehenen Stätte theologischer und philosophischer Bildung entwickeln. Diesen Ausbau konnte dann auch die sich ständig vergrößernde, bald monumentale Bibliothek mitvollziehen.<sup>309</sup>

Die Umbauten der Kirchenorgeln 1901 und 1910/11 sind wiederum mit dem Namen Gregor Molitors verbunden. Die Hauptorgel stellte nunmehr die erste elektro-pneumatische Anlage in Deutschland dar; dank der Stromversorgung konnten beide Werke vom Spieltisch im Chörchen im ersten Chorjoch aus bedient werden.<sup>310</sup> Bei der Erweiterung des Instruments auf der

---

betr. Kirchenmusik auch neben seinen Ämtern als Gastpater (ab 1923) und Subprior (1925–1935). 1927 Ehrenmitglied des Freiburger Caecilienvereins und Musikalischer Beirat beim Vorstand des Allgemeinen Caecilienverbandes, 1930 Berufung als Dozent für Liturgie und Gregorianischen Choral an die Musikhochschule Stuttgart (bis 1938, aus politischen Gründen). Gestorben 25. Mai 1953 als Spiritual bei den Liobaschwestern auf Schloß Bürgeln. Sterbechronik. CB Sommer 1922; CB I 1925, 5; CB II 1926, 12.

307) Franz Xaver Johner, geboren 1. Dezember 1874 Waldsee, Profesß 5. Oktober 1894 Beuron, Aussendung nach Cucujães, Priester 4. Dezember 1898 Lissabon; in Beuron 1902 Chefkantor bis 1949, 1905 Magister, Prior bis 1933 und 1942–1944. Als Professor für Gregorianischen Choral an der Staatlichen Hochschule für Musik zu Köln (1925–1936) ließ er wöchentlich ein Choralamt singen, nachdem er die Studenten sorgsam instruiert hatte. Außer den Choralkonferenzen im Konvent zahlreiche Publikationen, anschauliche Vorträge, Tagungen und einige Rundfunksendungen. Gestorben 4. Januar 1955 Beuron. Johner D., Ms. „Mein Lebensweg“ (Masch., nicht pag.), im Auftrag des Erzbabtes vom 3. Februar 1951. Leitwort „Misericordias Domini in aeternum cantabo“ (Ps 89, 2). Akt Johner; Mayer S., Bibliographie 69–72; CB (= II 1928); AB V, 236.

308) Helmecke, Schule 453 ff.

309) Zum Auf- und Ausbau der Beurer Bibliothek vgl. die detaillierte Darstellung von Engelmann U., Hundert Jahre Bibliothek Beuron (Festschrift II, 395–440, bes. 395–428).

310) Die Elektrizität installierten die Mitbrüder, Orgelbauer Franz Xaver Späth (Ennetach bei Mengen) lieferte Materialien und die anderen Arbeiten. AB III, 394, 410; CB Oktober-November 1901. Die Hauptorgel umfaßte auf zwei Manualen, einem zusätzlichen Koppelmanual und Pedal 33 Register, die Chororgel erhielt aus der alten Branmannorgel 22 Register für zwei Manuale und Pedal. Das Doppelwerk mit 4.455 Pfeifen wurde am 5. Dezember 1901 mit Kompositionen des

Westempore arbeitete J. Koenig, der frühere Hauptintonateur der renommierten französischen Orgelbaufirma Cavallé-Coll, mit.<sup>311</sup>

## 6. Tod Pl. Wolters

Kurz nach dem Tod des ersten Novizen Beurons, des Abtes von Emaus, Benedikt Sauter (7. Juni 1908),<sup>312</sup> verstarb der zweite Erzabt und Mitbegründer Beurons im Alter von gut 80 Jahren nach langen Jahren immer wieder auftauchender Krankheiten, physisch durch sein unermüdliches Schaffen für die Kongregation aufgebraucht, am 13. September 1908 in der Erzabtei. Bis zum Schluß war der zwar schwerhörige, jedoch geistig rege Pl. Wolter bei vollem Bewußtsein. Wie schon sein Bruder Maurus empfing er gefaßt die Krankensalbung und Sterbesakramente kurz vor seinem Tod.<sup>313</sup> Hohe Persönlichkeiten aus Kirche und Politik, darunter auch Wilhelm II., kondolierten.<sup>314</sup> Requiem und Bestattung glichen einem Triumphzug.

Bereits am 19. September wurde von den vollzählig anwesenden acht Kongregationsäbten wie dem Beuroner Konvent der dritte Erzabt gewählt: Abt Ildelfons Schober von Seckau. Dieser verfügte über eine reiche Erfahrung in

---

zehn Tage zuvor verstorbenen Joseph Gabriel von Rheinberger (\* 1834) vorgeführt. AB III, 432, 393; Wunsch, Geschichte 22 f.

- 311) Spieltisch und Windladen kamen von Fa. Späth. Zu dem dreimanualigen Werk mit jetzt 59 Registern bezeugt A. Möhler als Freund der Abtei: „P. Gregor ... (hat) sein reiches Wissen und Können in der Orgelbau- und Orgelspieltechnik in den Dienst der Sache (gestellt) und ... (die) Stimmen im Silbermannschen Charakter (ausgesucht) ..., dabei betont, daß er alles bis auf die tiefgehende Tastatur für Spieler angelegt habe, die etwas können und etwas zu geben haben.“ Möhler A., Kar- und Ostertage in Beuron (MS [D] 58, 1928, 111–117, 149–153). AB IV, 166.
- 312) Nachfolger wurde P. Alban (Jakob) Schachleiter, geboren 20. Januar 1861 Mainz, Profesß 13. Mai 1883 Emaus, Priester 10. August 1886, Wahl 2. Juli und Weihe 2. August 1908 zum zweiten Abt von Emaus durch den päpstlichen Nuntius Granito di Belmonte (Wien) in Gegenwart der Äbte von Seckau, Metten, Gerleve, Löwen und Ettal, Resignation 15. Juni 1920 wegen der deutschfeindlichen Haltung der Tschechen (Ernst Vykoukal wird Prior-Administrator); Ernennung zum Titularabt von Spanheim (z. Z. München/St. Bonifaz) 21. März 1921 durch Apostol. Stuhl; 1926 Beitritt zur NSDAP, gestorben 20. Juni 1937 Feilnbach bei Bad Aibling, Staatsgräbnis Waldfriedhof München. Weissenberger, Mönchtum, Regesten Nr. 441, 548, 553, 737; Elenchus 63.
- 313) Noch am 12. September, zwei Tage vor dem 57. Jahrestag seiner Priesterweihe, wurde ihm der Maurusseggen gespendet von Abtprimas de Hemptinne, der — mit Abt Raphael (Gerleve) nach der Kirchweihe von St. Hildegard/Eibingen nach Beuron gekommen — ihm die Treue der „über 700 Mönche“ der Kongregation versprechen konnte. Rms. Vater Erzabt PLACIDUS + 13. September 1908, Sterbechronik.
- 314) Sterbechronik 5 f., von Oer, Wolter 149–152. Zur Bestattung kamen der Bruder des Verstorbenen, Definitor in Kessenich, und die einzig noch lebende Schwester Elise. Sterbechronik 7 f.

der Ausübung des äbtlichen Amtes. Außer seinen organisatorischen Leistungen in Seckau — Aufbau und Erweiterung der beschädigten Kirche nach dem Teileinsturz 1886, Renovierung des Klosters, Errichtung der Oblatenschule 1889 — hatte sich Schober besondere Verdienste um die noch im Wachstum befindliche Missionsgesellschaft St. Ottilien des ehemaligen Beuroners, P. Andreas Amrhein (1844–1927), erworben. Von 1896 bis 1902 trug Schober als päpstlicher Visitator und Administrator wesentlich zur Etablierung und Konsolidierung St. Ottiliens bei.<sup>315</sup>

Als dritter Erzabt konnte der inzwischen 60jährige ein edles Erbe übernehmen: eine sich festigende Kongregation wie das in innerer und äußerer Blüte stehende Mutterkloster leiten.<sup>316</sup> Doch sollten ihm, dessen angeschlagene Gesundheit sich 1916 deutlich zeigte, die Beuron und die anderen Klöster schwer belastenden Geschehnisse des Ersten Weltkrieges nicht erspart bleiben.<sup>317</sup> Als Erzabt 1917 resignierend, konnte der am 28. Februar 1918 Verstorbene den Friedensschluß im November desselben Jahres nicht mehr erleben.

Während der beleuchteten, ersten 45 Jahre ist unter den Brüdern und Erzäbten Maurus und Placidus Wolter aus dem jungen Benediktinerkloster Beuron nach harten Anfängen eine blühende Kulturstätte entstanden. Auf dem Boden des traditionsreichen, säkularisierten Augustinerchorherrenstiftes bedeutete Kultur das „colere“ im Sinne von Gottesverehrung als Grundhaltung jeglicher christlicher Existenz ebenso wie Kunst im archaischen Sinne. Die unverwechselbare Lebensweise zur Zeit der katholischen Restauration und die Aufbauleistung während des Kulturkampfes schufen eine solide Basis für die wahrlich spektakulären liturgischen Um- und Aufbrüche nach der Zeit des Ersten Weltkrieges bis tief in die Jahre nationalsozialistischer Diktatur. So gesehen, arbeitete und wirkte Beuron ursprünglich und einzigartig. Das gelang kraft der Freude und des Segens aus dem „Canticum novum.“

---

315) Brechter H. S., Beurons Beitrag zur Gründung von St. Ottilien (Festschrift II, 231–267); Vita P. Andreas Amrhein. Archiv Beuron (handgeschrieben, Maredsous 27. November 1880. Hinweis: Brechter, ebd., 231 Anm. 2). Oer S. v., Erzabt Ildefons Schober, Ein Lebensbild (BM 1, 1919, 327–337, hier 332–337).

316) Der Konvent umfaßte 1908 149 Mitglieder. 1907 waren es sogar noch 153. Nachweis des Personal-Bestandes 1908/1907. Akt Personalverzeichnisse.

317) Insgesamt 21 gefallene Brüder und Fratres aus dem Konvent.

## Uniformitas?

### Weshalb gab es kein Monastisches Rituale der Schweizerischen Benediktinerkongregation? Eine „Leidensgeschichte“ und ihre Hintergründe.

Von Odo Lang OSB — Einsiedeln

Andere Benediktinerkongregationen des deutschen Sprachgebietes hatten bis zum Konzil und eigentlich bis zum Erscheinen des im Auftrag der Salzburger Äbtekonzferenz herausgegebenen Monastischen Rituales ihre eigenen Ritualien. Für die Schweizerische Benediktinerkongregation hingegen wurde auffallenderweise nie ein gemeinsames Rituale gedruckt. Ja, auch in den einzelnen Klöstern der Kongregationen war kein Rituale in Gebrauch, das mit denen der anderen Kongregationen vergleichbar wäre.

Angesichts der Tatsache, daß die Schweizerische Benediktinerkongregation eine der ältesten Kongregationen der Konföderation im deutschen Sprachraum ist — sie wurde 1602 gegründet und 1608 vom Papst bestätigt —, fällt dieses Fehlen eines gemeinsamen Rituales besonders auf. Ganz automatisch stellt sich da die Frage nach dem Grund oder den Gründen. Wollte man es nicht? Erachtete man es als nicht notwendig? Oder sah man darin vielleicht sogar einen unerwünschten Eingriff der Kongregation in die innere Selbständigkeit der alten Abteien?

Man wollte wohl, man sah auch die Notwendigkeit und den Nutzen eines gemeinsamen Rituales. Aber da gab es auch Einwände. Vor allem war es der Hinweis auf die alte, bewährte Tradition in den einzelnen Klöstern. In diese Richtung jedenfalls weist eine Bemerkung, die ich in Arbeiten zu einem gemeinsamen Proprium der Kongregation kurz vor dem Konzil fand. Nachdem 1960 der *Codex Rubricarum* erschienen war, befaßte sich die Kongregation 1962 mit der Notwendigkeit einer Neufassung des Kalenders und der Propriumstexte zum Missale und zum Brevier. Sollte diese Arbeit für die gemeinsamen Feiern nicht gemeinsam vorgenommen werden? War es nicht angezeigt, nach dem Vorbild der anderen Kongregationen, statt wie bisher einzelne Klosterdirektorien zu verfertigen, ein für die ganze Kongregation gemeinsames Direktorium herauszugeben?

Damals wurde betont darauf hingewiesen, daß die Schwierigkeiten, ein gemeinsames Kongregationsproprium zu schaffen, für uns größer seien als bei fast allen anderen Kongregationen, weil bei uns zuerst die Klöster dagewesen seien und erst viel später die Kongregation geschaffen worden sei, während die übrigen Kongregationen (wobei man insbesondere Beuron und

St. Ottilien vor Augen hatte) von Anfang an zentralistischer eingestellt gewesen seien. Das 1917 geschaffene Proprium der Schweizerischen Benediktinerkongregation<sup>1</sup> sei nicht von allen Klöstern rezipiert worden, und wer sich daran gehalten habe, besitze im Augenblick das am wenigsten ausgeprägte Proprium. Überdies wurde betont, daß der Kalender jedes Klosters ein Abbild der hausgeschichtlichen Entwicklung sein sollte. Die damaligen Bemühungen führten aber doch zu einem konkreten Ziel: 1965 konnten Eigenkalender und Propriumstexte der Kongregation von Rom approbiert werden.

Man tat sich folglich offensichtlich schwer — noch in der Neuzeit — mit den Bemühungen um mehr Gemeinsamkeit auf dem Gebiet der Liturgie. Das zeigen auch die Anstrengungen, die in den 50er Jahren in Richtung auf ein gemeinsames *Monastisches Rituale* hin gemacht wurden. Die Äbte konnten sich dann aber nicht entschließen, es drucken zu lassen. Die Entwürfe von damals sind jedoch noch vorhanden. Nachdem nun das Monastische Rituale der Salzburger Äbtekonferenz erschienen ist, erachtete es die Schriftleitung von „Studien und Mitteilungen“ als angemessen, diese Entwürfe dem völligen Vergessenwerden zu entreißen und hier entsprechend zu würdigen.

Beim Sichten der Unterlagen stieß ich in der Liste der benützten Quellen auf ein *Caeremoniale Benedictinum Congr. Helvet. 1638, manuscriptum*. Es gab also einmal ein Caeremoniale der Kongregation. Das Anliegen, das mit dem Monastischen Rituale verfolgt wurde, war folglich nicht neu. Der Zusatz „manuscriptum“ ließ jedoch aufhorchen. Blieben schon im 17. Jahrhundert Bemühungen um liturgische Gemeinsamkeit ineffizient? Das brachte mich auf die Idee, der Frage der Gemeinsamkeit in der liturgischen Praxis der Klöster der Kongregation etwas umfassender nachzugehen und der Darstellung der genannten Entwürfe eine „Vorgeschichte“ voranzustellen und eine „Nachgeschichte“ anzufügen. Allerdings bleiben die folgenden Ausführungen skizzenhaft. Es wäre aber wohl wünschenswert, daß einmal die Liturgiegeschichte unserer Kongregation als solche geschrieben werden könnte.

## Die Vorgeschichte

Da waren also zuerst die alten Abteien, dann vereinigten sie sich 1602 zur *Congregatio Benedictina per Helvetiam*. Dafür waren neben der Wahrung der klösterlichen Disziplin auch politische Gründe ausschlaggebend, und sicher ging es auch um eine effizientere Durchführung der Trienter Reformbeschlüsse in den Schweizerischen Benediktinerklöstern. Ein Stichwort, das in den *Acta Congregationis*<sup>2</sup> seit der Kongregationsgründung immer wiederkehrt,

1) Vgl. *Lectionarium Monasticum pro Congregatione Helveto-Benedictina* (mit Kalender), Einsiedeln 1919.

2) Zum folgenden siehe: *Acta Congregationis Benedictinae per Helvetiam 1–6* (= *Acta Congr.*), besonders 1: 1602–1638. Autograph des Sekretärs P. Dominikus

ist *uniformitas*, die gleiche monastische Lebensform in allen Klöstern der Kongregation. Diese Übereinstimmung in der Lebensform sollte sich vor allem auch im Bereich der liturgischen Praxis auswirken, weshalb die Äbte energisch auf eine Vereinheitlichung des liturgischen Brauchtums drängen: Brevier und Missale, Gesang und Zeremonien.

So wird 1607 im Rahmen der *uniformitas*<sup>3</sup> die Herausgabe eines Benediktinerbreviers beschlossen, das in Venedig gedruckt werden soll.<sup>4</sup> Im Protokoll der Äbteversammlung von 1612 in St. Gallen heißt es sodann: *Denuo conclusum fuit, ut in omnibus Monasteriis Benedictinis per Heluetiam Vniformitas Cantus, qui in officijs Diuinis adhibetur, seruaretur*.<sup>5</sup> Dieser Grundsatz wird 1613 erneut insinuiert.<sup>6</sup> Offenbar läßt sich die *uniformitas* jedoch nicht so leicht verwirklichen, weshalb die Äbte 1618 den St. Galler Konventualen P. Magnus Brüllisauer damit beauftragen, die einzelnen Klöster zu besuchen und in ihnen die Einheitlichkeit einzuführen.<sup>7</sup> Die Reaktion der Konvente fiel im allgemeinen positiv, aber doch unterschiedlich aus. Fischingen akzeptiert die Vereinheitlichung ohne weiteres, ebenso Rheinau, wo sich nur Differenzen wegen des Graduales ergeben, weshalb man diese Frage noch offen lassen will, bis die Vereinheitlichung allgemein zustandekomme. In Muri trifft der Abgesandte der Kongregation dieselbe Situation an. Auch Engelberg will die St. Galler Vorschläge annehmen, doch fehlt es an den richtigen Büchern für Stundengebet und Messfeier. Zum Besuch in Einsiedeln sagt Brüllisauer einleitend: *Ibi quae proposui quoad Caeremonias, et Cantum Missalis, facile recepta fuerunt*.<sup>8</sup> Bisher hatte man nämlich in Einsiedeln weder die römischen Zeremonien noch den römischen Gesang eingeführt. Bezüglich der geforderten Änderungen in der Tagesordnung melden die Einsiedler Konventualen hingegen Schwierigkeiten an. Den Gesang, den man in Einsiedeln in Stundengebet und Messe pflegt, erklären sie als den schönsten, von dem sie deshalb nicht abgehen wollen.<sup>9</sup> Nach Pfäfers kommt der Abgesandte der Kongre-

---

Tschudi von Muri; 2: 1639–1682. Autograph des Sekretärs P. Placidus Zurlauben von Muri.

- 3) Quoniam dignissima res est, et ad Vniformitatem Monasteriorum inter se conciliandam cumprimis spectat, ut uno Diuina officia recitandi modo ac formula cuncta Monasteria utantur ... Breuiarium Benedictinum conficiendum esse ... cuncti tam pium atque utile Institutum approbauerunt (Act. Congr. 1, p. 63).
- 4) Act. Congr. 1, p. 75.
- 5) Act. Congr. 1, p. 38.
- 6) Act. Congr. 1. p. 88.
- 7) Vt Cantus firmus in Diuinis officijs esset uniformis ubique, uisum est Patribus Congregationis, ut religiosus aliquis ex S. Gallo Musicae gnarus per singula Monasteria mitteretur, collaturus cum Patribus Monasteriorum de modo cantandi, de tonis cum in psalmis tum in alijs Diuini officij cantibus, tam in Missa, quam in Horis canonicis etc. tenendis, quo sic in proxima futura Congregatione Patres facilius certi aliquid decernant circa Cantus firmi uniformitatem (Act. Congr. 1, p. 109).
- 8) Act. Congr. 1, p. 113.
- 9) Quod denique spectat ad Cantum Chorem in Missa, et sub Horis Canonicis usurpandum, praetensae fuere multae ac magnae difficultates, quod non possint assu-

gation nicht, d. h. er kann wegen der politischen Spannungen (Bündner Wirren) gar nicht dorthin gehen.<sup>10</sup>

Der Bericht über die liturgische Situation in den Schweizer Klöstern, den P. Magnus Brüllisauer der Äbteversammlung vorlegt, hebt vor allem folgende Diskussionspunkte hervor: Tischgebet, Sakramentenspendung, Prozessionen, Römische Rituale und Zeremonien, Graduale, Stundengebet und Gesang.<sup>11</sup>

Diese Bemühungen der Kongregation zeigten schließlich konkrete Auswirkungen. In den 30er Jahren des 17. Jahrhunderts wurden im Auftrag der Äbte zwei Bücher verfaßt, welche der Realisierung der liturgischen *uniformitas* in den Klöstern der Kongregation dienen sollten: ein *Directorium Cantus* und ein *Caeremoniale*.

### 1. Das *Directorium Cantus*

Die Stiftsbibliothek Einsiedeln bewahrt unter der Signatur Cod. 619 (332) ein Manuskript mit dem Titel *Directorium Cantus*.<sup>12</sup> Dieses *Directorium Cantus* war für die Klöster der Schweizerischen Benediktinerkongregation bestimmt und wurde auf der Äbteversammlung vom 25. Mai 1639 in Fischingen approbiert.<sup>13</sup> Es manifestiert sich darin ein neuer Abschnitt der schweizerisch-benediktinischen Choraltradition. Brauchte man zum Beispiel in Einsiedeln bisher für die ererbten Gesänge<sup>14</sup> teilweise noch die alten Bücher (sicher gilt dies von den sogenannten „Schwandencodices“<sup>15</sup> und dem Graduale von 1494),<sup>16</sup> so

---

mere alium, quam cui ipsi consuevere, Cantum, tum quia suum Cantum reputant omnium esse pulcherrimum, atque ab omnibus etiam exteris eum mire depraediacari aiunt ... (Act. Congr. 1, p. 113).

10) Act. Congr. 1, p. 114.

11) Dubia, quae occurrerunt dum Idem F. Magnus Monasteria nostrae Congregationis obiret (Act. Congr. 1, p. 114–116).

12) *Directorium Cantus pro Monasteriis Congregationis Benedictinae Helvetiae*. (fol. 2) Pars I: De Versu initiali Horarum, de Capitulis, Versiculis, Orationibus, tam in Horis, quam in Missa, et aliis nonnullis; (Fol. 8) Pars II. De Tonis Psalmorum; (Fol. 17<sup>v</sup>) Pars III: De Tonis Hymnorum ad parvas Horas; (Fol. 20<sup>v</sup>) Pars IV: De iis, quae in Matutinis solemnibus, ab Officiatore, Cantore, Lectore etc. cantanda sunt; (Fol. 23) Pars V: De iis, quae cantantur in Missa ab Officiatore, Ministris et Choro; (Fol. 29<sup>v</sup>) Pars VI: De modo cantandi alia quaedam, cum extra templum, tum in templo; (Fol. 33) Appendix ad *Directorium Chori*, in qua continentur aliqua, quae alias ad Psalteria, Gradualia, vel Antiphonaria spectant. Davon existiert eine weitere Handschrift, von P. Wolfgang Stehelin von Rheinau 1642 gefertigt: Zürich ZB, Rhen. hist. 227.

13) Tractum fuit de Directorio Cantus, et pleraque omnia approbata a Patribus, quae Religiosi antehac ad id deputati in Monasterio S. Galli simul confecerant (15. Mai 1639) (Act. Congr. 2, p. 4)

14) Vgl. oben.

15) Es sind die Codices 610(88), 611(89), 612(90) und 613(340); vgl. Lang O., Verzeichnis der Handschriften 501–1318 der Stiftsbibliothek Einsiedeln, Einsiedeln 1986, 37.

mußte man fortan auf manche Eigenheiten verzichten. Denn unter dem starken Einfluß der von Rom ausgehenden allgemeinen Kirchenreform, die auch den Gregorianischen Choral erfaßt hatte, benützte man nun weitgehend, wie die Hinweise in den *Acta Congregationis* zeigen, die neuen römischen Bücher. Vermutlich spielte auch eine andere Überlegung eine Rolle, daß es nämlich leichter sei, die Normen einer höheren Instanz anzunehmen und zu akzeptieren, als die Gewohnheiten eines Hauptklosters (gemeint ist St. Gallen) *tale quale* einzuführen.

Nach den langwierigen Verhandlungen und sicher auch nach Überwindung vieler Widerstände und anderer Schwierigkeiten wurde dann 1639 das genannte *Directorium Cantus* eingeführt, das nun zahlreiche, bisher nicht aufgeschriebene Gesänge und Gesangstöne für Orationen, Versikel, Psalmen, Hymnen usw. festlegte. Als Grundlage diente das vom römischen Kanoniker G. Guidetti verfaßte und 1582 in Rom erschien *Directorium Chori* für die Peterskirche.

Es sei darauf hingewiesen, daß es dabei vor allem um die Auseinandersetzung zwischen Choraltraditionen ging, nämlich die römische und die germanische (alemannische). Letztere war in Einsiedeln sicher seit dem 12. Jahrhundert beheimatet.<sup>17</sup> Ein sicheres Zeugnis für die germanische Singweise sind die Schwandencodices,<sup>18</sup> die Antiphonarien also, welche der Einsiedler Abt Johannes I. von Schwanden (1299–1327) zu Beginn des 14. Jahrhunderts in guidonischer Notenschrift schreiben ließ, wobei freilich auch romanisierende Einflüsse feststellbar sind; doch die germanische Tradition blieb vorherrschend.

Mit dem *Directorium Cantus* der Kongregation wurde eine Bresche in diese germanische Choraltradition gebrochen — wie effizient und nachhaltig ist freilich eine andere Frage; denn das 1681 aus der Klosterdruckerei Einsiedeln hervorgegangene Antiphonar,<sup>19</sup> das bis 1943 in Gebrauch war, benützte Vorlagen (auch aus St. Gallen) von guter germanischer Tradition. — Damals unterblieb freilich die Einführung eines gemeinsamen Graduales, da man unter den von Rom approbierten Büchern selbst keine Übereinstimmung fand.<sup>20</sup>

16) Cod. 600(4); vgl. Lang O., Verzeichnis, 36.

17) Cod. 366(472), *Fragmenta sequentiarum*; vgl. Meier G., *Catalogus codicum manuscriptorum I*, Einsiedeln 1899, 331f; Ebel B., *Das älteste alemannische Hymnar mit Noten. Kodex 366(472) Einsiedeln XII. Jahrhundert* (Veröffentlichungen der Gregorianischen Akademie zu Freiburg in der Schweiz 17), Einsiedeln 1931.

18) Siehe Anm. 15.

19) *Antiphonarium monasticum ad ritum Breviarii Benedictini et ad normam cantus a S. Gregorio Magno instituti, secundum exemplaria antiquissima Roma allata, pro universali conformitate introducenda et conservanda. Impressum in Monasterio Einsidlensi anno MDCLXXXI*; vgl. Benziger K. J., *Geschichte des Buchgewerbes im fürstlichen Benediktinerstifte U.L.F.v. Einsiedeln*, Einsiedeln 1912, 260.

20) Zur ganzen Frage siehe: Vetter P., *Einsiedlische Choraltradition* (St. Meinrads Raben 29, 1939/40, 117–125, bes. 122f.).

## 2. Das *Caeremoniale*

P. Ephrem Omlin von Engelberg nennt unter den Quellen seiner Entwürfe zum Monastischen Rituale ein *Caeremoniale monasticum* für die Kongregation aus dem Jahr 1638. Dieses Buch ist also in besonderer Weise ein Dokument der Vorgeschichte der neuzeitlichen Entwürfe, weshalb ich im Rahmen dieser Vorgeschichte auch diesem Buch kurz nachgehen will, da es ja unmittelbarer als das *Directorium Cantus* unsere Frage betrifft.

Aus den Akten der Kongregation können wir schließen, daß im 17. Jahrhundert auch die Erstellung eines gemeinsamen Rituales Teil jener Bemühungen um die *uniformitas*, um größtmögliche Einheitlichkeit in der Liturgie zur Förderung der Einheit der Kongregation war.

Die Erkenntnisse, welche P. Magnus Brüllisauer von St. Gallen bei seiner im Auftrag der Äbte 1618 unternommenen Rundreise in den Klöstern der Kongregation gewann, ließen annehmen, daß man auf diesem Gebiet keine großen Widerstände der Konvente gegen die Vereinheitlichung der Bräuche zu erwarten habe. Auch hier ging es letztlich um die Durchführung der Trienter Reform durch die allgemeine Übernahme zunächst des Römischen Rituales (das in Einsiedeln beispielsweise noch nicht eingeführt war). In den *Acta Congregationis* finden sich zu dieser Frage erstmals Hinweise anlässlich der Äbteversammlung von 1631 in Muri. Die Äbte wünschen sehr die *Vniformitas in caeremonijs et ritibus Ecclesiasticis*.<sup>21</sup> Um sie erreichen zu können, soll zunächst jedes Kloster einen Konventualen bestimmen, der die im Haus bestehenden Bräuche aufzeichnen und an P. Magnus Brüllisauer in St. Gallen senden soll. Dieser soll dann zuhanden der nächsten Äbteversammlung zusammen mit P. Fridolin (Grob) von Einsiedeln die Aufzeichnungen vergleichen und in eine gute Ordnung bringen. Zugleich wurde eine Liste von Fragen zusammengestellt, um den Beauftragten das Sammeln des Materials zu erleichtern.<sup>22</sup> In den folgenden zwei Jahren fanden wegen der

21) *Deliberarunt Patres, qua ratione Vniformitas in caeremonijs et ritibus Ecclesiasticis, alijsque obseruantijs regularibus in omnia Congregationis Monasteria introduci posset* (Act. Congr. 1, p. 220).

22) *Decretum, ut in singulis Monasterijs deputetur aliquis, qui diligenter annotet atque conscribat, qualiter apud se obseruari consueissent, nec non circa initium Quadragesimae proxime uenturae ad Monasterium Murense transmittat. Quo deinde post ferias paschales conueniant P. Magnus S. Galli uel alius pro arbitrio Reuerendissimi Domini Abbatis et P. Fridolinus Einsidlensis, qui cum Priore ibidem in singulis Monasterijs annotata conferant, examinent, et in ordinem quandam redigant, Iudicio atque censurae Reuerendissimorum Dominorum Abbatum in futura congregatione subiiciendum. Articuli uero a deputatis aduertendi prae caeteris designati fuere sequentes: Vtrum et qualiter seruetur Ordo diei. Quomodo seruetur Caeremoniale Romanum in Missis tam priuatis quam publicis, solennibus, non solennibus, Pontificalibus, non Pontificalibus, in Vesperis et alijs horis. Quis ordo seruetur in administratione Sacramentorum. Qualiter seruentur Jeiunia regularia. Quae aut quales recreationes et deambulationes. Modi inclinandi coram Venerabili et alias. De ritu celebrandi exequias. De tonis psalmodum, modis orandi,*

Wirren des Schwedenkrieges keine Äbteversammlungen statt. Die Konferenz von 1634 in Einsiedeln erneuerte das Dekret von 1631 und beauftragte den Dekan des Klosters St. Gallen, entsprechende *statuta* auszuarbeiten und den Äbten vorzulegen.<sup>23</sup> P. Magnus Brüllisauer von St. Gallen<sup>24</sup> unterzog sich zusammen mit P. Wolfgang Stehelin (Stächelin) von Rheinau<sup>25</sup> dieser Aufgabe. P. Wolfgang weilte schon 1625 in St. Gallen für die Herstellung eines Werkes *pro uniformitate Congregationis Helveto-Benedictinae*.<sup>26</sup>

Zur Anlage eines *Caeremoniale* reiste er nun 1635 wieder nach St. Gallen. Das Ergebnis dieser Arbeit lag 1637 vor als *Caeremoniale Benedictinum Congregationis helveticae*. Dieses *Caeremoniale* liegt noch in mehreren handschriftlichen Exemplaren vor, die allerdings miteinander verglichen werden müßten, was jedoch nicht an dieser Stelle geschehen kann, weil dies das Thema einer eigenen Arbeit wäre.<sup>27</sup> Das *Caeremoniale* wurde auf der Äbteversammlung 1637 in Rheinau von den Äbten eingehend geprüft und sodann

---

et legendi ad Mensam. De qualitate Gradualis et Antiphonarij. De modo suscipiendi Nouitios et professos. (Act. Congr. 1, p 220).

- 23) Lectum postea fuit Decretum in Monasterio Murense factum, de introducenda Vniformitate, ac rursus approbatum, cum ista declaratione: Vt Decanus S. Galli statuta ad Vniformitatem conducentia concipiat, approbanda deinde, aut reprobanda, augenda, minuenda, mutanda, prout Reuerendissimis Dominis Abbatibus cum suorum Decanorum et Priorum Consilio uisum fuerit. Vt autem quid consultius, melius iudicare ipsi Decani et Priores possint, eadem statuta ita concepta, tempestiue priusquam nouus Conuentus indicatur, communicentur. Et si necesse uideatur, ante Dominorum Abbatum Conuentum, aliquot diebus ipsi prius in Monasterio, ad quod Conuentus indicetur, conuenire ac desuper deliberare iubeantur (Act. Congr. 1, p 254).
- 24) Zu P. Magnus Brüllisauer siehe: Die Schweizerische Benediktiner-Congregation in den drei ersten Jahrhunderten ihres Bestehens. Festschrift zum dreihundertjährigen Jubiläum 1902 [verfaßt von P. Martin Kiem], Solothurn 1902, 25.
- 25) Zu P. Wolfgang Stehelin, ebd. 25.
- 26) Henggeler R., Profeßbuch der Benediktinerabtei U.L. Frau zu Rheinau (Monasticon-Benedictinum Helvetiae 2), Einsiedeln 1931, 279.
- 27) Das *Caeremoniale* ist in mehreren Handschriften des 17. Jahrhunderts erhalten: 1° Stiftsarchiv Einsiedeln: RhArchEins. R 215 (zwei Exemplare): a) *Caeremoniale Benedictinum Congregationis helveticae* a P. Wolffgango Stähelin anno 1637 conscriptum; b) *Caeremoniale Benedictinum Congregationis Helveticae* [1640]. 2° Stiftsarchiv St. Gallen: Bd. 382: *Caeremoniale Benedictinum Congregationis Helveticae*. Geschrieben von P. Magnus Brüllisauer; vgl. Henggeler R., Profeßbuch der fürstl. Benediktinerabtei der heiligen Gallus und Otmar zu St. Gallen (Monasticon-Benedictinum Helvetiae 1), Einsiedeln 1929, 217. 3° Stiftsbibliothek St. Gallen: Cod. 1455: Liber Ceremoniarum Congregationis Helvet. Benedictinae (1638); vgl. Scherrer G., Verzeichnis der Handschriften der Stiftsbibliothek von St. Gallen, Halle 1875, 483. 4° Klosterarchiv Mariastein: (die ersten Seiten fehlen), [o. Sign.]. 5° Stiftsarchiv Muri-Gries, Abt. Sarnen, Nr. 31–33. 6° Stiftsarchiv Pfäfers im Stiftsarchiv St. Gallen Bd. 13: *Ceremonialis Benedictini Congregationis Helveticae Libri quatuor*.

approbiert.<sup>28</sup> In Druck kam das *Caeremoniale* freilich nie, doch lassen sich seine Spuren bis ins 19. Jahrhundert verfolgen. So bewahrt die Stiftsbibliothek Engelberg ein *Caeremoniale* der Kongregation, das 1741 von P. Willibald Haffner geschrieben wurde.<sup>29</sup> Und schließlich findet sich auch ein solches *Caeremoniale* der Kongregation unter den Handschriften der Stiftsbibliothek Einsiedeln, geschrieben von mehreren Händen und nach 1837 vollendet, leider ohne Titelblatt und Herkunftsbezeichnung.<sup>30</sup>

In der Kongregation beschäftigten sich noch einige Äbteversammlungen mit der Frage des *Caeremoniale* und dessen Ziel, der *uniformitas*, so 1652, 1655 und nochmals 1666. Dabei wurde jeweils auf die Anpassung an das Römische Rituale gepocht.<sup>31</sup>

- 
- 28) His expeditis, cepta sunt legi Ceremoniale atque Rituale Monastica, quae deputati antehac per Patres Congregationis religiosi in Monasterio S. Galli collecti tandem absoluerant. Ea Patres post diurnam et accuratam omnium ac singulorum, quae occurrerant, dubiorum examinationem, discussionem et solutionem, nec non subinde addendo, minuendo, immutando et emendendo, prout ratio dictabat, laudant et approbarunt (Act. Congr. 1, p 277).
- 29) Ceremonialis sive ritualis Benedictini duae partes (1741). Geschrieben von P. Willibald Haffner: Stiftsbibliothek Engelberg, Cod. 409 und Cod. 410; vgl. Gottwald B., Catalogus codicum manu scriptorum qui asservantur in Bibliotheca Monasterii O.S.B. Engelbergensi in Helvetia, Freiburg 1891, 254.
- 30) Stiftsbibliothek Einsiedeln: EM 1258.
- 31) Die Äbteversammlung vom 5./6. Mai 1638 in Pfäfers besprach wiederum Fragen der *uniformitas* in den Klöstern der Kongregation: quanam ratione Vniformitas introduci posset in Monasteria Congregationis betreffs der klösterlichen Disziplin, der Zeremonien und des Gesanges. Die Äbte nahmen dabei dankbar zur Kenntnis, daß die Frage des gemeinsamen Caeremoniales und Rituales weitgehend abgeschlossen sei: Deinde quoad Ceremoniale ac rituale, quae pariter essent absoluta, exceptis duntaxat quibusdam dubijs, quae adhuc soluenda restarent (Act. Congr. 1, p. 281). Schwieriger zeigte sich immer noch die Frage der *uniformitas* im Gesang: Quod cum fecissent Patres atque ob uarias difficultates pene impossibile fore uiderent totalem Cantus Vniformitatem ubique seruari posse, tandem concluderunt, Vt Graduale et Antiphonaria in Monasterijs antiqua et pro cuiusque loci commoditate retinerentur. Quoad Tonos uero psalmodum, Euangeliorum, Epistolarum, Collectarum, Versiculorum, et omnium eorum, quae extra Graduale et Antiphonaria sunt cantanda, uerbi gratia Litaniae et Responsorialia in Processionibus, uisum fuit omnino debere introduci Vniformitatem, eumque in finem Formulare, quod Directorium Chori nuncupari posset, in Monasterio S. Galli concipiendum, atque ad singula Congregationis Monasteria dimittendum esse; quatenus a Musicae peritioribus studioso reuisum, examinatum, ac ubi opus foret, correctum, in proximo Conuentu quam emendatissime Patribus exhiberetur (Act. Congr. 1, p. 281). Das Thema der *uniformitas* in Zeremonien und Gesang kommt aber auch später immer wieder zur Sprache: 1652 in Muri (Act. Congr. 2, p. 117s.); 1655 in Einsiedeln (Act. Congr. 2, p. 138); 1666 in Fischingen, wo angeordnet wird: Differentiae caeremoniarum inter Romanum et nostrum Caeremoniale a cuiusuis Monasterij Caeremoniarijs annotentur, ut nos conformemus Romano Caeremoniali, et Rituali quam possibile (Act. Congr. 2, 286s.).

Abschließend zur Vorgeschichte des Monastischen Rituales, von dem im folgenden die Rede sein wird, wäre zu sagen, daß in diesem *Caeremoniale* nur recht wenig über das steht, was eigentlich Inhalt eines Monastischen Rituales ist. Doch schließen wir diesen einleitenden Teil über die Vereinheitlichungsbestrebungen der Kongregation im 17. Jahrhundert und wenden wir uns nun dem eigentlichen Gegenstand dieser Arbeit zu, den Entwürfen zum Monastischen Rituale in neuerer Zeit.

## Eine „Leidensgeschichte“

Das Postulat oder Prinzip der *uniformitas* in der liturgischen Praxis durchzieht wie ein roter Faden alle Bemühungen der Kongregation um die einheitliche Gestaltung der Liturgie in den Klöstern und dies nicht nur in der Barockzeit, in den ersten Jahrzehnten der Kongregation, sondern auch in der Neuzeit. Immer wieder kann man von entsprechenden Aufrufen und Beschlüssen der Äbtekonferenzen lesen. Dieses wiederholte Pochen auf die *uniformitas* stellt hier automatisch die Frage nach deren Effizienz.

### 1. Neue Ansätze

Dazu zunächst einige Stichworte für die Zeit unmittelbar vor der Jahrhundertwende.<sup>32</sup> 1894 wird durch die Äbtekonferenz eine Revision des *Caeremoniale monasticum* der Kongregation angeordnet mit dem Ziel, eingerissene Mißbräuche abzustellen. Die Revision soll anhand der offiziellen Bücher vorgenommen werden, d. h. *ad normam Ritualis et Pontificalis Romani*.<sup>33</sup>

Zwei Jahre später wird die Frage erneut aufgegriffen, weil offenbar in der Zwischenzeit zu wenig oder nichts geschehen war. In jedem Kloster soll ein Mönch bestimmt werden, der die liturgischen Gebräuche in seinem Kloster mit dem *Rituale Romanum* vergleicht und die Unterschiede bzw. Abweichungen zusammenstellt.<sup>34</sup> Aufgrund dieses Beschlusses ordnet die Äbtekonferenz 1897 an, daß die Messrubriken und ebenso das *Caeremoniale Episcoporum* und das *Rituale Romanum* in den Klöstern beachtet werden müßten, um so die liturgische Ordnung zu garantieren: *legitimus in monasteriis ordo ne imprudenter perturbetur*.<sup>35</sup>

32) Zu den folgenden Ausführungen siehe die Protokolle der Äbtekonferenzen (= Prot.Ae.K.); die Protokolle werden mit der Jahreszahl, dem Ort der Konferenzen und der Seitenzahl zitiert.

33) Prot.Ae.K. 1894, Engelberg, S. 4.

34) Prot.Ae.K. 1896, Mariastein, S. 2.

35) Prot.Ae.K. 1897, Einsiedeln, S. 1.

Offensichtlich war aber der Erfolg dieser Anordnung immer noch nicht zufriedenstellend; denn in den 30er Jahren unseres Jahrhunderts wird die Frage der liturgischen Praxis und Gemeinsamkeit (*uniformitas*) erneut aufgegriffen. Und damit kommen wir doch langsam zum eigentlichen Thema dieser Arbeit: zu den Entwürfen zu einem neuen *Rituale Monasticum* für die Schweizerische Benediktinerkongregation.

Den Auftakt dazu können wir im Beschluß der Äbtekongregation von 1931 sehen, einen Pater der Kongregation damit zu beauftragen, auf Grund des alten *Caeremoniale* der Kongregation ein neues zu erarbeiten.<sup>36</sup> Dieser Auftrag wird 1933 erneuert und dahingehend präzisiert, daß der Abtpräses, Abt Ignatius Staub von Einsiedeln, einen Mönch (seines Klosters) bestimme, der die ganze Arbeit leiten und mit den in den einzelnen Klöstern für die Mitarbeit bestimmten Patres in Verbindung treten soll. Für diese Arbeit, so heißt es dazu weiter, sollen Patres ausgewählt werden, die nicht nur liturgischen, sondern auch historischen Sinn haben. Es soll zunächst das *Rituale* in Angriff genommen werden, wobei das frühere *Caeremoniale Congregationis* als Grundlage dienen soll.<sup>37</sup>

Aus den weiteren Akten der Kongregation läßt sich entnehmen, daß Abt Ignatius Staub zunächst P. Maurus Nigg von Einsiedeln mit dieser Aufgabe der Koordination und Revision betraute. Da dieser jedoch an der Durchführung dieses Auftrages verhindert war, wurde an seiner Stelle P. Thaddäus Zingg, ebenfalls von Einsiedeln, bestimmt. Nachdem jedoch auch dieser nicht in der Lage war, die Arbeit innert tunlicher Frist aufzunehmen und zu koordinieren,<sup>38</sup> übernahm es 1945 Abt Leodegar Hunkeler von Engelberg, die Sache voranzubringen,<sup>39</sup> was er in der Folge auch wirklich tat, so daß die Äbtekongregation von 1937 zur Kenntnis nehmen konnte: Abt Leodegar legt der Äbtekongregation den Entwurf eines neuen *Caeremoniale* vor. In der Erklärung dazu heißt es, der Entwurf gehe auf das alte *Caeremoniale* von 1639 (sicher vor 1655) zurück. Abt Leodegar meinte dazu, dasselbe lasse sich mit zeitgemäßen Änderungen leicht neu auflegen. Was jedoch im alten *Caeremoniale* fehle und deshalb ergänzt werden müsse, seien die Riten der Profese, der Gelübdeerneuerung, des Profesejubiläums, der Beerdigung eines Abtes und anderes. Die Äbtekongregation ordnete damals an, daß von diesem alten *Caeremoniale* für jedes Kloster eine Abschrift hergestellt werde, und jedes Kloster solle dann die von ihm gewünschten Änderungen bzw. Zusätze dazu anmerken.<sup>40</sup>

Die Abschriften des alten *Caeremoniale* waren 1938 fertig, genau 300 Jahre nach seinem Entstehen, und Abt Leodegar Hunkeler kann die Abschriften den Äbten überreichen. Die Klöster sollen nun bis Epiphanie 1939 die Ergänzungen einbringen. Ein bemerkenswerter Nachsatz dazu sagt jedoch ein-

36) Prot.Ae.K. 1931, Marienberg, S. 5.

37) Prot.Ae.K. 1933, Bregenz, S. 3.

38) Prot.Ae.K. 1934, Einsiedeln, S. 2.

39) Prot.Ae.K. 1935, Engelberg, S. 1.

40) Prot.Ae.K. 1937, Sarnen, S. 3.

schränkend: Eine zu enge Uniformierung sei nicht beabsichtigt.<sup>41</sup> Hatte sich etwa in den Klöstern bereits Unmut über die neuen Bestrebung zur Vereinheitlichung breit gemacht, oder waren Bedenken geäußert worden? Nahm man vielleicht sogar grundsätzlich eine ablehnende Haltung ein?

Fast möchte es den Anschein haben; denn die Äbtekonzferenz von 1939 muß feststellen, daß leider nicht alle Klöster die Arbeit fristgerecht, ja z. T. überhaupt nicht eingereicht hätten, weshalb die Frist bis Epiphanie 1940 verlängert wird.<sup>42</sup>

Doch in den folgenden zwanzig Jahren, von 1939 bis 1959, wurde dann doch die große Arbeit geleistet, vorwiegend im Stillen, aber stets begleitet von den Wünschen und Voten der Äbtekonzferenzen sowie von eigens dazu einberufenen Rituale-Konzferenzen.

Nach ersten Beratungen und Vorschlägen begann die Arbeit am Entwurf zu einem neuen Monastischen Rituale der Schweizerischen Benediktinerkongregation. Als die Entwürfe dann 1958 fertig vorlagen, war dieses Monastische Rituale jedoch durch die Entwicklung in der Kirche eigentlich schon überholt und teilte das Schicksal der früheren Bemühungen: es gelangte — wie die früheren Arbeiten dazu seit der Gründung der Kongregation zu Beginn des 17. Jahrhunderts — nicht in Druck. Es liegt, will mir scheinen, eine gewisse unübersehbare Tragik in diesen Bemühungen um die *uniformitas*, Tragik gemessen vor allem an der immensen Arbeit, welche die vier Entwurfsfaszikel mit den begleitenden Quellenheften im Grunde genommen nur erahnen lassen.

## 2. Die Entwürfe

Wir wollen den Werdegang zunächst noch im einzelnen verfolgen, wie er sich aus den Akten der Kongregation, die mir vorliegen, rekonstruieren läßt.

Die nächste Angabe zum *Monastischen Rituale* findet sich im Protokoll der Äbtekonzferenz von 1941 (1940 konnte aus verschiedenen Gründen keine Konferenz gehalten werden). Auf dieser Konferenz legt P. Pirmin Vetter von Einsiedeln einen anderen Profeßritus als Vorschlag vor. Worin die Besonderheit dieses Vorschlages bestand, läßt sich freilich nicht sagen, da er sich weder in den Akten noch in seinem Nachlaß findet. Der Vorschlag vor den Äbten brachte jedoch in Erinnerung, daß Abt Leodegar Hunkeler von Engelberg schon vor Jahren die Neuausgabe des Rituales begonnen hatte. Abt Leodegar wird deshalb gebeten, den Vorschlag von P. Pirmin Vetter zusammen mit anderen Desiderata, die eingegangen waren, zu berücksichtigen. Abt Leodegar spricht die Hoffnung aus, den Klöstern bis Ostern 1942 einen ersten

---

41) Prot.Ae.K. 1938, Altdorf, S. 2.

42) Prot.Ae.K. 1939, Einsiedeln, S. 1.

Entwurf von *Rituale* und *Caeremoniale* zur Diskussion unterbreiten zu können.<sup>43</sup>

Soweit war die Sache freilich doch noch nicht gediehen; denn dieser Satz wiederholt sich im folgenden Jahr, wo die Äbte auf 1943 vertröstet werden.<sup>44</sup> Doch wird auf dieser Konferenz vom Oktober 1942 wenigstens der Professritus erstmals besprochen. Abt Leodegar von Engelberg hat inzwischen mit der Bearbeitung dieses Auftrages seinen Mitbruder, P. Ephrem Omlin, betraut, der gleichzeitig zusammen mit P. Pirmin Vetter von Einsiedeln die Neuausgabe des *Antiphonarium monasticum* unserer Kongregation vorbereitete, das nach dem Einsiedler Druck von 1681 der große Erfolg der stetigen Bemühungen um die *uniformitas* in der Kongregation sein sollte.<sup>45</sup> P. Ephrem referiert persönlich zum Traktandum. Die Unterlagen dazu sind erhalten. Zunächst bemerkt er zu dem im Augenblick geltenden Ritus, daß er größtenteils aus dem *Pontificale Romanum* stamme, zudem in jedem Kloster Varianten aufweise und wenig Bodenständiges an sich habe. Sodann weist er auf einen Professritus in einer Einsiedler Handschrift hin, der dem 12. Jahrhundert angehöre und in Einsiedeln in Gebrauch gewesen sei.<sup>46</sup> Wesentlich älter sei aber der Professritus, der sich in einer Engelberger Handschrift finde, selber aber nicht aus Engelberg stamme.<sup>47</sup> Der Referent legt den Äbten die beiden Riten vor, und diese beschließen, die Frage in den Klöstern zu beraten, bis Neujahr 1943 Bericht zu geben und konkrete Änderungsvorschläge zu unterbreiten.

Den Unterlagen zuhanden der Äbte werden sechs Fragen zur Profess und zum *Monastischen Rituale* vorausgeschickt.<sup>48</sup> Dann folgt der von P. Ephrem

---

43) Prot.Ae.K. 1941, Disentis, S. 5.

44) Prot.Ae.K. 1942, Engelberg, S. 3.

45) *Antiphonarium monasticum secundum traditionem Helveticae Congregationis Benedictinae ad codicum fidem restitutum* 1–2, Engelberg 1943.

46) Stiftsbibliothek Einsiedeln, Cod. 112 (465), pp. 7–18: Ordo ad faciendum monachum aus der Zeit des Abtes Wernher I. von Lenzburg (1122–1142), vgl. Meier G., *Catalogus* (Anm. 17) 91f.; Casel O., *Die Mönchsweihe* JLw 5, 1925, 44f.

47) Stiftsbibliothek Engelberg, Cod. 54, Fol. 77v–82: *Ordinatio monachi ex canone Theodori*; vgl. Gottwald B., *Catalogus* (Anm. 29), 92; vgl. Casel O., *Die Mönchsweihe* (wie Anm. 46) 34–38.

48) Die Fragen lauten: 1. Soll der Ritus der feierlichen Profess wie bisher ohne Änderung beibehalten werden? 2. Soll der bisherige Ritus der feierlichen Profess beibehalten werden, aber mit Einschaltung der alten Präfation? Dafür könnte man statt der üblichen drei Orationen beim Gebet der Mitbrüder über die Profitenden, bei der Kleidersegnung und am Schluß jeweils nur eine nehmen. 3. Soll die frühbenediktinische Mönchsweihe, wie sie in Cod. Engelb. 54 aus dem 12. Jh. steht, eingeführt werden unter möglichster Beibehaltung des bisherigen Aufbaus der Professfeier? 4. Soll der alte Einsiedler Professritus des 12. Jh. wieder eingeführt werden? 5. Soll man bei der feierlichen Profess Pontifikalfunktionen vorsehen oder empfehlen? 6. Soll man bei der Beerdigung der Patres Pontificalrequiem oder wenigstens Pontifikalexequien vorsehen?

Omlin skizzierte Entwurf, der unter Beibehaltung des bisherigen Aufbaus der Professefeier inhaltlich dem Ritus in der Engelberger Handschrift folgt.

1. Einladung: *Venite filii*.
2. Verlesen der Professeurkunde.
3. *Suscipe*.
4. Gebet der Mitbrüder (Litanei usw.).
5. Segnung und Übergabe der Kukulle.
6. Eigentliche „Mönchsweihe“.
7. Friedenskuß und „mystisches Begräbnis“.

Unverkennbar folgt der Ablauf der Professefeier im wesentlichen der Ordnung in Kapitel 58 der Benediktsregel, wobei allerdings die „Mönchsweihe“ in dieser Struktur und an der betreffenden Stelle irgendwie wie ein Fremdkörper wirkt. Doch das Spezifische an diesem Entwurf dürfte wohl gerade diese unter Ziffer 6 eingeschobene Mönchsweihe sein, bestehend aus der Anrufung des Heiligen Geistes mit der Antiphon *Veni, Sancte Spiritus* und (nach einem Gebet *Clementissime Domine*) der großen Weihepräfation *Deus totius sanctae religionis origo*.

In seiner Erläuterung zu diesem Ritus bemerkt P. Ephrem Omlin, daß der bisher bei uns geltende Professeritus aus dem Grunde nicht zur Beibehaltung zu empfehlen sei, da er überhaupt nicht originell monastisch sei, seine Texte entstammten vielmehr dem *Pontificale Romanum* in der *Editio Tridentina*, wo sie Teil der Abtsweihe seien für den Fall, daß der zu benedizierende Abt noch nicht Profesß abgelegt habe, sowie z. T. aus dem Ritus der *Consecratio Virginum*; allein die Reihenfolge der Elemente richte sich nach der in Kapitel 58 der Benediktsregel angegebenen Ordnung. Zum Engelberger Ritus führt P. Ephrem Omlin noch das Urteil von P. Odo Casel an, der diesen Ritus für die älteste Überlieferung halte, die es gebe, und in ihm die römisch-benediktinische Mönchsweihe sehe und glaube, daß der Ritus so von Rom und Montecassino über England auf den Kontinent gekommen sei.<sup>49</sup> Die Oration *Clementissime Domine* finde sich schon im *Liber ordinum* der altspanischen Liturgie des 5.–8. Jahrhunderts, während die Weihepräfation teilweise wörtlich aus dem Werk *De vita contemplativa* des Julianus Pomerius, eines südgallischen Schriftstellers aus dem Ende des 5. Jahrhunderts, entnommen sei. Diese Präfation habe jedoch im Professeritus der deutschsprachigen Benediktiner Tradition und finde sich in allen *Monastischen Ritualien* des Sprachraumes. Diese Präfation fand dann, allerdings besser plaziert im Zusammen-

---

49) „Die Altertümlichkeit des Ritus kommt einem besonders zu Bewußtsein, wenn man ihn mit dem unten zu besprechenden, etwa gleichzeitig geschriebenen Einsiedler Ordo Wernhers vergleicht, der in seiner Häufung der Riten trotz mancher alten Bestandteile ganz mittelalterlich aussieht. Man beachte auch im einzelnen manche altertümliche Züge in dem Engelberger Ritus, die zu dem Mönchtum des 13. Jhs. nicht mehr passen“: Casel O., Die Mönchsweihe (wie Anm. 46) 38, Anm. 117.

hang mit dem Gebet der Mitbrüder, auch Eingang in die eigentlichen Entwürfe sowie in das abschließend gedruckte Handbüchlein.

Damit war also ein erster Schritt in Richtung auf ein *Monastisches Rituale* unserer Kongregation getan. Die Unterlagen wurden nun offenbar in den Klöstern besprochen, so daß P. Pirmin Vetter von Einsiedeln darüber anlässlich der Äbtekonferenz von 1943 referieren konnte. Dabei brachte er insbesondere historische Bedenken gegen den Engelberger und den Einsiedler Ritus aus dem Mittelalter zur Sprache, worauf die Äbte den Patres Pirmin Vetter und Ephrem Omlin den Auftrag erteilten, die bisher ungeklärten Fragen zu erörtern und zu bereinigen.<sup>50</sup>

1945 wird die Frage des Professeritus anlässlich der Äbtekonferenz in Engelberg erneut besprochen, wobei Abt Leodegar betont, es sei nicht die Absicht Engelbergs, den anderen Klöstern den alten Engelberger Ritus aufzudrängen. Er schlägt aber eine Neuordnung des Professeritus besonders für jene Klöster vor, die bisher keinen eigenen hätten.<sup>51</sup> Sollte diese Erklärung ein Abrücken von einem gemeinsamen *Monastischen Rituale* bedeuten? Sollte die *uniformitas* auch dieses Mal an den eigenen Traditionen der Klöster scheitern?

P. Ephrem Omlin hatte inzwischen die Geschichte des monastischen Professeritus weiter erforscht. „Streitpunkt“ ist insbesondere die Sepultureremonie, die nicht in allen Klöstern geübt wird (nicht in Einsiedeln, Disentis und Muri-Gries). Diese Klöster wünschen sie auch nicht einzuführen, während andere, wie z. B. Engelberg und Mariastein, nicht darauf verzichten möchten. Gewünscht wird auch eine Neufassung der Professerformel.

Abt Leodegar schlägt nun vor, daß zunächst einmal ein bestimmter Ritus schriftlich fixiert und den Klöstern zur Prüfung zugestellt werde. Gleichzeitig sollen auch die anderen Aufnahmearten, wie Zeremonien und Gebete für die monastische Tonsur, die Einkleidung eines Novizen, die einfache Profesß und deren Erneuerung, die Jubelprofesß und die Profesß *in articulo mortis* schriftlich festgehalten werden. Dieser Vorschlag findet die einhellige Zustimmung der anderen Äbte.

Allerdings erlauben die augenblicklichen mißlichen Zeitumstände P. Ephrem Omlin keine Reisen ins Ausland, wo er wichtige Handschriften einsehen sollte; denn er meint, daß ohne gründliche Quellenstudien kein Werk geschaffen werde, das dann der Kritik standhalten könne.<sup>52</sup>

Stillstand also! Auch das *Caeremoniale Congregationis* kommt nicht voran! Nein, kein Stillstand, sondern in der Zwischenzeit intensive Studienarbeit durch P. Ephrem Omlin. Doch eben diese Arbeit braucht Zeit. Er referiert darüber an der Äbtekonferenz 1950 in Engelberg: es sei ihm nicht möglich gewesen, schon jetzt den vollen Entwurf vorzulegen, verspricht aber wenigstens einen Teil für das Frühjahr 1951, genauer auf den Aschermittwoch, damit die Äbte nach gründlichem Studium in den Klöstern noch im gleichen

50) Prot.Ae.K. 1943, Einsiedeln, S. 4.

51) Prot.Ae.K. 1945, Engelberg, S. 1f.

52) Prot.Ae.K. 1946, Einsiedeln, S. 1f.

Jahr dazu Stellung nehmen könnten. Zusätzlich zum bisher Geplanten solle auch ein Ritus für die Oblatenprofes aufgenommen werden, der jedoch in Rom approbiert werden müsse wegen der mit der Oblation verbundenen Ablässe.<sup>53</sup>

Die Sache gewinnt nun doch langsam Gestalt. Mit längeren, vor allem krankheitsbedingten Unterbrechungen, legt P. Ephrem Omlin in vier Teilen oder Lieferungen die Entwürfe zum *Monastischen Rituale der Schweizerischen Benediktinerkongregation* vor.<sup>54</sup> Die einzelnen Lieferungen bestehen je aus zwei Teilen, dem Textentwurf selber und einem Quellenheft.

Fassen wir jedoch — bevor wir wenigstens kurz auf die Entwürfe selber eingehen — die weitere Entwicklung zusammen. Wie geplant können die Äbte noch 1951 zur ersten Lieferung Stellung nehmen und unterbreiten zu einzelnen Punkten auch Gegenvorschläge, wollen aber vor einem endgültigen Entscheid vorerst die zweite Lieferung abwarten und erst dann ihre Wünsche konkret formulieren.<sup>55</sup> Diese zweite Lieferung läßt dann freilich zwei Jahre auf sich warten. Denn wie aus dem Protokoll der Äbtekonferenz von 1953 hervorgeht, wollte der Abtpräses P. Ephrem Omlin nicht zu einer rascheren Weiterarbeit am Kongregationsrituale drängen, um seine Gesundheit möglichst zu schonen. Nun aber wird eine offizielle Anfrage der Äbte an P. Ephrem Omlin beschlossen, ob die Weiterarbeit in nächster Zeit überhaupt möglich sei.<sup>56</sup> Ja, P. Ephrem arbeitete weiter und fertigte die umfangreiche zweite Lieferung mit den Aufnahmearten und die dritte Lieferung über die Riten im Leben des Klosters an. Auf ihrer Konferenz 1955 beschäftigten sich die Äbte mit den drei vorliegenden Lieferungen. Sie kamen dabei zum Schluß, daß die Entwürfe für das *Monastische Rituale* der Kongregation inzwischen so umfangreich geworden seien, daß es tunlich sein könnte, eine gewisse Beschränkung des Stoffes vorzunehmen. Sie diskutierten deshalb die Frage, welche Kapitel wohl ohne Substanzverlust weggelassen werden könnten. Als erstes strich man aus der Lieferung 1 den Ritus der Abtsbenediktion, da die Abtsweihe ohnehin nach dem *Pontificale Romanum* vorgenommen werde, und dafür kleine Textbüchlein erhältlich seien.

Die Lieferung 2 mit den klösterlichen Aufnahmearten war vorgängig zur Äbtekonferenz auf einer Rituale-Konferenz in Einsiedeln besprochen worden. Die dortige Aussprache läßt sich kurz so zusammenfassen. Da für ein gemeinsames *Caeremoniale* mit Rücksicht auf die althergebrachten Traditionen der Klöster viele Schwierigkeiten bestehen, will man sich auf die Neuschaffung eines gemeinsamen Rituales beschränken. Die Entwürfe werden

---

53) Prot.Ae.K. 1950, Engelberg, S. 2.

54) 1. Lieferung: Abtswahl und Abtsbenediktion: 5. Februar 1951. 2. Lieferung: Aufnahme von Brüdern: 25. Dezember 1953. 3. Lieferung: Klostergründung, Riten und Segnungen im Leben des Klosters: 18. Juli 1955. 4. Lieferung: Kranken- und Totenliturgie. Appendix für die Frauenklöster: 15. Januar 1958.

55) Prot.Ae.K. 1951, Einsiedeln, S. 2.

56) Prot.Ae.K. 1953, Mariastein, S. 1.

generell gutgeheißen, die Diskussion beschäftigt sich vor allem mit kleineren, aber deshalb nicht unbedeutenden Einzelheiten und Formulierungen. Vor allem soll der Unterschied zwischen einfacher und feierlicher Profesz in der Gestaltung deutlich werden. Die wesentlichen Teile der Profesz (*Urkunde, Suscipe, Preces*) sollen überall gleich gehalten werden. Ausführlicher wurde die Frage der Sepultur bei der feierlichen Profesz diskutiert, wobei betont wurde, daß nicht das Grabtuch, sondern die drei Tage Zurückgezogenheit das Wesentliche seien.<sup>57</sup> Die Äbte stützten sich bei ihren abschließenden Beratungen auf das Protokoll dieser Konferenz und ließen sich zusätzlich von P. Ephrem Omlin und P. Wolfgang Hafner von Engelberg beraten, die zu ihrem Entwurf Stellung nehmen und ihn in der vorliegenden Fassung begründen konnten. Die Äbte formulierten dazu schließlich folgende Punkte:

1. Es solle keine hektographierte Ausgabe der Profeszriten in Aussicht genommen, sondern ein kleines Handbüchlein für die Kirche gedruckt werden mit dem Inhalt: Einkleidung, einfache und feierliche Profesz, Jubelprofesz und Choralmelodien. Größere Änderungen seien nicht mehr nötig, der Ritus könne deshalb versuchsweise eingeführt werden.

2. Die Lieferungen 3 und 4 seien vorerst in den Klöstern noch zu besprechen, und von der Rituale-Konferenz zu bereinigen, ehe die Äbte definitiv dazu Stellung nehmen könnten.

3. Die Frage der Formel für die Oblation sei mit den Oblatendirektoren zu besprechen und die definitive Fassung durch den Abtpräses in Rom zur Approbation vorzulegen.

4. Die Kleidung der Regularoblaten sollten die Äbte für ihr jeweiliges Kloster selber bestimmen.<sup>58</sup>

Im gleichen Konvent der Äbte ergeben sich im Gespräch mit P. Ephrem Omlin und P. Wolfgang Hafner von Engelberg noch einige Klärungen; die eine betrifft die sogenannte *absolutio ad cautelam* vor der Abtswahl, die im Sinn der Statuten geregelt wird. Zum andern wird von den Äbten bezüglich der Abtswahl die Ansicht vertreten, daß der Wahlpräses das Recht haben solle, einem im vierten Wahlgang gewählten Abt *ad quietandam conscientiam* — aber nur diesem allein — zu sagen, ob er mit der absoluten oder nur mit der realtiven Mehrheit gewählt worden sei.<sup>59</sup>

Die von den Äbten des weiteren bereinigten und beschlossenen Formulierungen einzelner Stellen des *Monastischen Rituales* werden den Verfassern, P. Ephrem und P. Wolfgang, durch den Aktuar der Konferenz schriftlich zuge stellt.<sup>60</sup> Zudem soll in Rom um die Möglichkeit ersucht werden, die Bußpsalmen, die vor der Abtswahl vorgesehen sind, antizipieren zu dürfen, und abzuklären, welche Teile des *Monastischen Rituales* einer besonderen Appro-

57) Prot. Rituale-Konferenz 1955, Einsiedeln.

58) Prot.Ae.K. 1955, Engelberg, S. 2f.

59) Ebd. S. 5f.

60) Brief von Abt Basilius Niederberger von Mariastein vom 16. Oktober 1955 an P. Ephrem Omlin.

bation durch Rom bedürften. Die letzte Frage wird von Rom, d. h. von P. Gerhard Oesterle, dahingehend beantwortet, daß das *Schweizerische Monastische Rituale* keiner kirchlichen Approbation bedürfe, wenn es nur (analog zu den anderen *Monastischen Ritualien*) *ad instar manuscripti* gedruckt werde und nicht in den Handel komme.<sup>61</sup>

1956 sieht es so aus um das *Monastische Rituale*: P. Ephrem Omlin konnte krankheitshalber die noch ausstehenden Teile des Rituals nicht abschließen (es handelt sich um die 4. Lieferung). Der Abschnitt über die Abtwahl wurde inzwischen vervielfältigt und in Engelberg bei der Wahl von Abt Leonhard Bösch erprobt, wobei sich einige Änderungen als wünschenswert nahelegten, wozu die Äbte ihre Zustimmung geben. So soll nicht der Stimmzähler, sondern der Abtpräses als Wahlvorsitzender das jeweilige Wahlergebnis bekanntgeben. Das *instrumentum electionis* soll nicht sogleich nach dem Wahlakt im Kapitelsaal, sondern erst nachher ausgestellt werden. Wo es üblich war, soll auch fortan ein vom Kapitel ernannter Mitbruder den neuen Abt begrüßen. Schließlich wird noch bestimmt, daß die Choralmagister der Klöster jene Melodien, die ins Handbüchlein der Profeß aufzunehmen sind, vorher noch prüfen sollen.<sup>62</sup>

Zur Abtwahl befinden die Äbte 1957 in Ergänzung zum Protokoll von 1956, daß die sogenannte *electio communis*, die im Entwurf zum *Monastischen Rituale* gestrichen wurde bzw. in Zukunft unterbleiben sollte, sowohl aus psychologischen wie aus rechtlichen Gründen doch ihren Sinn habe als gemeinsame Anerkennung der rechtmäßig vollzogenen Wahl und daher beibehalten werden sollte.<sup>63</sup>

Gleichzeitig kann Abt Leonhard von Engelberg melden, daß P. Ephrem Omlin nun auch den letzten Teil des *Monastischen Rituals*, die Kranken- und Totenliturgie, abgeschlossen habe und im Verlauf des Sommers den Anhang für die Frauenklöster redigieren werde. Das Profeßbüchlein für das Volk sei bereits in der Klosterdruckerei gesetzt und werde bis zum Herbst im Druck vorliegen. Der Abtpräses läßt P. Ephrem Omlin den Dank der Äbte überbringen und ihn zur nächsten Äbtekonferenz einladen, wo dann die Herausgabe des *Monastischen Rituals* der Kongregation definitiv bereinigt und beschlossen werden solle.<sup>64</sup>

So kam es, daß die Frage des *Monastischen Rituals* 1958 in Mariastein ein Haupttraktandum der Äbtekonferenz war. Nun lag ja der Entwurf dazu mit Ausnahme der Gesänge fertig vor. Das — man darf es wohl wahrhaftig so bezeichnen — monumentale Werk umfaßte auf 460 Schreibmaschinenseiten sechs Teile und einen Anhang für die Frauenklöster. Im Verlauf von sieben Jahren (1951–1958) wurde es in vier Lieferungen mit je einem Quellenheft von zusammen 113 Seiten der Äbtekonferenz bzw. den Klöstern der Kongregation

61) Prot.Ae.K. 1956, Einsiedeln, S. 1.

62) Ebd. S. 2f.

63) Prot.Ae.K. 1957, Gries, S. 1.

64) Ebd. S. 5.

zur Prüfung und Stellungnahme übergeben. Damit kann sich nun die Äbtekonferenz mit der Frage der Drucklegung befassen.

Dem Verfasser, der in dieses Werk seine ganze Kraft und Energie sowie sein umfassendes Wissen investierte, wird seitens der Äbte für die große und vor allem so gründliche Arbeit der wärmste Dank ausgesprochen. Die Äbte wollen das Rituale auch wirklich drucken lassen, aber ... Mit diesem „aber“ zeigt sich, daß die Frage des gemeinsamen Rituales der Kongregation durch die jahrelange, wenn auch unverschuldete, Verzögerung mit einem Problem belastet wurde. Die „Leidensgeschichte“ eines gemeinsamen *Monastischen Rituales der Schweizerischen Benediktinerkongregation* geht weiter. Denn aus dem Kreis der Äbte werden nun einige Bedenken zu der Frage geäußert, ob eine Drucklegung zum gegebenen Zeitpunkt (noch) tunlich sei. Die von den Äbten geäußerten Bedenken lassen sich ungefähr so zusammenfassen:

1. In Rom werden gegenwärtig liturgische Reformen vorbereitet; es könnte also sein, daß das Rituale bei einer vorzeitigen Drucklegung bald nicht mehr befriedigen könnte, wenn man sogleich wieder Korrekturen daran vornehmen müsse.

2. Im Augenblick bestehe auch keine Klarheit über einen definitiven Psalmtext, weshalb man abwarten solle, bis eine definitive Psalmenversion vorliege.

3. Die Prüfung der Entwürfe durch die Klöster sei zu wenig gründlich geschehen, besonders der Lieferungen 3 und 4. Es sei auch besser, die einzelnen Teile zuerst zu erproben, vor allem die Aufnahmeriten.

4. Schließlich sollten sich die Choralmagister bzgl. der aufzunehmenden Gesänge noch äußern können.<sup>65</sup>

P. Ephrem Omlin, der sein Werk auf dem Spiel sieht, sucht begreiflicherweise die Bedenken der Äbte zu zerstreuen. Die von Rom zu erwartenden liturgischen Reformen seien vermutlich ohne Einfluß auf das *Monastische Rituale*, da dieses ja vorwiegend monastische Belange zum Gegenstand habe. Auch könne es noch sehr lange dauern, bis der von Rom genehmigte Psalmtext zur Verfügung stehe, weshalb der Druck des *Monastischen Rituales*, das übrigens nur wenige Psalmen enthalte, wegen dieses Bedenkens ungebührlich auf unbestimmte Zeit verschoben würde. Was die Prüfung der Entwürfe in den Klöstern betrifft, wird die Meinung P. Ephrems im Protokoll so wiedergegeben: „Die Möglichkeit dazu habe bestanden. Für die wichtigsten und umstrittensten Teile, die Pars I. und II., sei dies jedoch geschehen: zuerst durch die liturgischen Kommissionen in den Klöstern, dann durch die Rituale-Konferenz in Einsiedeln am 19. und 20. April 1955, und schließlich durch die Äbtekonferenz vom 13. bis 15. Oktober 1955 in Engelberg, an welcher die Äbte unter anderem beschlossen: 'Es soll keine hektographierte Ausgabe des Rituale hergestellt werden. Bei einem kleinen Format könnte man nicht gut zwei Spalten machen und die Noten für die Melodien anbringen. Ein größeres Format findet man unschicklich in der Kirche. Es soll

65) Prot.Ae.K. 1958, Mariastein, S. 7.

daher ein kleines Handbüchlein gedruckt werden, das die Riten für Einkleidung, einfache und feierliche Profeß und Jubelprofeß wie auch die Choralmelodien enthält. Größere Änderungen dürften kaum mehr notwendig werden, meint man. Dieses Büchlein erlaube, das Rituale versuchsweise einzuführen. Später kann es Gästen und Studenten in die Hand gegeben werden."<sup>66</sup>

In Engelberg seien sämtliche Aufnahmeriten in der Praxis erprobt worden und hätten allseits gut gefallen. Die Choralmagisterkonferenz habe zu den Choralmelodien schon 1957 Stellung nehmen können. Leider sei man wegen ungenügender Vorbereitung zu keinem konkreten Ergebnis gekommen. Nun seien nur noch einige Gesänge zu komponieren, was aber erst nach der endgültigen Bereinigung und Genehmigung der Texte geschehen könne. Die Druckkosten — es liegt allerdings noch kein Voranschlag vor — schätzt P. Ephrem Omlin im Vergleich mit dem Ottilianer Rituale auf ca. 15 bis 20 Franken. Abschließend aber äußert sich P. Ephrem wie folgt: „Nachdem er 23 Jahre lang am Rituale gearbeitet habe und seine Fertigstellung von verschiedenen Seiten immer wieder urgiert wurde, müßte er es sehr bedauern, wenn die Arbeit nun nicht gedruckt würde. Wenn es jetzt nicht geschehe, werde es kaum mehr dazu kommen“.<sup>67</sup>

Man spürt aus seinen Worten die berechtigte Verärgerung, aber auch begreifliche Resignation heraus. Denn damit hatte er Recht: Wenn der Druck des *Monastischen Rituales* jetzt nicht erfolgte, bedeutete dies das „Aus“ für das *Monastische Rituale der Schweizerischen Benediktinerkongregation*, ungeachtet aller guten Worte und Versicherungen der Äbte.

Seine eindringlichen Worte blieben nicht ohne Wirkung, insofern die Äbte sogleich den Druck des *Monastischen Rituales* in einer einmaligen Auflage von 1.000 Exemplaren in der Klosterdruckerei Engelberg beschlossen, und zwar zweifarbig schwarz-rot.

Allerdings sollten dem Druck vorausgehend noch folgende Punkte berücksichtigt werden:

1. Die Liturgiekommissionen der Klöster sollen, sofern dies nicht schon geschehen ist, die Lieferungen 3 und 4 prüfen.

2. Im Verlauf des Herbstes soll in Einsiedeln eine zweite Ritualekonferenz abgehalten werden zur definitiven Bereinigung dieser 3. und 4. Lieferung, aber auch zu noch strittigen Punkten der ersten beiden Lieferungen. Den definitiven Entscheid fällen die drei Äbte der Ritualekonferenz.

3. Die neu zu komponierenden Gesänge sollen im Geist des Kongregations-Antiphonars gehalten sein, damit keine stilwidrigen Unterschiede entstehen. Diese Gesänge sind der um Weihnachten in Engelberg tagenden Choralmagisterkonferenz vorzulegen. Die Genehmigung wird den Äbten Benno und Leonhard überlassen.

66) Ebd. S. 8.

67) Ebd. S. 8f.

4. Vor dem Druck des eigentlichen Rituals soll ein eigenes Heftchen mit den Aufnahmearten gedruckt werden (die Melodien dazu separat).

5. Der Anhang für die Frauenklöster soll lateinisch-deutsch sein sowie mit Melodien versehen. Die Männerklöster sollen jedoch diesen Anhang nicht in ihr Ritual aufnehmen müssen.

6. Den Äbten muß ein detaillierter Kostenvoranschlag eingereicht werden.<sup>68</sup>

Die von den Äbten gewünschte Ritualekonferenz tagte am 7./8. November in Einsiedeln und nahm eine letzte Bereinigung der Zeremonien und Texte vor. Den Äbten empfiehlt sie ebenfalls den separaten Druck des Professebüchleins für Gäste und Studenten vor dem Druck des eigentlichen Rituals.<sup>69</sup>

Die Verlesung des Protokolls der Äbtekonferenz von 1958 ein Jahr später in Disentis zieht erneut eine Diskussion über die Tunlichkeit einer Drucklegung des Rituals zu diesem Zeitpunkt nach sich. Nochmals wird darauf hingewiesen, daß in Rom liturgische Reformen im Gang seien; auch stehe jetzt ein Konzil bevor, das sicher auch für die Liturgie von großer Bedeutung sein werde, wie sich schon jetzt abzeichne. Auch sei die Frage der Psalmenübersetzung immer noch offen. Deshalb heißt es dann im Protokoll der Äbtekonferenz von 1959: „Ohne die grundsätzliche Erlaubnis zur Drucklegung zurückzuziehen, können es die Äbte nicht verantworten, im gegenwärtigen Augenblick das Ritual zu drucken zu lassen. Hingegen soll das Professebüchlein nach Berücksichtigung der Änderungsvorschläge der letzten Ritualekonferenz in Einsiedeln und nach Genehmigung der Gesänge durch die Choralmagisterkonferenz möglichst bald gedruckt und den einzelnen Klöstern zur Verfügung gestellt werden.“<sup>70</sup>

Dieser Entscheid der Äbte von 1959 bedeutete in der Folge das endgültige „Aus“ für ein gemeinsames Monastisches Ritual der Schweizerischen Benediktinerkongregation. So führten einmal mehr die Bemühungen um die *uniformitas* in der liturgischen Praxis der schweizerischen Benediktinerklöster nicht zum Ziel. Die Zeit und die sich abzeichnende Entwicklung in der Kirche waren inzwischen so weit fortgeschritten, daß sie diese Bemühungen der Kongregation nicht nur eingeholt, sondern überholt hatten. Das Konzil würde neue Wege öffnen, Wege und Möglichkeiten, die man freilich damals erst ahnen, nicht schon vorwegnehmen konnte.

Das einzige, sichtbare und greifbare Ergebnis all der Bemühungen ist heute noch das Handbüchlein bzw. die Volksausgabe der Aufnahmearten, das allerdings nur den Text, nicht aber die Melodien enthält.<sup>71</sup>

68) Ebd. S. 9.

69) Prot. Rituale-Konferenz 1958, Einsiedeln. S. 1–4.

70) Prot. Ae. K. 1959, Disentis, S. 1.

71) Die Professefeier der Schweizerischen Benediktiner-Kongregation. Im Auftrag der Schweizerischen Äbtekonferenz vom 3. Juni 1959. Als Manuskript gedruckt, Engelberg 1959.

Studiert man die Entwürfe etwas eingehender und vergleicht man sie mit den *Monastischen Ritualien* der anderen Kongregationen, so wird man zweifellos bedauern, daß diese immense Arbeit von P. Ephrem Omlin schlußendlich vergeblich war, gerade noch gut genug, schubladiert zu werden (Gott sei Dank wenigstens dies!). Andererseits begreift man auch die Bedenken der Äbte, daß sie zu jenem Zeitpunkt den Druck eines eigenen *Monastischen Rituales* nicht mehr verantworten zu können glaubten; durch die Entwicklung in der Kirche war alles offen.

Ist es ungerecht zu folgern, daß die Schweizerische Benediktinerkongregation mit ihrem *Monastischen Rituale* schließlich einfach zu spät daran war, nachdem die verschiedensten Bemühungen um die *uniformitas* in der Liturgie seit der Gründung der Kongregation zu Beginn des 17. Jahrhunderts keine durchschlagende Wirkungen erbracht hatten? Jetzt, da man eigentlich am Ziel der *uniformitas* war, erwies es sich als zu spät. Fünfzig Jahre früher hätte das ganze Projekt Erfolg haben können, wie die vorliegenden *Monastischen Ritualien* anderer Kongregationen beweisen. Doch damals verhallten die wiederholten Aufrufe der Äbtekonferenzen ohne Echo.

P. Ephrem Omlin hat in seinen Entwürfen ein immenses Quellenmaterial verarbeitet, angefangen bei den mittelalterlichen Handschriften unserer Bibliotheken, über die handschriftlichen Quellen aus der Frühzeit der Kongregation, insbesondere das *Caeremoniale* von 1638, über die bisher geltenden liturgischen Gewohnheiten bis zu den *Monastischen Ritualien* anderer Kongregationen, das *Rituale* und *Pontificale Romanum* und die Diözesanritualien. Aber auch andere liturgische Quellen wie die *Ordines Romani*, die verschiedenen Stufen des *Pontificale Romanum*, die Sakramentare sowie liturgiewissenschaftliche Quellenstudien etwa von M. Gerbert, E. Martène, M. Herrgott oder Ph. Hartmann usw. Das Ergebnis hätte es wohl verdient, vollständig im Druck zu erscheinen.

Besondere Erwähnung verdienen die verschiedenen geschichtlichen Skizzen, die sich eingestreut in die Quellenhefte zu den Entwürfen finden, insbesondere zu den Professoreiten; denn sie zeigen, daß diese Entwürfe tatsächlich das Beste aus der monastischen Tradition aufgenommen haben. So geben diese Entwürfe auf vortreffliche Weise die monastische Tradition im besten Sinn des Wortes wieder. Sie zeugen davon, daß Tradition eben ein fundamentales Strukturprinzip klösterlich-benediktinischer Liturgie ist, ja der benediktinischen Lebensform überhaupt.

## Die Nachgeschichte

Allerdings, so ganz vergeblich waren die Anstrengungen doch wieder nicht; denn auch in den folgenden Jahren und Jahrzehnten beschäftigte sich die Kongregation immer wieder auch mit Fragen der gemeinsamen Liturgie-

gestaltung und das heißt, mit Teilen des Monastischen Rituals, aber auch dann mit unterschiedlichem Erfolg, wie ich noch kurz zeigen möchte.<sup>72</sup>

Die Behandlung liturgischer Fragen auf Kongregationsebene wurde neu belebt durch die Konstituierung des Kongregationskapitels, das seit 1967 die früheren Äbtekongregationen ablöste. Auf seiner ersten Sitzung bestellte das Kapitel am 13. November 1967 neben anderen auch eine liturgische Kommission. Die Aufgabe der Kommission sollte eine doppelte sein: sie sollte einerseits im Rahmen ihres Aufgabenbereichs (Chorgebet und Messfeier, besondere Formen der klösterlichen Liturgie und paraliturgische Bräuche) im Sinn des Konzils die zeitgemäße Erneuerung der Kongregation vorbereiten helfen und andererseits Probleme, die als besonders dringlich angesehen wurden, dem Kapitel spruchreif vorlegen.<sup>73</sup>

In der genaueren Formulierung des Auftrags der Liturgiekommission wird das alte Stichwort der *uniformitas* wieder aufgenommen, wenn gesagt wird: „Eine gewisse Einheit der liturgischen Gebräuche in der Kongregation scheint wertvoll zu sein“. Das will praktisch besagen: „gemeinsame liturgische Bücher, gemeinsames Vorgehen bei Einführung von Neuerungen“. In der weiteren Erklärung dazu heißt es, daß die bisherige Gemeinsamkeit nicht zerstört werden solle und daß insbesondere in dieser Zeit des nachkonziliaren Umbruchs keine Vergleiche zwischen „fortschrittlichen“ und „konservativen“ Klöstern provoziert werden sollten.<sup>74</sup>

Als konkrete Themen für die Liturgiekommission werden sodann aufgezählt: 1. die Frage des muttersprachlichen Kanons im klösterlichen Gottesdienst; 2. die Gestaltung des Offiziums (Psalmverteilung usw.); 3. die *officia caritatis* für die Verstorbenen (Totenliturgie); 4. Tischgebet; 5. die Gestaltung liturgischer Bräuche (Culpa usw.). Die Ansichten der Klöster zu diesen Themen sollen durch geeignete Umfragen in Erfahrung gebracht werden. Die Liturgiekommission konstituierte sich auf ihrer ersten Sitzung in Einsiedeln vom 12./13. September 1968, wobei P. Odo Lang von Einsiedeln zum Sekretär gewählt wurde. Die vom Kongregationskapitel erteilten Aufträge wurden zu einer ersten Behandlung auf die Klöster verteilt: Profest- und Totenliturgie (Einsiedeln), Culpa (Disentis), Tischgebete (Mariastein). Zu diesen liturgischen Fragen stehen z. T. schon Unterlagen zur Verfügung: von Einsiedeln eine Neufassung des Profestritus und der Totenliturgie, von Mariastein Tischgebete für die Fasten- und Passionszeit.

Im folgenden will ich jedoch in Fortführung der Entwürfe zum *Monastischen Rituale* nur drei Aufträge weiter ausführen (wobei der erste von ihnen nicht von der Liturgiekommission bearbeitet wurde): die Abtswahl, die Aufnahmearten und die Totenliturgie. Doch sei hier wenigstens angemerkt, daß die Liturgiekommission sich in diesen Jahren auch erfolgreich mit

72) Für die folgende Darstellung benütze ich die Protokolle des Kongregationskapitels (= Prot.KK.) sowie dessen Aufträge (= Auftr.KK.).

73) Prot.KK. 1967, Engelberg, Nr. 11.

74) Ebd. Nr. 14.

anderen Fragen der Gemeinsamkeit befaßte, wie gemeinsames Direktorium (seit 1971), Kongregationskalender und Eigenkalender der Klöster (approbiert 1974), Eigentexte der Kongregation und der Klöster zum Meßbuch (approbiert 1975) und zum Stundenbuch (approbiert 1982).

## 1. Der Ritus der Abtwahl

Wenn wir uns zunächst dem ersten Teil des Monastischen Rituales zuwenden, so treffen wir auf den Ritus der Abtwahl, worin neben den rituellen auch etliche rechtliche Fragen geregelt werden. 1969 approbierte das Kongregationskapitel ein neues Reglement für die Abtwahl in der Schweizerischen Benediktinerkongregation.<sup>75</sup>

Ein Vergleich dieses Reglementes mit dem Entwurf von 1951 ergibt, daß die Vorlage (falls man überhaupt auf den vormaligen Entwurf zurückgriff, was sich aus den Akten nicht nachweisen läßt) sehr gestrafft und auch gekürzt wurde. Eine Reihe von Nummern des Entwurfs wurden entweder ganz gestrichen (z. B. die *absolutio ad cautelam*, die *electio communis*, die Postulation, die Ernennung des ersten Abtes eines neuen Klosters), während andere Teile soweit nötig eingearbeitet wurden (z. B. die Wahl eines *abbas nullius*). Wie schon früher die Äbtekonzferenz entschieden hatte, wurde auch jetzt der Ritus der Abtsweihe weggelassen.

## 2. Die Aufnahmearten

Eine weitere Entwicklung im Rahmen der Kongregation und im Auftrag des Kongregationskapitels erfuhren auch die klösterlichen Aufnahmearten. Anlaß für die Neubearbeitung der klösterlichen Aufnahmearten für die Schweizerische Benediktinerkongregation war der im Auftrag des Konzils von der zuständigen römischen Kongregation veröffentlichte *Ordo professionis religiosae*<sup>76</sup> bzw. dessen offizielle deutsche Übersetzung,<sup>77</sup> die aber bis zum Abschluß der Arbeit auf sich warten ließ.

In diesem Sinn erteilte das Kongregationskapitel von 1969 der Liturgiekommission den Auftrag, Ritus und Formel der Profese gemäß der bene-

75) Schweizerische Benediktinerkongregation. Reglement für die Abtwahl. Vom Kongregationskapitel am 29. Mai 1969 approbiert. Manuskriptvervielfältigung, Einsiedeln 1969.

76) *Rituale Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Ordo professionis religiosae. Editio typica*, Rom 1970.

77) Die Feier der Ordensprofese in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes, hrsg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz und der Bischöfe von Bozen-Brixen und von Luxemburg, Einsiedeln usw. 1974.

diktinischen Tradition neu zu bearbeiten. Dazu muß aber gleich gesagt werden, daß bei der Neubearbeitung der Aufnahmearten nicht auf die Entwürfe von 1953 zurückgegriffen wurde, die offenbar bereits in Vergessenheit geraten waren, soweit sie nicht im Profießbüchlein vorlagen. Als Ausgangspunkt der Neubearbeitung diente vielmehr die Adaptierung eines römischen Schemas, das von Kardinal Benno Gut, dem Präfeften der Ritenkongregation, zuvorkommenderweise zur Verfügung gestellt worden war, für Einsiedeln von 1968. Das Kongregationskapitel erteilte den Auftrag, diesen *ad experimentum* vorliegenden Ritus definitiv zu erstellen, sobald die römische Rahmenordnung für die Ordensprofieß erschienen sei. Dazu müssen noch neu Ritus und Formel der *Promissio* redigiert werden, die in der Kongregation versuchsweise an die Stelle der zeitlichen Profieß tritt.<sup>78</sup>

Die Novizenmeister wünschen betreffs der Aufnahmearten: „Wenn die Profießfeier auch nicht in erster Linie der Erbauung des Volkes dient, soll sie doch so gestaltet werden, daß sie allgemein verständlich ist. Die Profieß soll die Form einer Befragung erhalten, ähnlich jener im Taufritus.“<sup>79</sup> Die *Editio typica* des römischen Ritus erschien im Februar 1970 und das Kongregationskapitel desselben Jahres erneuerte den Auftrag, die Aufnahmearten der Kongregation dementsprechend zu überarbeiten und dem Kongregationskapitel vorzulegen.<sup>80</sup> Die Erledigung dieses Auftrags verzögerte sich allerdings, da zur definitiven Bereinigung ja auch die offizielle deutsche Übersetzung des römischen Ritus abgewartet werden mußte.

Die Liturgiekommission legte aber den Klöstern alsbald einen Entwurf vor, damit er in der Zwischenzeit eingehend diskutiert und eventuell auch erprobt werden könne. Die definitive sprachliche Fassung konnte dann nachträglich noch eingearbeitet werden. Der Entwurf wurde von den Klöstern im allgemeinen als Diskussionsgrundlage begrüßt; man wünschte allerdings eine stärkere Berücksichtigung der eigenen Tradition und keine so weitgehende „Romanisierung“. Die Zeremonien sollten noch durchsichtiger und einfacher sein. Die Übergabe der Kukulie bei der ewigen Profieß als des eigentlichen monastischen Gewandes sollte der Tradition entsprechend beibehalten werden. Praktisch würde sich vor allem eine Studienausgabe zu längerfristiger praktischer Erprobung empfehlen.

Die Arbeit blieb dann bis 1974 liegen, da die Ausgabe der offiziellen deutschen Übersetzung auf sich warten ließ. Doch auf dem Kongregationskapitel von 1974 konnte die Genehmigung der Aufnahmearten traktandiert und besprochen werden, obwohl die deutsche Fassung des Ordo immer noch nicht vorlag (sie erschien jedoch noch gleichen Jahres). Das Kongregationskapitel sollte jetzt aber vor allem das Grundschema festlegen. Die zu behandelnden Riten waren: Noviziatsbeginn, zeitliche Profieß bzw. *Promissio*, ewige Profieß, Profießerneuerung und Jubelprofieß.

78) Auftr.KK. 1969, Nr. 4a.

79) Prot.KK. 1969, Engelberg, Nr. 53.

80) Auftr.KK. 1970, Nr. 4a; vgl. Prot.KK. 1970, Muri-Gries, Nr. 69.

Das Kongregationskapitel stimmte nach eingehender Aussprache der Veröffentlichung einer Studienausgabe zu, die keiner römischen Approbation bedurfte, damit so die Riten erprobt und Erfahrungen für eine definitive Ausgabe gesammelt werden könnten. In dieser Studienausgabe sollte jedoch der Abschnitt über die zeitliche Profesz weggelassen und durch die *Promissio* ersetzt werden, wie sie in den neuen Satzungen der Kongregation vorgesehen ist.<sup>81</sup>

Entgegen dem römischen Ritus, der die Übergabe des Ordensgewandes erst bei der zeitlichen Profesz vorsieht, soll in unseren Klöstern die Verknüpfung von Einkleidung und Noviziatsbeginn beibehalten werden, dies vor allem auch deshalb, weil das eigentliche Mönchsgewand die Kulle ist, die bei uns bei der ewigen Profesz überreicht wird.

Bei der *Promissio* wie bei der Profesz soll der Aufruf des römischen Ritus, welcher der Weiheliturgie nachgebildet ist, durch den traditionellen Ruf *Venite, filii* ersetzt werden; denn die eigentliche Bitte um Zulassung wird bei uns im Kapitel ausgesprochen. Zur Verdeutlichung ihres besonderen Charakters soll die *Promissio* für gewöhnlich außerhalb der Eucharistiefeyer abgelegt werden, um sie eindeutig von der Profesz zu unterscheiden; doch soll die Verbindung mit der Messfeier als Möglichkeit vorgesehen werden.

Die traditionelle Anrufung des Heiligen Geistes bei der Feier der ewigen Profesz soll beibehalten werden zum Zeichen, daß die Mönchsprofesz ein geistliches Geschehen ist als Antwort auf den Ruf des Heiligen Geistes. Sie soll auf die Allerheiligenlitanei folgen, die ihrerseits davon zeugt, daß die Profesz, wie es die Regel nennt, vor Gott und seinen Heiligen abgelegt wird.<sup>82</sup> Auch soll das *Suscipe* wie bisher nach dem Wortlaut der Benediktsregel<sup>83</sup> dreimal gesungen werden, nicht nur einmal, wie dies der römische *Ordo professionis religiosae* vorsieht. Die im römischen Rituale vorgesehene Befragung vor der ewigen Profesz soll geändert werden, weil der römische Ritus die monastisch-benediktinische Tradition zu wenig erfaßt. Gerade diese Fragen können und sollen der Eigenart der Ordensgemeinschaft angepaßt werden. Entsprechend der monastischen Theologie des alten Mönchtums sollen sie vor allem den Gedanken der Entsagung, aber auch der Hingabe an das Kreuz Christi zum Inhalt haben und aus dem Geist der Benediktsregel heraus formuliert werden.<sup>84</sup>

Im Auftrag des Kongregationskapitels bereinigte der Sekretär der Liturgiekommission noch im Verlauf jenes Sommers den Text der Aufnahmearten und konnte sie noch gleichen Jahres als Studienausgabe in Druck geben. Den Sinn der Ausgabe faßte er im kurzen Geleitwort so zusammen: „Diese Studienausgabe der klösterlichen Aufnahmearten, 'Die

81) Benediktinische Lebensform. Satzungen der Schweizerischen Benediktinerkongregation, Engelberg 1970, Nr. 55, (166–168).

82) Vgl. RB 58, 18.

83) RB 58, 21f.

84) Prot.KK. 1974, Sarnen, Nrn. 46–55.

Feier der Ordensprofes', erscheint im Auftrag des Kongregationskapitels. Sinn und Zweck einer solchen Ausgabe ist es, den römischen Ritus an die konkreten Gegebenheiten unserer Kongregation und unserer Klöster anzupassen und im Sinn der Satzungen unserer Kongregation eine definitive Ausgabe vorzubereiten. Es wurde eine flexible Form gewünscht, damit jeweils die konkrete Situation berücksichtigt werden könne. Das erfordert, daß jedes Kloster eigene Ausführungsbestimmungen erläßt, z. B. hinsichtlich der Gesänge, der Fürbitten usw. Es wurden bewußt keine neuen Fürbitten aufgenommen, um hier die Freiheit zu belassen. Die Texte der Studienausgabe bestehen aus Übersetzungen des römischen Ritus, der offiziellen deutschen Ausgabe entnommen, sowie aus Anpassungen auf Grund unserer früheren Riten".<sup>85</sup>

### 3. Die Totenliturgie

Während so die Aufnahmeriten ein konkretes und praktikables Ergebnis erbrachten, das freilich schon zwei Jahre später durch die Studienausgabe der Salzburger Äbtekonzferenz abgelöst wurde,<sup>86</sup> gelangte ein anderer Auftrag des Kongregationskapitels an die Liturgiekommission auch diesmal nicht zu einem gemeinsamen Ergebnis für alle Klöster der Kongregation: die Totenliturgie. Schon das erste Kongregationskapitel 1967 zählte unter den Aufgaben der Liturgiekommission die *officia caritatis* für die verstorbenen Mitbrüder auf, die gesamte Totenliturgie umfassend. Die Bearbeitung des Problemkreises Totenliturgie wurde — wie oben erwähnt — bei der konstituierenden Sitzung der Liturgiekommission 1968 an das Kloster Einsiedeln gewiesen. Grund dafür war wohl der Umstand, daß Einsiedeln für die eigenen Bedürfnisse schon 1967 ein Totenrituale zusammengestellt hatte,<sup>87</sup> umfassend: 1. Übertragung und Totenwache, 2. Beerdigung, 3. Totengedenken vor dem Siebten, Dreißigsten und der ersten Jahrzeit. Dieser Ritus ersetzte seit damals alle bisherigen *officia caritatis*, z. B. das Totenoffizium des monastischen Breviers am Sterbetag sowie vor dem Siebten, Dreißigsten und der Jahrzeit und die zusätzliche Totenvesper täglich bis zum Dreißigsten. Im Bericht des Sekretärs der Liturgiekommission an das Kongregationskapitel 1969 heißt es dann, daß die Arbeit an der Totenliturgie noch nicht aufgenommen worden sei, da der römische Modellritus noch nicht erschienen sei.<sup>88</sup> Laut Protokoll der Liturgiekommission vom September 1970 ergab sich

85) Die Feier der Ordensprofes'. Studienausgabe. Hrsg. im Auftrag des Kongregationskapitels der Schweizerischen Benediktinerkongregation, Einsiedeln 1974, 3.

86) Die Feier der Ordensprofes'. Studienausgabe. Hrsg. im Auftrag der Salzburger Äbtekonzferenz, St. Ottilien 1976.

87) Totenliturgie. Manuskriptvervielfältigung, Einsiedeln 1967.

88) Die Editio typica des Ordo exsequiarum erschien noch im gleichen Jahr 1969, die deutsche Übersetzung hingegen ließ auf sich warten bis 1973. — *Rituale Romanum*

bis dahin nichts Neues in der Richtung. Die Liturgiekommission neigte jedoch zur Ansicht, trotzdem die Arbeit an der Totenliturgie aufzunehmen. Eine Dreiergruppe, bestehend aus Abt Georg Holzherr von Einsiedeln, P. Vinzenz Stebler von Mariastein und dem Schreibenden, sollte bis Ende Dezember desselben Jahres einen ersten Entwurf vorlegen und zwar zuhanden der Konferenz der Choralmagister und Musiker. Die Zeit war sehr kurz, zu kurz im Grunde genommen, um die Frage durch das gesamte Dreiergremium behandeln und vorbereiten zu lassen. Das hatte zur Folge, daß der Sekretär im Alleingang eine Zusammenstellung von möglichen, zur Vertonung bestimmten Texten (also keinen eigentlichen Modellritus) vorbereitete. Die Musiker trafen sich am 29./30. Dezember 1970 in Disentis und besprachen bei diesem Anlaß auch diesen Vorentwurf, der gerade noch vor Weihnachten fertig geworden war und leider erst zu Beginn der Tagung ausgeteilt werden konnte. Das Urteil der Musiker fiel entsprechend aus: absolut unbefriedigend, weil zuviele Versionen; ein Komponist arbeite nicht gerne für den Papierkorb. Infolgedessen wurde das Arbeitspapier an den Verfasser zurückgewiesen, welcher gemeint hatte, die Musiker seien wohl in der Lage, aus der Zusammenstellung jene Texte auszuwählen, die sie für eine Vertonung geeignet hielten. Das Resultat: „Der Text geht an P. Odo zurück. P. Daniel Meier wird sich mit dem endgültigen Vorschlag befassen und etwas Neues *ad experimentum* für die Kongregation schaffen“.<sup>89</sup> Bei der zusätzlich durch den Vorsitzenden der Choralmagisterkonferenz geäußerten Kritik, die Erstellung von Entwürfen sei für gewöhnlich Sache einer Kommission oder Unterkommission, wurde nicht berücksichtigt, daß dafür gerade wegen des Drängens der Musiker gar keine Zeit zur Verfügung stand, da der Text erst Anfang Dezember zuhanden der Musiker erbeten worden war.<sup>90</sup>

Dann geschah vorläufig nichts; auch das Kongregationskapitel sah von der Bestellung einer Unterkommission für die Totenliturgie ab. Im Protokoll des Kongregationskapitels von 1971 heißt es lediglich: „Weitere von der liturgischen Kommission zu behandelnde Fragen, wie Profes- und Beerdigungsriten, sind für die Eingabe an das Kapitel noch nicht reif, da diese und andere Arbeiten dadurch gehemmt werden, daß die Einheitsübersetzungen des deutschen Sprachraumes noch nicht vorliegen, ohne die keine Approbationen möglich sind“.<sup>91</sup>

---

ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Ordo exsequiarum. Editio typica, Rom 1969, bzw. Die kirchliche Begräbnisfeier in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes, hrsg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz und des Bischofs von Luxemburg, Einsiedeln usw. [1973].

89) Protokoll der Musikerkonferenz 1969, Disentis, S. 10.

90) Brief von P. Kolumban Geschwend, Muri-Gries, 6. Dezember 1970.

91) Prot.KK. 1971, St. Gerold, Nr. 24. — Zur Frage der Totenliturgie wird festgehalten: „Gemäss Protokoll der Musikerkonferenz geht der Vorschlag für ein neues Totenoffizium an P. Odo Lang, Einsiedeln, zur endgültigen Redaktion zurück. P. Daniel Meier, Einsiedeln, ist bereit, die Texte zu vertonen, unter der Bedingung,

Trotzdem stellte ich zur Diskussion in den Klöstern 1972 einen entsprechenden Entwurf zusammen. Das Ergebnis der Umfrage dazu war jedoch für die Zusammenstellung eines gemeinsamen Totenrituales so enttäuschend, die Bräuche der einzelnen Klöster für die „Stationen“ der Beerdigungsliturgie so unterschiedlich, daß ich im Bericht an das Kongregationskapitel 1972 das Ergebnis der Umfrage wie folgt festhielt: „Einerseits begrüßt man das reiche Angebot, aus welchem man Adaptionen an die hauseigenen Gepflogenheiten machen könne, andererseits zeigt sich, wie sehr die verschiedenen klösterlichen Bräuche in der Totenliturgie und folglich die Wünsche auseinandergehen“.<sup>92</sup>

Das Kongregationskapitel 1972 nahm von dieser Einschätzung Kenntnis, diskutierte das Ergebnis der Umfrage, blieb aber bei seiner Ansicht, daß für die verschiedenen Fälle und Möglichkeiten, besonders der Totenwache (als Vigil bzw. mit der Mittagshore oder Komplet verbunden, auch mit Beteiligung des Volkes) und Beerdigung (Gruft in der Kirche oder Friedhof) je ein Modell bereitgestellt werden solle. P. Daniel Meier habe den Auftrag zur Komposition der Gesänge; dafür müßten jedoch zuerst die definitiven Texte vorliegen.<sup>93</sup> Leider steht aber die offizielle Übersetzung des römischen Ordo immer noch aus.

Die Frage stand auf dem Kongregationskapitel 1973 nochmals zur Debatte. Da jedoch die Situation betreffs der offiziellen deutschen Übersetzungen unverändert war, blieb es beim früheren Auftrag.<sup>94</sup> 1974 ist dann nicht mehr davon die Rede.

Mit der Ostertagung der Salzburger Äbtekonferenz 1975 in Ellwangen veränderte sich die Situation bezüglich der Bearbeitung liturgischer Fragen auch für uns grundlegend in der Richtung, daß die Salzburger Äbtekonferenz die Bildung einer eigenen liturgischen Kommission der in dieser Äbtekonferenz zusammengeschlossenen Benediktiner des deutschen Sprachgebietes beschloß. Denn es bildete sich zunehmend die Erkenntnis heraus, daß sich gerade in der liturgischen Praxis vermehrt eine Gemeinsamkeit der deutschsprachigen Abteien ausdrücken sollte. Die Konferenz äußerte einhellig ihre Bereitschaft zu dieser Zusammenarbeit. Dazu wählte das Kongregationskapitel der Schweizerischen Benediktinerkongregation P. Vinzenz Stebler von Mariastein, P. Kolumban Geschwend von Muri-Gries und P. Odo Lang von Einsiedeln,<sup>95</sup> der dann auch tatsächlich als Sekretär in dieser Liturgiekommission mitarbeitete bis zur Herausgabe des *Monastischen Rituales*, welches auf breiter Ebene endlich das verwirklichte, was innerhalb der Kongregation zu mehreren Malen ohne Erfolg versucht worden war.

---

daß ihm genügend Zeit eingeräumt werde und er sich mit außenstehenden Fachleuten für Musik und Sprache besprechen könne“ (ebd. Nr. 80).

92) Bericht der Liturgiekommission zuhanden des Kongregationskapitels 1972, S. 2.

93) Prot.KK. 1972, Fahr, Nrn. 15, 41–44.

94) Prot.KK. 1973, Engelberg, Nrn. 9, 40–41.

95) Prot.KK. 1975, Einsiedeln, Nrn. 23, 60.

Der Liturgiekommission der Schweizerischen Benediktinerkongregation fiel deshalb in den folgenden Jahren vor allem die Aufgabe zu, durch die Diskussion der Entwürfe der „übergeordneten“ Liturgiekommission der Salzburger Äbtekonferenz zu dieser Gemeinsamkeit aus unserer Sicht beizutragen.

#### 4. Das Tischgebet

Zu diesem Auftrag der Liturgiekommission mag ein kurzer Hinweis genügen. Im Auftrag der Kommission legte P. Vinzenz Stebler von Mariastein einen Entwurf für die Fasten- und Passionszeit vor, der jedoch bei der Umfrage in den Klöstern kein verwertbares Echo auslöste. Auch dies muß wohl als Anzeichen der konkreten Situation betrachtet werden, daß hier die Klöster schon ihre eigenen Wege eingeschlagen hatten und gingen und deshalb an einer für die Schweizer Klöster gemeinsamen Lösung in der Frage des Tischgebetes wenig Interesse zeigten.<sup>96</sup>

#### Nachwort

Seit 390 Jahren begleitet ein Stichwort die Bemühungen der Schweizerischen Benediktinerkongregation bezüglich der liturgischen Praxis: *uniformitas*. Man tat sich schwer damit, wie diese geschichtliche Skizze zeigt. Anläufe wurden immer wieder unternommen, Entwürfe für eine Vereinheitlichung der liturgischen Praxis wurden wiederholt angeordnet und auch vorgelegt. Doch das Ziel, die *uniformitas*, blieb stets wieder ein unerreichtes Ideal. Sah man zu idealistisch? Wir können aber auch anders herum fragen: Verlangte die Einheit der Kongregation überhaupt solche Einheitlichkeit? Daß sich die Kongregation ihrer Einheit bewußt war und sie lebte, zeigt die Geschichte hinreichend. Die Kongregation hat die verschiedenen Stürme, welche die Zeit über sie brachte, überstanden, sie lebt heute noch und entfaltet auch in der Gegenwart eine segensreiche Aktivität.

Aber wie steht es heute um die *uniformitas* in der liturgischen Praxis innerhalb der Kongregation? Ich meine, daß es nicht im Widerspruch zum Geist der Kongregation steht, wenn ich hier abschließend sage, daß wir heute weiter denn je von einer *uniformitas* entfernt sind. Das Chorgebet wird wohl kaum in einem Kloster gleich gefeiert wie im andern; die Gestaltung des Konventantes ist sehr verschieden. Die Totenliturgie folgt nach wie vor den

---

96) Diese Situation trifft aber ganz allgemein bei den deutschsprachigen Benediktinern zu, weshalb man sich bei der Redaktion des Monastischen Rituals entschloß, zu diesem Punkt als Angebot nur die einfache Form des Tischsegens aus dem deutschen Benediktionale abzudrucken.

verschiedenen lokalen Bräuchen usw. Und doch hat diese im Geist des Konzils erneuerter Liturgie auch dazu beigetragen, das Ordensleben in unserer Kongregation erneuern zu helfen, wie es das Kongregationskapitel auf seiner ersten Sitzung als Aufgabe formuliert hatte. So spiegelt sich in den Klöstern und ihrer Liturgie die nachkonziliare Situation der gesamten Kirche, die endgültig von der starren Einheitsliturgie der nachtridentinischen Epoche abgerückt ist. Und vielleicht ist auch der Wunsch nach der vielzitierten *uniformitas* auf liturgischem Gebiet gerade aus diesem Geist der nachtridentinischen Erneuerung erwachsen. Nur, die gewachsenen Traditionen unserer alten Abteien erwiesen sich bis heute als vitaler.

Soll man es bedauern, daß auch die Bemühungen um ein *Monastisches Rituale* unserer Kongregation in diesem Jahrhundert ineffizient geblieben sind? Zum einen gewiß, andererseits jedoch halfen die damit verbundenen Studien und Diskussionen in den Klöstern auch dazu mit, sich der eigenen Überlieferung vermehrt bewußt zu werden. Und das ist kein Nachteil; denn Tradition ist ein grundlegendes Prinzip unserer benediktinischen Lebensform; Tradition, die ja nicht nur Kontinuität bedeutet, sondern notwendig immer auch eine je neue Aktualisierung fordert, mit einem Wort: Leben!

## Chronik des Ordens

Dr. Viktor Josef Dammertz OSB

*Bischof von Augsburg*

Es war am 22. Dezember des vergangenen Jahres, als Abt Viktor gegen 16.30 Uhr in St. Ottilien vom Apostolischen Nuntius Lajos Kada aus Bad Godesberg am Telephon zu hören bekam: „Der Heilige Vater hat Sie zum Bischof von Augsburg ernannt und bittet Sie, das Amt anzunehmen.“ Acht Tage zuvor war der frühere Abtprimas Viktor aus Rom nach St. Alban gekommen, um zunächst für sich in aller Ruhe Exerzitien zu machen und dann über Weihnachten sich zu erholen. Denn es lagen Wochen anstrengender Arbeit hinter ihm. Und nun diese Überraschung! Nach einer Schrecksekunde bekam der Nuntius als Antwort zu hören: „Darf ich mir diese Sache noch über die Nacht überlegen?“ Das wurde zugestanden. Nach einer schlaflosen Nacht erfolgte die Zusage. Der künftige Bischof war nicht ganz 63 Jahre alt, bei guter Gesundheit und Tatkraft. Wie konnte er sich da dem Ruf des Papstes, der doch ein Ruf Gottes war, verschließen?

Vielfältig sind die Spuren der göttlichen Vorsehung auf diesem Lebensweg. Geboren ist Josef Dammertz am 8. Juni 1929 in Schaephuysen/Kr. Moers. Er ist also ein Kind des Niederrheins. Seine um zwei Jahre jüngere Schwester widmete sich dem höheren Schuldienst. Der Vater Wilhelm Dammertz (+1992) war selbständiger Kaufmann, die Mutter Engelina starb 1979. Sie durften beide den Aufstieg ihres Sohnes Josef noch erleben.

Nach der Volksschule (1935/40) besuchte Josef die Oberschulen in Krefeld (1940/43) und Neukirchen/Kr. Moers (1943/45) sowie das Humanistische Gymnasium in Moers (1945/50) mit Maturaabschluß. Mit dem Sommersemester 1950 begann Josef das Theologiestudium als Alumnus des Collegium Borromaeum in Münster, wechselte jedoch mit Erlaubnis seines Bischofs im Herbst nach Innsbruck (Collegium Canisianum). Sechs Semester verblieb er in Innsbruck. Auf der Durchfahrt aus dem hohen Norden machte er einmal einen Abstecher nach St. Ottilien und begeisterte sich für das Ideal des Missionsbenediktiners. Im Frühherbst 1953 trat er ins Kloster ein und erhielt als Patron seines Ordenslebens den hl. Viktor von Xanten, wie er es sich gewünscht hatte.

Der Heimatpfarrer war mit der Berufswahl seines Pfarrkindes einverstanden und empfahl ihn in St. Ottilien: „Der stud. theol. Joseph Dammertz..hat bisher nie Anlaß zu einer Klage gegeben, ... wird von allen geliebt und geachtet. Seine gute Begabung und sein Fleiß berechtigen zu der Annahme, daß er ein brauchbares Werkzeug in der Hand Gottes wird, Seine Ehre zu fördern und Sein Reich weiter auszubreiten.“

Am 16. September 1954 legte Frater Viktor seine erste Profeß ab. Er wurde daraufhin zum Weiterstudium nach Sant' Anselmo in Rom geschickt und schloß dort das Theologiestudium mit dem Lizentiat ab. Da er aber inzwischen für das Amt des erzbächtlichen Sekretärs und Kongregationssekretärs vorgesehen war, studierte er nach der Priesterweihe, die er am 21. September 1957 in St. Ottilien vom Diözesanbischof Dr. Josef Freundorfer erhielt, in München Kirchenrecht am Kanonistischen Institut. Im Frühjahr 1961 wurde er zum Dr. iur. can. (summa cum laude) promoviert mit der Arbeit: Das Verfassungsrecht der benediktinischen Mönchskongregationen.

In den folgenden 13 Jahren lebte und arbeitete P. Viktor im Kloster als Sekretär des Erzabtes, als Archivar und Kongregationssekretär. In letzterer Eigenschaft gewann er einen engen Kontakt mit den Missionen, die er auch persönlich kennenlernen konnte. Da kam es einmal in Peramiho zu einer drolligen Situation. P. Viktor hielt in der Kathedrale die Gemeinschaftsmesse in Kisuaheli. Hernach umringten ihn die Christen vor der Kirche. Aber er konnte sich nicht mit ihnen verständigen. Das begriffen die Afrikaner nicht: Konnte er doch in der Kirche Kisuaheli sprechen, außerhalb der Kirche nicht. — Erzabt Suso hat ihn bewußt gefördert als einen der möglichen Nachfolger; denn ein kluger Abt weiß um diese seine Aufgabe. Als Erzabt Suso Brechter 1974 an Krebs erkrankte und im Dezember resignierte, wurde P. Viktor sein Nachfolger am 8. Januar 1975, allerdings nur für kurze Zeit. Am 22. September 1977 wurde er vom Äbtekongreß in Rom zum Abtprimas gewählt.

Für den Konvent in St. Ottilien war das eine sehr schmerzliche Überraschung, und doch war es eine folgerichtige Entwicklung; denn P. Viktor wurde schon längst als Fachmann für Ordensrecht von verschiedenen Kongregationen der Konföderation, auch von Schwesternkongregationen, immer wieder um Rat angegangen, vor allem bei den seit dem Vaticanum II notwendig gewordenen Neufassungen der Konstitutionen. Und schon längere Zeit war er Mitglied und zuletzt Sekretär der kanonistischen Kommission des Abtprimas bzw. des Äbtekongresses.

Als Abtprimas war ihm ein ausgedehntes Arbeitsfeld zugemessen. Im Lauf seiner 15jährigen Amtszeit hat er den größeren Teil aller Mönchs- und Frauen- bzw. Schwesternklöster besucht und sich rasch das Vertrauen und die Hochachtung allenthalben erworben. Gleichzeitig wurde er Mitarbeiter und Mitglied (Konsultor) einiger kurialer Kongregationen (Konsultor der Kongregation für die Institute des geweihten Lebens und für die Gesellschaften des apostolischen Lebens sowie Konsultor des Päpstlichen Rates für die Auslegung der Gesetzestextes). Es konnte nicht ausbleiben, daß ihm hohe Ehrungen zuteil wurden. Der neue Erzabt wurde von seiner Heimatgemeinde

alsbald zum Ehrenbürger ernannt. Als in Rom angesehener deutscher Repräsentant erhielt er 1983 das Bundesverdienstkreuz 1. Klasse, sodann 1986 den Bayerischen Verdienstorden, auch einen hohen französischen Orden.

Nachdem er 15 Jahre lang die Bürde des primatialen Amtes getragen hatte, ließ er sich für den Äbtekongreß 1992 nicht mehr als Kandidaten aufstellen und bereitete den Wechsel vor. Gerade in dieser Zeit aber erreichte ihn als den bisherigen Großkanzler der Päpstlichen Hochschule S. Anselmo ein ehrenvoller, aber auch opfervoller Auftrag. Die spanische Bischofskonferenz bat ihn um die Schlichtung in einem großen Streitfall zwischen den Theologischen Fakultäten und den anderen Theologischen Instituten. Abt Viktor bereiste deswegen elf Wochen lang ganz Spanien mit dem Ergebnis, daß in einer 14tägigen Kommissionstätigkeit unter seinem Vorsitz in S. Anselmo die Angelegenheit zum Abschluß kommen sollte. So geschah es auch (4.–14. Januar 1993), als er bereits ernannter Bischof von Augsburg war.

Zu einem kleinen Verwirrspiel kam es beinahe wegen der offiziellen Bekanntgabe der Ernennung. Sie war für den 28. Dezember vorgesehen. Aber infolge einer Indiskretion gelang es der Augsburger Allgemeinen, die Nachricht als die große Sensation in der Frühe des 24. Dezember zu melden. Daher wurde kurzfristig umdisponiert, und die Bekanntgabe in Rom und Augsburg zur Mittagsstunde des Heiligen Abends anberaumt, umrahmt von einem Festgeläute in der ganzen Diözese. Auf bemerkenswerte Weise hat der rührige Chefredakteur Anton Fuchs sogleich durch eine hervorragend aufgemachte Sondernummer des Ulrichsblattes den neuen Bischof vorgestellt. Die überaus würdig gestaltete Bischofsweihe am 30. Januar wurde vom Bayerischen Fernsehen beispielhaft vorbereitet und vollständig live über die Grenzen der Diözese hinaus ausgestrahlt.

Große Erwartungen werden allseits auf den Bischof der Lechstadt gesetzt in all der Unsicherheit und Zerstrittenheit unserer Zeit. Außer hohen geistigen Fähigkeiten und einer überaus reichen kirchlichen Erfahrung dürfte das persönliche Charisma des neuen Amtsträgers ins Gewicht fallen: eine optimistisch frohe Offenheit, verbunden mit Hingabe und Einsatzbereitschaft, geformt aus echtem benediktinischen Geist. Deus benedicat — Gott möge seinen Segen geben!

Die Benediktiner in Bayern dürfen die Ernennung des Bischofs Viktor Josef als einen gewissen Beweis des Vertrauens der Kirche buchen. So sehen wir den jüngsten Nachfolger des hl. Ulrich, auch in einer Zusammenschau mit jenen, die seit der Restauration des Benediktinerordens durch König Ludwig I. mit der Leitung eines Bistums betraut worden sind. Metten, das als erstes Kloster wiedererstand, hat hervorgebracht den Münchener Erzbischof Gregor von Scherr (1856–1877), ferner den Eichstätter Oberhirten Leo von Mergel (1905–1932), schließlich den Kurienkardinal Augustin Mayer. Aus St. Bonifaz ging der Speyerer Bischof Bonifatius Haneberg hervor (1872–1876), der übrigens zuvor für mehrere Bischofstühle vorgesehen war. In unserem Jahrhundert hat Scheyerns Abt Simon Landersdorfer lange Jahre (1936–1968) die Passauer Diözese geleitet. Die bayerische Benediktinerkongregation hat

damit einen sehr bedeutenden Anteil geleistet im Rahmen des bayerischen kirchlichen Lebens. Der Konvent von St. Ottilien sieht Bischof Viktor Josef im Zusammenhang mit der missionarischen Aufgabe dieser Kongregation und mißt ihn — mehr oder weniger unbewußt — an den neun Bischöfen, die aus diesem Konvent in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts hervorgegangen sind, und denen es zusammen mit ihren Missionaren und Schwestern (vor allem aus Tutzing) aufgegeben war, den Samen des Evangeliums in Neuland zu säen und junge Kirchen aufzubauen in verschiedenen Teilen Afrikas, sodann in Korea und China. Es war das Werk der Neuevangelisierung, das allenthalben viel Schweiß und Blut gekostet hat, aber reich gesegnet war. Auch dieses Kapitel der Missionsgeschichte hat Bischof Viktor Josef geistig mitgeprägt und mag ihm eine zusätzliche Kraft geben für seine Aufgabe als Apostel in einer „nachchristlichen“ Ära der abendländischen Kirche.

*Fruментius Renner OSB*

*St. Ottilien*

## IN MEMORIAM

*Prof. P. Cölestin Rapf OSB*

Am 18. März 1992 verstarb im Allgemeinen Krankenhaus zu Wien der Senior der Schottenabtei, P. Cölestin Rapf, an den Folgen eines Sturzes, den er drei Tage zuvor erlitten hatte. P. Cölestin war ein Kind der Stadt Wien. Geboren noch zu Kaisers Zeiten, am 5. September 1907, und einer bürgerlichen Familie entstammend, absolvierte er seine Gymnasialstudien bei den Schotten, wo er im Jahr 1925 die Reifeprüfung mit Auszeichnung ablegte. Im selben Jahr suchte er bei Abt Amand Oppitz, gleich dem Maturanten ein begabter Pianist, um die Aufnahme in das Noviziat der Abtei an. Der Name „Cölestin“ hatte bei den Schotten einen guten Klang: P. Cölestin Wolfsgruber (1848–1924) war Professor für Kirchengeschichte an der Wiener Universität gewesen und gleichzeitig der letzte Hofprediger der Monarchie. Cölestin Rapf durchheilte das theologische Studium an der Wiener Universität und konnte in kurzer Zeit, nach zeitlicher und ewiger Profeß am Christi-Himmelfahrts-Tag 1930 in St. Gabriel die Priesterweihe erhalten. Seiner Neigung zu den klassischen Sprachen kam es entgegen, daß ihn der Ostern 1930 eingesetzte Abtkoadjutor, Dr. Hermann Peichl, für das Lehramtsstudium in diesen Fächern bestimmte. Doch scheint P. Cölestin die Tätigkeit in der Pfarrseelsorge besser gefallen zu haben, denn schon nach kurzer Zeit bat er, vom Weiterstudium dispensiert und zum Kooperator ernannt zu werden. Es wird

auch der neue Wind mitgespielt haben, der im Kloster wehte, als Abt Hermann mit Entschlossenheit an die Durchführung der von der kirchlichen Obrigkeit festgesetzten Reformmaßnahmen schritt. Jedenfalls hat P. Cölestin in seiner 1974 erschienenen Klostergeschichte „Das Schottenstift“ den in diesem Zusammenhang im Jahr 1930 angeordneten Abtwechsel zwischen den Zeilen durchaus kritisch kommentiert.

Die nun folgende Tätigkeit P. Cölestins als Seelsorger verlief nach dem damals in der Abtei üblichen Muster: Der junge Priester wurde zunächst zum Kooperator bestellt, zuerst in Gaweinstal, dann in Pulkau, schließlich in der Wiener Stadtpfarre Schottenfeld, an der insgesamt vier Priester wirkten. In den Aufzeichnungen des Verstorbenen findet sich nur wenig über diese Zeit, lediglich die Freude am Klavierspielen schlägt sich in der Anschaffung eines Flügels aus Ersparnissen nieder. Im Elternhaus P. Cölestins ist übrigens viel musiziert worden — zu den Teilnehmern der Hausmusikabende zählte auch der gegenwärtige Wiener Weihbischof Helmut Krätzl. Zum 1. August 1938 wurde der noch relativ junge P. Cölestin zum Pfarrverweser in der kleinen Weinvierteler Pfarre Watzelsdorf ernannt, eine Maßnahme, die ihm später die Einberufung zur deutschen Wehrmacht ersparen sollte, die 16 junge Mönche, zum Teil endgültig, aus dem Kloster zog. Bis zum Jahr 1954 oblag er nun den Pflichten eines selbständigen Seelsorgers. P. Cölestin hat nicht viel über diese Zeit gesprochen, erst bei den Begräbnisfeierlichkeiten erfuhren wir von einigen der (nach 28 Jahren!) zahlreich angereisten ehemaligen Pfarrmitglieder, daß sich der durchaus schmächtige Pfarrer mit Heldenmut so manchem Angehörigen der russischen Besatzungsmacht entgegengestellt hatte und auf diese Weise die Mißhandlung von Frauen verhindern konnte. Seine eigenen Aufzeichnungen sprechen wiederum von der Entkräftung, die ihn veranlaßte, beim Abt um Entpflichtung vom Pfarramt nachzusuchen. So finden wir ihn ab Herbst 1954 als Hilfspriester im Priorat Mariazell, wo er an der Wallfahrtskirche vor allem die Tätigkeit im Beichtstuhl aufnahm, jenen Dienst, den er, im Sommer 1955 endgültig in die Abtei zurückgekehrt, durch Jahrzehnte hindurch in großer Treue auch in der Schottenkirche leisten sollte.

Im Kloster wurde P. Cölestin zunächst mit der Leitung des Musikarchivs betraut und fungierte als Organist bei den Gottesdiensten. Zu diesem Zweck vervollkommnete er seine Kenntnisse durch ein Studium an der Diözesanmusikschule. Unter seinen Lehrern war auch der spätere Wiener Ordinarius für Kirchenrecht, Alexander Dordett. Dem Musikarchiv der Abtei hat auch immer die größere Liebe P. Cölestins gegolten. Nicht lange konnte dieses Interesse ungeteilt bleiben: 1956 brachte die Versetzung eines Mitbruders auch für P. Cölestin Änderungen mit sich. In seinem Lebenslauf schreibt er: „Als P. Placidus [...] nach Pulkau kam, übernahm ich seine Ämter als Archivar und Bibliothekar und wurde auch Custos der Münzsammlung und der übrigen Sammlungen des Stiftes incl. Gemäldesammlung, sowie Gastmeister, Möbelverwalter, Schlüsselwart, etc. (et 'ceterarius').“

Über 35 Jahre hindurch war der Verstorbene also Ansprechpartner für Wissenschaftler, Studenten, Privatforscher und nicht zuletzt für die eigenen

Mitbrüder, die für ihre Studien Bestände der Archive oder der historischen Bibliothek zu benutzen wünschten. So scheu, fast mürrisch, P. Cölestin im allgemeinen Umgang sein konnte — sein Herz ging auf, wenn er bei jenen, die ihn um seine Hilfe angingen, wirkliches Interesse vermutete oder feststellte; seine Hilfsbereitschaft erlangte in solchen Fällen nahezu übersprudelnde Ausmaße. Der Empfehlung mehrerer Archiv- und Bibliotheksdirektoren, die sich auf die wissenschaftliche Außentätigkeit P. Cölestins vor allem als Archiv- und Sammlungsleiter bezogen, verdankte unser Mitbruder seine Ernennung zum Professor h.c. im Jahre 1966. Er hat diese Ehrung als Anerkennung seiner Arbeit gerne angenommen. Im selben Jahr wurde P. Cölestin auch zum Subprior des Klosters ernannt.

Die schriftstellerische Tätigkeit P. Cölestin Rapfs umfaßte neben Beiträgen für Ausstellungskataloge und Artikeln für das Österreichische Biographische Lexikon vor allem Arbeiten zur Geschichte der Schottenabtei. Von ihnen seien genannt der Aufsatz für die dem Wiener Kirchenhistoriker Franz Loidl gewidmete Festschrift „Die Abtbischöfe des Wiener Schottenstiftes im 17. Jahrhundert“ — für diese Arbeit wurde P. Cölestin im Jahr 1970 der akademische Grad eines Magisters der Theologie zuerkannt —, aus dem Jahr 1977, in dem der achthundertsten Wiederkehr Herzog Heinrichs II. von Österreich, des Stifters der Abtei gedacht wurde, der Aufsatz über „Die Klosterstiftung Heinrichs Jasomirgott“; schließlich das bereits erwähnte Buch „Das Schottenstift“, eine materialreiche Darstellung der Geschichte der Abtei auf der Freyung. Eine weitere geplante Veröffentlichung zur Geschichte des Klosters wie auch der zweiten Wiener (von Joseph II. aufgehobenen) Benediktinerabtei, des Klosters Montserrat („Schwarzspanier“), dessen Archivalien bei den Schotten aufbewahrt werden, konnte P. Cölestin aus Gesundheitsgründen nicht mehr vollenden.

Zu den Aufgaben P. Cölestins als Kustos gehörte die Vertretung der Abtei als Leihgeberin für verschiedene Ausstellungen. Neben der Ausstellung „Friedrich III.“ in Wiener Neustadt 1966, in deren Zusammenhang die teilweise Restaurierung der Tafel des Schottenmeister-Altars erfolgte, ist hier vor allem das vom Wiener Musikhistoriker Walter Pass geleitete Forschungsprojekt „Musik im mittelalterlichen Wien“ zu nennen, in dessen Rahmen einige sensationelle Funde von Musikhandschriften (72 Dokumente aus der Zeit um 1200; Pergamente, die als Makulatur für spätere Buchbindearbeiten verwendet worden waren) ausgewertet werden konnten. P. Cölestin hat als Musiker gerne an diesem Vorhaben mitgewirkt und ist auf das Ergebnis stolz gewesen, das im Rahmen einer Sonderausstellung im Historischen Museum der Stadt Wien präsentiert wurde; ließen sich doch dadurch auch Rückschlüsse auf die hohe musikalische Qualität des Gottesdienstes der Schottenmönche ziehen.

P. Cölestin hat in seinen verschiedenen Aufgabenbereichen viel „bewahren“ müssen, Neuerungen waren nicht seine Sache. So hat er, der doch gerne auch Priester war, schwer an der muttersprachlichen Liturgie gelitten und sich von einem Großteil des klösterlichen Lebens zurückgezogen. Mit

einer immer kleiner werdenden Gemeinde hat er seiner altsprachlichen Neigung auch im Gottesdienst Raum geben können, in den letzten Monaten nur mehr an Sonntagen, bis auch dies am Ende seines Lebens nicht mehr möglich war. Zwar feierte er im Mai 1990 im Kreis der Mitbrüder noch den Gottesdienst zum 60. Jahrestag seiner Priesterweihe, aber dies nur mit großer Mühe; der körperliche Verfall wurde immer deutlicher. Schwäche war es auch, die zum Sturz — vor der Archivtüre — geführt hat, der in wenigen Stunden den ganzen Organismus unseres Mitbruders zusammenbrechen ließ. Ein an Erfahrungen reiches und, wie wir hoffen, erfülltes Leben war in seiner irdischen Dimension zu Ende gegangen. Nun hat P. Cölestin in der himmlischen Liturgie seinen Platz. Wir hoffen, ihn, unseren Pater „Etceterarius“, dort anzutreffen am Ende der Tage und gemeinsam mit ihm dem Schöpfer Hymnen singen zu dürfen. R. i. p.

*Johannes Jung OSB*

*Wien*

### *P. Aegidius Kolb OSB*

Am späten Nachmittag des 22. März erfüllte sich für unseren lieben Mitbruder P. Aegidius Kolb die seit Monaten immer wieder geäußerte Hoffnung, sein Leben in Gottes Hände zurückgeben zu dürfen. Ein langer Weg der Mühsal und Beschwerden fand damit ein Ende.

Rudolf Kolb wurde am 13. August 1923 in Sonthofen als einziges Kind des königlichen Hofbeamten a. D. Adolf Kolb und seiner Gemahlin Karolina, geb. Hölzle, geboren. Seine Mutter, von Beruf Hauptlehrerin, verlor er schon im Alter von neun Jahren. Nach dem Besuch der Volksschule und einem etwa einjährigen Aufenthalt im Juvenat der Redemptoristen in Gars kam er 1935 in das bischöfliche Knabenseminar zu Dillingen. 1941 wurde er für mehrere Monate zum Reichsarbeitsdienst und anschließend zum Militärdienst eingezogen. Nach Kriegsende begann er zunächst in Dillingen mit dem philosophisch-theologischen Studium, entschloß sich aber dann im Dezember 1945 zum Eintritt in die Benediktinerabtei Ottobeuren, wo ihm von Abt Dr. Joseph Maria Einsiedler der hl. Aegidius als klösterlicher Namenspatron gegeben wurde. Am 11. Januar 1947 legte er die zeitliche Profeseß ab, um anschließend in Dillingen und später in München sein Theologiestudium fortzusetzen. Am 15. Januar 1950 folgte die feierliche Profeseß, und am 21. Mai 1950 weihte ihn der Augsburgener Bischof Dr. Josef Freundorfer in Dillingen zum Priester. Nach etwa zweijähriger Kaplanstätigkeit in Ottobeuren wurde er Seelsorger in der benachbarten Pfarrei Lachen, ab 1954 als deren Pfarrvikar. Nebenbei war ihm schon damals die Betreuung des Klosterarchivs übertragen.

Zur Vorbereitung der 1200-Jahrfeier der Abtei in das Kloster zurückgerufen, wuchs er mehr und mehr in die Aufgabe des wissenschaftlich tätigen

Historikers hinein, die ihn schließlich weit über Ottobeuren hinaus bekannt machte. Mit seiner Arbeit über den Kult des seligen Abtes Rupert schuf er eine wichtige Grundlage für die offizielle Anerkennung dieses Kultes durch die Kirche im Jahre 1963. Große Verdienste erwarb er sich durch den Aufbau der Jubiläumsausstellung 1964. Seine anschließende Neuordnung des Klostermuseums fand so große Anerkennung, daß ihm zu dieser Zeit auch das Amt des Kustos des Museums und des Bibliothekars der alten Bibliothek übertragen wurde. Als Frucht des Jubiläums entstand 1966 die Ottobeurer Studienwoche, deren Sekretär P. Aegidius für viele Jahre war. Sein historisches Interesse und seine wissenschaftlich wertvollen Veröffentlichungen führten zur Aufnahme in die Bayerische Benediktinerakademie. Etwa 25 Jahre hindurch stellte er sich dort für das Amt des Dekans der historischen Sektion zur Verfügung. Von P. Romuald Bauerreiß übernahm er in den sechziger Jahren die Aufgabe des Hauptschriftleiters der „Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige“. Auf seinen Vorschlag beschloß die Bayerische Benediktinerakademie die Herausgabe eines Handbuchs zur Geschichte des benediktinischen Mönchtums im deutschen Sprachraum: „Germania Benedictina“. Die Hauptredaktion dieses Projektes lag für viele Jahre in seinen Händen

P. Aegidius war Vorstandsmitglied der Schwäbischen Forschungsgemeinschaft und des Augsburger Bistumsgeschichtsvereins. Als Kreisheimat- und Kreisarchivpfleger erwarb er sich Verdienste um die schwäbische Kulturpflege. In den zahlreichen Beileidsbekundungen nach seinem Tod wird er als ein „rühriger Anreger und Gelehrter bezeichnet, als ein Mann, der mit großer Begeisterung an der Erforschung der Geschichte Schwabens mitgearbeitet hat“, als ein „in den Jahren seines Wirkens äußerst belebendes Element“, als „Heimatspfleger im umfassenden Sinn, dem es gelang, schwäbische Kultur, benediktinische Tradition und Heimatverbundenheit überzeugend zu vermitteln“. Seine Bibliographie umfaßt zahlreiche Titel. Als letzte Arbeit, an deren rechtzeitiger Fertigstellung ihm sehr viel lag, erschien vor etlichen Jahren, als sich das langsam nahende Ende seiner Leistungsfähigkeit schon deutlich ankündigte, eine Beschreibung der Ottobeurer Wallfahrt zu Unserer Lieben Frau von Eldern. Eine Reihe öffentlicher Auszeichnungen zeugte von der Wertschätzung und der ihm zuteil gewordenen Anerkennung. Er war Träger des Bundesverdienstkreuzes am Bande und des Bayerischen Verdienstordens, Inhaber der Sieben-Schwaben-Medaille und der Landkreis-Ehrennadel.

P. Aegidius war ein sehr geselliger, den Freuden des Lebens keineswegs abgeneigter Mensch. Viele schätzten ihn als einen humorvollen und liebenswerten Freund. Für andere war er ein Allgäuer Original, ein Mönch, der nicht in eine Schablone paßt. In einem Kondolenzschreiben heißt es: „In seiner stattlichen Erscheinung und mit seinem sprühenden Geist verkörperte er für viele von uns eine Institution: ein barocker Mönch aus dem Schwabenland, ein leidenschaftlicher Streiter für sein Stiftsarchiv, ein einfallsreicher Wissenschaftler“.

Was ihm außerhalb des Klosters uneingeschränkte Sympathie einbrachte, fand freilich innerhalb des Klosters — wie sollte es anders sein — nicht immer in gleicher Weise Bewunderung. Nicht immer konnte es ihm gelingen, die Bewältigung der umfangreichen Aktivitäten und Verpflichtungen, die er im Laufe der Jahre eingegangen war, mit der monastischen Lebensordnung in Einklang zu bringen. P. Aegidius blieb auch als Mönch ein ausgeprägtes Individuum. Doch verhalfen ihm das Gewicht seiner liebenswerten Persönlichkeit, die Anerkennung seiner Verdienste und seine lange Krankheit, die er zu tragen hatte, zu ehrlicher mitbrüderlicher Zuneigung.

Die meisten Menschen, die P. Aegidius kannten, erlebten ihn als einen Mann, der sich immer wieder gezwungen sah, seine Arbeit durch krankheitsbedingte Pausen zu unterbrechen. Zu einem alten Herzleiden gesellten sich seit einigen Jahren weitere gesundheitliche Störungen, die ihn zum Schluß noch für lange Zeit ans Bett fesselten. Von diesem für ihn bedrückenden Dasein hat ihn nun Gottes Barmherzigkeit erlöst. Am Freitag, dem 26. März, haben wir seinen sterblichen Leib unter sehr großer Beteiligung der Bevölkerung in der Klostergruft zur Ruhe gebettet.

*Abt Vitalis Althaler OSB*

*Ottobeuren*

### *P. Dr. Rhabanus Haacke OSB*

P. Rhabanus Haacke OSB ist so gestorben, wie er gelebt hat. Er war eine Säule, ein Mann, der unbeirrt seinen Weg durch die Zeit ging. Noch in der Morgenfrühe des 28. Juni 1993 war er zur Eucharistie in einem Schwesternkonvent, mittags feierte er mit der Mönchsgemeinde die Tageshore, und als alle zum Tischgebet vor dem Essen versammelt waren, fiel er um und war sofort tot. Ein Herzinfarkt hat seinem bis dahin unbeugsamen Leben ein schnelles Ende bereitet.

Der Verstorbene war am 21. Mai 1912 in Meppen geboren, stammte aus einer treuen katholischen Familie und war mit Abt Ildefons Schulte-Strathaus verwandt. Seine philosophisch-theologischen Studien absolvierte P. Rhabanus in Osnabrück und Rom, wo er abschließend zum Doktor der Theologie promoviert wurde. 1936 wurde er zum Priester geweiht. Seine römisch-jesuitische Schulung begleitete ihn sein Leben lang, auch noch nachdem er bereits in den Benediktinerorden eingetreten war. Als junger Priester kümmerte er sich besonders um die Menschen in der Millionenstadt Hamburg. Dort wurde er 1944 von den nationalsozialistischen Machthabern vor den Volksgerichtshof gebracht und zu zehn Jahren Haft in Hamburg-Fuhlsbüttel

verurteilt. Er hatte mit der Todesstrafe gerechnet und war von dem „milden“ Urteil überrascht. 1945 wurde er von den Alliierten befreit.

Nach dem Krieg begann für P. Rhabanus ein neues Leben. 1946 bat er um Aufnahme in die Benediktinerabtei St. Michael in Siegburg. Seine ersten Gelübde legte er 1947 ab. Schon bald wurde er in verschiedenen Seelsorgebereichen eingesetzt. Als „Fachmann“ übertrug ihm der Abt die Sorge um die Gefangenen im Siegburger Gefängnis; als gebildeter Theologe hielt er Religionsunterricht am Annogymnasium; schließlich wurde er Präfekt am St. Maurus-Internat auf dem Michaelsberg. Besonders als Internatspräfekt schloß er manche Freundschaften mit Schülern, die noch lange Jahre nachher Bestand haben sollten.

Schon während dieser mehr von der Seelsorge geprägten Zeit konnte P. Rhabanus nicht ganz seine wissenschaftliche Herkunft verleugnen. Eine größere Zahl von Kleinschriften gab er damals heraus. Nicht unumstritten war sein Buch: „Rom und die Cäsaren — Geschichte des Cäsaropapismus“, Düsseldorf 1947. Vor der Liturgiereform des zweiten vatikanischen Konzils gab er in Zusammenarbeit mit dem Verlag Bachem, Köln, Texte heraus, die die Gläubigen besser zur Mitfeier der täglichen Eucharistie hinführen sollten; es war eine Kleinschrift mit den Gebeten und Lesungen der Wochentage des Kirchenjahres. Als dogmatische Schrift dieser Zeit wird man das Buch „Eucharistie in der Glaubenslehre“, Köln 1960, bezeichnen können.

Der eigentliche Durchbruch wissenschaftlicher Tätigkeit gelang dem Verstorbenen, als er sich mit dem wohl bedeutendsten Theologen, der jemals in der Abtei Siegburg wohnte, zu beschäftigen begann: Rupert von Deutz. Rupert war zu Beginn des 12. Jahrhunderts Gast in Siegburg und wurde von dem damaligen dritten Abt Kuno in hervorragender Weise motiviert und unterstützt. P. Rhabanus war von seinen Werken, die bis dato nur in der Ausgabe von Migne vorlagen, begeistert. Schon 1947 hatte er Ruperts Werk „De divinis officiis“ beim Corpus Christianorum in Turnholt ediert.

Um aber eine kritische Ausgabe des Gesamtwerks von Rupert herausbringen zu können, mußten zuerst die Handschriften der rupertschen Werke gesichtet werden. Durch die Hilfe der Siegburger Frix A. G. war es P. Rhabanus und seinem Mitbruder P. Mauritius ermöglicht, in den wichtigsten Bibliotheken Europas nach diesen Handschriften zu forschen und sie dann auf Mikrofilm aufzunehmen. Die Ausbeute war gewaltig, und damit war die technische Grundlage für die enorme Arbeit geschaffen, die nun P. Rhabanus mit großem Elan anging. So konnte nach langer Schaffenspause Ruperts Werk „Commentaria in Evangelium Sancti Johannis“, Turnholt 1969, in Druck gehen. 1970 gab P. Rhabanus in den Monumenta Germaniae Historica Ruperts Werk „De victoria verbi Dei“ heraus, das in Weimar gedruckt wurde.

In den nun folgenden Jahren 1971 bis 1979 erschienen dann im Corpus Christianorum die übrigen Werke Ruperts von Deutz, sechs Bände insgesamt, eine großartige Leistung der Mediävistik. Leider hat sich P. Rhabanus nicht mehr mit dem letzten der rupertschen Werke beschäftigt: „In Apocalypsim commentarius“; nach eigenen Aussagen war er nicht mehr mit seinen Augen

in der Lage, die Mikrofilme zu entziffern. Trotzdem wird man sagen können, daß mit P. Rhabanus einer der besten Kenner des Rupert von Deutz gestorben ist.

Diese Kenntnis übertrug er auch in die Deutung anderer Werke des Mittelalters, so z. B., wenn er den Annoschrein deutete und in Zusammenhang mit dem Domchor zu Köln und den Gemälden der Schwarzrheindorfer Doppelkirche brachte: „Programme zur bildenden Kunst in den Schriften Ruperts von Deutz“ — Siegburger Studien IX, Siegburg 1974. Daß P. Rhabanus sich nicht nur um Editionen mühte, sondern daß es ihm auch um die Deutung der Werke des mittelalterlichen Theologen ging, erfährt man in der Arbeit „Die mystischen Visionen Ruperts von Deutz“ (Recherches de Theologie ancienne et médiévale, Leuven 1980).

Ende der siebziger Jahre wurde P. Rhabanus von der „Germania Benedictina“ gebeten, den Band über die „Benediktinerklöster in Nordrhein-Westfalen“ zu koordinieren und zu edieren. Mit großem Elan ging er an diese Arbeit. 1980 konnte der EOS-Verlag St. Ottilien diesen bedeutenden Band VIII herausgeben. Was für eine enorme Leistung hinter dieser Arbeit stand, werden am besten die beurteilen können, die auf die anderen Bände dieser Reihe noch jahrelang warten mußten. Die Mühe um die Herausgabe der Werke Ruperts wie auch die Erforschung benediktinischer Geschichte mag dazu den Ausschlag gegeben haben, daß P. Rhabanus 1980 als Mitglied in die Bayerische Benediktinerakademie aufgenommen wurde — für einen Norddeutschen sicher eine hohe Auszeichnung.

In den achtziger Jahren erinnerte sich P. Rhabanus wieder mehr seiner theologischen Jugend. So widmete er sich der Herausgabe des Hohenliedkommentars Ludwig de Pontes (1554–1624), eines spanischen Jesuiten. Über die Bedeutung dieser Werke berichtet P. Rhabanus in „Beiträge zur Marienkunde“, Siegburger Studien XXII, Siegburg 1988. Das 1622 von De Ponte herausgegebene Opus wurde 1986 in Siegburg im Verlag Fr. Schmitt als Reprint in zwei Foliobänden herausgegeben. Mit großem Eifer besorgte P. Rhabanus zusammen mit Herrn Becker aus Königswinter die Übersetzung fast des gesamten Werkes. Das 1. Buch — Ludwig de Ponte S. J. „Das Hohelied, ausgelegt auf alle Mysterien und Tugenden der christlichen Religion“, wurde 1990 ediert. Durch den Tod von P. Rhabanus mag eine weitere Veröffentlichung der noch sicher sechs Bücher einer deutschen Übersetzung in Frage gestellt sein.

Der Historiker P. Dr. Rhabanus Haacke OSB war als Theologe eher der Vergangenheit verhaftet, vielleicht sogar ein wenig starr und unbeweglich. Das aber berührte nicht seine Schaffenskraft und schon gar nicht seine Menschlichkeit. Auch nach härtesten Diskussionen über die Fragen der modernen Exegese oder der christlichen Ethik war er immer wieder der Mensch und Mitbruder, mit dem man ohne Vorbehalt in ein neues Streitgespräch eintreten konnte. Seine Menschlichkeit verband er mit einer gewissen Liebenswürdigkeit, gepaart mit einem Schuß guten Humors. In ihm hat die Wissenschaft einen hervorragenden Kenner des Mittelalters, der Konvent

einen liebenswürdigen Mitbruder, viele seiner Freunde einen guten Menschen verloren. R. I. P.

*Abt Placidus Mittler OSB*

*Siegburg*

## Bibliographie von Aegidius Kolb OSB

*Von Johannes Schaber OSB, Ottobeuren<sup>1</sup>*

### I. Selbständige Veröffentlichungen

1. Ottobeurer Kreuzbüchlein, Ottobeuren 1953.
2. Der Kult des seligen Rupert. Abt von Ottobeuren 1102–1145, Ottobeuren 1961.
3. Geschichte der Pfarrei St. Michael zu Sonthofen, Sonthofen 1963.
4. Utinburra — Ottobeuren. 764–1964. Führer durch die Ausstellung „1200 Jahre Abtei Ottobeuren“, Memmingen 1964.
5. Der selige Rupert. Abt von Ottobeuren 1102–1145, Augsburg 1964.
6. Geist und Leben einer schwäbischen Reichsabtei. Kleine Kulturgeschichte anlässlich des 67. deutschen Ärztetages, Konstanz 1964.
7. Ottobeuren (Museumsführer), Ottobeuren 1966, 1992<sup>9</sup>.
8. D'schwäbisch Küche, Kempten 1973, 1992<sup>13</sup>.
9. Sonthofen im Wandel der Geschichte, zus. mit R. Hipper, Kempten 1978.

---

1) Für ihre bereitwillige und hilfreiche Unterstützung bei der Zusammenstellung dieser Bibliographie danke ich Herrn Abt Vitalis Altthaler OSB und Herrn P. Benedikt Kuen OSB (Ottobeuren), ganz besonders jedoch der langjährigen und verdienten Mitarbeiterin von P. Aegidius: Frau Kreszentia Fickler (Hawangen).

10. Im Einen und Dreieinigen, Donauwörth 1978.
11. Marktgemeinde Ottobeuren — Die Straßenbezeichnungen, Ottobeuren 1988.

## II. Herausgeberschaft und Redaktion<sup>2</sup>

12. Ottobeuren. Festschrift zur 1200 Jahrfeier der Abtei, hrsg. zus. mit H. Tüchle, Augsburg 1964.
13. Ottobeuren. Schicksal einer schwäbischen Reichsabtei, Augsburg 1964, geänd. u. neugestaltete Aufl. Kempten 1986<sup>2</sup>.
14. Pro Deo amur. Deutsch-französische Begegnung Ottobeuren 1967, hrsg. zus. mit J.F. Neurohr, Augsburg 1967.
15. Das Fürststift Kempten am Vorabend seiner Aufhebung. Die Typographia Ducalis und ihre liturgischen Druckwerke, hrsg. zus. mit E. Gregor, W. Haberl, P. Huber u. K. Riedmiller, Kempten 1970.
16. Festschrift. Erzabtei St. Peter zu Salzburg. 582–1982, Salzburg 1982 (= SMGB 93, St. Ottilien 1982, III–XXIII, 1–950).
17. Das Landvolk des Allgäus in seinem Thun und Treiben. Von Joseph Schelbert (1834–1887), hrsg. zus. mit E. Kohler, Kempten 1983.
18. Ostallgäu einst und jetzt, Kempten 1984.
19. Landkreis Unterallgäu, hrsg. v. Landkreis Mindelheim, Mindelheim 1987.
20. Da lachte der Jäger. Humor — trotzdem. Eine Auswahl von Zeichnungen aus der Soldatenzeichnung „Front und Heimat“ des Gaus Schwaben 1940/45, hrsg. zus. mit Th. Endres und S. Ehrh, München 1987.
21. Wappen im Landkreis Unterallgäu, hrsg. zus. mit M. Putz, Mindelheim 1991.

---

2) P. Aegidius Kolb OSB war Hauptschriftleiter der SMGB 1966–1990 und Herausgeber der „Germania Benedictina“ 2 (1965), 5 (1975) und 8 (1980).

## III. Aufsätze und Register

22. Abt Rupert Ness von Ottobeuren und sein Wappen (SMGB 69, 1958, 236–239).
23. Honorat Goehl. Reichsprälat von Ottobeuren (Heimatbuch der Stadt Immenstadt i. Allgäu 1360–1960, Immenstadt 1960, 206–218).
24. Präsidium und Professorenkollegium der Benediktiner-Universität Salzburg 1617–1743 (MGSL 102, 1962, 117–166).
25. Ludwig Aurbacher und Ottobeuren (SMGB 73, 1962, 119–135).
26. 1200 Jahre Benediktiner-Abtei Ottobeuren (Montfort 16, 1964, Nr. 1, 3–11).
27. Die Abtei Ottobeuren und unsre Zeit (Ottobeuren. Schicksal einer schwäbischen Reichsabtei, hrsg. v. A. Kolb, Augsburg 1964, 213–224).
28. Ottobeuren und Salzburg (Ottobeuren. Festschrift zur 1200 Jahrfeier der Abtei, hrsg. v. A. Kolb und H. Tüchle, Augsburg 1964, 269–303).
29. Jean Baptist Stoll von Gebweiler (Pro Deo amur, hrsg. v. A. Kolb und J.F. Neurohr, Augsburg 1967, 87–99, frz. Übersetzung: 101–109).
30. Karl Meichelbecks Autobiographie. Das eigenhändig verfaßte Compendium Gestorum (SMGB 80, 1969, 41–60).
31. Ein Jahrtausend Geschichtsschreibung der Benediktiner Ungarns (SMGB 81, 1970, 465–470).
32. Die Stiftsdruckerei der Fürstabtei Kempten (Das Fürststift Kempten am Vorabend seiner Aufhebung, hrsg. v. A. Kolb u.a., Kempten 1970, 14–25).
33. Register (Hemmerle J., Die Benediktinerklöster in Bayern [GermBen 2], Augsburg 1970, 359–415).
34. Präsidium und Professorenkollegium der Benediktiner-Universität Salzburg 1744 bis zu deren Ende 1810 (SMGB 83, 1972, 663–716).
35. Ottobeuren und die Malerfamilie Zeiller (ZBLG 35, 1972 [Zwischen Donau und Alpen. Festschrift für Norbert Lieb zum 65. Geburtstag], 306–318).
36. Das Magnuskloster zu Füssen im Spiegelbild seines Archives (SMGB 84, 1973, 98–111).

37. Das Gnadenbild von Maria Plain in Schwaben 1659–1676 (SMGB 85, 1974, 162–171).
38. Reimen-Gedicht zur Krönungsfeier in Maria Plain (SMGB 85, 1974, 249–254).
39. Das Archiv der Universität Salzburg. Teil I: Das Archiv der Benediktineruniversität 1617–1810. 1. Repertorium der Urkunden und buchförmigen Akten (Jb. d. Univ. Salz., Salzburg 1973/74–1974/75, Salzburg 1975 [nach S. 187] 1–52).
40. Das Archiv der Universität Salzburg. Teil I: Das Archiv der Benediktineruniversität 1617–1810. 2. Repertorium der Akten (Jb. d. Univ. Salz. 1975/76–1976/77, Salzburg 1977, [nach S. 214] 53–88).
41. Daniel Haneberg — Heimat und Familie im Allgäu (SMGB 87, 1976, 37–44).
42. Streiflichter aus der alten Universität (MGSL 118, 1978, 173–184).
43. Register zu SMGB 51–91, zus. mit M. Ruf (SMGB 91, 1980, Heft III/IV).
44. Das Reichsstift Irsee in der Schwäbischen Benediktinerkongregation 1699–1802 (Das Reichsstift Irsee. Vom Benediktinerkloster zum Bildungszentrum, hrsg. v. H. Frei, Weissenhorn 1981 [Beiträge zur Landeskunde von Schwaben; 7], 76–93).
45. Tischgebräuche in St. Peter nach dem Speisenbuch von 1728 (SMGB 93, 1982, 570–600).
46. Rupert I. von Ottobeuren. Abt 1102–1145 (Lebensbilder aus dem Bayerischen Schwaben, Bd. 13, hrsg. v. J. Bellot, Weissenhorn 1986, 11–17).
47. Die Kapelle auf dem Buschelberg (Ottobeuren. Schicksal einer schwäbischen Reichsabtei, hrsg. v. A. Kolb, Kempten 1986<sup>2</sup>, 146–155).
48. Das Haupt der hl. Pinosa in Ottobeuren (SMGB 99, 1988, 212–214).
49. Maria — Arche des Bundes. Wallfahrtsgeschichte von Eldern (SMGB 100, 1989, 261–321).
50. Register (Die Urkunden des Reichsstiftes Ottobeuren 764–1460, bearb. v. H. Hoffmann, Augsburg 1991 [Veröffentlichungen der Schwäbischen Forschungsgemeinschaft bei der Kommission für Bayerische Landesgeschichte, Reihe 2a, Urkunden und Regesten; 13], 207–263).

51. Abt Honorat Goehl von Ottobeuren 1733–1802 (Lebensbilder aus dem Bayerischen Schwaben, Bd. 14, hrsg. v. W. Haberl, Weissenhorn 1993, 149–171).
52. P. Maurus Feyerabend OSB 1754–1818. Prior des ehem. Reichsstiftes Ottobeuren (Lebensbilder aus dem Bayerischen Schwaben, Bd. 14, hrsg. v. W. Haberl, Weissenhorn 1993, 199–210).

#### IV. Kleinere Beiträge

53. Ottobeurens reiche Archiv-Schätze. Der Beitrag der Reichsabtei zum Besuch der deutschen Geschichtsforscher (Schwäbische Zeitung Leutkirch 25.9.1955).
54. Ottobeuren und Bayern (Der Rhaeten-Herold 30, 1961, Nr. 262, 2–4).
55. Der selige Rupert, Abt von Ottobeuren 1102–1145 (Der Rhaeten-Herold 32, 1963, Nr. 271, 4–5).
56. Ottobeuren und Schwaben. Vor 1200 Jahren wurde die Benediktinerabtei gegründet (Schwäbische Zeitung Leutkirch, Weihnachtsbeilage 30.12.1963, 2–3).
57. Ottobeuren und Schwaben. Vor 1200 Jahren wurde die Benediktinerabtei gegründet (Teure Heimat. Monatsbeilage zum Lokalanzeiger Dietmannsried 31, 1964, Nr. 5).
58. 1200 Jahre Abtei Ottobeuren (Bayerisches Ärzteblatt 1964, Nr. 5, 424–428).
59. 1200 Jahre Abtei Ottobeuren (Benediktus-Bote 1964, Nr. 8, 174–176).
60. Wallfahrer, du kommst (Wir wallfahren — 1200 Jahre Ottobeuren, hrsg. v. J. Bernhart, Buxheim 1964, 7–11).
61. Der selige Rupert (Wir wallfahren — 1200 Jahre Ottobeuren, hrsg. v. J. Bernhart, Buxheim 1964, 59–63).
62. Eine reine Vergangenheit. Querschnitt durch die Geschichte der Abtei Ottobeuren (Ulrichsblatt 19, 1964, Nr. 22, 8–9).
63. Die Äbte von Ottobeuren (Ottobeuren. Festschrift zur 1200 Jahrfeier der Abtei, hrsg. v. A. Kolb und H. Tüchle, Augsburg 1964, 395–399).

64. Zeittafel der Abtei Ottobeuren (Ottobeuren. Festschrift zur 1200 Jahrfeier der Abtei, hrsg. v. A. Kolb und H. Tüchle, Augsburg 1964, 400–402).
65. Ulrich Schiegg, ein großer Schwabe (Das schöne Allgäu 27, 1964, Nr. 2, 59–62).
66. Der Weg vom Reichsstift zur Abtei (Schwäbische Blätter 1964, Nr. 4, 97–101).
67. Ottobeuren und die Wissenschaft (Beilage „1200 Jahre Benediktinerabtei Ottobeuren 764–1964“, Memminger Zeitung 31.5.1964, 2).
68. Ein Tag lebendiger Geschichte in Ottobeuren (Memminger Zeitung 20./21.6.1964).
69. Dem Land zum Nutz, dem Volk zur Lehr. Zur Inaugurationsfeier an der Salzburger Universität (Salzburger Volkszeitung 14.11.1964, 16).
70. 500 Jahre Wallfahrt zu U.L. Frau von Eldern (Ulrichsblatt 29.5.1966).
71. Vorwort (SMGB 77, 1966, 7–9).
72. Zur Chronik des Ordens: Ottobeurer Studienwoche (SMGB 77, 1966, 222–223).
73. Zur Chronik des Ordens: Die Abtei Ottobeuren und ihre Raumprobleme (SMGB 77, 1966, 223–224).
74. Zur Chronik des Ordens: Das graphische Kabinett des Stiftes Göttweig (SMGB 77, 1966, 215–216).
75. Friede allen — Gedanken zur hl. Weihnacht 1967 (Der Rhaeten-Herold 36, 1967, Nr. 296, 1–2).
76. Zur Chronik des Ordens: Benediktinerakademie (SMGB 78, 1967, 349–350).
77. Zur Chronik des Ordens: Der Schatz vom heiligen Berg Andechs. Ausstellung im Bayerischen Nationalmuseum (SMGB 78, 1967, 360–361).
78. Geleitwort (Germania Monastica. Klosterverzeichnis der deutschen Benediktiner und Cisterzienser, neu hrsg. v. G. Krotzer, Ottobeuren/Augsburg 1967<sup>2</sup>).
79. Sonntag eines Archivars (Der Rhaeten-Herold 37, 1968, Nr. 298, 5).

80. Zeittafel zu Leben und Werk des P. Karl Meichelbeck (SMGB 80, 1969, 249–250).
81. Karl Meichelbeck 1669–1734. Zum 300. Geburtstag (Der Rhaeten-Herold 38, 1969, Nr. 303, 1–3).
82. Archivare sichern Recht und Ordnung für Staat und Individuum (Schwäbische Zeitung Leutkirch, 30.5.1970).
83. Vorwort (Die Benediktinerklöster in Bayern [GermBen 2], bearb. v. J. Hemmerle, Augsburg 1970, 5).
84. Grußwort (Das Fürststift Kempten am Vorabend seiner Aufhebung, hrsg. v. A. Kolb u.a., Kempten 1970, 5).
85. Zeittafel der Fürstabtei Kempten, zus. mit W. Haberl (Das Fürststift Kempten am Vorabend seiner Aufhebung, hrsg. v. A. Kolb u.a., Kempten 1970, 11–12).
86. Regierung und Verwaltung des Fürststiftes Kempten (Das Fürststift Kempten am Vorabend seiner Aufhebung, hrsg. v. A. Kolb u.a., Kempten 1970, 59–64).
87. Das Alte weist neue Wege. Zur Tagung der Historischen Sektion der Academia Benedictina in Kempten (Kempten aktuell. Heimatteil der Kirchenzeitung für die Diözese Augsburg 3./4.10.1970, Nr. 40, 1–2).
88. Nachruf auf Virgil Redlich OSB — Seckau (SMGB 81, 1970, 494–495).
89. Der Zehnte und die Zehntstädel (Der Spiegelschwab 1971, Nr. 7, 25–26).
90. Ottobeuren, der kulturelle Mittelpunkt des Landkreises (Der Landkreis Memmingen. Landschaft-Geschichte-Kultur-Wissenschaft, hrsg. v. M. Dietrich, Memmingen 1971, 73–78).
91. Sebastian Kneipp — Leben und Werk (150 Jahre Sebastian Kneipp, hrsg. v. E. Geyer, Bad Wörishofen 1971, 7–10).
92. Sebastian Kneipp und Vorarlberg (Montfort 23, 1971, Nr. 2, 158–162).
93. Festpredigt zum 90. Stiftungsfest in St. Peter zu München (Der Rhaeten-Herold 40, 1971, Nr. 315, 6).
94. Pfarrer in Nöten (Altbayerische Heimatpost 23, 1971, Nr. 49, 5).

95. Eine Bayernglocke soll wieder über Jerusalem klingen (Altbayerische Heimatpost 23, 1971, Nr. 49, 6–7).
96. Bayernglocke für Jerusalem (Der Rhaeten-Herold 40, 1971, Nr. 316/317, 3).
97. Krippen in Schwaben (Das schöne Allgäu 34, 1971, Nr. 4, 149–151, 158–160).
98. Von einem, der aufs Schnupfen kam. Eine genüßliche Betrachtung über die Freuden einer Prise Tabak (Altbayerische Heimatpost 24, 1972, Nr. 2, 8).
99. Die Tiroler Malerfamilie Zeiller und Ottobeuren (Der Spiegelschwab 1972, Nr. 2, 7–8).
100. Bayern und die Universität Salzburg. Vor 350 Jahren wurde die einzige Benediktiner-Universität Europas gegründet (Altbayerische Heimatpost 24, 1972, Nr. 47, 9–10).
101. Aegidius Jais. Zum 150. Todestag eines Stillen im Lande (Der Rhaeten-Herold 41, 1972, Nr. 322, 3).
102. Zur Chronik des Ordens: Ein Millenarium der Stiftsbibliothek St. Gallen (SMGB 83, 1972, 863–868).
103. Zur Chronik des Ordens: Benediktbeuern ehrt seine Stifter (SMGB 83, 1972, 868–869).
104. D' schwäbisch' Küche (Der Spiegelschwab 1972, Nr. 6, 21–22).
105. Ein schwäbischer Mesner und sein Neffe (Der kath. Mesner 1972, Nr. 4, 12–13).
106. Zur Kulturgeschichte der Glocke (Der Rhaeten-Herold 41, 1972, Nr. 321, 7).
107. Heimat — Wort und Begriff (Oberallgäuer Erzähler 1972, Nr. 7, 28).
108. Heimat — Wort und Begriff (Allgäuer Geschichtsfreund 1973, Nr. 73, 9–12).
109. Nachruf auf Karl Mindera SDB — Benediktbeuern (SMGB 84, 1973, 178–179).

110. Zur Chronik des Ordens: Basilica Benedictoburana (SMGB 84, 1973, 182–184).
111. Ein bayerischer Antlaß (Der Rhaeten-Herold 42, 1973, Nr. 324, 6–8).
112. Ein bayerischer Antlaß (Altbayerische Heimatpost 25, 1973, Nr. 24, 7).
113. Ein bayerischer Antlaß (Heimat- u. Trachten-Bote 40, 1973, Nr. 12, 1–2).
114. Hawangen und Ottobeuren. Streiflichter in die Vergangenheit und wechselseitige Beziehung (Der Spiegelschwab 1973, Nr. 4, 13; 20, 22).
115. Ein Beitrag zur Sprachgeschichte (Das schöne Allgäu 36, 1973, Nr. 4, 159–161).
116. Der Landkreis Unterallgäu. Sein Werden aus dem Erbe der Vergangenheit (Unser Landkreis Unterallgäu, hrsg. v. Verlag Rische, München 1973, 4–11).
117. Vom Benediktinerkloster zur Reichsabtei. Bildbeschreibung Nr. 42 (Im Flug über Schwaben. Eine Landeskunde mit 80 farbigen Luftbildern, hrsg. v. H. Frei, Weissenhorn 1974 [Beiträge zur Landeskunde von Schwaben; 1], 146).
118. Art. „Ottobeuren“ (Deutsches Städtebuch, Bd. 5 [Bayern], hrsg. v. E. Keyser, Stuttgart 1974, 517–519).
119. P. Maurus Feyerabend. Prior. 1754–1818 (Landkreis Schwabmünchen. Landschaft. Geschichte. Wirtschaft. Kultur, hrsg. v. Landkreis Augsburg, Augsburg 1974, 500–502).
120. 1714 war die Kapelle auf dem Burgstallberg gebaut (Der Spiegelschwab 1974, Nr. 9, 34).
121. Vorwort (SMGB 85, 1974, 9).
122. Zur Chronik des Ordens: 50 Jahre *Equidem Verba*. Zur Geschichte eines Papstbriefes (SMGB 85, 1974, 598–600).
123. Nachruf auf Dr. Rudolf Rauh (Das schöne Allgäu 37, 1974, Nr. 1, 11–13).
124. Maria Trost in Salzburg und im Allgäu (Das schöne Allgäu 37, 1974, Nr. 4, 160–163).
125. Der Burgstall auf dem Buschelberg (Der Spiegelschwab 1975, Nr. 1, 3).

126. Buxheim — die Kartause Schwabens (Das schöne Allgäu 38, 1975, Nr. 3, 129–133).
127. Geleitwort (Miller A.M., Honorat Würstle. Mei' Pilgerfahrt durchs Schwabenländle, Kempten 1975, 7).
128. Vorwort (Die Benediktinerklöster in Baden-Württemberg [GermBen 5], bearb. v. F. Quarthal, H. Decker-Hauff u. K. Schreiner, Augsburg 1975, 9).
129. Schulstreiß im 19. Jahrhundert? Ein Gymnasialjahr in Kempten 1833/34 (Das schöne Allgäu 39, 1976, Nr. 4, 164–167).
130. Daniel Bonifatius Haneberg. Ein großer Sohn des Allgäu (Das schöne Allgäu 39, 1976, Nr. 2, 64–67).
131. Predigt beim Gottesdienst des 96. Stiftungsfestes im Juli 1977 (Der Rhaeten-Herold 46, 1977, Nr. 350, 1).
132. Nordlichter (Der Rhaeten-Herold 46, 1977, Nr. 350, 16).
133. Die Huck (Der Spiegelschwab 1977, Nr. 8, 30).
134. Aus der Schuelschtub (Der Spiegelschwab 1978, Nr. 1, 2).
135. Benediktinerabtei Ottobeuren (Das schöne Allgäu 42, 1979, Nr. 1, 44–45).
136. Das Dorf Niederrieden. Streiflichter in die Vergangenheit (Der Spiegelschwab 1979, Nr. 4, 15).
137. Vorwort (SMGB 91, 1980, 7–8).
138. Nachruf auf Theodor Sprang — Augsburg (SMGB 92, 1981, 363).
139. Illerbeuren — Herzstück der schwäbischen Küche (Das Bauernhofmuseum Illerbeuren, hrsg. v. Heimatdienst Illertal e.V., Illerbeuren 1980, 51–54).
140. Ottobeuren und Arthur Maximilian Miller (Heimat und Frömmigkeit. Festschrift für A.M. Miller, hrsg. v. L. Bossle, Würzburg 1981, 41–44).
141. Die Äbte und Erzäbte von St. Peter (SMGB 93, 1982, XVII–XXIII).
142. P. Dr. Paulus Albert Weißenberger OSB zum diamantenen Profefsßjubiläum (JVABG 16, 1982, 9–10).

143. Zur Chronik des Ordens: Meinrad Spieß OSB. 1683–1761. Zum 300. Geburtstag in Irsee (SMGB 94, 1983, 584–585).
144. Zur Chronik des Ordens: P. Franz Schnizer OSB. Komponist von Ottobeuren 1740–1785 (SMGB 96, 1985, 401–402).
145. Zur Chronik des Ordens: Vestigia patrum. Ausstellung am Domberg zu Freising (SMGB 96, 1985, 403–407).
146. Ein Dillinger Karenzer und sein Prisle (Dillingana 1985, Nr. 50, 61–62).
147. Vorwort (Bibliographie der deutschsprachigen Benediktiner 1880–1980, SMGB. E 29/I, St. Ottilien 1985, IX–XIII).
148. Zur Chronik des Ordens: Vitalis Altthaler OSB — 58. Abt von Ottobeuren (SMGB 97, 1986, 487–488).
149. Zur Chronik des Ordens: Gedenktag für König Ludwig I. 1786 — 25. August — 1986 (SMGB 97, 1986, 589–490).
150. Zur Chronik des Ordens: St. Benedikt in Sandau (SMGB 97, 1986, 490–493).
151. Vorwort (Landkreis Unterallgäu, Bd. I, hrsg. v. Landkreis Unterallgäu, Mindelheim 1987, 13–14).
152. Ottobeuren um 1860 — neu gesehen (Der Spiegelschwab 1989, Nr. 4, 16).
153. Zur Chronik des Ordens: Die Urkunden des Reichsstiftes Ottobeuren. 764–1460 (SMGB 101, 1990, 516).

## V. Buchbesprechungen

154. Kunst und Kultur im Weserraum 800–1600. Ausstellungskatalog, hrsg. v. Kultusministerium d. Landes Nordrhein-Westfalen, Münster 1966 (SMGB 77, 1966, 228).
155. Landkreis Donauwörth. Werden und Wesen eines Landkreises, hrsg. v. Verlag Hoepfner, Assling 1966 (SMGB 77, 1966, 228).
156. Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens, Bde. 2/4/6, hrsg. v. K. Wieser, Bonn — Bad Godesberg 1966/67 (SMGB 78, 1967, 376).

157. Archive und Geschichtsforschung. Studien zur fränkischen und bayerischen Geschichte. Fridolin Solleder zum 80. Geburtstag, hrsg. v. H. Heldmann, Neustadt/Aisch 1966 (SMGB 78, 1967, 378).
158. Bernleithner E., Kirchenhistorischer Atlas von Österreich, Wien 1966 (SMGB 78, 1967, 378–379).
159. Dussler H., Reisen und Reisende in Bayerisch-Schwaben. Reiseberichte aus elf Jahrhunderten, Weissenhorn 1968 (SMGB 80, 1969, 247–248).
160. Bauerreiss R., Kirchengeschichte Bayerns VII — 1600–1803. Augsburg 1970 (SMGB 81, 1970, 499–500).
161. Spahr G., Weingartner Liederhandschrift, Weissenhorn 1969 (SMGB 81, 1970, 503).
162. Braunfels W., Abendländische Klosterbaukunst, Köln 1969 (SMGB 81, 1970, 504).
163. Scriptorum opus. Schreiber-Mönche am Werk. Festschrift für Otto Meyer zum 65. Geburtstag, hrsg. v. F. Dressler, Wiesbaden 1971 (SMGB 83, 1972, 338–339).
164. Universität Salzburg 1622–1962–1972. Festschrift, hrsg. v. Akademischen Senat der Universität Salzburg, Salzburg 1972 (SMGB 83, 1972, 870–872).
165. Thiele A., Soldat — Manager — Mönch, Ratingen/Kastellaun/Düsseldorf 1972 (SMGB 83, 1972, 872).
166. Duft J., Notker der Arzt. Klostermedizin und Mönchsarzt im frühen mittelalterlichen St. Gallen, St. Gallen 1972 (SMGB 83, 1972, 873).
167. Bayerns Assunta — Marienkirche und Kloster in Rohr, hrsg. v. der Abtei Rohr, Rohr 1973 (SMGB 84, 1973, 468–469).
168. Krausen E., Kupferportraits bayerischer und schwäbischer Barockprälaten, München 1973 (SMGB 84, 1973, 471).
169. Kempf Th., Das tausendjährige Kloster Mönchsdeggingen. Oettingen/Donauwörth 1974 (SMGB 85, 1974, 616–617).
170. Mathäser W., Tagebuch aus dem 30jährigen Krieg — des Abtes Maurus Friesenegger, München 1974 (SMGB 85, 1974, 617).

171. Mathäser W., Flüssiges Brot. Eine Plauderei über Andechs mit seinem Klosterbier und über den Gerstensaft in aller Welt, München 1974 (SMGB 85, 1974, 617–618).
172. Buzas L., Deutsche Bibliotheksgeschichte des Mittelalters, Wiesbaden 1975 (SMGB 86, 1975, 847–848).
173. Rose A., Kloster Grüssau, Stuttgart/Aalen 1974 (SMGB 86, 1975, 848–849).
174. 1200 Jahre Kremsmünster. Stiftsführer. Geschichte — Kunst — Sammlungen — Sternwarte, Linz 1977 (SMGB 88, 1977, 638–639).
175. Duft J., Die Gallus-Kapelle zu St. Gallen und ihr Bilderzyklus, Gossau 1977 (SMGB 88, 1977, 639).
176. Barocke Spitzenbilder. Stift Göttweig. Graphisches Kabinett. Ausstellungskatalog, bearb. v. Gr.M. Lechner, Wien/Krems 1974 (SMGB 88, 1977, 640).
177. Theorie der Architektur. Stift Göttweig. Graphisches Kabinett. Ausstellungskatalog, bearb. v. Gr.M. Lechner, Göttweig 1975 (SMGB 88, 1977, 640).
178. Emblemata. Zur barocken Symbolsprache. Stift Göttweig. Graphisches Kabinett. Ausstellungskatalog, bearb. v. Gr.M. Lechner, Krems u.a. 1977 (SMGB 88, 1977, 640–641).
179. Lechner G.M., Stift Göttweig und seine Kunstschatze, St. Pölten/Wien 1977 (SMGB 88, 1977, 641).
180. Rupert v. Deutz, Lesungen über Johannes. Der geistige Sinn seines Evangeliums, ins Dt. übertr. v. F. Edmunds u. Rh. Haacke, Trier 1977 (SMGB 89, 1978, 689–690).
181. Aelred von Rieval, Über die geistliche Freundschaft, übers. v. Rh. Haacke, Trier 1978 (SMGB 89, 1978, 690).
182. Dischinger G., Johann und Joseph Schmuzer. Zwei Wessobrunner Barockbaumeister, Sigmaringen 1977 (SMGB 89, 1978, 708–709).
183. Das Verbrüderungsbuch von St. Peter in Salzburg. Vollständige Faksimile-Ausgabe im Originalformat der Handschrift, mit e. Einf. v. K. Forstner, Graz 1974 (SMGB 90, 1979, 531–532).

184. Die Salzburger Armenbibel, übers. v. K. Forstner, Salzburg/München 1976<sup>2</sup> (SMGB 90, 1979, 532–533).
185. Mathäser W., Andechser Chronik. Die Geschichte des Heiligen Berges nach alten Dokumenten und aus neueren Quellen, München 1979 (SMGB 90, 1979, 535).
186. Spahr G., Oberschwäbische Barockstraße I u. II, Weingarten 1979<sup>2</sup> u. 1978 (SMGB 90, 1979, 538–539).
187. Bauch A., Ein bayerisches Mirakelbuch aus der Karolingerzeit. Die Monheimer Walpurgis-Wunder des Priesters Wolfhard, Regensburg 1979 (SMGB 90, 1979, 539).
188. Meyer O., *Varia Franconia Historica*. Aufsätze, Studien, Vorträge zur Geschichte Frankens, hrsg. v. D. Weber und G. Zimmermann, Würzburg 1981 (SMGB 92, 1981, 383).
189. Rhabanus Maurus und seine Schule. Festschrift der Rhabanus-Maurus-Schule Fulda, hrsg. v. W. Böhne, Fulda 1980 (SMGB 92, 1981, 389).
190. Mathäser W., Chronik von Tegernsee. Nach alten Dokumenten, aus neueren Quellen, mit persönlichen Bemerkungen zu Vergangenen und über Gegenwärtiges, München 1981 (SMGB 92, 1982, 389–390).
191. Hofer M.; Renner Fr., Im Dienst und Schutz des Höchsten. Bruder Michael Hofer erzählt sein Leben, St. Ottilien 1978 (SMGB 92, 1981, 390).
192. Bonomi E., Die ungarische Abtei Telki unter den Wiener Schotten 1702–1881 -- Deutsche und ungarische Bauern bei Benediktinern, München 1977 (SMGB 92, 1981, 390–391).
193. Müller E., Aegidius Jais 1750–1822. Sein Leben und sein Beitrag zur Katechetik [FrThS 108], Freiburg 1979 (SMGB 92, 1981, 391–392).
194. Haucke H.; Kross R., Das Matutinalbuch aus Scheyern, Wiesbaden 1981 (SMGB 92, 1981, 400–401).
195. Lechner Gr.M., Maria Gravida. Zum Schwangerschaftsmotiv in der bildenden Kunst, München/Zürich 1981 (SMGB 93, 1982, 1079–1081).
196. Inkunabeln der Lithographie. Stift Göttweig. Graphisches Kabinett. Ausstellungskatalog, bearb. v. Gr.M. Lechner, Göttweig 1982 (SMGB 93, 1982, 1081).

197. Stampfer H.; Walder H., Die Krypta von Marienberg im Vinschgau. Romanische Fresken — Neufunde und Altbestand, Bozen 1982 (SMGB 93, 1982, 1088).
198. Basilius v. Caesarea — Die Mönchsregeln. Hinführung und Übers. v. K.S. Frank, St. Ottilien 1981 (SMGB 94, 1983, 604–605).
199. Benedictus — Bote des Friedens. Papstworte zu den Benedictusjubiläen von 1880–1980, hrsg. v. Fr. Renner, St. Ottilien 1982 (SMGB 94, 1983, 605–606).
200. 900 Jahre Stift Göttweig 1083–1983. Ein Donaustift als Repräsentant benediktinischer Kultur, bearb. v. Gr.M. Lechner, Göttweig 1983 (SMGB 94, 1983, 606–610).
201. Hecht K., Der St. Galler Klosterplan, Sigmaringen 1983 (SMGB 95, 1984, 280–281).
202. Europäische Buntpapiere — Barock bis Jugendstil. Stift Göttweig. Graphisches Kabinett. Ausstellungskatalog, bearb. v. H. Egger, Göttweig 1984 (SMGB 95, 1984, 284–285).
203. Schäftlarn 1884–1984. Von der Lateinschule zum Gymnasium, hrsg. v. M. Ruf, Schäftlarn 1984 (SMGB 96, 1985, 439–441).
204. Pfülf O., Von den Herrlichkeiten der Kirchengeschichte. Gesammelte Aufsätze 1889–1914, hrsg. v. Rh. Haacke, Siegburg 1985 (SMGB 96, 1985, 450–451).
205. Das Erzbistum München und Freising in der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft, hrsg. v. G. Schwaiger, München/Zürich 1984 (SMGB 96, 1985, 452–455).
206. Das barocke Thesenblatt. Entstehung — Verbreitung — Wirkung. Stift Göttweig. Graphisches Kabinett. Ausstellungskatalog, bearb. v. Gr.M. Lechner, Göttweig 1985 (SMGB 96, 1985, 455–457).
207. 150 Jahre Volksschule St. Walburg. Festschrift 1836–1986 (SMGB 97, 1986, 512–513).
208. Das geistliche Portrait, eine typengeschichtliche Bestandsaufnahme. Stift Göttweig. Graphisches Kabinett. Ausstellungskatalog, bearb. v. Gr.M. Lechner, Göttweig 1986 (SMGB 97, 1986, 514–516).

209. Alfred Goldmann, Meinrad Spieß — Der Musikerprior von Irsee, Weissenhorn 1987 (SMGB 98, 1987, 388–389).
210. Hl. Willibald 787–1987. Kunder des Glaubens. Pilger — Mönch — Bischof. Katalog zur Ausstellung, hrsg. v. B. Appel, E. Braun u. S. Hofmann, Eichstätt 1987 (SMGB 98, 1987, 389–390).
211. Paffrath A., Bernhard v. Clairvaux. Leben und Wirken, dargestellt in den Bilderzyklen von Altenberg bis Zwettl, hrsg. v. Altenberger Dom-Verein e.V., Bergisch-Gladbach 1987 (SMGB 98, 1987, 391).
212. Stein H., Die romanischen Wandmalereien in der Klosterkirche Prüfening. Studien und Quellen zur Kunstgeschichte Regensburgs, Regensburg 1987 (SMGB 98, 1987, 392).
213. Gier H., 450 Jahre Staats- und Stadtbibliothek Augsburg. Kostbare Handschriften und alte Drucke. Ausstellungskatalog, Augsburg 1987 (SMGB 98, 1987, 392–393).
214. Kunstlerportraits. Stift Göttweig. Graphisches Kabinett. Ausstellungskatalog, bearb. v. Gr.M. Lechner, Göttweig 1987 (SMGB 98, 1987, 399–401).
215. Lechner Gr.M., Das Benediktinerstift Göttweig in der Wachau und seine Sammlungen, München/Zürich 1988 (SMGB 99, 1988, 315–316).
216. Heiligenportraits. Stift Göttweig. Graphisches Kabinett. Ausstellungskatalog, bearb. v. Gr.M. Lechner, Göttweig 1988 (SMGB 99, 1988, 316–317).
217. Ziegelbauer M., Johannes Eck — Mann der Kirche im Zeitalter der Glaubensspaltung, St. Ottilien 1987 (SMGB 99, 1988, 320–321).
218. Benediktinerabtei Scheyern 1077–1988. Vor 150 Jahren wiedererrichtet, Weissenhorn 1988 (SMGB 99, 1988, 321–322).
219. Spitzenbilder als Gratulationsbillets — Virtuos geschnittene Angebinde aus der Barockzeit. Stift Göttweig. Graphisches Kabinett. Ausstellungskatalog, bearb. v. Gr.M. Lechner, Furth/NÖ 1989 (SMGB 100, 1989, 552–553).
220. Venezianische Veduten. Ein Cicerone durch das Venedig des frühen 18. Jahrhunderts. Stift Göttweig. Graphisches Kabinett. Ausstellungskatalog, bearb. v. Gr.M. Lechner u. W. Telesko, Furth/NÖ 1990 (SMGB 101, 1990, 523–524).

## VI. Veröffentlichungen unter Pseudonym<sup>3</sup>

221. P. Algovius, 1200 Jahre Abtei Ottobeuren (Das schöne Allgäu 27, 1964, Nr. 1, 1–4).
222. Rudi Entenmooser, Die Sonthofer und die zehn Gebote (Oberallgäuer Erzähler 1971, Nr. 3, 10).
223. Rudl Entenmooser, Die Sonthofer und der liebe Gott (Oberallgäuer Erzähler 1971, Nr. 4, 14).
224. Rudl Entenmooser, Die Sonthofer und ihre Mutprobe (Oberallgäuer Erzähler 1971, Nr. 9, 35).
225. Rudl Entenmooser, Die Sonthofer und der Krieg (Oberallgäuer Erzähler 1972, Nr. 4, 14).
226. Rudl Entenmooser, Ein Sonthofer und sein Prisle (Oberallgäuer Erzähler 1972, Nr. 5, 18).

## VII. Varia

### - Faltblätter:

1. 500 Jahre Wallfahrt zu U.L. Frau von Eldern zu Ottobeuren (1966).
2. Regierung und Verwaltung des Fürststiftes Kempten (1973).
3. Allgäuer Marienlob (1975).
4. Der Kaisersaal von Ottobeuren 1724–1974 (1976).
5. Kartausen-Museum Buxheim (1974).

### - Mundart:

1. Schwäbische Singmesse, Kempten 1973.
2. Schwäbische Hochzeitsmesse (ungedruckt) 1974.
3. Schwäbisches Marienlied (Faltblatt: Allgäuer Marienlob) 1975.
4. Allgäuer Heimatlied (Alphorn 1975, Nr. 1, 6–7).
5. Alemannische Singmesse, Riezlern/Kleinwalsertal 1976.
6. Sternsinger-Liedle (ungedruckt) 1976.
7. Neun Beiträge (Biera ond Zelta. Schwäbische Mundartgedichte aus zwei Jahrhunderten, hrsg. v. A. Layer, Weissenhorn 1977, 362–366):
  - a. Auf mei Hoimat (362),
  - b. Allgäuer Heimatlied (362),
  - c. Aussetzungslid (363),

---

3) Das Gebiet in Sonthofen, aus dem P. Aegidius Kolb OSB stammte, nennt man das *Entenmoos*. Rudolf war sein Taufname.

- d. Engel des Herrn (363),
  - e. Segenslied (364),
  - f. D'schwäbisch Kocherei (364–365),
  - g. Dann noch ein guter Rat (365),
  - h. Gloria (366),
  - i. Segen (366).
8. A Schwob' ohne Nüdele (Der Spiegelschwab 1977, Nr. 7, 26).
  9. A Schwob' ohne Spätzle (Der Spiegelschwab 1978, Nr. 5, 18).
  10. Auf mei Hoimat (Der Spiegelschwab 1979, Nr. 6, 23).

- Schallplatten:

1. Advent in Schwaben (1971).
2. D' schwäbische Küche (1973, 1983<sup>2</sup>).
3. Schwäbische Singmese (1973).

- Gedenksteine u. -platten:

1. Gedenkstein zum 500jährigen Bestehen der Wallfahrt zu U.L.F. von Eldern vor der Eldernkapelle (1966), Ausführung: Hans Wachter, Kempten.
2. Gedenkplatte für P. Karl Meichelbeck OSB an der Basilika von Benediktbeuern (1969), Ausführung: Hans Wachter, Kempten.
3. Gedenkstein für P. Aegidius Jais OSB in Benediktbeuern (1972), Ausführung: Hans Wachter, Kempten.
4. Gedenkstein zu Ehren des sel. Abtes Rupert im Gutshof der Abtei Ottobeuren (1973), Ausführung: Hans Wachter, Kempten.
5. Bronzewappen Papst Pauls VI. am Hauptportal der Klosterkirche von Benediktbeuern anlässlich der Erhebung zur päpstlichen Basilika (1973), Ausführung: Hans Wachter, Kempten.
6. Gedenkstein für St. Marx im Walde bei Klosterwald/Ottobeuren (1975), Ausführung: Max Holzmann, Ottobeuren.
7. Gedenkstein für Sebastian Kneipp („Kneipps Kirchenweg“) zwischen Stephansried und Ottobeuren (1977), Ausführung: Max Holzmann, Ottobeuren.
8. Gedenkstein für St. Benedikt — Patron Europas (Partnerschaft Ottobeurens mit Norcia/Nursia, der Heimat des hl. Benedikt) in Ottobeuren hinter dem Amtsgebäude Richtung Bannwald (1980), Ausführung: Max Holzmann, Ottobeuren.
9. Gedenkstein „Europazentrum Ottobeuren“ vor der Klosterpforte der Abtei Ottobeuren (1980), Ausführung: Hans Wachter, Kempten.
10. Gedenkstein zur Gründung der Universität Salzburg im Otterwald bei Niederrieden (1982), Ausführung: Georg Bayer, Mindelheim.
11. Gedenkstein für Johannes und Simon Thaddäus Eck in Egg a.d. Günz (1986), Ausführung: Georg Bayer, Mindelheim.
12. Gedenkplatte für Abtbischof Dr. Theodor Breher OSB von Yenki/St. Ottilien an seinem Geburtshaus in der Bahnhofstraße 37 in Ottobeuren (1989), Ausführung: Max Holzmann, Ottobeuren.

- Einrichtung und Betreuung von Museen:

1. Museum der Abtei Ottobeuren und Bayer. Staatsgemäldesammlung (1964).
2. Deutsches Kartausenmuseum Buxheim (1975).
3. Museum der ehem. Reichsabtei Irsee, heute Schwäbisches Bildungszentrum (1981).

## VIII. Lebensbilder und Kurzbiographien

1. Bernhard Magass, Gott und der Heimat dienen. P. Aegidius Kolb OSB (Allgäuer Heimatkalender 1978, bearb. v. B.J. Landes, Kempten 1977, 167–174).
2. „Kolb, Aegidius Rudolf“ (Bibliographie der deutschsprachigen Benediktiner 1880–1980, SMGB. E 29/I, St. Ottilien 1985, 100–101).
3. „Kolb, P. Aegidius O.S.B.“ (Who's Who in Germany, zusammengestellt und hrsg. v. Hans-Joachim W.E. Schellmann u. M. Wockel, 5. Ausgabe [2. in deutscher Sprache], Berlin 1986, 523).
4. „Kolb, Aegidius“ (Kürschners Deutscher Gelehrten-Kalender 1992. Biobibliographisches Verzeichnis deutschsprachiger Wissenschaftler der Gegenwart, Bd. II, Berlin / New York 1991<sup>16</sup>, 1897).
5. „Kolb, Rudolf Aegidius“ (Who is Who in der Bundesrepublik Deutschland, Bd. I, hrsg. v. R. Hübner, Zug/CH 1992, 836).

## IX. Nachrufe

1. P. Aegidius Kolb OSB † (Memminger Zeitung 24.3.1993).
2. P. Aegidius Kolb OSB † (Allgäuer Zeitung Kempten 24.3.1993).
3. Leben im benediktinischen Geist. Zum Tod von P. Aegidius Kolb OSB (Augsburger Allgemeine 24.3.1993).
4. P. Aegidius Kolb OSB † (Kirchenzeitung für die Diözese Augsburg/ Ulrichsblatt 48, 3./4.4.1993, 15).
5. Braun U., P. Aegidius Kolb OSB. 1923–1993 (Schönere Heimat 82, 1993, 109).
6. Bieber E., P. Aegidius Kolb OSB † (Der Rhaeten-Herold 62, 1993, Nr. 444, 4).

angekündigte Nachrufe:

7. N.N., P. Aegidius Kolb OSB (ZBLG 56, 1993, Heft 2 o. 3).
8. N.N., P. Aegidius Kolb OSB (JVABG 28, 1994).
9. Koller F., P. Aegidius Kolb OSB (Jb. d. Univ. Salzburg. 1993/94–1994/95, Salzburg 1995).

## Literarische Umschau

OPPITZ U.-D., *Deutsche Rechtsbücher des Mittelalters. Bd. 1: Beschreibung der Rechtsbücher. Bd 2: Beschreibung der Handschriften*, Köln und Wien (Böhlau) 1990.

Nachgerade überschwänglich begrüßte U. Stutz in seinem Geleitwort die 1931/34 erschienene Ausgabe von Homeyers 'Die Deutschen Rechtsbücher des Mittelalters und ihre Handschriften': „Mit der vorliegenden Neubearbeitung erlebt ein viel gebrauchtes, seit langem aus dem Buchhandel verschwundenes und schmerzlich entbehrtes wichtiges Hilfsmittel der Wissenschaft der Deutschen Rechtsgeschichte seine Wiederauferstehung.“ (Borchling etc. S. III) Die jetzt von U.-D. Oppitz im gleichen Verlag unter dem verknappten Titel „Deutsche Rechtsbücher des Mittelalters“ vorgelegte neuerliche Überarbeitung kann sich einer ähnlich positiven Beurteilung gewiß sein, hat doch das 1836 von K. G. Homeyer begonnene Werk eine erstaunliche Lebensfähigkeit und damit seine Unentbehrlichkeit bewiesen. Dies gilt für die Neuausgabe auch deshalb, weil U. D. Oppitz vor allem im ersten, 1934 von K. A. Eckhardt besorten Teil der Beschreibung wesentlich auf dessen Text und dessen Artikel im Sachwörterbuch zur deutschen Geschichte und im Biographischen Wörterbuch zur deutschen Geschichte fußt: „Unangemessen erschien eine Umformulierung ohne eigene sachliche Zusätze“ (Oppitz S. IX).

Freilich hat das seit mehr als 150 Jahren gewachsene Werk rein äußerlich eine erstaunliche Metamorphose durchgemacht und wendet sich, schon in Verkaufspreis, Umfang und Format mehr denn je als Handbuch kenntlich, vornehmlich an Bibliotheken und hochspezialisierte Gelehrte. War die Ausgabe von 1931/34 noch für RM 26.- vergleichsweise erschwinglich, schlägt die neue Ausgabe mit insgesamt DM 654.- zu Buch. Das Oktav- wuchs zum Quartformat und die 323 S. der älteren einbändigen Ausgabe auf über 900 zweiseitig bedruckte Seiten in vier Bänden.<sup>1</sup>

Das Werk blickte bereits in der Ausgabe von 1931/34 auf eine fast hundertjährige, in mancherlei Hinsicht für die Wissenschaftsorganisation der Zeit typische Geschichte zurück. 1836 hatte K.G. Homeyer bei der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin ein schmales „Verzeichnis Deutscher Rechtsbücher des Mittelalters und ihrer Handschriften“

---

1) Zur Rezension lagen die Bde. 1 und 2 von 1990 vor. Nach Ausweis des beiden Bden. beigegebenen Inhaltsverzeichnisses werden sich die beiden Teilbde. des 3. Bds. mit Fragmenten befassen.

drucken lassen. Die darin gegebene Definition des Gegenstandes ist über die Zeit wesentlich gleich geblieben: „Unter den Rechtsbüchern sind hier verstanden: Darstellungen deutscher Rechtssätze aus dem Mittelalter, namentlich dem 13., 14., 15. Jahrhundert; entsprungen aus schriftstellerischer, nicht legislatorischer oder autonomischer Tätigkeit“ (S. 1). Gesammelt und beschrieben werden also die Quellen, aus denen das kodifizierte Recht unter dem Einfluß des römischen Rechts erst hervorgehen sollte, die Beschreibungen der Rechtspraxis, des angewandten Rechts.

Als vornehmstes Beispiel mit der größten Wirkungsgeschichte gilt der in mehr als 400 Handschriften und Fragmenten überlieferte Sachsenspiegel, ein Sprachdenkmal und zugleich „die bedeutendste Rechtsquelle des deutschen Mittelalters, eine tief durchdachte, glänzend formulierte Abspiegelung des ostfälischen Rechts zur Zeit Friedrichs II.“ (Oppitz, S. 22). Nicht entsprechend berücksichtigen konnte Oppitz die erst 1991 von der Niedersächsischen Sparkassenstiftung aus dem Privatbesitz des Herzogs von Oldenburg erworbene Bilderhandschrift des Sachsenspiegels. Er verzeichnet sie als HS 1302 noch unter dem Standort der Privatbibliothek in Rastede. Die vier erhaltenen Bilderhandschriften des Sachsenspiegels, neben der Oldenburger waren es die Codices aus Heidelberg, Wolfenbüttel und Dresden, konnten erst-, und wie der sehr schöne Katalog<sup>2</sup> hervorhebt, wohl auch einmalig Anfang 1992 in Wolfenbüttel ausgestellt werden. Als endgültiger Standort der Neuerwerbung ist die Landesbibliothek Oldenburg vorgesehen.

Homeyers Verzeichnis von 1836 listete auf 64 S. 532 Handschriften in kaum mehr als Kurzennungen auf und gliederte sie nach dem Alphabet der besitzenden Personen oder Einrichtungen, wobei die Fülle adligen und gelehrten Privatbesitzes auffällt. Das Verzeichnis von 1836 erschien allerdings nicht im Buchhandel, sondern war zur privaten Verbreitung bestimmt in der Hoffnung, daß die Besitzer relevanter Handschriften das damit angezeigte Vorhaben durch ergänzende Mitteilung fördern würden. In der ersten für den Buchhandel vorgelegten Ausgabe konnte Homeyer 1856 dann vermelden: „In den zwanzig seitdem verflossenen Jahren ist jene Förderung in reichem Maasse erfolgt“ (S. IV). Einige der ursprünglich genannten Handschriften waren weggefallen, gleichwohl das Verzeichnis auf 746 Nrn. angewachsen, die nun auf 176 S. vorgestellt und beschrieben wurden.

Rund 60 Jahre später beauftragte die Savigny-Kommission der Berliner Akademie die Göttinger C. Borchling und J. v. Gierke, das Verzeichnis der Handschriften neu zu bearbeiten. K. A. Eckhardt „aus der jüngeren Germanistengeneration, der die Zukunft gehört“ (Stutz in: Borchling etc. S. VI) übernahm nachträglich noch die Neubearbeitung der ersten, systematischen Abteilung. Das Handschriftenverzeichnis wuchs noch einmal auf über 1250 Nrn. und erschien 1931/34 mit Unterstützung der DFG, die, damals gerade

2) Schmidt-Wiegand R. u. Milde W., Gott ist selber Recht. Die vier Bilderhandschriften des Sachsenspiegels, Wolfenbüttel 1992 (Ausstellungskataloge der Herzog August Bibliothek 67).

erst elf Jahre alt, im Titelblatt noch als die ursprüngliche „Notgemeinschaft“ firmiert.

Diese Ausgabe legte U. D. Oppitz seiner 1977 in Angriff genommenen Neubearbeitung zugrunde, und ihr folgt wesentlich der rund 70 Seiten umfassende gattungssystematische Teil: Auf die Land- und Lehnrechtsbücher folgen Stadtrechtsbücher, dann Rechtsgangbücher, Glossen, Sammelwerke und schließlich verschiedene Stadtrechte. Die Klassen werden knapp in Anlage, Chronologie und wechselseitiger Abhängigkeit beschrieben und mit Angabe der Exemplare, Ausgaben und der Literatur ergänzt. Die ausführlichen, insgesamt mehr als 9000 Literaturangaben werden in Einzelfällen bis zu erst im Druck befindlichen Arbeiten geführt; mitunter werden hilfreiche Stichworte zur einzelnen Sekundärliteratur und Hinweise auf Rezensionen gegeben.

Dem ersten Band ist ein umfangreicher Apparat beigegeben. Der systematischen Beschreibung vorangestellt ist eine Kurzliste der nunmehr rund 1700 einbezogenen Handschriften, geordnet nach Aufbewahrungsort. Der Beschreibung folgt eine chronologische Liste der Handschriften und umfangreiche Konkordanzen der Siglen zu den älteren Ausgaben und den Werke von Haiser, Steffenhagen, Rockinger, Nietzsche und Laßberg. Den Abschluß bilden fünf Register, die auch ohne den Katalogband benutzbar sind, da sie auf Standort und dortige Signatur verweisen. Aufgelistet werden zunächst die Vorbesitzer, ein nach jüngst bestätigten Erfahrungen hilfreiches Instrument u. a. auch im Umgang mit den im Vorwort ausdrücklich genannten Auktions- und Antiquariatskatalogen; dem folgen Verzeichnisse der Verfasser, der Texte, Schreiber und schließlich derjenigen Handschriften, für die im Katalog Hinweise auf Buchschmuck gegeben werden.

Der umfängliche zweite Bd. enthält den Katalog der Handschriften, geordnet nach mehr als 450 internationalen Aufbewahrungsorten bzw. in Einzelfällen auch Personenamen der Besitzer. Dabei sind New York, Washington oder Leningrad vertreten, vor allem aber die Fülle ostdeutscher und osteuropäischer Standorte. Die Exemplare werden nicht mehr nur in Bezug auf die Rechtstexte beschrieben, sondern im Zusammenhang des gesamten Bandes, dessen Textteile einzeln aufgeführt werden, also den Kontext der Aufbewahrung sichtbar machen. Die vorausgeschickte knappe Exemplarbeschreibung ist von jeweils unterschiedlicher Ausführlichkeit. Sie faßt die Katalogbeschreibungen der Bibliotheken zusammen und beruht nur in Ausnahmefällen auf Autopsie. Im Einzelfall wird der Handschriftenforscher ohnedies auf den jeweiligen Bibliothekskatalog bzw. das Exemplar selbst zurückgehen müssen; der besondere Wert der Arbeit liegt ja vor allem in der systematischen Erschließung eines internationalen Bestandes. Darüber hinaus aber gehen die chronologisch geordneten Literaturangaben naturgemäß deutlich über das hinaus, was die konsultierten, also älteren Kataloge verzeichnen konnten. Ist überhaupt etwas an dem traditionsreichen Werk zu vermissen, dann ist es vielleicht die Rücksicht auf einen weniger hochspezialisierten Leser, dem manches in den knappen Absätzen der systema-

tischen Beschreibung verborgen bleibt und dem die Perspektiven der Handhabung für die interdisziplinäre Arbeit zur Sozialgeschichte, zur Territorialgeschichte, zur Buch- und Kunstgeschichte ausführlicher erläutert werden könnten. In Zusammenhang damit wäre sicherlich wünschenswert gewesen, die Gelegenheit eines so umfangreich angelegten Werkes auch zu einer ausführlicheren historischen Einführung in die Gattung und Bedeutung der Rechtsbücher zu nutzen und am Beispiel zu illustrieren.

Nachzutragen ist, daß inzwischen im publizistischen Sog der vielbeachteten Neuerwerbung für die Landesbibliothek Oldenburg die Wolfenbütteler Bilderhandschrift des Sachsenspiegels als Faksimile im Berliner Akademie Verlag erschienen ist. Die Bände sind, gemessen an ihrem Ertrag, mit DM 2480,00 vergleichsweise preiswert. In moderner Faksimiletechnik sind die Bildseiten im Druckbogen eingebettet, ohne den müßigen Versuch im Buchschnitt auch noch das Original nachzuahmen. Im gleichen, großen Format ist ein Textband beigegeben mit diplomatischer Umschrift, zitierfähiger neuhochdeutscher Übersetzung und einem Bildkommentar. Noch nicht ausgeliefert ist der dritte, ebenfalls von Ruth Schmidt-Wiegand herausgegebene Kommentarband, der außer einer Reihe von Aufsätzen auch die im Wolfenbütteler Exemplar nicht enthaltenen Blätter der Dresdner Bilderhandschrift abbilden soll.

Jochen Bepler

Hildesheim

FLOTZINGER R., *Choralhandschriften österreichischer Provenienz in der Bodleian Library Oxford* (Veröffentlichungen der Kommission für Musikforschung H. 26, Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse 580. Bd.), Wien 1991, 108 Seiten mit 5 SW-Abbn.

Der Ordinarius für Musikwissenschaft an der Karl-Franzens-Universität zu Graz und Herausgeber der „Musikgeschichte Österreichs“ (1977–79) legt mit vorliegendem Bändchen eine wichtige Frucht seines Aufenthaltes als *visiting fellow* im Frühhalbjahr 1989 am Magdalen College/Oxford vor. Sie ist das Ergebnis einer gründlichen Durchsicht dortiger Bibliothekskataloge nach sich auf österreichische Orte oder Beziehungen hinweisenden Angaben. Das sich daraus ergebende Material bezieht sich auf klösterliche Herkunftsorte wie Kremsmünster mit Can. lit. 354 (Missale), Can. misc. 575 (Vita S. Gregorii), Can. lit. 225 (Brevier), Can. patr. lat. 192 (De officiis) und Can. bibl. lat. 76 (Biblia III), sämtlich aus dem 12. Jahrhundert, aus Salzburg mit seinen Klöstern (Dom, Nonnberg, Petersfrauen und St. Peter) stammen Can. lit. 360 (Brevier), Can. lit. 202 (Brevier), Can. lit. 350 (Missale) und lat. lit. e 13

(Pontificale 1495–1503). Aus Melk kommt eine *Passio Fides* (14. Jahrhundert) mit Lyell 64, aus Admont eine *Biblia* vom endenden 12. Jahrhundert mit Can. bibl. lat. 72 und ein *Graduale* (Can.lit. 340) von 1210, aus Lambach das Fragment Lyell 55 mit *Sermones* (12. Jahrhundert), weitere Beispiele beziehen sich auf Schwarzach, Padua und Innichen, um nur gesicherte Zuschreibungen zu zitieren. Diese mit musikalischen Notationen versehenen Handschriften und Fragmente erbringen für die Liturgie-, Musik- und Bibliotheksgeschichte mehr als nur die zu erwartende Erweiterung des Bestandes in quantitativer Hinsicht. Die überwiegende Zahl der behandelten Handschriften des 12. bis 16. Jahrhunderts entstammte der berühmten Sammlung von Matteo Luigi Canonici (1727–1805), in der auch die Sammlung des Herzogs von Modena und die Bibliothek des Venezianers Jacopo Soranzo (1686–1761) und die von Bernardo Trevisan (1652–1720) aufgingen. Diese Canonici-Sammlung mit 2047 Bänden wurde 1817 um den höchsten jemals auf einmal ausgelegten Betrag von der Bodleian Library erworben, doch blieben auch noch Restbestände in Florenz und Bagniton liegen.

Eine genaue Handschriftenanalyse und Inhaltsangabe versucht jeweils auch den Bestimmungsort zu ermitteln, wobei patroziengeschichtliche Hinweise unterstützend mitwirken und Orte wie St. Paul/Lavanttal, Ranshofen, Mosach = Moggio, Obervellach, Salzburg und Scheyern als Bestimmungsorte in erster Linie in Frage kommen. Doch nicht immer läßt sich restlose Klarheit in der lokalen Zuweisung erzielen. Die Crux der Bibliothekare sind abgelöste Handschriftenfragmente (S. 93–105) aus Buchdeckeln und Vorsatzblättern. Gerade liturgische Handschriften wie Antiphonale, Missale, Breviarien und Lektionare waren infolge des Wandels liturgischer Gepflogenheiten besonders für nachträgliche Verwertung als Einbanddeckel und Makulatur anfällig, wurden zudem oftmals von übereifrigen Bibliothekaren abgelöst ohne nähere Provenienzhinweise zu hinterlassen und sind deshalb heute erschwert zuzuordnen, zu präsentieren oder zu verwahren. Hinzu kommt, daß nicht selten Texte erst später und nachträglich mit Neumen-Notation versehen wurden, was wiederum eine Verunsicherung oder Erschwernis in der Datierung und Lokalisierung bringt. Die Gepflogenheit mit ab- oder ausgelösten Blättern Sammelbände zu erstellen, hier die Nummern Auct. II. Q. 5.78, lat. liturg. a. 6., lat. liturg. b.7 und lat. misc. a. 3, verschleiert im vorliegenden Fall zudem österreichische Provenienz, so daß bei keinem der untersuchten Fragmente aus Sammelbänden mit Eindeutigkeit österreichische Provenienz positiv beantwortbar ist. Ohne sorgfältige Dokumentation erbringen derartige Freilegungen oder Ablösungen mehr Nach- als Vorteile für die Forschung, zumal frühere Handschriftenkataloge bezüglich Einband und Vorsatz oftmals ohne genauere Angaben blieben. Gerade die vorliegende Studie zeigt hier die Grenzen einer Zuordnung und Identifizierung deutlich auf und verweist auf das Desiderat systematischer Aufarbeitung unseres Handschriftenbestandes in so mancher Stiftsbibliothek, die oftmals die Grenzen eines auch fachlich ausgebildeten Bibliothekars überschreitet und zum Teamwork auffordert, bestehend aus Philologen,

Kodikologen, Kunst- und Musikhistorikern und Restauratoren. Die Handschriftenbestände unserer Bibliotheken bedürfen neben einer gesteigerten Aufmerksamkeit von Seiten der Besitzer umschaulicher Fachbetreuung von langer Kontinuität durch fachlich qualifizierte Bibliothekare. Der Stiftsbibliothekar ist mehr als ein Vertrauensposten, interimistischer Platzhalter oder Bibliothekshüter; er allein ist heute den vielfältigen Anforderungen im wissenschaftlichen Benützerverkehr und einer gesteigerten Flut an fachlicher Korrespondenz nur dann gewachsen, wenn er über Jahre hinweg seinen Handschriftenbestand durch und durch kennt, vorzügliche Benützer- und Editionsarten führt und fachlich in jeder Hinsicht durch Teilnahme an wichtigen Tagungen und Ausstellungsbesuchen über überdurchschnittliche Kenntnisse und fachliche Verbindungen verfügt. Wahrlich ein schier unerfüllbares Postulat an einen bisher eher der Vergangenheit zugewandten Beruf, denn unsere Handschriftenbestände haben trotz immenser konservatorischer und räumlicher Belastung ungeahnte Zukunftsperspektiven in der weiteren Erforschung unserer Vergangenheit.

Gregor Lechner OSB

Göttweig

HADINGER A., *Katalog der Handschriften des Augustiner Chorherrenstiftes Klosterneuburg, Teil 2: Cod. 101–200. Katalogband: 192 S. Text, 16 Tafeln mit 32 SW-Abbn., Registerband: 76 S., Tafelband: 62 SW-Tafeln in Loseblättern, Quart., br.* (Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften), Wien 1991.

Dieser 2. Band des Handschriftenkataloges von Klosterneuburg (vgl. Besprechung von Band 1 in SMGB 96 [1985] 459 f.) erschien in den Veröffentlichungen der Kommission für Schrift- und Buchwesen des Mittelalters, hrsg. v. H. Hunger, Reihe II, Band 2, Teil 2 und in den Verzeichnissen der Handschriften österreichischer Bibliotheken, hrsg. von O. Mazal, Band 2, Teil 2 und als 225. Band der Denkschriften der Philosophisch-historischen Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Die Titelaufnahme solcher Werke allein gestaltet sich schon umständlich, wollte man keine Reihe und Abfolge einer weiteren Titelei vergessen oder unterschlagen. Hier bedürfte es sicherlich einer gründlichen Durchforstung vieler Akademieschriften auf eine Vereinfachung und Straffung hin, denn nicht so viele Herausgeber können und sollten an einem Werk und Autor „mitnaschen“, weiß man doch, daß viele solcher Hürden einer Edition eher hinderlich oder verzögernd als förderlich sind. Noch dazu, wenn sich Autoren bereits in ihrem Metier als Fachleute ausgewiesen haben. Vorgelegt wurde dieser Text der Akademie am 1. März 1989 durch H. Hunger, bis dahin ist auch die wissenschaftliche Literatur berücksichtigt.

Der Katalog bearbeitet insgesamt 98 Handschriften (CCI 118 bereits im Band I und ohne CCI 130 als die Babenberger-Genealogie des Ladislaus Sunthaym). Anhang I enthält die Entschlüsselung der vier lateinischen *Gesta Romanorum*-Handschriften, Anhang II bringt die 2 Handschriften der in der Stadtbibliothek Bad Windsheim überlieferten Quadragesimalpredigten des Klosterneuburger CCI 172 in der Art von Schneyers Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters. Diese Anhänge entlasten wesentlich und fördern die Übersichtlichkeit des Kataloges. Der gesonderte Registerband enthält sämtliche Textanfänge, Personen-, Orts-, Titel- und Sachregister sowie das Register der Wasserzeichen.

Gegenüber Band I muß auf geringfügige Änderungen in der Katalogisierung hingewiesen werden: erschlossene Autoren werden jetzt in Spitzklammern angeführt, und verzichtet wurde auch auf die Untergliederung der Beschreibung bei einer Miscellanea-Handschrift, wenn die kodikologischen Einheiten des Codex annähernd gleichzeitig entstanden sind: CCI 103, 112, 127, 171 und 194. Wohltuend empfindet der Benützer die Beigabe eines Losefalteils datierter Schriften und undatierter Schreibervermerke, um damit besser vergleichen zu können. Diese Maßnahme erfolgt als Ersatz für den aufgelassenen Katalog datierter Handschriften.

Hinsichtlich des Inhaltes der 2. Centurie fällt das vollständige Fehlen an *Liturgica* auf, Rechts- und Bibelhandschriften dagegen lassen sich gruppieren zu exegetischem und homiletischem Schrifttum. Die juristische Handschriftengruppe geht auf Propst Georg Münstinger (1418–1442) anlässlich seiner Teilnahme am Baseler Konzil 1434 mit Kommentaren von Johannes Andreae, Franziskus de Zabarellis und Hans Polzmacher zurück. Der Rest dieser Handschriften ist oberitalienischer Provenienz. Bei den Bibelhandschriften ist eine deutsche Historienbibel (CCI 157 von 1425/54), eine nordfranzösische Bibel (CCI 145, 1. Hälfte 13. Jh.) mit nachgetragenen altlateinischen Lesungen und eine ehemals 2bändige Biblia (CCI 149 vom beginnenden 13. Jh.) aus dem ehemaligen Dominikanerkloster in Wiener Neustadt zu erwähnen. Hagiographische Texte, Exempla und Miracula tradiert u.a. CCI 131 aus dem endenden 13. Jahrhundert, der in die *Legenda aurea* des Jakobus de Voragine zusätzliche Heiligenviten interpoliert, während die Exempla und Miracula den *Vitae Patrum* entstammen. Kunsthistorisch gesehen sind die spätmittelalterlichen Handschriften gegenüber Band I im illustrativen wesentlich unbedeutender ausgestaltet, ausgenommen CCI 154 mit der Temperamalerei einer Madonna mit Kind, die Naturenzyklopädien CCI 124 und 125 und von Bartholomäus Anglicus *De proprietatibus rerum* (CCI 124) vom sogenannten Albrechtsminiator. Der weitaus größere zahlenmäßige Anteil von Handschriften ist dem hauseigenen Skriptorium zuzurechnen, gefolgt von italienischen und französischen Manuskripten. Das heimische Skriptorium hebt Mitte 12. Jahrhundert mit seiner Produktion an und dürfte bei den Codices 101–200 rund drei Viertel des Bestandes ausmachen. Französische Handschriften der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts bis zur zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts sind in ihrer Ausstattung mit kleiner

Schrift (CCI 145) und Gold- und Fleuronnéinitialen typische Exportprodukte (CCI 153, 167, 190, 185), wie sie beispielsweise im Zwettler Cod. 61 und im Cod. Aa 60 der Hessischen Landesbibliothek in Fulda anzutreffen sind.

Mehr als bisher fand bei der Handschriftendatierung von Papierhandschriften die Einbeziehung von Wasserzeichen mittels bisher z. T. neuer Methoden durch Röntgenphotographie statt. So wurden mittels dieser Methode Standorte aller Wasserzeichen registriert und von nahezu allen verschiedenen Marken Fotos angefertigt. Der Vergleich ergab identische Marken auch bei Zeichen von nur geringer Lebensdauer. Zur Datierung dienten dann vor allem Rechnungsbucheintragungen im Klosterneuburger Archiv auf datierbaren Papierhandschriften, die somit einen gesicherten Datierungsansatz boten. Damit ließen sich immerhin trotz zeitaufwendiger Methode nahezu alle bisher undatierten Papierhandschriften mittels Wasserzeichen erstaunlich exakt zuordnen. Den *modus procedendi* mit Wasserzeichen konnte der Autor besonders an der Handschriftengruppe CCI 159, 165, 169 und 194 in der Zeit von 1391–98 exemplarisch vorführen, wozu der Autor zusammen mit F. Lackner in der *Gazette du livre médiéval* 13 (1989) 12–15 einen Beitrag zur Wiedergabe von Wasserzeichen mittels Röntgenstrahlung publizierte. In diesem Zusammenhang muß unbedingt auf den vorausweisenden handschriftlichen Manuskriptenkatalog des Göttweiger Handschriftenbestandes von P. Vinzenz Werl OSB im Jahre 1844 hingewiesen werden, mit seinem umfassenden Bestand (326) an Wasserzeichen-Registern in Göttweiger Papierhandschriften. Der immense Aufwand der Wasserzeichenforschung kommt vor allem auch den weiteren Bänden der Reihe zugute. Über eine relativ genaue Chronologie der Papierhandschriften können diesbezüglich auch neue Aufschlüsse zur Skriptoriumsgeschichte, der Schriftentwicklung und der Rezeptionsgeschichte von Texten gewonnen werden. Mehr als ein Nebenprodukt aber wäre die Ausweitung eines Wasserzeichenrepertoriums, das über eine Text-Graphik-Datenbank bereits elektronisch über Laserprinter modellhaft erstellt werden könnte.

Der vorliegende Handschriften-Katalog Klosterneuburgs hat Modellcharakter und wäre auch zur Bearbeitung weiterer Klosterbibliotheken beispielgebend heranzuziehen. Sicherlich trägt die zunehmende Erfahrung in der Erstellung solcher Kataloge zu einer intervallärmeren Edition der weiteren Codices besonders bei, wenn nicht zu akademisches Gebahren des Verlagsorgans und finanzielle Schwierigkeiten hinderlich wären. Nur eine rasche Aufeinanderfolge der kommenden Bände garantiert Kontinuität in dieser beispielhaften Qualität, denn längere Zeitabstände verzögern und bringen eventuell nochmalige Richtlinienänderung für weitere Vervollkommnung, die man sich jedoch beim gegenwärtigen Stand der Forschung nur schwer mehr vorstellen kann.

AUSTELLUNG: *Federschmuck und Kaiserkrone. Das barocke Amerikabild in den habsburgischen Ländern*. Ausstellung des Bundesministeriums für Wissenschaft und Forschung in Schloßhof im Marchfeld vom 10. Mai — 13. September 1992. Katalog: Polleroß F., Sommer-Mathis A. u. Laferl F., 328 Seiten, Wien 1992.

Leider erhielt diese Ausstellung in den Prunkräumen von Schloßhof nicht den gebührenden Besucherzustrom, die diversen österreichischen Landesausstellungen scheinen sich bereits gegenseitig zu konkurrieren. Dabei ist diese Ausstellung im größeren Rahmen der „Initiative Mitteleuropa“ großzügig und übersichtlich angelegt und wohlthuend abwechslungsreich gestaltet. Die aus der „Pentagonale“ entwickelte „Initiative Mitteleuropa“ hat die Thematik „Barock in Zentraleuropa“ gewählt; dazu sind bereits 10 Ausstellungen mit Titel und Präsentationsort bestimmt: 1) Lust und Leid „Barocke Kunst — Barocker Alltag“ in Schloß Trautenfels/Steiermark (1.5.–26.10.1992), 2) „*Artis Pictoriae Amatores*. Europa im Spiegel Prager Barocksammlungen“ in Prag, Gemäldegalerie in den Marställen (1993), 3) „Heilige in Zentraleuropa“ in Bratislava, Palais Grassalkovic (1993), 4) „Schnittpunkte. Barockkunst in Zentraleuropa“ in Budapest, Museum für Geschichte (1993), 5) „Themen — Metamorphosen. Profane Themen der Barockkunst in Zentraleuropa“ im Museum zu Szekesfehervar (1993), 6) „Architektur des 17. und 18. Jahrhunderts in der Venetianischen Republik (1630–1730)“ in der Villa Pisani zu Stra (1993), 7) „Venezianische Maler des 17. Jahrhunderts und ihre Beziehungen zu Zentraleuropa“ im Museo Correr zu Venedig (1993), 8) „Wo der Osten dem Westen begegnet. Porträts des Barock“ im Nationalmuseum von Warschau (1993), 9) Theater und Mystizismus. Barockskulptur zwischen West und Ost“ im Nationalmuseum von Posen (1993) und 10) „Vom Alltag zum Festtag“ im Kunstgewerbemuseum in Zagreb.

Die Schloßhofer Ausstellung zeigt dem Barockmotto entsprechend besonders Kunst des 17. und 18. Jahrhunderts und behandelt im wörtlichen Sinn das Bild von Amerika im Europa der frühen Neuzeit: ausgreifend über das heutige Österreich hinaus in die habsburgischen Erblande in Mitteleuropa, also die Gebiete des Römisch-deutschen Reiches, Spanien und die habsburgischen Besitzungen in Italien und in den Niederlanden sowie in der Neuen Welt den habsburgischen Herrschaftsbereich in Mittel- und Südamerika. Da vor allem der Themenbereich Literatur schwer in einer kunsthistorischen Schau dokumentierbar ist, verlegte man sich auf einschlägige Beiträge im Katalog. Dieser enthält demzufolge einen gewichtigen Aufsatzteil, in welchen Bilder vom Katalogteil hereingenommen sind, was gelegentlich zum Blättern zwingt. Der Katalog eignet sich besonders zur Nacharbeit und zur Befassung mit den Exponaten auch außerhalb der Ausstellung.

Die Gliederung der Ausstellung ist klar und ausgewogen und in den einzelnen Räumen von wissenschaftlichen Autoren geprägt. Raum I (C. F. Laferl) behandelt die Reisen in die Neue Welt mit ihren vorgefaßten „Bildern“ und „Klischees“, den Erwartungshaltungen und Vorurteilen. Raum II (C. Riedl-

Dorn) geht auf das Bild der amerikanischen Natur ein, wie es sich in barocken Tiergärten und Orangerien Europas dargeboten hat und bietet reichlich Platz für jene seltenen naturwissenschaftlichen und ethnographischen Werke über Amerika, die sich einst in Prinz Eugens Bibliothek befanden. Friedrich Polleroß handelt in Raum III die allegorischen Amerika-darstellungen ab, die vom Kunstgewerbe bis in die Monumentalmalerei des ausgehenden 18. Jahrhunderts reichen. Raum IV, vom selben Autor gestaltet, bringt die Rezeption des Amerika-Themas in einstigen Kunst- und Wunderkammern Europas. Hier fallen vor allem die sogenannten Federbilder aus den Sammlungen der Habsburger ins Gewicht. Die politische Ikonographie ist in den Räumen V und VI auffallend breit belegt und auch in den diversen Kunstgattungen detailliert aufgefächert. Der Reichtum und die Raffinesse im „kalten Krieg“ der Symbole beruhen hauptsächlich auf dem Vormachtsanspruch der österreichischen Linie des Hauses Habsburg und auf dem angeetretenen spanischen Erbe nach 1700, wobei auch französische Thronanwärter in dieselbe allegorische Sprache mit einschwingen. Daß auch barockes Theater und Feste sich des Amerika-Genres annahmen, zeigen in Raum VII exotische Indianerkostüme in beliebten Faschingsmaskeraden, Opern und diversen Balletten anlässlich höfischer Hochzeiten und Herrschergeburten. Raum VIII berichtet von der Missionierung und der barocken Sakralkunst Amerikas, wobei neben den Jesuiten ein beachtlicher Anteil den Benediktinern zufällt. Friedrich Polleroß überschreibt dieses Kapitel mit „Amerika in der Religion. Die Missionierung der Neuen Welt durch die katholische Kirche“ (S. 291–300). Wichtige Objekte sind besonders Joh. Evang. Holzers „Sieg des Christentums über die Heiden, 1739“ (8.1) oder so seltene Blätter wie „Die Madonna als Generalissima im Kampf gegen die Indianer“ (8.4). Daß der hl. Ludwig Bertrand OP (8.7) ein hiezulande wenig bekannter Heiliger aus dem Dominikanerorden sei, kann nicht nachvollzogen werden; in der dominikanischen Ikonographie ist er besonders häufig in Kirchen belegt. Sein ausgefallenes Attribut — das Pistolenkreuz — darf nicht mit florierender Produktion von Handfeuerwaffen in Steyr in Zusammenhang gebracht werden, sondern ist vielmehr vitenmäßig bedingt. Ist das Bild der Jesuiten als Missionare in Amerika bereits ein geläufiges, war dies bei den Benediktinern (8.19–8.25) eher unbekannt, ausgenommen diverse Thesenblätter in der Art Joseph Gottfried Prechlers von 1722 (8.21). Eine wichtige Bedeutung hierzu erhält (8.19) ein Werk des Abtes Caspar Plautz von Seitenstetten über die Amerika-Mission der Benediktiner, welches bei Hans Plank zu Linz 1621 unter dem Pseudonym Honorius Philoponus erschienen ist. Dieses seltene Werk trägt den Titel „Nova typis transacta navigatio“ und gilt als bemerkenswertes Zeugnis von Amerika-Rezeption im Österreich des beginnenden 17. Jahrhunderts. Auffallend positiv ist die Beurteilung der Indianer. Wolfgang Kilians Kupferstiche müssen für Joseph Gottfried Prechlers und Johann Carl von Reslfelds Thesenblätter von 1722 als Vorlage und Anregung gedient haben. Die Schilderung der Teilnahme von Benediktinern an Columbus' 2. Amerikareise wertet den OSB-Orden als Missionsorden

gegenüber den Jesuiten auf. Benedikts Triumph ermöglicht die thematische Überleitung zur etwas willkürlich ausgewählten Darstellung der vier Erdteile in Anbetung des Kreuzes oder der Eucharistie, wobei am Stich von Gottfried Bernhard Götz (8.31) die Affinität zum „Wunderbarlichen Gut“ in der heutigen Dominikanerkirche Hl. Kreuz zu Augsburg aufzuzeigen vergessen wurde. Hier hätte man im Text durchaus näher auf wichtige Erdteil-Allegorien eingehen sollen, etwa in der Stuckplastik der Alten Kapelle zu Regensburg oder bei Cosmas Damian Asams Deckenfresko in S. Maria de Victoria zu Ingolstadt.

Der Raum IX behandelt als letzter Teil der Ausstellung mit „Amerika auf der Tafel“ gelungen die diversen Köstlichkeiten aus der Neuen Welt. Ihr exotisches Ambiente bilden die sogenannten „indianischen Kabinette“ als eigenes Phänomen des Exotismus im 17. Jahrhundert, wobei allerdings Adalgisa Luglis „Naturalia et Mirabilia, il collezionismo Enciclopedico nelle Wunderkammern d' Europa“, Milano 1983, 1990<sup>2</sup> unberücksichtigt geblieben ist. Dennoch sind die Dichter der Bibliographie wie auch die exakten Literaturangaben bei den einzelnen Exponaten und in den jeweiligen Übersichtsbeiträgen besonders positiv hervorzuheben, da solches bei anderen Katalogen heute vielfach nicht mehr der Fall ist.

Um den vorzüglichen Ausstellungskatalog über die Raumeinteilung hinaus übersichtlich zu gestalten, wurde ein zusätzliches Gliederungsschema aufgegriffen, nämlich mit der Unterteilung in I: Bildende Kunst (bis 124), II: Fest und Bühne (bis 158) und III: Theater und Literatur (bis 193). Auch sind nahezu alle Exponate bestens abgebildet, so daß dieser Katalog im Rahmen des Amerikajahres zu den gediegensten gezählt werden kann. Schade nur, daß der Aufdruck eines Buchrückentitels unterlassen wurde. Solche Nivellierung oder falsche Bescheidenheit wäre wahrlich nicht notwendig gewesen.

*Gregor Lechner OSB*

*Göttweig*

ANGERMÜLLER R., *Das Salzburger Mozart-Denkmal. Eine Dokumentation (bis 1845) zur 150 Jahre-Enthüllungsfest.* Mit einem kunsthistorischen Beitrag von A. Hahnl, Salzburg: (Internationale Stiftung Mozarteum) 1992.

Das 19. Jahrhundert holt sich die Helden des Geistes auf den Denkmalsockel. Das, was zuvor Herrschern vorbehalten war, die figürliche Darstellung als architektonisch exponiertes Zentrum eines öffentlichen Platzes, gesteht man nun auch Malern, Dichtern und nicht zuletzt Musikern zu. Dabei geht es um keine unbefangene Würdigung. Ziel ist die Postulierung einer nationalen Identität auch auf kulturellem Sektor. Dieses politische Ziel kommt nicht nur massiv in der heroisierenden Darstellungsform zum Aus-

druck. Bereits die Entstehungsgeschichte etwa des Bach-Denkmals in Leipzig, des Beethoven-Denkmal in Bonn oder des Mozart-Denkmal in Salzburg wird zum beredten Zeugnis der Rezeptionsgeschichte. Daß sich beispielsweise die Kommission zur Errichtung eines Denkmal für Wolfgang Amadeus Mozart in Salzburg gerade an Ludwig Schwanthaler wandte, den vom bayerischen König protegierten Schöpfer zahlreicher Monumentalplastiken, ist Ausdruck des Bestrebens, das lokale Ereignis der Denkmalsetzung von Anfang an zur nationalen Sache zu erheben. 1992 wurde Schwanthalers Mozartstatue 150 Jahre alt. Aus diesem Anlaß stellte Rudolf Angermüller, der als Leiter der Biblioteca Mozartiana in Salzburg wohl wie kaum ein anderer Überblick über die Salzburger archivalischen Quellen hat, einen Band mit bislang größtenteils unveröffentlichten Dokumenten zur Entstehungsgeschichte zusammen. Von den ersten Beratungen der Denkmal-Kommission über ihren Briefverkehr mit dem Bildhauer, die zahlreichen Benefizkonzerte und Spendenaktionen zur Finanzierung bis hin zur pompösen, mehrtägigen Einweihungsfeier findet der Leser eine Fülle an Material ausgebreitet. Der Umgang damit wird ihm freilich nicht einfach gemacht. Daß in der rein chronologischen Anordnung Substantielles in bunter Folge neben Peripherem, eher Kuriosum zu stehen kommt, mag repräsentativ für die Quellsituation sein. Für den Benutzer wäre dennoch eine gezieltere Auswahl hilfreich gewesen. Eine zusammenfassende Einführung, die diese Schwäche ausgleichen könnte, bleibt der Band schuldig. In seinem Vorwort rollt Angermüller die Vorgeschichte des Salzburger Denkmal auf; der Beitrag Adolf Hahnls vom Archiv der Erzabtei St. Peter in Salzburg über „Das Mozart-Denkmal als Kunstwerk“ ist zwar im wesentlichen der Entstehungsgeschichte gewidmet (und damit gerade nicht der Frage der kunstgeschichtlichen Einordnung), durch eine Fülle von Querverweisen und von Zitaten aus weiterem, nicht in den Band aufgenommenen Archivmaterial jedoch ebenso verwirrend wie der Hauptteil. Ein paar Unstimmigkeiten erschweren auch die Benutzung als reine Materialsammlung. So steht als Überschrift der einzelnen Dokumente in der Regel das Datum des betreffenden Ereignisses, manchmal jedoch des Dokumentes (auch wenn es sich auf weiter zurückliegende Vorgänge bezieht). Bei nicht in voller Länge wörtlich wiedergegebenen Dokumenten fällt es oft schwer, zwischen bloßer Inhaltsangabe und Kommentar zu trennen. Besonders problematisch wird das Verfahren, sobald unter einem Datum aus mehreren Quellen zitiert wird. Nur mit vieler Mühe sind z.B. bei der Darstellung der Enthüllungsfeierlichkeiten zitierte Texte von Überleitungen des Herausgebers zu trennen. Daß ein so zentrales Dokument wie der Vertrag zwischen Schwanthaler und der Denkmal-Kommission nur gekürzt aufgenommen ist, verblüfft angesichts der Ausführlichkeit anderer, eher nebensächlicher Quellen. Die Hauptschwäche des Bandes bleibt jedoch, daß er die wesentlichen Fragen überhaupt nicht stellt — weder aus musik — , noch kunst — , noch politikgeschichtlicher Sicht. Daß in der ersten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts „Monumente für berühmte Männer wie Pilze aus der Erde“ geschossen seien (S. 13) ist ein recht unzureichender Erklärungs-

ansatz für das Phänomen Musiker- oder Künstlerdenkmal. Monographien wie etwa — um nur zwei Publikationen aus jüngster Zeit zu nennen — von Christiane Theiselmann (*Das Wormser Lutherdenkmal Ernst Riebchels*, Frankfurt a. M. 1992) oder von Peter Hutter (*Die feinste Barbarei. Das Völkerschlachtdenkmal bei Leipzig, Mainz 1990*), die eine umfassende kunsthistorische Einordnung oder auf der anderen Seite eine Aufarbeitung des zeitgeschichtlichen Hintergrunds leisten, ist diese Materialsammlung nicht an die Seite zu stellen. Entstanden ist ein zwar anregendes, vielfältiges und oft amüsantes Buch. Die Geschichte des Salzburger Mozart-Denkmal jedoch wird — vielleicht auf dieser Grundlage — erst noch geschrieben werden müssen.

Armin Raab

Salzburg

BÖCK H., *Einsiedeln. Das Kloster und seine Geschichte*; (Artemis Verlag) Zürich-München 1989.

Erstaunlich, interessant und vielfältig, was in den letzten Jahren an neuer Literatur über Einsiedeln in der Schweiz erschienen ist: große und kleine Kunst- und Kirchenführer zur mehr oder weniger schnellen Orientierung, aber auch Führer, die speziell zur Befriedigung der Neugierde von Kindern und Jugendlichen gedacht sind. Wer jedoch damit immer noch nicht zufrieden ist, dem sei ein außerordentlich gewichtiger Buchband empfohlen, der nicht nur stattliche 118,00 DM kostet, sondern auch das Bedürfnis nach fundiertem Wissen über die Geschichte und Ausstrahlungskraft dieses berühmten Klosters und Wallfahrtsortes im Herzen Europas befriedigt. Der Autorin H. Böck, die in München Rechtswissenschaft und in Genf Germanistik und Kunstgeschichte studiert hat, gelang es zusammen mit dem Designer P. Rüfenacht nach über 50 Jahren wieder einen großen Bild- und Textband auf den Markt zu bringen, der allerhöchsten Ansprüchen genügt. Einem wissenschaftlich ausführlichen und fundierten Text sind insgesamt 288 Abbildungen, davon 100 in Farbe, beigelegt, die ebenfalls viel Neues und Unbekanntes bieten, so daß auch in dieser Hinsicht das Buch zu einer wahren Fundgrube für jeden Freund dieser bedeutenden Abtei im Finsterwald wird. Abgerundet wird das Ganze durch den Beitrag „Das Kloster heute“ vom Hausherrn des Klosters, Abt Dr. Georg Holzherr, der mit Fug und Recht daran erinnert, daß Einsiedeln nach wie vor ein lebendig gebliebenes Kloster ist, eine Stätte der Forschung und des Unterrichts, aber auch ein Ort der Gottsuche und der göttlichen Hilfe. Eine Zeittafel am Ende des Buches dient der schnelleren Orientierung, eine Bibliographie, die nur Wichtigstes nennt, verweist auf weiterführende Literatur und ein Register erschließt in lobenswerter Weise den Inhalt dieses gehaltvollen Bandes, der in keiner Bibliothek fehlen sollte!

Rupert Prusinovsky OSB

Ottobreuren

DIPPOLD G. – BORNSCHLEGEL A., *Kloster Banz. Natur — Kultur — Architektur*; (Obermain Buch & Bildverlag) Staffelstein 1991.

Erst jüngst konnten die Benediktineräbte des deutschen Sprachraumes ein Juwel erlesenster Art bestaunen: Banz im Gottesgarten am Obermain. Jeder Besucher ist beeindruckt von der Pracht der barocken Klosteranlage, die mit Recht als fränkisches Monte Cassino bezeichnet wird und die zusammen mit dem nächstgelegenen Juwel Vierzehnheiligen eine einzigartige Symphonie von Natur, Kultur und Architektur bildet. Letzteres vor allem in Wort und Bild darzustellen, darum geht es dem Textautor Günter Dippold und dem Fotografen Andreas Bornschlegel in ihrem Bildband, den sie 1991 Banz (einschließlich Vierzehnheiligen) gewidmet haben. Das Ergebnis kann sich sehen lassen, denn Text und Illustration ergänzen sich darin auf vorbildlichste Art und Weise. Ja, man spürt Seite für Seite geradezu, mit wieviel Liebe, Geschmack und Sachverstand das Ganze erstellt worden ist. Beginnend mit einem geologischen Überblick von B. Kästle, einem wissenschaftlichen Mitarbeiter der Petrefaktensammlung Banz, führt den Leser G. Dippold, Herausgeber der Zeitschrift „Vom Main zum Jura“ und Schriftleiter der „Blätter für fränkische Familienkunde“, durch das Auf und Ab in der Geschichte dieser ehemaligen Benediktinerabtei, die um 1070 gegründet und 1802 säkularisiert worden ist. Dabei werden alle geschichtlich relevanten Aspekte ausgewogen dargestellt und durch die ausgezeichneten Bilder von A. Bornschlegel, dem Gründer eines eigenen Buch- und Bildverlages, hervorragend illustriert. Traurig das Kapitel über das Ende dieses Hortes der (aufgeklärten) Gelehrsamkeit und die anschließende Umwandlung in ein Sommerschloß der herzoglichen Familie in Bayern, aber noch trauriger das über die erfolglosen Wiederbesiedelungsversuche durch unseren Orden in diesem Jahrhundert. Nach einem kurzen Zwischenspiel der Trappisten aus Ölenberg im Elsaß (1920–25) kaufte schließlich Bischof Franz Xaver Geyer 1933 den riesigen Gebäudekomplex für seine neugegründete „Gemeinschaft von den heiligen Engeln“, die sich der Seelsorge für die Auslandsdeutschen widmete. Leider mußte dieser Orden aufgrund Nachwuchsmangels 1978 das Kloster (mit Ausnahme von Kirche und einstigem Gärtnerhaus) verkaufen. Doch der neue Besitzer, die CSU-nahe Hanns-Seidel-Stiftung, bemüht sich seitdem unablässig und mit enormem finanziellen Aufwand um eine Restaurierung und Revitalisierung der schon arg heruntergekommenen Gebäude (vgl. den Beitrag von M. Baumgärtel, dem Geschäftsführer der Stiftung). Nun dienen sie als „Kulturdenkmal im Dienste politischer Bildungsarbeit“ und neuerdings auch als imposante Kulisse für die Open-air-Konzerte „Songs an einem Sommerabend“. Am Ende des Buches findet man schließlich eine Zeittafel zur schnelleren Orientierung und ein brauchbares Literaturverzeichnis, was hilfreich und nützlich ist, doch leider kein Namens- und Ortsregister. Trotzdem ist das gewichtige Buch nicht nur als repräsentativer Geschenkband, sondern auch zur Anschaffung für unsere Klosterbibliotheken rundum zu empfehlen.

Ein Wunsch aber bleibt weiterhin offen für alle, die das Banzer Chorgestühl kennen. Wann endlich werden die herrlichen Intarsia-Szenen aus dem Leben unseres Ordensvaters St. Benedikt einmal zur Gänze abgedruckt? Vielleicht bei einer Neuauflage, die das Buch bestimmt verdient!

Rupert Prusinovsky OSB

Ottobeuren

WOECKEL G. P., *Pietas Bavarica. Wallfahrt, Prozession und Ex voto-Gabe im Hause Wittelsbach in Ettal, Wessobrunn, Altötting und der Landeshauptstadt München von der Gegenreformation bis zur Säkularisation der „Renovatio Ecclesiae“*, (Verlag Anton H. Konrad) Weißenhorn 1992.

Die Einladung zur Buchpräsentation in den Ignaz Günther-Saal des Bayerischen Nationalmuseums in München am 17. Dezember 1992 bringt den einfachen Umschlag- und Untertitel der „Pietas Bavarica“ mit „Höfische Kunst und Bayerische Frömmigkeit 1550–1848“, der die Thematik des „opus summum“ Woeckels konziser umreißt und dieses neben Benno Hubensteiners „Vom Geist des Barock. Kultur und Frömmigkeit im alten Bayern“ (München 1967, 1978<sup>2</sup>) stellt. Im Vergleich zu Hubensteiner nimmt sich Woeckels Werk mit 662 Seiten und 450 Abbildungen, darunter viele als Farbtafeln, opulent aus.

Die gediegene und aufwendige Aufmachung der betont preiswerten Edition ist zu erwähnen. Die „Pietas Bavarica“ umfaßt altbayerisches „Kunstwollen“, getragen von einfach-tiefer Frömmigkeit, bäuerlicher Gläubigkeit und in der Kunst zur Sprache gebracht und sichtbar gemacht durch volksverwurzelten Adel und volksnahes Herrschertum bayerischer Kurfürsten sowie ab 1806 Könige. Es beginnt mit der Zeit Wilhelms des Frommen bis über Kurfürst Maximilian I. hin zu Max III. Joseph und Ludwig I. Kulminationspunkte sind: die Münchner Mariensäule von 1638 auf dem Marienplatz, dem Herzstück der Stadt, teilweise aus Beutewaffen errichtet, die von heimischen Fürsten bis ins 18. Jh. großzügig geförderten religiösen Kulte im bayerischen Land mit seinem Reichtum an Kirchen und Klöstern nicht nur in der Landesmetropole und die vielen Wallfahrtsstätten wie Ettal, Wessobrunn, Altötting usw., getragen von den Orden der Benediktiner, Augustinerchorherren, den Franziskanern und Kapuzinern, Theatiner und den Jesuiten bis zu deren Ordensauflösung unter Max III. Joseph 1773.

Daß die Präsentation des Woeckel-Buches im Ignaz Günther-Saal des Bayerischen Nationalmuseums stattfand, verweist auf die Kennerschaft des Autors bezüglich Ignaz Günther, dem Woeckel 1975 und 1977 nach Jahrzehnten wissenschaftlicher Beschäftigung mit dem bayerischen Rokoko-Genie eine bis heute unerreichte Monographie aus demselben Verlag und bei Pustet

in Regensburg widmete. Bis Günther reichen auch die Wurzeln für den Forschungsschwerpunkt „*Pietas Bavarica*“, auch wenn eine über 16 Jahre sich hinziehende intensive Beschäftigung Woeckels mit diesem Thema 1976 einen konkreten Anlaß in der Ausstellung über „Kurfürst Max Emanuel, Bayern und Europa um 1700“ im Alten & Neuen Schloß zu Schleißheim hatte. Hier war es das Medaillonporträt Max Emanuels von Giuseppe Volpini (?) als Türaufsatz aus der Benediktinerabtei Ettal (Kat. Nr. 634) gewesen, das Woeckel in den Zusammenhang mit einer sogenannten Ewigen Anbetungs-Ikonographie stellte. Seitdem hat dem Autor und Sammler das Bemühen um die vom Herrscherhaus getragene bayerische Frömmigkeit keine Ruhe mehr gelassen, und er legt nun mit seiner „*Pietas Bavarica*“ unglaublich vielfältiges Material vor, ausdrucksstark und reich an seltenen bis einmaligen Beispielen, vor allem in den graphischen Künsten.

Diese Fülle und die vielen, großteils unbekanntenen Motive zeigen vehement auf, daß bis dato einschlägige Forschungen und Publikationen zur Augsburger Druckgraphik fehlen, ein Desiderat, dem man eigentlich durch gezielte Recherchen und Repertorien in Augsburg und seinen Sammlungen begegnen müßte, zumal kaum Graphiksammlungen der Barockzeit zufriedenstellend bearbeitet sind. Bisher sind nur kleine Forschungsansätze sichtbar geworden, die sich besonders auf die Thesenblattforschung erstrecken, während monographische Arbeiten immer noch weitgehend ausstehen, vor allem über Vater und Sohn Johann Andreas Pfeffel, Gottfried Bernhard Göz und besonders die Gebrüder Klauber. Die Dominanz graphischer Zitate basiert auf Woeckels Bemühen, die „Verdinglichung und Verbildlichung des Abstrakts *Pietas Bavarica* in Gestalt von besonders sorgfältig ausgewählten Abbildungen...“ zu veröffentlichen. Unverständlich aber bleibt demnach die Hereinnahme von durch Format und Farbe überbewerteten Farblithos aus dem 20. Jh., wie solche von Ulf Seidl (5), H. Schatter (12), E. Liebermann (13, 14), Emill Pirchan d. J. (19), H. Key (22), F. C. Baer (38) oder gar J. Jedlicka (56) mit der Prager Teynkirchenfassade und der ehemaligen Mariensäule oder M. Zeno Diemer (74), sämtlich aus der Sammlung des Verfassers. Mit demselben Recht hätte man die unmittelbar nach dem Krieg zum Wiederaufbau animierenden Farblithopostkarten zerstörter Münchner Kirchenbauten abdrucken können, die heute nicht minder Sammelwert hätten. Daß schließlich die Aquarellskizze einer Großen Münchner Fronleichnamsprozession mit Prozessionsaltar vor der Asamkirche, gemalt von Helisena Girl (um 1850/60), als Frontispiz und als Abb. 443 auf S. 591 zweimal farbig abgedruckt wurde, ebenso das Fadenrelief von J. v. Schwarz auf polychromer Fayence-Platte (S. 447) heißt den zeitlichen Rahmen sprengen, ist unverständlich, platzraubend und die Thematik eher bilderbuchartig befrachtend als illustrierend.

Überhaupt ist das voluminöse Werk auch im Text durch eine mitteiltsame Geschwätzigkeit gekennzeichnet, was die bisher gewohnte Straffheit des Autors vermissen läßt. Das beginnt leider schon im erzählerischen Stil der Inhaltsübersicht mit 132 Seiten Einleitung(en), die ab S. 133 bis S. 229 gleich

auf Sonderthemen mit Betonung von Bruderschaften eingehen. Weiters finden sich im Kapitel III Ettal, in IV Wessobrunn, V. Altötting und VI München behandelt; ab VII (S. 540) wird nur mühsam ein Abschluß mit Ausblick gefunden; VIII bringt eine Zusammenfassung, IX das Nachwort, X den Anhang und XI Addenda. Immer wieder charakterisieren den Text längere Exkurse und Einschiebungen, die mit Floskeln wie „um anschließend wieder zurückkehren“, in den eigentlichen Text einschwenken. Das verunklart die Gesamtlinie, und der Verlag hätte gut daran getan, derartiges mittels Kleindruck oder Fußnoten und Anmerkungen zu differenzieren, dann wäre auch das Volumen des Bandes erträglicher geworden, denn Hinweise wie auf S. 563 zur langerwarteten Steinle-Monographie sucht der Benützer eher in den Anmerkungen als im kursorischen Text. Neben außerbayerischen Beispielen ist auch die Wertigkeit der Abbildungen durch überdimensionale Vergrößerungen oder Hintergrundhervorhebungen gelegentlich unverständlich, vgl. nach S. 92 (ohne Nrn.), Abb. 64, 96, 134, 187, 202, 253, 340 a, 373 usw. Daß schließlich noch eine „Kirchenführung“ durch die Gnadenstätte von Hohenpeißenberg nachklappert, läßt eigentlich einen Textabschluß vermissen und verrät den Charakter einer Stoffsammlung für das Gesamtwerk. Wenn man wie im Beispiel Prager Mariensäule vor der Teynkirchenkulisse über Bayern hinausgreift, wäre es durchaus am Platz gewesen, die Gewohnheit mährischer OSB-Stifte zu erwähnen, um ihr eigenes Gnadenbild — z. B. in Rajhrad — auch solche anderer Klöster im Langhaus zu vereinen: das von Ettal, Einsiedeln, Montserrat und Mariazell.

Bestimmt ist es nicht leicht, die überquellende Fülle des Materials übersichtlich in den Griff zu bekommen. Hubensteiners Werk hätte diesbezüglich Ansatzpunkte und Durchblicke geboten. Wäre Hubensteiner seinerzeit diese Fülle seitens der Kunstgeschichte vorgelegen, wäre sein Werk vermutlich noch dichter und umfassender ausgefallen.

Woeckels schwieriger Ansatzpunkt liegt in der Aufteilung des Materials. Unbedingt hätte die Landeshauptstadt mit den Wittelsbachern an dominierender Stelle stehen müssen, zusammen mit Landshut und Ingolstadt. Klöstern wie Ettal und Wessobrunn kommt eine zu gewichtige Funktion zu, und mit Altötting und Kircheiselfing allein ist die bayerische Wallfahrtsfrömmigkeit und die der Wittelsbacher zu eng umrissen, was auch ausblickende Exkurse wenig wettmachen. Wo bleiben außer gelegentlichen Erwähnungen Andechs, Aufkirchen, Weißenlinden, Maria Thalheim, Maria Dorfen, Marienberg, Birkenstain, Fischbachau, Tuntenhausen, Taxa usw. ? Hervorragend herausgearbeitet sind die einzelnen Gnadenbilder und Gnadenbildtypen mit viel neuem Bildmaterial, z. B. das seltene Altöttinger Thesenblatt von J. G. Knappich und G. Ehinger von 1693, aber auch für die Wessobrunnerin und die Herzogspitalmuttergottes. Hier hätte der Leser sicherlich auch einen Exkurs über das Freisinger Lyzeums-Gnadenbild der Immaculata B.M.V. ähnlich den Altöttinger Kopien erwartet oder über den Bildtypus der Gottesmutter als Braut des Hl. Geistes. Da die bayerische Barockfrömmigkeit im Buch zu einseitig marianisch angelegt ist, fehlt der

ehemalige Salvatorkult in Klosterlechfeld Maria Hilf mit dem seltenen Kupferstich von Melchior Küssel um 1690.

Über die hl. Anastasia zu Benediktbeuern hinausgreifend, fehlt vor allem das weite Thema der Heiligenverehrung. Hier wäre es vor allem der überschwengliche Kult um die Katakombenheiligen gewesen, den sich besonders die Adeligen in Bayern angelegen sein ließen, indem sie Kloster-, Gnaden- und Pfarrkirchen heilige Leiber vermittelten oder solche in ihre Schloßkapellen überführen ließen. Hierzu sind unzählige Stiche überliefert: Reliquiengebein auf zugehörigen Altären, nicht selten auch die Prozessionszüge einer Heimholung in die jeweiligen Kirchen und Stiftungen und zugehörige Jubelfeste und -theater. Gerade die Translationen solcher Reliquien aus römischen Katakomben zeigen die im Barock typische intensive Bindung der Lokalkirchen an die römische Kirchenzentrale und an das Urchristentum.

Woeckel geht umfassend auf die verschiedenen Bruderschaften ein, vor allem im Bereich der „Renovatio Ecclesiae“ mit den kolorierten, köstlichen Lithographien aus dem Münchner Stadtmuseum von K. Grünwedel (1815–95) mit den seit 1803 verbotenen Bruderschaften (Abb. 439–442). Sie geben eine unmittelbare Vorstellung von der Vielfalt einstiger Fronleichnamsprozessionen oder Bruderschaftsumzügen. Wenig geklärt aber scheint bis heute noch die barocke Welle der Herz-Jesu-Bruderschaft im 18. Jh., zurückgehend auf die Visionen ab 1675 der Margareta Maria Alacocque. Neben Hohenpeißenberg müßten z. B. noch die zugehörigen Tabernakeltüren von Felix Planer in den Benediktinerklöstern Tegernsee und St. Veit Erwähnung finden, auf deren Innenseite sich der gesamte Konvent 1722 dem Heiligsten Herzen Jesu votierte.

Genauigkeit herrscht bei den angeführten Ortsnamen, die Postleitzahlen freilich sind schon überholt. Im Bereich der Medaillen wäre über H. O. Münsterer und H. und M. Braunbeck hinaus im Jahrbuch für Bayerische Volkskunde noch näher zu recherchieren gewesen, beispielsweise bezüglich der Caravacca-Kreuze und Benediktuspennige. Letztere sollen laut S. 312 vorrechtlich ausschließlich in der Benediktinerkongregation geweiht worden sein. Hierbei spielten die verschiedenen OSB-Kongregationen kaum eine Rolle, vielmehr waren es die Mönche diverser OSB-Klöster, die an solchen Medaillen bevorzugt die Weihe vollzogen, die einzelnen Klöster wieder waren in diverse Kongregationen zusammengefaßt. Bezüglich Benediktuspennig hätte der Katalog der Salzburger Benediktausstellung 1980 sämtliche bis dahin wichtige Literatur zusammengefaßt; überhaupt wäre es vorteilhaft gewesen, für die Voksreligiosität einen eigenen volkskundlichen Abschnitt einzuführen, in dem auch das spanische Caravacca-Kreuz an diversen Turmknäufen als Apotrapien bis hin zur Krönung des 137 m hohen Südturms des Wiener Stephansdomes mit einem derartigen Kreuz Behandlung hätte finden können. In diese Rubrik wäre auch einzustellen gewesen: die am Gnadenbild berührten Schleierbildchen, Hinterglasmalereien, Gebets- und Liedtexte. Statt den Offenen Brief von Joseph von Görres an König Ludwig von Bayern (S. 602–614) abzudrucken, hätte

diesbezüglich ein Literaturhinweis genügt. In der Abteilung „Literaturverzeichnis“ wäre eine Separierung des Quellenmaterials vorteilhaft gewesen.

Schade, daß die Aussageintensität des optimal wiedergegebenen Fotomaterials durch häufiges Verzetteln in Exkurse beeinträchtigt wird. Straffere Durchgestaltung und konzisere Texte hätten mehr Wirkung erbracht; vielleicht ist dies alles in der Anlage begründet, die zu sehr die Münchner Marien-Gnadenbilder im Mittelpunkt sieht, ebenso die Wittelsbacher auf Kosten des Landadels und der Einflußsphäre der Klöster und Kongregationen. Solche zwar verständliche Einseitigkeit infolge ausschließlicher Blickrichtung auf die Kunstgeschichte hätte sich abmildern lassen durch Einblicke in ältere kirchengeschichtliche und theologische Literatur, etwa wie Ludwig Andreas Veit und Ludwig Lenhart „Kirche und Frömmigkeit im Zeitalter des Barock“ (Freiburg i. Br. 1956) oder neueren Datums „Klöster in Bayern, eine Kunst- und Kulturgeschichte“ von Hermann und Anna Bauer (München 1985), von Josef Hemmerle „Die Benediktinerklöster in Bayern (Augsburg 1970), Bd. II der Germania Benedictina und vom selben Autor die „Klöster der Augustiner-Eremiten in Bayern“ (München-Pasing 1958) als Band 12 der Bayerischen Heimatforschung oder von Karl Hausberger/Benno Hubensteiner, die „Bayerische Kirchengeschichte“ (München 1985), um nur einige wichtige fehlende Werke der Literaturliste nachzutragen. Das Werk des zu frh verstorbenen Benno Hubensteiner „Vom Geist des Barock“ (München 1967) und Gerhard P. Woeckels „Pietas Bavarica“ (München 1992) hätten zusammen eine ideale Kombination für eine neue und vertiefte Sicht bayerischer Frömmigkeit ergeben; leider wurde die Chance nicht wahrgenommen und die Kombination Hubensteiner mit Woeckel wird für längere Zeit Utopie bleiben, da jedes Werk sich selbst genügend allein stehenbleibt

*Gregor Lechner OSB*

*Göttweig*

## Autoren dieses Heftes

Jutta Maria Berger  
Kurze Straße 7  
D-48151 Münster

P. Dr. Odo Lang OSB  
Stiftsbibliothek  
CH-8840 Einsiedeln

Prof. Dr. Peter Ochsenbein  
Stiftsbibliothek  
CH-9000 St. Gallen

P. Dr. Stephan Petzolt OSB  
Abteistraße 2  
D-88631 Beuron





