

N12<511016369 021

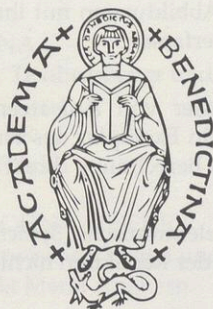


UB Tübingen

STUDIEN
UND
MITTEILUNGEN
ZUR GESCHICHTE DES
BENEDIKTINERORDENS
UND SEINER ZWEIGE

HERAUSGEGEBEN VON DER BAYERISCHEN
BENEDIKTINERAKADEMIE

BAND 110 / 1999



EOS VERLAG ERZABTEI ST. OTTILIEN

Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige

- Herausgeber:** Bayerische Benediktinerakademie e.V., München
- Redaktion:** Unter Mitwirkung von Lukas Schenker/Mariastein,
Gregor Lechner/Göttweig, Franziskus Büll/Münster-
schwarzach und Marcel Albert/Gerleve redigiert von
Ulrich Faust/Ottobeuren.
- Anschrift:** Prof. Dr. P. Ulrich Faust, Archiv der Abtei
D-87724 Ottobeuren
Telefon 08332 / 79 80 Telefax 798 65
- Verlag:** EOS Verlag Erzabtei D-86941 St. Ottilien
Telefon 08193 / 714 31 Telefax 68 44
- Aufgabenkreis:** Die Zeitschrift veröffentlicht in deutscher Sprache wis-
senschaftliche Untersuchungen und Berichte zur Ge-
schichte und Kultur des benediktinischen Mönchtums
sowie Rezensionen zur monastischen Geschichte.
- Manuskripte** sind mit Disketten nach vorheriger Anfrage und nur
in druckfertigem Zustand an die Redaktion einzusen-
den. Literaturangaben gemäß SMGB 103 (1992) 189.
- Autorenkorrekturen** und Abbildungen mit ihren Rechten gehen zu Lasten
der Verfasser.
- Sonderdrucke:** Verfasser von Aufsätzen erhalten 20 Sonderdrucke
und ein Exemplar des Bandes. Weitere Wünsche sind
gegen Berechnung direkt mit dem Verlag zu regeln.
- Nachdruck** und elektronische Speicherung sind ohne Genehmi-
gung der Redaktion nicht gestattet.
- Erscheinungsweise:** Jährlich erscheint ein Band zu ca. 500 Seiten.

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



Gd 448-110

INHALTSVERZEICHNIS

KARL FORSTNER, SALZBURG Zeugnisse geistiger Kultur im frühmittelalterlichen Mattsee	7
PIUS ENGELBERT OSB, ROM / GERLEVE Vita religiosa im 12. Jahrhundert: Vier Fallbeispiele. Auch ein Beitrag zum Hildegard-Jubiläum	19
JAN JANZEN, SCHMERIKON UND ODO LANG OSB, EINSIEDELN Der Aderlass – Eine monastische Tradition	57
PETER H. KAMBER, LUZERN Die Bibliothek der Zisterzienserabtei St. Urban von 1194 bis heute	73
HUBERTUS LUTTERBACH, MÜNSTER „Ein Herz und eine Seele...“. Peter Abaelards Lebensregel für Klosterfrauen	99
BRUNO RIEDER OSB, DISENTIS „Nec quicquam gestat, unde quod sit prior appareat.“ Stellung und Selbstverständnis des Vorstehers im frühen Kartäuserorden	125
CHRISTOF FASBENDER, JENA Thomas Finck als Übersetzer, Textbearbeiter und Autor	147
KLAUS GRAF, FREIBURG I. BR. Zur Biographie des Thomas Finck	169
ARMGARD VON REDEN-DOHNA, RHEDEN Benediktinische Rationalität zwischen Vogtei und Reichsfreiheit. Neresheim unter Abt Benedikt Maria Anghern	175
CHRISTINE GLASSNER, WIEN Verzeichnis der im Nachlaß der Melker Historiker Bernhard und Hieronymus Pez erhaltenen Briefe	195

MARTIN RUF OSB, SCHÄFTLARN „Aller Studiorum Zweck muß seyn die Ehre Gottes“ (E. W. v. Tschirnhaus). Benediktiner, Akademien und Akademieprojekte vom Barock bis zur Säkularisation	245
PLACIDUS SATTLER OSB, SCHEYERN (+) „Ottobeuren muß in Besitz genommen werden, koste es, was es wolle.“ Einsiedelns Interesse an Ottobeuren 1835	335
MARCEL ALBERT OSB, GERLEVE Das Votum des Abtpräses der Beuroner Benediktinerkongregation, Bernhard Durst, zum Zweiten Vatikanum (1959)	361
ANDREAS FRANITZA, SCHELLERTEN Der Allgemeine Hannoversche Klosterfonds und die Klosterkammer Hannover. Eine eigentümliche Einrichtung der hannöverschen Lande	373
RAINER HOPPERT, STUTTGART Ordensszese und Menschenrechte	419
Chronik des Ordens	469
Literarische Umschau	479
Mitarbeiter	505

Zeugnisse geistiger Kultur im frühmittelalterlichen Mattsee

von Karl Forstner – Salzburg

Aus der Frühzeit des Michaelklosters Mattsee, das im Salzburger-Mondseer Umland, jedoch schon dem Mattiggau und der Diözese Passau zugehörig, errichtet wurde, sollen hier Dokumente behandelt werden, die die Existenz eines karolingischen Skriptoriums bezeugen. Mit diesen Quellen wird ein kurzer Blick in das innere Leben des Klosters erlaubt, von dessen äußerer Geschichte bis zur Vereinigung mit Altötting durch König Karlmann im Jahre 877 nur wenig bekannt ist¹. Sicher bezeugt ist jedoch das Kloster im Jahre 784, da der im Salzburger Verbrüderungsbuch eingetragene Abt *Albwinus* durch das Verbrüderungsbuch der Abtei Reichenau als Vorstand der Mattseer Gemeinschaft ausgewiesen wird. Die Gründung dieser monastischen Kommunität dürfte freilich schon im dritten Viertel des 8. Jahrhunderts erfolgt sein, weil Mattsee durch seinen Abt auf der Synode von Dingolfing, die spätestens 776/777 stattgefunden hat, vertreten war². Wenn ein Mattseer Nekrolog des 14. Jahrhunderts (Mattsee, Stiftsbibl., Calendarium I) und eine spätgotische, um 1500 in Leoninern abgefaßte Marmorinschrift an der südlichen Außenmauer der Stiftskirche Herzog Tassilo als Stifter nennen, dürfte dies der historischen Wirklichkeit sehr nahe kommen, da die Gründung durchaus mit der Kirchen- und Klosterpolitik des letzten Agilolfingers im Einklang steht³. Hiefür spricht auch die Tatsache, daß Mattsee im Aachener Klosterkatalog vom Jahre 817 als königliche Abtei *Mathaseo* aufscheint⁴.

- 1) Zur Literatur s. Spatzenegger H., 1200 Jahre Mattsee (SMGB 88, 1977, 285–292); Koller H., Zur Frühgeschichte der ältesten Klöster in der Umgebung von Salzburg (MSLK 117, 1977, 5–20); Houben H., Zu den Mönchslisten des Klosters Mattsee aus der Karolingerzeit (SMGB 90, 1979, 449–457); Jahn J., Ducatus Baiuvariorum (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 35), Stuttgart 1991, 407–521.
- 2) Hoube (wie Anm. 1) 451 f.; Jahn (wie Anm. 1) 512 ff., 514 f. mit Anm. 201.
- 3) Traditionscodices 888 zum 11. Dez. (ed. W. Hauthaler, SUB 1910, 1). Die Textwiedergabe der Steininschrift in „Geschichte Salzburgs“ 1,2, Abb. 69, hrsg. v. H. Dopsch-H. Spatzenegger, Salzburg 1983 und in „Die Bajuwaren“ (Ausstellungskat), 420, M XV. 18 mit Abb. 104, hrsg. v. H. Dannheimer-H. Dopsch, München 1988 sowie die von H. Wolfram gebotene Inschriftenlesung in „Grenzen und Räume“, Wien 1995, 87 ist zu korrigieren: im 2. Hexameter hinsichtlich der Datumsangabe: *Idibus in ternis* statt in *terris* (!) , im 3. Hexameter hinsichtlich der Versform: *Mattsee fundavit* statt *Mattse* (!) *fundavit*.
- 4) Ed. A. Boretius (MGH. Capit. 1883, 1, 350); Prinz Fr., Frühes Mönchtum im Frankenreich. München–Wien 1965, 426 f.

Das Bild, das die paläographische Forschung vom Schriftwesen der frühmittelalterlichen Salzburger Diözese und des Salzburger-Mondseer Umlandes bietet, stützt sich im ersteren Falle fast ausschließlich auf jene Zeugnisse, die im bischöflichen Skriptorium des Petersklosters, das im frühen 8. Jahrhundert vom hl. Rupert (neu)gegründet wurde, entstanden sind. Hier läßt sich die Entwicklung bis in die Zeiten Virgils (745–784) zurückverfolgen, wo wir schon einen französisch beeinflussten Stil vorfinden (Altsalzburgisch II) und mit hoher Wahrscheinlichkeit auch eine halbrunde Minuskel, die aus einer Verschmelzung lokaler Formen mit insularen Schriften hervorgegangen ist (Altsalzburgisch I). Wie diese lokalen Formen ausgesehen haben, wissen wir nicht. Unter ihnen dürften sich aber auch Unzialformen befunden haben, wie zwei *Vetus Latina*-Bruchstücke deutlich machen. Beide könnten im Besitz einer vorrupertinischen Klostergemeinschaft gewesen sein. Dies ist jedenfalls anzunehmen für den Münchner Palimpsest Clm 27270/1, Nr. 2, der sicher im 5. Jahrhundert geschrieben und im 8. Jahrhundert durch einen Salzburger Schreiber der ältesten Stilperiode reskribiert wurde. Zu Folge seiner Provenienz und seines Alters könnte das Unzialfragment durchaus aus einem Codex stammen, der dem von Eugipp bezeugten Salzburger Severinskloster zu liturgischen Zwecken gedient hat⁵. Unter Erzbischof Arno (785–821) wird dieser Stil durch den Einfluß des starken französischen Elementes von Stil II und der Saint-Amand-Schriften verdrängt, die ihrerseits mit Regierungsbeginn des Erzbischofs Adalram (821–836) der „Neuen Kalligraphie“ eine zeitlang weichen mußten. Diese neue Stilrichtung kann nicht aus Salzburger Formen abgeleitet werden, sie hat vielmehr ihren Ursprung in der Minuskel des Salzburger-Mondseer Umlandes. Bei den übrigen geistlichen Kommunitäten der Diözese läßt sich kein eigenständiges Skriptorium nachweisen, da die karolingischen Fragmente von Gars am Inn, Michaelbeuern und vom Nonnberger Frauenkloster nicht in diesen Gemeinschaften geschrieben wurden. Keine Spur von karolingischen Schriftzeugnissen findet sich aus dem Kloster Au im Isengau, aus Frauenchiemsee, aus der Maximilianszelle in Bischofshofen, aus Otting und Traunkirchen (Altmünster). Stumm bleiben auch das Tiburtiuskloster in Molzbichl am südlichen Rand der Diözese und das Kloster Moosburg-Zalavár im Salzburger Missionsgebiet am Plattensee⁶.

Im nahen Oberösterreichischen Grenzgebiet, das der Iurisdiktion des Passauer Bischofs unterstand, konnte mit dem reichen Mondseer Handschriftenmaterial das frühe Skriptorium des Klosters rekonstruiert werden, das zu den bedeutendsten der südostdeutschen Schriftprovinz zählt. Unabhängig vom nahen Salzburger Skriptorium und unbeeinflusst von Schriften anderer Schreibschulen, wurde hier eine vollrunde Minuskel entwickelt, die bis in das erste

5) Bischoff B., Die südostdeutschen Schreibschulen und Bibliotheken in der Karolingerzeit 2, Wiesbaden 1980, 84; Taf. IIIb.

6) Vgl. Bischoff (wie Anm. 5) 52 ff. Zum Problem einer Nonnberger Schreibschule s. Forstner K., Neue Funde und Erkenntnisse zum karolingischen Schriftwesen von Salzburg und Mattsee (Skriptorium 53, 1999).

Viertel des 9. Jahrhunderts geschrieben und wahrscheinlich auch in Kremsmünster wirksam wurde. Nach diesem Zeitpunkt wird die Schrift leichter, unruhiger und ligaturenreicher. Ein Vertreter dieses Oberösterreichischen Stiles ist das auch für unser Thema wichtige Landperthomiliar (Wien, Cvp 1014), das spätestens 819 in Mondsee geschrieben wurde⁷.

Gegenüber diesen zwei großen, in ihren Entwicklungslinien gut überschaubaren Schreibzentren, konnten in der Tassilostiftung Mattsee bis in die siebziger Jahre unseres Jahrhunderts keine Spuren eines Skriptoriums nachgewiesen werden. Erst glückliche Funde in der Stiftsbibliothek -es handelt sich hier um die Bruchstücke *Fragm. 2 bis 4* bieten uns in Verbindung mit zwei Dokumenten aus München (Cm 12632) und Paris (Bibl. Nat., Lat. 2112) die Möglichkeit, kulturelles Leben in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts festzustellen und die engen Verbindungen zu Salzburg aufzuzeigen⁸.

Aus den ersten Jahrzehnten des Klosters sind keine Schriftdenkmäler überliefert, da das Bibelbruchstück der Stiftsbibliothek (*Fragm. 1*) nicht in dieser Region entstanden ist, sondern der ältesten Stilperiode des Salzburger Skriptoriums (Altsalzburgisch I) angehört. Auch die Homilienhandschrift a VII 3, die seit dem 15. Jahrhundert in St. Peter nachgewiesen ist, kann trotz mancher Ähnlichkeiten von Buchstabenformen nicht mit Schriften der Mattseer-Mondseer Region in Verbindung gebracht werden. Dagegen sprechen der gerade und scharfe Duktus mit vielfach krallenartigen Schäften, die Verwendung von insularen Kürzungssymbolen für *enim* und *et* sowie vor allem das Fehlen der für dieses Gebiet sehr typischen a-Form, deren linker Bogen ohne Köpfchen gebildet wird. Am ehesten könnte diese ligaturenreiche Schrift, die dem engeren Salzburger Kreis zuzuordnen ist, im frühen 9. Jahrhundert in einem noch unbekanntem Skriptorium der Salzburger Diözese geschrieben worden sein⁹.

Frühe Spuren eines selbständigen Mattseer Skriptoriums finden sich etwa um 820 in einem Homilienfragment (Mattsee, Stiftsbibl., *Fragm. 2*) mit Sermones zum Weihnachtsfestkreis von Leo dem Großen, Pseudo-Augustinus und anderen, die alle im gleichzeitigen Mondseer Landperthomiliar nicht überliefert sind¹⁰. Seine vollausgebildete Minuskel hebt sich deutlich ab von den Schriftformen der späteren Arnzeit, die als Ausläufer des französisch bestimmten Stiles angesehen werden können. Andererseits ist diese gleichgeartete, von zwei Schreibern angelegte Minuskel, von denen der eine steifer, enger

7) Bischoff (wie Anm. 5) 9–28; Neumüller W.-Holter K., *Der Codex Millenarius*, Graz-Köln 1959, 132–151.

8) Forstner K., *Die Anfänge des Salzburger Schriftwesens* (Veröffentlichungen der Kommission für Schrift- und Buchwesen 2,1, Wien 1975, 15 f.).

9) Bischoff (wie Anm. 5) 163.

10) Leo der Gr., *Sermo 30*, c.4 f. (ed. A. Chavasse, CChr 1973, 138); Ps.-Augustinus, *Sermo 219* = Alanus, I, 28, *Sermo 218* = Alanus, I, 29 (ed. MPL 1865, 39); *Sermo Mai 112* = Alanus, I, 31 (ed. MPL 1960, Suppl. 2). Zum Landperthomiliar (Wien, Cvp 1014) vgl. Barré H., *L'homiliaire carolingien de Mondsee* (RevBen 70, 1961, 91 ff.); zu den Mattseer Fragmenten vgl. Bischoff (wie Anm.5) 38 f.; Forstner (wie Anm. 6).

und eckiger, der andere runder, lockerer und schwungvoller schreibt, mit dem ganz charakteristischen offenen a (linker Bogen ohne Köpfchen), mit dem Ligaturenvorrat und dem Ligaturenreichtum (zahlreiche e-Ligaturen, N-T, o-r, r-i, r-o, r-t, s-p, s-t, u-S) mit Schriften des Salzburger-Mondseer Umlandes durchaus zu vergleichen. Sie zeigt aber eine selbständige Weiterentwicklung in ihrer Struktur, in der X-Initiale (Tierkopf-Blatt-Knospen), in der eigenartig geschriebenen kursiven t-i-Ligatur (2 Bögen links und s-förmiges i), die sie mit einer in den Salzburger-Mondseer Umkreis lokalisierten Mischhandschrift (Orléans, Bibl.Municip., 184) gemeinsam hat, und letztlich in einer ganz ungewöhnlichen Kürzung für *sed.* -Abb. 1. Diese eigenständige Minuskel, die unabhängig ist von der Salzburger Tradition, kann infolge der deutlichen Verbindung zum Mondseer Kreis nur in einem dem Kloster Mondsee nahen Skriptorium geschrieben worden sein, wofür in dieser Region allein die Tassilostiftung Mattsee in Frage kommt.

Gleichzeitig mit dem Homiliarbruchstück wurden in der Stiftsbibliothek noch zwei weitere Fragmente entdeckt, von denen *Fragm. 3* Teile des Alten Testaments (Richter 19, 19 f) und *Fragm. 4* Teile der Georgica Vergils (III, 443–497) mit vermutlich gleichzeitigen lateinischen Glossen überliefern. Die südostdeutsch geprägte, feste, regelmäßige und etwas schräge Minuskel des Richterbruchstückes hat mit dem eben besprochenen Homiliarfragment einige paläographische Besonderheiten gemeinsam. So verwendet es neben dem karolingischen a die offene Form (linker Bogen ohne Köpfchen), die für die Region sehr typisch ist, g wird mit geschlossenem Köpfchen, r mit leichter Unterlänge und das N mit die Zeile tief durchbrechendem linken Schaft und mit waagrechtem zweiten Strich-im Homilienfragment ist der zweite Strich nur manchmal der Waagrechten angenähert-gebildet. Große Ähnlichkeit hat auch die r-t-Ligatur, bei der der Schulterstrich des r stark s-förmig auf das t gezogen wird. Diese Gemeinsamkeiten und Ähnlichkeiten weisen wohl auf einen Schulzusammenhang der beiden Schriften hin. Dafür spricht auch die Tatsache, daß *Fragm. 3* zweifelsohne in der Region entstanden ist, jedoch nicht in bekannte Salzburger oder Mondseer Formen eingeordnet werden kann. Als Entstehungszeit kommt das zweite Viertel des 9. Jahrhunderts in Frage. -Abb. 2. Sicherlich südostdeutsch ist auch die etwas enge und leicht schräge Schrift des Vergilfragmentes mit den Ligaturen c-t, N-T, o-r, s-t. Sie scheint jedoch mit *Fragm. 3* in Verbindung zu stehen, das in gleicher Weise die c-t-Ligatur (zweistöckiges c) und das auffällige Majuskel-N (weit unter die Zeile stoßender linker Schaft, waagrechter Querbalken) verwendet. Auf Grund des Fehlens der regionalen a-Form und der ausschließlichen Verwendung des karolingischen a ist das Dokument vielleicht im dritten Viertel des 9. Jahrhunderts zu datieren. -Abb. 3.

Die schriftgeschichtliche Analyse der drei in Mattsee beheimateten Bruchstücke, des Homiliarfragmentes, des Richter- und Vergilfragmentes, weist auf ein Mattseer Skriptorium hin. Die hier mit Formalkriterien gewonnene Erkenntnis wird durch zwei Dokumente bestätigt und ergänzt, die sich in München und Paris befinden, jedoch im engsten Konnex zum Salzburger-Mond-

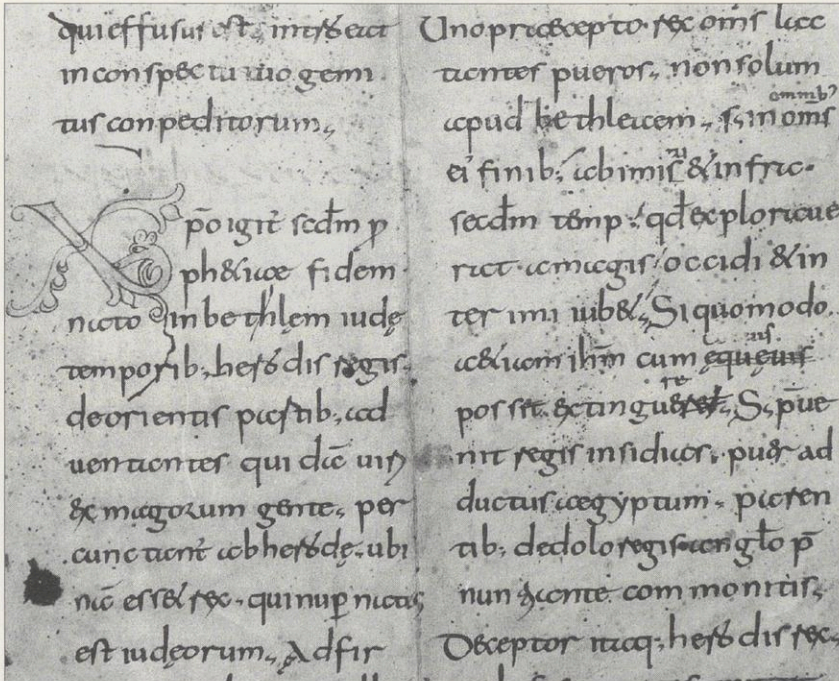


Abb. 1: Mattsee, Stiftsbibl., Fragm. 2, fol. (2)v, Hand II. (60% der Originalgr.).

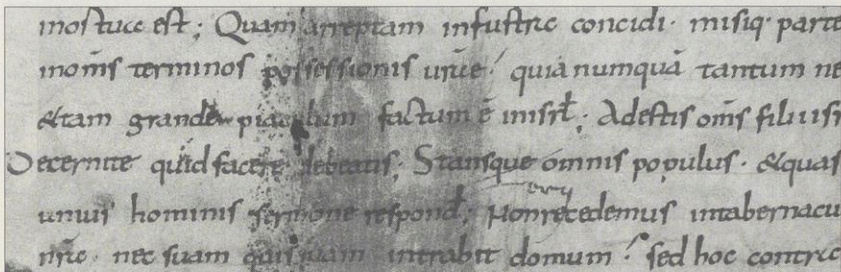


Abb. 2: Mattsee, Stiftsbibl., Fragm. 3, fol. (1)v (60% der Originalgr.).

seer Umland stehen und hervorragende Zeugnisse der älteren Mattseer Klo-
stergemeinschaft und ihres Skriptoriums bieten.

Im ersten Fall handelt es sich um einen Isidorcodex (München, Clm 12632),
der aus Ranshofen nach München gekommen ist und dessen Minuskel im
Typ des Mondseer Landperthomilars (Wien, Cvp 1014) geschrieben ist. Er
unterscheidet sich aber von diesem zwischen den Jahren 817 oder 819 entstan-

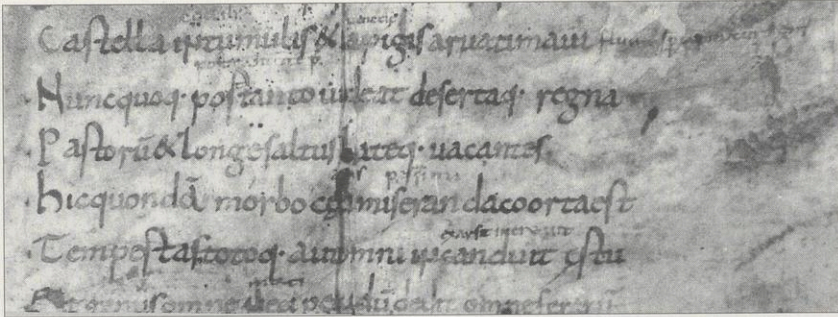


Abb. 3: Mattsee, Stiftsbibl., Fragm. 4, fol. (1)v (70% der Originalgr.).

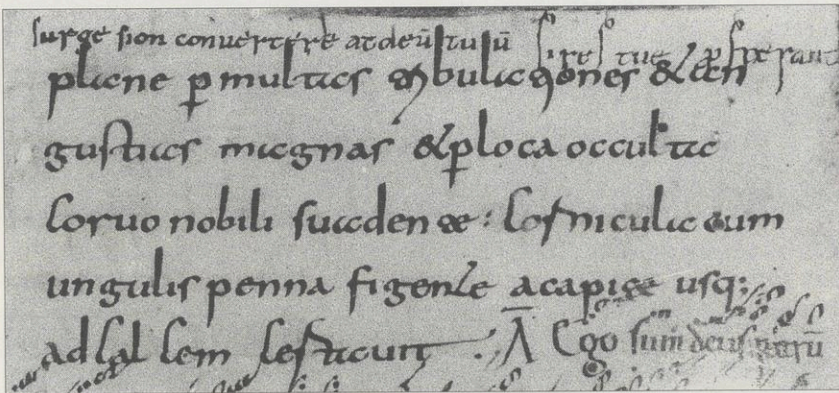


Abb. 4: München, Clm 12632, fol. 106v (90% der Originalgr.).

denen Homiliar durch seinen ursprünglicheren, dem Mattseer Homilienfragment (Stiftsbibl., Fragm. 2) verwandten Duktus und den reicheren Gebrauch an Ligaturen, so daß wie bei den Mattseer Fragmenten aus paläographischen Gründen seine Entstehung nicht in Mondsee, sondern im nahen Mattsee anzunehmen ist und zwar noch vor 819. Sein Hauptschreiber fügt auf Blatt 106v nach dem Explicit einen persönlichen, für uns sehr wichtigen Schreibervermerk an: *plane per multas tribulationes et angustias magnas et per loca occulta coruo nobili suadente cornicula cum unguis penna figente a capite usque ad calcem certauit* = „Weil der coruus nobilis in vielen Nöten, großen Ängsten und bei dunklen Stellen klar und deutlich Ratschläge gab, kämpfte die cornicula vom Kopf bis zum Fuß mit ihren Krallen und die Feder fügte <den Seiten die Wör-

ter> ein¹¹. -Abb. 4. Mit diesem Schlußsatz bedankte sich die *cornicula* beim *coruus nobilis* für die große Hilfe und Anleitung beim Herstellen und beim Schreiben der Isidorhandschrift. Bernhard Bischoff¹² deutet den *coruus nobilis* als Adalram, eine Vermutung, die höchste Wahrscheinlichkeit beanspruchen kann, da zeitgenössische Übersetzungen althochdeutscher Namen (Arbeo=Heres, Arno=Aquila) bekannt sind. Seine Meinung, daß der hier genannte Adalram mit dem gleichnamigen Salzburger Erzbischof zu identifizieren sei, läßt sich gut durch die Tatsache stützen, daß die Minuskel unserer *cornicula* jenem Oberösterreichischen Schrifttyp angehört, auf dem die neue Salzburger Schrift unter Erzbischof Adalram basiert.

Schwieriger ist die Deutung der *cornicula*, doch können auch in ihr autobiographische Züge erkannt werden. Bedenkt man die Situation des Schreibers, der fast alles fremder Hilfe verdankt, wird deutlich, daß er sich nicht hinter irgendeiner *cornicula* verbirgt, sondern hinter der *cornicula* der antiken Fabel, die sich mit fremden Federn schmückt und die bekannten Folgen fürchtet¹³. Das Deminutivum *cornicula*¹⁴, das hier durchaus als „kleiner Rabe“ zu übersetzen ist und mit dem sich der Schreiber als jüngerer Verwandter des *coruus nobilis* zu erkennen gibt, ist in der Bedeutung „lieber kleiner Rabe“ nach dem Vorbild von *coruus nobilis*=Adalram als Liupram zu verstehen, der wohl niemand anderer sein kann als der dritte Salzburger Erzbischof.

Die vermutete Entstehung des Isidorcodex in Mattsee setzt ein Nahverhältnis von Adalram (*coruus nobilis*) und Liupram (*cornicula*) zur geistlichen Mattseer Gemeinschaft voraus, das durch eine personengeschichtliche Salzburger Quelle tatsächlich zu belegen ist. Das Schriftstück zeigt eine mit *AD mat.* überschriebene Namensliste, die in Salzburg im frühen 9. Jahrhundert in eine Saint-Amand-Handschrift (Paris, Bibl. Nat., Lat 2112, Blatt 167r) eingetragen ist. -Abb.5. Ihre Minuskel steht der „Neuen Kalligraphie“ unter Adalram sehr nahe, sie ist sicher Salzburgerisch und noch unter Arno im ersten Viertel des 9. Jahrhunderts zu datieren. Die sichere paläographische Zuordnung ist für die Deutung der Listenüberschrift wichtig, denn der Salzburger Schreiber kann mit *AD mat.* nur das nahe Mat<ahseo> verstanden haben, das im Aacheener Klosterverzeichnis von 817 als *Mathaseo* und im 824 angelegten Rei-

11) Vgl. Isidor, Etym. 6, 14, 3.

12) Bischoff (wie Anm. 5) 35; 73. Nach E. Klebel (MSLK 61, 1921, 36) und H. Wolfram (wie Anm. 3) 171 wäre Adalram ein Neffe Arnos. Die dort angezogene Notiz der *Annales Juv. max.* zum Jahre 822 sagt darüber nichts aus. Das in diesem Zusammenhang unverständliche Adjektiv *paterno* ist nach den Regeln kritischer Editionen zu streichen und kann nur als weiterer Beleg gegen die Zuverlässigkeit dieser Annalenkompilation gelten.

13) Horaz, epist. 1, 3, 19.

14) Zur Identität von *corvus* und *cornix* vgl. Diefenbach L., *Glossarium latino-germanicum mediae et infimae aetatis*, Frankfurt/M. 1857, 152, sub voce *cornix*. *Corpus glossariorum latinorum* 2, hrsg. v. G. Goetz, Leipzig 1888, 16: *Cornix. corbus inde cornicula dim<i>n<utivum>*.

chenauer Verbrüderungsbuch als *Matachseo* belegt ist¹⁵. Die Liste steht demnach mit der Gemeinschaft von Mattsee im Zusammenhang, unter deren Mitglieder sich die Namen *Adalram* und *Liupram* finden. Unklar ist hierbei die Zuordnung von *p<rae>positus n<os>t<er>* am Ende der Namensliste. Durch seine Eintragung in eine eigene Zeile und die folgende Rasur kann die Zugehörigkeit zum Namen *Liupram* weder behauptet noch ausgeschlossen werden. Die neun bis auf *Cissimo* = *Dulcissimo* bairischen Namen können keineswegs den ganzen Bestand des Mattseer Konventes im frühen 9. Jahrhundert darstellen, da die im Reichenauer Verbrüderungsbuch überlieferte ältere Albuinusliste 15 und die um 800 verfaßte jüngere Johannesliste 43 Mitglieder verzeichnete¹⁶. Mit der letzteren stimmt unsere Mattseer Liste auffällig im Prozentsatz des romanischen Namensgutes (ca. 10%) überein. Ansonsten gibt es innerhalb der überlieferten Namen beider Reihen höchstens in einem Falle eine Übereinstimmung, wodurch deutlich wird, daß die Mattseer Liste des Parisinus nicht aus dem Reichenauer Verbrüderungsbuch stammen kann¹⁷. Aus diesem Grunde und weil die Listenüberschrift deutlich auf einen Nachtrag hinweist, halte ich sie für eine in Salzburg noch in arnonischer Zeit nachgeschriebene Ergänzung der Mattseer Johannesliste, die wie eben auch der Nachtrag nicht in das Salzburger Verbrüderungsbuch eingetragen wurde¹⁸. Während jedoch die Johannesliste in Salzburg verloren ist, erhielt sich die Nachtragsliste im Parisinus.

Für die Abfolge ihrer Namen kann entweder das Lebensalter oder das Eintrittsdatum in das Kloster maßgebend gewesen sein. In jedem Falle ist jedoch *Adalram* als der Ältere, *Liupram* als der Jüngere anzusehen, was genau mit der Aussage des Isidorcodex übereinstimmt. Berücksichtigt man auch, daß sowohl diese Handschrift wie auch die Namensliste noch in arnonischer Zeit, etwa zwischen 810 und 820 geschrieben wurden, wobei dem ersteren Dokument die zeitliche Priorität zukommen dürfte, und daß die Namen in keinem anderen Dokument in der gegebenen Reihenfolge – sofern sie nicht als Erzbischöfe genannt sind – aufscheinen, muß man davon ausgehen, daß die Träger der beiden Namen im Isidorcodex und in der Mönchsliste ident sind. Demnach standen die Erzbischöfe *Adalram* und *Liupram* schon vor ihrer Salzburger Zeit in enger Verbindung zu Mattsee und dürfen vielleicht als Mitglieder dieser geistlichen Gemeinschaft gesehen werden.

Ihr Bemühen um Schrift und Bücherschreiben, das wir im Mattseer Isidorcodex so deutlich fassen konnten, paßt völlig zu den Intentionen und Aktivitäten, die sie als Vorstände der Salzburger Erzdiözese der Schriftkultur an-

15) Vgl. Bischoff (wie Anm. 5) 73 mit Anm. 63; 110, nr. 66; vgl. auch 82, Anm. 92.

16) Das Verbrüderungsbuch der Abtei Reichenau 29 (ed. J. Authenrieth–D. Geuenich–K. Schmid, MGH. Libri Memoriales et Necrologia 1979, nova Series 1).

17) Houben (wie Anm. 1) 452 ff.

18) Über den Austausch von Namenslisten, von denen manche auch als lose Blätter erhalten sind, s. Geuenich D., Beobachtungen zum Austausch von Verbrüderungslisten im Ausgang der Karolingerzeit (ZGO 131, 1983, 73–80).

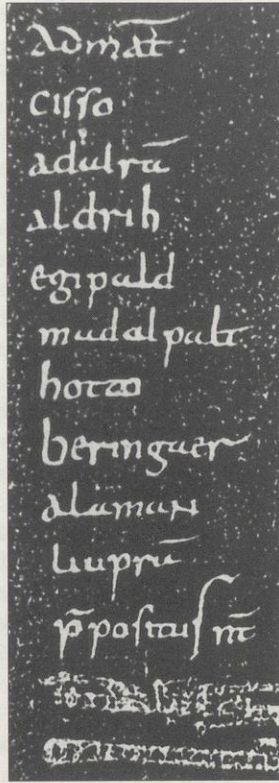


Abb. 5: Paris, Bibl. Nat., Lat. 2112, fol. 167r (Originalgr.).

gedeihen ließen. Mit Beginn der Regierungszeit Adalrams begegnet im bischöflichen Skriptorium eine neue kalligraphische Minuskel, deren Wurzeln in jenem Oberösterreichischen Schriftstil zu suchen sind, den Liupram (cornicula) unter der Anleitung von seinem älteren Verwandten Adalam (coruus nobilis) im Mattseer Isidorcodex schrieb. Mit dieser ausgewogenen neuen Minuskel erreichte das Salzburger Skriptorium nach den großen Leistungen der virgilischen und arnonischen Zeit einen neuen Höhepunkt der Schriftkultur, der mit Recht als „Neue Kalligraphie“ bezeichnet wird. Sie erfaßt nicht nur die Minuskel sondern auch den gesamten Schriftkanon, die Kapitale in beiden Erscheinungsformen und die Unziale, die aus Mondsee übernommen sein dürfte. Hervorragende Beispiele der Salzburger Kalligraphie dieser Zeit bietet jener Meisterschreiber, der im Wesentlichen die Majuskel und Minuskel des buchkünstlerisch überaus bedeutenden Harburger Evangeliars schrieb, dessen Evangelistenbilder in der Tradition der Ada-Gruppe der karolingischen Hofschule stehen, und der in zwei Augustinushandschriften einige Schriftzeilen und ornamentierte Federzeichnungsinitialen als vorschreibender Lehrer

anlegte¹⁹. Auf Neuerungstendenzen und den Gestaltungswillen des frühen adalramschen Skriptoriums gehen drei Evangeliare zurück, die ganz oder zum größten Teil in Unziale geschrieben wurden²⁰. Die Anregungen dazu stammen auch hier sicher nicht von Salzburg, sondern weisen eher nach Mondsee, wo schon im 8. Jahrhundert Unzialevangeliare, von denen noch die Nürnberg-New Yorker und die Münchner-Prager Fragmente erhalten sind, und wo vielleicht im zweiten Jahrzehnt des 9. Jahrhunderts der Codex Miltenarius geschrieben wurde²¹. Doch schon in den späteren Jahren Adalrams verlor aus unbekanntem Gründen – vielleicht verließ der oben erwähnte Schreiblehrer das Skriptorium – die Schriftkultur ihre hohe Qualität. Die Schrift dieser Periode orientierte sich wieder stärker an französisch geprägten Formen der Arnzeit und unter Liupram war von der „Neuen Kalligraphie“ kaum mehr etwas zu spüren.

Welch große Bedeutung beide Erzbischöfe dem Herstellen von Büchern beimaßen, zeigt die Ausstattung ihrer Bibliotheken. Der reiche arnonische Buchbestand erhielt durch Adalram einen neuen Schwerpunkt in augustini-schen bzw. pseudoaugustinischen Schriften und es ist sehr bezeichnend, daß gerade solche Texte auch die besten Beispiele für seine neue Salzburger Minuskel abgeben wie etwa St. Peter, Stiftsbibl., a VIII 29 und München, Clm 15817. Wie hoch dieser Erzbischof, dem nach einem Elogium des Magisters Baldo Christus selbst die Sprachengabe geschenkt hat²², Augustinus als Prediger schätzte, zeigt die Petrische Handschrift a VIII 32, die als „Handbuch über den Priesterstand und die Seelsorge“ anzusprechen ist. Hier ist vor allem eine Textpassage (Blatt 113r–134r) zu beachten, in der eine interpretierende Behandlung der augustini-schen Stillehre an Hand von *De doctrina christiana* 4, 16–19 gegeben wird. Beachtenswert ist diese Stelle nicht nur, weil die Generallehre Augustins weder in der arnonischen Periode noch bei Alkuin erwähnt wird, sondern weil hier der Versuch unternommen wurde, den einfachen Predigtstil mit der Rhetorik Augustins in Beziehung zu setzen. Dem Autor des Traktates geht es um eine sehr wichtige Sache, nämlich um das rechte Verhältnis von Inhalt und Gestalt²³. Unter den Erwerbungen seines Nachfolgers

19) Augsburg, Univ. Bibl., Cod. I. 2. 2° 2 (früher: Harburg, Fürstl. Öttingen-Wallerstein'sche Kunstsammlung und Bibliothek); St. Peter, Stiftsbibl., a VIII 29, fol. 1r–68r; München, Clm 15217, fol. 1v–2r. Zur „Neuen Kalligraphie“ s. Bischoff (wie Anm. 5) 73–76. Zu jüngst entdeckten Fragmenten s. Forstner (wie Anm. 6).

20) München, Clm 19101; Paris, Bibl. Nat., Lat. 8849; Clm 29270/8+ Fragmente von Clm 15804+Linz, Studienbibl., o. S.+Salzburg, St. Peter, Stiftsbibl., a XII/25+Wien, Cvp 15216.

21) Zu den Unzialevangeliaren und zum Mondseer Einfluß auf ein in Minuskel der Zeit Adalrams geschriebenes Evangelium (Vatikan, Lat. 7224/7225) s. Bischoff (wie Anm. 5) 18 ff.; 76, Anm. 70; 77; 153, nr. 151. Abb.: Holter K., Eine Salzburger Evangelienhandschrift des 9. Jahrhunderts (Alte und moderne Kunst 1973, Abb. 1–5; 8; 10–11; 13).

22) Ed. E. Dümmler (MGH. PL 1884, 2, 642, 7).

23) Forstner K., Eine frühmittelalterliche Interpretation der augustini-schen Stillehre (MLJb 4, 1967, 61–71).

überwiegen exegetische Schriften, darunter zeitgenössische Neuerscheinungen von Hrabanus Maurus und Angelomus mit Kommentaren zum Alten und Neuen Testament (Wien, Cvp 991+988; St. Peter, Stiftsbibl., a VIII 12). Dieser Periode gehören auch zwei Sammlungen an, die unmittelbar mit Salzburg in Zusammenhang stehen. So wurden unter Liupram als Musterbuch für seine Kanzlei die *Formulae Salzburgenses* angelegt, die wegen der Verwendung von Alkuinbriefen zu Unrecht mit Arno in Verbindung gebracht werden²⁴. Desgleichen wurde in seinem Skriptorium eine allerdings jetzt verschollene Handschrift des Jesuitenkollegs St. Paul in Regensburg mit zahlreichen Gedichten Alkuins und Salzburger Versen geschrieben²⁵.

Im Gegensatz zu Erzbischof Arn, der den Großteil seiner Büchersammlung in Saint-Amand schreiben ließ, wurden unter Adalram und Liupram die Abschriften zum überwiegenden Teil im Salzburger Skriptorium hergestellt. Darunter sind aus der Zeit Liuprams auch Codices mit karolingischen Salzburger Stempelenbänden erhalten, von denen Wien, Cvp 1003 Bischof Liupram als Auftraggeber nennt²⁶.

Auf die Wertschätzung der Schreibtätigkeit weisen schließlich erhaltene Eintragungen in Handschriften hin, die in metrischer Form eine Buchwidmung darstellen oder auf den jeweiligen Auftraggeber hinweisen. Unter diesen begegnet neben Adalram und Liupram als großer Förderer der Salzburger Bibliothek ein Magister Baldo, dessen Aktivitäten aus zahlreichen Codices bekannt sind. Er ist als Redaktor der *Annales Iuvavenses maiores* und *minores* nachgewiesen und dürfte meiner Meinung nach der Bearbeiter der Fassung A der *Vita s. Ruperti* und im Wesentlichen auch Autor einer Salzburger Gedichtsammlung, der *Carmina Salisburgensia*, sein²⁷.

Zusammenfassung

Im Kloster Mattsee, das vor dem Jahre 777 gegründet wurde, kann schon im frühen 9. Jahrhundert ein Skriptorium nachgewiesen werden, dessen Anfänge im Hinblick auf den Entwicklungsstand erhaltener Dokumente jedoch

24) *Formulae* 439–455 (ed. K. Zeumer, MGH. LL 5, 1886).

25) Bischoff B., Salzburger Formelbücher und Briefe aus Tassilonischer und Karolingischer Zeit (SBAW.PH 4., München 1973, 8 ff.).

26) Unterkircher F., Die karolingischen Salzburger Einbände in der Österr. Nationalbibliothek in Wien (Libri 5, 1954, 41–53).

27) Bischoff (wie Anm. 5) 78–82; Forstner K., Quellenkundliche Beobachtungen an den ältesten Salzburger Güterverzeichnissen und der *Vita s. Ruperti* (MSLK 135, 1995, 497, 482 ff.).

Handschriften mit metrischen Eintragungen: a) Unter Adalram: München, Clm 14098, Clm 18524b, Wien, Cvp 458. b) Unter Liupram: Wien, Cvp 921, München, Clm 15815, Clm 15821?, Graz, Univ. Bibl., 790. Zur karolingischen Bibliothek s. Mazal O., Die Salzburger Dom- und Klosterbibliothek in karolingischer Zeit (Codices manuscripti 3, 1977, 44–64).

schon im 8. Jahrhundert liegen dürften. Zwischen dem ersten und dritten Viertel des 9. Jahrhunderts entstanden hier von mindestens sieben Händen jene Codices, aus denen die Fragmente 2 bis 4 der Stiftsbibliothek noch vorhanden sind, und der Münchner Isidorcodex (Clm 12632), dessen Hauptschreiber sich im Schlußvermerk der Handschrift *cornicula* nennt. Hinter diesem Pseudonym verbirgt sich Liupram, der spätere Salzburger Erzbischof, der wie sein älterer Verwandter und Amtsvorgänger Adalram eng mit Mattsee verbunden war. Die hohe Wertschätzung von Schrift und Bücherschreiben zeigen sie auch als Vorstände der Salzburger Erzdiözese, die unter ihnen und mit Hilfe des gelehrten Magisters Baldo eine Pflanzstätte karolingischer Kultur blieb. Vor allem erreichte das bischöfliche Skriptorium unter Adalram einen neuen Höhepunkt der Schriftkultur, deren Wurzeln nicht in westlichen Salzburger Formen, sondern in der Mattseer-Mondseer Schrifttradition zu suchen sind. Nach dem Abgang der beiden „Mattseer“ verlor die Salzburger Schreibschule an Umfang und an Qualität.

Vita religiosa im 12. Jahrhundert: Vier Fallbeispiele

(Auch ein Beitrag zum Hildegard-Jubiläum)

von Pius Engelbert OSB = Gerleve

Am 30. Juni des Jahres 1159 setzten sich in der Benediktinerabtei Michelsberg in Bamberg drei Mönche dieses Klosters zusammen, um Erinnerungen an den großen Gönner der Abtei, Bischof Otto I. von Bamberg, auszutauschen: Herbord, ein Schulmann und Gelehrter, der Prior Thiemo und der Mönch Sefrid.² Es war jener hl. Bischof Otto, der ein paar Jahrzehnte früher auf dem Disibodenberg der etwa fünfzehnjährigen Hildegard den Nonnenschleier überreicht hatte.³ Otto war 1159 bereits 20 Jahre tot, Herbord hatte ihn nicht mehr gekannt, wohl aber die beiden anderen Michelsberger Mönche. Ob es am 30. Juni 1159 wirklich ein solches Gespräch gab oder ob das Ganze nur ein literarischer Kunstgriff des hochgebildeten Herbord ist, braucht uns hier nicht zu beschäftigen.⁴ Gleich am Anfang, und zwar mehrmals, kommt Herbord auf die zahlreichen Klostergründungen des Bischofs zu sprechen, 18 oder 21 oder noch mehr, und wundert sich darüber. Wäre nicht eines genug gewesen, oder drei oder vier? Warum mußten es so viele Klöster sein, wo doch die Welt schon voll von Klöstern sei, ganz zu schweigen von

-
- 1) Erweiterte Fassung eines Vortrags unter dem Titel „Westliches Mönchtum im 12. Jahrhundert“ am 26. Mai 1998 in Kloster Eberbach während eines „Monastischen Tages“ im Rahmen der Gedenkfeiern zum 900. Geburtstag der hl. Hildegard von Bingen.
 - 2) Aus der reichen Literatur zu Otto I. von Bamberg (c. 1065–1139) seien hier nur genannt: Bischof Otto I. von Bamberg. Reformier, Apostel der Pommern, Heiliger (1139 gestorben, 1189 heiliggesprochen). Gedenkschrift zum Otto-Jubiläum 1989 (Histor. Verein Bamberg, 125. Bericht), Bamberg 1989. Petersohn J., Otto I. (LMA 6, 1993, 1580f.). Ders., Otto von Bamberg (TRE 25, 1995, 552–555).
 - 3) Vita S. Hildegardis I, 2, ed. M. Klaes (CCCM 126, Turnhout 1993, 7). Die Nachricht, daß der Bischof von Bamberg den Schleier überreichte, findet sich nur in den Offiziumslesungen (lectio II) zum Fest der hl. Hildegard, die im Cod. Brüssel 5527–34, ff. 209–210 im Anschluß an die Vita stehen. Ed. M. Klaes, a.a.O. 75f. Zum Disibodenberg z.Zt. Hildegards: Seibrich W., Geschichte des Klosters Disibodenberg (Hildegard von Bingen, 1179–1979, FS zum 800. Todestag der Heiligen, hrsg. von A. Ph. Brück (QMRKG 33), Mainz 1979 (Nachdruck 1998), 55–75, bes. 58–66. Vgl. unten den Exkurs: „Die inclusio Hildegards und die Vita Juttae“.
 - 4) Petersohn J., Zur Biographie Herbords von Michelsberg (JFLF, 34/35, 1975, 397–416). Ders., Herbord von Michelsberg (VerfLex 3, 1981, 1025–1027).

den enormen Kosten.⁵ Prior Thiemo: „Du bist nicht der erste, der sich darüber beklagt. Doch kann ich dir auch den Grund nennen, der Bischof Otto dazu bestimmte.“ Es lohnt sich, die Argumentation Ottos, so wie sie Prior Thiemo wiedergibt, – eine eigenwillige Deutung des Samaritergleichnisses – wenigstens in ein paar Sätzen wörtlich zu zitieren:

Diese ganze Welt ist ein Exil. Solange wir in dieser Welt leben, wandeln wir ferne vom Herrn. Deswegen brauchen wir Ställe und Herbergen. Die Ställe und Herbergen nannte er (Otto) die Zellen und Klöster, die nicht für Einheimische gedacht sind, sondern für die Pilger dieser Welt. Die sich beklagen, daß es zu viele solche Herbergen gibt, geben zu erkennen, daß sie sich daheim wissen, nicht auf der Pilgerfahrt ... Wenn es nur wenige Herbergen gibt, wie können sie für die vielen Pilger und die vielen Kranken ausreichen? Außerdem, sagte er (Otto), ist es die letzte Stunde; die Welt liegt im Argen. Es ist nicht sinnlos, Klöster zu vermehren für die, die aus der Welt fliehen und sich retten wollen. Die Menschen haben sich vermehrt auf der Erde. Am Anfang der Welt, als es nur wenige Menschen gab, war die Fortpflanzung notwendig. Deswegen lebten sie nicht enthaltsam, sondern heirateten und wurden verheiratet. Aber jetzt, am Ende der Zeiten, gibt es zuviele Menschen. Deswegen ist jetzt die Zeit der Enthaltbarkeit gekommen. Wer es kann, soll enthaltsam leben und für Gott dasein. Doch die Enthaltbarkeit und andere Werke der Heiligkeit können besser in Klöstern geübt werden als außerhalb. Das, sagte er, war für mich der Grund und das meine Zielvorstellung bei der Vermehrung der Klöster.⁶

- 5) Herbordi Dialogus de vita s. Ottonis episcopi Babenbergensis liegt in drei Editionen vor: Köpke R., MGH SS XX, Hannover 1868, 697–771; Jaffé Ph., Bibl. rer. Germ. 5, Berlin 1869, 705–835; Wikarjak J. – Liman K. (Monumenta Poloniae Historica, N.S. t. VII, fasc. 3), Warschau 1974 (vgl. zu dieser Ausgabe Petersohn J., DA 33, 1977, 546–559). Ich zitiere nach der Ausgabe von Köpke, da sie am ehesten zugänglich ist. Zitat: Dial. I, 17–18: p. 709.
- 6) Herbord, Dial. I, 18 (MGH SS XX, 710): *Mundus, ait, iste totus exilium est, et quamdiu vivimus in hoc seculo, peregrinamur a Domino, und stabulis egemus atque diversoriis. Stabula vero et diversoria cellas dicebat atque monasteria, e ea non indigenis sed peregrinis seculi esse opportuna. Qui multa, inquit, vel nimia esse vel fieri queruntur diversoria, non se in peregrinatione positos putant sed in patria... Si enim pauca fuerint, quomodo multis peregrinis, multis sufficient aegrotis? Praeterea, inquit, novissima hora est, et mundus in maligno positus est; sed propter eos qui ab illo fugere ac salvari cupiunt, quia homines multiplicati sunt super terram, et coenobia multiplicari absurdum non est. Ab initio saeculi, cum pauci essent homines, necessaria erat hominum propagatio, et ideo non continebant se, sed nubebant omnes et nuptum dabant; nunc autem, inquit, in fine saeculorum, multiplicatis hominibus super numerum, continentiae tempus est; continere debent homines, quicumque possunt, atque vacare Deo. Continentia vero et alia sanctitatis opera in coenobiis melius quam extra observari potest. Haec michi causa, inquit, fuit, haec intentio multiplicandi coenobia.*

Es war nicht nur Ottos von Bamberg, des großen Pommernmissionars, Auffassung, die Erde leide an Übervölkerung, und Klostergründungen seien das rechte Mittel dagegen. Wir finden sie beiläufig bei den verschiedensten Autoren des 12. Jahrhunderts. Andreas von St. Viktor, der um 1145 schreibt, kommentiert die Geschichte von den zwei Frauen des Elkana aus dem 1. Buch Samuel: Unter den Alten war es erlaubt, gleichzeitig zwei Frauen zu haben wegen der Kinderzeugung, die notwendig war, als es noch wenig Menschen gab. Jetzt, wo das Menschengeschlecht übermäßig zugenommen hat, ist es genug, eine Frau zu haben, besser noch: gar keine.⁷ Gottfried von Auxerre, Sekretär des hl. Bernhard von Clairvaux, später selbst Abt, beklagt in seinem Hoheliedkommentar, daß es fast keine einsamen Orte mehr gebe. Die Erde sei so voller Menschen, daß für Einsiedler kein Platz mehr bleibe. Darum sei die klösterliche Einsamkeit die einzige Möglichkeit, sich zurückzuziehen.⁸ Das Gefühl, das offenbar viele Menschen im 12. Jahrhundert hatten, Europa sei überbevölkert, kann nicht mit dem Hinweis auf heutige Zahlen als übertrieben abgetan werden. Tatsächlich gab es seit dem späten 10. Jahrhundert ein ständiges Bevölkerungswachstum, das viele zur Auswanderung in den Osten Europas veranlaßte. Für das Jahr 1200 rechnet man für den europäischen Raum, einschließlich des europäischen Rußlands, mit 60 Millionen Einwohnern – gegenüber 650 Millionen heute.⁹ Aber auch die Zahl der Klöster und der Ordensleute wuchs. Cluny hatte im Jahre 1122, als Petrus Venerabilis Abt wurde, über 300 Mönche im Hauptkloster; ein paar Jahre später waren es 400.¹⁰ Der Michelsberg in Bamberg wuchs in wenigen Jahrzehnten von 20 auf 100 im Jahre 1158 an.¹¹ Die Abtei Zwiefalten zählte im Jahre 1138, 50 Jahre nach ihrer Gründung, 70 Mönche, 130 Laienbrüder (*fratres barbati*) und 62 Nonnen.¹² In England rechnet man im Jahrhundert nach der normannischen Eroberung 1066 mit zehn- bis fünfzehntausend Mönchen, Nonnen und Kanonikern, was zwischen 1 und 2 Prozent der erwachsenen männlichen Bevölkerung der Insel ausmachen würde.¹³ Besonders hoch waren die Zahlen bei den Zisterziensern, zumindest in einigen Klöstern, wobei Clairvaux sicher ein Sonderfall ist. In den 38 Jahren des Abbatates des hl. Bernhard machten dort im Durchschnitt

7) Andreas v. St. Viktor, *Expositio hystorica in librum Regum I,2*: ed. F. van Liere, CCCM 53A, Turnhout 1996, 7.

8) Goffredo di Auxerre, *Expositio in Cantica Cantorum*, ed. F. Gastaldelli, II, Rom 1974, 390. 460.

9) Jakobs H., *Kirchenreform und Hochmittelalter 1046–1215* (Oldenbourg Grundriß der Geschichte 7), München 1994³, 93.

¹⁰ Petrus Venerabilis, *Dispositio rei familiaris cluniacensis* (Bernard A.- Bruel A., *Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny*, 5, Paris 1894, 475. 479. 480, nr. 4132).

11) Ebo, *Vita Ottonis I*, 20 (21) (ed. R. Köpke, MGH SS XII, Hannover 1856, 837). Herbord, *Dialogus I*, *Prohemium*: MGH SS XX, 705.

12) Berthold von Zwiefalten, *Chronicon* 43, Wallach L., König E., Müller K. O., *Die Zwiefalter Chroniken Ortliebs und Bertholds* (Schwäbische Chroniken der Stauferzeit 2), Sigmaringen 1978, 276/277.

13) Constable G., *The Reformation of the Twelfth Century*, Cambridge 1996, 88f. Dort (89–93) weitere Beispiele.

jeden Monat zwei Novizen ihre Profeß, wohlgerne Chornovizen; die Konversbrüder, die viel zahlreicher waren, wurden gar nicht gezählt. Clairvaux hatte häufig 90 Novizen auf einmal, manchmal sogar hundert.¹⁴ Bernhard war übrigens strikt gegen kleine Klöster mit drei oder vier Mönchen, die er „Synagogen Satans“ nannte, weil in ihnen die monastische Disziplin nicht beobachtet werde.¹⁵ Die Gesamtzahl der Zisterzienser schätzt man für 1151 auf über 11.600.¹⁶ Es kann also keinem Zweifel unterliegen, daß der Zustrom zum Ordensleben im 12. Jahrhundert unglaublich stark war, und zwar zu den alten wie zu den neuen Orden. Der evangelische Mittelalterhistoriker Gerd Tellenbach schrieb vor ein paar Jahren: „Es gehört zu den erstaunlichsten Erscheinungen der Weltgeschichte, daß im hohen Mittelalter so viele Menschen gerade aus den vornehmen, reichen oder doch wohlhabenden Schichten, deren Chancen zum Genuß des irdischen Lebens am größten sind, auf das alles verzichteten. Es sind im ganzen Abendland in jeder Generation so viele, daß es sich zeitweise um Tausende handeln mag. Und man hört selten, daß es den Klöstern an Nachwuchs gemangelt hätte, weder in den alten noch in den Neugründungen. Und besonders da, wo die Regeln des monastischen Lebens zu alter Strenge zurückgeführt, härter gehandhabt oder gar verschärft werden, ist der Zulauf meist beträchtlich, wie auch die in der Einöde sich bis an die Grenzen des Möglichen kasteienden Eremiten meist sie verehrende Anhänger und Nachahmer finden. Als Hauptmotiv zur Wahl monastischen Lebens muß immer das eschatologische Ideal des Mönchtums angenommen werden, mag es auch im Lauf eines langen Lebens öfter von seiner tragenden Kraft verloren haben, oder mögen ihm fremde Motive von vornherein beigemischt gewesen sein.“¹⁷ Über das Ziel, so darf man schließen, gab es keine Diskussionen, sondern eine breite Übereinstimmung. Doch die Wege dorthin waren gerade im 12. Jahrhundert verwirrend vielfältig, ungebahnt und oft auch merkwürdig verschlungen, ein Zeichen für das tiefe religiöse Suchen mehrerer Generationen. Nun beginnt diese Umbruchszeit im Ordensleben nicht erst mit den Jahr 1100. Der amerikanische Mediävist Giles Constable datiert den Wandel auf die Zeitspanne von 1040 bis 1160.¹⁸ Wir wollen uns hier auf monastische Formen beschränken, die ins 12. Jahrhundert gehören. Um

14) S. Bernardi Vita prima c. XII (PL 185, 422C); ebd. c. XXIX, n. 62–63 (PL 185, 450B). Dimier A., Saint Bernard et le recrutement de Clairvaux (Revue Mabillon 42. 1952, 17–30. 56–78, hier 18).

15) Bernhard lobt Abt Guarinus von Aulps: *synagogas Satanae, id est cellulas extra coenobium, in quibus tres vel quattuor fratres sine ordine, sine disciplina habitare solent, destruis, feminas a monasterio arces ceterisque pietatis ac disciplinae bonis studiosius invigilas solito*. Ep. 254, 1 (Sancti Bernardi opera, vol. VIII, ed. J. Leclercq – H. Rochais, Rom 1977, 156s).

16) Lekai L.J., The Cistercians. Ideals and Reality, The Kent Univ. Press 1977, 44.

17) Tellenbach G., Die westliche Kirche vom 10. bis zum frühen 12. Jahrhundert (Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch, hg. von B. Moeller, Bd 2, Lieferung F 1), Göttingen 1988, 91.

18) Constable G. (wie Anm. 13) 4: The eleventh and twelfth centuries, and especially the years between about 1040 and 1160, were a period of intense, rapid, and to a

ein allzu harmonisierendes Bild von vornherein auszuschließen, möchte ich vier Beispiele monastischer Neuanfänge vorführen, die trotz ihrer Einzigartigkeit doch auch wieder typisch sind und zusammen ein ungefähres Gesamtbild der Lage des Ordenslebens im 12. Jahrhundert erlauben.¹⁹ Natürlich könnte man auch auf die alten und seit längerem etablierten Klöster verweisen, doch zeigt sich erfahrungsgemäß der Wandel einer Zeit eher in unkonventionellen Neugründungen, nicht weil sie besser sind, sondern unbefangener und unbelasteter von Traditionen. Ich habe versucht, die unterschiedlichsten Reformimpulse zusammenzustellen, aus geographisch weit auseinanderliegenden Gegenden. Dabei sollte auch die Rolle der Frauen im Ordensleben zu Worte kommen, wenngleich im 12. Jahrhundert, zumal in dessen erste Hälfte, die religiöse Frauenbewegung erst am Anfang ihrer Entwicklung steht. Allzu bekannte Figuren und Unternehmungen habe ich vermieden, weil sie zusehr den Blick auf sich ziehen und damit das Gesamtbild verfälschen würden. Hildegard wird also bestenfalls gestreift (sie war im übrigen in der Entwicklung des Ordenslebens kein Stern erster Größe), aber auch Bernhard von Clairvaux und Norbert von Xanten mögen es uns verzeihen, wenn wir sie hier nur am Rande behandeln. Wenn von Beispielen die Rede ist, dann sind damit lebendige Menschen gemeint, nicht abstrakte Theorien; Menschen auf der Suche nach dem Sinn und Ziel ihres Lebens. Ihre Biographie zeigt, wie sie ihre Wünsche verwirklichen konnten oder auch scheiterten. Es sind folgende Gestalten, die wir näher betrachten wollen: die Klausnerin Paulina, Gründerin der Benediktinerabtei Paulinzella in Thüringen. Der Priestereremit Ailbert von Antoing, aus dessen Einsiedelei sich das Regularkanonikerstift Klosterath (heute gewöhnlich Rolduc genannt) im holländischen Limburg entwickelte. Der Eremit Stephan von Muret, dessen Schüler den Orden von Grandmont im Limousin in Mittelfrankreich ins Leben riefen. Schließlich die Gruppe von Benediktinern aus York, die ihr Kloster verließen, um ein anderes Mönchsideal verwirklichen zu können. Ihr Weggang führte zur Gründung der Zisterzienserabtei Fountains in England. Alle diese Aufbrüche sind in die erste Hälfte des 12. Jahrhunderts zu datieren. Wir werden uns später fragen, was denn von dessen zweiter Hälfte zu halten ist.

high degree selfconscious change in almost all aspects of human thought and activity.

- 19) Nicht berücksichtigt sind hier die Ritterorden, die K. Elm dem „Semireligiosentum“ (vgl. unten S.9) zuzählen möchte: Die Spiritualität der geistlichen Ritterorden des Mittelalters. Forschungsstand und Forschungsprobleme (*Militia Christi' e Crociata nei secoli XI-XIII. Atti della undecima Settimana internazionale di studio, Mendola, 28 agosto - 1 sett. 1989, Miscellanea del Centro di studi medioevali 13, Mailand 1992, 477-518*). Ebenso sind hier die vor allem vom westeuropäischen, z.T. aber auch vom östlichen Mönchtum beeinflussten Formen des Ordenslebens in den Kreuzfahrerstaaten beiseite gelassen. Zusammenfassend hierzu: Jotischky A., *The Perfection of Solitude. Hermits and Monks in the Crusader States, Pennsylvania State University 1995.*

1. Eine Klausnerin gründet ein Männerkloster

Was wir über Paulina, die Gründerin der Abtei Paulinzella in Thüringen, wissen, hat uns ein Mönch dieser Abtei, Sigeboto, in seiner *Vita Paulinae* überliefert, die er um 1150 geschrieben hat, mehrere Jahrzehnte nach dem Tod der Stifterin. Seine Vita, ein „wichtiges Dokument der Wirkung, welche die Hirsauer Bewegung auch auf die laikale Welt ausübte“,²⁰ ist nicht nur Biographie. Sie ist auch, zumal in den letzten Kapiteln, Klostergeschichte, nämlich das, was man in Paulinzella für die eigene Tradition und zum Lobe des Klosters als wichtig festhalten wollte.²¹ Paulina stammte aus einem der vornehmsten Rittergeschlechter Thüringens. Ihr Onkel war der streng päpstlich gesinnte Bischof Wernher von Merseburg,²² ihr Vater Moricho Lehnsmann am Hof Kaiser Heinrichs IV. Später trat er als Mönch in Hirsau ein. In jungen Jahren wurde Paulina von ihren Eltern verheiratet, obwohl sie, wie Sigeboto schreibt, lieber ehelos geblieben wäre. Wir erfahren nicht einmal den Namen des Mannes, nur daß er nach ein paar Jahren an einem Unfall stirbt. Paulina wird eine zweite Hochzeit aufgezwungen. Ob die in der Vita erwähnten drei Töchter und ein Sohn aus dieser oder der ersten Ehe stammten, sagt uns Sigeboto nicht. Er hält ohnedies nicht viel vom Ehestand, mehr schon vom Witwenstand, am meisten von den Jungfrauen.²³ Paulina hat nach seiner Darstellung schon im Familienkreis ein asketisches Leben geführt: übertreibend nennt der Biograph „Enthaltsamkeit bei Überfluß eine Art Martyrium unblutiger Art, nämlich dann, wenn man dem Gaumen und dem Appetit mutig Widerstand leistet, obwohl die Menge des Angebotenen das Verlangen weckt“.²⁴ Es gelang Paulina, ihren zweiten Mann zu einer Pilgerreise nach Rom und Santiago de Compostela zu bewegen. In der Darstellung Sigebotos ist diese nicht ganz ungefährliche Reise – auf der Strecke nach Compostela bewährte sich Paulina durch Mut und Unerschrockenheit bei einem Schiffbruch auf einem Fluß – eine erste Etappe auf dem Weg der Klostergründung. Paulina hat auf dieser Reise Eindrücke gesammelt, die sie später noch vertiefte. Von da an verfolgte sie jedenfalls ihren Klosterplan. Als bald darauf – Daten kennen wir nicht – auch der zweite Mann plötzlich stirbt, bekommt die Dienerin Christi nach der Aussage Sigebotos endlich die ersehnte Freiheit. Von nun an

20) Worstbrock F. J., Sigeboto von Paulinzella (VerfLex 8, 1992, 1231f).

21) Sigebotonis Vita Paulinae (ed. I.R. Dieterich, MGH SS XXX,2, Hannover 1934, 909–938). Möbius F., Studien zu Paulinzella. Teil I: Sigebotos Vita Paulinae (Wiss. Zs. der Karl-Marx-Universität Leipzig 3, 1953/54, gesellschafts- u. sprachwiss. Reihe, Heft 2/3, 163–195; ebd. 4, 1954/55, Heft 1/2, 239–241). Wattenbach W. – Schmale F. J., Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Vom Tode Kaiser Heinrichs V. bis zum Ende des Interregnums I, Darmstadt 1976, 413f.

22) Vita Wernheri ep. Merseburgensis c. 1 (MGH SS XII, 245).

23) Sigeboto, Vita Paulinae, praef. (MGH SS XXX,2, 911).

24) Sigeboto, Vita Paulinae 7 (MGH SS XXX, 2, 914): Quoddam enim martirii genus est sine sanguinis effusione abinentia in abundantia, id est tunc gulae et crapulae fortiter obniti, cum ex rerum opulentia multis desiderii videris illici.

betrachtet sie sich und kleidet sich als Nonne, ohne jedes Recht natürlich und selbstverständlich ohne Bindung an eine Gemeinschaft.²⁵ Eine ihrer ersten Entschlüsse war die zu einer zweiten Romfahrt, wobei sie offenbar eine päpstliche Genehmigung ihres freierfundenen Religiosentums anstrebte und sogar erhielt. Auf der Rückreise besuchte Paulina das große benediktinische Reformzentrum St. Blasien im Schwarzwald, das vom cluniazensischen Kloster Fruttuaria in Norditalien geprägt war.²⁶ Zweifellos ging es nicht nur um persönlichen Seelenrat, den Paulina beehrte, sondern schon um eine von ihr geplante Klostergründung. Diese kam dann – mit einiger Verzögerung – doch nicht durch St. Blasien zustande, sondern durch das andere Schwarzwaldzentrum, Hirsau, vermutlich deswegen, weil Paulinas Vater dort eingetreten war und später auch ihr Sohn Werner. Nach dieser zweiten Romreise ließ sich Paulina auf Eigenbesitz in Thüringen nieder, wo sie eine Klausel mit einer Maria-Magdalenenkapelle errichten ließ. Der Kult der bekehrten Sünderin Maria Magdalena war im 12. Jahrhundert außerordentlich populär. Paulina lebte in ihrer Klausel nicht alleine, sondern zusammen mit anderen Einsiedlerinnen. Sie fühlte sich auch nicht an ein Stabilitätsgelübde gebunden, sondern zog auf einem Esel häufig über Land, und zwar als Geschäftsfrau, denn sie brauchte Geld und Beziehungen, um ihren Klosterplan durchführen zu können.²⁷ Dabei verkaufte sie die offenbar künstlerisch wertvollen und begehrten Parameter, die sie und die mit ihr lebenden Klausnerinnen verfertigten. Ein erster Schritt zur Klostergründung war die Ankunft von zwei Mönchen aus Hirsau, die den Bau der ersten Klostergebäude leiteten. So entstand aus kleinen Anfängen neben der Klausel der Schwestern ein Männerkloster. Paulina selbst sorgte noch dafür, daß das Frauenkloster in geziemende Entfernung von den Mönchen verlegt wurde.²⁸ Ein wichtiger Abschnitt im Leben Paulinas und in der Entwicklung ihres Lebenstraumes war erreicht. Zunächst jedoch mußte sie das entstehende Kloster rechtlich absichern. Dazu brach sie zum dritten Mal nach Rom auf und erhielt in der Tat im Jahre 1106 das ersehnte Privileg von Papst Paschal II.²⁹ Leider fehlte bislang noch eine verbindliche Zusage Hirsaus. So machte sich Paulina auf den Weg in die Schwarzwaldabtei, zusammen mit ihrem Sohn Werner, der Konverse dieses Klosters war. Auf dem Weg dorthin kehrte die Reisegruppe in Münsterschwarzach ein, wo Paulina plötzlich erkrankte und starb. Es war der 14. März 1107.³⁰ Ihr Leichnam wurde in die von ihr erbaute Magdalenenkapelle zurückgebracht und Jahre später im Hochchor der Abtei Paulinzella beigesetzt. Die Gründung ließ sich schwe-

25) Sigeboto, Vita Paulinae 13 (MGH SS XXX, 2, 916f).

26) Sigeboto, Vita Paulinae 15 (MGH SS XXX, 2, 917).

27) Sigeboto, Vita Paulinae 18–22 (MGH SS XXX, 2, 918–920).

28) Sigeboto, Vita Paulinae 26 (MGH SS XXX, 2, 922).

29) Nachdem sie das künftige Kloster dem hl. Petrus übertragen hatte: Sigeboto, Vita Paulinae 27 (MGH SS XXX, 2, 922). Regesta Pontificum Romanorum. Germania Pontificia IV, conguessit H. Jakobs, usus H. Büttner schedis, Göttingen 1978, 317–320, hier 319.

30) Sigeboto, Vita Paulinae 31 (MGH SS XXX, 2, 924f).

rer an als erwartet. Hirsau schickte zwar einen ersten Abt, Gerung, der sich um den Klosterbau verdient machte, aber auch eine Rebellion eines Teils des Konventes überstehen mußte. Als Abt Gerung 1120 starb, war die Neugründung noch nicht gesichert. Nur unter stärkstem Druck des Erzbischofs von Mainz und anderer Bischöfe, gab Hirsau 1121 seinen Prior Udalrich als neuen Abt von Paulinzella frei. Erst als 1124 die Klosterkirche in Gegenwart von drei Bischöfen und fünf Äbten geweiht wurde, hatte sich der Traum Paulinas von der Gründung einer Benediktinerabtei erfüllt.³¹

Couragierte Frauen, denen es trotz aller Hindernisse gelang, ein Männerkloster zu stiften, hat es in der Geschichte der Orden häufig gegeben. Man braucht nur an das neuzeitliche Beuron zu denken. Aber es war doch etwas Ungewöhnliches, daß die Stifterin selbst eine Art Ordensleben führte und im Fall von Paulina als Klausnerin und Vorsteherin einer Einsiedlerinnengruppe ein solches Werk in die Tat umsetzte. Klausnerinnen verschiedenster Lebensformen waren im 12. Jahrhundert weit verbreitet. Teils waren solche Klausen mit einem Männerkloster verbunden, wie jene Juttas und Hildegards mit Kloster Disibodenberg, teils waren sie unabhängig von klösterlicher Leitung und in vielen Fällen kanonisch in keiner Weise abgesichert. Kaspar Elm hat kürzlich auf das neuartige „Semireligiosentum“ aufmerksam gemacht, das sich seit dem großen Aufbruch des 12. Jahrhunderts in vielen Formen darstellte. Vor allem Frauen waren davon angezogen, weil es ihnen außer einer Erfüllung geistiger und geistlicher Sehnsucht eine aktive Rolle auf sozialer und kultureller Ebene erlaubte und ihr Ansehen als Frau in einer männlich bestimmten Welt erhöhte.³² Paulina war Klausnerin mit viel Bewegungsfreiheit, sie war keine Reklusin. Beide Formen des Einsiedlertums waren im Hochmittelalter populär und vor allem bei Frauen beliebt. Abt Wilhelm von Hirsau (†1091) empfahl einer Schwäbin namens Herluca aus geringem sozialem Stand, zu gering, um in ein bestehendes Frauenkloster aufgenommen zu werden können, die Lebensweise als Klausnerin bei einer Kirche in Epfach am Lech. Mit anderen frommen Frauen, die zu ihr stießen, kümmerte sie sich um verlassene Kinder, „denen sie die Köpfe wusch, die Kleider nähte und anderes Notwendige verrichtete“.³³ Höheres Ansehen als solche Einsiedler genos-

31) Sigeboto, *Vita Paulinae* 53 (MGH SS XXX,2, 936f).

32) Elm K., *Vita regularis sine regula. Bedeutung, Rechtsstellung und Selbstverständnis des mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Semireligiosentums (Häresie und vorzeitige Reformation im Spätmittelalter*, hrsg. von F. Šmahel unter Mitarbeit v. E. Müller-Luckner (Schriften des Histor. Kollegs. Kolloquien 39), München 1998, 239–273, bes. 246–250).

33) Paul von Bernried, *Vita b. Herlucae virginis* (Acta SS April 2, Antwerpen 1675, 552–557, Zitat: 553 nr. 4). Grundmann H., *Deutsche Eremiten, Einsiedler und Klausner im Hochmittelalter (10.–12. Jh.)*, (Ausgewählte Aufsätze, Teil 1: Religiöse Bewegungen (MGH Schriften 25,1), Stuttgart 1976, 93–124, hier 114f. Fuhrmann H., *Neues zur Biographie des Ulrich von Zell (†1093)*, (Person und Gemeinschaft im Mittelalter. Karl Schmid zum 65. Geburtstag, hrsg. von G. Althoff u.a., Sigmaringen 1988, 360–378).

sen die Reklusen oder Inklusen, also die Eingeschlossenen und Eingemauerten.³⁴ Bei ihnen war die Stabilität gewahrt, aber der Kontakt mit der Außenwelt war oft entschieden lebhafter als für die Mönche und Nonnen in einem regulären Kloster. Der Zisterzienserabt Aelred von Rievaulx tadelt in seinem Traktat *De institutione inclusarum* von 1160/1162 den nach seiner Ansicht allzu lockeren Verkehr vieler weiblicher Reklusen mit Besuchern, die sich am Fenster der Klausur einfanden.³⁵ Geschwätzige alte und weniger alte Frauen unterhielten sich mit der Klausnerin über Aussehen und Verhalten von diesem oder jenem Mönch oder Kleriker oder Laien und weckten durch schlüpfrige Geschichten in der Klausnerin unreine Begierden. Ja, es kam sogar vor, behauptet der Verfasser, daß sich Männer Zutritt zur Klausur zu verschaffen wußten, so daß die Zelle gar zum Bordell wurde.³⁶ Doch waren solche Auswüchse sicher nicht die Regel. Ein Beispiel für einen vorbildlichen männlichen Reklusen, der sogar Benediktiner war, ist der hl. Aybert von Crespin, einer Abtei in Nordfrankreich.³⁷ Aybert erlebte mit etwa zwanzig Jahren, gegen 1085, eine Bekehrung. Zusammen mit einem gewissen Johannes ließ er sich in der Nähe des Klosters Crespin als Eremit nieder. Als der Abt des Klosters eine Dienstreise an den päpstlichen Hof machen mußte, nahm er die beiden Einsiedler mit, die bei dieser Gelegenheit das Reformkloster Vallombrosa in der Toskana kennenlernten. Nach der Rückkehr trat Aybert als Mönch in Crespin ein und wurde in der Klosterverwaltung eingesetzt. 1115 erhielt er von sei-

- 34) Aus der reichen Literatur zum Inklusentum sei hier nur zitiert Doerr O., *Das Institut der Inklusen in Süddeutschland* (BGAMB 18), Münster 1934, und verwiesen auf den Artikel von A.B. Mulder-Bakker, *Inklusen* (LMA 5, 1991, 426f).
- 35) Ed. C.H. Talbot, *The „De Institutione Inclusarum“ of Ailred of Rievaulx* (AnCist 7, 1951, 167–217); auch *Aelredi Rievallensis opera omnia* 1, edd. A. Hoste – C.H. Talbot, CCCM 1, Turnhout 1971, 635–682. Datierung nach A. Hoste, *Bibliotheca Aelrediana. A survey of the manuscripts, old catalogues, editions and studies concerning St. Aelred of Rievaulx* (Instrumenta Patristica II), Steenbrugge 1962, 75–80. Zum möglichem Einfluß von Guigos I. *Consuetudines Cartusiae* (SChr 313, Paris 1984), verfaßt zw. 1121 u. 1128, auf „*De Institutione Inclusarum*“ siehe Barratt A., *The „De Institutione Inclusarum“ of Aelred of Rievaulx and the Carthusian Order* (JThSt 28, 1977, 528–536).
- 36) Aelred v. Rievaulx, *De Inst. Inclusarum* 2 (ed. C.H. Talbot, CCCM I, 638): *Vix aliquam inclusarum huius temporis solam inuenies, ante cuius fenestram non anus garrula uel rumigerula mulier sedeat, quae eam fabulis occupet, rumoribus ac detractionibus pascat, illius uel illius monachi, uel clerici, uel alterius cuiuslibet ordinis uiri formam, uultum moresque describat, illecebrosa quaeque interserat... Sic cum discedere ab inuicem hora compulerit, inclusa uoluptatibus, anus cibariis onerata recedit... Cella uertitur in prostibulum et dilatato qualibet arte foramine, aut illa egreditur, aut adulter ingreditur. Infelicitas haec, ut saepe probatum est, pluribus tam uiris quam feminis in hoc nostro saeculo communis est.*
- 37) *Vita S. Ayberti* (Acta SS April 1, Antwerpen 1675, 672–682). Die zuverlässige *Vita* ist vor 1148 vom Archidiakon Robert von Ostrevant redigiert worden. Dereine Ch., *Ermites, reclus et recluses dans l'ancien diocèse de Cambrai entre Scarpe et Haine* (1075–1125) (RBen 97, 1987, 289–313, hier 301–305). Ders., *La critique de la Vita de saint Aibert, reclus en Hainaut* (+1140) (AnBoll 106, 1988, 121–142).

nem Abt die Erlaubnis, sich in eine *reclusio* in Scopignies (heute Saint-Aibert) im Hennegau zurückziehen zu können. Ein völliges Eingeschlossensein war offenbar damit nicht verbunden, doch blieb Aybert in dieser Klausel bis zu seinem Tod am 7. April 1140. Seine Hauptbeschäftigung neben ausgedehntem Gebet war das Beichtthören. Um ihm das zu ermöglichen, weihte ihn Bischof Burchard von Cambrai im Jahre 1116 zum Priester, und verlieh ihm Papst Paschal II. eine Absolutionsvollmacht. Als Priestereremit zelebrierte Aybert jeden Tag zwei Messen, eine für die Lebenden, die zweite für die Verstorbenen. Für sie betete er regelmäßig eine Vigil, deren drei Nokturnen aus je 50 Psalmen bestanden, die er durch je drei Lesungen unterbrach. Außerdem machte er täglich 100 Kniebeugen, bei denen er jeweils ein Ave Maria betete.³⁸ Die Zahl der Beichtenden, die sich am Fenster seiner Klausel einfanden, war so groß, daß er kaum Zeit zum Essen und zur Ruhe fand. Unter seinen Beichtkindern waren Bischöfe, Äbte, Nonnen, Einsiedler und vor allem viele Laien aus hohem und niederem Stand. Ihnen allen gab er Rat und das Geschenk der Lossprechung von den Sünden. Das Beichtapostolat konnte auch im Rahmen eines benediktinischen Klosterlebens ausgeübt werden. Dazu mußte man nicht Rekluse werden. Berthold, Mönch von St. Blasien und erster Abt von Garsten in Oberösterreich († 27. Juli 1142) wird von seinem Biographen, der zwischen 1173 und 1182 schrieb, als Mönch von äußerst bescheidenem Lebensstil geschildert, der auf Disziplin und Armenfürsorge achtete, die meiste Zeit aber in der Klosterkirche auf das Beichtthören verwandte, zum Ärger nicht weniger im Konvent.³⁹ Diese Bereitschaft zur Seelsorge, die allenthalben im Ordensleben des 12. Jahrhunderts festzustellen ist, wenn auch nicht in allen neuen Orden gleich ausgeprägt, ist ein Anzeichen dafür, daß man dabei war, den harten Gegensatz Welt – Kloster zu überwinden. Am deutlichsten ist diese Öffnung zur Welt im damaligen eremitischen Semireligiosentum zu spüren. Ein Einsiedlerleben, wie es im 12. Jahrhundert geführt wurde, war nicht unbedingt ein strengeres Leben als im Kloster, mit Sicherheit aber ein freieres.⁴⁰ Wie populär die Klausner, Einsiedler und Reklusen im 12. Jahrhundert waren, bezeugt auch die mittelalterliche schöngestige Literatur. Wolfram von Eschenbach erzählt, wie Parzival auf der Suche nach dem Gral in einem Wald auf eine Klausel stieß, in der die ihm verwandte Sigune lebte,

38) Vita s. Ayberti c. II, n. 14: a.a.O. 677.

39) Vita S. Bertholdi c. 6–7: ed. J. Lenzenweger, Berthold, Abt von Garsten † 1142 (Forschungen zur Geschichte Oberösterreichs 5), Linz 1958, 233–235.

40) L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII. Atti della seconda Settimana internazionale di studio (Mendola, 30 agosto – 6 sett. 1962) (Miscellanea del Centro di studi medioevali 4), Mailand 1965. Constable G., *Eremitical Forms of Monastic Life* (Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali in Occidente, 1123–1215. Atti della settima Settimana internazionale di studio [Mendola, 28 ag. – 3 sett. 1977]. Miscellanea del Centro di studi medioevali 9), Mailand 1980, 239–264. Leyser H., *Hermits and the New Monasticism. A Study of Religious Communities in Western Europe, 1000–1150*, London 1984; doch vgl. dazu die Rez. von E. Werner (Cîteaux. Commentarii Cistercienses 39, 1988, 190–194).

die um ihren Verlobten Schionatulander trauerte, der nicht ohne ihre Mitschuld ums Leben gekommen war.⁴¹ Die gemauerte Klausur hat keine Tür, sondern nur ein kleines Fenster, durch das sich die Reklusin mit dem Besucher unterhalten kann. Es ist durchaus realistisch, daß Wolfram durch die Klausur hindurch einen Bach fließen läßt, eine hygienische Maßnahme, die auch die Zisterzienser bei ihren Klosterbauten gerne benutzten. Einmal in der Woche kam die Gralsbotin Kundry und brachte der Klausnerin die Essensration. Im übrigen beschäftigte sich Sigune, die ein graues Kleid trug und auf der bloßen Haut ein härenes Gewand, mit dem Lesen des Psalters, des einzigen Buches, das sie besaß. Ausdrücklich erwähnt Wolfram, daß die *Duchesse* Sigune nie die Messe hörte (weil sie als Reklusin fern von einer Kirche war), doch sei ihr ganzes Leben *venje* gewesen. Das Wort kommt von *venia* und meint im Mittellatein: Gebet verbunden mit einem Sich-zu-Boden-werfen. Sigunes Lebensinhalt war also rituelles Gebet in seiner einfachsten Form.⁴²

2. Aus einer Eremitengruppe wird ein Chorherrenstift

Wer über das westliche Mönchtum im 12. Jahrhundert handelt, kann die Regularkanoniker nicht übergehen. Sie sind die Hauptkonkurrenten des benediktinischen Mönchtums gleich welcher Observanz und für kurze Zeit das eigentlich dynamische Element im Ordensleben. Wir wählen ein Beispiel aus der europaweiten Kanonikerreform aus, die Entstehung des Stiftes Klosterath oder Rolduc im heutigen Bistum Roermond, das im ehemaligen Chorherrenstift sein Priesterseminar eingerichtet hat.⁴³ Die Geschichte beginnt mit Ailbert, geboren wohl vor 1070, der einer vornehmen Familie aus Antoing bei Tournai an der Schelde entstammte. Sein Vater schickte den Jungen zur Ausbildung an die Domschule von Tournai, wo er bereits 1090 als Kanoniker am Domstift bezeugt ist. Leiter der Domschule war seit 1088 Odo, der viele Schüler aus allen Gegenden Europas anzog. Nach der Lektüre von Augustins *De libero arbitrio* beschloß Odo im Jahre 1092, sein Amt aufzugeben und ein zurückgezogenes, frommer Tätigkeit gewidmetes Leben zu führen; sein Beispiel erfaßte auch viele seiner Schüler und sogar Kanoniker des Domstiftes.

41) Parzival, Buch 9, 435–442. Nach der Ausgabe K. Lachmanns hrsg. von E. Nollmann, übertr. von D. Kühn (Bibliothek des Mittelalters, hg. von W. Haug 8/1), Frankfurt a.M. 1994, 720–735.

42) D. Kühn gibt den präzisen Sinn von „ir leben was doch ein venje gar“ nicht wieder, wenn er übersetzt: „veneratio war ihr Leben“ (a.a.O. S. 723). *Venia* bedeutete auch nicht nur „auf den Knien liegen zum Gebet“ (so im Stellenkommentar, a.a.O. II, 653), sondern bezeichnete ein mit einer Prostration verbundenes Gebet, das beliebig oft wiederholt werden konnte, also eine (wiederholte) Gebetsformel, die mit einer körperlichen Anstrengung einherging.

43) Deutz H., Geistliche und geistiges Leben im Regularkanonikerstift Klosterath im 12. und 13. Jahrhundert (BHF 54), Siegburg 1990. Gärtner W., Das Chorherrenstift Klosterath in der Kanonikerreform des 12. Jahrhunderts (ZAGV 97, 1991, 33–220).

Der Bischof von Noyon-Tournai überließ ihnen die alte, nicht mehr benutzte Kirche St. Martin vor den Toren der Stadt. Die Gruppe versuchte es zunächst mit der Augustinusregel, übernahm aber 1094 die Benediktsregel, im Jahr darauf wurde Odo erster Abt des neuen Benediktinerklosters, das erst einmal seinen Weg finden mußte zwischen den ursprünglichen Idealen der Armut, Handarbeit und Zuwendung zu Hilfsbedürftigen und den traditionellen Forderungen benediktinischen Mönchtums.⁴⁴ Odos Bekehrung hat zweifellos auf den jungen Ailbert einen großen Eindruck ausgeübt, doch folgte er ihm zunächst nicht, sondern wurde Odos Nachfolger als *doctor artium liberalium*. Erst gegen 1100 wagt Ailbert den Ausbruch aus der Sicherheit: zunächst als Eremit, beschäftigt mit der Wiederherstellung einer verfallenen Kapelle, ähnlich wie hundert Jahre später der hl. Franziskus. Doch das war nur ein Anfang. Zusammen mit zwei Brüdern, Thyemo und Walger, machte er sich auf den Weg, ohne ein klares Ziel zu haben. 1104 gelangten sie in die Nähe des Flusses Wurm zur Burg Rode. Der Burgherr, Graf Adalbert von Saffenberg, überließ Ailbert ein Stück Land nahe der Burg, wo genug Holz und Steine vorhanden waren um zu bauen, wo es Wasser gab und der Boden pflüggbar war. Einziger Nachteil schien zu sein, daß der Ort nur wenige hundert Meter abseits der großen Verkehrsstraße von Köln nach Flandern lag. In Wirklichkeit war Ailbert das gerade recht, denn ein abgeschiedenes Eremitenleben ohne Kontakt zur Bevölkerung war nicht sein Ideal. Wir wissen diese und viele andere Details aus den *Annales Rodenses*, der Klostergeschichte von Rolduc, die im Abstand von etwa 50 Jahren vor 1160 niedergeschrieben wurde.⁴⁵ Ailbert widmete sich laut dieser Quelle der Handarbeit nach dem Vorbild des hl. Paulus, zeichnete sich aber gleichzeitig durch Freigebigkeit und Gastfreundlichkeit aus. Sein Lebensstil war entschieden eremitisch: er trug ein *cilicium*, ein härenes Unterkleid, darüber jedoch das Leinengewand der Priester, denn er wollte den hl. Paulus als Priester nachahmen. Schuhe trug er nur zur Feier des Gottesdienstes, Fleisch und Fett standen nicht auf seinem Speisezettel, Wein trank er nur sehr selten. Drei Jahre lebte Ailbert in dieser Weise in der Einöde von Rode. Da trat eine Wende in seinem Leben ein. 1107 bat ihn ein Ministeriale des Grafen von Saffenberg, Embrico von Mayschoß, um Aufnahme als Laienbruder in seine kleine Gemeinschaft.⁴⁶ Doch brachte er gleichzeitig seine Frau

44) Hauptquelle: Hermann von Tournai, *Liber restorationis Sancti Martini Tornacensis*: MGH SS XIV, 274–327. Dereine C., *Odon de Tournai et la crise du cénobitisme au XI^e siècle* (RMAL 4, 1948, 137–154).

45) *Annales Rodenses*: ed. G. H. Pertz, MGH SS XVI (Hannover 1859) 688–723. Hier nach zitiere ich, obwohl es eine neuere und bessere Ausgabe gibt, die aber kaum verbreitet ist: *Annales Rodenses. Facsimile-uitgav. Van transcriptie, tekstkritische noten en een inleiding voorzien door P. C. Boeren – G. W. A. Panhuysen*, Assen 1968.

46) Zotz Th., *Milites Christi. Ministerialität als Träger der Kanonikerreform* (Reformidee und Reformpolitik im spätsächsisch-frühstauischen Reich, hrsg. von St. Weinfurter (QMRKG 68), Mainz 1992, 301–328) sieht einen Zusammenhang zwischen den Ritteridealen von Ministerialen und der Spiritualität der Kanonikerreform: das ist, trotz mancher guter Beobachtungen, weit hergeholt!

und seine beiden Kinder, einen Jungen und ein Mädchen mit. Vielleicht um seine Bitte zu unterstützen, übertrug Embrico seine reichen Besitzungen an der Ahr der Gemeinschaft Ailberts. Der etwas überstürzte Eintritt des umtriebigen Embrico veränderte das Leben der kleinen Gemeinschaft sofort. Embrico war mit dem, was Ailbert an Bauten hatte errichten lassen, unzufrieden und begann sogleich eine größere Kirchenanlage zu bauen. Geld war ja da. Die Krypta wurde schon am 13. Dezember 1108 durch den Bischof Otbert von Lüttich geweiht. Auch der Graf erwies sich als großzügig, so daß die Eremitenverbrüderung eine Klerikergemeinschaft wurde, allerdings mit dem Anhängsel einer Frauengruppe. Ailbert beobachtete vor allem dies mit Unbehagen: die Nähe der *Sorores* zu den Klerikern. Er bestand darauf, die Schwestern an einen entfernteren Ort, bei der Pfarrkirche von Rode (Kerkrade), auszusiedeln. Das wiederum stieß auf den erbitterten Widerstand Embricos, der auch in anderen Punkten immer weniger mit Ailbert übereinstimmte, etwa in der Verwendung der finanziellen Mittel. Im Jahre 1111 zog Ailbert einen Schlußstrich. Da es ihm nicht möglich war, seine Ansichten durchzusetzen, verließ er kurzerhand seine Gründung und nahm, heimatlos geworden, noch einmal die Ungesicherheit des Anfangs auf sich. In Clairefontaine bei Thiérange im Bistum Laon fand er in einem waldreichen Gebiet einen geeigneten Platz für eine Eremitage. Einige Jahrzehnte später, lange nach dem Tode Ailberts, wurde daraus eine Prämonstratenserabtei. Im Jahre 1122 verspürte der Eremit Ailbert den Wunsch, noch einmal das Rheinland und auch den neuen Grafen von Saffenberg aufzusuchen. Auf dem Weg dorthin kam er von Niederrhein her über Burg Dyck nach Sechtern bei Bonn, wo er plötzlich erkrankte. Am 19. September 1122 ist Ailbert in Sechtern gestorben und wurde in der kleineren der beiden Dorfkirchen beigesetzt.

Wir sind den Ereignissen vorausgeeilt und verfolgen nun die Entwicklung in Klosterrath nach dem Weggang Ailberts, den die späteren *Annales Rodenses* respektvoll *loci huius initiator et primus sacerdos* (Urheber dieses Ortes und erster Priester) nennen.⁴⁷ Der Weggang Ailberts stürzte die Gemeinschaft in Klosterrath in eine tiefe Krise. Wie sollte es weitergehen? Es scheint, daß der Graf von Saffenberg die Sache in die Hand nahm. Er wandte sich an den ihm befreundeten Erzbischof Friedrich I. von Köln, um einen neuen Leiter seines Familienklosters zu finden. Der Gedanke, diesen Leiter im Regularkanonikerstift Rottenbuch in Oberbayern zu suchen, geht wohl auf den Erzbischof von Köln zurück. Eine Abordnung von Klosterrath begab sich in dieses älteste und bekannteste aller neuen Chorherrenstifte im deutschen Raum.⁴⁸ In Rottenbuch befolgte man von den unter dem Namen Augustins laufenden Regeltexten den gemäßigten, das *Praeceptum*, das u. a. auch den Fleischgenuß erlaubte. Die Klosterrather fanden im Kanoniker Richer den geeigneten Mann. Doch dieser wollte nicht. Vielleicht widerstrebte es ihn, sein bayerisches Hei-

47) *Annales Rodenses* a. 1122 (MGH SS XVI, 702).

48) Mois J., *Das Stift Rottenbuch in der Kirchenreform des XI.-XII. Jahrhunderts* (Beitr. zur altbayer. Kirchengeschichte, III. Folge, 19), München 1953.

matkloster für eine noch unfertige Neugründung am Niederrhein verlassen zu müssen, vielleicht mißfielen ihm auch gewisse Ideen der Klosterrather. Erst als Erzbischof Konrad I. von Salzburg in die Verhandlungen eingeschaltet wurde, gelang es, Richer zu überzeugen. Obwohl Rottenbuch nicht in der Salzburger Diözese lag, war die Autorität des Reformbischofs Konrad doch so hoch, daß Richer sich beugte. Wahrscheinlich folgte Richer den Klosterrather Abgesandten nicht alleine in den Norden, sondern brachte noch den einen oder anderen Kanoniker mit, vor allem aber die liturgischen Bücher, die in Rottenbuch üblich waren. Noch im Jahre 1111 setzte Bischof Otbert von Lüttich Richer zum Propst von Klosterrath ein. Aus der sehr disparaten Gruppe von Klerikern, Laienbrüdern und Schwestern in Klosterrath machte Richer ein Kanonikerstift nach der Regel des hl. Augustinus. Folgte der neue Propst anfänglich den Bräuchen seines Heimatklosters Rottenbuch, so näherte er sich mit den Jahren immer mehr den ursprünglichen eremitischen Traditionen Klosterraths, vor allem seitdem er sich 1119 vom neuen Bischof Friedrich von Lüttich, der moralisch einwandfreier war als sein Vorgänger Otbert, die Abtsweihe hatte spenden lassen. Wie zu den Zeiten Ailberts wurde nun auf Fleischgenuß ganz verzichtet, die Handarbeit erhielt ihren geistlichen Stellenwert und das innerklosterliche Leben mit strikter *vita communis* eine straffe asketische Formung. Für seine Gemeinschaft stellte Richer *Consuetudines* zusammen, die sich z.T. an den Bräuchen des Chorherrenstiftes Marbach, z.T. an denen der Benediktinerreform von Hirsau anlehnten.⁴⁹ Der Eindruck, den man nach der Lektüre dieser *Consuetudines* erhält, ist der eines auf das Kloster konzentrierten Gemeinschaftslebens mit ausgedehnter Liturgie, nicht sehr verschieden von dem eines Mönchklosters. Vornehmlich durch diese *Consuetudines Rodenses* wurde Richer für den ganzen deutschen Sprachraum Lehrer des *ordo canonicus*. In der leidigen Frage der Anwesenheit der *Sorores* dachte Richer genauso wie Ailbert: das Frauenkloster hat zu verschwinden! Der Widerstand muß hartnäckig gewesen sein. Erst 1126 konnte ein Nachfolger Richers die Schwesterngemeinschaft neben der Roder Pfarrkirche ansiedeln, was ja der ursprüngliche Plan Ailberts gewesen war. Propst Johannes (1137–1141) ging das noch nicht weit genug. Auf Grundbesitz der Grafen von Saffenberg im Hubbachtal, einem Seitental der Ahr, ließ er den *pauperes sorores ecclesie rodensis* ein neues Kloster bauen. Als das Notwendigste davon fertig war, übersiedelten die damals 37 Schwestern dorthin. Unter dem Namen Marienthal wurde so aus dem Klosterrather Schwesternkonvent ein Regularkanonissenstift. Zu spät merkten die Chorherren von Klosterrath, daß sie nun

49) Ediert von St. Weinfurter unter dem Titel *Consuetudines canonicorum regularium Springierbacenses-Rodenses* in CCCM 48, Turnhout 1978. Nach H. Deutz sind die *Consuetudines Nocturnis itaque horis* unabhängig von Springiersbach, sondern vor 1122 in Klosterrath entstanden. Deshalb sei der richtige Titel *Consuetudines canonicorum regularium Rodenses*. H. Deutz hat auf der Grundlage der Edition von Weinfurter eine lat.-dt. Ausgabe dieser Bräuche veranstaltet: *Die Lebensordnung des Regularkanonikerstiftes Klosterrath 1–2* (FC 11, 1–2), Freiburg u.a. 1993.

niemand mehr hatten, der ihnen die Kleider nähte.⁵⁰ Für die Verlegung der Frauenabteilung konnte sich jedoch der Propst von Klosterrath auf einen Präzedenzfall berufen: 1127/1128 hatte Richard, Propst der Regularkanoniker von Springiersbach an der Mosel den Frauenkonvent seines Doppelklosters weit entfernt nach Andernach verlegt und seine leibliche Schwester Tenxwind zur Oberin (*magistra*) eingesetzt.⁵¹ Es ist jene Regularkanonisse Tenxwind, die der hl. Hildegard einige unangenehme, im Prinzip aber berechnete Fragen zu Aufnahmekriterien und zur Observanz auf dem Rupertsberg stellte.⁵² Zurück zu Richer von Klosterrath: er starb am 5. Februar 1122, nachdem er noch der Bitte Erzbischofs Konrads I. von Salzburg nachgekommen war, ihm vier Kanoniker zu schicken, die ihm helfen sollten, sein Domstift zu regulieren.⁵³

Die Entstehungsgeschichte des Chorherrenstiftes Klosterrath aus einer eremitischen Wurzel wirft für unser Thema vor allem zwei Fragen auf: Wie verhielten sich die Regularkanoniker zu den Mönchen? Zweitens: Was geschah mit dem Wunsch vieler Frauen, an dieser Form des Ordenslebens teilnehmen zu können? Die Unterscheidung zwischen Mönchen und Kanonikern geht auf die Karolingerzeit zurück: die Mönche sollten die Benediktsregel befolgen, die Kanoniker bekamen ein weniger strenges Statut, das als Aachener Kanonikerregel bekannt ist. Sie verpflichtete die Chorherren zum gemeinsamem Leben und Gottesdienst, erlegte ihnen aber kein Armutsgelübde auf.⁵⁴ Im Zuge der Klerus- und Kirchenreform des 11. Jahrhunderts, die mit dem Namen Papst Gregors VII. (1073–1085) verbunden ist, sahen viele der Reformer in der Vermöschung der Priester ein wirksames Mittel zur Behebung der Mißstände im Priestertum der damaligen Zeit. Also streng gemeinsames Leben und Verpflichtung zur persönlichen Besitzlosigkeit. Auf diese Weise entstand eine Konkurrenzbewegung zum benediktinischen Mönchtum alter und neuer Art. Die Kanoniker wählten erst in einem zweiten Schritt die Augustinusregel

-
- 50) Gärtner W. (wie Anm. 43) 155. Felten F. J., Frauenklöster und -stifte im Rheintal im 12. Jahrhundert, (Reformidee und Reformpolitik im spätsalischen-frühstauischen Reich (QMRKG 68), Mainz 1992, 189–300, hier 245).
- 51) *Fundatio monasterii S. Mariae Andernacensis*, ed. O. Holder-Egger, MGH SS XV, 2, 968–970. Pauly F., Springiersbach. Geschichte des Kanonikerstifts und seiner Tochtergründungen im Erzbistum Trier von den Anfängen bis zum Ende des 18. Jahrhunderts (TThSt 13), Trier 1962, 19.
- 52) *Hildegardis Bingensis epistolarium, pars prima*, ed. L. van Acker, CCCM 91, Turnhout 1991, 125–130: ep. LII von Tenxwind, ep. LIIR Antwort Hildegards. Haverkamp A., Tenxwind von Andernach und Hildegard von Bingen. Zwei „Weltanschauungen“ in der Mitte des 12. Jahrhunderts (Institutionen, Kultur und Gesellschaft im Mittelalter. FS für Josef Fleckenstein, hrsg. von L. Fenske u.a., Sigmaringen 1984, 513–548).
- 53) Weinfurter St., Salzburger Bistumsreform und Bischofspolitik im 12. Jahrhundert. Der Erzbischof Konrad I. von Salzburg (1106–1147) und die Regularkanoniker (KHAb 24), Köln–Wien 1975, 32f.
- 54) Semmler J., Die Kanoniker und ihre Regel im 9. Jahrhundert (Studien zur weltlichen Kollegiatstift in Deutschland, hrsg. von I. Crusius (VMPIG 114. Studien zur Germania Sacra 18), Göttingen 1995, 62–109.

(zum ersten Mal ist das für Deutschland in einem berühmten Privileg Papst Urbans II. für Rottenbuch von 1092 bezeugt).⁵⁵ Am Anfang ging es vielmehr um die Rückkehr zum Ideal der apostolischen Urkirche. Ailbert von Antoing sah sich in der Nachfolge vor allem des hl. Paulus. Das Mönchtum seinerseits hatte seit den ältesten Zeiten in der Urgemeinde von Jerusalem sein Vorbild gesehen. Was konnten die Kanoniker an Neuem bieten? Wodurch unterschieden sie sich von den Mönchen, denn Mönche wollten sie auf keinen Fall sein? Die Antwort findet sich schon in einer im Original erhaltenen Urkunde des Bischofs Johannes von Cesena von 1042. Der Gedankengang verläuft etwa so: Die Mönche leben in der Kreuzesnachfolge, weil sie ihr eigenes Leben retten wollen. Die Kleriker aber denken an das Wohl der Kirche. Sie sind die Augen der Kirche, weil sie das Leben aller beobachten und den pastoralen Auftrag erhalten haben, alle zu weiden. Gerade so aber stehen sie Christus am nächsten, der sie zu Hirten der Kirche bestimmt hat. Als solche sollten sie aber auch wie die Apostel leben, nämlich alles gemeinsam besitzen.⁵⁶

Die Regularkanoniker waren überzeugt, das bessere Ordensideal, oder sagen wir: die authentischere Christusnachfolge zu verkörpern und stellten sich damit über das Mönchtum. Das stand im Widerspruch zur einhelligen älteren kirchlichen Überlieferung, die den Mönch als den vollkommenen Christen angesehen hatte. Das altbenediktinische Mönchtum, nicht so sehr die neueren Einsamkeitsorden, hat sich darum erbittert gegen den Anspruch der Regularkanoniker gewehrt. Diese bestritten den Mönchen, die Priester waren, schlichtweg das Recht der Seelsorge. Dafür seien sie allein zuständig. Rupert von Deutz stand im 12. Jahrhundert an vorderster Front, um das Priester-mönchtum und das Recht der Predigt auch für Mönchspriester gegen eine einseitige Interpretation durch die Regularkanoniker zu verteidigen.⁵⁷ Wahrscheinlich war sein Hauptgegner kein geringer als Norbert von Xanten, der Gründer der Kanonikergemeinschaft von Prémontré, woraus sich dank der Umsicht seines Nachfolgers Hugo von Fosses († c. 1164) der Prämonstratenserorden entwickelte.⁵⁸ Die zweite Frage, die die Entstehungsgeschichte von Klosterrath wecken mag, ist die nach dem Verhältnis zu den Frauengemein-

55) JL 5459. Fuhrmann H., Papst Urban II. und der Stand der Regularkanoniker (SBAW.PH 1984, H.2), München 1984, hier 6–9. Laudage J., Ad exemplar primitivae ecclesiae. Kurie, Reich und Klerusreform von Urban II. bis Calixt II. (Reformidee u. Reformpolitik im spätsalisch-frühstauischen Reich, hrsg. von St. Weinfurter – H. Seibert (QMRKG, 68), Mainz 1992, 47–73; dort 71–73 Edition des Rottenbuch-Privilegs aus dem Jahre 1092.

56) Text der Bischofsurkunde: Samaritani A., Gebeardo di Eichstätt, arcivescovo di Ravenna (1027–1044) e la riforma imperiale della Chiesa in Romagna (Analecta Pomposiana 3, 1967, 109–140, ebd.: 137–140). Zur Kanonikerreform vgl. Laudage J., Gregorianische Reform und Investiturstreit, Darmstadt 1993, 122–130.

57) Van Engen J. H., Rupert of Deutz, Berkeley 1983, 323–334.

58) Norbert von Xanten: Adliger, Ordensstifter, Kirchenfürst. FS zum Gedächtnis seines Todes vor 850 Jahren hrsg. im Auftrag der Katholischen Kirchengemeinde St. Viktor Xanten von K. Elm, Köln 1984. Weinfurter St., Norbert von Xanten und die Entstehung des Prämonstratenserordens (Barbarossa und die Prämonstratenser.

schaften, die sich Männerklöstern anschließen wollten.⁵⁹ Der Höhepunkt der religiösen Frauenbewegung war in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts noch lange nicht erreicht, aber der Druck von dieser Seite wuchs. Die Hirsauer Benediktiner versuchten es eine Zeitlang mit der Errichtung von Frauenkonventen in der Nachbarschaft von Männerklöstern, so etwa in Admont. Auch Paulinzella war ein solches Doppelkloster. Aber offensichtlich fanden viele Frauen, das, was sie suchten, eher bei Wanderpredigern wie dem Weltpriester Robert von Arbrissel (+ 1116)⁶⁰ oder dem ehemaligen Säkularkanoniker Norbert von Xanten (+ 1134). Beide hatten unter ihren Anhängern viele Frauen. Diejenigen, die Robert von Arbrissel auf seinen Wegen begleiteten, waren Angehörige aller Stände: Adlige und Arme, Witwen, Ehefrauen und ehelose und nicht zuletzt bekehrte Prostituierte. Die Hierarchie zeigte sich nicht ohne Grund äußerst beunruhigt. Am Ende mußten beide Wanderprediger ihrem großen und bunten Gefolge einen festen Platz geben, um die Sache einigermaßen kontrollieren zu können. Robert von Arbrissel gründete im Jahre 1100/1101 ein Doppelkloster in Fontevrault, mit der Besonderheit, daß die Männer der Äbtissin der Frauenabteilung unterstehen sollten.⁶¹ Als Norbert von Xanten im Sommer 1119 seine ausgedehnten Predigtreisen durch Nordfrankreich unternahm, war Robert von Arbrissel knapp zwei Jahre tot. In seinen damals 18 Prioraten lebten mehr als 2000 Schwestern und Brüder. Norbert gründete sein Kloster Prémontré 1120; weitere entstanden in rascher Folge. Sie waren anfangs als Doppelklöster konzipiert, wobei die Schwestern den Status von Konversen hatten. Von Gleichberechtigung konnte also keine Rede sein. Die Schwestern lebten von den Kanonikern streng getrennt, nahmen nicht am Chor teil, sondern beteten den Psalter und andere Gebete für sich und dienten im übrigen der Männergemeinschaft durch Nähen, Spinnen, Weben, Waschen. Obwohl hier von sozialem Aufstieg der Frauen oder gar ihrer

Hg. Gesellschaft für staufische Geschichte Göppingen [Schriften zur staufischen Gesch. u. Kunst 10]), Göppingen 1989, 67–100.

- 59) Der erste, der die Bedeutung der religiösen Frauenbewegung im Rahmen der *vita religiosa* des Hochmittelalters (und außerhalb dieses Rahmens!) erkannt und scharfsinnig erörtert hat, war H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Berlin 1935 (Neudruck 1960) 170–318, bisher immer noch die beste Gesamtdarstellung. Neuere Forschungen findet man zusammengefaßt bei Degler-Spengler B., *Die religiöse Frauenbewegung des Mittelalters. Konversen – Nonnen – Beginen* (RoJKG 3, 1984, 75–88) und Weinmann U., *Mittelalterliche Frauenbewegungen. Ihre Beziehungen zur Orthodoxie und Häresie*, ²Pfaffenweiler 1990, 55–92. Eine Studie zu einer Region: Felten F. J., *Frauenklöster und -stifte im Rheinland im 12. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte der Frauen in der religiösen Bewegung des hohen Mittelalters (Reformidee und Reformpolitik im spätsalisch-frühstauischen Reich*, hrsg. von St. Weinfurter [QMRKG 68], Mainz 1992, 189–300.
- 60) Devailly G., *Robert von Arbrissel (ca. 1045–1116): TRE XXIX, Lief. 1/2*, Berlin 1998, 285–288.
- 61) Parisse M., *Fontevraud, monastère double (Doppelklöster und andere Formen der Symbiose männlicher und weiblicher Religiösen im Mittelalter*, hrsg. von K. Elm u. M. Parisse [BHSt 18, Ordensstudien VIII], Berlin 1992, 135–148).

Selbstverwirklichung wahrhaftig nicht gesprochen werden kann, fanden die Prämonstratenserinnen in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts einen ungeahnten Zulauf. „Scharen von Frauen“ (*feminarum cohortes*) waren es, und zwar nicht nur aus armen und bäuerlichen Kreisen, sondern vor allem von vornehmen und reichen Frauen, die in diese Form der Nachfolge Christi strebten. Um die Mitte des 12. Jahrhunderts sollen es über 1000 allein in der Diözese Laon gewesen sein. Der Chronist Hermann von Tournai schreibt das Verdienst daran mit folgenden Worten Norbert selbst zu: „Hätte Norbert sonst nichts getan, keine Männer bekehrt, wäre er allein schon deswegen höchsten Lobes würdig, weil er durch seine Predigten so viele Frauen zum Dienste Gottes bewegte.“⁶² Die Entwicklung nahm aber schon damals eine andere Richtung. Weil sie die urchristliche *vita apostolica* nachahmen wollten, hatten die ersten Prämonstratenser ihre Gemeinschaften auch für ehelos lebende Frauen geöffnet. Doch als sich die Männerkonvente, ähnlich wie die Regularkanoniker von Klostersath, zunehmend dem innerklösterlich-liturgischen Leben zuwandten, drängten sie die norbertinischen Frauengemeinschaften ins Abseits. Soweit sie nicht, wie in Frankreich, mit der Zeit ganz verschwanden, wurden sie Chorfrauenstifte für vorwiegend adlige Insassen: das ursprüngliche charismatisch-asketische Konversenideal wich dem monastisch-kanonikalen Modell.⁶³ Doppelklöster waren seitdem verpönt; mehr noch: selbst den prämonstratensischen Kanonissen wurde schon bald die Inkorporation in den Orden verwehrt.⁶⁴

- 62) Hermann von Tournai, *Miracula s. Mariae Laudunensis II*, c. 7: MGH SS XII, 659: *Si ergo nichil aliud dominus Norbertus fecisset, sed omissa conversione virorum, tot feminas servitio divino sua exhortatione attraxisset, nonne maxima laude dignus fuisset?* Zur Zahl der Schwestern: ebd. III, c. 6: a.a.O. 657. Vgl. dazu Felten F. J., Norbert von Xanten. Vom Wanderprediger zum Kirchenfürsten (Norbert von Xanten: Adliger, Ordensstifter, Kirchenfürst, hrsg. von K. Elm, Köln 1984, 69–157, bes. 98–101).
- 63) Erens A., *Les soeurs dans l'Ordre de Prémontré* (APraem 5, 1929, 1–26). Ardura B., *Prémontrés: Histoire et Spiritualité*, Université de Saint-Etienne 1995, 60f.
- 64) Während die erste Kodifizierung der Prämonstratenserbräuche (zw. 1131 u. 1134: ed. R. van Waefelghem, *Les premiers Statuts de l'Ordre de Prémontré: Analectes de l'ordre de Prémontré*, Löwen 1913) noch keine Trennung von den Schwestern kennt, muß es um 1140 (ein genaues Datum ist nicht belegt) zu einem Generalkapitelsbeschuß gekommen sein, der in der zweiten Fassung der Statuten (wahrscheinlich vor 1174) erstmals zum Ausdruck kommt: *Quoniam instant tempora periculosa, et ecclesia supra modum gravatur, communi consilio capituli statuimus ut amodo nullam sororem recipiamus* (*Primaria Instituta Canonicorum Praemonstratensium*, ed. E. Martène, *De antiquis ecclesiae ritibus*, t. III, Antwerpen 1737, col. 925). Papst Innocenz III. hat den Äbten diesen Beschluß (*sepius innovastis, ut nullam de cetero in sororem recipere teneamini vel conversam, presertim cum ex hoc aliquando incommoda fueritis multa perpassi*) am 13. Mai 1198 bestätigt: Potthast A., *Regesta Pontificum Romanorum*, I, Berlin 1874, Nr. 168 = *Die Register Innocenz' III*. 1. Bd. 1. Pontifikatsjahr: Texte. Bearb. von O. Hageneder – A. Haidacher, Graz-Köln 1964, 286f., Nr. 198. Die Statuten von 1236–1238 spiegeln diese Entwicklung wider: Lefèvre Pl. F., *Les Statuts de Prémontré réformés sur les ordres de Grégoire IX et d'Innocent IV au XIII^e siècle* (Bi-

3. Die Radikalität des Evangeliums

Die Ereignisse, die in diesem Abschnitt in Kürze dargestellt werden sollen, spielten sich im Süden von Zentralfrankreich ab. Zu beginnen ist mit dem Leben eines Eremiten, der in kein Schema zu pressen ist, Stephan von Muret (oder von Thiers), der von 1044/1045 bis 1125 lebte.⁶⁵ Sein erster Lebensabschnitt fällt also in die Zeit, als die Abtei Cluny unter Abt Hugo von Semur (1045–1109) den Gipfel ihres Ansehens erreichte; seine letzten Jahre fallen zusammen mit der großen Krise des cluniazensischen Mönchtums unter Abt Pontius de Melgueil (1109–1122). Die Biographie Stephans, vor allem sein voreremitischer Lebensabschnitt, ist nicht eindeutig zu rekonstruieren. Die Quellen zu seinem Leben, die uns das Kloster Grandmont überliefert hat, sind teilweise widersprüchlich; manches scheint frei erfunden zu sein.⁶⁶ Das war schon den großen Maurinern Jean Mabillon⁶⁷ und Edmond Martène⁶⁸ aufgefallen. Die neueste Forschung hat diese Zweifel verstärkt.⁶⁹ Jean Becquet, der verdienstvolle Erforscher des Grammontenserordens, schreibt die Kurzform einer *Vita venerabilis viri Stephani Muretensis* dem vierten Prior von Grandmont, Stephan von Licjac (1139–1163) zu.⁷⁰ Eine vor allem mit Wunderberichten angereicherte Langfassung derselben Vita veröffentlichte E. Martène im Jahre 1729. Sie ist Teil einer um 1190 zusammengestellten Sammlung gram-

bliothèque de la RHE 23), Löwen 1946, 114f. (Dist. IV c. 12: De non recipiendis sororibus).

- 65) Zur Chronologie des Lebens Stephans s. unten Anm. 78.
- 66) Bibliotheca Hagiographica Latina. Novum Supplementum, ed. H. Frois (Subsidia Hagiographica 70), Brüssel 1986, Nr. 7904–7909.
- 67) Mabillon J., *Annales Ordinis Sancti Benedicti*, t. V, lib. LXIV, XXXVII, Lucca 1740, 61–63.
- 68) Martène E. – Durand U., *Veterum scriptorum et monumentorum... amplissima collectio*, VI, Paris 1729, 1092: kritische Vorbemerkung zum Bericht der Vita über die Anfänge Stephans. Nachdruck der Note und der ganzen Vita: PL 204, 1005–1072.
- 69) Wilkinson M. M., *La vie dans le monde d'Étienne de Muret et la vita Stephani Muretensis* (L'Ordre de Grandmont. Art et histoire. Actes des Journées d'Études de Montpellier (7 et 8 octobre 1989) recueillis par G. Durand et J. Nougaret, Montpellier 1992, 23–42). D. Baker, 'The Whole World a Hermitage': Ascetic Renewal and the Crisis of Western Monasticism (The Culture of Christendom. Essays in Medieval History in Commemoration of Denis L.T. Bethell, ed. by M.A. Meyer, London 1993, 207–223, hier 216–220). Baker weist S. 218 Anm. 59 auf eine unveröffentlichte phil. Diss. von Marilyn Dunn, *Church and Society in the Eleventh and Twelfth Centuries: Eastern Influence on Western Monasticism – the Case of Stephen of Muret*, Edinburgh 1981 hin, die bereits damals die Verbindung Stephans mit dem süditalienisch-byzantinischen Mönchtum ausgeschlossen hatte. Die Diss. ist mir leider nicht zugänglich. Die Arbeit von C. Hutchison, *The Hermit Monks of Grandmont* (Cistercian Studies Series 118), Kalamazoo 1989, 27–50 folgt unkritisch der Erzählung der Vita Stephani.
- 70) *Scriptores Ordinis Grandimontensis*, ed. J. Becquet (CCCM 9), Turnhout 1968, 101–137. Ders., *Les premiers écrivains de l'Ordre de Grandmont* (Revue Mabillon 43, 1953, 121–137, bes. 125–130).

montensischer Quellen (*Speculum Grandimontis*), eine Initiative des siebten Priors, Gerhard Ithier, der die Gemeinschaft von 1188–1198 leitete. Die *Vita Stephani* in ihren beiden Fassungen berichtet über das Leben des Eremiten folgendes:

Stephan stammte aus einer adligen Familie der Auvergne; sein Vater war nach Aussage der Langform der *Vita* Vizegraf von Thiers, von seiner Mutter wissen wir nur den Namen Candida. Als Stephan noch ein Junge war, machten seine Eltern mit ihm eine Pilgerfahrt zu den Reliquien des hl. Nikolaus in Bari in Süditalien. Das kann schon nicht stimmen, denn die Reliquien kamen erst 1087 dorthin. Auf der Rückreise kamen die Pilger nach Benevent, wo Milo, der ebenfalls aus der Auvergne stammte, Erzbischof war. Als der junge Stephan in Benevent erkrankte, nahm sich Milo seiner an, verlangte aber, daß seine Eltern ihn in Benevent zurückließen. So geschah es. Stephan wurde gesund, vergaß Vater und Mutter und ging bei Erzbischof Milo in die Schule. Zwölf Jahre lang lebte Stephan bei Milo, wobei er auch an den Verhandlungen des Erzbischofs mit dem Papst beteiligt war. Während dieser Zeit lernte Stephan die Gemeinschaft der Eremiten von Kalabrien kennen, die der Erzbischof sehr schätzte. Schon damals dachte er daran, es ihnen nachzutun. Als der Erzbischof starb, trat er für vier Jahre in den Dienst eines römischen Kardinals. Schließlich aber nahm der Wunsch nach einem Einsiedlerleben in ihm so überhand, daß er vom Papst die Erlaubnis erhielt, die römische Kurie zu verlassen. Er kehrte in seine Heimat zurück und fand nach einigem Suchen im Limousin eine einsame, wald- und wasserreiche Berggegend, die Muret hieß. Nach der *Vita* war das im Jahre 1076, im dreißigsten Jahr seines Lebens. Er baute sich aus Reisern eine bescheidene Hütte; später hören wir auch von einem Oratorium, das daneben stand. In einer Art Privatgelübde faßte er eine Professurkunde ab, in der es hieß: „Ich, Stephan, widersage dem Teufel und all seiner Pracht und opfere mich und überlasse mich Gott dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist, dem dreifaltigen und einigen lebendigen und wahren Gott.“⁷¹ Als Zeichen seiner Gottgehörigkeit trug von da an einen Ring, den er noch von seinem Erbe behalten hatte. Über seine asketische Lebensweise verrät die *Vita* viele Einzelheiten. Seine Nahrung waren Brot und Wasser, nur hin und wieder nahm er eine einfache, fade Mehlsuppe zu sich, erst dreißig Jahre später als alter Mann auch ein wenig Wein. Eigens erwähnt der Biograph die eiserne Kettentunika, die er ständig auf der bloßen Haut unter seinem Einsiedlerrock trug, ebenso, daß er in einem Holzsarg schlief. Unmäßig waren seine selbst auferlegten Gebetsverpflichtungen, die er bis zum

71) *Vita Stephan* c. XII: ed. Becquet (wie Anm. 70) 112: *Ego Stephanus abrenuntio diabolo et omnibus pompis eius, et offero atque reddo meipsum Deo Patri et Filio et Spiritui sancto trino et uni Deo uiuo et uero. Et scribens professionem suam, posuit eam super caput suum et dixit: Omnipotens et misericors Deus, Pater et Fili et sancte Spiritus, qui semper idem permanens uiuis et regnas trinums et unus Deus, ego frater Stephanus promitto tibi me amodo seruiturum in hac heremo in fide catholica. Et propter hoc pono chartam istam super caput meum, et anulum istum in digito meo, ut in die obitus mei sit mihi haec promissio et haec charta scutum et defensio contra insidias inimicorum meorum.*

Tag seines Todes einhielt: Außer dem kanonischen Offizium der Kleriker betete er täglich das Marien- und Totenoffizium, ferner das Dreifaltigkeitsoffizium mit neun Lesungen. Seine Kniebeugen, wobei er jedesmal mit Stirn und Nase den Boden berührte, waren so zahlreich, daß er am Ende wie ein Kamel Schwielen an Händen und Knien hatte.⁷² Nach einem Jahr fand sich ein erster Jünger ein, danach noch ein zweiter, später noch andere, denen Stephan ein einfühlsamer Seelenführer wurde. Wie in anderen Fällen zog das rauhe Leben des Eremiten Stephan nicht nur Neugierige an, sondern auch solche, die als seine Schüler sein Leben teilen wollten. So lebte Stephan in der Einsamkeit, die er nie verließ, aber nicht abgeschlossen von den Menschen fast 50 Jahre. Ein Zeichen für seinen Bekanntheitsgrad war der Besuch von gleich zwei päpstlichen Legaten, den Kardinälen Gregorio Paparesco e Pietro Pierleone, die gerade auf einer päpstlichen Legationsreise im Limousin waren.⁷³ Der Besuch bei Stephan war ohne Zweifel eine Visitation. Die beiden Legaten wollten sich der Rechtgläubigkeit des Eremiten und der Echtheit seiner Berufung versichern, nicht zuletzt auch seiner kirchenrechtlichen Stellung. Stephan gab ihnen mit entwaffnender Offenheit zu verstehen: „Ihr fragt uns nach Mönchshabit und Kanonikergewand. Wie ihr seht, benutzen wir beides nicht. Wir maßen uns die Bezeichnungen für solche Heiligkeit nicht an.“⁷⁴ Die Kardinäle ließen ihn in Frieden mit den Worten: „Mann Gottes, wenn es dir möglich ist, so bis zum Ende zu verharren, wirst du gewiß mit den Aposteln im Himmelreich gezählt; denn das hier sind ihre Spuren“.⁷⁵ Acht Tage nach dem Besuch der beiden Kardinäle, am 4. Februar, wurde Stephan auf den Tod krank und starb am 8. Februar im Alter von 80 Jahren. Bei dieser Gelegenheit erfahren wir auch, daß er Diakon war.⁷⁶

72) Vita Stephanis c. XIX: ed. Becquet (wie Anm. 70) 115: *Numerum autem genuflexionum eius quas terram deosculando et cum fronte nasoque percutiendo humiliter faciebat, scire non possumus; quem utique propter earum saepissimam iterationem ipsum credimus ignorasse. Scimus tamen quod manibus ac genibus in modum cameli earundem assiduitate genuflexionum callos contraxerat et nasum curuauerat in oblicum.*

73) Es kann sich nur um die 2. Legation der beiden Kardinäle handeln, die von 1123 ca. Sept. 30 bis 1125 vor Mai 4 bzw. 5 dauerte: St. Weiß, Die Urkunden der päpstlichen Legaten von Leo IX. bis Coelestin III. (1049–1198) (FKPG 13), Köln–Weimar–Wien 1995, 85–90.

74) Vita Stephani c. XXXII: ed. J. Becquet (Anm. 70) 122: *Et ecce uestibus monachorum et canonicorum, de quibus interrogatis, non utimur, ut uidetis, quoniam etiam tantae sanctitatis uocabula nobis non usurpamus.* Nach der „Vita ampliata“ c. XXXIV–XXXVI (a.a.O. 141–143) lehnte Stephan für sich und seine Schüler nicht nur die Bezeichnung „Kanoniker“ oder „Mönch“ ab, sondern auch „Eremit“, und zwar aus Demut: *Similiter autem et b. Stephanus requisitus est ab eis: an esset canonicus, aut monachus, seu heremita; quod totum, ut in superioribus dictum est, causa humilitatis uitauit, ne uideretur ab hominibus quamquam uerissime totum de se profiteri posset.*

75) Ebd. S. 123: *Homo Dei si fuerit possibile ut usque in finem ita perseueres, profecto cum apostolis in regno caelorum numeraberis: haec sunt enim illorum uestigia.*

76) Die Einwände von M. M. Wilkinson (oben Anm. 69) gegen den Diakonats Stephans sind nicht überzeugend.

Ein deutlich anderes Bild Stephans vermittelt die Vita eines seiner ersten Schüler, des *miles* Hugo Lacerta.⁷⁷ Ihr Verfasser ist der Priester Wilhelm Dandina von Saint-Savin, Mitglied der Gemeinschaft von Grandmont. Sein Werk kann auf die Zeit vor 1171 datiert werden. Dandina hat in seine Lebensbeschreibung des bekehrten Ritters Hugo eine Kurzbiographie Stephans eingefügt, die ziemlich breit über dessen Eremitendasein berichtet, aber sehr schweigsam zu seiner Vorgeschichte ist. Er sei adliger Herkunft aus der Auvergne, habe aber *quodam rapido cursu* alle Annehmlichkeiten des Lebens aufgegeben, als er sich in Muret niederließ. Dort habe er sich eine strenge Disziplin auferlegt mit langem nächtlichem Gebet, einmaliger Mahlzeit am Tage, oft erst nach Sonnenuntergang. Manchmal habe er zwei oder drei Tage hintereinander nichts gegessen. Seine Nahrung sei Brot und Salz gewesen mit ein wenig Wasser. Wein habe er dreißig Jahre lang nicht zu sich genommen mit Ausnahme der Eucharistie an den vorgeschriebenen Tagen. Sommers und winters, Tag und Nacht habe er dieselbe Kleidung getragen, dazu ein Bußgewand (*lorica*). Seitdem er die „dürre Wüste“ betreten habe, sei es sein Herzenswunsch gewesen, Christus zu dienen, um durch eigene und fremde Verdienste reichen Lohn im Himmel zu erlangen. In Eintracht mit seinen Gefährten lebend sei er ihnen Vater und Diener gewesen und habe so die *forma ecclesiae primitivae* verwirklicht, wonach alle ein Herz und eine Seele waren. Sein heiliger Lebenswandel sei nicht verborgen geblieben: Er habe Besuch von den beiden Kardinälen Gregor und Petrus de Leo erhalten, die erbaut von ihm fortgingen. Etwa 46 Jahre nach seiner Bekehrung sei er am Freitag, dem 8. Februar 1124 vor dem Altar seiner Kapelle, wohin er sich hatte bringen lassen, im Beisein seiner Schüler gestorben.⁷⁸

Es scheint, daß die *Vita Stephani* einige Jahre später zu datieren ist, als J. Becquet annimmt. Sie ist vielleicht im Zusammenhang mit der Heiligspredigung Stephans im Jahre 1189 entstanden. Ihr historischer Wert ist wahrscheinlich geringer als die in der *Vita Hugonis* enthaltenen Nachrichten. Vor allem ist der Aufenthalt Stephans in Benevent durch keine andere Quelle belegt. Dennoch ist die *Vita Stephani* als Idealbild des Ursprungs der Grammontenser für unsere Fragestellung ergiebiger als die neuere Kritik vermuten läßt, zeigt sie doch, was die Grammontenser am Ende des 12. Jahrhunderts für

77) *Vita beati Hugonis Lacerta a Guillelmo Dandina dicto de Sancto Sabino redacta*: ed. J. Becquet (oben Anm. 70) 165–212.

78) *Vita Hugonis* c. 29: ed. Becquet 185: *Gloriosum ergo et per cuncta laudabilem domni Stephani transitum omnibus scire desiderantibus, quadragesimo et sexto conuersionis suae anno fere, sexta feria fuisse manifestum est... De mense autem et anno quo ipse feliciter migravit de saeculo, ualde bona in sequenti habetur notitia: Nimbosus luces iam Februarius egerat octo./ Lucifluus Stephani cum spiritus astra petiuit./ Anno milleno centeno bis quoque deno./ Adiuncto quarto, regno caeli sibi parto.* Das Todesjahr Stephans ist nach unserer Jahreszählung 1125 (so richtig M.M. Wilkinson, oben Anm. 69, 23 A.1), nicht, wie man immer wieder lesen kann, 1124. Im Limousin war der Annunziationsstil üblich, das Jahr begann also am 25. März. Stephan starb am 8. Februar, das ist nach dem heute üblichen Circumcisionsstil das Jahr 1125.

wichtig hielten. So könnte der Kontakt zu den (griechisch-)kalabresischen Eremiten, der vermutlich reine Erfindung ist, ein Erklärungsversuch für das große Interesse sein, das Stephan stets für die *Regula Basilii* gezeigt hat, die er der Benediktregel vorzog. Unwahrscheinlich und durch die Quellen in keiner Weise belegt ist die Vermutung, daß Stephan vor seiner „Bekehrung“ Benediktiner gewesen sei.⁷⁹ Man darf anzunehmen, daß der Gründer nicht oft und gern von seiner Vergangenheit gesprochen hat.

Weil die Benediktiner vom nahen Ambazac Ansprüche auf Muret und auch auf den Leichnam des heiligen Eremiten erhoben, entschieden sich seine Schüler, Muret aufzugeben. Nicht weit davon entfernt fanden sie auf einem Berg, Grandmont genannt, eine neue Bleibe, wohin sie auch den Leib Stephans übertrugen. Das war der Anfang eines Ordens, an den Stephan von Muret nicht gedacht hatte. Die Grammontenser, die bis fast zur Französischen Revolution existierten, wollten das Erbe Stephans in institutionalisierter Form bewahren und pflegen.⁸⁰ Die wichtigste Grundlage war dabei für sie die Unterweisung und das Beispiel des Gründers. Nachdem die Vita des Heiligen an Glaubwürdigkeit eingebüßt hat, ist seine Doktrin als Quelle umso wichtiger. Sie findet vor allem im *Liber de doctrina (liber sententiarum)* und in der vom vierten Prior von Grandmont aus der mündlichen Tradition zusammengestellten sogenannten *Regula venerabilis viri Stephani Muretensis*.⁸¹ Der *Liber sententiarum* ist kein zusammenhängender Traktat, sondern eine Sammlung der Weisungen Stephans von unterschiedlichem Gewicht. J. Becquet nennt ihn *Le Livre des Pensées*. Die Sammlung geht wohl vor allem auf die Erinnerungen des Hugo Lacerta zurück. Wilhelm Dandina zitiert in seiner *Vita Hugonis* ganze Passagen aus dem *Liber sententiarum* und bringt sie ausdrücklich mit Hugo in Verbindung.⁸² Das Entscheidende steht am Anfang: Mit einem Paukenschlag beginnt die Doktrin Stephans: *Non est alia regula nisi euangelium Christi!* (Es gibt keine andere Regel als das Evangelium). Dann folgt eine Generalabrechnung mit der gesamten früheren monastischen Tradition, ein Manifest, das an Radikalität seinesgleichen sucht und mitunter an die Kritik des Ordenslebens durch Martin Luther erinnert. Hören wir Stephan selbst:

79) So Wilkinson M. M. (wie Anm. 69) 33.

80) Melville G., Von der *Regula regularum* zur Stephansregel. Der normative Sonderweg der Grandmontenser bei der Auffächerung der *vita religiosa* im 12. Jahrhundert (Vom Kloster zum Klosterverband. Das Werkzeug der Schriftlichkeit, hrsg. von H. Keller u. F. Neiske (HMMAS 74), München 1997, 342–363, nützlich vor allem wegen der umfangreichen Literaturangaben.

81) *Liber de doctrina* uel *Liber sententiarum* uel *rationum beati uiri Stephani primi patris religionis Grandimontis*: ed. J. Becquet (wie oben Anm. 70) 2–62. *Regula uenerabilis uiri Stephani Muretensis*: ed. cit. 63–99. Vgl. J. Becquet, *Les premiers écrits de l'Ordre de Grandmont* (RevMabillon 43, 1953, 121–137, bes. 130–134).

82) Vgl. *Liber de doctr.* I, 1–3 (ed. cit. 6) u. *Vita Hugonis* 13 (ebd. 172f.); *Liber de doctr.* CV (ebd. 52) u. *Vita Hugonis* 23 (ebd. 180f.); *Liber de doctr.* CVII (ebd. 53) u. *Vita Hugonis* 24 (ebd. 181); *Liber de doctr.* I, 1 (ebd. 48f.) u. *Vita Hugonis* 25 (ebd. 181f.); *Liber de doctr.* CI, 2–3 (ebd. 49f.) u. *Vita Hugonis* 26 (ebd. 182)

Brüder, ich weiß, daß nach meinem Tod einige euch fragen werden, welche Lebensweise oder welche Regel ihr haltet. ... Denen antwortet demütig: Ihr fragt, welche Regel, als ob es zwei gäbe, wo es doch nur eine Regel gibt, nämlich die der Einheit. Der Herr Jesus Christus ist allein der Weg, auf dem man zum Himmelreich aufsteigt. Er ist die Tür, durch den jeder in die Kirche eintritt. Die gemeinsame Regel ist „die Gnade und Wahrheit, die durch ihn geworden ist“, wie das Evangelium sagt; nicht durch einen anderen Lehrer. Aber vielleicht wird einer sagen: Der hl. Benedikt hat eine Mönchsregel geschrieben, wie der selige Gregor sagt. Das stimmt, aber sie heißt Regel, weil sie von der Regel, nämlich vom Evangelium genommen ist. Übrigens können alle Christen Mönche genannt werden, wenn sie in der Einheit verharren. Besonders gilt das von denen, die sich nach dem Apostel weitgehend von weltlichen Geschäften fernhalten und nur Gott im Sinn haben. ... Nach der Regel Gottes, der jeder verpflichtet ist, kann man gerettet werden wenn man verheiratet ist oder auch unverheiratet. Das geht nicht nach der Regel des hl. Benedikt. Die ist zwar von großer Vollkommenheit, aber es gibt eine, die steht noch höher, nämlich die Regel des hl. Basilius. Aber alles kommt von der gemeinsamen Regel, nämlich dem Evangelium. Und nur *ein* Mensch wird gerettet werden, nämlich Christus Jesus mit seinen Gliedern. Darum kann man auch nur von *einer* Regel reden, da der Sohn Gottes gesagt hat: Ohne mich könnt ihr nichts tun.⁸³

83) Ed. J. Becquet (oben Anm. 70) 5–6: *Non est alia regula nisi euangelium Christi! Fratres, scio quod post mortem meam nonnulli requirent qualis ordo uel regula a uobis tenetur, alii causa discendi, alii causa reprehendi. Quibus humiliter respondete: „Vos requiritis qualem regulam, ac si essent duae, cum non sit nisi una tantum regula, scilicet unitatis. Dominus Iesus Christus est solummodo uia qua ascenditur ad regnum caelorum. Ipse namque est ostium quo quisque ingreditur ecclesiam; gratia et ueritas, quae communis est regula, per ipsum facta est, quemadmodum dicit euangelium, non per doctorem alium.“ Sed forsitan adhuc dicit aliquis: „Sanctus Benedictus scripsit monachorum regulam, ut ait beatus Gregorius.“ Verum est, sed ideo regula dicitur quia de regula, hoc est de euangelio sumitur. Omnes enim christiani possunt dici monachi qui in unitate consistunt; specialiter tamen illi dicuntur qui iuxta apostolum a negotiis saecularibus amplius elongantur nec cogitant nisi de Deo tantummodo... In regula Dei, a quocumque tenetur, cum uxore potest saluari et absque uxore, quod nequit fieri in regula sancti Benedicti; est nempe magnae perfectionis, sed alia est maioris perfectionis, uidelicet regula sancti Basili. Attamen, totum sumitur de communi regula, id est de euangelio, nec etiam nisi unus homo saluabitur, id est Christus Iesus cum membris suis. Igitur sciri potest non esse nisi unam regulam et Dei Filius dixit: Sine me nihil potestis facere.*

Der Prolog zur Stephansregel verdeutlicht diese Lehre, wenn es dort heißt:

Das, was Regel des hl. Basilius heißt, Regel des hl. Augustinus, Regel des hl. Benedikt, ist nicht der Ursprung des Ordenslebens, sondern sind Ableitungen; nicht die Wurzel, sondern Blätter, nicht das Haupt, sondern Glieder. Denn einer ist der Glaube, und die erste und hauptsächliche Regel der Regeln für das Heil, von der alle anderen wie Bäche von einer Quelle abfließen, ist das heilige Evangelium, den Aposteln vom Heiland übergeben und von ihnen in der ganzen Welt zuverlässig verkündet. ... Wenn man euch also fragt, was eure Profese ist und zu welcher Regel und Orden ihr gehört, sollt ihr sagen: zur ersten und wichtigsten Regel der christlichen Religion, dem Evangelium, das aller Regeln Quelle und Ursprung ist.⁸⁴

Was die Grammontenser aus dieser revolutionären Botschaft gemacht haben, war etwas anderes, als was man vielleicht hätte erwarten können. Sie wagten keinen radikalen Ausbruch aus dem Ordenswesen ihrer Zeit, sondern bildeten bloß eine weitere strenge, auf bewußter Armut gegründete, in Abgeschiedenheit und Schweigen lebende Gemeinschaft, in der sich die Klerikermönche ausschließlich der Kontemplation widmeten, die gesamte Verwaltung aber Konversen übertragen war. Noch im 12. Jahrhundert war diese kaum glückliche Aufteilung Anlaß zu schweren innerklösterlichen Unruhen. Die Kleriker ertrugen es nicht, von den meist bäuerlichen, teilweise unfreien und ungebildeten Laien abhängig zu sein; diese wiederum schalten die Mönche der Undankbarkeit. Während die Mönche sich ungestört dem geistlichen Leben hingeben könnten, mußten sie – die Laienbrüder – die Last der Arbeit und der Verwaltung tragen. Wenn sie dann die Priester bäten, Marienmessen oder Messen vom Hl. Geist oder für die Verstorbenen zu zelebrieren, stießen sie auf taube Ohren. Die Spannungen wuchsen. In den achtziger Jahren des 12. Jahrhunderts kam es zu Aufständen der Grammontenser Konversen, so daß Papst Clemens III. schlichtend eingreifen mußte.⁸⁵

84) Ed. J. Becquet (oben Anm. 70) 66–67: *quod appelletur Regula beati Basilii, Regula beati Augustini, Regula beati Benedicti, tamen non origo religionis, sed propagines sunt; una est enim fides et salutis prima ac principalis Regularum Regula, a qua omnes aliae, quasi quidam riuuli de uno fonte deriuantur, sanctum uidelicet euangelium apostolis a Salvatore traditum, ac per ipsos in uniuersum mundum fideliter annuntiatum. .. Christo igitur uerae uitae, tamquam palmites adhaerentes, euangelii eius praecepta, quantum, ipso donante, poteritis adimplere curate, ut quaerentibus cuius professionis, uel cuius regulae cuiusue ordinis, uos esse dicatis christiane religionis primae ac principalis regulae, euangelii scilicet, quod omnium regularum fons est atque principium.*

85) Jakob von Vitry, *Historia occidentalis*, c. 19, ed. J. F. Hinnebusch, *The Historia occidentalis of Jacques de Vitry. A critical edition* (SpicFri 17), Fribourg 1972, 124–127. Pfaff V., *Grave Scandalum. Die Eremiten von Grandmont und das Papsttum am Ende des 12. Jhs.* (ZSRG.K 75, 1989, 133–154).

Es ist darum auch nicht die Geschichte der Grammontenser, die hier besondere Beachtung verdient, nicht einmal ihr Ursprung, sondern die Ideen des Stephan von Muret über das Ordensleben. Seine Gedanken waren die extremsten, die zu diesem Thema im 12. Jahrhundert geäußert worden sind. In gewisser Weise finden wir sie beim hl. Franz von Assisi wieder, ohne daß man aber eine Abhängigkeit denken darf. Der bescheidene und fromme Diakon Stephan von Muret reiht sich vielmehr ein in eine größere religiöse Strömung des 12. Jahrhunderts, deren Tragweite von Ordenshistorikern leicht übersehen wird, die des Evangelismus. Die Rückkehr zur Schlichtheit und zur Praxis des Evangeliums und des Lebens nach dem Evangelium war nämlich nicht nur eine Forderung, die von Mönchen und Kanonikern erhoben wurde.⁸⁶ Sie war auch ein zentrales Thema in Laienbewegungen außerhalb oder am Rande der Kirche. H. Grundmann sprach von einer „häretischen Radikalisierung der religiösen Bewegung“.⁸⁷ Im Jahre 1143 tauchten in Köln Leute auf, die sich *Pauperes Christi* nannten. Wir wissen davon durch das Zeugnis des Prämonstratenserpropstes Everwin von Steinfeld, der von einem Verhör von Ketzern einer neuen Art, an dem er in Köln 1143 teilnahm und Bernhard von Clairvaux davon berichtete.⁸⁸ Sie behaupteten, allein die Kirche zu sein, weil nur sie den Spuren Christi folgten. Sie seien die wahren Anhänger des apostolischen Lebens, da sie nichts begehrten, das in der Welt ist, weder Haus, Äcker, noch irgendein Eigentum. „Diejenigen unter euch“, so warfen sie den Katholiken vor, „die unter euch als die vollkommensten gelten, wie die Mönche und die Regularkanoniker, haben diese Dinge zwar nicht als persönliches, sondern als gemeinsames Eigentum, aber nichtsdestoweniger besitzen sie all das. Von sich selbst sagen sie – ich zitiere Everwin –: Wir sind die Armen Christi, wir sind nicht abgesichert (*instabiles*), wir fliehen von Stadt zu Stadt, wie Schafe mitten unter Wölfen, mit den Aposteln und Martyrern erleiden wir Verfolgung... Wir ertragen das, weil wir nicht von der Welt sind: ihr aber seid Liebhaber der Welt, ihr habt mit der Welt Frieden geschlossen, weil ihr von der Welt seid“.⁸⁹ Everwin berichtet auch, daß diese Leute mit Todesver-

86) Vgl. die klassische Darstellung von Chenu M.-D., *La Théologie au douzième siècle*, Paris 1976, 225–273 (Moines clercs, laïcs. Au carrefour de la vie évangélique. Le réveil évangélique).

87) Grundmann H., *Neue Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegungen im Mittelalter* (Ausgewählte Aufsätze, Teil 1: Religiöse Bewegungen [MGH Schriften 25,1], Stuttgart 1976, 38–92, hier 67).

88) *Epistola Evervini Steinfeldensis praepositi ad s. Bernardum* (PL 182, 676–680). Vgl. *Annales Brunswilar. a. 1143*: MGH SS XVI, 727.

89) *Ep. Evervini 3: a.a.O. 677C–678A: Dicunt apud se tantum Ecclesiam esse, eo quod ipsi soli vestigiis Christi inhaereant; et apostolicae vitae veri sectatores permaneant, ea quae mundi sunt non quaerentes, non domum, nec agros, nec aliquid peculium possidentes: sicut Christus non possedit, nec discipulis suis possidenda concessit. Vos autem, dicunt nobis, domum domui, et agrum agro copulatis, et quae mundi sunt hujus quaeritis: ita etiam ut qui in vobis perfectissimi habentur, sicut monachi vel regulares canonici, quamvis haec non ut propria, sed possident ut communia, possident tamen haec omnia. De se dicunt: Nos pauperes Christi, instabiles, de civitate in civitatem fugientes, sicut oves in medio luporum,*

achtung und sogar fröhlich auf den Scheiterhaufen stiegen, gelyncht von der Kölner Bevölkerung – *nobis tamen invitis* (wir aber waren dagegen). Der Brief des Prämonstratensers Everwin ist die älteste Beschreibung, die wir von den Katharern im Westen haben (der Name taucht zum ersten Mal in Köln 1163 auf).⁹⁰ Hildegard von Bingen hat die Gefahr gesehen, die von diesen *errantes homines* (irrenden Menschen) für den katholischen Glauben ausging. Cäsarius von Heisterbach (†1240) erzählt vom Besuch Hildegards in Köln 1163, bei dem sie auf Latein zum Klerus sprach und ihn vor allem auf die Irrlehrer aufmerksam machte. „Als der Magister Gottfried, Pfarrer von St. Kolumba [in Köln] sie fragte: Wo finden wir sie denn?, antwortete sie: In den Höhlen der Erde, womit sie die Kellerräume der Häuser bezeichnete, in denen Weber und Kürschner arbeiten.“⁹¹ Es sind noch zwei Briefe Hildegards erhalten, in denen sie kurz nach ihrer Reise vor dem verführerischen Wirken der Katharer warnte.⁹² Wie bei vielen Sekten bis heute war es nicht, jedenfalls nicht sofort, ihre mit dem Christentum unvereinbare Lehre, die auf viele nachdenkliche Menschen Eindruck machten, sondern das Beispiel ihres ernsten, arbeitsamen, reinen Lebens, das so ganz dem Evangelium zu entsprechen schien: eben das, was viele am Klerus und an den Ordensleuten vermißten. Wahrscheinlich hat der fromme Stephan von Muret nicht geahnt, wie nahe er sich mit seinen radikalen Sprüchen am Rande des häretischen Evangelismus bewegte.

4. Die Regel Benedikts ohne Abstriche

Die Benediktinerabtei zur Hl. Maria außerhalb der Mauern von York war weder ein besonders altes noch sehr bekanntes Kloster. Doch war es gewiß

cum apostolis et martyribus persecutionem patimur... Nos hoc sustinemus, quia de mundo non sumus: vos autem mundi amatores, cum mundo pacem habetis, quia de mundo estis.

- 90) Auf genauere Unterscheidungen zur Herkunft und zur Lehrentwicklung des Katharismus kann in diesem Zusammenhang verzichtet werden. Kurze Information bietet z.B. Lambert M., *Medieval Heresy. Popular Movements from Bogomil to Hus*, London 1992², (dt.:Ketzerei im Mittelalter. Häresien von Bogumil bis Hus, München 1981, 97–104). Vgl. auch unten Anm. 92.
- 91) Cäsarius v. Heisterbach, *Omelia XXXVIII*: Hilka A., *Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach*, Bd. 1 (PGRGK 43,1), Bonn 1933, nr. 208, S. 149: *Que cum nostris temporibus venisset Coloniam, post sollempnem sermonem, quem Latine fecit in clero, precipue eundem clerum et pastores monuit eiusdem civitatis, ut sibi caverent a pseudoprophetis, id est haereticis, eo quod multi essent inter ipsos. Cui cum diceret magister Godefredus, plebanus sancte Columbe: „Et ubinam illos inveniemus?“, respondit: „In speluncis terre“, domos notans subterraneas, in quibus textores et pellifices operantur.* Zur Reise Hildegards vgl. auch Vita S. Hildegardis III, 17, ed. M. Klaes, CCCM 126, Turnhout 1993, 54f.
- 92) Hildegardis Bingensis *Epistolarium*. Pars prima I–XC, ep. XVR, ed. L. van Acker, CCCM 91, Turnhout 1991, 34–44. Pars secunda XCI–CCLR, ep. CLXIXR, CCCM 91A, Turnhout 1993, 378–382. Siehe auch Borst A., *Die Katharer* (MGH Schriften 12), Stuttgart 1953, 91. 94f., ferner in der jüngsten Darstellung von Lambert M., *The Cathars*, Oxford 1998, 19–23.

kein heruntergekommenes Haus, auch wenn sein Abt Gaufrid in der Hauptquelle, die gleich zu erwähnen sein wird, herablassend „zwar als für seinen Verstand und seine Fassungskraft ehrenwert und gut, aber allzu schlicht und ungebildet“ charakterisiert wird. Die wirtschaftliche Grundlage war gut, an Novizen fehlte es nicht, der Ausbildungsstand der Mönche war hoch. Die Unruhen begannen im Juli 1132 und fand ihren vorläufigen Höhepunkt am 6. Oktober desselben Jahres, als 13 Mönche der Abtei unter Führung des Priors Richard das Marienkloster in York verließen. Diese Ereignisse, die solche Wellen schlugen, daß kein geringerer als Bernhard von Clairvaux mit mehreren Briefen in die Diskussion eingriff, sind für uns vor allem in zwei Dokumenten faßbar. Die eine Quelle ist die Geschichte von Fountains Abbey, kurz *Narratio* genannt. Ihr Verfasser ist ein Zisterzienser namens Hugo von Kirkstall, der etwa 1205 oder 1206 begann, eine Geschichte des Mutterhauses von Kirkstall, nämlich Fountains, zu schreiben.⁹³ Er berief sich dabei für die früheste Zeit auf den Augenzeugenbericht eines uralten Mönches namens Serlo, der den Auszug aus St. Marien in York 1132 als junger Mann, damals noch kein Mönch, mitgemacht hatte. Der zweite Bericht ist ein Brief des Erzbischofs von York, Thurstan,⁹⁴ an seinen Amtskollegen Wihelm von Canterbury, über die Vorfälle im Marienkloster und die Folgen.⁹⁵ Hugo von Kirkstall hat diesen Brief wie auch viele andere in seine Darstellung hineinverwoben, doch lief der Thurstanbrief im Mittelalter auch selbständig um. Die heutige Forschung zweifelt daran, daß es sich um einen wirklichen Brief des Erzbischofs von York handelte, und sieht in dem Brief eine nach den Ereignissen verfaßte zisterziensische Propagandaschrift.⁹⁶

Es empfiehlt sich, mit dem Thurstanbrief zu beginnen. Er ist nicht nur älter als die *Narratio*, sondern auch ausführlicher in der Darlegung der Motive, und die fesseln uns noch mehr als die Ereignisse selbst. Einige Mönche des Yorker Marienklosters, so schildert der Brief den Anfang der Krise, äußerten in immer deutlicherer Form ihr Unbehagen am Lebensstil ihrer Abtei. Sie fragten

93) Gransden A., *Historical Writing in England c. 550 to c. 1307*, London 1974, 292–295.

94) Zu Thurstan (Turstin), von 1114–1140 Erzbischof von York: *Dictionary of National Biography* 19, London 1909, 832–837. Nicholl D., *Thurstan, Archbishop of York (1114–1140)*, York 1964.

95) *Narratio de fundatione Fontanis monasterii in comitatu Eboracensi*, ed. J.R. Walbran, *Memorials of the Abbey of St. Mary of Fountains* (Surtees Society 42), Durham-London-Edinburgh 1863, 1–129. Der Thurstanbrief ebd. 11–29. Die *Narratio* ist auch gedruckt in W. Dugdale, *Monasticon Anglicanum. A New Edition* by J. Caley, H. Ellis, B. Bandinel, Bd. 5, London 1849, 292–306. Der Thurstanbrief ist dort (pp. 294–296) erheblich kürzer. Eine abschließende textkritische Untersuchung mit einer wünschenswerten Neuedition der *Narratio* und des Briefes steht noch aus. Doch vgl. Baker D., *The Genesis of English Cistercian Chronicles. The Foundation History of Fountains Abbey I* (*AnCist* 25, 1969, 14–41); II (ebd. 31, 1975, 179–209).

96) Baker II (wie vorige Anm.) 185. Ders., *The Foundation of Fountains Abbey* (*The Northern History* 4, 1969, 29–43, hier 34f.). Danach ist die längere Fassung des Thurstanbriefes die ältere, ohne jedoch ein echter Brief zu sein. Er wurde – vielleicht unter Benutzung eines solchen – in der Zeit zw. 1143 und 1147 geschrieben.

sich, ob sie so, wie sie lebten, ihrer Profess auf die Regel Benedikts Genüge taten und vor dem Urteil Gottes bestehen könnten. „Es schien ihnen töricht, ja direkt unsinnig zu sein, die Regel des hl. Benedikt nicht zum Fortschritt im Heil, sondern zum Todesurteil auf sich zu nehmen“.⁹⁷ In dieser Regel, so geht es in dem Brief weiter, „wird freiwillige Armut, Weltverachtung, äußerste Demut, ja die Vollkommenheit des ganzen hl. Evangeliums verkündet. Das alles wird von den Nachlässigen nicht zu ihrem Nutzen, sondern zu ihrer Strafe angehört.“⁹⁸ Prior Richard und der Subprior Gervasius unterrichteten Abt Gaufrid von der schwelenden Mißstimmung in der Kommunität. Was bemängelten die Kritiker im einzelnen? Sie klagten über das fehlende Gleichgewicht von Lesung, Gebet und Arbeit nach Kapitel 48 der Regel Benedikts, über Mangel an Stillschweigen, über die kostspielig – exquisite Küche, über Trinkgelage, über teure Stoffe, über leeres und schädliches Gerede und viel Überflüssiges, das auch Auswirkungen habe auf die Bewahrung der Keuschheit. „So kommt es, daß der Geist aus Untätigkeit und Völlerei in Lustlosigkeit erschläft, der Leib durch den Überfluß ermattet, so daß in diesem Konvent mehr Lustlose als Eifrige zu finden sind, und mehr Kranke als Gesunde.“⁹⁹ Auch wenn einer nicht wolle, werde er als Verwalter auf eines der Landgüter des Klosters geschickt. Abt Gaufrid suchte abzuwiegeln und berief sich auf die bewährten benediktinischen Bräuche. Doch der Prior ließ nicht locker. Hören wir einiges aus seiner Gegenrede:

Vater, sagte er, wir beabsichtigen nichts Ungehöriges oder Neues einzuführen. Wir fühlen uns nur verpflichtet, die alte Regel unseres heiligen Vaters Benedikt, oder besser: das noch ältere Evangelium Christi, das allen Regeln vorausgeht, anzunehmen und mit der Gnade (Gottes) aus allen Kräften zu beobachten. Wir tadeln keinen der übrigen Mönche, wir haben nichts gegen ihre Lebensordnungen... Wir wissen, daß an jedem Ort dem einen Herrn gedient, für den einen König gekämpft wird, und daß die Gnade Gottes dasselbe auf dem Marktplatz und im Kloster erreichen kann. Job war stärker auf dem Misthaufen, als Adam im Paradies.¹⁰⁰

97) Thurstanbrief, ed. Walbran 12: *Fatum namque vel potius insanum esse credebant, portare regulam beati Benedicti non ad profectum salutis, sed ad iudicium mortis.*

98) Ed. Walbran 12: *Fatum namque vel potius insanum esse credebant, portare regulam beati Benedicti non ad profectum salutis, sed ad iudicium mortis... Et quidem in ea [sc. Regula] voluntaria paupertas, mundi contemptus, summa humilitas, immo totius sancti Evangelii perfectio praedicatur, quod totum a negligentibus non utiliter sed poenaliter auscultatur.*

99) Thurstanbrief, ed. Walbran 17: *Huc accedit quod ex otiositate et ingurgitatione accidia torpescit animus, ex insolentia languescit corpus, ut in eodem conventu plures sint accidiosi quam solliciti, plures aegroti quam validi.*

100) Thurstanbrief, ed. Walbran 13–14: *„Nil rude“ inquit „O Pater novumve inducere contendimus, verum antiquam regulam beati patris nostri Benedicti, immo potius antiquissimum Evangelium Christi, quod omnes regulas antecedit, assumere, et totis viribus cum*

Die Regel des hl. Benedikt deutet das ganze Evangelium nicht in allegorischer Weise, sondern erklärt es durch das einfache Experiment und die erkennbare Evidenz des Tuns.¹⁰¹

Woher solche Ideen stammten, wird klar durch den Hinweis des Priors auf die Mönche von Savigny und Clairvaux, „die erst neulich zu uns kamen. Wie lichtvoll lebte in ihnen das Evangelium auf! Man darf sagen, daß es nützlicher ist, sie nachzuahmen als das Evangelium zu rezitieren.“¹⁰² Savigny, das sich 1147 den Zisterziensern anschloß, hatte seit 1124/1127 ein Haus in England.¹⁰³ Wichtiger war jedoch die erste englische Zisterzienserabtei, von Bernhard von Clairvaux selbst in Wege geleitet: Rievaulx in der Grafschaft York. Die Abtei Rievaulx war kurz vor dem Eklat im Marienkloster in York entstanden und sollte sich im englischen Klosterwesen wie der Hecht im Karpfenteich erweisen.

Als in York die Spannungen im Laufe des Sommers zunahmen, wandte sich Prior Richard an den Diözesanbischof Thurstan um Vermittlung. Ein Termin wurde festgesetzt, an dem beide Parteien in Anwesenheit des Erzbischofs ihre Ansichten darlegen sollten. Was der Versöhnung dienen sollte, endete in handgreiflichem Streit. Die Stimmung im Kapitelsaal von St. Marien war schon explosiv, als an dem vereinbarten Tag Erzbischof Thurstan mit einigen Klerikern als Beratern eintraf. Abt Gaufrid verweigerte den Begleitern des Bischofs den Zutritt zum Kapitelsaal, weil der Raum schon überfüllt sei. Mehr als das jedoch mußte den Erzbischof das offen feindselige Verhalten der meisten Mönche befremden, die riefen, sie würden den Kapitelsaal verlassen, wenn der Bischof hineinkomme. Thurstan sah durch solche Machenschaften seine bischöfliche Autorität verletzt, verhängte ungestüm das Interdikt über die Klosterkirche und suspendierte alle Priestermönche *a divinis*, die in ihr amtieren würden. Nun ging der Tumult erst richtig los. Die einen riefen, es mache ihnen gar nichts aus, auch hundert Jahre im Interdikt zu leben. Andere stürzten sich auf die angeblichen Rebellen und Verräter unter ihnen, um sie in den Klosterkerker zu werfen oder mit Hausverbot zu bestrafen. Diese wiederum scharten sich ängstlich um den Bischof, der sich mit ihnen vor dem Ansturm der wütenden Mönche in die Kirche flüchtete und von innen die Tür zum Klausurum verrammelte. Man mußte das Schlimmste befürchten, doch so weit kam es nicht, vielleicht auch, weil sich inzwischen allerhand Volk

gratia observare debemus. Caeterorum monachorum nulli detrahimus, institutionibus eorum non invidemus, quorum minimam extremamque virtutem nec toto corpore attingere praevalemus. Scimus quod, in omni loco, uni Domino servitur, uni Regi militatur, et in foro et in claustris, gratia Dei idem valet. Job fortior extitit in sterquilinio, quam Adam in paradiso.

101) Thurstanbrief, ed. Walbran 15: *Regula quippe beati Benedicti totum Evangelium, non tam allegorica expositione, quam simplici experimento et operis visibili expositione exposuit.*

102) Thurstanbrief, ed. Walbran 20.

103) Burton J., *Monastic and Religious Orders in Britain 1000–1300*, Cambridge 1994, 67–69.

eingefunden hatte. So konnten der Bischof und die von ihm beschützte Gruppe – das Fett vom Fleisch, sagt die *Narratio* – Kirche und Kloster unverseht verlassen.¹⁰⁴ Es war der 6. Oktober 1132. Der Bischof brachte die kleine Schar von zwölf Priestern und einem Subdiakon vorläufig in einem bischöflichen Haus unter, ehe er ihnen am Weihnachtsfest desselben Jahres ein Stück Land überließ, wo sie ein Kloster gründen konnten. Abt Gaufrid gab sich durch die Sezession aller wichtigen Offizialen seines Klosters keineswegs geschlagen, wandte sich an den König, an Bischöfe, Äbte und Adlige um Unterstützung und dachte anfangs daran, die Dissidenten als *apostatae* zu exkommunizieren. Es war Bernhard von Clairvaux selbst, der sie in einem Brief an den Yorker Abt als solche verteidigte, die „vom Guten zum Besseren, von Gefährvollem zu Sicherem“ übergegangen seien und deswegen keinen Tadel verdienten.¹⁰⁵ Die dreizehn ließen sich unmittelbar nach dem Weihnachtsfest 1132 in einem quellreichen Tal namens Skelldale nieder, zunächst in windigen Holzhütten unter einer riesigen Ulme. Erzbischof Thurstan kam ihnen durch Überlassung eines landwirtschaftlichen Besitzes noch weiter entgegen. Trotzdem war das Leben im einsamen Tal hart, mit viel körperlicher Arbeit bei magerer Kost, aber das war es ja, was sie gewollt hatten. So entstand die Abtei Fontanae, Fountains Abbey, deren erster Abt der frühere Prior Richard wurde.¹⁰⁶ Erinnern wir uns: Am Anfang der Unruhe im Marienkloster in York stand nicht der Wunsch, ein neues Kloster zu gründen, sondern das alte zu einer strengeren Observanz zu führen. Das Vorhaben mißlang; die Reformer mußten weichen und gründeten ein anfänglich bescheidenes neues Klösterchen. Es suchte notgedrungen rasch den Anschluß an den aufblühenden Zisterzienserorden, der den Idealen der Yorker Dissidenten am nächsten kam. Ohne die Hilfe Bernhards von Clairvaux wäre es freilich nicht so leicht gegangen. Der Abt von Clairvaux schickte seinen früheren Sekretär Gottfried, um die Kommunität von Fountains in der zisterziensischen Lebensweise zu unterrichten. Sichtbares Zeichen des Ordenswandels war die Übernahme des Zisterzienserhabites.

Die Hauptgewinner der schöpferischen Unruhe im Klosterwesen des 12. Jahrhunderts waren die Zisterzienser. Die Gründungsgeschichte von Fountains Abbey zeigt, daß die von den Vätern von Cîteaux, vor allem von Stephan Harding, ausgearbeiteten monastischen Vorstellungen auch die altbene-

104) *Narratio*, ed. Walbran 8–9. Thurstanbrief, ebd. 25–26.

105) Bernhard v. Cl., ep. 313, 5: S. Bernardi opera, VIII, ed. J. Leclercq- H. Rochais, Rom 1977, 245.

106) *Narratio*, ed. Walbran, 9–10. 32–35. Zur Gründungsgeschichte von Fountains Abbey: Knowles D., *The Monastic Order in England*, Cambridge 1963², 231–239. Bethell D., *The Foundation of Fountains Abbey and the State of St. Mary's York in 1132* (JEH 17, 1966, 11–27). Baker L. G. D., *The Foundation of Fountains Abbey* (Northern History 4, 1969, 21–33). Insgesamt zur Geschichte dieses Klosters: Lefèvre K., *Fountains* (DHGE 16, 1971, 1318–1327). Dobson R. B., *Fountains Abbey* (LMA 4, 1989, 675–676).

diktinischen Klöster nicht unbeeindruckt ließen.¹⁰⁷ Ein so spektakulärer Fall wie der von 1132 in York ist zwar sonst nicht bekannt, aber Übertritte von einzelnen Benediktinern zu den Zisterziensern gab es häufig. Auch Äbte waren darunter: 1135 trat der Benediktiner Wilhelm, der seit 1121 Abt von St-Thierry bei Reims war, als einfacher Mönch in das gerade gegründete Zisterzienserklöster Signy in den Ardennen ein und wurde einer der einflußreichsten frühen Zisterziensertheologen.¹⁰⁸ Einsichtige Benediktiner sahen schon bald, daß es nicht genügte, die Zisterzienser abzulehnen, sondern daß man auch etwas von ihnen lernen konnte. Dabei scheinen manche Klöster in einen hektischen Aktionismus verfallen zu sein, der von keinem klaren Programm geleitet war. Herbord von Michelsberg in Bamberg, klagte in seinem *Dialogus*: „Jeder Abt handelt nach seinem Gutdünken, ohne Beratung und ohne Zustimmung seiner Mitäbte, und oft führt er zum großen Schaden seiner Brüder etwas ein oder schafft etwas ab“.¹⁰⁹ Aber, so Herbord, „es verwundert nicht, daß dies unserem Orden geschieht, denn er läßt kein Generalkapitel zu, während doch die Augustiner, Zisterzienser und Norbertiner an dieser Ehre reich sind; sie tun nämlich alles mit Rat und werden deswegen mit viel Weisheit regiert.“¹¹⁰

In der Gründungsgeschichte von Fountains Abbey geht es jedoch um Wesentlicheres als um Generalkapitel und Organisation. Im Mittelpunkt steht vielmehr die richtige Interpretation der Regel Benedikts. Die Dissidenten wollten sich nicht mit einer „allegorischen“ Deutung der Regel zufriedengeben, sondern bestanden auf einer „wörtlichen“ Auslegung und Anwendung.

- 107) Baker I (oben Anm. 95) 27 nennt den Thurstanbrief „an English Exordium“. In der Tat sind Parallelen zum Exordium Cistercii 1–2 (weniger zum Exordium Parvum 3–4): ed. J. de la Croix Bouton – J.B. Van Damme, *Les plus anciens textes de Cîteaux* (Cîteaux – Commentarii Cistercienses 2), Achel 1974, 111–113 (bzw. 59–61) unleugbar. Doch sind die Unterschiede auch wiederum so stark, daß das im Thurstanbrief Berichtete als zuverlässig zu gelten hat.
- 108) Zu Leben und Lehre Wilhelms von St-Thierry vgl. zuletzt die Doktordiss. meiner Schülerin Pfeifer M., *Wilhelms von Saint-Thierry Goldener Brief und seine Bedeutung für die Zisterzienser* (AnCist 50, 1994, 3–250; 51, 1995, 3–109).
- 109) Herbord, *Dialogus* (oben Anm. 5) I, 19, ed. Köpke 711: *Pro suo arbitratu quisque abbatum sine consensu et consilio coabbatum suorum, magno saepe fratrum detrimento, adicit ac reicit quod vult.*
- 110) Herbord, *Dialogus* (wie oben Anm. 5) I, 20, ed. Köpke 712: *Sed mirum, quod nostro ordini contigerit, quod generale capitulum non admittit, cum Augustiniani, Cistercienses et Norbertini hoc polleant honore; omnia enim faciunt cum consilio, et ideo multa gubernantur sapientia.* Im deutschen Raum zeigten sich die ersten Auswirkungen der zisterziensischen Generalkapitelerfahrungen in den Versammlungen der sächsisch-thüringischen Äbte schon vor 1145 und im Äbtekapitel von Saalfeld/Erfurt 1148, 1149 oder 1150. Vgl. Honselmann K., *Eine bisher ungedruckte Urkunde des Papstes Lucius II. und die Anfänge der Provinzialkapitel der Benediktiner in Deutschland* (ZVGA 82, 1924, 62–78). Meyer O., *Pro regularis ordinis correctione. Ein Saalfelder Äbte-Kapitel im benediktinischen Reformstreben des 12. Jahrhunderts* (Coburg mitten im Reich, hrsg. von F. Schilling, Kallmünz 1956, 238–248). Doch wurden diese Kapitel zunächst nicht fortgesetzt.

Nun war *Puritas Regulae* oder *Regula ad litteram* nicht nur eine der Kernforderungen des Ursprungsideals von Cîteaux;¹¹¹ der umstrittene Begriff war auch Schlachtkeule der Zisterzienser in den Kontroversen mit dem cluniazensischen Mönchtum. Dieses wiederum machte den Zisterziensern den Vorwurf, die Benediktregel so zu beobachten wie die Juden das mosaische Gesetz.¹¹² Dennoch darf man die Polemik, die sich in etwa zwanzig Streitschriften von zwölf Autoren zwischen 1120 und 1160 niederschlug, nicht überbewerten.¹¹³ Es wurde viel Lärm um Kleinigkeiten geschlagen, um zu übertönen, daß man sich über das Wesentliche des Mönchtums einig war. Hildegard von Bingen hat das erkannt und deswegen auch keine Berührungängste vor dem zisterziensischen Mönchtum gehabt.

- 111) Dimier M.-A., Les concepts de moine et de vie monastique chez les premiers cisterciens (*Studia monastica* 1, 1959, 408–412). Schreiner Kl., *Puritas Regulae, Caritas und Necessitas. Leitbegriffe der Regelauslegung in der monastischen Theologie Bernhards von Clairvaux* (Zisterziensische Spiritualität: theologische Grundlagen, funktionale Voraussetzungen und bildhafte Ausprägungen im Mittelalter (1. Himmeroder Kolloquium), bearb. v. Cl. Kasper u. Kl. Schreiner (SMGBO 34), St. Ottilien 1994, 75–100. Schindele LM. P., *Rectitudo und Puritas. Die Bedeutung beider Begriffe in den Gründungsdokumenten von Cîteaux und ihre Auswirkungen in der Lehre des hl. Bernhard von Clairvaux* ebd. 53–73.
- 112) Ordericus Vitalis schreibt in seinem Traktat über die neuen Orden in seiner *Historia Ecclesiastica* VIII, 26, ed. M. Chibnall, *The Ecclesiastical History of Ordericus Vitalis. Volume IV: Books VII and VIII*, Oxford 1973, 322 über Robert von Molesme und seine Gefährten, die 1098 Molesme verließen und in Cîteaux neu angingen: *Haec et plura his similia monachis constanter dicentibus abbas in sua satis pertinax sententia recessit ab eis cum XII sibi assentibus, diuque locum quiesivit idoneum sibi suisque sodalibus, qui sancti decreuerant regulam Benedicti sicut Iudei legem Moisi ad litteram seruare penitus*. Man kann sich fragen, ob das Werk des Ordericus Vitalis dem Chronisten Hugo von Kirkstall oder dessen Vorlagen bekannt war. Vermutlich nicht. Ordericus Vitalis († 1142) war mit seiner immer breiter werdenden Normannengeschichte kein großer Erfolg beim mittelalterlichen Publikum beschieden. Zum Judaisierungsvorwurf der Altbenediktiner gegen die Zisterzienser vgl. auch den bald nach 1154/55 verfaßten *Dialogus duorum monachorum* des Idung von Prüfening. Als der Zisterzienser in dem Streitgespräch sich auf die schlechte Beobachtung der Regel berief, antwortete der Cluniazenser: *Vos Cistercienses quia iudaizatis, in Regula sequentes occidentem litteram, idcirco auctoritates ad puram litteram pertinentes diligenter notatis, ut per eas vestrum iudaismum defendatis*. Idung, *Dialogus duorum monachorum* III, 15: ed. R.B.C. Huygens, *Le moine Idung et ses deux ouvrages: „Argumentum super quatuor questionibus“ et „Dialogus duorum monachorum“* (Biblioteca degli „Studi Medievali“ 11), Spoleto 1980, 160. Ders., *Le „Dialogus duorum monachorum“*. Un rebondissement de la polémique entre Cisterciens et Clunisiens (*Studi Medievali*, III, 22, 1981, 501–585). Siehe auch Constable G., *The Reformation of the Twelfth Century*, Cambridge 1996, 144–146.
- 113) Constable G. (wie Anm. 112) 131–135.

5. Folgerungen

Es ist an der Zeit, eine Bilanz des Dargelegten zu ziehen. Das Resümee ist weniger eine Zusammenfassung als ein Überdenken der Folgen, die sich aus der Betrachtung unserer vier *exempla* ergeben:

1. Alle Fallbeispiele stammen aus der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts. Das ist kein Zufall, auch keine Ungeschicklichkeit bei ihrer Auswahl. Der Reformstoß, der so mächtig am Schluß des 11. Jahrhunderts eingesetzt hatte, war ab 1150 verpufft. Die neuen Orden, die mit hohem spirituellen Anspruch als Alternative zum Feudalsystem angetreten waren, hatten sich an das soziale Umfeld angepaßt, wie es früher schon die Benediktiner getan hatten. Seit den dreißiger Jahren des 12. Jahrhunderts nahmen die Zisterzienser, aber auch ähnliche Reformer, wie die Prämonstratenser, den Zehnten und andere Einkünfte an, die sie wegen ihres Armutsideal vorher ausdrücklich abgelehnt hatten.¹¹⁴ Es dauerte nicht lange, und die neuen Armutsorden sahen sich noch mehr als die traditionellen Benediktiner dem Spott und der Kritik wegen ihres Reichtums ausgesetzt. Alle aber übersahen in ihrer Spiritualität das Aufkommen der Städte und deren wachsende Bedeutung für die Kirche. In diese Lücke drangen mit dem Beginn des 13. Jahrhunderts die Mendikanten ein, die als Religiösen, als Prediger und Theologen rasch zu einer bedrohlichen Konkurrenz sowohl des alten wie des neuen Mönchtum werden sollten, einschließlich der Regularkanoniker.

2. Die vier ausgewählten Fallbeispiele sind rein chronologisch aneinandergereiht, nicht nach inhaltlichen Kriterien. Auf diese Weise sollte deutlich werden, wie unterschiedlich die Vorschläge waren, die helfen sollten, die „Krise des Zönobitentums“ (G. Morin) zu überwinden. Was in jedem Fall dabei unterging, war die frühere Einheit des benediktinischen Mönchtums. Jetzt war man sich nicht einmal mehr darüber einig, ob es sich lohnte, die Regel Benedikts zu verteidigen. Nach Stephan von Muret lohnte es sich nicht. Die Regularkanoniker betrachteten sich nicht nur deshalb als die besseren Mönche, weil die Regel Augustins älter war. Wichtiger war ihnen das priesterlich-apostolische Ideal, das sie auf andere Weise und vollkommener als die Mönche verwirklichen wollten. Gelehrte Zeitgenossen haben sich mit dieser für viele beunruhigenden Zersplitterung des Mönchtums auseinandergesetzt. Nicht alle kamen dabei zu der positiven Einschätzung des Prämonstratensers Anselm von Havelberg († 1158), der in den neu aufkommenden Orden den Hl. Geist am Werk sah, der die Jugend der Kirche wie die des Adlers erneuert.¹¹⁵

3. Man hat das 12. Jahrhundert die Zeit genannt, in der das Individuum entdeckt wurde.¹¹⁶ Wenn man unter Individuum nicht gerade das autonome,

114) Constable G., *Monastic Tithes from their Origins to the Twelfth Century* (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought NS 10), Cambridge 1964, 136–165; 186–197.

115) Anselmus Havelbergensis, *Dialogus I*, c. 10 (*Sources chrétiennes* 118, 104/105).

116) Sehr anregend für dieses Thema ist die Diskussion zwischen C. W. Bynum und C. Morris, die von G. Constable u.a. fortgeführt worden ist. Anlaß war eine Stellung-

sich selbstbespiegelnde Ich der Moderne versteht, kann man diesem Urteil zustimmen. Mit Einschränkungen natürlich: Der Mensch des 12. Jahrhunderts fühlte sich in erster Linie als Teil einer Gruppe. Das war auch im Frühmittelalter so gewesen. Doch gab es nun, im 12. Jahrhundert, soziale und geistige Entwicklungen, die zu einer anderen Weltsicht und genaueren Selbstbeobachtung der Menschen führten. Das hatte Folgen für das Ordensleben. Die Kohäsion natürlicher Gruppen wie Familie, Stamm und Volk ließ nach. Die Menschen wollten die religiöse Gruppe selbst wählen, zu der sie gehören wollten. Traten in früheren Jahrhunderten viele Mönche als Oblaten in kindlichem Alter in die Klöster ein, so waren es nun Erwachsene, die sich für das Klosterleben entschieden. Die neuen Orden, wie die Zisterzienser, nahmen überhaupt keine *nutriti* (Kindermönche) auf, obwohl die Regel Benedikts das vorsah. War im traditionellen Benediktinertum der Tag vor allem mit einer langen und komplizierten Liturgie gefüllt, so spürten nun viele Mönche und Nonnen in sich die Sehnsucht nach einer weniger ritualisierten Frömmigkeit und einer erlebten persönlichen Gottesbeziehung; die Verehrung der Menschheit Jesu Christi trat in den Vordergrund und prägte von da an für den Rest des Mittelalters Spiritualität und Kunst. Im frühmittelalterlichen Mönchtum hatte das Kloster eine Vermittlerrolle zwischen Mensch und Gott. Die Mönche und Nonnen waren die professionellen Fürbitter für die Gesellschaft und ihre Toten und als solche unentbehrlich. Der Personalismus der neuen Frömmigkeit führte, ohne daß dies beabsichtigt gewesen oder auch nur erkannt worden wäre, zu einer Minderung der Rolle der Klöster in der mittelalterlichen Gesellschaft. Indem die Mönche und Nonnen von ihrem hohen Sockel herunterstiegen, auf ihre öffentlich – kultische Funktion verzichteten und dem einfachen Volk näherkamen, verloren sie ihre zentrale Rolle als Heilmittler, die sie bis dahin in der Christenheit innegehabt hatten.

4. Was die fortschrittlichen Kräfte in der religiösen Bewegung des 12. Jahrhunderts für erstrebenswert hielten, haben uns die Fallbeispiele vor Augen geführt. Ein wichtiges Ziel war die Einfachheit und Echtheit des religiösen Le-

gnahme von C. W. Bynum, *Did the Twelfth Century Discover the Individual?* (JEH 31, 1980, 1–17 zum Buch von Morris C., *The Discovery of the Individual, 1050–1200*, London 1972. Dazu: Morris C., *Individualism in Twelfth-Century Religion. Some Further Reflections* (ebd. 195–206); Constable G., *Liberty and Free Choice in Monastic Thought and Life, especially in the Eleventh and Twelfth Centuries* (G. Constable, *Monks, Hermits and Crusaders in Medieval Europe* [Variorum Reprints 273], London 1988, IV (zuerst veröffentlicht 1985). Benton J., *Consciousness of Self and Perceptions of Individuality (Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, ed. R. L. Benson and G. Constable, Oxford 1982, 263–295). Constable G., *The Reformation of the Twelfth Century*, Cambridge 1996, 296–328. Vgl. auch die kritischen Bemerkungen von Gurjewitsch A. J., *Das Individuum im europäischen Mittelalter*, München 1994, 9–31. Einen magistralen Überblick über die hochmittelalterliche Entwicklung zu einer stärkeren Personalisierung und Verinnerlichung des religiösen Lebens im abendländischen Mönchtum bietet Penco G., *Senso dell'uomo e scoperta dell'individuo nel monachesimo dei secoli XI e XII* (Benedictina 37, 1990, 285–315).

bens, Freiheit von allzu detaillierten *Consuetudines*, die als unnötige Wucherungen der Gemeinschaftsverpflichtungen und als geistliche Einschnürung abgelehnt wurden. Damit ging zweitens Hand in Hand der Wunsch nach einem Leben in Armut, richtiger wäre es in den meisten Fällen zu sagen: In einem bescheidenen Lebensstil. Die Reformen nannten sich, ebenso wie die Häretiker, *Pauperes Christi*, ein Ausdruck, der Kritik an einer Kirche mit einschloß, die voll in die Feudalgesellschaft integriert war. Wir hatten gesehen, daß der Radikalismus der Gründerzeit nicht lange anhielt. Kennzeichnend ist drittens für die neuen Bewegungen des 12. Jahrhunderts eine positive Sicht des aktiven Lebens und der körperlichen Arbeit. Nach Ordericus Vitalis antworteten die Mönche von Molesme ihrem Abt Robert, der ihnen körperliche Arbeit zumuten wollte, daß seit alters die Bauern für die Feldbestellung zuständig seien und die Knechte für knechtliche Arbeiten. Die Mönche sollten sich vielmehr geistigeren Beschäftigungen widmen und den *rustici* nicht die Arbeit wegnehmen.¹¹⁷ Die Zisterzienser hingegen haben aus der körperlichen Arbeit für alle einen ihrer Hauptprogrammpunkte gemacht, auch wenn die Realität rasch anders aussah.

Sucht man viertens nach einer gemeinsamen Wurzel für die vielfältigen Versuche von Alternativen zum herkömmlichen Mönchtum, stößt man auf das Ideal der *vita apostolica*. Vor dem 12. Jahrhundert sah man in den Aposteln vor allem die ersten Mönche. „Apostolisches Leben“ war monastisches Leben mit dem Nachdruck auf Armut, Nächstenliebe und Handarbeit. Seit der Wende zum 12. Jahrhundert erhoben jedoch auch andere den Anspruch, Nachfolger der Apostel zu sein: Eremiten, Wanderprediger, Regularkanoniker und schließlich häretische Laiengruppen. Die wahre *vita apostolica*, so behaupteten sie, sei vor allem Predigtstätigkeit von Ort zu Ort durch die wahren *Pauperes Christi*.¹¹⁸ Die *vita apostolica* lief Gefahr, außer Kontrolle zu geraten. Wohl deswegen wurde sie in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts kirchlicherseits zunehmend monastisch interpretiert: die neuen Orden schlossen sich sogar noch stärker von der Welt und den Laien ab, als dies die alten Benediktinerklöster getan hatten. Die Freiheit des Einsiedlertums war bald verpönt.¹¹⁹ H. Grundmann spricht deswegen von einem „Versagen der neuen Orden...“, die sich der religiösen Bewegung entfremdeten, aus der sie selbst hervorge-

117) Ordericus Vitalis, *Historia Ecclesiastica* VIII, 26, ed. Chibnall (wie Anm. 112) 320.

118) Werner E., *Pauperes Christi*. Studien zu sozial-religiösen Bewegungen im Zeitalter des Reformpapsttums, Leipzig 1956, 19–88. 165–204.

119) Milis L., *Ermites et chanoines réguliers au XII^e siècle* (CCMéd 22, 1979, 39–80) stellt S. 80 mit Recht fest: „Le phénomène érémitique perd son importance au milieu du XII^e siècle“, und fährt fort: „il est clair que l'on peut parler de trahison de l'idéal érémitique, mais de trahison inévitable...La trahison fut le résultat inévitable de l'expansion même, qui avait changé totalement l'ancien erenum“.

wachsen waren. Je mönchischer die Orden wurden, um so radikaler die Sekten.¹²⁰

Das 12. Jahrhundert war also nicht nur die Epoche eines großartigen Aufbruchs. Die geistlich-materielle Symbiose, die früher Mönche und Laien verbunden hatte, weil beide davon profitierten, wich einer stärkeren Trennung. Das „privatisierte“ Mönchtum, Regularkanoniker inbegriffen, rückte aus dem religiös-kulturellen Zentrum, zu dem es bis dahin gehörte, an den Rand der Gesellschaft und verlor damit auch an Breitenwirkung. Dennoch ist unbestreitbar, daß das veränderte Lebensgefühl des 12. Jahrhunderts, genauer: dessen erster Hälfte, dem Ordensleben der westlichen Kirche einen Modernisierungsschub von einer Stärke gegeben hat, wie dies erst wieder im 16. Jahrhundert der Fall war. Das, was Eremiten, Klausnerinnen, Nonnen, Mönche und Kanoniker damals gedacht und für sich erkämpft haben, konnten die Kirche und die Klöster nach 1160 nicht mehr ungeschehen machen; sie konnten es abschwächen, umdeuten, verharmlosen, aber dahinter zurückgehen konnten sie nicht. Sogar noch die franziskanische Bewegung ist ein später Ableger dieser älteren Ordensrevolution. Das sperrige Erbe des religiösen Aufbruchs des 12. Jahrhunderts blieb ein oft unterdrücktes Element der Unruhe, aber auch vielfältiger geistlicher Anstöße für die Christusbefolgung bis heute.

Exkurs: Die *inclusio* Hildegards und die *Vita Juttae*

Die Einschließung Hildegards auf dem Disibodenberg im Jahre 1112 (1. Nov.) ist indirekt durch die Notiz der *Annales S. Disibodi* a. 1136 (MGH SS XVII, 25) bezeugt, wonach Jutta vor 24 Jahren mit drei Gefährtinnen, darunter Hildegard, Inkluse wird. F. Staab, *Reform und Reformgruppen im Erzbistum Mainz. Vom ‚Libellus de Willigisi consuetudinibus‘ zur ‚Vita domnae Juttae inclusae‘*, in: *Reformidee und Reformpolitik im spätsalischen-frühstauischen Reich*, hg. von St. Weinfurter (Quellen u. Abh. zur mittelhochr. Kirchengesch. 68), Mainz 1992, 119–187 hat ebd. 174–187 eine in zwei spätmittelalterl. Abschriften erhaltene Vita der hl. Jutta ediert, deren Entstehung er in die Zeit von 1136 XII 27 bis 1137 XII 4 datiert (ebd. 187 Anm. 172). Das erste Datum ist der Beginn des Abbatates von Abt Cuno von Disibodenberg, das zweite der Todestag von Kaiser Lothar III. Doch sagt der Epilog der Vita nur, daß Jutta *sub glorioso imperatore Lothario et abbate Cunone patre nostro piissimo tandem post multos agones et miserias ex huius mundi ergastulo migravit ad aeterna gaudia* (a.a.O. 187), nicht, daß die Vita noch zu Lebzeiten Kaiser Lothars entstanden ist. Andererseits war nach dem Prolog der Vita (S. 174) Abt Cuno der Auftraggeber der Vita. Nach den *Annales S. Disibodi* (a. a. O. 28) starb Abt Cuno am 2. Juli 1155. Der Auftrag ist also vor diesem Termin erteilt worden. Das bedeutet

120) Grundmann H., *Neue Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegungen im Mittelalter* [zuerst 1955] (Ausgewählte Aufsätze, Teil 1: Religiöse Bewegungen [MGH Schriften 25,1], Stuttgart 1976, 67).

nicht notwendigerweise, daß die *Vita* 1155 schon fertig war, wenngleich dies am ehesten anzunehmen ist. F. Staab, der der das doppelte Verdienst hat, die *Vita Juttae* ediert und die Chronologie der Inkluden Jutta und Hildegard berichtigt zu haben, wiederholt seine verfehlte Datierung der *Vita Juttae* in seinem Beitrag *Aus Kindheit und Lehrzeit Hildegards. Mit einer Übersetzung der Vita ihrer Lehrerin Jutta von Sponheim*, in: Hildegard von Bingen. Prophetin durch die Zeiten. Zum 900. Geburtstag. Hg. von E. Forster, Freiburg–Basel–Wien 1998, 58–86, hier 60f. Wenn man nach einem Anlaß zur Abfassung der *Vita Juttae* fragt, so sehe ich ihn am ehesten im wachsenden Ansehen Hildegards vor allem seit 1147/48. Kloster Disibodenberg, das Hildegard verlassen hatte, stellte der Gründerin von Kloster Rupertsberg das Porträt ihrer Meisterin gegenüber, die Disibodenberg treu geblieben war.

DER ADERLASS – Eine monastische Tradition

von Jan Janzen – Schmerikon und Odo Lang OSB – Einsiedeln

Die Tradition des Aderlasses weist uns zurück in die Medizingeschichte der klösterlichen Vergangenheit. In früheren Zeiten war es im Kloster Einsiedeln Brauch, dass sich die Mönche dreimal im Jahr zur Ader liessen, danach gab es einige Tage der Erholung, wie schon die sogenannten *Consuetudines Einsidlenses* aus dem 10. Jahrhundert festhalten – heute gehen die Mitbrüder Blut spenden. Aber noch heute hält das Gebräuchebuch des Klosters fest: „Die Lasse dient der Entspannung, der Pflege des Gemeinschaftsgeistes und der körperlichen Betätigung“.

Für die Betätigung auf medizinischem Gebiet und für das Interesse an der Heilkunst, gibt vor allem die Bibliothek des Klosters ein vielfältiges Zeugnis in Handschriften des frühen, hohen und späten Mittelalters sowie in einem reichen Bestand an alten und neueren Drucken. In der Vielfalt der medizinischen Literatur sind Werke aus verschiedenen medizinhistorischen Epochen vorhanden, die das stetige Interesse des Klosters für die Medizin seit dessen Gründung im 10. Jahrhundert reflektieren. Unter anderem sind wertvolle Pergamenthandschriften aus der Zeit der Klostermedizin zwischen dem 9. und 12. Jahrhundert¹ zu finden. Beispielsweise sind Abschriften von antiken medizinischen Werken des *Hippokrates*² sowie *Galen*³ vorhanden. Desweiteren liegen Fragmente aus den *Etymologiae* des *Isidor von Sevilla*⁴ vor. Dieses erste Lexikon des frühen Mittelalters wurde im 7. Jahrhundert verfasst und bis in das späte 17. Jahrhundert verbreitet. Aus dem Mittelalter fallen Manuskripte⁵,

1) Aurelius, *De febribus*, Cod. 363 (543), 10. Jh.; Medizinische Traktate, Cod. 32 (1060), 12. Jh.; Medizinische Glossen, Cod. 186 (1129), 10. Jh.; Anicius Manlius Severinus Boethius, *De consolatione philosophiae*, Cod. 322 (888), 10. Jh.; vgl. Lang O., Verzeichnis der Handschriften der Stiftsbibliothek Einsiedeln, Einsiedeln 1986.

2) Hippokrates, *Aphorismen*, Cod. 313 (542), 10. Jh.

3) Galenus, *De febribus*, Cod. 304 (514), 9. Jh.

4) Isidor von Sevilla, Fragmente aus den *Etymologiae*, Cod. 360 (177), 12. Jh.

5) Bartholomaeus Anglicus, *De proprietate rerum*, Cod. 299 (192), 14. Jh..

Diese Einsiedler Handschrift enthält 315 Seiten, auf denen zweispaltig mit schwarzer Tinte jeweils 47 Zeilen beschrieben wurden. Im Jahre 1235 wurde dieses mehrfach übersetzte Werk vollendet. Ausserdem siehe: *Regimen sanitatis*, Cod. 215 (265), 1443–1447; *Medizinische Rezepte*, Cod. 89 (965), 14.–15. Jh.; *Deutsches Arzneibuch*, Cod. 297 (384), 1498; Hieronimus Bock, *Kreutterbuoch*, Strasbourg, 1565.

Originalbuchausgaben des *Vesal*⁶ und als ausgesprochene Rarität ein Werk von *Willis*⁷ auf. In dieser kurzen Auflistung dürfen selbstverständlich nicht die zahlreichen Drucke des *Paracelsus*⁸, der im Jahre 1493 in Einsiedeln geboren wurde, fehlen.

In vielen Handschriften und Büchern tritt als ein häufig wiederkehrender thematischer Schwerpunkt der Aderlass auf. Dieses bereits seit mehreren tausend Jahren bekannte medizinische Verfahren⁹ nahm in der Vergangenheit einen auffällig breiten Raum ein. In der heutigen Medizin spielt der Aderlass jedoch eine eher untergeordnete Rolle.

1. Kurzer allgemeiner medizinhistorischer Überblick

Der Aderlass¹⁰ zählt zu den ältesten medizinischen Verfahren überhaupt. Es ist unmöglich festzustellen, wann der Aderlass erstmalig praktiziert wurde. Bereits vor mehr als zweitausend Jahren war dieses Verfahren in den Kulturen der Araber, Azteken, Babyloner, Chinesen, Hindus, Inkas und Maya hinreichend bekannt¹¹. Die weitverbreitete Kenntnis des Aderlasses liegt einerseits in einer interkulturellen Wissensübermittlung begründet, andererseits spielte die historische Überlieferung innerhalb jeder Kultur eine grosse Rolle. In der auf humoralpathologischen Prinzipien basierenden Heilkunde

-
- 6) *Radices chynae usus* Andrea Vesalio, Lugduni 1547; *De Humani corporis fabrica*, Basileae 1543; *Suorum de Humani corporis fabrica librorum Epitomes*, Basileae 1600.
 - 7) Willis T., *Cerebri anatome cui accessit nervorum*, Amstelaedami 1633. Dieses Werk enthält unter anderem eine ausführliche Beschreibung des Verlaufes der Blutgefässe im Bereich der Hirnbasis. In der gegenwärtigen Hochschulmedizin, konkret bei der pathologisch-anatomischen Demonstration der Hirnbasisgefässe, hat sich der Terminus *Circulus arteriosus Willisii* etabliert.
 - 8) Dem zu seinen Lebzeiten hochverehrten, aber auch umstrittenen Arzt und Naturforscher wurde im Jahre 1993 eine Ausstellung in der Stiftsbibliothek Einsiedeln gewidmet. Hauptsächlich wurde dabei auf das zeitliche Umfeld seines Schaffens eingegangen. Ausführliche Angaben der vorhandenen Drucke des Paracelsus bei Lang O., *Zum Paracelsus-Jahr 1493–1993; Kloster und Medizin – Paracelsus*, Einsiedeln 1993, 4–43.
 - 9) Diepgen P., *Geschichte der Medizin. Die historische Entwicklung der Heilkunde und des ärztlichen Lebens*, 1, Berlin 1949, 191–195.
 - 10) Etymologisch leitet sich das deutsche Wort Aderlass von der mittelalterlichen Benennung der Vene als Ader ab. Demgegenüber wurden die Arterien früher als Schlagadern bezeichnet. Eine andere mittelalterliche deutsche Umschreibung für den Aderlass lautet Schröpfen. Aderlass heisst in Latein „*sanguinis minutio*“, in Griechisch „*phlebotomia*“, in Französisch „*saignée*“ und in Englisch „*bloodletting*“.
 - 11) Brunn W. von, *Kurze Geschichte der Chirurgie*, Berlin 1928, 15–36; (wie Anm. 9); Brockhaus Enzyklopädie 1, Mannheim 1986, 139; Kerridge I.A., Lowe M., *Bloodletting – the story of a therapeutic technique* (*Med J Aust* 163, 1995, 631–633); Kuriyama S., *Interpreting the history of bloodletting* (*J Hist Med* 50, 1995, 11–46).

der griechischen Antike nahm der Aderlass eine wichtige Stellung ein, denn er liess sich problemlos in das Dogma der Säftelehre einordnen. Dieses ging davon aus, dass die Gesundheit durch das richtige Verhältnis der vier „Säfte“ im Körper (Blut, Schleim, schwarze und gelbe Galle) determiniert wird. Nach dem Ablassen einer bestimmten Blutmenge sollte das bei Krankheiten bestehende Ungleichgewicht der Körpersäfte beseitigt und der Idealzustand der Eukrasie erzielt werden. Das Blutlassen bewirke eine Entleerung aller schädlichen, krankheits-verursachenden Flüssigkeiten. Der Aderlass wurde damals bei sehr vielen Krankheiten als wichtiges therapeutisches Mittel betrachtet¹². Zusätzlich wurde er in der Prophylaxe im Sinne einer Blutreinigung und zur Verbesserung des allgemeinen Wohlbefindens eingesetzt.

In der Spätantike wurden die Indikationen ständig ergänzt und es traten zunehmend abergläubische Züge bei der Anwendung auf¹³. Auch die indische Medizin war humoralpathologisch ausgerichtet und stimmte in vielen Punkten mit den griechischen Grundsätzen überein¹⁴.

Ein interessanter Punkt in der Geschichte des Aderlasses ist die gegensätzliche Entwicklung in der griechischen und der chinesischen Heilkunde¹⁵. Aus heutiger Sicht wird diese Divergenz unter anderem damit erklärt, dass Aderlässe im alten China nicht nur an den Venen sondern auch an den Arterien durchgeführt wurden. Demzufolge traten mitunter erhebliche, teils letal verlaufende Komplikationen auf¹⁶. Sicherlich beeinflussten noch andere Faktoren das allmähliche Verschwinden des Aderlasses in der chinesischen Medizin, doch bemerkenswert ist die Tatsache, dass zum gleichen Zeitpunkt – vor etwa zweitausend Jahren – die Entwicklung der Akupunktur begann.

In der frühen römischen Medizin war *Antyllos* ein bedeutender Befürworter und Verfechter des Aderlasses. Er lebte in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts und setzte sich eingehend mit der speziellen Technik des Aderlasses auseinander¹⁷.

In der Epoche der Klostermedizin, die durch die Gründung des Klosters auf dem Monte Cassino im Jahre 529 eingeleitet wurde und mit der Herausbildung der ersten europäischen Universitäten um 1200 ihr Ende fand, nah-

12) Galen erwähnte folgende Indikationen: Arthritis, Augenerkrankungen, Epilepsie, Fieber, Gicht, Pneumonie, Leberleiden, sowie allgemeine Blutungen; vgl. Kühn C.G., *Claudii Galeni opera omnia*, Hildesheim 1964–1965, Nachdruck Leipzig 1821–1833, XI, 281. In drei Büchern berichtete Galen über den Aderlass: *Galenus de venae sectione adversus Erasistratum liber*, *Galenus de venae sectione adversus Erasistrateos Romae degentes*, *Galenus de curandi ratione per venae sectionem*; vgl. Brain P., *Galen on bloodletting*, Cambridge 1986, 1–100.

13) Mac Kinney L.C., *Early medieval medicine, with special reference to France and Chartres* (Public. Inst. Hist. Med., The John Hopkins University, Baltimore 1937, 39–41).

14) Bauer J., *Geschichte der Aderlässe*, München 1870, 5–6.

15) Kuriyama S., (wie Anm. 11) 17.

16) Maruyama M., *Shinkyu igaku to koten no kenkyu*, Osaka 1977, 93.

17) Brunn W. von, (wie Anm. 11) 92.

men die Benediktiner eine herausragende Rolle in der Medizin ein¹⁸. In den Klöstern wurden nicht nur alte Handschriften durch Abschreiben kopiert und somit vervielfältigt, sondern auch neu gewonnene therapeutische Kenntnisse und seltene Krankheitsverläufe beziehungsweise aussergewöhnliche Operationen auf Pergament festgehalten¹⁹. Hinzu kommt, dass jeder Klosterneubau die Errichtung eines Krankensaales (Infirmatorium) und eines Kräutergartens (Hortulus) vorsah. Im Infirmatorium wurden chirurgische und internistische Leiden behandelt. Anfangs fanden dort auch die Aderlässe statt, später dienten diesem Zwecke speziell eingerichtete Gebäude: das Minutorium oder die Phlebotomaria²⁰.

Der früheste schriftliche Nachweis einer „sanguinis minutio“ aus der Zeit der Klostermedizin findet sich bei *Beda Venerabilis*²¹ im 8. Jahrhundert. Vom heutigen Standpunkt aus ist es jedoch höchstwahrscheinlich, dass Aderlässe bereits im 6. und 7. Jahrhundert regelmässig in den Klöstern praktiziert wurden²². Die *Consuetudines*, die sämtliche Lebensgewohnheiten im Kloster re-

-
- 18) Schipperges H., *Die Benediktiner in der Medizin des frühen Mittelalters*. Leipzig 1964, 37–39; Schmitz P., *Geschichte des Benediktinerordens*, II, Einsiedeln–Zürich 1948, 195.
- 19) Ekkehart IV, *Casus Monasterii Sancti Galli* 85, Cod. sang. 615 (206) 11. Jh. In dieser Handschrift wurde über die Geburt des Abtes Purchart I. von St. Gallen, der von 928–971 lebte berichtet: *At tempore labente appropinquans partui, pregnans periclitatur et ante quatuordecim temporivi partus dies emoritur. Infans excisus et arvinae porci recens erute, ubi incutesceret, involutus, bone indolis cum in brevi apparuisset, baptizatur et Purchardus nominatur*. Hiermit wurde zum ersten Mal im europäischen Raum ein postmortaler Kaiserschnitt (Synonyme: sectio in mortua; sectio post mortem matris) schriftlich dokumentiert; vgl. Jung P., *Zur Geschichte der Sectio in mortua in der Schweiz* (SMW 43, 1941, 205–210); Rothenberger K., Janzen J., *Abbot Purchart I. (928–971) of St. Gallen – born by postmortem cesarean section* (Am J Obst Gyn, 4, 1997, 978).
- 20) Gougaud L., *Anciennes coutumes claustrales (Moines et monastères 8)*, Abbaye Saint-Martin de Ligugé 1930, 49–68.
- 21) Der Benediktiner Beda Venerabilis (673 o. 674–735 Kloster Jarrow / England) gilt als einer der ersten wissenschaftlichen Theologen und überlieferte umfangreiche Schriften des damaligen Wissens. Um 730 verfasste er das Werk „*De minutione sanguinis*“ und beschrieb, dass ein Aderlass am Kopf, an den Armen (Vena recta), Händen, Beinen (hauptsächliche Indikationen Ischias und Rückenbeschwerden) und Füßen durchgeführt werden kann. Ferner ging er auf die jahreszeitliche Periodik des Aderlasses ein und empfahl besonders den Zeitraum zwischen Ende März und Ende Mai, weil sich in dieser Zeit das Blut erneuern würde. Prinzipiell sollte ein Aderlass morgens, mit Ausnahme der Fastenzeit, erfolgen; vgl. Migne J. P., *Patrologiae cursus completus, Series latina prior*, I, Paris 1862, 959–962. Andere frühmittelalterliche Quellen zum Aderlass liegen aus den Jahren 816 und 817 vor; vgl. *Statuta murbacensia* 12, edit. Albers B., *Consuetudines monasticae*, III, Monte Cassino 1900–1908, 86.
- 22) Isidor von Sevilla erwähnte bereits im 7. Jh. eine Lanzette zum Blutablassen, das sogenannte Phlebotomum; vgl. Milne J. S., *Surgical instruments in Greek and Roman times*, Oxford 1707, 32–36.

gelten, widmeten der „sanguinis minutio“ häufig eigene Kapitel. Aus diesen erfährt man zum Beispiel, dass die Blutentnahme meistens an den Armen stattfand und als Instrumente zur Eröffnung der Blutgefäße spezielle Eisen dienten²³. Nach dem Eingriff wurden Binden angelegt²⁴. Bei dem Eingriff war stets eine Hilfsperson (Minutor bzw. Phlebotomator) anwesend²⁵. Meistens wurden die Armvenen (Vena basilica, Vena cephalica, Vena mediana) zum Blutablassen eröffnet, aber auch Arterien wurden punktiert. Als andere Entnahmestellen dienten die Beine (Vena saphena magna et parva) und der Hals (Vena jugularis)²⁶.

Vom 9. bis zum 10. Jahrhundert bildeten sich die Aderlässe zu einem festen monastischen Brauch heraus und wurden regelmässig praktiziert. In den *Consuetudines* der lothringischen und cluniazensischen Reformzweige des 10. Jahrhunderts finden sich unterschiedliche Zeitpunkte der Aderlässe. So lagen in den lothringischen Klöstern die Termine immer am Monatsanfang (Kalendae). Demgegenüber fehlen in den cluniazensischen *Consuetudines* konkrete Zeitangaben; jeder Mönch durfte sich die Erlaubnis zum Aderlass einholen, wenn es ihm nötig erschien. Aderlässe wurden in diesen Klöstern häufig nach der Hauptmesse bzw. nach dem Mittagessen praktiziert²⁷. Die Orden des 11. und 12. Jahrhunderts bestimmten wieder feste Termine, jedoch nur noch drei- bis fünfmal im Jahr²⁸. Ausser den *Consuetudines* sind zahlreiche andere Manuskripte wichtige Zeitzeugen der damaligen Verbreitung des Aderlasses²⁹.

Der reiche medizinische Erfahrungsschatz aus der Epoche der Klostermedizin ging direkt in die Lehre der ersten Hochschulen Europas im 13. und 14.

-
- 23) *Consuetudines Sandrati abbatis* 43, edit. Albers B., *Consuetudines monasticae*, V, Monte Cassino 1900–1908, 51.
- 24) *Guidonis disciplina Farfensis*, edit. Albers B., *Consuetudines monasticae*, I, Monte Cassino 1900–1908, 175.
- 25) In den *Consuetudines* der cluniazensischen und zisterziensischen Klöster sind eigens dafür bestimmte Diener, die „famuli minutores“ ausdrücklich genannt; vgl. *Ordo Cluniacensis per Bernardum saeculi XI. scriptorem*, edit. Herrgott M., *Vetus disciplina monastica*, Paris 1726, 212; Gougaud, (wie Anm. 20) 57.
- 26) *Dictionnaire de Medicine Pratique*, I, edit. Poujol F.-A.-A., Paris 1852, 920–26; *Nouvelle Encyclopédie Théologique XVII*, edit. Migne, J.-P., Paris 1852, 1467; *Dictionnaire de l'Académie Française*, II, Paris 1879, 695; Larousse du XX^e siècle, 6, Paris 1933, 115.
- 27) Albers B., *Untersuchungen zu den ältesten Mönchsgewohnheiten*. München 1905, 81; Zimmermann G., *Ordensleben und Lebensstandard*, Münster 1973, 180–184.
- 28) Zimmermann G., (wie Anm. 27) 182.
- 29) Beccaria A., *I codici di medicina del periodo presalernitano*, Roma 1956, 104–402. In dieser Bestandsaufnahme medizinischer Handschriften aus der präsalernitanischen Periode (Zeitraum zwischen dem 9. und 11. Jh.) analysierte der Autor insgesamt 158 Codices. Diese Handschriften durchforschte er in 53 Bibliotheken in 12 verschiedenen Ländern. In folgenden Bibliotheken sind Angaben zum Aderlass vorhanden:
 – Bibliothèque National Paris (Cod. 11218, 11219),
 – Bibliothèque Royale de Belgique Bruxelles (Cod. 3701–15),

Jahrhundert ein³⁰. Auf universitärer Ebene wurde die Aderlasslehre in der Folgezeit weiter präzisiert³¹ und auch ausgiebig polemisiert³². Im Mittelalter entwickelte sich der Aderlass zum häufigsten chirurgischen Eingriff überhaupt³³ und nahm diesen Platz bis zur Mitte des 19. Jahrhundert ein. Seine Popularität als „Allheilmittel“ führte zu einer mitunter rituellen Anwendung, die auch in der Vervielfältigung von Aderlassfiguren und Aderlasskalendern ihren Ausdruck fand.

Die Komplikationen des Aderlasses wurden erstmalig in der Literatur des 19. Jahrhunderts zusammenfassend dargelegt³⁴. Hierbei wurden genannt: Nervenverletzung mit Paralyse der Finger, Arterienverletzung mit Blutung und / oder Aneurysmbildung³⁵, Venenthrombose, Entzündung bzw. Abszess im Bereich der Einstichstelle, Luftembolie bei Punktionen der Vena jugularis am Hals und die Synkope (anfallsartige, kurzdauernde Bewusstlosigkeit) während des Aderlasses.

Vom 15. bis zum 19. Jahrhundert wurden Aderlässe nicht allein von Medizinern sondern auch von Barbieren praktiziert. Vertreter dieser Berufsgruppe realisierten mit dem sogenannten „Schröpfen“ in erster Linie die Umsetzung der entsprechenden medizinischen Empfehlungen. Dabei wurden Aderlässe

- Biblioteca Medicea Laurenziana Firenze (pl. LXXIII Cod. 1),
- Biblioteca Apostolica Vaticana (Cod. Reginense lat. 1143),
- Universitätsbibliothek Uppsala (Cod. 664).

In der Stiftsbibliothek St.Gallen findet der Aderlass in den Codices 44, 217, 751, 755, 760 und 762 Erwähnung; vgl. Scherrer G., Verzeichnis der Handschriften der Stiftsbibliothek von St.Gallen, Halle 1875, 251–287.

- 30) *Summula iacobi de partibus per alphabetum*, Lyon 1500; Magnis P.P., *Discorsi intorno al sanguinar i corpi humani*, Roma 1586; Delechamps J., *Chirurgie française*, Paris 1610, 159; Casoli V., *Fra i monaci. Rievocazioni d'igiene e di medicina cenobitica* (*Rivista di Storia delle Scienze Mediche e Naturali* 23 ,1923, 241–257); *Die Klostermedizin* (CIBA-Zschr 11, 1951, 4637–4668); Galland P., *L'église et l'hygiène au Moyen-âge*. Diss.med., Paris 1933.
- 31) Die Universität zu Salerno als eines der führenden wissenschaftlichen Zentren des 12. und 13. Jh. betonte beispielsweise die Bedeutung der Sternkonstellation und der jahreszeitlichen Periodik. Am besten eigneten sich die Monate April, Mai und September; die Planeten Jupiter und Venus seien günstige, Saturn und Mars dagegen ungünstige Himmelszeichen; vgl. Bauer (wie Anm. 14) 114.
- 32) Über mehrere Jh. hinweg hielt der akademische Aderlassstreit bezüglich der Revulsiv- bzw. Derivativmethode an. Revulsorischer Aderlass bedeutet, dass die Blutentnahme auf der dem leidenden Körperteil gegenüberliegenden Seite erfolgt. Demgegenüber bestanden die Derivatisten auf einen Aderlass in unmittelbarer Nähe des betroffenen Körperteiles bzw. Organs. Jedoch waren diese beiden verschiedenen Methoden bereits *Galen* im 2. Jh. bekannt. Er selbst vertrat die revulsorische Methode; vgl. Brain (wie Anm. 12) 129; Bauer (wie Anm. 14) 124; Brunn (wie Anm. 11) 198–199.
- 33) Heister L., *A general system of surgery in 3 parts*, London 1759, 273.
- 34) Claire, Walsh, *Encyclopédie catholique*, edit. Desbarres P., Paris, 1848, 48; *Dictionnaire de la conversation e de la lecture*, 15, Paris 1862, 659–660.
- 35) Brunn W. von (wie Anm. 11) 117.

nicht nur durch die bereits erwähnte instrumentelle Eröffnung der Blutgefäße, sondern auch in der Form des Aufsetzens von Blutegeln auf die Haut durchgeführt³⁶. Aufgrund dieser beiden verschiedenen Methoden wurden Aderlässe in generalisierte (Phlebotomie, Arteriotomie) und lokalisierte Formen (kapillärer Aderlass) eingeteilt.

2. Einige aktuelle medizinische Aspekte

In der heutigen Medizin findet der Aderlass nur noch selten Anwendung. Vereinzelt Indikationen bestehen in den medizinischen Teilgebieten Hämatologie, Nephrologie, Kardiologie und Pädiatrie. Im weitesten Sinne stellt auch die Blutspende eine Form des Aderlasses dar. Die präoperative Eigenblutspende und die perioperative Hämodilution müssen an dieser Stelle ebenfalls genannt werden. Bei letzterer handelt es sich um eine Verdünnung des Blutes. Während eines operativen Eingriffes wird über eine Punktionskanüle eine bestimmte Blutmenge (200 bis 400 ml) abgelassen. Gleichzeitig erfolgt ein Ersatz des entstandenen Blutverlustes durch Infusion einer erythrozytenfreien Volumensubstitutionslösung. Am Ende der Operation bzw. an den darauffolgenden Tagen wird das entnommene Blut dem Patienten bei Bedarf wieder zugeführt³⁷. Eine präoperative Eigenblutspende besteht in der Abnahme einer bestimmten Blutmenge vier bis sechs Wochen vor einer geplanten Operation. Dieses Eigenblut wird je nach Notwendigkeit während oder nach dem operativen Eingriff retransfundiert.

Beim Aderlass handelt es sich um einen invasiven Eingriff, der in der Regel am Arm vorgenommen wird. Jedoch kann eine Blutentnahme prinzipiell an allen oberflächlich gelegenen, sicht- oder tastbaren Körpervenen erfolgen. Am entspannt liegenden Patienten wird nach Anlage einer Stauungsmanschette oberhalb der vorgesehenen Punktionsstelle und üblicher Desinfektion, die Haut und die Venenwand mittels einer sterilen weiltumigen Kanüle durchstochen. Danach kann das Blut in ein entsprechendes Behältnis abgeleitet werden, wobei die Gesamtmenge zwischen 250 und 500 ml liegen sollte³⁸.

36) Weinberg F., Bloodletting (Can Fam Physician 40, 1994, 131–134); Medlen L., An ancient therapy: bloodletting (Nursing RSA Verpleging 3, 1994, 34–37).

37) Kreimeier U., Messmer K., Perioperative Hämodilution – Grundlagen und Indikationen (Der Frauenarzt 38, 1997, 408–418).

38) Gross R., Schölmerich P., Gerok W., Die Innere Medizin, Stuttgart–New York 1993, 452; Weinberg F. (wie Anm. 36) 134. Auch die Entnahme von Blutmengen über 500 ml sind möglich, jedoch sollte die Gesamtmenge nicht die Grenze von 750 ml überschreiten; vgl. Hughes G.S. Jr., De Smith V.L., Locker P.K., Francom S.F., Phlebotomy of 500 or 750 milliliters of whole blood followed by isovolemic hemodilution or autologous transfusion yields similar hemodynamic, hematologic and biochemical effects (J Lab Clin Med 123, 1994, 290–298).

Ein therapeutischer Aderlass hat einerseits die Senkung des Hämatokritwertes, andererseits die Beseitigung einer bestehenden Hypervolämie zum Ziel. Der labormedizinische Parameter Hämatokrit (Hk) gibt den Anteil aller zellulären Bestandteile in einem bestimmten Blutvolumen an. Bei bestimmten Krankheitsbildern, wie zum Beispiel der **Polycythaemia vera** liegt aufgrund einer gesteigerten Produktion aller Knochenmarkszellen ein erhöhter Hk-Wert vor. Pathophysiologisch nimmt die Geschwindigkeit des Blutflusses in den Gefässen ab (Hyperviskosität) und es können sich Blutgerinnsel (Thromben) in den kleinen Gefässen von Organen (Gehirn, Lunge, Herz, Leber, Niere) bilden. Ausserdem kommt es zu einer Vergrösserung der Milz (Spleno-megalie) sowie einer kontinuierlich fortschreitenden Herzbelastung. Die kausale Therapie der Polycythaemia vera ist nach wie vor unbekannt. Aderlässe bewirken eine wesentliche Verbesserung der klinischen Symptomatik. Diese können allein oder in Verbindung mit einer medikamentösen Therapie erfolgen³⁹.

Auch bei anderen hämatologischen Erkrankungen sind Aderlässe indiziert, zum Beispiel bei Hämochromatosen⁴⁰ und Porphyrien⁴¹. Die **Hämochromatose** ist eine Eisenspeicherkrankheit, bei der es zu einer erhöhten Resorption des Eisens im Darm kommt. Das im Organismus überschüssige Eisen lagert sich dann vor allem in der Leber, im Herz und in endokrinen Organen ab. Diese massive Eisenüberladung führt zu einer Fibrose und einem Organversagen. Bei ungefähr 65% der Patienten mit Hämochromatose tritt ein Diabetes mellitus auf. Die Therapie dieser Erkrankung beginnt mit zwei Aderlässen pro Woche, bei denen jeweils ungefähr 500 ml Blut abgeleitet werden. Je nach Höhe des Eisenspiegels im Blut sind wöchentliche Aderlässe über einen längeren Zeitraum von zwei bis drei Jahren erforderlich. Wenn ein normaler Eisenspiegel vorliegt, sind Aderlässe in mehrmonatigen Abständen ausreichend. Wie bei der Polycythaemia vera gibt es auch bei der Hämochromatose die Möglichkeit einer medikamentösen Therapie. Jedoch wird mit den dabei eingesetzten Substanzen (Chelatoren) deutlich weniger Eisen entfernt als mit einem Aderlass⁴². Ein weiterer Nachteil der medikamentösen Therapie sind die bedeutend höheren finanzielle Kosten.

Den **Porphyrien** liegen vererbte oder erworbene Störungen in der Häm-synthese als Ursache zugrunde. Die Substanz Häm wird gemeinsam mit Eisen in die roten Blutkörperchen eingebaut. Bei Mangelzuständen von bestimmten Enzymen, die in der komplizierten Kette der Häm-synthese wirken, häufen sich die nicht weiter verarbeiteten Zwischensubstanzen im Körper an. Diese führen letztlich zu neurologischen Symptomen sowie einer Sonnenlichtüberempfindlichkeit der Haut. Wöchentliche Aderlässe haben zu guten Ergeb-

39) Harrison – Prinzipien der Inneren Medizin, I, edit. P.W. Straub, Basel 1989, 1802–1805.

40) (wie Anm. 39) 1925–1929.

41) (wie Anm. 39) 1931–1937.

42) (wie Anm. 39) 1928.

nissen in der Therapie der Porphyria cutanea tarda als der am häufigsten auftretenden Form dieser Krankheitsgruppe geführt⁴³.

In Anbetracht der Gesamtzahl aktuell publizierter wissenschaftlicher Studien sind unter dem Stichwort Aderlass nur spärliche Informationen vorhanden⁴⁴. Klinisch relevante Ergebnisse liegen hauptsächlich aus den Gebieten Hämatologie⁴⁵, Nephrologie⁴⁶, Geriatrie⁴⁷, Labormedizin⁴⁸ und Sportmedizin⁴⁹ vor.

Hinreichend bekannt ist, dass Aderlässe eine Kreislaufentlastung bei akuter Herzinsuffizienz bewirken können⁵⁰. Weitere klinische Indikationen sind das akute Hirn- und Lungenödem, der Schlaganfall sowie das Hyperviskositätssyndrom in der Neonatologie⁵¹.

Von wichtiger zukünftiger Bedeutung könnte die Beeinflussung des Hypertonus durch Aderlässe sein. Die Senkung eines Bluthochdruckes durch Verminderung des Blutvolumens ist seit langem gut bekannt⁵², jedoch existieren über eine Langzeitbeeinflussung keine wissenschaftlichen Studien. Ebenfalls liegen keine therapeutischen Erfahrungen über eine Kombination von Aderlässen und Medikamenten vor. Trotz der Verfügbarkeit zahlreicher phar-

43) (wie Anm. 39) 1937.

44) Stichwortanalyse (Bloddlletting) in der Datenbank Knowledge Server^R (1986–1997).

45) Sacchi S., Leoni P., Liberati M., Riccardi A. et al., A prospective comparison between treatment with phlebotomy alone and with interferon-alpha in patients with polycythemia vera (Ann Hematol 68, 1994, 247–250); Foa P., Massaro P., Ribera S., Iurlo A. et al., Role of Interferon alpha-2a in the treatment of polycythemia vera (Am J Hematol 48, 1995, 55–57); Mariotti E., Agostini A., Angelucci E., Lucarelli G., Sgarbi E., Echocardiographic study in ex-thalassemic patients with iron overload, preliminary observations during phlebotomy therapy (Bone Marrow Transplant 12, 1993, 106–107); Messinezy M., Pearson T.C., Incidence of myelofibrosis following treatment of primary polycythaemia by venesection (Br J Haematol 89, 1995, 228–230); Nusbaum N.J., Review: selective filtration – a phlebotomy strategy for sickle cell therapy (Am J Med Sci 310, 1995, 264–266).

46) Barenbrock M., Spieker C., Rahn K.H., Zidek W., Therapeutic efficiency of phlebotomy in posttransplant hypertension associated with erythrocytosis (Clin Nephrol 40, 1993, 241–243); Chen K.S., Leu M.L., Huang C.C., Human recombinant erythropoietin and phlebotomy in the treatment of iron overload in uremic patients (Chang Keng I Hsueh 18, 1995, 248–253).

47) Shirakura T., Kubota K., Tamura K., Blood viscosity and cerebral blood flow in aged (Nippon Ronen Igakkai Zasshi 30, 1993, 174–181).

48) Dale J.C., Pruett S.K., Phlebotomy – a minimalist approach (Mayo Clin Proc 68, 1993, 249–255); Hughes G.S.Jr. et al. (wie Anm. 38).

49) Panebianco R.A., Stachenfeld N., Coplan N.L., Gleim G.W., Effects of blood donation on exercise performance in competitive cyclists. (Am Heart J 130, 1995, 838–840).

50) Gross R. et al., (wie Anm. 38) 160; (wie Anm. 39) 1180.

51) Bei diesem Syndrom handelt es sich um eine Polyzythämie des Neugeborenen. Therapeutisch wird in einem solchen Fall Blut entnommen und nach einer speziellen Formel durch Eiweissstoffe (Albumin) ersetzt; vgl. Amato M., Manual der Neonatologie, Stuttgart–New York, 1992, 154.

52) Brüsckhe G., Innere Medizin, Jena, 1988, 85–89.

makologischer Schlüsselprodukte⁵³ leiden immer noch 15 bis 20% der Erwachsenenbevölkerung in den Industriestaaten an einem Hypertonus⁵⁴. Seit Jahrzehnten werden die Mortalitätsstatistiken von den Erkrankungen des Herz-Kreislaufsystems angeführt. Der Hypertonus zählt dabei neben falscher Ernährung, Bewegungsmangel, Übergewicht und Nikotinabhängigkeit zu den wichtigsten Risikofaktoren für Schädigungen dieses Systems. Ungefähr 85% aller kardiovaskulär-bedingten Todesfälle sind auf die Folgekomplikationen des Bluthochdruckes zurückzuführen⁵⁵.

Diese Fakten reflektieren die noch bestehenden Reserven in der Therapie des Bluthochdruckes mehr als deutlich. Vielleicht könnte eine Integration des Aderlasses in die derzeit angewandten Therapiekonzepte dazu beitragen, dass die gravierenden Folgen dieses Krankheitsbildes in der Zukunft vermindert werden. Wünschenswert wäre eine kritische Überarbeitung der bestehenden Therapiekonzepte des Hypertonus unter ganzheitlichen Gesichtspunkten. Unter dieser Voraussetzung könnte in der Zukunft eine Renaissance des Aderlasses einsetzen.

Dies wird durch folgende Argumente unterstützt:

1. einfache praktische Durchführung,
2. keine Nebenwirkungen wie bei der Verabreichung von Medikamenten,
3. finanziell günstiges Verfahren, eventuelle zusätzliche Kosteneinsparungen durch Weiterverwendung des Blutes in der Transfusionsmedizin.

3. Der Aderlass im Benediktinerkloster Einsiedeln

Früher wurden die Aderlässe, wie in allen grösseren Klöstern, in einem separaten Gebäude durchgeführt⁵⁶. In Einsiedeln war dafür das „Scherhaus“ errichtet worden. In einem Kupferstich von Heinrich Stacker aus dem Jahre 1593 wurde dieser Ort explizit bezeichnet (Abbildung 1).

53) Diese bestehen im wesentlichen aus vier unterschiedlichen Stoffgruppen: Diuretika, Beta-Rezeptoren-Blocker, Kalziumantagonisten und Angiotensin-Converting-Enzyme-Hemmern. Neu hinzugekommen ist ein Angiotensin II-Blocker; vgl. Life Sciences, Novartis Healthcare Schweiz 2, 1997, 6–7.

54) Kühn H.A., Schirmeister J., Innere Medizin, Berlin-Heidelberg-New York 1989, 710–711.

55) Cardiology update, 12th International postgraduate course on myocardial infarction and angina pectoris, Davos 1997.

56) Gougoud (wie Anm. 20) 58.

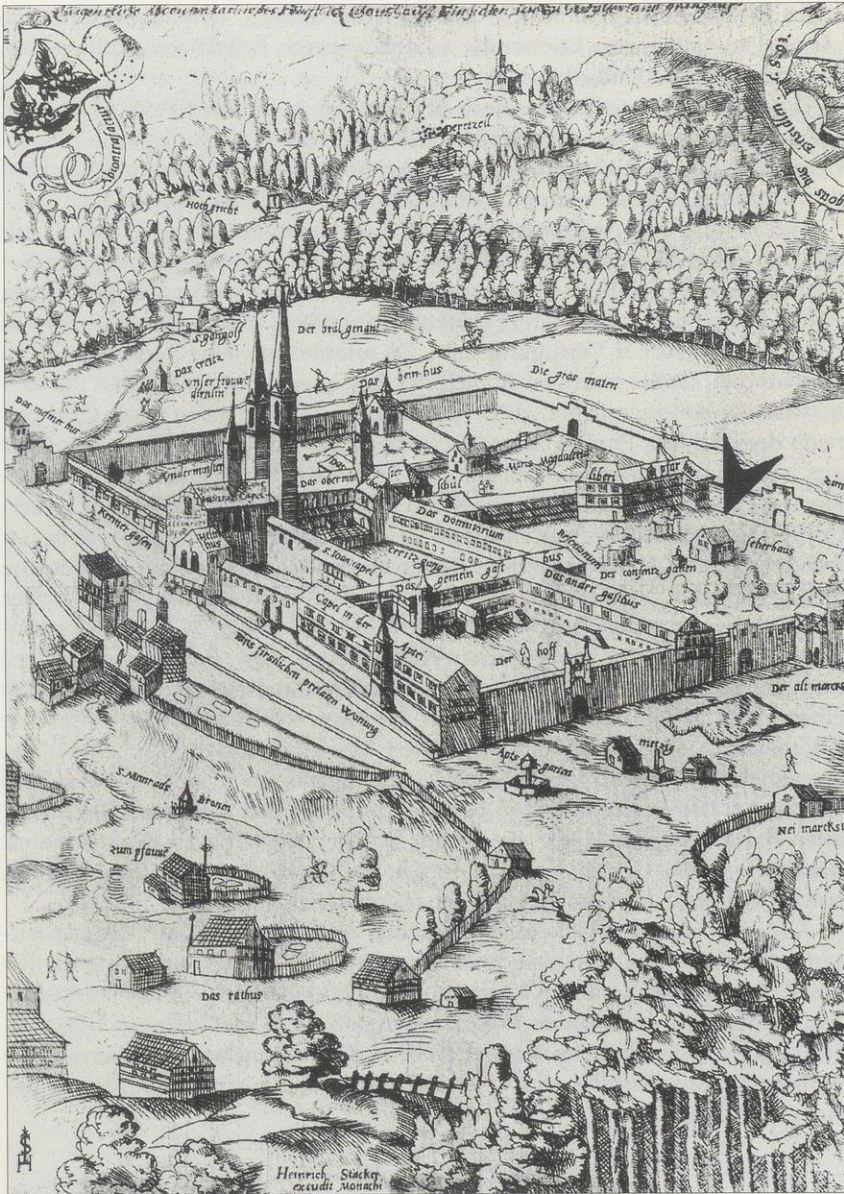


Abbildung 1: Klosteranlage Einsiedeln aus dem Jahre 1593 mit Bezeichnung des Scherhauses (Pfeil)⁵⁷.

57) Stacker H., Kloster Einsiedeln 1593, Kupferstich München.

Im Kloster Einsiedeln besteht seit alters der Brauch, dreimal im Jahr eine „Lässe“ zu halten, eine Erinnerung an den früheren Aderlass: Frühlingslässe, Sommerlässe und Herbstlässe.

Die Frühlingslässe fällt in zwei Abteilungen in die beiden Wochen nach Ostern (Frühlingsferien der Schule). Meistens werden diese Tage zu Wanderungen benutzt. Am Nachmittag trifft man sich jeweils in einem der Pfarrhäuser der vom Kloster betreuten „Viertelsparreien“ zu einem Vesperbrot.

Die Sommerlässe wurde früher in drei Abteilungen (im Juli, nach Schulschluss) in Pfäffikon am Zürichsee gehalten: Baden, Fahrten auf dem See, Besuch der Ufnau, geselliges Beisammensein am Abend usw. Vor einigen Jahren wurde jedoch die Stadthalterei Pfäffikon aufgegeben, so dass das Haus für die Lässe nicht mehr zur Verfügung steht. Da musste eine neue Regelung gefunden werden, wollte man den Brauch der Lässe nicht aufgeben. Man hat sich inzwischen so eingerichtet, dass (im zuendegehenden Jahr) zwei Gruppen nach dem Schloss Freudenfels über Eschenz am Bodensee gehen. Von dort aus werden Exkursionen durchgeführt. Eine dritte Gruppe hat die Möglichkeit die Lässetage im Südtirol, auf einem Besitz des Kloster Muri-Gries zu verbringen. In der Ortschaft Campidell werden verschiedene Wandertouren unternommen. Die Herbstlässe fand früher im September nach der Engelweihe statt. Nach der Neuordnung des Schulanfangs wird sie nun im Oktober (Herbstferien) durchgeführt. Diese Tage werden von den Mönchen des Klosters Einsiedeln gerne zu grösseren Wanderungen bzw. Bergtouren benutzt; auch während dieser Lässetage trifft man sich nachmittags zum Vesperbrot in einem der Pfarrhäuser. Die Teilnehmer der Lässe – die Lässeanten – sind von Chorbesuch und Konventamt dispensiert, das Abendessen wird von ihnen ausserhalb der Klausur im Gästespeisesaal eingenommen. Auch wenn sich in den letzten Jahren einige Änderungen aufdrängten, hält man gerne an diesem alten Brauch der Lässe fest. Sie ist ein Teil der klösterlichen Tradition und dient, wie es das Gebräuchebuch festhält, der Geselligkeit und der Erholung sowie der Pflege des Gemeinschaftslebens ohne Arbeitsdruck.

Alle monastischen Lebensgewohnheiten sind in den *Consuetudines* zusammengefasst. Die *Consuetudines Einsidlenses*⁵⁸ wurden ursprünglich für das Kloster St. Emmeram in Regensburg in den Jahren 980 bis 990 verfasst⁵⁹. Auf bisher nicht erforschten Wegen gelangten diese im Zeitraum 1026 und 1050 nach Einsiedeln⁶⁰. Im Kapitel XVII der *Consuetudines Einsidlenses* (*De minutionis consuetudine*) sind spezielle Anordnungen zur Durchführung der Aderlässe dargelegt⁶¹.

58) *Consuetudines: Klösterliche Gewohnheiten*. Codex 235 (490) Stiftsbibliothek Einsiedeln.

59) Hallinger K., *Consuetudinum saeculi X/XI/XII monumenta*, Introductiones, Siegburg 1984, 171–182.

60) Keller H., *Ottobeuren und Einsiedeln im 11. Jh.* (Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins 112, 1964, 373–411).

61) (wie Anm. 59) 214–218.

Im medizinischen Literaturbestand der Stiftsbibliothek Einsiedeln fielen bei der Durchsicht zwei aderlassbezogene Illustrationen aus mittelalterlicher Zeit auf. Die erste stammt aus einer Handschrift aus dem 12. Jahrhundert, deren eigentliche Herkunft nach wie vor unbekannt geblieben ist. Häufig wurden damals die Initialen von Textabschnitten mit Bildern ausgeschmückt, die sich auf den Inhalt des Textes bezogen. In unserem Beispiel findet sich eine Miniatur mit der Darstellung eines Aderlasses am Arm (Abbildung 2).

In der anderen Illustration ist ein sogenanntes „Aderlassmännchen“ dargestellt. Solche Aderlassfiguren mit Bezeichnung der möglichen Entnahmestellen waren im Mittelalter geläufig (Abbildung 3).

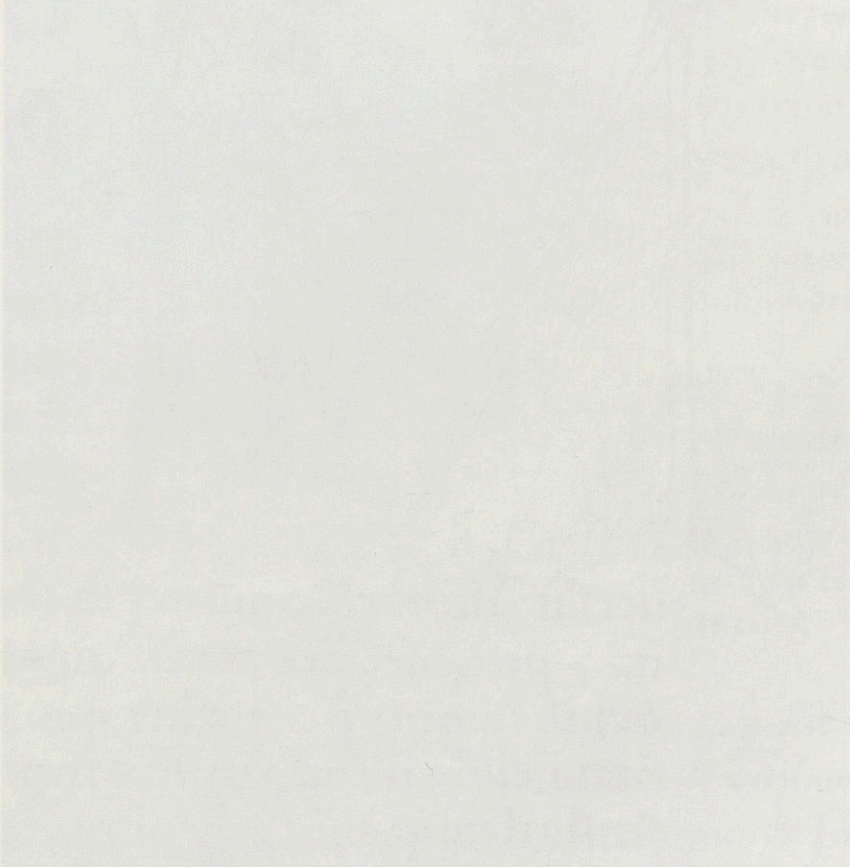


Abbildung 2: Miniatur im Anfangsbuchstaben „M“ mit Darstellung eines Aderlasses am Arm.

Abbildung 3: Aderlassmännchen mit Bezeichnung der möglichen Entnahmestellen.



Abbildung 2: Miniatur im Anfangsbuchstaben „M“ mit Darstellung eines Aderlasses am Arm⁶².

62) Cod. 360 (177), Stiftsbibliothek Einsiedeln, 12. Jh., Blatt 48^v; vgl. Lang O. (wie Anm. 1).



Abbildung 3: Aderlassfigur mit Bezeichnung der verschiedenen Entnahmestellen⁶³.

63) Deutsches Arzneibuch, cod. 297 (384), Stiftsbibliothek Einsiedeln, 15. Jh., 369.

Die Bibliothek der Zisterzienserabtei St. Urban von 1194 bis heute

Von Peter H. Kamber – Luzern

Die Zisterzienserabtei St. Urban liegt in der äussersten nordwestlichen Ecke des Kantons Luzern, an der Grenze zu den Kantonen Bern und Solothurn. Sie wurde im Jahre 1194 durch die Herren von Langenstein gegründet und von Lützel im Elsass aus besiedelt. In der Folge des Sonderbundskrieges wurde das Kloster 1848 aufgehoben, die Güter verkauft und die Bibliothek nach Luzern in die Kantonsbibliothek verbracht¹. Dort wurde der Bestand nach Sachthemen geordnet und, mit Ausnahme der Handschriften, in die Fächer der Aufstellungssystematik eingearbeitet. Sogenannte „Doubletten“ wurden 1851 versteigert². Die physische Einheit von Raum und Sammlung war damit zerstört. Vom einstigen Bestand und seiner Ordnung zeugen noch die Kataloge und einige andere schriftliche Quellen. Heute wird der St. Urbaner Bestand in der Zentral- und Hochschulbibliothek (ZHB) Luzern, in der die Kantonsbibliothek 1951 aufging, betreut. Seine Grösse ist nur schätzungsweise bekannt. Er dürfte ungefähr 20'000 Bände umfassen. Lediglich die Zahl der Inkunabeln steht bisher einwandfrei fest: 330 Ausgaben in 253 Bänden³.

Seit einigen Jahren werden die Bücher aus St. Urban in der Datenbank der Sondersammlungen der ZHB erfasst. Im Laufe der Zeit wird so eine virtuelle Bibliothek entstehen, welche Einblicke in den Aufbau, die Zusammensetzung und die Entwicklung dieser Büchersammlung ermöglicht. Sie wird uns erlauben, Erkenntnisse über den Austausch von Büchern nicht nur als Träger von Ideen, sondern auch als materielle Objekte und als Ware zu gewinnen. Die Abtei war ja nicht nur ein Zentrum geistlichen und kulturellen Lebens in der Region zwischen Solothurn, Baden und Luzern. Sie gehörte gleichzeitig zu je-

-
- 1) Die aktuelle Darstellung zu Geschichte und Gegenwart St. Urbans ist Sankt Urban 1194–1994. Ein ehemaliges Zisterzienserkloster, Bern 1994. Für die Aufhebung des Klosters siehe Wicki H., Zur Geschichte der Zisterzienserabtei St. Urban im 18. und 19. Jh. 1700–1848 (Gfr. 121, 1968, 64–228) sowie Weber A., Beiträge zur Geschichte und Bedeutung der Bibliothek von St. Urban (Jber. über die kantonalen höheren Lehranstalten in Luzern für das Schuljahr 1937/38, 1938, 11–18).
 - 2) Verzeichniss der Doubletten der Kantonsbibliothek in Luzern, welche am Montag, den 1. September 1851 und folgende Tage, Vor- und Nachmittags, in dem Bibliothekgebäude zu Luzern an den Meistbietenden öffentlich versteigert werden sollen, Luzern 1851.
 - 3) Kamber P. H., Die Wiegendrucke der Zisterzienserabtei St. Urban (Heimatkunde des Wiggertals 52, 1994, 225–267).

nem weitverzweigten Kommunikationsnetz von Zisterzienserniederlassungen, das sich über ganz Europa erstreckte⁴. Diese Verbindungen haben in den Büchern in Form von Besitzer- und Geschenkvermerken, Kaufnotizen, Zensuringriffen, Glossen und Kommentaren zum Text Spuren hinterlassen, die es zu sichern gilt. Bis Ende 1998 wurden gegen 1000 Titel in der Datenbank erfasst und erschlossen.

Forschungsliteratur zur Bibliothek gibt es wenig. Zwar ist die Klostergeschichte mit Ausnahme einer Lücke für die Jahre 1627 bis 1700 aufgearbeitet⁵. Es finden sich in diesen Beiträgen auch zahlreiche Hinweise auf die Bibliothek. Aber sie beruhen fast immer auf Quellen aus dem Klosterarchiv, sind häufig unzuverlässig und aufgrund der mangelhaften Nachweise nicht ohne weiteres lokalisierbar. Die Bücher selbst sind über ihre Geschichte bisher kaum befragt worden. Eine Ausnahme bilden der Aufsatz von Josef Frey über die St. Urbaner Bibelhandschrift P.4.2° bis P.6.2° und die im Umkreis des Jubiläumjahres 1994 entstandenen Arbeiten⁶.

Im Ueberblick lassen sich vier Phasen in der Geschichte der Bibliothek ausmachen. Die Zeit der handschriftlichen Ueberlieferung dauerte in St. Urban bis zum grossen Brand von 1513. Es schliesst sich die Periode des Aufbaus einer Sammlung von Druckwerken zum Gebrauch für Konvent und Schule bis etwa 1580 an, gefolgt von einem Jahrhundert der kräftigen Expansion, gefördert durch die Massnahmen der katholischen Reform. Das 18. Jahrhundert stand im Zeichen barocker Prachtentfaltung und dem Willen der Aebte, eine Sammlung von unerhörter Universalität, Geschlossenheit und Rarität zu schaffen. Nach der Revolutionszeit wuchs die Bibliothek zwar ungebrochen weiter, verlor aber ihr unverwechselbares Profil, welches sie auf dem Höhepunkt ihrer Entwicklung um die Mitte des 18. Jahrhunderts besessen hatte.

Die Zeit der Handschriften

„Ein erschreckenlich füwr...“, welches am 7. April 1513, so berichtet Renward Cysat, „allda in des klosters kuche (uss verwarlosung und bösem muttwillen des underkochs, der in abwäsen seines Meisters die kuche versorgen sollen) uffgangen, wöllichs das Closter gar nach überall in die Aeschen ge-

-
- 4) Duby, G., *L'art cistercien*, Paris 1989. Pressouyre, L., *Le rêve cistercien*, Paris 1990.
 - 5) Schmid J., *Geschichte der Cistercienserabtei St. Urban bis 1250*, Luzern 1930; Haerberle A., *Die Mittelalterliche Blütezeit des Cistercienserklosters St. Urban, 1250–1375*, Luzern 1946; Kaufmann E., *Geschichte der Cistercienserabtei St. Urban im Spätmittelalter, 1375–1500*, Freiburg Schw. 1956 (ZSK Beih. 17); Wicki H., *Geschichte der Zisterzienser Abtei St. Urban im Zeitalter der Reformation, 1500–1550*, Freiburg Schw. 1945 (ZSK Beih. 1); Limacher W., *Geschichte der Zisterzienserabtei St. Urban im Zeitraum von 1551–1627*, Freiburg Schw. 1970 (ZSK Beih. 23); Wicki 1968 (wie Anm. 1).
 - 6) Frey, J., *Die mittelalterliche Bibel der Zisterzienserabtei St. Urban* (Gfr. 142, 1989, 111–115). Siehe Anm. 1 und 3.

worffen...“⁷, teilt die Geschichte der Bibliothek von Sankt Urban in zwei nahezu gleich lange Hälften. Ueber die mittelalterliche Hälfte wissen wir bisher wenig Gesichertes. Kataloge sind aus dieser Zeit keine auf uns gekommen. Die ausführlichsten Nachrichten verdanken wir gerade der Katastrophe von 1513. Abt Sebastian Seemann (1535–1551) war zur Zeit der Feuersbrunst Subprior. Seine detailreiche Schilderung des Unglücks vermittelt erstmals einen Eindruck von den Bibliotheksverhältnissen am Beginn der Neuzeit. Von besonderem Wert ist seine Liste der verbrannten Bücher. Aehnlich genaue Informationen über den Buchbestand besitzen wir nur noch aus der Frühzeit um die Mitte des 13. Jahrhunderts. Auf dem letzten Blatt des Bibel-Kodex P.6.2° notierten die Mönche Rudolfus und Ulicus die Bücher, welche sie im Skriptorium von St. Urban kopiert hatten. Beide Quellen sind seit langem bekannt und mehrfach ediert⁸.

Der Handschriftenbestand selbst harrt immer noch einer den Erfordernissen wissenschaftlicher Forschung genügenden Erschliessung. Damit sind auch die Fragen rund um das Skriptorium und seine Produktion bisher nicht befriedigend geklärt. Wir sind weiterhin auf begründete Vermutungen und die Vorarbeit von Albert Bruckner angewiesen. Er hat als einziger versucht, den ganzen St. Urbaner Bestand zeitlich wie räumlich einzuordnen und den Aufbau der mittelalterlichen Bibliothek zu rekonstruieren⁹. Um seine Darstellung kommt man nicht herum, auch wenn im Einzelnen vieles einer kritischen Ueberprüfung bedarf. Das gilt besonders auch für die Fragmente, welche im Staatsarchiv Luzern aufbewahrt werden¹⁰. Der Luzerner Staatsarchivar Theodor von Liebenau (1815–1912) behauptete, dass „Blätter der 1513 durch Brand beschädigten Handschriften ... im 16. Jh. als Büchereinbände verwendet...“ worden seien. Liebenau fährt fort: „Ich löste von den ins Archiv gekommenen Handschriften solche Blätter ab und fand darin Fragmente folgender Werke: Vita S. Bernardi auctore Gaufrido et Victorino Adam aus dem 13. Jh. Liber miraculorum Caesarii de Heisterbach von zwei verschiedenen Hän-

7) Histori der erschröklichen und grusamen Brunst, darinn das würdig Gottshus zu St. Urban im Bonwald zu grund gangen; durch wyland Herren Sebastianum Seeman ... Latynisch beschriben. Ins Deutsche übertragen von Renward Cysat, mitgeteilt von Joseph Schneller (Gfr. 3, 1846, 175–186). Das Original befindet sich unter der Signatur BB Ms.97.2°, Bl. 74–78, in der ZHB Luzern.

8) Die Liste der Mönche Rudolfus und Ulicus bei Bruckner A., Schreibschulen der Diözese Konstanz. Stadt und Landschaft Luzern (Scriptoria Medii Aevi IX), Genf 1964, 78 und zuletzt in: Katalog der datierten Handschriften in der Schweiz in lateinischer Schrift vom Anfang des Mittelalters bis 1550, Dietikon-Zürich 1983, Bd. 2, 199. Eine Abbildung in St. Urban 1194–1994 (wie Anm. 1), 160. Sebastian Seemanns Bericht mit der Verlustliste: Chronicon monasterii S. Urbani a D. Sebastiano Abbate circa et primordia huiusce monasterii de anno circa 1519, hg. von Theodor von Liebenau (Cisterzienser-Chronik 9, 1897, 1–13, 33–40, 65–74, 104–110). Das Original liegt im Staatsarchiv Luzern (KU 496). Die Liste auch bei Bruckner 1964, 91–92.

9) Bruckner 1964 (wie Anm. 8)

10) Staatsarchiv Luzern (StaL) PA 1033/20974–1034/21018.

den aus dem 14. Jh....“¹¹. Ein Augenschein ergab vorläufig, dass die Fragmente sowohl im Hinblick auf die Bestandsgeschichte wie auch für die Frage nach dem Skriptorium von Interesse sind. Ein Beweis für Liebenaus Behauptung fand sich hingegen nicht. Die Ordnung, Erschliessung und kritische Sichtung der Fragmente bleibt jedenfalls noch zu leisten.

Wir kennen heute den vollständigen mittelalterlichen Buchbestand nicht mehr. Verluste, über die wir nichts genaueres wissen, gab es schon im Mittelalter, beim Guglereinfall 1375 und zur Zeit der Sempacherkriege¹². Eingehender sind wir über Entfremdungen im Zusammenhang mit der Säkularisation orientiert. Liebenau behauptet, bei der Aufhebung seien viele Handschriften verschleppt worden und nennt (ohne Quellenangabe) eine „Königsfelder Chronik mit einem Schlachtbericht von Sempach“¹³.

Von der Produktion des Skriptoriums, wie sie im Verzeichnis der Mönche Rudolfus und Ulricus fassbar wird, sind vorhanden und eindeutig nachweisbar nur noch zwei Teile einer Bibel mit Büchern des Alten Testaments sowie den Evangelien¹⁴. Josef Frey hat plausibel dargelegt, dass es sich bei den 1513 verbrannten Bibelbänden („actorum Apostolicorum, Epistolarum Canoniarum, Apocalipsis, Regum quattuor, Paralipomenon Salomonis tres, et sapientie, ecclesiastici“¹⁵) um fehlende Teile derselben Handschrift handeln könnte¹⁶. Ein weiterer Band mit Teilen des Alten Testaments (Pentateuch, Josua, Richter, Ruth, P.5.2°) steht zwar nicht auf der Rudolfus-Liste, gehört aber offensichtlich zu diesem Korpus. Die Nähe der Antiphonare P.15.2° und P.16.2° zur Bibel P.6.2° in Schriftbild und Buchschmuck lässt die Vermutung zu, dass sie mit den „Duo antiphonaria de sanctis“ des Verzeichnisses identisch sind. Die „sermones“ und die „homiliae super cantica“ Bernhards sowie die Ordensregel begegnen uns wieder auf der Verlustliste von 1513. Ob es sich um die gleichen Bücher handelt, ist allerdings offen.

Zur Bibliothek des 13. Jahrhunderts zählen sicher das Antiphonar P.17.2°, welches mit P.15.2° und P.16.2° eine Gruppe bildet, und die zwei Kodizes mit Heiligen- und Märtyrerviten (P.33.4°, P.14.2°). Der Band mit den „Vitae SS. Udalrici, Galli et Othmari“ (P.33.4°) enthält auch den ältesten Besitzeintrag „liber sancte Marie de sancto Urbano“ aus dem 13. Jahrhundert sowie auf dem letzten Blatt die Abschrift einer auf 1191 datierten urkundlichen Lehensvergabe durch Werner von Langenstein, einen der Stifter des Klosters¹⁷. Die

11) Liebenau Th. von, Beiträge zur Geschichte der Stiftsschule von St. Urban (Kathol. Schweizer-Blätter 14, 1898, 18–43, 164–187), 22.

12) Bruckner 1964 (wie Anm. 8), 87.

13) Liebenau 1898 (wie Anm. 11), 22.

14) Evangelia et epistolae S. Pauli (Signatur KB P.4.2°); Liber Baruch, Ep. Jeremiae, Job, Tobias, Judith, Esdra, Machabeorum I, II (KB P.6.2°)

15) Seemann 1897 (wie Anm. 8), 69

16) Frey 1989 (wie Anm. 6).

17) St. Urban 1194–1994 (wie Anm. 1), 19.

beiden Bände mit Werken und Viten Bernhards¹⁸ hält Bruckner für Produkte des St. Urbaner Skriptoriums, ebenso die Sentenzenbücher Peters von Poitiers (P.20.4°) und die Rufinische *Summa decretorum* (P.21.4°). Der Rufinus weist einen Besitzeintrag („sant urban“) aus dem 15. Jahrhundert auf, gehört also auf jeden Fall zum mittelalterlichen Bestand.

Eine zusammengehörige Gruppe am Uebergang zum 14. Jahrhundert bilden die Antiphonare P.20.2° bis P.23.2° mit den Gradualen P.25.2° und P.26.2°. Sie enthalten kein oder nur ein nachträglich eingefügtes Offizium zum Fronleichnamfest, sind also wohl alle vor 1318 und vermutlich in St. Urban entstanden.

Inhaltlich gibt es also wenig Ueberraschungen. Die Sammlung bietet den zisterziensischen Grundbestand: eine grosse Zahl an Liturgica, die Bibel samt Kommentaren, Heiligenviten, die Werke des Hl. Bernhard, die Ordensregel, wenig Theologie und Kirchenrecht, von den Kirchenvätern nur Origenes. Es ist jedoch zu berücksichtigen, dass ein Teil der Kirchenväterliteratur in der Verlustliste von 1513 (Augustinus, Beda, Gregor, Hrabanus Maurus) schon im 13. Jahrhundert vorhanden gewesen sein kann. Dann ist da noch ein nicht näher bezeichnetes „Libellum in rota“. Vielleicht handelt es sich um ein Besitzverzeichnis in Rollenform ähnlich dem „Binger Rotulus“ für Eberbach¹⁹.

Der Einfall der Gugler 1375 leitete für das Kloster eine jahrzehntelange Phase des Niedergangs ein²⁰. Der die Bibliothek betreffende Informationsfluss wird in dieser Zeit ebenfalls merklich dünner. Im Zusammenhang mit den Wirren des späten 14. Jahrhunderts steht möglicherweise die Entfremdung eines Kodex mit der Chronik Ottos von Freising aus dem Ende des 13. Jahrhunderts, welcher sich seit 1418 in Melk befand und heute in der Österreichischen Nationalbibliothek in Wien liegt²¹. Am 29. November 1386 kaufte Prior Johannes Boll dem Kloster Beinwil für 15 Gulden Gregors *Moralia in Job* (P.8.2°) ab. Ueber die Beweggründe für den Handel verrät der Kaufvertrag nichts²².

Ebenfalls im 14. Jahrhundert macht sich erstmals ein St. Urbaner Konventuale als Besitzer eines Buches namhaft. Das *Compendium theologiae veritatis* Hugo Ripelins (P.27.4°) gehörte Johann von Masmünster, der 1339 als Priester nachgewiesen ist. Ueber Frater Rodolphus Gebistorffers Tod im Jahre 1496 be-

18) Vita S. Malachiae, Sermones II de S. Malachiae, Vitae S. Bernardi von Guillaume de St. Thierry, Arnauld de Bonneval und Geoffroy d'Auxerre (P.25.4°); Speculum monachorum, Epistolae, Sermones, Hugo von St. Viktor: Sermones, Miracula Mariae (P.31.4°).

19) Palmer N.F., Zisterzienser und ihre Bücher. Die mittelalterliche Bibliotheksgeschichte von Kloster Eberbach im Rheingau unter besonderer Berücksichtigung der in Oxford und London aufbewahrten Handschriften, Regensburg 1998, 29.

20) St. Urban 1194–1994 (wie Anm. 1), 34–35; Haeberle 1946, 160–164; Kaufmann 1956, 1–18. (beide wie Anm. 5)

21) ÖNB Wien COD:540 (Hist. prof. 672). Freundliche Auskunft von Dr. Martin Roland, Wien, vom 10.5.1995.

22) Liebenau 1897 (wie Anm. 11), 184–185.

richtet eine weitere Notiz und weist damit vielleicht auf einen weiteren späteren Besitzer hin. Eine zweite Handschrift mit demselben Text (P.28.4°) aus der gleichen Zeit steht ebenfalls im Bestand. In deren Fall ist die Zugehörigkeit zum mittelalterlichen Bestand nicht gesichert. Der Katalog von 1661²³ jedenfalls weiss nur von einem Kodex. Auch Bruckner ist der zweite Band offenbar entgangen.

Der thematische Schwerpunkt der im 15. Jahrhundert nachgewiesenen Sammlungsteile ist theologisch und kirchenrechtlich. Fünf der sieben einschlägigen Kodizes weisen einen klösterlichen Besitzvermerk aus dem späteren 15. Jahrhundert auf: Thomas von Aquins *In II librum sententiarum* (P.11.2°), die *Summa de vitiis* Johannes de Rupellas (P.10.2°), die *Summa magistri Simonis* (P.9.2°) und die zwei Dekretalenbücher (*Compilationes antiquae*, P.2.2° und Bonifatius VIII., *Liber sextus decretalium*, P.3.2°). Bei Thomas von Aquin und Johannes de Rupella sind die Vermerke zusätzlich datiert: 1456 bzw. 1457. Beim *Liber sextus decretalium* lässt sich aufgrund des Schreibervermerks der angehängten *Constitutiones* Papst Clemens' V. ein terminus ante quem für das Vorhandensein in der Bibliothek festlegen: 1484. Der Schreiber war St. Urbaner Konventuale. Die *Breviloquia* des Ulrich von Verdun (P.37.4°) enthalten einen etwas zweifelhaften Besitzvermerk mit der Jahreszahl 1463, welcher nichts mit St. Urban zu tun hat. Aussagekräftiger ist die Tatsache, dass dem Buch ein Blatt aus einer anderen Pergamenthandschrift vorgebunden ist, von der sich ein zweites Blatt in der Dekretalensammlung (P.2.2°) findet. Thomas von Aquins *In III. librum sententiarum* (P.12.2°) befand sich sicher im 16. Jahrhundert in der Bibliothek. Der Zusammenhang zwischen den beiden Bänden (P.11.2°, P.12.2°) ist unklar, aber es scheint eher wahrscheinlich, dass beide etwa zur selben Zeit ins Kloster kamen. Eine Handschrift mit „questiones super libros sententiarum“ verbrannte 1513. Dabei könnte es sich um den fehlenden Teil mit dem Kommentar zum 1. Sentenzenbuch handeln²⁴.

Nicht unbeachtet lassen darf man allerdings, dass alle diese Kodizes (mit Ausnahme der *Constitutiones* Clemens' V., P.3.2°) viel älter und wohl alle nicht in St. Urban entstanden sind. Datierete Vermerke, die auf das Kloster als Besitzer lauten, bedeuten oft keinen sicheren Hinweis auf den Zeitpunkt der Erwerbung. Die Möglichkeit besteht durchaus, dass diese Bücher schon früher Teil der Sammlung waren. Das gilt auch für die Sentenzenbücher Isidors (P.34.4°). Auch sie weisen einen Besitzvermerk des 15. Jahrhunderts auf. Ebenfalls zu den Handschriften, welche irgendwann vor 1513 zur Bibliothek von St. Urban gehörten, zählt das heute in der Bibliothèque cantonale et universitaire Fribourg aufbewahrte Missale aus Hauterive (BCU Frib. Ms.L.305). „Frater Jacobus Stral de sancto urbano“, der sich dort verewigt hat, war ab 1502 oder 1503 Prior und starb 1517²⁵.

23) Bibliotheca S. Urbani Anno MDCLXImo, XVI Kal. Decemb. (Pp Msc 11.4°).

24) Seemann 1897 (wie Anm. 8), 69.

25) Staatsarchiv Luzern KU 222, KU 626; Matt J., Die Miniaturen in den Handschriften der ehemaligen Bibliothek von Altenryf, Freiburg Schw. 1939 (Freiburger Geschichtsblätter 34), 53–55.

Um 1420 scheint sich das Kloster von den Wirren einigermaßen erholt zu haben. Zum ersten Mal seit den Schreibern des 13. Jahrhunderts treten Konventualen als Buchproduzenten in Erscheinung. Das Zisterzienserbrevier P.5.4° ist das Werk des Abtes Heinrich Hauptring (1413–1422) und des Priors Heinrich. Ebenfalls 1420 lieh die Abtei St. Urban dem Kloster Pairis im Elsass 110 rheinische Goldgulden und erhielt dafür als Pfand „...quendam librum nostrum in quatuor magnis voluminibus constitutum qui intitatur Speculum historiale Vincentii...“ (P.13.2°)²⁶. Das Darlehen wurde offensichtlich nicht zurückgezahlt. Die Bände 1, 3 und 4 mit den Büchern 1 bis 8 und 17 bis 32 sind noch vorhanden. Band 2 verbrannte 1513. Dieses *Speculum historiale* ist einer der Hauptzeugen für den von Ellen Beer so bezeichneten „oberrheinischen Initialstil“²⁷. Geschaffen wurde es 1338–1340 von Hugo von Tennach für den Scholastiker am Hochstift Basel und Propst von St. Martin in Colmar, Peter von Bebelnheim. St. Urban besass noch einige weitere Manuskripte dieses Stils, zunächst das ebenfalls bei Beer beschriebene sogenannte Frienisberger Antiphonar (vor 1316)²⁸. Wann es nach St. Urban gelangte, ist unklar. In der Diskussion um den Entstehungsort ist jedoch, soweit ich sehen kann, unbeachtet geblieben, dass wie im Antiphonar P.15.2° das Offizium für die Kirchweihe zwischen Johannis ante portam (6.5.) und Nativitas Johannis Bapt. (24.6.), also in der Gegend von Urban, 25.5., eingerückt ist. Einen ähnlichen Initialstil weisen auch Ripelins *Compendium* (P.28.4°), die *Sermones* des Jacobus de Voragine (P.17.4°, P.18.4°) und vielleicht auch die Handschrift in Wien auf. Für alle sind der Weg in die Bibliothek wie auch der Zeitpunkt ungeklärt.

Die beim Brand von 1513 zerstörten Bücher gehörten alle sicher vor 1500 zur Bibliothek. Die von Seemann aufgezählten Verluste waren, nach der Formulierung zu schliessen, alles Handschriften („libri scripti“). Nach seinen eigenen Angaben umfasst die Liste auch nur die zerstörten Bestände der gemeinsamen Bibliothek („communi Bibliotheca“), nicht diejenigen in der Kirche, den Kapellen, im Dormitorium und in den Zellen der Mönche: „...ne de illis loquar, quos monachi sigillatim in suis cellis habebant. Nam hi quos recensui libri fuerunt de communi Bibliotheca“²⁹. Verschont blieb das Armarium im Kreuzgang („Bibliotheca in ambitu“), welches aber mit der „gemein Libery“ (Cysat) kaum identisch gewesen sein kann. Es mass nur 2.72 auf 2 m und hatte keine Fenster. Seemann berichtet aber (in Cysats etwas freier Uebersetzung): „so erretet ein Purwsmann uss der Libery (da er dann hinden har das gitter zerschlagen) ein anzal Büchern, so vil er möcht...“³⁰. Vielleicht befand sich die Bibliothek schon damals beim „spicher oder kornhuss“, welche nur durch einen hölzernen Gang, welcher als Parlatorium diente, mit den Konventsgebäuden verbunden waren. Dort ist sie jedenfalls 1559 nachweis-

26) Liebenau 1897 (wie Anm. 11), 183.

27) Beer E.J., Beiträge zur oberrheinischen Buchmalerei, Basel und Stuttgart 1959, 108–110.

28) Beer 1959 (wie Anm. 27), 110–111.

29) Seemann 1897 (wie Anm. 8), 69.

30) Seemann 1846 (wie Anm. 7), 178.

bar, denn das Kapitel zu St. Urs in Solothurn stiftete dem Abt auf dessen Bitte ein Fenster mit dem dazugehörigen Wappen³¹. Dieser „hinder theil des Closters“ konnte gerettet werden, denn, so Cysat, „...etliche fürsichtige Männer haben das gesagt Parlatorium von stund an umgehown und also das füwer getüsch...“³².

Glaubt man der Chronik Seemanns, so hat das Feuer von 1513 besonders in den Bestand an Kirchenväter- und Ordensliteratur ein tiefes Loch gerissen: „... Augustini de Sancta trinitate et de civitate dei eiusdem, ...homeliarum Gregorii quadraginta, Bede super Apocalipsim, homeliarum Rhabani, ...Libri scripti divi Bernardi, sermones et homelie super cantica ... et horarius liber integri anni et codex Martirologii et regule...“³³. Martyrologium und Regel wurden 1521–1522 von F. Johannes Hachius neu geschrieben (P.27.2°). Die Handschriften der Kirchenväter ersetzten die Aebte Erhard Kastler (1512–1525), Sebastian Seemann (1535–1551) und Jakob Kündig (1558–1572) durch gedruckte Ausgaben. Ausserdem sind noch 1513 30 btz. für eine Bibel und 1514 3 fi Goldgulden und 1 plappert Basler „...pro...operibus b. patris nostri Bernardi et expositione psalterii...“ in den Ausgabenbüchern belegt. Um welche Werke von Johannes von Abbéville und Jakob von Vitry („Joannis de Abbatis villa, Jacobi de Vitreio libri...“) es sich gehandelt hat, kann man nur vermuten. Ersterer (gest. 1237) war vor allem Exeget. Das Hauptwerk des letzteren (um 1160/70–1240) war die *Historia Hierosolimitana abbreviata*³⁴.

Die Zeit der Frühdrucke

Der erste erhaltene Katalog stammt von 1661. Für die Frühzeit des Buchdrucks stehen uns also nur die Bücher selbst als Quelle für die Rekonstruktion der Bestandsentwicklung zur Verfügung.

Nach aktuellem Stand der Erkenntnis war kein Druckwerk mit Sicherheit noch im 15. Jahrhundert Teil der Sammlung. Für eines ist dies jedoch zumindest sehr wahrscheinlich. 1487 unterstützte St. Urban die Edition des *Missale Cisterciense* durch die Abtei Baumgarten und seine Drucklegung bei Grüninger in Strassburg mit einem Darlehen von 70 Goldgulden³⁵. Das Exemplar in der Bibliothek (HCAdd 11279, Ink.140.2°) besitzt noch den gotischen blindgestempelten Einband und enthält nur den Eintrag „Monasterij S. Urbani“ aus dem Ende des 16. Jahrhunderts. Sein makelloser Zustand lässt an ein Belegexemplar denken, was nicht ausgeschlossen ist, denn ein zweites Exemplar der-

31) Limacher 1970, 147.

32) Seemann 1846 (wie Anm. 7), 177–178; Goll J., St. Urban. Baugeschichte und Baugestalt des mittelalterlichen Klosters, Luzern 1994 (Archaeologische Schriften Luzern 4), 48–51, 120–121, 126.

33) Seemann 1897 (wie Anm. 8), 69.

34) St. Urban 1194–1994 (wie Anm. 1), 162; Bruckner 1964 (wie Anm. 8), 92.

35) Liebenau 1898 (wie Anm.), 31

selben Ausgabe, vielleicht das unansehnlich gewordene Gebrauchsexemplar, wurde 1851 verauktioniert³⁶.

Beim frühesten nachweislich vorhandenen Druck handelt es sich um das *Catholicon* des Johannes Balbi von Genua (gest. um 1298) in der Lyoner Ausgabe Jacques Maillets (1500, Ink.200.4°). Subprior Jacobus Stral (gest. 1517) kaufte das Buch offenbar auf eigene Kosten 1501 in Basel. Stral erwarb in der Folge weitere Druckwerke. 1502 Sebastian Brandts *Expositiones omnium titulorum legalium* (Basel: Furter, 1500, Ink. 230.8°), 1505 einen Sammelband mit der *Adolescentia* Wimphelings und Texten des Franz von Retz' und Alains von Lille, gedruckt in Basel und Strassburg zwischen 1490 und 1500 (Ink.1050.8°), ohne Erwerbsdatum den *Malleus maleficarum* oder Hexenhammer, das Handbuch für Inquisitoren von Heinrich Institoris, erschienen bei Koberger in Nürnberg 1494 (Ink.610.8°). 1510 brachte er einen weiteren Sammelband mit Traktaten Johannes Heynlines, des Matthäus von Krakau und des Nicasius de Voerda (Memmingen: Kunne, 1491; Köln: Quentell, 1500, Ink.345.8°) in seinen Besitz, 1511 schliesslich den *Liber de proprietatibus rerum* des Bartholomäus Anglicus (E3.3k.2°), in Basel gekauft „...pro bono florenno monete Bernensis“. Wahrscheinlich gehört in diese Reihe auch Durandus' *Rationale divinarum* (VD16 D 3004, G5.23x.2°). Der Buchbinder verwendete nämlich auf dem Einband einen Stempel mit dem Text „S. Urban“, der bisher nur auf Büchern von Stral (E3.3k.2°) oder solchen, welche vor 1513 schon in der Bibliothek standen (P.9.4°, P.10.2° und P.9.2°), auftauchte.

Ueber Stral ist wenig bekannt. Er stammte aus Baden und lebte spätestens seit 1488 im Kloster. 1499 legte er die Abrechnung als Vestiarium vor. 1501 nannte er sich Subprior. 1502 oder 1503 wurde er Prior, was er bis zu seinem Tode 1517 blieb. Stral war mit Abt Erhard Kastler unterwegs, so berichtet sein Nachfolger Sebastian Seemann in seiner Chronik, auf Wallfahrt zur Hl. Anna am Steinerberg, als das Feuer im Kloster ausbrach. Im Wattamt-Rodel für die Jahre 1513 bis 1515 liegt eine herzerweichende „Lamentatio“ über den Brand aus Strals Feder vor, an der vor allem auffällt, dass die dem Brand zum Opfer gefallenen Bücher keinerlei Erwähnung finden³⁷.

Und doch ist Stral der einzige Buchbesitzer von einigem Format, den wir aus dem späten 15. Jahrhundert kennen. Ausser den genannten Drucken finden wir Einträge von seiner Hand im Brevier des Abtes Heinrich (P.5.4°, datiert 1488), im Missale aus Hauterive (BCU Frib. Ms.L.305), in Vinzenz von Beauvais' *Speculum historiale* (P. 13.2°, Bd. 1, datiert 1504) und in einer Sammelhandschrift rhetorischen und medizinischen Inhalts (Pp.115.4°) aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Von seiner Hand stammt ausserdem eine Anleitung zur Aebtissinenwahl („De creatione abbatisse“) in einer Sammelhandschrift mit der *Charta charitatis* und den *Constitutiones* des Zisterzienserordens (P. 10.4°).

36) Kaufmann 1956, 183. Ein Exemplar dieser Ausgabe wurde im Verzeichnis der Dubletten 1851 (wie Anm. 2) unter der Nummer 3196 angeboten.

37) Staatsarchiv Luzern PA 198, f. 1.

Strals Bücher und diejenigen weiterer Konventualen erlauben einige vorläufige Feststellungen über den Zustand der Bibliothek zu jener Zeit. Bis weit ins 16. Jahrhundert hinein war die Grenze zwischen dem Buchbesitz der Mönche und dem der „gemein Libery“ noch fließend. Buchgeschenke zwischen Mönchen, auch verschiedener Klöster und Orden, waren durchaus üblich. Auch „Reprivatisierungen“ waren nicht ausgeschlossen. Erst mit der katholischen Reform kam es zu einer durchgängigen Markierung des gemeinsamen Bibliotheksbesitzes, zur Inventarisierung und zur Institutionalisierung einer Verwaltungskontrolle. Ein Beispiel dafür ist der Hexenhammer (Ink.610.8°), welcher noch 1571 von Ulrich Mechler (gest. 1577), einem Konventualen, der in Pfaffnau als Pfarrer wirkte, ausgeliehen wurde, obwohl ein älterer Eintrag besagt: „Gehört in die lybery des Klosters Sant Urban“. Bücher des täglichen Gebrauchs wie Breviere, Predigtsammlungen und priesterliche Handlungsanleitungen konnten offensichtlich unter den Konventualen weitergegeben oder vererbt werden, bis sie schliesslich in den klösterlichen Bestand übergingen. Schenkungen gingen sowohl an einzelne Konventualen oder Aebte wie auch an das Kloster³⁸.

Bucherwerbungen aus Klostermitteln begannen um 1520. St. Urban lag im Einzugsbereich von zwei der bedeutendsten Frühdruckstädten. Die Produktionskapazitäten der Basler und Strassburger Pressen wie auch die Leistungsfähigkeit der Vertriebskanäle sind zur Hauptsache für ihre starke Präsenz unter den frühen Drucken der Sammlung verantwortlich. Dabei ist nicht nur an die Bücherkäufe des Klosters selbst und seiner Konventualen zu denken, sondern auch an Buchgeschenke und -vergaben an das Kloster, welche im 16. Jahrhundert nahezu ausschliesslich aus dem Gebiet des Mittellandes zwischen Brugg und Grenchen eingingen³⁹. Basel war für die Zisterzienser von St. Urban im 16. Jahrhundert der wichtigste Büchermarkt. Dafür existieren schon sehr frühe Belege. Der erste Kaufvermerk in einem gedruckten Buch stammt aus dem *Catholicon* von 1500 (Ink 200.4°): „Anno Dni 1501 Emptus est hic catholicon basilee Sub expensis fratris iacobi Stral tunc temporis Subprioris huius monasterij Sanctj Urbani“. Die Wattamt-Rechnungen enthalten immer wieder Eintragungen wie diese von 1523: „In die Albini Basilee geben pro libris, scilicet operibus Cipriani, Athanasii, Crisostomi, Arnobii, paraphrasis in Matheum et in epistolas Pauli cum apologia et Dictionario graeco 4 kronen 17 batzen 2 Schilling 8 denar Berner“. Und im darauffolgenden Jahr: „Peter Tanner von Madiswil geben von Büchern von Basel her uff zu füren 8 Batzen“⁴⁰. Noch um die Mitte des 18. Jahrhunderts erregte Abt Robert das Missfallen der Basler Buchhändler mit dem Entscheid, den Pariser Drucker

38) Es scheint sich im Frühdruckzeitalter im eine recht gängige Praxis gehandelt zu haben. Palmer 1998 (wie Anm.19), 143 hat sie jedenfalls für Eberbach auch beobachtet.

39) Geldner 1978, 34.

40) Liebenau 1898 (wie Anm. 11), 186.

und Buchhändler Pierre-Jean Mariette (1694–1774) mit der Suche nach seltener Ordensliteratur zu beauftragen⁴¹.

Als Druckorte spielten etwas weiter entfernt rheinabwärts Hagenau, Speyer, Pforzheim und besonders Köln eine gewisse Rolle. Die schwäbisch-bayerischen Zentren des frühen Buchdrucks bildeten den dritten Schwerpunkt: Augsburg, Nürnberg, Ulm und Memmingen. Von den Städten ausserhalb des deutschen Sprachraums waren Venedig, Lyon, Paris, Leipzig, Mainz sowie Tübingen, Freiburg im Breisgau, Mailand und Rom mit mehreren Drucken vertreten. Der Rest ist Streubesitz: Antwerpen, Delft, Deventer, Frankfurt a.M., Heidelberg, Esslingen, Urach, Würzburg, Bamberg, Wien, Metz, Dijon, Bologna, Parma, Neapel und Sevilla. Aus dem Gebiet der heutigen Schweiz steuerten Genf, Burgdorf und Beromünster Drucke bei.

Humanismus und Reformation hinterliessen auch in der St. Urbaner Bibliothek ihre Spuren. An der Klosterschule unterrichtete von 1521 bis 1524 Rudolf Collinus (Ambühl, 1499–1578), welcher 1516 bis 1519 in Wien bei Vadian studiert hatte. Collinus schildert in seiner Autobiographie, wie der Luzerner Rat auf die Beschaffung reformatorischer Schriften in St. Urban reagierte: „...da ward ein Sturm wegen des Lutherischen Wesens von einem Mönch, des Schultheiss Hugon Bruder, erregt, in Folge dessen Rathsherrn von Lucern herkamen. Sobald sie angelangt, hielten sie eine Untersuchung wegen dieses Lutherischen Wesens, und besahen alle Bücher bei allen Brüdern. Als sie nun die meinigen besehen hatten, die mit Griechischen Buchstaben gedruckt waren, da rief der Rathsherr Hans Glestig: Das sind Lutherische Bücher; als ich aber widersprach, so sagte er: Was Kritzis Kretzis ist, das ist Lutherisch. So packten sie meine Griechischen Bücher zusammen und liessen sie nach Lucern bringen, damit ich dort vor dem Rath meine Sache führen und meine Bücher zurückbegehren sollte.“⁴² Collinus erhielt seine Bücher zurück, wurde aber ermahnt, vom neuen Glauben abzustehen. Johannes Oporinus (Herbster, 1507–1568), der spätere Buchdrucker in Basel, war Ambühls Nachfolger als Lehrer. Er blieb dem Kloster Zeit seines Lebens verbunden, wie der Eintrag „Misit clarissimus Oporinus Anno 1569 Octob 29“ in einem Band mit den *Enarrationes in quinque libros sapientiales* Dionysius' des Karthäusers zeigt⁴³.

Ein über Jahrhunderte gewachsener Bibliotheksbestand gleicht einer geologischen Formation. Schicht legt sich auf Schicht. Es entstehen Einschlüsse gleicher Herkunft, die sich deutlich von ihrer Umgebung unterscheiden. Aeusserer Eingriffe führen zu Erschütterungen, die Brüche, Verwerfungen und Ueberlagerungen verursachen.

41) Müller G., P. Benedikt Schindler. Aus Cîteaux in den Jahren 1719–1744 (Cist.-Chronik 11, 1899 – 13, 1901), hier 13(1901), S. 119.

42) Collinus R., Autobiographie. Dt. Uebersetzung von Salomon Vögelin (Zürcher Taschenbuch 2, 1859, 179–220), 193–199.

43) Wicki 1945 (wie Anm. 5), 83–84; Dionysius Carthusianus, *Enarrationes in quinque libros sapientiales*, Köln: Johann Quentels Erben 1555 (VD16 D 1886, G1.89.2°).

Im Laufe des 16. Jahrhunderts machte sich eine Reihe von Aebten und Konventualen als Buchbesitzer aktenkundig: die Aebte Jakob Kündig (1558–1572), Leodegar Hofschürer (1572–1585, gest. 1588) und Ludwig von Mettenwil (1585–1588) sowie die Patres Jodok Gross (gest. 1597) und Ulrich Mechler (gest. 1577). Bei deren Tod gingen die Bücher an das Kloster über. Auch zwei Weltgeistliche vermachten ihre Privatbibliothek dem Kloster: der Dekan des Kapitels Willisau und Pfarrer von Luthern Werner Brandenburg (gest. 1612) und der Bremgartner Leodegar Eichholtzer (gest. 1584), Chorherr zu St. Urs in Solothurn.

Die Schichtung des Frühdruckbestandes ist charakterisiert durch die Grösse und Zahl der „Einschlüsse“, jener Komplexe von Büchern gleicher Provenienz, die der Sammlung im Laufe der Zeit zuflossen. Im 16. Jahrhundert sind sie zahlreich, aber klein. Kein Buchbesitzer erscheint mehr als zehn, mehrere nur ein einziges Mal. Die wichtigsten sind nachstehend zusammengestellt:

Vorbesitzer	Zeitraum der Erwerbung	Anzahl Bände
Prior Jakob Stral, gest. 1517	1501–1510	4 Bände
P. Jodok Gross, (1570 Karthäuser), gest. 1597	1559–1567 (1569)	7 Bände
Abt Jakob Kündig, gest. 1572		10 Bände
P. Ulrich Mechler, gest. 1577	1561–1574	6 Bände
Leodegar Eichholtzer, gest. 1584	1550–1575	9 Bände
Abt Ludwig von Mettenwil, gest. 1588	1565	5 Bände
Abt Leodegar Hofschürer, gest. 1588	1555, 1587	2 Bände

Drei Beispiele sollen zeigen, wie die Bücher von Hand zu Hand gingen, bis sie schliesslich in St. Urban landeten. P. Ulrich Mechler war Konventuale des Klosters und amte von 1565 bis zu seinem Tode 1577 als Pfarrer in Pfaffnau. Von den sechs Büchern, die er der Bibliothek hinterliess, erhielt er eines von seinem Mitkonventualen Jodok Graf, Pfarrer in Deitingen (gest. 1595) im Jahre 1569 geschenkt. Graf selbst hatte es von Jakob Stral erhalten, der es 1510 kaufte. Es handelt sich um den Traktat *De eo, utrum expediat et deceat sacerdotes missas continuare* des Matthäus von Krakau, gedruckt 1491 von Albrecht Kunne in Memmingen (H 5809, Ink 345.8°). Daran angebunden finden sich drei weitere Texte: der *Tractatus super Salve Regina* des Johannes Heynlin (Memmingen: [Albrecht Kunne?], 27.9.1503), *Arborum trium consanguinitatis, affinitatis, cognationisque spiritualis Lectura* von Nicasius de Voerda (Köln: Heinrich Quentells Erben, 5.8.1502, VD16 N 1423) und *De eucharistia ad modum decem praedicamentorum, sive De corpore Christi*, dem Thomas von Aquin zugeschrieben (Köln: Heinrich Quentell, c. 1500, HC 1370). Ein Sammelband also, der einem Land-

pfarrer bei seinen täglichen seelsorgerlichen Verrichtungen geistliche und sittliche Orientierung geben konnte. Dies ist wohl auch der Grund, warum er über lange Zeit praktisch von einem Konventualen auf den nächsten „vererbt“ werden konnte, bis er schliesslich nach dem Tode Mechlers der Bibliothek einverleibt wurde. Seelsorgerliche Handbücher, Predigtsammlungen, Erbauungs- und Gebetbücher bilden den Rest dieser kleinen Privatbibliothek. Gerardus de Vliedervovens *Cordiale de quattuor novissimorum* in der Genfer Ausgabe des Jean Croquet ([c. 1480], GW 7476, Ink 500.8°:2) kaufte Mechler 1574 für 3 Sous Freiburger Geld. Vereinigt mit dem *Manipulus curatorum* Guido de Monte Rochens (Köln: Heinrich Quentell, 1498, C 2848) überliess er es irgendwann dem Mitbruder Ulrich Surlaeublin (gest. 1584). Oliver Maillards Predigten (Lyon: Jean de Vingle, 1498, HC 10515, Ink 680.8°) hatte zuletzt Abt Ludwig von Mettenwil im Gebrauch. Im Besitz Mechlers war der Band seit 1561. Frühere Besitzer waren der Berner Sebastian Körnli (1559), P. Sebastian Lauli aus Othmarsingen und wahrscheinlich auch Ludwig Carinus (oder Kiel, 1480–1569), der Luzerner Humanist und Chorherr zu St. Michael in Beromünster⁴⁴.

Inhaltlich ähnlich gelagert ist P. Jodok Gross' Hinterlassenschaft. Gross war 1569 Subprior, bevor er 1570 als Karthäuser nach Freiburg i.Br. und 1577 nach Ittingen ging. Er starb 1597 in Erfurt. Bei seinem Weggang aus St. Urban liess er seine Bücher zurück. Sein Predigtkompendium des Antonius von Bitonto (Strassburg: Johann Grüninger, 25.1.1496, GW 2212, Ink 155.8°) kaufte er sich 1560 für „6 ursis“ und bestimmte es „...post obitum suum fratribus D. Urbani“. Zwei Widmungen illustrieren die freundschaftlichen Beziehungen der Konventualen in den Ausstrahlungsbereich des Klosters. In der Amerbach'schen Ausgabe von Gerardus de Zutphanias *De reformatione virium animae* (1492, GW 10698, Ink 1060.8°) heisst es: „F. Casparus Stoppel professus Wetingensis hunc librum sincero amico suo Judoco Gross Lucerino donavit in arrham pignusque verae amicitiae. Anno...1561“. Im *Fasciculus temporum* Werner Rolevincks ([Strassburg: Johann Prüss, nicht vor 6.4.1490], HC 6915, Ink 570.4°) trug Gross ein: „Hunc librum idem D. Guilelmus Tryphaeus dono dedit anno salutis 1567 dominica quinquagesima vulgo der herren fasnacht indigno suo Judoco Gross“. Der Humanist Wilhelm Bletz oder lateinisch Guilelmus Tryphaeus (1538–1587?) besuchte in St. Urban die Schule, studierte in Freiburg i.Br. und erhielt 1563 ein Kanonikat am Stift Beromünster. 1569 trat er wie Gross in die Kartause St. Johann in Freiburg i.Br. ein. 1572 übersiedelte er nach Buxheim bei Memmingen⁴⁵. Tryphaeus selbst erhielt das Buch vom Beromünsterer Leodegar Tibianus (Schinbein, gest. 1568). Einen Ausleihvermerk fügte Gross in Petrus de Paludes *Sermones Thesauri novi de tempore* (Strassburg: Martin Flach, 1497, C 5420, Ink 1275.4°) ein „Sum sub Ditione D: Urba-

44) Brändli W., Der Humanist Ludwig Carinus „Kiel“ von Luzern (Innerschweiz. Jb. für Heimatkunde 19–20, 1959–1960, 45–100).

45) Frey J., Guilelmus Tryphaeus, ein humanistischer Bücherfreund (Gutenberg-Jb. 30, 1955, 301–303).

ni qui me locavit F. Iudoco Gross eiusdem ditionis colono a supputatione nati-
vitatiss salvatoris nostri 1563 Die 12 Aug:“.

Leodegar Eichholtzer hatte seiner Stellung entsprechend etwas andere Inter-
essen. Ausser den *Opera* Anselms von Canterbury ([Basel: Johann Amer-
bach, nicht nach 1497], GW 2033, Ink 40.8°) besass er vornehmlich exegetische
Schriften. Nur in einem Fall existiert noch ein früherer Besitzer, Johannes
Eichholtzer, wohl ein Verwandter, der den Sammelband mit, neben andern,
Cassiodors *De anima* (Pforzheim: Thomas Anshelm, Juni 1507, VD16 C-1425,
Ink 825.8°:4) und Jakob Henrichmanns *Institutiones Grammaticae* (Pforzheim:
Thomas Anshelm, Juli 1509, VD16 H-1990, Ink 825.8°:5) im Jahre 1556 erwarb.
Sonst scheint Eichholtzer die Mittel gehabt zu haben, sich seine Bücher zu
kaufen.

Zwei abschliessende Beobachtungen drängen sich auf. Das Zeitalter des
Buchdrucks begann in St. Urban mit erheblicher Verspätung und nur sehr zö-
gerlich. Das gedruckte Buch genoss vor 1500 kaum besondere Wertschätzung.
Dies hat auch Geltung, wenn man eine Dunkelziffer von nicht identifiziertem
Bestand in Rechnung stellt und einräumt, dass im Feuer einiges verloren ging.
Vielleicht wirkte die Katastrophe bei den Mönchen bewusstseinsbildend.
Kurz nach dem Brand setzte ein, was man als institutionellen Bucherwerb be-
zeichnen kann. Die Prälaten Seemann (1535–1551), Kündig (1558–1572), Hof-
schürer (1572–1585), Mettenwil (1585–1588) und Amstein (1588–1627) brach-
ten sich in den unter ihrer Verwaltung aufgebauten Beständen selbst zur Dar-
stellung, am Einband oder in handschriftlichen Vermerken. Bis zur Mitte des
17. Jahrhunderts war der Rückstand wettgemacht und im Laufe des 18. ent-
wickelte sich St. Urban zu einer wirklich bedeutenden Sammlung.

Der Zeitpunkt, ab dem von einer „bibliotheca S. Urbani“ im eigentlichen
Sinn gesprochen werden kann, liegt ebenfalls in dieser Periode. Gegen Ende
des 16. Jahrhunderts wurden die Bestände der Bibliothek erstmals systema-
tisch mit einem Besitzvermerk versehen. Er lautete „bibliothecae S. Urbani“,
„S. Bibliothecae coenobii S. Urbani“, „Bibliothecae D[ivi] Urbani“ oder ähn-
lich. Der Eintrag von verschiedenen Händen findet sich in der Regel auf dem
Titelblatt ab 1569 bis zum Anfang des 17. Jahrhunderts, in Einzelfällen bis
etwa 1640. Danach hiess die Standardformel „Monasterii S. Urbani“. Sie tritt
ebenfalls in mehreren Händen auf, während eine, diejenige des Katalogverfas-
sers von 1661, Nivard Kreuliger (1613–1680)⁴⁶, klar dominiert. Das erste
schriftliche Verzeichnis der Bibliotheksbestände entstand jedoch erst in der
Mitte des 17. Jahrhunderts.

46) Ruckstuhl D., *Der Zisterzienserkonvent St. Urban im 17. Jh. Prosopographisch-de-
mographische Untersuchung zu Nachwuchs, Sterblichkeit, Wachstum. Lizentiats-
arbeit, Historisches Seminar der Universität Bern 1995.*

47) Staatsarchiv Luzern KU 709/11, 468.

Die Zeit der katholischen Reform

Der Catalogus von 1661 geht auf die Mahnung der Visitatoren von 1641 zurück, der Bibliothekar möge ein Inventar und einen alphabetischen Katalog aller dem Kloster gehörenden Bücher erstellen, damit diese nicht zerstreut würden und verloren gingen⁴⁷. Der Verfasser nahm sich offenbar die im Jahre 1656 erschienene zweite Auflage der Bibliographie des Zisterzienserordens von Charles de Visch (gest. 1666 in der Abtei Düren bei Brügge), *Bibliotheca scriptorum sacri ordinis cisterciensis*, Editio secunda, Köln: Apud Ioannem Busaeum (EA Douai 1649, A. 431.4°) zum Vorbild. Er übernahm die alphabetische Einreihung nach Vornamen der Autoren, unterteilte den ganzen Katalog aber in 18 Tituli, thematische Fächer, die wohl auch der Aufstellung in der Bibliothek entsprachen. Die Reihenfolge der Tituli reflektiert die historische Entwicklung des Bestandes. Vornweg der für das mönchische Leben seit dem Mittelalter wesentliche Kanon kirchlich-theologischer Literatur, ergänzt um die seit der Reformation stark zunehmende Kontroverstheologie. Es folgen die Wissenschaften, schliesslich die Gebrauchstexte, die schöne Literatur und die Musikalien. Zwischen den Schul- und den Musikbüchern verbergen sich die Werke des Erasmus von Rotterdam (1469–1536). Im Inhaltsverzeichnis findet sich kein Hinweis darauf. Nur wer den Katalog aufmerksam durchblättert, stösst auf diesen bibliothekarischen Giftschränk unter dem warnenden Titel „Die Werke des Erasmus müssen gesondert aufgestellt werden, da sie im Bezug auf den rechten Glauben nicht unbedenklich sind und der Autor selbst ein Ketzer ist“. An Erasmus lässt sich der jesuitische Einfluss in der St. Urbarer Bibliothek augenfällig machen. Als humanistischer Autor zwischen den konfessionellen Extremen fielen seine Werke zwar nicht der Vernichtung anheim, aber sie wurden erbarmungslos gesäubert. „Alle Werke des Erasmus sind mit Vorsicht zu lesen: so viele sind nämlich der Korrektur bedürftig, dass kaum alle gereinigt werden können“, schrieb Bernhardus Helmlin (1611–1660, 1626 Subprior, Professor der Philosophie 1635–1636) auf die Titelseite des ersten Bandes der Basler Erasmus-Ausgabe von 1540 (Hieronymus Froben und Nik. Episkopius, C1. 33.2° Bd. 1). Helmlin zensurierte nach eigenem Bekunden im Auftrag des päpstlichen Nuntius die Schriften des „Auctor damnatus“ entsprechend den tridentinischen Dekreten. Seine Korrekturen werfen eher als auf theologische Kontroversen ein Schlaglicht auf die Alltagsmentalität konfessionellen Streits. Helmlin strich alles, was irgendwie andersgläubig schien, beispielsweise die Stellen im Ciceronianus, welche lediglich eine literaturkritische Beurteilung der Werke von dem Busches, Melanchthons, Huttens und Pirkheimers enthalten. Neben der Dämonisierung des konfessionellen Gegners – das Porträt des Zürcher Naturforschers Conrad Gessner (1516–1565) verunstaltete man mit Hörnern und Bocksbart – trägt die Zensur gelegentlich auch unfreiwillig komische Züge. Dem nackten Büblein in Christoffel Froschauers Druckermarke musste eine Badehose verpasst werden⁴⁸.

48) Gessner C., *Historia Animalium Liber III. De Natura Avium. Icones avium omnium*, Zürich 1555 (E3.17gr2° Bd. 2).

Bernardus Helmlin gehörte zu jenen jungen Konventualen, die im späten 16. und frühen 17. Jh. zum Studium an die Jesuitenhochschule in Dillingen gesandt wurden. Die Vorlesungsnachschriften, die er mit nach Hause brachte, fanden auch im klostereigenen Unterricht Verwendung⁴⁹. Wie nachhaltig der gegenreformatorische Schwung der Jesuiten die klösterliche Buch- und Lesekultur beeinflusste, belegt eine geringfügige Manipulation am Inhaltsverzeichnis des Katalogs von 1661. Ordnet man nämlich die Fächer nach der Zahl der Titel, die sie umfassen, so enthüllt sich eine ganz andere Struktur. Nun steht das ganze intellektuelle Arsenal reformkatholischer Streitbarkeit an der Spitze:

Titulus XV:	Libri Spirituales	84 S.
Titulus XIV:	Concionatores	83 S.
Titulus XIII:	Historici Profani	52 S.
Titulus XVII:	Libri Scholares	48 S.
Titulus VI:	Controversistae	37 S.
Titulus XII:	Historici Ecclesiastici	35 S.
Titulus XVIII:	Libri Musicales	35 S.
Titulus XVI:	Poetae	32 S.
Titulus VII:	Canonistae	26 S.
Titulus V:	Theologi Morales	25 S.
Titulus II:	Commentatores in Sacram Scripturam	24 S.
Titulus X:	Medici, Naturalistae et Chymici	23 S.
Titulus III:	Sancti Patres	22 S.
Titulus IX:	Philosophi	21 S.
Titulus IV:	Theologi Scholastici	19 S.
Titulus VIII:	Juristae	13 S.
Titulus XI:	Astronomi, Geometris, Arithmetici et Mechanici	10 S.
Titulus I:	Biblia Sacra	8 S.
	Opera Desiderii Erasmi Roterodami	7 S.

In der grössten Abteilung, den „Libri spirituales“, geben asketische Schriftsteller wie der Münchner Hofprediger Jeremias Drexel (1581–1639, 4 Seiten) und die dogmatischen und katechetischen Werke Robertus Bellarmins (1542–1621) den Ton an. Insgesamt: eine Bibliothek für Kanzel und Schule. Die Grundlage zur barocken Gelehrtenbibliothek wurde jedoch bereits wenige Jahre nach Beendigung dieses Katalogs, 1679, mit der Aufnahme der Privatbibliothek des Schönenwerder Canonicus Johann Jakob Gugger (1613–1678) gelegt.

49) Sutor J., *Commentarii in Physicam [Aristotelis]*, 1619, Manuskript (Pp.163.4°).

Barocke Universalbibliothek

Die Bibliothek dokumentiert den Wandel in der Mentalität einer katholisch-kirchlichen Elite vom Konfessionalismus zur wissenschaftlich begründeten Aufklärung maurinischer Prägung natürlich in ihren Inhalten, vor allem aber in der Symbolhaltigkeit von Raum und Katalog. Im Laufe des 18. Jahrhunderts monopolisierten die barocken Sammleraebte die nunmehr durchorganisierte Bibliothek und formten sie zum Instrument glanzvoller Selbstdarstellung – des Abtes, des Klosters, des Ordens.

Der Katalog von 1752 bildet ein Meisterwerk bibliographischer Arbeit, erstaunlich modern in seiner Konzeption⁵⁰. Er ordnet die Nachnamen der Verfasser alphabetisch und erschliesst den Bestand in der bis heute üblichen Form: Autor und Titel, Ordenszugehörigkeit und Würden des Autors, Fach (d.h. Standort), Erscheinungsort, Drucker und Jahr sowie das Format. Der Buchstabe K beginnt mit dem Eintrag: Kammling, Nicolai, *Der Erst Theyl von der Schifffahrt und Rayss in die Türckey unnd gegen Oriennt*, erschienen im Jahre 1572 (EA Lyon 1568). Der Autor war Geograph des Königs von Frankreich. Das Buch hatte seinen Platz im Fach „Historia profana“. Der Bibliothekar beging leider gerade in diesem Fall einen Ansetzungsfehler. Der Verfasser heisst richtig Nicolas de Nicolay (1517–1583). Kamling oder Kemmerling war seine Funktion am französischen Hofe. Ausserdem nutzte der Bibliothekar als einzige Informationsquelle die Titelseite. Sonst hätte er auf der letzten Seite des Buches Verleger und Verlagsort gefunden und in den Katalog eintragen können: Nürnberg, Dieterich Gerlatz. P. Gerold Jost sah solch kleinliche Nörgelei an seinem Werk kommen und wehrte sich vorsorglich in der Einleitung. „Mit der gütigen Erlaubnis Eurer Ehrwürdigsten Durchlaucht möchte ich am Schluss zu meiner eigenen Verteidigung (falls sich in diesem Katalog Fehler eingeschlichen haben sollten) dem interessierten Leser die bedenkenswerten Sätze des gelehrten Herrn Thomas Hyde hinzusetzen, welcher bei Herausgabe des Katalogs der Bodleian Library im Jahre 1674⁵¹ schrieb: Ich vermute mit Grund, dass ein grosser Teil der Leute vorschnell urteilt, was es bedeutet, eine solche Aufgabe zu lösen. Was nämlich, sagen sie, ist einfacher, als die Titelblätter anzuschauen und die Titel abzuschreiben? So freilich messen die Laien das gewaltige Werk an der Art privater Sammlungen. Diese unqualifizierten Kritiker mögen schliessen, dass eine oder zwei Wochen für die Bearbeitung eines Katalogs einiger weniger Bücher kaum unangenehm sein könne. Wieviel tatsächlich an Ueberdruss mit der Untersuchung solcher Mengen von

50) Bibliothecae Sanct-Urbanensis CATALOGUS Secundum Authorum Cognomina Ordine Alphabetico Dispositus, Quem Sub Auspiciis Reverendissimi. Per Illustris, & Amplissimi Domini D: Augustini Praesulis ad S: Urbanum ad Usus publicos Offerit Fr: Geroldus Jost prof: ididem, p:t: SSae Theol: Prof: et Bibliothe[carius] MDCCCLII, 4 Bände (Pp 108.2°).

51) Hyde Th., Catalogus impressorum librorum Bibliothecae Bodlejanae in Academia Oxoniensi, 2 ptes, 1674.

Büchern und mit der alphabetischen Verzeichnung verbunden ist, erwägen sie gar nicht...“⁵²

Der Katalog, davon zeugen sowohl seine Aufmachung wie auch die Intention seines Verfassers, war zweifellos nicht für den klosterinternen Gebrauch bestimmt. „Ad Usus publicos“, zum öffentlichen Gebrauch, sollte die Bibliothek dienen, und zwar den Gelehrten, die diese Sammlung kostbarer und seltener Handschriften und Bücher zu würdigen wussten: „Es betrachte der gebildete Leser diesen Katalog unserer Bibliothek, der leicht 6000 Bücher enthält, weniger [unter dem Aspekt] der Kosten und des Aufwands bei der Erwerbung, als dass er die Seltenheit der Autoren, die Vielfalt der Sprachen und die Bedeutung der Gegenstände bewundere. Nichts hat das Altertum hervorgebracht, was er [der Katalog] nicht dem nach Gelehrsamkeit Dürstenden erschliesst; nichts hat die Lehrkanzel der Katholiken gelehrt, nichts die Autorität der Kirche entschieden, nichts die umsichtigen Kirchenväter geschrieben, nichts Unverständliches enthält die Hl. Schrift, was nicht durch gelehrteste Anmerkungen, wissenschaftliche Scholien, klarste Erklärungen ausgebreitet wird...“⁵³ Der Wille, eine Sammlung von unerhörter Universalität, Geschlossenheit und Rarität zu schaffen, die selbst Gelehrte in Staunen versetzen musste, ist spürbar.

Der Katalog verzeichnete nur einen Teil aller Bücher im Kloster, jenen nämlich, der in der neuen barocken Bibliothek Aufstellung fand. Zu diesem Zweck wurden die ausgewählten Bücher alle mit demselben goldgeprägten Einband und dem Besitzstempel des Klosters versehen. Das galt nicht nur für Neuerwerbungen, sondern auch für Altbestände. Die Initiale A am Anfang des Katalogs vermittelt einen Eindruck vom Aussehen und der Wirkung dieser Verbindung von Raum und Buch. Die Gestelle trugen durchbrochen geschnitzte Bekrönungen und waren mit Vorhängen verkleidet. Es scheint sich tatsächlich so verhalten zu haben. Der Katalog spiegelt also den Raum und den Bücherbestand. Die drei Elemente sind in vielfältiger Weise aufeinander bezogen und ergänzen einander zur repräsentativen Inszenierung „Bibliothek“⁵⁴.

Thront im Bibliothekssaal der Bauherr Malachias Glutz (1706–1726) unübersehbar über seinem Werk, so setzt der Katalog seinem Nachfolger Robert Balthasar (1726–1751) ein Denkmal. Nicht weniger als dreimal erscheint in der Initiale A sein Familienwappen und der Sinnspruch besteht darauf, dass der Glanz [der Bibliothek] von den Sternen [der Balthasars] herrühre. Gegen 2500 Bände habe Robert in seiner Amtszeit erworben, rühmt sein Biograph, „...also zwar, dass gereiste, erfahrendste und gelehrteste Männer mit Erstaunen bekannten, man finde allhier Bücher so rar, so alt, so neu, so weit her, dass selbe nit nur niemahl gesehen, sondern nit einmahl die Nähmen der Verfasser nen-

52) Catalogus 1752 (wie Anm. 50), Bl. 4–5.

53) Catalogus 1752 (wie Anm. 50), Bl. 2–3.

54) St. Urban 1194–1994 (wie Anm. 1), 151–158.

nen gehöret“⁵⁵. Einen begeisterten Helfer fand er dabei in P. Benedikt Schindler (1683–1747), einem St. Urbaner Konventualen, der in Cîteaux als Sekretär des Generalabts wirkte. Schindlers umfangreiche Korrespondenz, die heute im Staatsarchiv Luzern liegt, berichtet von Bücherbestellungen und -käufen von Portugal bis Preussen und von Flandern bis Sizilien. Virtuos bediente sich Schindler des weitverzweigten Kommunikationsnetzes der Zisterzienser, um Roberts Wünsche zu befriedigen. „Ich habe die Ehre“, schrieb er im Dezember 1739, „Ihnen mitzuteilen, dass ich soeben ein Paket Bücher erhalten habe, welche ich in Antwerpen kaufen liess. Man hatte noch viele andere gefunden, allein man wollte sie durchaus nicht hergeben und verkaufen und zwar aus dem Grunde, weil fragliche Bücher sehr alt und infolgedessen im allgemeinen sehr theuer sind; nur wenige sind zu einem billigen oder anständigen Preis zu haben“. Aus der folgenden Stelle spüren wir etwas von der Sammelleidenschaft, die die beiden Männer antrieb, wenn P. Benedikt antwortet, dass „es gewiss keine Bibliothek auf der Welt gibt, in welcher sich so viele Schriftsteller unseres Ordens befinden, wie in der Ihrigen zu St. Urban, welche dadurch berühmt und bedeutend werden wird, besonders wenn ich noch die Bücher bekomme, welche ich in Spanien und Portugal suchen lasse, woselbst es noch welche geben muss, die uns fehlen“ (Paris, 20.11.41)⁵⁶. Die Bibliothek verdankt Abt Robert bedeutende Schätze. Die zweite verbesserte Ausgabe von Bernard de Montfaucons *L'Antiquité expliquée et représentée en figures* (Paris: Florentin Delaulne et.al. 1722–1724, F2.86.max2°) in 15 Bänden erwarb er durch Vermittlung Schindlers für 200 Livres. Neben den Ordensschriftstellern und den historischen Arbeiten der Kongregation von St. Maur galt seine besondere Aufmerksamkeit den Drucken des 15. Jahrhunderts. Die Mehrzahl der Inkunabeln gelangte erst im 18. Jahrhundert als bibliophile Stücke in die Bibliothek. Darunter befinden sich die einzige Ausgabe der *Erklärung der zwölf Artikel des christlichen Glaubens* des Ulmer Druckers Conrad Dinckmut von 1485 (Ink.00545.4°), welche Robert 1749 von den Minoriten zu St. Salvator in Regensburg erstand. Ramón Lulls *Logica abbreviata*, zwischen 1505 und 1510 bei Jacobo Cromberger in Sevilla anonym gedruckt (Ink.00630.8°), gehört wohl zu den mit Schindlers Hilfe erworbenen Büchern. Weltweit existiert nur noch dieses eine Exemplar. Aus der Regensburger Benediktinerabtei St. Emmeram stammt der Koberger-Druck von 1486 des *Speculum doctrinale* Vinzenz von Beauvais' (Ink.200.2°).

In dem Masse wie die Inkunabeln ihren Gebrauchswert einbüssten, sei es durch Aktualitätsverlust, sei es durch die Publikation verbesserter Ausgaben, erlangten sie als Zeugen früher Druckkunst neue Bedeutung. Zudem wurden sie immer seltener und waren dementsprechend schwierig zu erwerben. P.

55) Frener G.A., Ein Mann voll der Sägen! Oder Lob, und Leich=Rede Über den bedauerlichen Hintritt Des Weyland Hochwürdigen, Hoch=Edelgeborhnen, Gnädigen Herrn, Herrn Roberti Balthasar, Des Lobwürdigen, und Eximierten Gottshaus Unser Lieben Frauen Zu S. Urban Prälaten ..., Luzern 1752, 24.

56) Müller 1901 (wie Anm. 41), 143, 146.

Benedikt Schindler klagte seinem Abt im Jahre 1739: „Diese alten Bücher sind so selten, dass es fast kein Mittel gibt, in deren Besitz zu gelangen. So habe ich neulich ein Verzeichnis von Büchern nach der Abtei Barbery geschickt, damit man sie für mich zu Caen in der Normandie suche. Man hat sie dort auch wirklich gefunden; aber nach reiflicher Ueberlegung antwortete man mir, dass dieselben schlechterdings nicht verkäuflich seien, welchen Preis man auch bieten möge“⁵⁷. Nun bestimmten der Wille des Sammlers (und manche Unwägbarkeiten des Angebots) das Bild der Bibliothek. Von den 27 venezianischen Wiegendruckern der St. Urbaner Bibliothek stammen 10 aus einer Zürcher Auktion vom 22. Januar 1786. „Der Herren Bibliothecarii Tagbuch, de Anno 1785“⁵⁸ enthält eine Liste der ersteigerten Werke:

„P. de Abano, Conciliator, Venetiis 1483
 Abhomeron Abyzoar Venet. 1490
 Gordonii, B. de Practica seu Lilium medicinae 1498
 Almansor Venedig 1490
 Consilia Cermisoni 1500 Venetiis
 Albertus Magnus Liber de Mineralibus 1471
 Aristoteles Problemata (P. de Abano) Pad 1482
 Cicero Epistolae ad Familiares, Venet. 1487
 Jacobi Forliviensis medici Venet. 1490“⁵⁹.

Inhaltlich wie in der typographischen Gestaltung waren diese Bücher für eine erlesene Gelehrtenbibliothek bestimmt. Es handelt sich um Texte zur antiken Philosophie und zur mittelalterlich-arabischen Medizin. Hier sind wir

57) Müller 1901 (wie Anm. 41), 144–145.

58) Staatsarchiv Luzern KU 521: Der Herrn Bibliothecarii Tagbuch, de Anno 1785, Bl. 150: „Aus der Dritten Steigerung vom 22ten Jan. [1786] in Zürich“.

59) Die genauen bibliographischen Angaben lauten: Petrus de Abano, Conciliator differentiarum philosophorum et medicorum, Venedig: Johannes Herbort, 1483, 02.05., HC 00006, Ink 5.4°; Avenzoar, Teisir lat. Antidotarium lat. Venedig: Bonetus Locatellus für Octavianus Scotus, 1496, 05.31., GW 03104, Ink 180.4°; Bernardus de Gordonio, Practica, seu Lilium medicinae, Venedig: Bonetus Locatellus für Octavianus Scotus, 1498, 12.22., GW 4084, Ink.180.4°:3; Rhazes, Muhammad, Liber IX ad Almansorem, lat., Venedig: [Bonetus Locatellus] für Octavianus Scotus, 1490, 04.10., H 13896, Ink 1175.4°; Cermisonus, Antonius, Consilia medica. Venedig: [Bonetus Locatellus] für Octavianus Scotus, [c. 1495–1498], GW 06515, Ink 440.4°; Albertus Magnus, De mineralibus, Pavia: Christophorus de Canibus, 18.6.1491, GW 00687, Ink.00035.4°; Petrus de Abano, Expositio problematum Aristotelis cum textu, [Venedig]: Johannes Herbort, 1482, 02.25., HC 00017, Ink 10.4°; Cicero, Marcus Tullius, Epistolae ad familiares, Venedig: Simon Bevilaqua, 1497, GW 06853, Ink 455.4°; Jacobus de Forlivio: Expositio in aphorismos Hippocratis, Venedig: Philippus Pincius, 1490, 06.19., H 07250, Ink 65.2°. Nicht auf der Liste sind die als angebundene Drucke ebenfalls angekauften: Placentinus, Guilelmus: Summa conseruationis et curationis, Venedig: Bonetus Locatellus für Octavianus Scotus' Erben, 1502, 05.21., Adams P-01373, Ink 180.4°:2 und Guido de Cauliaci: Chirurgia parva, Venedig: Bonetus Locatellus für Octavianus Scotus' Erben, 1500/01, 01.27., HCR 04813, Ink 440.4°:2.

weit entfernt von der monastischen Gebrauchsliteratur des 15. und 16. Jahrhunderts.

Die Analyse der St. Urbaner Bibliothek konfrontiert uns mit einem radikalen Funktionswandel der Bücher zwischen dem Ende des Mittelalters und der Französischen Revolution. Konventualen und Aebte legten im 16. Jahrhundert durch Kauf oder Zuwendung ein breites Fundament an geistlicher Gebrauchsliteratur, die der Feier der Liturgie, dem Studium, dem täglichen Gebet, der Seelsorge und der Aufrechterhaltung christlicher Lebensführung diente. Die Mittel zur Erwerbung gedruckter Bücher stammten sowohl aus der Kasse des Klosters wie auch aus den Geldbeuteln einzelner Mönche. In dem Masse wie die Klosterbibliothek organisatorisch Gestalt annahm, verringerte sich der Anteil einzelner Konventualen an der Aeufnung der Sammlung. Die quantitativ bedeutenden Zugänge des 17. Jahrhunderts kamen von ausserhalb. Gleichzeitig deutet sich in ihnen der Wandel an. Gehörte Brandenbergs Hinterlassenschaft noch ganz dem traditionellen Typus der pfarrherrlichen Handbibliothek an, so zeugt die Bibliothek Guggers bereits von neuen Interessen.

Bereits gegen Ende des 17., vollends aber in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts verliert der Gebrauchswert vieler Bücher gegenüber der sie zunehmend umgebenden Aura als Denkmäler des Wissens oder „*Monumenta typographiae*“ stark an Boden. Als solche wird ihnen nun eine Bedeutung zugeschrieben, die sie als nützliche Gegenstände nicht besaßen. Sie verwandeln sich, um mit dem Historiker Krzysztof Pomian zu sprechen, in Semiophoren, Bedeutungsträger. Pomian beschäftigt sich mit der Geschichte des Sammelns und der Sammlungen. Er hat zu zeigen versucht, was es heisst, wenn Dinge des täglichen Bedarfs zu Sammlungsobjekten werden. Semiophoren, so Pomian, werden dem Kreislauf ökonomischer Aktivitäten entzogen, um an einem abgeschlossenen, eigens zu diesem Zweck eingerichteten Ort ausgestellt zu werden. Die Bedeutung, die ihnen zugeschrieben wird, besteht darin, dass sie „...an dem Austausch teilnehmen, durch den die sichtbare Welt mit der unsichtbaren verbunden ist...Unsichtbar ist, was sehr weit im Raum entfernt ist: jenseits des Horizonts; aber auch, was sehr hoch oder tief ist. Doch unsichtbar ist ebenfalls, was sehr weit in der Zeit entfernt ist: in der Vergangenheit oder der Zukunft; ausserdem was jenseits jedes physischen Raumes oder jeder räumlichen Ausdehnung liegt oder sich in einem Raum mit einer ganz eigenen Struktur befindet; doch unsichtbar ist auch, was sich in einer Zeit *sui generis* befindet oder ausserhalb jedes zeitlichen Ablaufs: in der Ewigkeit“⁶⁰. Die Eigenschaft von Semiophoren, Vermittler zwischen den zwei Welten des Sichtbaren und des Unsichtbaren zu sein, macht ihren Wert aus, der sich auch in Geld messen lässt. Sie besitzen paradoxerweise einen Tauschwert, ohne einen Gebrauchswert zu haben. Deshalb brauchen sie auch besonderen Schutz.

Die St. Urbaner Bibliothek der Barockzeit als Mittlerin zwischen sichtbarer und unsichtbarer Welt: eine sehr einleuchtende Beschreibung. Das Unsichtba-

60) Pomian K., *Der Ursprung des Museums. Vom Sammeln*, Berlin 1988, 43.

re repräsentierte sich in ihr in vielerlei Gestalt. Beispielsweise in Raum und Zeit. Ueber dem Bibliotheksportal liess der Bauherr Malachias Glutz als Motto den Vers 13 aus Makkabäer 2, Kap. 2, „Construens Bibliothecam congregavit de regionibus libros“ anbringen. „Spanien, Franckreich, Engelland, Teutschland, Böhmen, Polen, Venedig, Rom sahen mit Erstaunen seine in alle Welt ausfliegenden Brieffen“, schrieb Gallus Niklaus Frener in seinem Nachruf auf Robert Balthasar, „in selben die Begierde, alle kostbare Bücher seiner gelehrten Ordens-Männern zu bekommen; und man zehlet über zwey tausend und etlich hundert Bücher, absonderlich sehr alte, die er mit grossen Unkosten als rare Kleinodien aus den berühmtesten Bibliothecen heraus gezogen, um seine zu ziehren...“⁶¹.

Das Unsichtbare in der Tiefe des Erdreichs und der urzeitlichen Meere fand ebenfalls sichtbaren Ausdruck. Abt Robert Balthasar begründete die Münzsammlung, welche sich teilweise in der Bibliothek befand. Bei seinem Besuch im Kloster bewunderte der junge Xaver Schnyder von Wartensee 1802 das Naturalienkabinett, welchem sich eine Sammlung physikalischer Geräte zugesellte⁶². Gleiches gilt für die Darstellung des Kosmos. Jorge Luis Borges spricht in seiner Erzählung *Die Bibliothek von Babel* vom „...Universum (das andere die Bibliothek nennen)...“⁶³, von der Welt als Bibliothek und ihrem Abbild im Kleinen, von der Bibliothek als Universum menschlichen Wissens. Diese Vorstellung fand ihre Entsprechung im barocken Bibliothekssaal von St. Urban. Das ikonographische Programm der Säulen von Johann Peter Frölicher vereinigt Schöpfung (Elemente), Raum (Erdteile) und Zeit (Jahreszeiten). Die Ordnung der Bibliothek bildet die Ordnung des Kosmos ab⁶⁴.

Natürlich war auch die Ewigkeit augenfällig präsent. In den Bibeln, den Werken der Kirchenväter und -lehrer, den Summen der grossen Theologen des Mittelalters wie auch in den Predigten und kleinen Andachtsbüchern trat dem Benutzer der Bibliothek Gott als Schöpfer und Herr der Welt entgegen.

Pomian hat auch die Stellung des Sammlers in der Gesellschaft seiner Zeit untersucht. Der Unterscheidung von nützlichen und bedeutungstragenden Gegenständen entspricht jene andere der menschlichen Aktivitäten, welche auf einer Achse von unten nach oben klassifiziert werden, von den nützlichen zu denen, die nur Bedeutungen produzieren: „Und so finden sich auch die Menschen ihrerseits auf eine Hierarchie oder verschiedene Hierarchien verteilt. An der Spitze der Hierarchien gibt es immer einen oder mehrere Menschen, die Zeichenträger sind, Repräsentanten des Unsichtbaren: der Götter

61) Frener 1752 (wie Anm. 55), 24.

62) St. Urban 1194–1994 (wie Anm. 1), 168–170; Schürmann-Roth J., Das naturwissenschaftliche und medizinische Schrifttum in der Klosterbibliothek von St. Urban und Abt Ambrosius Glutz als Naturwissenschaftler (Mitteil. Naturforsch. Ges. Luzern 25, 1977, 193–217), 195–196; Schnyder von Wartensee, Xaver, Lebenserinnerungen, Zürich 1887, 41–53.

63) Borges J.L., Gesammelte Werke Bd. 3/I: Erzählungen, München 1981, 145.

64) St. Urban 1194–1994 (wie Anm 1), 155–156.

oder des einen Gottes, der Ahnen, der Gesellschaft im Ganzen...“⁶⁵. Wer wäre eher ein Bedeutungsträger, ein Repräsentant des Unsichtbaren, als der Abt eines grossen und reichen Klosters? „Aedificavit ad Honorem Domini Reverendissimus et Amplissimus D.D. Malachias Abbas“ liess Malachias Glutz in goldenen Lettern zu seiner Rechtfertigung auf die Fassade der neuen Kirche schreiben. Der Bau- und Sammeleifer der St. Urbaner Barockäbte gründet in ihrer Rolle als Vermittler zwischen sichtbarer und unsichtbarer Welt, die Pomian so charakterisiert: „Nehmen wir also einen Menschen, dessen Rolle in der Repräsentation des Unsichtbaren besteht. Wie spielt er diese Rolle? Dadurch, dass er sich jeder nützlichen Tätigkeit enthält, eine Distanz herstellt zwischen sich und allen, die gezwungen sind, einer solchen Tätigkeit nachzugehen, sich mit Gegenständen umgibt, die keine Dinge, sondern Semiophoren sind, und diese zur Schau stellt. Als allgemeine Regel mag gelten: je höher jemand in der Hierarchie der Repräsentanten des Unsichtbaren steht, desto grösser ist die Anzahl der Semiophoren, mit denen er sich umgibt und desto grösser ist deren Wert. Anders gesagt, es ist die soziale Hierarchie, die notwendigerweise zum Auftauchen von Sammlungen führt...Denn in diesen Zusammenstellungen von Gegenständen manifestieren sich nur die sozialen Orte, an denen in verschiedenen Graden und hierarchisch abgestuft die Umwandlung von Unsichtbarem in Sichtbares vor sich geht“⁶⁶.

St. Urban betreffend wäre ergänzend hinzuzufügen, dass die Entstehung der barocken Repräsentationsbibliothek in die Zeit der Frühaufklärung fällt und damit in die Anfänge jenes umfassenden Säkularisationsprozesses, der die jahrhundertealte Existenzbegründung klösterlicher Lebens- und Wirtschaftsweise radikal in Frage stellte. Vor diesem Hintergrund muss der Funktionswandel der Bibliothek als ein Aspekt des Versuchs gewertet werden, die gesellschaftliche Position des Klosters angesichts der brüchig gewordenen traditionellen Hierarchien neu zu definieren.

Oeffnung und Ende

Ein Indiz dafür kann man in der Oeffnung der Bibliothek für die lesekundige Bevölkerung der Umgebung ab den 1780er Jahren sehen, die sogar in der Stadt Luzern, welche noch ohne öffentliche Bücherei war, zur Kenntnis genommen wurde. In seinen *Nachrichten von der Stadt Luzern, und ihrer Regierungsverfassung* meinte Felix Balthasar: „Gelehrte Fremdlinge pflegen gemeinlich auf ihren Reisen in Hauptstädten die Nachfrage zu halten, ob auch eine öffentliche Bibliothek vorhanden. Diesen kann zur Antwort dienen, dass [neben anderen, P.K.] besonders die der Abtey St. Urban, auch als öffentliche Bibliotheken angesehen werden kann, da man Liebhabern sowohl einen freyen Zutritt zu denselben gestatten, als selbstn mit Büchern, zum Lesen und

65) Pomian 1988 (wie Anm. 60), 52.

66) Pomian 1988 (wie Anm. 60), 52–53.

Unterrichte, mit freundschaftlicher und lobenswürdiger Willfahung, bedient ist“⁶⁷. Das ungebrochenen Wachstums bis ins 19. Jahrhundert hinein liess das scharfe Profil der Bibliothek verschwimmen, machte sie andererseits für lesekundige Laien aus der Umgebung attraktiv. Der Bibliothekar führte Buch über die Ausleihen:

- 19.6.1789: Der Jungfer Probst in Morgenthal die Schriften u. verhandlungen der Schinznacher Gesellschaft
- 31.1.1790: Der Frau Amtmannin von Roggwil [Johann Martin Millers] Siegwart, eine Klostergeschichte
- 17.5.1792: Urbanus Greter von Grossdietwihl Girlanda oder die gekrönte Unschuld
- 12.6.1792: Rabeners Satyren für den Uhrmacher Mangold in Pfaffnau
- 28.9.1792: Des Ritters Chardin Ostindische Reisbeschreibung dem Franz Vogt Gärtner
- 25.11.1792: Der Jungfer Giselbrecht: Rollin röm. Geschichte, 3. tome...

Dieses aufregende Tagebuch des Bibliothekars von 1785 bis 1820 liegt im Staatsarchiv Luzern. Jährlich wurden im Durchschnitt 12 Ausleihen getätigt, mit deutlichen Schwankungen allerdings. Weder Leser(innen) noch Lesestoffe wollen recht zu „Abt Roberts Bibliothek“ passen. Das Ausleihjournal erhellt die im allgemeinen sehr schlecht dokumentierte ländliche Leser(innen)geschichte an der Wende vom 18. zum 19. Jh.

Es ist nur auf den ersten Blick erstaunlich, dass erst gegen Ende dieser Ausführungen von den Benützern der Bibliothek die Rede ist. Ueber sie wissen wir tatsächlich am wenigsten. Dazu kommt: ein gekauftes, ein ausgeliehenes Buch ist noch kein gelesenes Buch. Da Lesen nur in seltenen Fällen physischen Spuren hinterlässt, ist der Nachweis von Lektüre in der Regel kaum zu führen. Die Buchhistoriker sprechen daher lieber von „Lektürepraktiken“ oder „pratiques de la lecture“ auf französisch, denn aus Frankreich kommt dieser Forschungsansatz⁶⁸. Sie meinen damit alle menschlichen Handlungen, die Bücher zum Gegenstand haben. Man kann Bücher zwar lesen, aber es gibt noch andere Möglichkeiten. Bücher funktionieren als politische Symbole. Der Luzerner Schultheiss Ludwig Schürpf (gest. 1623), gleichzeitig Pfleger des Klosters, schenkte im Jahre 1611 Abt Ulrich Amstein (1588–1627) ein Zisterziensermissale (Paris: Denis Binet und Jérôme de Marnef, 1606, G6.383.2°). Der reich verzierte Einband mit persönlicher Widmung bezeugt das Verhältnis ge-

67) Balthasar F., Nachrichten von der Stadt Luzern, und ihrer Regierungsverfassung, oder histor. und moralische Erklärungen der acht ersten Gemälde, auf der Kapellbrücke der Stadt Luzern. Neue verbesserte und vermehrte Ausgabe, zum Neujahrsbeschenke für 1784. Sechstes Stück, Luzern 1784, 62–65. Der Herr Bibliothecarii Tagbuch, de Anno 1785 (wie Anm. 58) enthält auf den Bl. 124–145 „Nota der Ausgelehnten Bücher 1785–1820“, welche über den Zeitraum von 35 Jahren 357 Ausleihen an Konventualen, vor allem aber an Leser aus allen sozialen Schichten im Einzugsgebiet des Klosters belegen.

68) Chartier, R. (Hg.), Pratiques de la lecture, Marseille, Paris 1985

genseitiger Wertschätzung zwischen den beiden hochrangigen Amtsträgern und den von ihnen vertretenen Institutionen. Bücher dienten auch als Erinnerungstücke und Träger der Familiengeschichte, sie wurden von Generation zu Generation weitervererbt wie das Evangelienbuch⁶⁹, welches Leodegar Hofschürer (1572–1585), der spätere Abt von seinem Vetter Leodegar Tibianus (Schienbein, gest. 1568) am Monatsmarkt des Jahres 1566 zu Beromünster zum Geschenk erhielt. Hofschürer hielt die Geschichte seiner Verwandten auf dem Vorsatzblatt des Buchs getreulich fest, nicht ohne Gott zu danken und ihn um Hilfe zu bitten.

Mindestens ein Buch aus der Bibliothek wurde aber mit Sicherheit gelesen. Auf der letzten Seite von Hippolyt Guarinonis *Grewel der Verwüstung Menschlichen Geschlechts* (Ingolstadt 1610, M.90u.2°), einem barocken Wälzer von 1300 Seiten, steht der Schlussvers des Autors

Allein, allein zu Gottes Ehr
Sey diss geschriben und künfftig mehr.

Dazu reimte der erschöpfte Leser:

Es lobt Gott ders gelesen hatt
Von Anfang bis zum letzten Blatt.

69) Lindanus W., *Panoplia evangelica sive de verbo die evangelico libri quinque*, Köln: Maternus Cholinus 1560, G1.158.2°.

„Ein Herz und eine Seele ...“ Peter Abaelards Lebensregel für Klosterfrauen

von Hubertus Lutterbach – Münster

Bis heute gilt Peter Abaelard († 1079)¹ als bedeutender Philosoph und Theologe, ja sogar als „Aufklärer“². Im Sinne einer Leitlinie innerhalb seiner Theologie vertrat er die Auffassung, daß es bei der Beurteilung einer Handlung auf die zugrundeliegende Intention ankomme: „Abaelard schreibt der guten Absicht und der inneren Zustimmung, also den subjektiven Faktoren des Handelns, deshalb eine so zentrale Bedeutung zu, weil er den Legalismus seiner Zeit und die Überbewertung der äußeren Handlung kritisiert.“³ In diesem Rahmen wendet sich Abaelard auch gegen die seit dem 6. Jahrhundert von Irland auf den Kontinent gelangten Bußbücher, die im Falle einer Sünde nicht die der Tat zugrundeliegende Intention zu bessern suchen, sondern vielmehr den Ausgleich für die Tat anzielen und den Leib als Ort für diesen Bußausgleich wählen⁴. Weil Abaelards Leistung in der Verinnerlichung des Sittlichen⁵, d. h. in der Akzentuierung des Gewissens für das eigene Handeln⁶ liegt, hebt ihn Marie-Daniel Chenu als „premier homme moderne“⁷ heraus.

Obwohl Abaelards „Gesinnungsethik“⁸ schon vielfach Gegenstand der Forschung war, ist die Frage nach den Auswirkungen dieses Grundansatzes auf

-
- 1) Zu Person und Werk grundlegend Angenendt A., Art. Abaelard (TRE 1, 1977, 7–17 Lit.); Peppermüller R., Art. Abaelard (LMA 1, 1980, 7–9 Lit.); Wieland G., Art. Abaelard (LThK 1, 1993, 9–10 Lit.).
 - 2) Wieland G., Abaelard – Denker des Glaubens (ThQ 177, 1997, 26–32, hier 26).
 - 3) Ebd. 31.
 - 4) Lutterbach H., Intentions- oder Tathaftung? Zum Bußverständnis in den frühmittelalterlichen Bußbüchern (FMSt 29, 1995, 120–143); mit anderer Akzentsetzung Körntgen L., Art. Bußbücher (LThK 2, 1994, 822–824); Kottje R., Art. Bußbücher (LMA 2, 1983, 1118–1122).
 - 5) Bertola E., La dottrina morale di Pietro Abelardo (RThAM 55, 1988, 53–71); Verbeke G., Peter Abelard and the Concept of Subjectivity (Peter Abelard. Proceedings of the International Conference. (Mediaevalia Lovanensia, Series I, Studia III), Löwen 1974, 1–11).
 - 6) Chenu M.-D., *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Paris–Montreal 1969.
 - 7) Ebd. 17–31.
 - 8) Zu den Charakteristika und Grenzen dieses Terminus jüngst Ernst S., *Bloße Gesinnungsethik? Eine Neuinterpretation der ‚Intention‘ bei Peter Abaelard* (ThQ 177, 1997, 32–49). Ernst zieht es vor, statt von „Gesinnungsethik“ treffender von „Verantwortungsethik“ zu sprechen (43); diese Verantwortungsethik zeichne sich im

sein Verständnis des asketisch-monastischen Lebens bislang nicht gestellt worden⁹. Dieses Desiderat verwundert nicht nur, weil Abaelards monastische Weisungen im Kontext damaligen Mönchtums als „absolutes Novum“ gelten müssen¹⁰; vielmehr ist auch im Blick auf Abaelards Biographie herauszustellen, daß sich sein Leben schon während seiner Zeit als junger Hochschullehrer in Paris mit dem Mönchtum verbinden sollte: Über sein Liebesverhältnis mit der gebildeten Heloisa sowie ein aus dieser Verbindung hervorgegangenes Kind war ein geistlicher Onkel Heloisas derart erzürnt, daß er Abaelard im Alter von 40 Jahren entmannen ließ. Daraufhin trat Heloisa auf Drängen Abaelards als Nonne in das Kloster Argenteuil ein; Abaelard selbst zog sich als Mönch in die renommierte Pariser Abtei St. Denis zurück¹¹. Schon bald erbaute er in Quincey bei Nogent-sur-Seine ein Bethaus zu Ehren der Trinität, das er später dem Paraklet weihte. Nachdem dieses Anwesen für Abaelard und seine zahlreich herbeiströmenden Schüler ohnehin zu klein geworden war und sich die Nonnen von Argenteuil unter ihrer mittlerweile zur Priorin gewählten Heloisa zur gleichen Zeit nach einer neuen Bleibe umsehen mußten, schenkte Abaelard ihnen sein Oratorium zum Paraklet¹². Als Unterpfand die-

abaelard'schen Verständnis dadurch aus, daß sie subjektbezogen und damit zugleich situations- und wirklichkeitsbezogen ist.

- 9) Zimmermann G., Ordensleben und Lebensstandard. Die Cura corporis in den Ordensvorschriften des abendländischen Hochmittelalters (BGAM 32), Münster 1973, 36 stellt heraus, daß die „Erörterungen Abaelards zur ‚vita monastica‘ bisher noch viel zu wenig beachtet wurden.“ Ähnlich heißt es zuvor schon in der allerdings wenig analytischen Darstellung von Leclercq J., „Ad ipsam sophiam Christum“. Das monastische Zeugnis Abaelards (Fritz Hoffmann – Leo Scheffczyk – Konrad Feiereis (Hrg.), Sapienter Ordinare. FS Erich Kleinedam (Erfurter theologische Studien 24), Leipzig 1969, 179–198, 179): „Von den Hauptgestalten der religiösen Gedankenwelt des 12. Jahrhunderts ist Abaelard des öfteren über seine Stellung zu dogmatischen und moralischen Fragen untersucht worden, nicht aber über seine Spiritualität, über das Gottsuchen in Gebet und Askese, wie es in den Formen des monastischen Lebens zum Ausdruck kommt.“ Als eine für unsere Fragestellung wichtige Arbeit ist hinzuweisen auf Luscombe D.-E., Pierre Abélard et le monachisme (Pierre Abélard – Pierre le Vénérable. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XIIe siècle. Abbaye de Cluny, 2 au 9 juillet 1972 (Colloques Internaux du Centre National de la Recherche Scientifique 546), Paris 1975, 271–276). Allerdings konzentriert sich diese Arbeit eher auf die Erhebung der Primärquellen, auf die Abaelard rekurriert als auf die an dieser Auswahl ablesbare Aussageabsicht.
- 10) Zimmermann, Ordensleben und Lebensstandard (wie Anm. 9) 36.
- 11) Luscombe, Pierre Abélard et le monachisme (wie Anm. 9) 271 macht darauf aufmerksam, daß Peter Abaelard nacheinander in vier Abteien eingetreten ist: Saint-Denis, Saint-Médard, Saint-Gildas und Cluny.
- 12) Benton J.-F., Fraud, Fiction and Borrowing in the Correspondence of Abelard and Heloise (Pierre Abélard – Pierre le Vénérable. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XIIe siècle. Abbaye de Cluny, 2 au 9 juillet 1972 (Colloques Internaux du Centre National de la Recherche Scientifique 546), Paris 1975, 469–506, 486) hält diesen ‚Umzug‘ für eine Erfindung.

ser lebenslänglichen Treue gegenüber den Nonnen darf auch seine Klosterregel oder besser: „Lebensregel“¹³ gelten, die er auf Heloïsas Bitte hin niederschrieb¹⁴ und die Gegenstand der folgenden Untersuchung sein soll.

Gerd Zimmermann zufolge entfernt sich Abaelards Interpretation des Mönchtums „weit von jeder damals geläufigen Auffassung“: „Er will nicht reformieren, was damals gleichbedeutend ist mit der Einführung einer strengeren Zucht, sondern er will die Strenge mildern, um die Einhaltung der Regel zu erleichtern.“¹⁵ In Abweichung von dieser Auffassung wird die hier vorgelegte Analyse von Abaelards klösterlicher Lebensregel vor dem Hintergrund der monastischen Traditionen des Abendlandes erweisen, daß es ihrem Autor im Kern nicht um eine oberflächliche Milderung monastischer Strenge ging; vielmehr verstand er das klösterliche Leben als einen lebenslang einzuübenden Weg, um den inneren Menschen zu formen: als ein die gesamte menschliche Existenz umgreifendes Training mit dem Ziel, die vom wahren Leben wegführenden Leidenschaften zurückzudrängen, um so in klösterlicher Gemeinschaft und herzlicher Gottesliebe zu leben: „Keine Seele ist rein, außer sie kauge die göttlichen Gebote wieder in stillem Nachdenken, soweit sie es vermag. Sie soll ihren Verstand anwenden bei der Befolgung dieser Gebote, sie soll nicht nur Gutes wirken, sondern sie soll gut sein, d. h. in der richtigen Gesinnung wirken.“¹⁶ Die Lebensregel Abaelards wendet sich entschieden ab von einer auf Äußerlichkeiten bedachten und leistungsorientierten Frömmigkeit¹⁷; stattdessen sollen die Nonnen ihre innere Wohnung bereiten, damit

-
- 13) Leclercq, „Ad ipsam sophiam Christum“ (wie Anm. 9) 190 hat diesen Terminus geprägt, da es sich bei Abaelards Ausführungen „um sehr allgemeine Normen [handelt], die nur die Grundstrukturen und Leitprinzipien [für das klösterliche Leben] festhalten“.
 - 14) Der Brief von Heloïsa an Abaelard (ep. 6) ist lateinisch ediert von J.-T. Muckle, *The Letter of Heloise on Religious Life and Abelard's First Reply* (Studi Mediaevali 17, 1955, 240–281, hier 241–253). Der erste Antwortbrief Abaelards (ep. 7) findet sich ebd., 253–281. Die Edition von Abaelards zweitem Antwortschreiben – der eigentlichen Regel (ep. 8) – findet sich bei T.-P. McLaughlin, *Abelard's Rule for Religious Women* (Studi Mediaevali 18, 1956, 241–292, hier 242–292). Ins Deutsche übersetzt finden sich die genannten Briefe bei Brost E., *Abaelard. Die Leidensgeschichte und der Briefwechsel mit Heloïsa*, 2. Aufl., Heidelberg 1954.
 - 15) Zimmermann, *Ordensleben und Lebensstandard* (wie Anm. 9) 34; ähnlich läßt sich vernehmen Benton, *Fraud, Fiction and Borrowing* (wie Anm. 12) 478: „If a first motivation for writing the correspondence was to provide the rule which enhanced male authority, a second was to offer regulations which would be laxer (sic!) than the Institutiones.“
 - 16) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 292: *Nulla quippe est anima munda, nisi quae meditando quantum capere potest divina ruminat praecepta et in his exsequendis discretionem habeat, ut non solum bona, sed et bene, hoc est recta faciat intentione.*
 - 17) Zum ‚Leistungsmönchtum‘ s. Brown P., *Aufstieg und Funktion des Heiligen in der Spätantike* (ders., *Die Gesellschaft und das Übernatürliche. Vier Studien zum frühen Christentum*, Berlin 1986, 21–47); das Beispiel des Gottesmannes Antonius thematisiert Steidle B., „Homo Dei Antonius“. Zum Bild des „Mannes Gottes“ im

durch ihren aufrichtigen Glauben Christus in sie einziehen kann: „Darum dienen wir auch nicht der äußerlich gesetzlichen Enthaltbarkeit, von der wir wissen, daß sie zur wahren Gerechtigkeit nichts beiträgt.“¹⁸ In diesem Sinne führt Abaelard Klage darüber, daß sich viele Menschen in äußerlichen Werken der Frömmigkeit quälten, obgleich Gott doch allein das Herz des Menschen ansehe: „Je mehr solche Leute in äußeren Werken aufgehen, um so weniger haben sie Zeit für das Werk des Herzens.“¹⁹

Wenn Abaelard das Herz des Mönches oder der Nonne als das innere ‚Steuerzentrum‘ hervorhebt, das um eine dem Individuum angepaßte monastische Lebensgestaltung besorgt sein muß, recurriert er dabei nach eigenen Worten auf „altbewährte Satzungen, Zeugnisse der Heiligen Schrift und Forderungen des gesunden Menschenverstandes“, die er zu einem Ganzen vereinigen will²⁰. Hinter den genannten Termini verbergen sich Überlieferungen der griechischen Philosophie, der biblischen Schriften sowie des christlichen Mönchtums.

Indem Abaelard so nachhaltig auf die griechische Philosophie recurriert, knüpft er an eine lange Tradition an. Die Philosophenschulen im alten Griechenland gingen allesamt davon aus, daß die Leidenschaften, wie ausschweifende Begierden oder übertriebene Ängste, den Menschen daran hindern, zu sich selbst zu kommen und mit der Schöpfung in Einklang zu leben; die übermäßige Sorge bringt den Menschen um sein Leben: „Affekte sind Krankheit und Trübung der Seele.“²¹ Die Stoa will sie „restlos und vollständig ausrotten.“²² Der Weise darf Leidenschaften wie Furcht, Zorn, Mitleid oder Trauer keinen Angriffspunkt bieten: „Apathie ist das Ideal für ihn.“²³ Er muß „frei von Gemütsbewegungen, gefühllos sein.“²⁴ Vor diesem Hintergrund verstand sich die Philosophie als eine lebenslängliche „Therapie der Leidenschaften“²⁵. Obgleich jede philosophische Schule auf ihre eigene therapeutische Methode vertraute, stimmen die verschiedenen Wege zur Heilung im Grundsätzlichen

alten Mönchtum (Ursmar Engelmann (Hrg.), Basilius Steidle. Beiträge zum alten Mönchtum und zur Benediktusregel, Sigmaringen 1986, 54–106).

- 18) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 276: *Unde et exteriorem illam legis abstinentiam non sequimur quam nihil justitiae certum est conferre.*
- 19) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 275: *Et multi exterius amplius affliguntur et minus interius apud Deum proficiunt, qui cordis potius quam operis inspector est. Qui etiam quo in exterioribus amplius occupantur minus ad interiora vacare possunt.*
- 20) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 242: *Nos itaque partim consuetudinibus bonis, partim scripturarum testimoniis vel rationum nitentes fulcimentis, haec omnia in unum conferre decrevimus ...*
- 21) Stelzenberger J., Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa. Eine moralgeschichtliche Untersuchung, München 1933 [ND Hildesheim–Zürich–New York 1989], 246; zur Thematik s. umfassend ebd. 245–276.
- 22) Ebd. 246.
- 23) Ebd. 246.
- 24) Ebd. 247.
- 25) Hadot P., Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike, Berlin 1991, 15.

überein: „Alle Schulen verbinden diese Therapie mit einer tiefgreifenden Umwandlung der Denk- und Seinsweise des Individuums. Die geistigen Übungen haben die Verwirklichung eben dieser Umwandlung zum Ziel.“²⁶ Da sich die Christen als die überlegenen und wahren Philosophen verstanden, vermochte das Konzept von der Therapie der Leidenschaft in das Christentum Eingang zu finden: „Die Affektenlehre ist eine der Einbruchsstellen stoischer Ethik in die Moralthologie des Christentums.“²⁷ Klemens von Alexandrien († ca. 216) sieht diese Einübung in das rechte Denken und Wollen als das Wesentliche des Christentums an; die Philosophie des Christentums „lehrt uns, uns so zu verhalten, daß wir Gott ähneln und den göttlichen Ordnungsplan, seine Ökonomie, als Leitprinzip unserer Erziehung annehmen.“²⁸ – Als ab dem 4. Jahrhundert das Asketen- und Mönchtum mit dem Anspruch auftrat, das vollkommene Christentum zu verwirklichen, verstanden sich dessen Anhänger mit zunehmender Exklusivität auch als die eigentlichen Philosophen²⁹. Mit ihren paganen Vorgängern teilten sie zwar die Auffassung von der Therapie der Leidenschaften mittels der Wachsamkeit. „Seid wachsam, denn ihr wißt weder Tag noch Stunde (Mk 13,33–37par.)“ oder: „Betet ohne Unterlaß (Lk 181; 1 Thess 5,17)“ dürfen als biblisch begründende Schlüsselworte dieser Lebenspraxis gelten. Allerdings sollten die christlichen Asketen und Asketinnen diese Maximen abweichend vom ursprünglich-biblichen Sinne verstehen: Nicht länger waren Veränderungen in der alltäglichen Lebensführung die Konsequenz innerer Selbstbeobachtung; vielmehr galten die Enthaltung von Speise, Trank und Sexualität als in sich verdienstvolle Leistungen³⁰. Hinter dieser monastischen Entwicklung im Christentum steht maßgeblich eine Deutung des Gleichnisses vom Sämann, dessen Samen unterschiedlich reiche Frucht bringen (Mt 13,23). Cyprian (+258) deutet die hundertfältige Frucht (*centuplum*) allein auf die Märtyrer hin³¹. Hieronymus spricht das *centuplum* auch den Mönchen zu, da diese aufgrund ihrer stetigen *mortificatio carnis* ein lebenslanges Martyrium verwirklichten³². Diese eigenwillige Interpretation

26) Ebd.

27) Stelzenberger, Beziehungen (wie Anm. 21) 250–276, hier 250.

28) Klemens von Alexandrien, Strom., I, 11,52,3, (ed. C. Mondésert – M. Caster, SC 30, 1951, 86f.).

29) Gregor von Nazianz, Apologetica 103, (ed. J.-P. Migne, PG 35, 1887, 504A); Johannes Chrysostomus, Adversus oppugnatores vitae monasticae 3,13, (ed. J.-P. Migne, PG 47, 1888, 372).

30) Gribomont J., Art. Askese IV (Neues Testament und Alte Kirche) (TRE 4, 1979, 204–225, hier bes. 215–219).

31) Cyprian, De habitu virginum 21, (ed. G. Hartel, CSEL 3,1, 1868, 204): *Primus cum centeno martyrum fructus est, secundus sexagenarius uester est*. Dazu auch Campenhausen H. von, Die Idee des Martyriums in der Alten Kirche, Göttingen 1964², 139–144.

32) Hieronymus, ep. 49,2, (ed. I. Hilberg, CSEL 54, 1910, 353): *Centesimus et sexagesimus et tricesimus fructus, quamquam de una terra et de una semente nascatur, tamen multum differt in numero; triginta referuntur ad nuptias... sexaginta uero ad uiduas; ebd. 354: porro centesimus numerus... exprimit uirginitatis coronam*.

des Gleichnisses vom Sämann veranschaulicht, daß es im christlichen Asketentum weithin nicht um eine Herzensfrömmigkeit ging, sondern vielmehr das an sich verdienstvolle Maß der Askese über das Maß an göttlicher Wunderkraft (*virtus*) entschied, die dem Asketen geschenkt wurde und mit der er Übermenschliches wirken konnte. „Für Jahrhunderte“ sollte gelten: „Vollkommener Christ ist eigentlich nur der Mönch.“³³ Auch wenn Texte aus dem zisterziensischen Milieu Bernhard von Clairvaux († 1153) schließlich rühmen, daß er seine Schüler in die „Disziplinen der himmlischen Philosophie“ eingeführt hätte³⁴, ist dies noch keineswegs als Hinweis auf eine an der antiken Philosophie orientierte Introspektion als Regelgrundlage des zisterziensischen Mönchtums zu verstehen; vielmehr folgte das zisterziensische Mönchtum weiterhin einem leistungsorientierten Askeseideal³⁵. So steht Abaelard in der Tradition der abend- und morgenländischen Klosterregeln gewiß auf einer Stufe allein mit Hieronymus, wenn er sich zur Erläuterung und Rechtfertigung des klösterlichen Lebens, besonders der von innen kommenden Abtötung der Leidenschaften, so nachhaltig an heidnisch-philosophischen Vorbildern orientiert³⁶: „Auch bei den Heiden darf man sich umsehen, um für die Geschichte Eures heiligen Standes zu lernen; aus der Heidenzeit darf man Euch zu mahnen einige Beispiele heranziehen. Es bedarf keiner schwierigen Forschungen, um bei den Heiden Einrichtungen zu entdecken, die dem klösterlichen Leben ähneln, nur daß der rechte Glaube noch fehlte“³⁷, so Abaelard. Ja, die Kirche hätte um der Abtötung weltverhafteter Leidenschaften willen nicht allein ethische Grundregeln aus der heidnischen Philosophie übernommen, sondern auch die Enthaltensamkeitsvorschriften und die Vorschriften für die leibliche Reinheit³⁸. Unter den Vollkommenen in den Reihen der Griechen billigt Abaelard den Sibyllen und Vestalinnen einen besonderen Rang zu³⁹. Als „größten Prediger der Armut und der Keuschheit“, ja als „größten Sittenlehrer“ unter den Philosophen überhaupt rühmt er das programmi-

33) Angenendt A., *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 1997, 55.

34) *Exordium magnum Cisterciense*, (ed. J.-P. Migne, PL 185, 1880, 437D–438A): *Non gloriatur, ait Dominus per prophetam, sapiens in sapientia sua, neque dives in divitiis suis; sed in hoc gloriatur qui gloriatur, scire et nosse me, quoniam ego sum Dominus* (Jer 9, 23.24). *Hanc divinae scientiae formulam perfectius imitati sunt hi, qui sub beato patre nostro Bernardo in Clare-Valle coelestis philosophiae disciplinis imbuebantur, non litterati et in mysteriis sacrae legis eruditi viri multi, verum etiam laici et illitterati quam plures.*

35) Constable G., *The Reformation of the Twelfth Century*, Cambridge 1996, 212–220.

36) Luscombe, Abélard et le monachisme (wie Anm. 9) 272f.

37) Abaelard, ep. 7 (wie Anm. 14) 275: *Si quis etiam vestrae religionis formam ac dignitatem apud Gentiles cognoscere curet, atque nonnulla inde quoque exempla ad exhortationem vestram inducere, facile deprehendet in ipsis etiam nonnullam huius propositi institutionem praecessisse, excepto quod ad fidei pertinet timorem.*

38) Abaelard, ep. 7 (wie Anm. 14) 275: *...continentiae formam et corporalis munditiae religionem ab eis [den heidnischen Philosophen] accepisse.*

39) Abaelard, ep. 7 (wie Anm. 14) 276–278.

sche Vorbild Senecas, demzufolge nicht die Selbstkasteiung den Philosophen ausmache, sondern vielmehr die Mäßigkeit⁴⁰.

Häufiger und ausführlicher als auf die griechisch-philosophischen Traditionen rekurriert Abaelard auf die Heilige Schrift; sie ist für ihn DIE Richtschnur des klösterlichen Lebens⁴¹. Gewiß legen schon die spätantiken Klosterregeln Wert darauf, daß die Kandidaten, die um die Klosteraufnahme bitten, entweder des Lesens bereits kundig sind oder es im Kloster alsbald erlernen⁴². Insoweit diese Traditionen Weisungen zum Umgang mit der Heiligen Schrift geben, beziehen sie sich zumeist auf die klösterliche Leseordnung, d.h. auf die Frage, wann welche Abschnitte der Heiligen Schrift gelesen werden sollen bzw. in welcher Folge die Psalmen zu singen bzw. zu beten sind. Zwar stellen sie die Heilige Schrift durchaus als die eigentliche Regel heraus⁴³, allerdings ohne darauf einzugehen, wie sie sich der Mönch näherhin aneignen soll. So legt das 48. Kapitel der Benediktsregel⁴⁴ die Zeiten fest, wann die Brüder „frei sind für die Lesung“ (*lectioni vacent*)⁴⁵; auch, daß sie zu Beginn der Fastenzeit ein biblisches Buch aus der Klosterbibliothek erhalten sollen, um es von Anfang bis Ende zu lesen (*ex integro legant*)⁴⁶; schließlich, daß zwei oder drei ältere Brüder während der klösterlichen „Lesezeiten“ darauf Acht geben sollen, daß alle aufmerksam lesen (*intentus lectioni*)⁴⁷; aber wodurch sich die „gewissenhafte Lektüre“ eigentlich auszeichnen soll, bleibt unausgesprochen⁴⁸. Für Abaelard steht die Lektüre der Heiligen Schrift so sehr im Mittelpunkt seiner Lebensregel, daß er gleich auf mehreren Seiten ausführt, in welcher Weise die

40) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 277: *Unde et Seneca maximus ille paupertatis et continentiae sectator et summus inter universos philosophos morum aedificator: (...) Frugalitatem exigit philosophia, non poenam.*

41) Im Blick auf das von Abaelard so nachhaltig unterstützte monastische Leben der Frauen spricht McLaughlin M.-M., Peter Abelard and the Dignity of Women. Twelfth-Century ‚Feminism‘ in Theory and Practice (Pierre Abélard – Pierre le Vénérable. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XIIIe siècle. Abbaye de Cluny, 2 au 9 juillet 1972 (Colloques Internaux du Centre National de la Recherche Scientifique 546), Paris 1975, 287–333, 304) gar von „evangelical feminism.“ Ebd. 315 geht er auf „the strongly evangelical basis of Abelard’s conception of women’s dignity and their monastic vocation“ ein.

42) Lutterbach H., „Monachus factus est.“ Die Mönchwerdung im frühen Mittelalter. Zugleich ein Beitrag zur Frömmigkeits- und Liturgiegeschichte (BGAM 44), Münster 1995, 30, 46f. und 48.

43) Ebd. 108–110.

44) Dazu Vogüé A. de, Art. Regula S. Benedicti (LMA 7, 1995, 603–605); Renner F., Art. Benediktusregel (TRE 5, 1980, 573–577).

45) Regula Benedicti 48,4.10.13.14, (ed. R. Hanslik, CSEL 75, 2. Aufl., 1975, 115–117).

46) Regula Benedicti 48,15–16 (wie Anm. 45) 117.

47) Regula Benedicti 48,17–21 (wie Anm. 45) 117f.; schließlich heißt es in 48,23 (wie Anm. 45) 118: *Si quis uero ita negligens et desidiosus fuerit, ut non uellit aut non possit meditare aut legere, iniungatur ei opus, quod faciat, ut non uacet.*

48) Zum 48. Kapitel der Benediktsregel s. umfassend Vogüé A. de, Die Regula Benedicti. Theologisch-spirituelle Kommentar (RBS. Suppl. 16), Hildesheim 1983, 278–288.

Klosterinsassen dieses Werk lesen sollen, um ihrem Ziel einer lauterer Lebensführung näher zu kommen. So gelten ihm die biblischen Schriften als Spiegel für die Seele, in dem die Nonne zum einen die Vortrefflichkeit ihres Wandels erkennen könne; zum anderen führe ihr die Schriftlesung ihre Mängel in der Lebensführung vor Augen, so daß das Lesen des Gotteswortes zugleich die lebenspraktische persönliche Umkehr einzuleiten imstande sei: „Wer in der Heiligen Schrift liest, der weiß erst, was leben heißt; wer sie versteht, dem erwächst die Frucht dieses Verständnisses.“⁴⁹ In negativer Weise vergleicht Abaelard einen vom inneren Verständnis unberührten Leser der Bibel mit einem Blinden, der sich einen Spiegel vor das Gesicht hält⁵⁰ oder mit einem Hungrigen, der das vor ihm liegende Brot nicht zu sich zu nehmen weiß⁵¹. Dieser Tradition der verstehenden Aneignung der Schrift hätten sich schon die Propheten Israels verschrieben; Prophet-sein heiße schließlich, ein Seher oder ein Verstehender zu sein⁵². Der Apostel Paulus sei derjenige gewesen, der in besonderer Weise an diese Tradition angeknüpft hätte, wenn er uns „umfassend“ (*generaliter*) zum eifrigen Forschen in der Schrift anhalte⁵³. Auch die Benediktsregel rekurre auf diese prophetisch grundgelegte und von den Aposteln aufgegriffene Tradition, wenn sie den Mönch ermahne, daß sich sein Herz beim Psalmensingen im Einklang mit seinen Worten befinde (RB 19,7)⁵⁴. Wer beim Gebet, Kleinkindern gleich, nur Worte mache (*solo prolationis flatu verba formare*), ohne sie in seinem Herzen mitzuvollziehen, bete in unfruchtbarer Weise (*infructuosus*)⁵⁵. Diese Mahnungen wenden sich nicht allein gegen eine Gebetsauffassung, die ihr Heil in einem möglichst umfangreichen Gebetspensum sieht; gleichermaßen grenzt sich Abaelard von einer Sicht des

-
- 49) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 285: *Speculum animae scripturam sacram constat esse in quam quilibet legendo vivens, intelligendo proficiens, morum suorum pulchritudinem cognoscit vel deformitatem deprehendit, ut illam videlicet augere, hanc studeat removere.*
- 50) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 285: *Qui autem scripturam conspiciat quam non intelligit quasi caecus ante oculos [speculum] tenet in quo qualis sit cognoscere non valet, nec doctrinam quaerit in scriptura ad quam ipsa est tantummodo facta et tamquam asinus applicetur ad lyram, sic otiosus sedet ad scripturam.*
- 51) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 285: *... et quasi panem appositum habet quo jejunos non reficitur, dum verbum Dei nec se per intelligentiam penetrante, nec alio ei docendo frangente, inutiliter cibum habet qui ei nullatenus prodest.*
- 52) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 286: *Prophetat vero sive interpretatur qui more prophetarum qui videntes dicuntur id est intelligentes ea quae dicit intelligit, ut ipsa exponere possit.*
- 53) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 285: *Unde et Apostolus generaliter ad scripturarum studium nos adhortans...* Diese ernste Mahnung wird anhand ausführlicher Zitate aus den Briefen des Apostels und seiner Schüler unterstrichen, u.a. Röm 15,4; Eph. 5,18–19; 1 Tim 4,13; 2 Tim 3,14–17; 1 Kor 14,1ff.; 1 Kor 14,13–20.
- 54) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 286: *Sic stemus, inquit [Benedictus], ad psallendum ut mens nostra concordet voci nostrae.*
- 55) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 286: *Unde hanc in verbis perfectionem nos admonet habere, ut non more puerorum verba tantum sciamus proferre, verum etiam intelligentiae sensum in iis habere, atque aliter nos orare vel psallere infructuose protestatur.*

Gebetes ab, derzufolge das Gotteslob zuerst ästhetischen Anforderungen zu genügen hat. Beiden Versuchungen tritt er unter Rückgriff auf den Apostel Paulus entgegen: „Wie soll man (...) zum Abschluß der Segnungen in der Gemeindeversammlung das Amen sagen, wenn man den Inhalt dieses Segensgebetes nicht versteht und nicht weiß, ob der Beter etwas Gutes oder Böses erfleht?!“⁵⁶ Das oberflächliche oder gänzlich fehlende Verständnis der Heiligen Schrift ist von heilsentscheidender Bedeutung, insofern es Abaelard als Hauptweg gilt, auf dem die feindliche *suggestio* in die Klöster Einzug hält: „Da forscht man nicht mehr in der Schrift, da müht man sich nur noch um den Gesang und um das Aussprechen der Wörter, nicht mehr um das Verständnis, als ob das Geblöke der Schafe größeren Nutzen brächte als ihr Weidegang.“⁵⁷ Dagegen rühre der Ertrag des Lebens auf fruchtbarem Grund daher, daß die Nonnen das Gotteswort innerlich aufnahmen und es im Herzen bewegten (*in corde recondita*), anstatt es einfachhin aus ihrem Munde erklingen zu lassen⁵⁸. In einem anderen Bild vergleicht er den lebensverändernden Zugang zur Heiligen Schrift mit einem Brunnen, der angelegt und ergraben werden muß, oder mit einer Quelle, die es rein zu halten gilt⁵⁹: „Die Brunnen, die (...) gemeint sind, werden da gegraben, wo wir in die Tiefen des geheimen Sinnes der Heiligen Schrift eindringen. Diese Brunnen verstopfen uns insgeheim die Heiden; dies geschieht da, wo die unreinen Geister unser Trachten, das nach oben geht, mit irdischen Gedanken beschmutzen und uns die Quelle der göttlichen Weisheit verschütten, zu der wir schon gedrungen waren.“⁶⁰ Die Nonnen sollen die biblischen Worte wie Maria in ihrem Herzen bewegen; die Mutter Jesu hätte jedes Wort erwogen, alle Worte sorgsam miteinander verglichen und auf diese Weise deren verborgenen Gehalt erschlossen. Auf diese Weise hätte sie auch den tieferen Sinn der aus dem priesterlichen Heiligkeitsgesetz herrührenden Unterscheidung zwischen den reinen und den unreinen Tieren trefflich erkannt; die im Alten Testament erwähnten Tiere, die als kultisch unrein klassifiziert werden, weil sie unter anderem nicht wiederkäuen, hätte Maria in spiritualisierender Manier mit den Menschen identifiziert, die die göttlichen Gebote eben nicht in stillem Nachdenken der *rumina-*

56) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 286.

57) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 287.

58) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 287: *In corde potius recondita sunt quam in ore sonantia, cum eorum intelligentiam meditatio nostra retinet. Quorum quidem intelligentiae quanto minus studemus, minus has iniquitatis vias cognoscimus atque vitamus, et minus a peccato nobis providere valeamus.*

59) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 291: *Tenta ergo et tu, o auditor, habere proprium puteum et proprium fontem ut et tu cum apprehenderis librum scripturarum, incipias etiam ex proprio sensu proferre aliquem intellectum, et secundum ea quae in ecclesia didicisti, tenta et tu bibere de fonte ingenii tui. Est intra te natura aquae vivae, sunt venae perennes et irrigua fluentia rationabilis sensus, si modo non sint terra et rudibus completa. Sed satage fodere terram tuam et purgare sordes, id est ingenium, amovere desidiam et torporem cordis excutere.*

60) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 190.

tio unterzögen⁶¹. Der rechte Zugang zur Heiligen Schrift ist für Abaelard von derart tragender Bedeutung, daß er sogar der Äbtissin die Möglichkeit nahelegt, sich im Bedarfsfall den Zugang zum göttlichen Wort von *literati* vertiefen zu lassen⁶²: „Sie darf die Zeugnisse, die ihr die Wissenschaft an die Hand gibt, nicht in dummem Stolz beiseite schieben, sondern soll sie sich in aller Bescheidenheit und Gewissenhaftigkeit aneignen.“⁶³ Ob Abaelard bei den *literati* allein an schriftkundige Insassen des Klosters gedacht hat⁶⁴ oder auch an Wissenschaftler von der Universität, bleibt in diesem Zusammenhang offen. Da Heloisa allerdings in Verbindung mit Abaelard stand sowie über indirekten Zugang zu führenden Vertretern der damaligen Theologie verfügt haben wird, ließe sich auch an „Literaten“ außerhalb des Klosters denken, die die Klostervorsteherin nötigenfalls unterstützen konnten.

Über die philosophischen Traditionen und die Heilige Schrift hinaus rekurriert Abaelard, wie bereits angesprochen, auf die asketisch-monastischen Traditionen spätantiker und frühmittelalterlicher Provenienz; in diesem Feld kommt vor allem Hieronymus († 420) eine tragende Bedeutung zu⁶⁵. Obwohl sich Abaelard an keiner Stelle seiner Regel zur genauen Weise des Umgangs mit dem mönchischen Traditionsschatz äußert, bringt er seine Wertschätzung des klösterlichen Lebens doch dadurch zum Ausdruck, daß er in seiner Regel keinen Aspekt des monastischen Lebens anspricht, ohne in diesem Zusammenhang zugleich auf das Vorbild früherer Asketen und Mönche einzugehen. Dies gilt, wie zu zeigen sein wird, auch für sein eigenwilliges Ideal der Äbtissin.

Nach Abaelards Auffassung stimmen sowohl die philosophischen Überlieferungen als auch die Schätze der biblischen Weisheit, schließlich die seit dem 4. Jahrhundert vielfältigen monastischen Traditionen darin überein, daß das gelingende Leben einer Gemeinschaft auf der einheitlichen Ausrichtung aller

-
- 61) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 292: ... *Noverat [Maria] juxta mysterium legis omne animal immundum dici, nisi quod ruminat et unguam findit. Nulla quippe est anima munda, nisi quae meditando quantum capere potest divina ruminat praecepta et in his exsequendis discretionem habeat, ut non solum bona, sed et bene, hoc est recta faciat intentione.*
- 62) Zur Bedeutungsgeschichte dieses Terminus s. Grundmann H., *Litteratus – illiteratus. Der Wandel einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter* (ders., *Ausgewählte Aufsätze* (Schriften der MGH 25,3), Stuttgart 1978, 1–66).
- 63) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 253: *Quod si de aliquibus melius cognoscendis ad scripturam recurrendum esse censuerit a literatis hoc requirere et addiscere non erubescat nec in his litteraturarum (!) documenta contemnat, sed diligenter suscipiat.*
- 64) Der von Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 253 angefügte Hinweis auf RB 3,3, demzufolge der Herr manchmal den Jüngeren im Kloster die treffenderen Gedanken eingibt, könnte man zugunsten der Unterstützung für die Äbtissin durch *literati* innerhalb des Klosters werten.
- 65) Luscombe, *Abélard et le monachisme* (wie Anm. 9) 276: „Les citations de saint Jérôme sont très fréquentes dans les écrits religieux d’Abélard. Son interprétation du mot *monachus*, *solus*, est *jeromienne* ainsi que tout son enseignement monastique.“

gründet. Die erzieherische Kompetenz der Oberen sei herausgefordert⁶⁶, wenn sie dafür Sorge trage, daß die einzelne Nonne in ihrem Wollen und Tun eine auf Gott ausgerichtete Einheit widerspiegelt; diese klare Orientierung biete ihrerseits die Voraussetzung dafür, daß die gesamte Gemeinschaft dem urgemeindlichen Ideal unter einer für alle verbindlichen Leitung entspreche und die Menschen als „ein Herz und eine Seele“, d. h. in größt möglicher Transparenz im Blick auf ihren Schöpfer lebten⁶⁷.

Um der genannten Zielsetzung willen sieht Abaelard in Abweichung von allen früheren Klosterregeln als ideale Äbtissin nicht eine Frau vor, die stets jungfräulich gelebt und ihre Unschuld noch nicht verloren hat, sondern stattdessen eine ältere und lebenserfahrene Frau. Ja, sie muß Bedingungen erfüllen, die Abaelard dem Idealprofil für Diakonissen entnimmt, wie es im Timotheusbriefes (1 Tim 5,9-11) überliefert ist: Sie soll mindestens 60 Jahre alt sein, dem Stand der Witwen angehören, Kinder aufgezogen und nach dem Tod ihres ersten Mannes nicht wiedergeheiratet haben, schließlich für gute Werke bekannt sein⁶⁸. Abaelard erläutert, daß eine Witwe den Verzicht auf einen Mann in seiner Tragweite besser ermessen könne als eine Jungfrau, die niemals verheiratet gewesen sei: „Einsam“, so Abaelard, „nennt der Apostel die [nicht wiederheiratenden] Witwen, weil die allen Bindungen absagen, so daß kein irdischer Tröster mehr als Helfer bleibt, wohingegen die anderen [die Jungfrauen] von vornherein keinen Fürsorger besaßen.“⁶⁹ Während die spätantiken und frühmittelalterlichen Klosterregeln das biologische Alter einer Nonne bzw. eines Mönches gänzlich unberücksichtigt lassen und stattdessen die Dauer der klösterlichen Zugehörigkeit, fernerhin die geistliche Reife als allein entscheidende Kriterien für die Eignung zur Klosterleitung ansehen⁷⁰, insistiert Abaelard auf einer hohen Anzahl von Lebensjahren als Voraussetzung für einen weiten Schatz an menschlicher Erfahrung. Verschärfend läßt sich im Blick auf Abaelards Verhältnis zur monastischen Überlieferung hervorheben: Den traditionellen Klosterregeln dient als die eigentliche Schule für den Herrendienst allein das Kloster, nicht aber die Welt mit ihren alltäglichen ehelichen und familiären Verpflichtungen⁷¹. So gilt der Magisterregel, der Vorläuferin der Benediktsregel, ausschließlich ein Leben unter der zweiten Taufe der Klosterprofeß als heilsverheißend, wohingegen sie ein Leben

66) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 252.

67) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 244: *Cum vero ita tam rebus nostris quam nobis ipsis penitus renuntiamus, tunc vere omni proprietate abjecta vitam illam apostolicam inimus, quae omni in commune reducit, sicut scriptum est: Multitudinis credentium erat cor unum et anima una...*

68) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 252; auch schon Abaelard, ep. 7 (wie Anm. 14) 263.

69) Abaelard, ep. 7 (wie Anm. 14) 264.

70) Gnllka C., *Aetas spiritalis. Die Überwindung der natürlichen Altersstufen als Ideal frühchristlichen Lebens* (Theoph. 24), Bonn 1972, 135–147 und 189–202.

71) Kardong T.-G., *The World in the Rule of Benedict and the Rule of the Master* (St-Mon 26, 1984, 185–204).

unter der ersten Taufe als Weg ins Verderben charakterisiert⁷². – Abaelards Vorstellung von der idealen Äbtissin speist sich aus drei Quellen: Über die griechische Philosophie hinaus sieht er sich in dieser Hochachtung zweitens durch die Anforderungen bestätigt, die der erste Timotheusbrief – Abaelard hält Paulus für den Verfasser – an eine ihrem Stande würdige Witwe stellt; unterstreichend verweist er hier auf Jesus, der nicht den an Lebensjahren jungen Johannes, seinen Lieblingsjünger, sondern aufgrund des Alters Petrus als Haupt der Kirche erwählt hatte⁷³. Drittens schließlich sieht sich Abaelard in seinen Prioritäten durch die Schriften des Hieronymus bestätigt. In all diesen Traditionen stößt er auf deutliche Anhaltspunkte zugunsten der Vorzugsstellung der Älteren gegenüber den Jüngeren⁷⁴. Vor diesem Hintergrund soll die von den Nonnen zu wählende Äbtissin eine Frau sein, „die in der Lebensführung und an Wissen die anderen übertrifft. Sie soll gereiften Alters sein, daß man mit Zutrauen auf ihre sittliche Zuverlässigkeit bauen darf. Sie soll vorher gehorcht haben, um jetzt befehlen zu können. Die Regel soll ihr fester Besitz geworden sein durch tätige Übung, nicht allein durch bloßes Anhören. (...) Ihre Aufgabe ist es, das regelgemäße Leben und die Ausübung der guten Werke zu ihrem Studium zu machen.“⁷⁵ Die Aufgabe der Äbtissin besteht nicht allein in der Verantwortung für das leibliche und das seelische Wohl der ihr Anvertrauten; vor allem hat sie sich als Meisterin der rechten Wahrnehmung zu bewähren: „Die Äbtissin soll überall die Runde machen. (...) Sie muß die erste sein, die Fehler in ihrem Hause bemerkt, sie muß die Fehler gutmachen, ehe die anderen sie überhaupt wahrnehmen und sich von ihnen anstecken lassen.“⁷⁶ Dies gilt vor allem, wenn der Hochmut im Kloster um sich greift. So soll die Äbtissin selbst mit gutem Beispiel vorangehen und die Wahl im Bewußsein um die Schwere der übernommenen Verantwortung annehmen wie jemand, der zum Tode geführt wird⁷⁷. Keinesfalls aber darf sie ihre Stellung ausnutzen, um sich über ihre Mitschwestern und gegenüber der Welt

72) *Regula Magistri*, Prolog 13–19. 21–22 und c. 90, 69, (ed. A. de Vogüé, SC 105, 1964, 298–300 und SC 106, 1964, 390); dazu auch Vogüé, *Die Regula Benedicti* (wie Anm. 48) 23; Kardong T.-G., *The Devil in the Rule of the Master* (StMon 30, 1988, 41–62); Lutterbach, „*Monachus factus est*“ (wie Anm. 42) 148–154.

73) Abaelard, ep. 7 (wie Anm. 14) 266. Dort heißt es im Sinne eines Zitats aus Hieronymus, *Contra Iovinianum* I 26, (ed. J.-P. Migne, PL 23, 1889, 258C): *Unus, inquit, eligitur ut, capite constituto, schismatis tollatur occasio. Sed cur non Iohannes electus est? Aetati delatum est quia Petrus senior erat ne adhuc adolescens et pene puer progressae aetatis hominibus praeferretur, et magister bonus qui occasionem iurgii debuerat auferre discipulus, ... in adolescentem quem dilexerat causam praebere videretur invidiae.*

74) Abaelard, ep. 7 (wie Anm. 14) 266.

75) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 253: *... ut videlicet talis eligatur quae ceteris vita et doctrina praeesse debeat et aetate quoque morum maturitatem polliceatur et quae obediendo meruerit imperare et operando magis quam audiendo regulam didicerit et firmius noverit. Quae si litterata non fuerit, sciat se non ad philosophicas scholas vel disputationes dialecticas sed ad doctrinam vitae et operum exhibitione accomodari.*

76) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 255.

77) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 258: *Vocata lugeat tamquam ad mortem deducata.*

hochmütig zu erheben: „Vorgesetzten tut vor allem Mäßigkeit not. Sie müssen sich selbst in ihren Ansprüchen beschränken, da sie auch noch für die anderen zu sorgen haben.“⁷⁸

Obwohl Abaelard einer ehemals verheirateten Frau als Äbtissin den Vorzug gegenüber einer ‚unschuldigen‘ Jungfrau gibt, gilt ihm die oben bereits angesprochene Einhaltung der Keuschheit als ein hervorragendes Mittel zur Therapie der Leidenschaften, wie er den philosophischen Traditionen, den Überlieferungen der Heiligen Schrift wie auch besonders den Ausführungen des Hieronymus entnehmen zu können glaubt⁷⁹. Als zweites therapeutisches Mittel gegen die weltverhafteten Leidenschaften erläutert er die Einübung in die Schweigsamkeit. Die früheren Klosterregeln beziehen die *taciturnitas* zu meist auf das Vermeiden der Schwatzhaftigkeit, auf das „Nicht-Reden“⁸⁰. So unterstreicht Adalbert de Vogüé die Stoßrichtung des entsprechenden Kapitels in der Benediktsregel, das die Akzente der Magisterregel aufnimmt: „Benedikt ist vornehmlich darum besorgt, die Mönche nach Möglichkeit am Sprechen zu hindern. (...) Vor allem ist es [ihm] wichtig, eine energische Tendenz und eine wirkungsvolle Disziplin zu schaffen.“⁸¹ Abaelard dagegen stellt die Schlüsselbedeutung des Schweigens für eine aus dem Herzen kommende Hinkehr zum Göttlichen heraus: „Sich des Schweigens befleißigen, das bedeutet gewiß mehr als bloß schweigsam sein; sich befleißigen heißt, mit bewußtem Willensentschluß etwas tun. Es gibt vieles, das wir ohne Aufmerksamkeit unbewußt tun, aber wenn wir uns befleißigen, müssen Wille und Aufmerksamkeit angespannt werden.“⁸² Er erklärt das von ihm unterstützte und auf Paulus zurückgeführte Gebot (1 Tim 2,11), demzufolge Frauen in der Kirche schweigen und nicht lehren sollen damit, daß das weibliche Geschlecht für das Laster der Schwatzhaftigkeit besonders anfällig sei⁸³. So solle besonders für die Kommunikation innerhalb des Klosters als Maßstab das „Nicht-Zuviel“ gelten: „Jedes Übermaß an Worten und Zeichen muß scharf gerügt werden, aber vor allem ein Übermaß von Worten, bei denen die Gefahr des Mißbrauchs besonders groß ist.“⁸⁴ Stattdessen sollte es den Liebhabern klösterlicher Einsamkeit darauf ankommen, Gott aus reinem und ungeteiltem Herzen zu dienen: nach dem Vorbild von Mose und den alten Vätern, von

78) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 257.

79) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 275–277.

80) Z.B. Regula Benedicti 6,3 (wie Anm. 45) 38: *Ergo quamuis de bonis et sanctis et aedificationum eloquiis perfectis discipulis propter taciturnitatis grauitatem rara loquendi concedatur licentia.*

81) Vogüé, Die Regula Benedicti (wie Anm. 48) 132f.

82) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 245: *Plus quippe esse constat silentio studere quam silentium habere. Est enim studium vehemens applicatio animi ad aliquid gerendum. Multa vero negligenter agimus vel invita, sed nulla studiose nisi volentes vel intenti.*

83) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 246: *Qui rursus eidem cur hoc praeceperit innuens verbosas eas et loquentes cum non oportet arguit. Huic igitur tantae pesti remedium aliquod providentes ...*

84) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 246: *Nec tepide corrigatur verborum aut signorum excessus, sed verborum praecipue in quibus majus imminet periculum.*

Elia und Elisa, von Johannes dem Täufer und seinen Anhängern, von Antonius und Makarius; auch nach dem Vorbild unseres Herrn, der die Einsamkeit liebte⁸⁵. Im Unterschied zu den Klöstern, die ehemals in der Einsamkeit gegründet worden, alsdann aber zu Treffpunkten für die Leute aus der Welt geworden seien, empfiehlt Abaelard die Einsamkeit als Hilfe zur strengen Ausrichtung auf das Wesentliche: „In der Einsamkeit erliegen wir den Versuchungen des Fleisches weniger leicht, und unseren Sinnen fehlt die rechte Gelegenheit, uns ins Fleischliche hinabzuziehen.“⁸⁶ Und mit Orientierung an Hieronymus gelte es festgehalten zu werden, daß der in Einsamkeit lebende Mensch nicht länger mit seinem Gehör, seinen Augen und seiner Zunge zu kämpfen brauche: „Er hat nur noch einen einzigen Feind zu schlagen – sein eigenes Herz.“⁸⁷ Insofern entscheide zwar nicht der irdische Lebensort über Heil oder Unheil, doch könne das Leben in schweigsamer Einsamkeit eine Hilfe sein, „die Frömmigkeit ungezwungen zu bewahren und ihr eine ruhige Sicherheit zu geben.“⁸⁸

Als weitere Maßnahme zur Therapie der Leidenschaften untersagt Abaelard den Weingenuß: „Was ist von allem, was der Mensch zu sich nimmt, so gefährlich, so schändlich, nichts ein ebenso starker Feind unseres Standes und unserer frommen Versenkung wie der Wein?!“⁸⁹ In diesem Punkt sieht er sich in Übereinstimmung mit den griechischen Philosophen und den Propheten Israels, alsdann auch mit Jesus und Paulus, schließlich mit den Vätern der Wüste⁹⁰. Negativ grenzt Abaelard das Leben seiner Nonnen vom ehelichen Leben ab, wenn er den Weingenuß als Ausdruck der Festfreude beim Hochzeitsbankett herausstellt: „Hochzeiten haben ja ein Privileg auf unmäßigen Weingenuß, die Quelle der Wollust.“⁹¹ Im Sinne einer suggestiven Verstärkung fügt er an: „Gibt es eine Tugend, die in den Trunkenbolden gegenwärtig bleibt?“⁹² Allzumal gelte diese Verpflichtung zur Weinabstinenz gemäß den paulinischen Briefen (1 Tim 3,3; Tit 1,7) für jene, die ihren Dienst am Altar zu verrichten hätten. Selbst den Frauen sei der Weingenuß von Hieronymus verboten worden, was umso mehr Aufmerksamkeit verdiene, da der Körper der Frau entsprechend antiker Auffassung aus erheblich mehr Wasseranteilen besteht als derjenige des Mannes: „Die Frauen sind von Natur zwar schwächer veranlagt, allerdings dem Wein gegenüber sind sie das stärkere Geschlecht.“⁹³

85) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 246–249.

86) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 250: *Vestrae vero infirmitati tanto magis est solitudo necessaria, quanto carnalium tentationum bellis minus hic infestamur et minus ad corporalia per sensus evagamur.*

87) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 250.

88) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 246: *Quamvis locus non salvet, multas tamen praebet opportunitates ad religionem facilius observandam et tutius mundiendam et multa religionis auxilia vel impedimenta ex eo consistunt.*

89) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 270.

90) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 272.

91) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 270.

92) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 271: *Quae namque virtus, quod bonum in ebris manet?*

93) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 272: *... in se natura debilior et tamen contra vinum fortior.*

Trotzdem optiert auch Abaelard im Blick auf beide Geschlechter zugunsten eines vollständigen Weinverzichts: „Der Wein ist der schärfste Feind unseres klösterlichen Lebens“⁹⁴, „der größte Widersacher der Keuschheit und der Schweigsamkeit“⁹⁵, weil er „erhitzt“ und „das Feuer der Sinnlichkeit anfacht“⁹⁶.

Während sich Abaelard bei den bisher angesprochenen Maßnahmen zur Therapie der Leidenschaften auf einer einheitlichen Traditionslinie sehen konnte, die von den Philosophen über die biblischen Schriften bis hin zu den christlich-monastischen Zeugnissen verläuft, zerbricht diese Übereinstimmung hinsichtlich der Erlaubtheit des Fleischverzehrs. Zumindest die ansonsten von Abaelard reichlich bemühte Tradition der griechischen Stoa spricht sich nachhaltig zugunsten einer vegetarischen Lebensweise aus⁹⁷. Es ist zugleich diese Traditionslinie, auf die sich auch Hieronymus in seinem Werk „Adversus Iovinianum“ beruft, wenn er so heftig gegen den Fleischverzehr optiert, daß seine Argumentationskette zugleich den Ausgangspunkt für die, von Ausnahmefällen abgesehen, vegetarische Tradition des weiteren Zölibatentums bildet⁹⁸. Merkwürdigerweise findet sich von diesem breiten Traditionsstrom zugunsten des Fleischverzichts bei Abaelard kaum ein Wort⁹⁹, obgleich sich der stoische und der christliche Vegetarismus ausdrücklich im Dienste einer Therapie der Leidenschaft sehen. Indem Abaelard in der Frage des Fleischverzichts ausschließlich auf das Neue Testament rekurriert, gibt er die Priorität innerhalb seiner Zeugenliste deutlich zu erkennen: Allein wenn die philosophische und die christlich-monastische Tradition mit den Kernaussagen der Heiligen Schrift übereinstimmen, bringt er sie zu Gehör. Widerspricht das Neue Testament den Idealen der griechischen Philosophie, verschweigt Abaelard die paganen Stimmen; und wenn nötig, auch die monastischen Traditionen. So rekurriert er in der Frage des Fleischverzichts maßgeblich auf den Apostel Paulus (Röm 14,3ff.): „Bei den Speisen ist der Apostel nur darauf bedacht, das eigene Gewissen oder das Gewissen eines anderen vor Anstoß zu bewahren.“¹⁰⁰ Denn entsprechend Mk 7,15 gilt selbst für die Spei-

94) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 272: *proposito nostro maxime adversari videmus.*

95) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 277: *... continentiae quam silentio maxime contrarium.*

96) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 272.

97) Lutterbach H., *Der Fleischverzicht im Christentum. Ein Mittel zur Therapie der Leidenschaften und zur Aktualisierung des paradiesischen Urzustandes* (im Druck).

98) Ebd.

99) Dies ist umso eher bemerkenswert, da Abaelard ansonsten „substantial use of St. Jerome's *Adversus Iovinianum*“ macht, wie McLaughlin, *Abelard and the Dignity of Women* (wie Anm. 41) 310 herausstreicht.

100) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 267: *Et quod vilis poterit comparari vel facilius haberi et sine scandalo sumi, id concedatur. Solum quippe scandalum propriae conscientiae vel alterius in cibis Apostolus vitat.*

sen von Ungläubigen und für Götzenopferfleisch¹⁰¹: „Von Christus aus, so versichert der Apostel Paulus, ist keine Speise gemein, das heißt unrein, weil das Gesetz Christi keine Speise verbietet.“¹⁰² – Obgleich sich Abaelard mit der Erlaubnis des Fleischverzehr für seine Nonnen von der philosophischen und grundsätzlich von der asketisch-monastischen Tradition abgekehrt hat, kann er sich den genannten Überlieferungen erneut zuwenden, wenn er herausstellt, daß es bei der Nahrungsaufnahme wie in allen anderen Bereichen des alltäglichen Lebens auf die Einhaltung des rechten Maßes ankomme: „Wir tun so, als gelte das Verbot der Speise und nicht ihrem Übermaß; dabei verbietet der Herr Völlerei und Trunkenheit, d.h. ohne Rücksicht auf die Art von Speise und Trank jedes Zuviel.“¹⁰³ Mit Hilfe einer noch schärferen Gegenüberstellung unterstreicht Abaelard an anderer Stelle, daß im Essen überhaupt keinerlei Möglichkeit zur Sünde liege, sondern vielmehr allein in der Gier¹⁰⁴: „Wir essen kein Fleisch! Wirklich, ein großes Verdienst, wenn wir uns an sonstigen Speisen schadlos halten, bis wir übersatt sind“¹⁰⁵, ruft Abaelard mit ironischem Unterton aus. Gemäß seinem Grundanliegen, die Therapie der Leidenchaften um der Hinkehr zum Göttlichen willen, stellt er heraus, daß entsprechend dem Leib, der allein durch äußerlichen Schmutz verunreinigt werde, auch die Seele allein durch seelischen Schmutz Schaden nehme: „Vor dem, was am Körper geschieht, braucht man sich nicht zu fürchten, wenn nur der Geist sich dazu sein Ja nicht erpressen läßt. Auf die Reinheit des Fleisches darf man sich nicht verlassen, wenn die bösen Gedanken die Seele verderben. Im Herzen entscheidet es sich, ob die Seele sterben soll oder leben.“¹⁰⁶

Nicht allein im Blick auf die Nahrung, die Kleidung¹⁰⁷ und die Klosterbauten¹⁰⁸, sondern für viele weitere Bereiche des alltäglichen Lebens, wie für den Umfang des Viehbestandes, schärft Abaelard die Einfachheit als Bedingung

101) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 268: *Quod diligenter Apostolus attendens et omnia ciborum genera etiamsi sint infidelium cibi et idolothyta Christianis esse licita studiose prosequitur solum, ut diximus, in cibus scandalum vitans.*

102) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 268: *Nullum itaque cibum per Christum asserit esse communem, id est immundum, quia lex Christi nullum interdicat.*

103) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 274: *Totum id excusat vilium abstinentia carnum dummodo eas publice non voremus quasi ciborum qualitas magis quam superfluitas in culpa sit, cum solam Dominus crapulam et ebrietatem nobis interdicat, hoc est cibi pariter et vini superfluitatem potius quam qualitatem.*

104) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 269f.: *Quid igitur mirum si id in quo nullum est omnino conceditur ne peccatum incurrant, hoc est alimenta quaelibet necessaria, non superflua?*

105) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 274.

106) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 276: *Nullus itaque cibum inquinat animam sed appetitus cibi vetiti. Sicut enim corpus non nisi corporalibus inquinatur sordibus, sic nec anima nisi spiritualibus. Nec timendum est quidquid agatur in corpore si animus ad consensum non trahitur. Nec confidendum de munditia carnis si mens voluntate corrumpitur; auch 277f.*

107) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 281f.

108) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 263 und 282.

bzw. äußeren Ausdruck einer innerlich bereits erfolgreich angelaufenen Therapie der weltverhafteten Leidenschaften ein: „Wächst unser Viehbestand und Grundbesitz, dann geht unser Dichten und Trachten nur noch auf das Äußere. Wer in dieser Welt viel besitzt, der kann sich dem Zwang nicht entziehen, auch seine Gedanken auf diesen irdischen Besitz zu richten, und versäumt dabei, sich in das zu versenken, was von oben ist. Auch wenn wir leiblich in unseren Klostermauern bleiben, hängt unser Herz doch an dem, was draußen ist; wir müssen uns um das sorgen, was von der Welt ist und nehmen Schaden an unserer Seele.“¹⁰⁹ Heftig kritisiert Abaelard die Äbte, die ihre Maßlosigkeit und Weltverhaftung dadurch zu erkennen gäben, daß sie in ihre Klöster mehr Nonnen und Mönche aufnahmen als sie ernähren könnten und den Neulingen obendrein noch ein angenehmes Leben versprechen! Schlimmer noch: Anstatt sich und die Gemeinschaft mit aller Kraft auf den Herrn auszurichten, müßten sie umherziehen, um für das Kloster das Notwendige zu erbetteln; anstatt geistlich gesinnt zu sein, gäben sie sich und die Ihren dem Irdischen hin: „Wenn sie ihre Kraft, ein vernünftiges Regiment zu führen, nicht bedeutend überschätzten, dann unterbliebe diese Anbetung der großen Zahl. Der Herr hat nur wenige zu Jüngern erwählt.“¹¹⁰

Die von Abaelard entworfene monastische Regel nimmt für sich in Anspruch, nichts als frühere Traditionen auf einen Blick sichtbar zu machen. Tatsächlich aber entwickelt die Kompilation aus Elementen der griechischen Philosophie, der biblischen Schriften sowie der christlich-monastischen Überlieferung ein neues Leitbild klösterlichen Lebens: Ebenso wie sich die Äbtissin im Rahmen ihrer Amtsführung nicht in falscher Weise auf etablierte Gewohnheiten berufen darf, sondern stets neu nach dem Willen Gottes für die ihr Untergebenen zu fragen hat¹¹¹, fühlt sich auch Abaelard selbst in Abkehr von der Monastik zu vernunftbegründeten Veränderungen innerhalb des monastischen Traditionsstromes aufgerufen. „Im Evangelium sagt der Herr: ‚Ich bin die Wahrheit‘, aber nicht: ‚Ich bin die Gewohnheit.‘ Nachdem nun die Wahrheit geoffenbart ist, muß die Gewohnheit ihr Feld räumen.“¹¹² Oder pointiert: „Der Satz ist unbestreitbar. Vernunft und Wahrheit stehen über dem Herkommen.“¹¹³

Die Hintergrundfolie eines leistungsorientierten Mönchtums, von der sich Abaelard mit seiner monastischen Regel abzusetzen sucht¹¹⁴, legt Heoisa noch schonungsloser frei als Abaelard selbst; und zwar in dem Brief, den sie

109) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 282.

110) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 283: *Qui profecto minus de multitudine gloriarentur si salutem animarum magis quam numerum quaereret et de suis viribus in ratione sui regiminis reddenda minus praesumerent.* Zu dieser Problematik vgl. die umfangreichen Ausführungen ebd. 383–285.

111) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 265f.

112) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 266.

113) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 266.

114) Luscombe, Abélard et le monachisme (wie Anm. 9) 273f. stellt eine deutliche Gegnerschaft Abaelards im Blick auf zeitgenössische Weisen des Mönchtums heraus:

Abaelard mit der Bitte zugesandt hatte, ein Regelwerk für Klosterfrauen zu entwerfen. So hebt sie im Sinne eines Indizes hervor, wie leichtsinnig die Männer und Frauen ihre klösterlichen Gelübde ablegten, oftmals gar ohne Kenntnis des Inhaltes: „Alle drängen sich gedankenlos um die Wette ins Kloster.“¹¹⁵ Weiterhin sieht sie das monastische Leben zu sehr auf die Einhaltung äußerlicher Tabus (Fleischverzicht etc.) konzentriert. Dagegen fordert Heloisa unter Anlehnung an das Neue Testament: „Der Unterschied von christlichem und jüdischem Wesen ist ja in nichts so stark wie in der verschiedenen Betonung der äußeren und inneren Werke; zumal zwischen den Kindern Gottes und den Kindern des Teufels ist das einzige Unterscheidungszeichen die Liebe.“¹¹⁶ Diese Gegenüberstellung eines Hochleistungsmönchtums und eines ‚Liebesmönchtums‘ versinnbildlicht sie an Johannes und Jesus: Johannes der Täufer und seine Jünger hätten die Askese dermaßen übertrieben, daß sie dadurch sehr an körperlichen Kräften abgenommen hätten. Unter ausschließlicher Berücksichtigung der äußerlichen Übungen müßte man also Johannes und seine Jünger im Frommsein über Christus und seine Jünger stellen. Genau so hätten sich die Johannes-Jünger auch selbst eingeschätzt, indem sie als Ausdruck ihrer „jüdisch-äußerlichen Werkgerechtigkeit“ gegen Christus und dessen Jünger gemurrt hätten¹¹⁷. Sowohl die monastische Idealvorstellung Heloisas als auch der Entwurf Abaelards sind grundlegend von dem vor allem durch Augustinus († 430) vertretenen ‚Mönchtum der Innerlichkeit‘ geprägt: „Er stellte den Unterschied fest zwischen echter Tugend und einer zur Schau gestellten (*inter virtutem et virtutis exhibitionem*) und gab den äußerlichen Werken ihren richtigen Platz, indem er ihnen jedes Verdienst absprach.“¹¹⁸ Die lebenspraktische Reichweite dieser Unterscheidung läßt sich an der Einschätzung des Martyriums ablesen: Grundsätzlich müsse jeder seine Bereitschaft zur Hingabe seines Lebens um des Glaubens willen einüben; dagegen sei es nicht entscheidend, ob einem Menschen das blutige Martyrium schließlich tatsächlich abgefordert würde oder nicht. Gleiches gelte für die innere Haltung der Enthaltensamkeit, die Grundbestandteil einer christlichen Lebensführung sei. Während Johannes sie auch äußerlich lebte, sei Abraham stets dazu bereit gewesen, ohne sie allerdings im Sinne einer monastischen Lebensform einzubringen. Entscheidend komme es in allen Fällen auf die innere Haltung an: „Es gelten bei Gott allein die Tugendkräfte als Verdienst, und der entsprechende Besitz an diesen Tugendkräften verbürgt einen entsprechenden Lohn von Christus, ohne Rücksicht darauf, ob diese Tugendkräfte sich

„Abélard a admiré peu de religieux contemporains. (...) Abélard lui-même a généralement dénoncé le monachisme de son temps.“

115) Heloisa, ep. 6 (wie Anm. 14) 246f., Zitat 246.

116) Heloisa, ep. 6 (wie Anm. 14) 248.

117) Heloisa, ep. 6 (wie Anm. 14) 249.

118) Heloisa, ep. 6 (wie Anm. 14) 249f.

haben betätigen können oder nicht.¹¹⁹ Der wahre Christ sei vollständig damit in Anspruch genommen, seinen „inneren Menschen“ (*homo interior*) mit Tugenden auszuschnücken, indem er die guten Haltungen einübt und die Sünde bei der Wurzel im Herzen packt. Das Äußerliche sei so belanglos, daß Jesus seinen Jüngern sogar erlaubt hätte, Ähren am Sabbat abzurupfen oder mit ungewaschenen Händen zu speisen¹²⁰. Und im Blick auf Gott als *cordis et renun probator* (Jer 19,20; Ps 7,10) heißt es: „Soll die Frömmigkeit unseres Herzens vor Gott ihren vollen Wert haben, muß alles Pochen auf das äußerliche Tun fernbleiben.“¹²¹ – Wenn Abaelard die monastische Lebensweise bereits in der Urgemeinde verwirklicht sieht, erkennt er die Verbindungslinie vor allem in dem christlichen Ideal, „ein Herz und eine Seele (Apg 4,32)“ zu sein; in beiden Fällen beschreibt er eine Gemeinschaft, in der es jedem Menschen um die Vorbereitung auf den kommenden Herrn geht: durch eine an den philosophischen, vor allem an den biblischen Maßstäben ausgerichtete maßvolle, aufrichtige und aller Sünde abgeneigte Lebensweise. Abaelard stellt anhand der Urgemeinde heraus, worauf es bei der monastischen Lebensweise ankommt: „Ein jeder suchte nicht und erstrebte nicht, was sein war, sondern jeder suchte und erstrebte, was Christum trieb. Nur bei solcher Selbstentäußerung im Geiste Christi ist ein Leben möglich ohne persönliches Eigentum.“¹²²

Ein abschließender Vergleich zwischen den Anfragen Heloisas an Abaelard und dessen beiden Antwortbriefen offenbart manche Divergenzen; viele Fragen seiner Geliebten, die vor allem die Ausgestaltung und Organisation des alltäglichen Lebens im Kloster betreffen, läßt Abaelard unberücksichtigt. So geht er auf die von Heloisa angesprochene Ausgestaltung eines Probejahres für Klosteranwärterinnen¹²³ ebenso wenig ein wie auf die als besonders dringend herausgestellte Notwendigkeit einer Ordnung der einzelnen Gebetszeiten¹²⁴. Weitere Schlüsselbereiche für die Gestaltung des klösterlichen Alltags werden in der Korrespondenz überhaupt nicht angesprochen; am wichtigsten unter diesen Auslassungen ist gewiß die Frage nach dem Umgang mit Verfehlungen. Auf listenartige Zusammenstellungen von guten Werken konnte Abaelard aufgrund seiner ‚Herzensethik‘ verzichten, wohingegen er auf die

119) Heloisa, ep. 6 (wie Anm. 14) 250: ... *solas apud Deum merita virtutes obtinere, et quicumque virtutibus pares sunt, quantumcumque distent operibus, aequaliter ab ipso promereri.*

120) Heloisa, ep. 6 (wie Anm. 14) 250f.

121) Heloisa, ep. 6 (wie Anm. 14) 251.

122) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 244: *Cor unum fide, quia corde creditur. Anima una quia eadem ex caritate voluntas ad invicem cum hoc unusquisque alii quod sibi vellet, nec sua magis quam aliorum commoda quaereret vel ad communem utilitatem ab omnibus omnia referrentur, nemine quae sua sunt, sed quae Jesu Christi, quaerente seu affectante. Alioquin nequaquam sine proprietate viveretur, quae magis in ambitione quam in possessione consistit.*

123) Heloisa, ep. 6 (wie Anm. 14) 243 und 246.

124) Heloisa, ep. 6 (wie Anm. 14) 252: *Maxime vero de officiis ecclesiasticis et de ordinatione psalmodiarum providendum est ut in hoc saltem si placet, nostram exoneret infirmitatem ne, cum psalterium per hebdomadam expleamus, eosdem necesse sit psalmos repeti.*

Keuschheit, auf die Schweigsamkeit oder auf die Ernährung der Nonnen wunschgemäß und ausführlich eingeht. So mag man gegen Abaelards Entwurf berechtigt einwenden, daß eine Äbtissin ihr Kloster auf der Basis dieser Weisungen nicht zu leiten vermag; übrigens ein ‚Manko‘, das Abaelard mit vielen spätantiken und frühmittelalterlichen Klosterregeln teilt¹²⁵. Trotzdem wird die diagnostizierte Lückenhaftigkeit seiner Ausführungen gewiß nicht der alleinige Grund für die ausgebliebene Rezeption sein, welche Gerd Zimmermann so nachhaltig hervorhebt: „Der Entwurf [Abaelards] fand (...) keine weitere Verbreitung; er blieb in seiner Gültigkeit auf den einen Konvent [nämlich denjenigen von Heloisa] beschränkt.“¹²⁶ Vielmehr war Abaelards Vision des idealen Klosterlebens zu seiner Zeit noch kaum vermittelbar. Das mag weniger an seiner scholastisch mitgeprägten Sicht der Frau gelegen haben als an seiner eindeutigen Option zugunsten der Freilegung des ‚inneren Menschen‘.

Elisabeth Gössmann zufolge wurde der Unterschied der Geschlechter im Mittelalter vorwiegend im körperlich-geschlechtlichen Bereich gesehen, wohingegen die Seele in ihrem Wesen bei Mann und Frau als gleich galt. Aufgrund ihrer Physis sah man die Frau als das schwächere Geschlecht an. Gleichwohl war diese körperliche Inferiorität auch für die Seele folgenreich, insofern diese sich über den Körper artikulierte und ihr angesichts des schwächeren Leibes weniger Ausdrucks- und Entfaltungsmöglichkeiten zur Verfügung standen¹²⁷. Trotz dieses Unterschieds zwischen Mann und Frau hat sich in der scholastischen Auffassung von der Frau auch die biblisch grundgelegte Idee der Gottebenbildlichkeit von Mann und Frau niedergeschlagen; wirksam wird sie vor allem im Blick auf das geistliche Vermögen von Mann und Frau: „Die Auffassung von der seelischen Schwäche der Frau als Folge ihrer leiblichen Schwäche hindert aber nicht, daß gleich anschließend der Frau für das geistliche Leben die gleichen Möglichkeiten zugesprochen werden wie dem Mann.“¹²⁸ So impliziert das scholastische Verständnis des weiblichen Geschlechts, daß Frauen trotz ihrer leiblichen Unterlegenheit dem Manne im geistlichen Leben ebenbürtig werden können, wenn sie sexuell enthaltsam leben: „Die ‚Gleichberechtigung‘ von Mann und Frau in der gnadenhaften Möglichkeit wird also primär den jungfräulichen Frauen zugesprochen, was zunächst in der allgemeinen Höherwertung der Jungfräulichkeit für das geistliche Leben begründet ist, die auch für den Mann gilt,

125) Lutterbach, „*Monachus factus est*“ (wie Anm. 42) 7–36, 52–60, 81–100 und 124–144 im Blick auf die Mönchwerdung.

126) Zimmermann, Ordensleben und Lebensstandard (wie Anm. 9) 34.

127) Gössmann E., Anthropologie und soziale Stellung der Frau nach Summen und Sentenzenkommentaren des 13. Jahrhunderts (Albert Zimmermann (Hrg.), Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters, Halbband 1 (Miscellanea Mediaevalia 12,1), Berlin – New York 1979, S. 281–297).

128) Gössmann E., Metaphysik und Heilsgeschichte. Eine theologische Untersuchung der Summa Halensis (Alexander von Hales) (Mitteilungen des Grabmann-Instituts der Universität München. Sonderband), München 1964, 223.

aber es wird doch deutlich, daß die gnadenhafte Selbsttranszendierung bei der Frau irgendwie als Überschreitung ihrer naturhaft gegebenen Begrenzung gesehen ist. Die jungfräuliche Frau hat zur Erhebung auf die Ebene des Mannes eher die Möglichkeit.¹²⁹ Abaelards ambivalentes Verständnis der Frau stimmt mit dieser für die Scholastik charakteristischen Sicht in bedeutenden Teilen überein: Zum einen sieht er die Frau als ein dem Manne unterstelltes Wesen an¹³⁰. Davon kündigt auch seine in diesem Rahmen nicht näher zu diskutierende Auffassung, daß jedes Frauenkloster im Verband mit einem Männerkloster stehen¹³¹ und ein Abt als Vorsteher des ‚Doppelklosters‘ fungieren solle¹³². Gleichfalls suchte Abaelard die Frauen von allem fernzuhalten, was mit der Vorbereitung der Eucharistiefeyer sowie der Sorge um die Reliquien zusammenhängt. So stellt er im Blick auf das Amt der Sakristanin heraus, daß sie die kultische Reinheit, näherhin die sexuelle Unberührtheit (*integritas*) als notwendige Voraussetzung für ihren Dienst gewährleisten müsse¹³³. Dennoch dürfe weder sie selbst noch eine andere Schwester „die Reliquien, die Altargefäße sowie die Altardecken berühren, außer sie sind ihnen zur Reinigung übergeben.“ Selbst diese Reinigung ist den Klosterfrauen offenbar nur unter männlicher Aufsicht erlaubt¹³⁴; im Umgang mit den heiligen Gerätschaften gilt die strikte Weisung: „Die Sakristanin soll die Schränke öffnen, die Mönche werden die heiligen Gefäße aus den Schränken nehmen und sie wieder ein-

129) Ebd. 224.

130) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 245f.

131) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 250ff. und bes. 259, wo es u.a. heißt: *Hanc nos itaque providentiam sequentes monasteria feminarum monasteriis virorum ita semper esse subiecta volumus ut sororum curam fratres agant et unus utriusque tamquam pater praesideat ad cuius providentiam utraque spectent monasteria et utrorumque in Domino quasi unum sit ovile et unus pastor.*

132) „Für Abaelard ist das Doppelklosterwesen zunächst begründet in der Schwäche des weiblichen Geschlechts, das notwendig der Hilfe des Mannes bedarf. Hierzu kommt aber auch ein theologischer Grund: der Apostel verlangt für die Frau ganz allgemein als Haupt einen Mann; auch für die Nonne gilt die Forderung, sie muß also auch unter der Herrschaft eines Mannes stehen.“ So Hilpisch S., *Die Doppelklöster. Entstehung und Organisation* (BGAM 15), Münster 1928, 75. Über Hilpisch hinaus ist festzuhalten, daß an der Spitze des abaelard’schen Doppelklosters nicht, wie es der Doppelkloster-Tradition entsprochen hätte, eine Äbtissin, sondern vielmehr ein Abt steht, wohingegen das Frauenkloster in diesem Verbund von einer Äbtissin bzw. Diakonissin geleitet wird; dieser sind wiederum sechs Officialinnen unterstellt: Sakristanin, Vosängerin, Krankenschwester, Kleiderverwalterin, Verwalterin, Pförtnerin. Ep. 8 (wie Anm. 14) 252: *Septem vero personas ex vobis ad omnem monasterii administrationem necessarias esse credimus atque sufficere...*; dazu auch Leclercq, „Ad ipsam sophiam Christum“ (wie Anm. 9) 191 f. Zum Ideal des Doppelklosters grundlegend Frank K.-S., *Art. Doppelkloster* (LMA 3, 1995, 338–339); Parisse M., *Art. Doppelkloster* (LThK 3, 1986, 1257–1259).

133) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 260: *Haec quidem quae sanctuario praesidet vitae munditia praeminere debet et quae si fieri potest, mente cum corpore sit integra et ejus tam abstinentia quam continentia sit probata.*

134) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 260.

stellen.¹³⁵ Dieses Zitat mag veranschaulichen, wie sehr Abaelard hier die seit dem 4. Jahrhundert über das Asketentum hinaus weit verbreitete Sicht von der Inferiorität der Frau auch aufgrund deren kultischer Unreinheit fort-schreibt¹³⁶. Insofern erledigt sich wie nebenbei die in der Forschung mitunter geführte Diskussion, inwieweit Abaelards Wertschätzung der Frau auch Schritte im Blick auf ihre mögliche Zulassung zum priesterlichen Amt umfaßt hätte¹³⁷. – Zugleich gilt es hervorzuheben, daß Abaelard die Frauen als das schwächere Geschlecht in weiten Bereichen des geistlichen Lebens nicht nur als ein dem Manne ebenbürtiges ansieht – wie es der scholastischen Sicht entspricht –, sondern es sogar rühmt, dem Manne überlegen und von Gott besonders auserwählt worden zu sein¹³⁸. So handelt sein erster Antwortbrief an Heloisa im geradezu werbenden Sinne von Frauen, die in der Nähe Jesu eine hervorragende Stellung bekleideten und die Abaelard aufgrund ihrer Abkehr von der Welt und ihres Besitzverzichts¹³⁹ als „Vorbilder der Nonnen“ heraus-stellt¹⁴⁰: „Wie unaussprechlich ist die Güte des Herrn, wie herrlich die Begna-dung der Frauen; Haupt und Füße ihm zu salben, betraut der Herr nur die Frauen! Wahrhaft groß ist das Vorrecht des schwächeren Geschlechtes!“¹⁴¹

135) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 260: ... *et arcis ab ea (der Sakristanin) reseratis haec inde ipsi sumant vel ibi reponant.*

136) Das Konzil von Paris (a. 829) 45, (ed. A. Werminghoff, MGH. Concilia Aevi Merovingici et Aevi Karolini 2,2, 1908, 639) wiederholt das schon im 4. Jahrhundert vom Konzil von Laodicaea (Conc. Laodicense 44, (ed. I. Mansi, Concilia 2, Florenz 1759, 581): *Quod non oporteat mulieres ingredi ad altare nec ea contingere, quae virorum officiis deputata sunt*) ausgesprochene Verbot, demzufolge Frauen keinen Zutritt zum Altar erhalten und ihnen das Berühren der heiligen Gefäße ebenso verboten ist wie das Austeilen der Kommunion. Einer beinahe zeitgleichen Bestimmung (Haitonis Episcopi Basileensis Capitula Ecclesiastica [a. 807–823] 16, (ed. A. Boretius – V. Krause, MGH. Capitularia Regum Francorum 1, 1883, 364) zufolge sind nicht einmal die *Deo dicatae* von diesen Einschränkungen ausgenommen; insofern sie die Altardecken waschen, werden diese zuvor von den Klerikern vom Altar abgenommen und an der Schranke (*ad cancellos*) den Frauen übergeben und nach der Reinigung dort auch wieder in Empfang genommen; gleiches geschieht mit den Gaben (*oblata*), die von den Frauen geopfert werden (*offerre*): Um der Wahrung der kultischen Reinheit innerhalb des heiligen Bezirks willen werden sie von den Klerikern zum Altar gebracht.

137) Zu dieser Diskussion s. McLaughlin, Peter Abaelard and the Dignity of Women (wie Anm. 41) 300f.

138) Abaelard, ep. 7 (wie Anm. 14) S. 254; dazu auch McLaughlin, Peter Abelard and the Dignity of Women (wie Anm. 41) 300; ebd. 292f. wird Abaelards Auseinandersetzung mit der ‚Frauenfrage‘ als „the most comprehensive response of the early twelfth century to the problems of women and their religious life“ bezeichnet.

139) Abaelard, ep. 7 (wie Anm. 14) 253: *Ibi quippe cum apostolis ceterisque discipulis, cum matre ipsius, sanctorum legimus conventum mulierum quae scilicet saeculo abrenuntiantes omnemque proprietatem abdicantes ut solum possiderent Christum.* Auch 254.

140) Abaelard, ep. 7 (wie Anm. 14) 254.

141) Abaelard, ep. 7 (wie Anm. 14) 255.

Und im Sinne eines Vergleichs von Jesu Wertschätzung der männlichen und der weiblichen Nachfolge hält Abaelard fest, daß sich die Männer keinesfalls rühmen dürften, von Jesus ebenso intensiv gepriesen worden zu sein wie die Frauen¹⁴². Es ist diese von Abaelard aus der Urgemeinde abgeleitete Hochschätzung der weiblichen Nachfolge, die er auch zu seiner Zeit für maßgeblich hält¹⁴³: „Die Fülle der göttlichen Gnade und Nachsicht ist nirgends sonst so reichlich ausgegossen wie über der Frauen schwaches Geschlecht, das durch eigene Schuld und durch Naturanlage seine Ehre eingebüßt hatte.“¹⁴⁴ Als Beleg weist er auch auf die weiblichen Geschlechtsorgane hin, die Gott durch die Geburt des Erlösers besonders geehrt hätte¹⁴⁵.

Während Abaelards Sicht der Frau in manchen Zügen das in der Scholastik von Aristoteles hergeleitete Verständnis der Frau übertrifft, muß seine Option zugunsten der Freilegung des *homo interior* als ein Durchbruch gelten, der Gedanken der Mystik im 13. Jahrhundert und des Humanismus an der Schwelle vom Spätmittelalter zur Frühen Neuzeit antizipiert. Erinnerung sei in diesem Zusammenhang daran, daß jene von der Individualität des Einzelnen ausgehende Frömmigkeit des Neuen Testaments¹⁴⁶ seit dem Beginn des Frühmittelalters immer mehr in den Hintergrund geraten war, wie sich exemplarisch an den Veränderungen im Bereich der Tauffrömmigkeit ablesen läßt: Hier verlief die Entwicklung von der deprekatorischen („Glaubst du?“ – „Ich glaube“) hin zur indikativen Spendeformel („Ich taufe dich...“), von der Erwachsenen- hin zur Kindertaufe und von der Einzeltaufe hin zur kollektiven Taufe¹⁴⁷. Arnold Angenendt hat ins Bewußtsein gehoben, daß sich die stufenweise Wiedergewinnung antiken Reflexionsniveaus im Mittelalter vor allem der Anstöße von Renaissance („Karolingische Renaissance“; „Renaissance des 12. Jahrhunderts“) verdankt¹⁴⁸. Im 11. Jahrhundert optierte Abaelard für eine derartig auf das Individuum ausgerichtete Frömmigkeit, wie sie für seine Zeit ebenso außergewöhnlich war wie sie für das christliche Mönchtum seit seiner Entstehung im 4. Jahrhundert ohne Vorbild dasteht. Erst 200 Jahre nach Abaelard führten die Mystikerinnen und Mystiker diesen Ansatz auf ausgedehnter Basis fort. Beispielfhaft sei hier allein auf Meister Eckhart († 1328) hingewiesen. Er entwarf einen Stufenweg zum geistlichen Wachstum, welcher allein dem

142) Abaelard, ep. 7 (wie Anm. 14) 256: ... *nec ita tamen Dominicae commendationis laudem adepti sunt sicut feminae.*

143) Abaelard, ep. 7 (wie Anm. 14) 260f.

144) Abaelard, ep. 7 (wie Anm. 14) 268.

145) Abaelard, ep. 7 (wie Anm. 14) 271: ... *posset et alia parte muliebris corporis digniore nasci quam ceteri homines, eadem qua concipiuntur vilissima portione nascentes. Sed ad incomparabilem infirmioris corporis honorem longe amplius ortu suo consecravit eius genitale, quam viri fecerat ex circumcisione.*

146) Dazu grundlegend Berger K., *Historische Psychologie des Neuen Testaments* (SBS 146/147), Stuttgart 1991, 93–105.

147) Angenendt A., *Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900*, Stuttgart – Berlin – Köln 1990, 329f.

148) Angenendt, *Geschichte der Religiosität* (wie Anm. 33).

Ziel dient, den inneren Menschen herrlich herauszubilden: Wie beim Vorgehen eines Bildhauers müsse der Mensch bemüht sein, mittels Tugendübungen das in ihm verborgene göttliche Bild freizulegen: „Wenn ein Meister ein Bild aus Holz oder Stein macht, so trägt er das Bild nicht in das Holz hinein, sondern er schnitzt die Späne ab, die das Bild verborgen und verdeckt halten“¹⁴⁹, denn: „In uns steckt (...) der innere Mensch, den die Schrift einen neuen Menschen, einen himmlischen Menschen heißt.“¹⁵⁰ Auf weitere Breitenwirkung stieß das schon in Abaelards monastischem Entwurf verfolgte Programm der „Tiefendimensionierung“¹⁵¹ im Rahmen der spätmittelalterlichen Reformbewegungen, die sich nachhaltig um eine Verinnerlichung der Frömmigkeit bemühten¹⁵². Auch manche zeitgenössische monastische Gemeinschaft trieb dieses Ringen um eine interiorisierte Frömmigkeit voran; zum Programm erhoben wurde die Freilegung des *homo interior* in den Gemeinschaften der *Devotio moderna*¹⁵³, einen Höhepunkt erreichten diese Bestrebungen mit Ignatius von Loyola († 1556) am Beginn der Neuzeit¹⁵⁴.

Kommen wir zum Schluß: Wohl kein vor dem 12. Jahrhundert für Frauen oder Männer niedergelegter monastischer Entwurf konzentriert sich derart auf die Einübung einer aus dem individuellen Herzen kommenden Frömmigkeit wie derjenige Abaelards. Unter diesem Sinnhorizont greift Abaelard ebenso auf die philosophische Maßgabe des „Nichts zuviel“ zurück wie er entsprechend der Heiligen Schrift die immer neu zu treffende Entscheidung für das Gotteslob einfordert. Diese Sorge um die individuelle Entscheidung einer jeden Klosterfrau für die stete Vertiefung ihres Glaubens sowie zugunsten eines Lebens im Dienste der geistlichen Gemeinschaft haben später auch andere geistliche Meister auf ihre je eigene Weise zu verwirklichen versucht. So steht Abaelard als Vertreter eines ‚Liebesmönchtums‘ vor uns, der in seinem Insistieren auf individueller Glaubenstiefe und der Sorge für den Nächsten entsprechend dem urgemeindlichen Ideal geradezu modern klingt: „Ein Herz‘, nämlich ein Herz im Glauben, dieweil man mit dem Herzen glaubt, ‚eine Seele‘, nämlich eine Seele in der Liebe, in der sie [die Urchristen] einer

149) Meister Eckehart, Vom edlen Menschen, (ed. J. Quint, Deutsche Predigten und Traktate, 5. Aufl., 1987, 144).

150) Ebd. 140.

151) Der Terminus stammt von Angenendt, Geschichte der Religiosität (wie Anm. 33) 256, im zitierten Zusammenhang allerdings auf die Bewegung der Mystik bezogen.

152) Dazu umfassend Lentjes Th., Die Gewänder der Heiligen. Ein Diskussionsbeitrag zum Verhältnis von Gebet, Bild und Imagination (Gottfried Kerscher (Hrg.), Hagiographie und Kunst. Der Heiligenkult in Schrift, Bild und Architektur, Berlin 1993, 120–151).

153) Staubach N., Pragmatische Schriftlichkeit im Bereich der *Devotio moderna* (FMSt 25, 1991, 418–461, 423).

154) Lutterbach, H., „Auf die Kräfte des Leibes achten.“ Die Bedeutung der Gesundheit im Leben und Wirken des Ignatius von Loyola (ThPh 69, 1994, 556–569, 564ff.).

des andern Willen erfüllen: Keiner suchte das Seine, sondern, das seines Nächsten war, und ein jeder dachte nur an das, was der Gemeinde frommte.“¹⁵⁵ In einem anderen Sinne bleibt dagegen Abaelards zeitgebundene Sicht der Frau, deren kultische Befugnisse selbst als Sakristanin begrenzt sind, eine auch heute noch aktuelle Herausforderung.

155) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 244: *Cor unum fide, quia corde creditur. Anima una quia eadem ex caritate voluntas ad invicem cum hoc unusquisque alii quod sibi vellet, nec sua magis quam aliorum commoda quaereret vel ad communem utilitatem ab omnibus omnia referrentur.*

„Nec quicquam gestat, unde quod sit prior appareat“

Stellung und Selbstverständnis des Vorstehers im frühen Kartäuserorden

von Bruno Rieder OSB – Disentis

Einleitung

Das Aktualisieren und Heranziehen von geschichtlichen Modellen für heutige Fragestellungen und Bedürfnisse – das ist allemal ein sehr heikles, ja manchmal gefährliches Unterfangen. Wie schnell droht die ideologische Verzerrung der historischen Tatbestände, um gegenwärtige Positionen zu legitimieren. Diese Gefahr ist vermutlich noch grösser, wenn der Historiker ein „Betroffener“ ist, konkret wenn ein Mönch Sachverhalte, Texte, Ereignisse oder Strukturen der monastischen Geschichte untersucht.¹ Und dennoch wird ein Mönch historische Gegebenheiten aus seinem Lebensbereich nie völlig neutral beschreiben können, ja wohl auch nicht dürfen. Noch mehr: In seiner „Betroffenheit“ steckt stets auch die Chance zu einem vertieften Verständnis der zu erforschenden Sachverhalte.

Warum diese – für den professionellen Historiker wohl trivialen – einleitenden Bemerkungen? Weil ich überzeugt bin, dass das Thema, welches ich mir vorgenommen habe, sehr wohl aktuelle Bezüge zur Situation des heutigen benediktinischen Mönchtums aufweist. Es geht mir nicht darum, aus der Stellung und dem Selbstverständnis der frühen Kartäuserpriorien im 11./12. Jahrhundert direkte Rezepte für die Amtsführung der Benediktineräbte am Ende des 20. Jahrhunderts abzuleiten. Die Analogie scheint mir primär woanders zu liegen, nämlich in der mentalitätsgeschichtlichen Umbruchsituation, mit der die Vorsteher der kartusianischen *Eremiten* an der Wende vom 11. zum 12. Jahrhundert wie auch die Vorsteher benediktinischer Klöster an der Wende vom 2. zum 3. Jahrtausend konfrontiert waren bzw. sind.

Zur Kennzeichnung der aktuellen Situation genügen ein paar Stichworte: Die alle gesellschaftlichen Institutionen betreffende Autoritätskrise hat auch

1) Vgl. hierzu die erhellenden Reflexionen und Beispiele bei Felten F. J., Herrschaft des Abtes (Herrschaft und Kirche. Beiträge zur Entstehung und Wirkungsweise episkopaler und monastischer Organisationsformen, hrsg. v. F. Prinz [Monographien zur Geschichte des Mittelalters 33], Stuttgart 1988, 154–161).

vor den Klöstern nicht Halt gemacht.² Rein formale Autorität vermag sich nicht mehr zu behaupten; verlangt werden für alle Entscheidungen einsichtige und nachvollziehbare Begründungen. Autokratisch-hierarchische Führungsmodelle sind auch in der Wirtschaft ersetzt worden durch partizipativ-kooperative Modelle.³ Ein zweites Stichwort: Feste und umfassende soziale Milieus lösen sich immer mehr auf, der Stellenwert von vorgegebenen sozialen Rollen und von Traditionen schwindet, Pluralisierung der Lebenswelten und verstärkte Individualisierung sind die Folge.⁴ Doch gerade die postmoderne Pluralisierung und Beliebigkeit bewirkt im auf sich selbst zurückgeworfenen, ständig zur Entscheidung gezwungenen Individuum das Bedürfnis nach Halt und Anlehnung, nach Orientierungsmassstäben. Wohl nicht von ungefähr blühen im religiösen Bereich die Sekten; oder ein positives Phänomen: Kaum zufällig findet sich heute im spiritueller Bereich so stark das Bedürfnis nach sogenannter „geistlicher Begleitung“.⁵ All diese nur sehr grob skizzierten Entwicklungen machen selbstverständlich auch vor den Klosterpferten nicht Halt. So sieht sich ein benediktinischer Abt heute zwischen Skylla und Charybdis, zwischen sakralem Rollenverständnis und autokratischer Amtsführung einerseits und völligem Verzicht auf geistliche Führung und einer blossen Verwalterrolle andererseits. Beide Extreme der Amtsführung würden wohl letztlich seine Autorität zerstören.⁶

Man mag die soeben skizzierten Phänomene als Folge der Moderne oder als Symptom bereits der Postmoderne betrachten. Im Titel eines 1996 erschienenen Sammelbandes, der eine Studientagung zu Bernhard von Clairvaux dokumentiert, wird jedenfalls die erste Hälfte des 12. Jahrhunderts als „Beginn der Moderne“ bezeichnet.⁷ Über solche Epochenabgrenzungen liesse sich ewig streiten, richtig an dieser Verknüpfung Bernhards mit dem Beginn der

-
- 2) Vgl. zur Diskussion im Benediktinerorden mit Literaturhinweisen ebd. 154 Anm. 24 und 155 Anm. 26. Ferner Schütz C., *Wie gehorsam sind wir Ordenschristen heute? Anfragen und Antworten zum Verständnis und zur Praxis des Rates des Gehorsams* (OrdKor 39, 1998, 40–57); Kardong T., *The Abbot as Leader* (ABenR 42, 1991, 53–72).
 - 3) Vgl. Eckert J. C., *Persönlichkeitsentwicklung durch Gemeinschaft. Benediktinische Spiritualität in Begegnung mit der Unternehmensphilosophie der BMW AG* (Diplomarbeit an der Katholisch-Theologischen Fakultät der LMU München 1995), 22f., 53, 59–62, 79f.
 - 4) Vgl. aus der Fülle von zeitdiagnostischer Literatur bloss Schilson A., *Die Wiederkkehr des Religiösen im Säkularen. Eine Gegenwartsanalyse und ihre Herausforderung für das Christentum* (AnzSS 1997, 342–347 und 390–394) (Lit.!).
 - 5) Vgl. Schaupp K., *Gott im Leben entdecken. Einführung in die geistliche Begleitung*, Würzburg 1994, bes. 25–30.
 - 6) Vgl. auch die historisch dokumentierte Untersuchung zur Theologie des Abbatats zwischen „Quasi-Bischof“ und „Mönch unter Mönchen“ von Veilleux A., *La théologie de l'abbatit cénobitique et ses implications liturgiques* (VS.S 21, 1968, 351–393).
 - 7) *Bernhard von Clairvaux und der Beginn der Moderne*, hrsg. v. D. R. Bauer-G. Fuchs, Innsbruck–Wien 1996.

sogenannten Moderne ist zweifellos, dass der grosse Zisterzienserabt in einer epochalen Umbruchszeit lebte, ja in weiten Teilen selber Repräsentant dieses mentalitätsgeschichtlichen Umbruchs war.⁸ Und es scheint mir, dass man mit guten Gründen zumindest Weichenstellungen für die Moderne bereits in dieser Zeit konstatieren kann. Auch hier müssen einige Stichworte genügen: Die sogenannte gregorianische Reform⁹ bestimmt das Verhältnis von Kirche einerseits sowie Staat und Gesellschaft andererseits neu: Anfänge ihrer gegenseitigen Autonomie beginnen sich abzuzeichnen. Die *libertas ecclesiae*¹⁰ hat ihr strukturelles Pendant in den neuen Frömmigkeitsbewegungen und den daraus erwachsenden neuen Orden.¹¹ Diese gehen – zumindest noch in ihren Anfängen – bewusst auf Distanz zum traditionellen benediktinischen Mönchtum mit seiner starken Verflechtung in die politischen und sozialen Strukturen der Feudalgesellschaft.¹² Ein betontes Armutsethos¹³, Wanderpredigt¹⁴ und vielgestaltiges Eremitentum¹⁵ prägen diese neuen religiösen Bewegungen. Ins spi-

- 8) Vgl. Dinzelbacher P., Die „Bernhardinische Epoche“ als Achsenzeit der europäischen Geschichte (wie Anm. 7, 9–53).
- 9) Vgl. Laudage J., Gregorianische Reform und Investiturstreit (EdF 282), Darmstadt 1993; Tellenbach G., Die westliche Kirche vom 10. bis zum frühen 12. Jahrhundert (Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch, hrsg. v. B. Moeller, 2/F 1), Göttingen 1988, bes. 116–272. Zum Verhältnis der frühen Kartäuser zur gregorianischen Reform siehe Rieder B., *Deus locum dabit*. Studien zur Theologie des Kartäuserpriors Guigo I. (1083–1136) (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes NF 42), Paderborn u. a. 1997, 39–46.
- 10) Vgl. den Klassiker von Tellenbach G., *Libertas*. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte 7), Stuttgart 1936; Szabó-Bechstein B., *Libertas Ecclesiae*. Ein Schlüsselbegriff des Investiturstreites und seine Vorgeschichte (Studi Gregoriani 12), Rom 1985.
- 11) Angeführt seien nur – neben den Zisterziensern – die wichtigsten eher eremitisch orientierten Orden: Fontevrault, Grandmont, Camaldoli und Fonte Avellana, Kartäuser.
- 12) Vgl. Van Engen J., The „Crisis of Cenobitism“ Reconsidered. Benedictine Monasticism in the Years 1050–1150 (*Speculum* 61, 1986, 269–304, bes. 275–285); Rieder, *Deus locum dabit* (wie Anm. 9) 17f.
- 13) Vgl. Delaruelle É., Les ermites et la spiritualité populaire (L’eremitismo in occidente [wie Anm. 15] 226–231); Grégoire R., La place de la pauvreté dans la conception et la pratique de la vie monastique médiévale latine (Il monachesimo e la riforma ecclesiastica 1049–1122). *Atti della quarta Settimana internazionale di studio Mendola* 1968 [MCSM 6], Mailand 1971, 173–192; trotz einigen fragwürdigen Folgerungen und ideologischen Verzerrungen immer noch grundlegend Werner E., *Pauperes Christi*. Studien zu sozial-religiösen Bewegungen im Zeitalter des Reformpapsttums, Leipzig 1956.
- 14) Meersseman G. G., *Eremitismo e predicazione itinerante dei secoli XI e XII* (L’eremitismo in occidente [wie Anm. 15] 164–179); Werner, *Pauperes* (wie Anm. 13) 25–88; Zerfass R., *Der Streit um die Laienpredigt*. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung zum Verständnis des Predigtamtes und zu seiner Entwicklung im 12. und 13. Jh. (UPT 2), Freiburg–Basel–Wien 1974, 134–145.
- 15) Vgl. zusammenfassend Rieder, *Deus locum dabit* (wie Anm. 9) 11–22. Aus der Literatur vgl. v. a. *L’eremitismo in occidente nei secoli XI e XII*. *Atti della seconda Settimana internazionale di studio Mendola* 1962 (MCSM 4), Mailand 1965.

rituelle und theologische Zentrum rückt eine Christologie, welche die *humanitas* Christi betont und für die Jesus zum Lehrer und Vorbild, aber auch zum mystisch geliebten Seelenbräutigam wird.¹⁶ Verinnerlichung ist die entscheidende Tendenz in der Spiritualität dieser Zeit.¹⁷ In der Ethik werden nicht nur durch Abaelard, sondern auch von den prägenden monastischen Schriftstellern das Gewissen, die individuelle Freiheit und Verantwortung neu entdeckt.¹⁸ All dies konvergiert – wie man es etwas plakativ ausgedrückt hat – in der „Entdeckung des Individuums“.¹⁹

Die Kartäuser und insbesondere Guigo, der fünfte Prior der Grande Chartreuse, stehen – trotz ihrer sehr radikal durchgeführten Trennung von der Welt – nicht etwa im Abseits dieser Entwicklungen, sondern mitten drin. Ja, sie können, wie an der Gestalt und am Werk Guigos²⁰ gezeigt werden kann, geradezu als Protagonisten dieser Tendenzen gesehen werden. Dabei ist zu betonen, um möglichen Missverständnissen vorzubeugen, dass diese neue Form der Frömmigkeit immer noch eingebettet ist in einen festgefühten christlichen Ordo. Doch die selbstverständliche Einheit von Himmel und Erde weicht nun gerade bei Guigo einer Betonung des Unterschieds zwischen engelhafter und irdisch-humaner Existenz;²¹ bei ihm zeigt sich exemplarisch, was Walter Haug den „Übergang vom frühmittelalterlichen Analogiemodell zum hoch- und spätmittelalterlichen Differenzmodell“ genannt hat.²²

-
- 16) Vgl. Rieder, *Deus locum dabit* (wie Anm. 9) 93–102; Penco G., *Gesù Cristo nella spiritualità monastica medioevale* (Ders., *Medioevo monastico* [Studia Anselmiana 96], Rom 1988, 133–170).
- 17) Vgl. Benton J. F., *Consciousness of Self and Perception of Individuality (Renaissance and Renewal in the Twelfth Century)*, hrsg. v. R. L. Benson–G. Constable, Cambridge, Mass. 1982, 263–295).
- 18) Vgl. Constable G., *Liberty and Free Choice in Monastic Thought and Life, especially in the Eleventh and Twelfth Centuries* (La notion de liberté au Moyen Age, hrsg. v. G. Makdisi–D. Sourdel–J. Sourdel-Thomine, Paris 1985, 99–118); Wieland G., *Abailard: Vernunft und Leidenschaft* (Aufbruch – Wandel – Erneuerung. Beiträge zur „Renaissance“ des 12. Jh., hrsg. v. G. Wieland, Stuttgart–Bad-Cannstatt 1995, 260–272, bes. 270f.); Gandillac M. de, *Intention et loi dans l'éthique d'Abélard* (Pierre Abélard – Pierre le Vénérable. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en occident au milieu du XIIe siècle [Colloques Internationaux du CNRS 546], Paris 1975, 585–608).
- 19) Vgl. Morris C., *The Discovery of the Individual 1050–1200*, New York–London 1973.
- 20) Vgl. mit den entsprechenden Literaturhinweisen Rieder, *Deus locum dabit* (wie Anm. 9) bes. 46–63.
- 21) Vgl. ebd., bes. die Zusammenfassung 319–321 sowie 181–191 zu Guigos Konzeption der *vita angelica*.
- 22) Haug W., *Grundformen religiöser Erfahrung als epochale Positionen: Vom frühmittelalterlichen Analogiemodell zum hoch- und spätmittelalterlichen Differenzmodell* (Religiöse Erfahrung. Historische Modelle in christlicher Tradition, hrsg. v. W. Haug/D. Mieth, München 1992, 75–108); Ders., *Die Entdeckung der personalen Liebe und der Beginn der fiktionalen Literatur* (Aufbruch – Wandel – Erneuerung [wie Anm. 18] 65–85 bes. 72).

Die Schriften Guigos, der prägenden Gründergestalt des Kartäuserordens neben dem hl. Bruno, bilden also die Hauptquellen der vorliegenden Darstellung. Guigo ist adeliger Herkunft und wurde 1083 auf dem Schloss von Saint-Romain-du-Val-Mordane in der Diözese Valence geboren. Mit dreiundzwanzig Jahren trat er 1106 in die Grande Chartreuse ein und wurde bereits drei Jahre später – ähnlich jung wie seine beiden Freunde Petrus Venerabilis und Bernhard von Clairvaux – von seinen Mitbrüdern zum fünften Prior gewählt. Wie Petrus Damiani in Fonte Avellana, Rudolf von Camaldoli oder auch Bernhard bei den Zisterziensern wird Guigo zum tatkräftigen Führer der jungen Ordensgemeinschaft.²³ Er verkörpert den Typus des begabten Gesetzgebers und Organisators nach den charismatischen Anfängen, zugleich verbunden mit einer überragenden spirituall-theologischen Persönlichkeit.

Mit den *Consuetudines*, dem ersten seiner beiden Hauptwerke, gibt er dem Kartäuserorden dessen „Regel“.²⁴ Diese wurde zwar im Lauf der Zeit vielfach ergänzt, doch in ihren wesentlichen Grundzügen bildet sie bis heute unverändert den Lebensrahmen für das Leben der Kartäusermönche. Wenn Guigo diese „Gebräuche“ in den Jahren 1121–1127 auf Bitten von mehreren eremitischen Gemeinschaften, die sich der Lebensform der Kartäuser anschliessen wollten, verfasste, so konnte er schon auf eine reiche, über zwölfjährige Erfahrung als Prior zurückblicken. Ausgehend vor allem von diesen *Consuetudines*, wird sich der erste Hauptteil der vorliegenden Studie mit der institutionellen Stellung des Priors bei den Kartäusern beschäftigen. Der zweite Hauptteil wird sich mehr der Innenseite dieses Amtes widmen, also dessen spirituall-theologischer Grundlegung und Guigos ganz persönlicher Selbstreflexion als Prior. Dafür besitzen wir als unschätzbare und in ihrer literarischen Gestalt einmalige Quelle die sogenannten *Meditationes*, das zweite Hauptwerk Guigos.²⁵ Die *Meditationes* sind eine Art geistliches Tagebuch des Kartäuserpriors, eine Sammlung von knappen, sehr dicht geschriebenen Reflexionen und Aphorismen. André Wilmart, der Herausgeber der ersten vollständigen Editi-

23) Zu präzisieren ist, dass von einem Orden im rechtlichen Sinne bei den Kartäusern erst nach Guigo, unter seinem Nachfolger Antelm (1139–1151), die Rede sein kann (1. Generalkapitel ca. 1140).

24) *Coutumes de Chartreuse. Introduction, texte critique, traduction et notes par un Chartreux* [M. Laporte] (SC 313), Paris 1984. – Im folgenden abgekürzt mit der Sigle CG. – Vgl. Rieder, *Deus locum dabit* (wie Anm. 9) bes. 50–55. Unersetzlich ist der grosse Kommentar von M. Laporte zu den *Consuetudines: Aux Sources de la Vie cartusienne*, Bd. 5–8, In *Domo Cartusiae* 1965–1971 (im folgenden abgekürzt ASVC).

25) *Les Méditations (Recueil des Pensées). Introduction, texte critique, traduction et notes par un Chartreux* [M. Laporte] (SC 308), Paris 1983. – Im folgenden abgekürzt mit der Sigle M. – Vgl. Rieder, *Deus locum dabit* (wie Anm. 9) bes. 55–60; zur dort angeführten Literatur ist zu ergänzen Chalamet C., *Spiritualité et méditation chez Guigues Ier, prieur de Chartreuse* (ACar 145), Salzburg 1998.

on, hat sie zurecht „Recueil des Pensées“ genannt und damit die Verbindung zum französischen Denker Blaise Pascal (1623–1662) hergestellt.²⁶

I. Funktionalisierung und Entsakralisierung: Die Stellung des Priors in der frühen Kartause

Wenn in einer – im übrigen recht polemisch verfassten – Rezension zur wichtigen Arbeit von Gordon Mursell über „Die Theologie des Kartäuserlebens in den Schriften von Bruno und Guigo I.“ die Rede ist vom „Abt Guigo I.“,²⁷ so ist das kein bloss nebensächlicher Lapsus, sondern dann verkennt der Rezensent den bedeutsamen Wandel im Verständnis des Vorsteheramtes, der mit dem Wechsel der Bezeichnung vom „Abt“ zum „Prior“ gegeben ist.²⁸ Im frühen Mönchtum wurde der Ausdruck *prior* ganz allgemein für den (ersten) Superior verwendet, z. B. steht er in der Benediktsregel zehnmal für den Abt.²⁹ Erst im 11. Jahrhundert setzt sich *prior* als Bezeichnung für den Stellvertreter des Abtes durch, und zwar an Stelle von *praepositus* (RB 65) und *decanus*. Der zur selben Zeit neugewählte Titel „Prior“ statt „Abt“ für den obersten Vorsteher einer selbständigen Gemeinschaft ist kein Eigengut der frühen Kartäuser. Auch bei anderen eremitisch orientierten Gemeinschaften dieser Zeit, so vor allem bei den Mönchen von Camaldoli und Fonte Avellana, findet sich diese neue Titulatur.³⁰ Wie ist sie zu deuten? In den Quellen findet sich keine

26) *Meditationes Guigonis Prioris cartusiae. Le recueil des Pensées du B. Guigue. Édition complète accompagnée de tables et d'une traduction par A. Wilmart* (ÉPhM 22), Paris 1936.

27) Dinzelbacher P., [Rez. zu:] Mursell G., *The Theology of the Carthusian Life in the Writings of St. Bruno and Guigo I* (ACart 127), Salzburg 1988 (Mediaevistik 5, 1992, 318f.).

28) Zur Entwicklung des monastischen Vorsteheramtes im Mittelalter vgl. den wichtigen Aufsatz von Constable G., *The Authority of Superiors in Religious Communities* (La notion d'autorité au Moyen Age, hrsg. v. G. Makdisi–D. Sourdel–J. Sourdel-Thomine, Paris 1982, 189–210).

29) Vgl. Vogüé A. de, *Prior* (LMA 7, München u. a. 1995, 216f.); Bautier A-M., *De prepositus à prior, de cella à prioratus: Évolution linguistique et genèse d'une institution* (Prieurs et prieurés dans l'occident médiéval, hrsg. v. J-L. Lemaître [HEMM V/60], Genf 1987, 1–21, bes. 2–9); Dubois J., *Priorato* (DIP 7, Rom 1983, 828–852, bes. 828 u. 832–834). – Die Benediktsregel (RB) wird im folgenden zitiert nach: *Die Benediktusregel lateinisch/deutsch*, hrsg. im Auftrag der Salzburger Äbtekonzferenz, Beuron 1992.

30) Vgl. Bautier, *De prepositus à prior* (wie Anm. 29) 14; Becquet J., *Le prieuré: Maison autonome ou dépendance selon les ordres* (Prieurs et prieurés [wie Anm. 29] 47–52, bes. 48f.) (weitere Beispiele, bes. Grandmont); Roth H. J., *Beziehungen zwischen Kartäusern und Zisterziensern* (Die Kartäuser in Österreich, Bd. 1 [ACar 83], Salzburg 1980, 13f.). – Zu Camaldoli vgl. Rodulphus von Camaldoli, *Constitutiones* (Vedovato G., *Camaldoli e la sua Congregazione dalle Origini al 1184. Storia e Documentazione*, Cesena 1994, 279–285, hier 284): *interdicimus (...) huic heremo nullum abbatem preponere, sed priorem*; siehe dazu Vedovato, a. a. O. 35–38, 175 u. 178. Zu

ausdrückliche Begründung, doch lassen sich meines Erachtens zwei Hauptmotive und Tendenzen erkennen.

Erstens liegt in diesem Wechsel der Bezeichnung eine Absage an das traditionelle Bild des benediktinischen Abtes: Die Äbte waren ja zumindest seit karolingischer Zeit nicht bloss Vorsteher einer religiösen Gemeinschaft, sondern ebenso sehr weltliche Machtträger und Repräsentanten der Feudalordnung. Sie gehörten zu den *potentes* im Reich, und das Anforderungsprofil an einen Abt umfasste mindestens so viele ökonomische und politisch-militärische wie spirituell-theologische Kompetenzen.³¹ Die gesamte eremitische Bewegung des 11. und 12. Jahrhunderts propagierte dagegen ein sehr entschiedenes Armutsideal. Die von Hieronymus geprägte Formel *nudum Christum nudus sequi* wurde zum Leitwort eines ganzen Zeitalters.³² Dieses Armutsideal teilten die verschiedenen eremitischen Bewegungen zwar auf der spirituellen Ebene auch z. B. mit Cluny, das sich in der Armenfürsorge mit grossartigen Leistungen hervortat.³³ Aber die neuen Kommunitäten und Gruppierungen wollten ihre Solidarisierung mit den *pauperes* und ihre Nachfolge des *pauper Christus* noch stärker im Verzicht auf weltliche Machtstellung zum Ausdruck bringen. Zweitens geht man vermutlich nicht fehl, in der veränderten Titulierung des Vorstehers auch ein neues Amtsverständnis zu erblicken. Das Wort „Abt“ ist ein semantisch sehr gefülltes, ein theologisch aufgeladenes Wort. Es erinnert an den „Abba“ der monastischen Frühzeit, an den charismatischen geistlichen Vater, der Schüler um sich schart, um ihnen Weisung für ihren monastischen Weg zu geben.³⁴ In der Benediktsregel ist das Wort eng verbunden mit der Position des Abtes als Stellvertreter Christi. Christus wird in der Regel fast ausschliesslich als *Dominus et Deus* gezeichnet, so dass dann auch der Abt eine sehr dominierende Stellung einnimmt, dem unbedingter Gehorsam geschuldet wird und dem die Verantwortung und Entscheidungsbefugnis in allen,

Fonte Avellana Petrus Damiani, Brief 50 (ed. K. Reindel, MGH Epp. 2/4/2, 124f.) und Brief 105 (ed. K. Reindel, MGH Epp. 2/4/3, 160–164); dazu Della Santa M., *Ricerca sull' idea monastica di San Pier Damiano* (Studi e Testi Camaldolesi 11), Arezzo 1961, 90f.

31) Vgl. Felten, *Herrschaft des Abtes* (wie Anm. 1) 257, 259.

32) Hieronymus, *Epist.* 125,20 (CSEL 56,142) und *Hom. in Luc.* 16,31 (CChr.SL 78,514); vgl. weitere Stellen und Literaturangaben bei Rieder, *Deus locum dabit* (wie Anm. 9) 261.

33) Vgl. zur Armenfürsorge Wollasch J., *Cluny – „Licht der Welt“*. Aufstieg und Niedergang der klösterlichen Gemeinschaft, Zürich/Düsseldorf 1996, 39, 115–119, 162, 209f., 236–244. Zur Christologie Clunys Leclercq J., *La christologie clunisienne au siècle de Saint Hugues* (Le gouvernement d'Hugues de Semur à Cluny, Cluny 1990, 523–535).

34) Vgl. zusammenfassend Vogüé A. de, *Il superiore e la superiora come guida spirituale nell'antico monachesimo* (DIP 9, Rom 1997, 731–734). Zur Wortgeschichte Ders., *Structure et gouvernement de la communauté monastique chez Saint Benoît et autour de lui* (Atti del 7 congresso internazionale di studi sull'alto medioevo, t. 2, Spoleto 1982, 563–598, hier 573f.).

noch den scheinbar nebensächlichsten Bereichen reserviert ist.³⁵ Wenn also für den Vorsteher des benediktinischen Klosters eine Bezeichnung gewählt wird, die eigentlich, nach der Heiligen Schrift, Gott zukommt, dann ist damit auch eine starke Sakralisierung dieses Amtes gegeben, die in Ritualen, Gesten, Zeichen ihren Ausdruck findet. Guigo ist sich selber durchaus bewusst, wie bedeutungsschwer die Bezeichnung *abbas*, „Vater“ ist; für ihn ist damit vor allem auch eine hohe Autorität verbunden, die er jedoch für sich nicht beanspruchen will, wie aus einem Brief an Petrus Venerabilis hervorgeht. Zu sehr ist seiner Meinung nach mit solchen Titeln die Gefahr des Hochmuts verbunden.³⁶ Er schreibt an den Abt von Cluny: „Vor allem und über alles andere hinaus bitten wir Euch und flehen wir Euch auf den Knien an: Glaubt fürderhin nicht mehr, dass unsere geringe Person der Bezeichnung „Vater“ würdig sei. Es ist genug und mehr als genug, wenn Ihr den, der nicht einmal die Bezeichnung „Diener“ verdient, Bruder, Freund oder Sohn nennt.“³⁷ Diese Aussage ist nicht blosser Demuts- und Bescheidenheitstopos, sondern drückt ein neues Selbstverständnis als Vorsteher aus, das sich stärker an symmetrischen Weisen der Beziehung („Freund, Bruder“) als an hierarchischen Modellen orientiert.

Wenn nun in den neuen Orden eine neutrale, bloss funktionale Amtsbezeichnung gewählt wird, so spiegelt sich darin eine Entsakralisierung der Vorsteher religiöser Gemeinschaften. Diese Tendenz zu funktionalen Amtsbezeichnungen wird sich dann bei den kommenden Ordensgründungen in der Kirchengeschichte durchsetzen.³⁸ Vereinfacht gesagt, wird aus dem Repräsentanten Gottes ein Mitglied der Ordensgemeinschaft, welches – sehr bald schon: bloss während einer befristeten Zeit³⁹ – für das Funktionieren der Kommunität notwendige Leitungsaufgaben übernimmt. Ich bin mir bewusst, mit dieser Formulierung den Sachverhalt etwas überzeichnet und schwarzweiss gemalt zu haben. Aber die Grundtendenz dürfte richtig erfasst sein. Was bisher generell im Hinblick auf die meisten der neuen Orden des 11./12.

35) Vgl. Felten, Herrschaft des Abtes (wie Anm. 1) 180f. mit den Stellenangaben ebd. Anm. 3. Siehe besonders RB 63,13: *Abbas autem, quia vices Christi creditur agere, dominus et abbas vocetur.*

36) Vgl. eine ganz ähnliche Warnung vor Hochmut sowie eine dezidiert eremitische Konzeption des Oberenamtes (*magister eremi*) bei den Eremiten von Hérival, erwähnt bei Milis L., *Ermîtes et chanoines réguliers au XIIe siècle* (CCméd 22, 1979, 39–80, hier 68).

37) Guigo, Brief 7,2 (ed. G. Greshake, FC 10, 148f.). Vgl. zur Stelle und zur Ablehnung des „Vater“-Titels bei den Kartäusern Manselli R., *Certosini e cisterciensi (Il monachesimo e la riforma ecclesiastica [wie Anm. 13] 79–104, hier 92f.)*.

38) Einige Beispiele (vgl. Lesage G.–Rocca G., *Superiore* (DIP 9, Rom 1997, 715–723)): „Prior“ u. a. bei den Kartäusern, Camaldulensern, Grandmontensern und als lokaler Oberer bei vielen Orden; „Generalmagister“ bei den Dominikanern; *praepositus generalis* bei den Theatinern, Barnabiten, Jesuiten; „Minister“ und „Guardian“ bei den Franziskanern; „Provinzial“ u. a. bei den Bettelorden und Jesuiten.

39) Bei den frühen Kartäusern ist der Prior noch auf Lebenszeit gewählt; vgl. CG 15,1.

Jahrhunderts ausgeführt wurde, gilt es nun zu konkretisieren am Fall der frühen Kartäuser.⁴⁰

Zunächst ist zu fragen, welche Stellung der kartusianische Prior in und gegenüber seiner Gemeinschaft einnimmt. Diese Stellung wird nur verständlich, wenn beachtet wird, dass die Kartäuser eine entschieden eremitisch orientierte monastische Gemeinschaft sind. Dieser Sachverhalt, der bei einem gründlichen Studium der Quellen, d. h. besonders der *Consuetudines*, klar zutage tritt, muss betont werden, da gerade von benediktinischer Seite her immer wieder versucht wurde, die Kartäuser als blosse Variation benediktinischen Mönchtums, als einen benediktinischen Reformzweig wie z. B. die Zisterzienser, darzustellen.⁴¹ Kern dieser eremitischen Struktur der Kartäuser ist das einsame Wohnen und Ausharren des Mönches auf seiner Zelle. Wie zentral „das Schweigen in der Einsamkeit“ (CG 14,4) für das kartäusische *propositum* ist, zeigt sich daran, dass die überwiegende Mehrheit der erläuternd-apologetischen, theologisch-spirituellen Exkurse, welche die *Consuetudines* immer wieder unterbrechen, der Verteidigung und Wahrung dieser *solitudo* dienen. Das abschliessende und zugleich grundlegende Kapitel 80 der „Gebräuche“ trägt deshalb auch den Titel *De commendatione solitariae vitae*. Biblische Leitfigur für den Kartäusermönch soll in besonderer Weise der Prophet Jeremias sein, der gemäss dem Zitat aus den Klageliedern *sedebit solitarius et tacebit* (Klgl 3,28).⁴² Auch Jesus Christus erscheint in den *Consuetudines* fast ausschliesslich als der einsame Beter, der sich auch noch von der Gemeinschaft der Apostel mit Vorliebe räumlich separiert (CG 80,10).⁴³

Der Kartäusermönch, worunter hier zunächst einmal der in den „Gebräuchen“ so genannte *monachus* im Gegensatz zum *frater laicus* verstanden werden soll,⁴⁴ dieser Kartäusermönch verbringt also den überwiegenden Teil sei-

40) Die Beschränkung auf die frühen Kartäuser erweist sich als richtig, wenn man die Äusserungen zum Priorenamt des Kartäuserpriors Heinrich Egger von Kalkar (1328–1408) betrachtet: Die weitgehende Angleichung an benediktinische Auffassungen ist auffällig, z. B. die sehr häufige Verwendung der Bezeichnung *pater*, der dominante Stellverteter Christi-Gedanken, die Petrus-Typologie (Binde- und Lösegewalt), der Vorrang des Hirten-Bildes; siehe Rüthing H., *Der Kartäuser Heinrich Egger von Kalkar 1328–1408* (StGS 8), Göttingen 1967, 237–239.

41) Vgl. Rieder, *Deus locum dabit* (wie Anm. 9) 52 mit Hinweisen auf weitere Literatur, vgl. bes. ASVC 2, 101–195; Hogg H., *The Carthusians and the „Rule of St. Benedict“* (Itinera Domini. Fs. E. v. Severus [BGAM.S 5], Münster 1988, 281–318); Roth, *Beziehungen* (wie Anm. 30) 5–20.

42) Ausführlich Rieder, *Deus locum dabit* (wie Anm. 9) 152–176.

43) Vgl. ebd. 89–93.

44) Zur Doppelstruktur *monachi – fratres laici* bzw. *conversi* in der Kartause vgl. ebd. 35f. Zu den Anfängen des neuen Konversen-Instituts im 11./12 Jh. vgl. Hallinger K., *Woher kommen die Laienbrüder?* (ASOC 12, 1956, 1–104) und darauf basierend ASVC Bd. 3.; kritisch dazu Dubois J., *L'institution des convers au XIIe siècle. Forme de vie monastique propre aux laïcs* (I laici nella „societas christiana“ dei secoli XI e XII. Atti della terza Settimana internazionale di Studio Mendola 1965 [MCSM 5], Mailand 1968, 183–261).

ner Zeit in strikter Einsamkeit auf seiner Zelle. Nicht einmal die Horen betet er alle in Gemeinschaft, sondern nur die Vigilien, die Laudes und die Vesper werden von allen gemeinsam in der Kirche gesungen (CG 29,6). Um das Bleiben auf der Zelle nicht zu beeinträchtigen, reduzierten die frühen Kartäuser sogar ganz radikal die Messhäufigkeit: sogenannte Privatmessen wurden nur selten zelebriert und auch Konventmessen wurden bei weitem nicht täglich gefeiert.⁴⁵ Guigo schreibt: „Nur selten wird hier nämlich die Messe gesungen; denn vorrangig liegt unser Bemühen und unsere Berufung darin, in der Stille und Einsamkeit der Zelle zu verweilen.“ (CG 14,5) Auch die Art der Arbeit des Mönches ist der eremitischen Lebensweise angepasst: Die praktisch einzige Form der Handarbeit besteht für den Zellenmönch in der Buchherstellung, d. h. im Abschreiben, Korrigieren und Binden von Codices.⁴⁶

Diese wenigen, stichwortartigen Hinweise zum *propositum* der Kartäuser müssen hier genügen. Aus dieser Zielsetzung und Lebensweise folgt jedoch mit Notwendigkeit, dass der Eigenverantwortung des einzelnen Mönches ein viel grösserer Stellenwert zukommt als in einem zönotischen Kloster. Wenn jeder allein auf seiner Zelle lebt, lassen sich die zentralen *exercitia*, nämlich das Schweigen und die Herzensruhe, nur schwerlich kontrollieren. Die Aufgabe des Priors besteht vor allem darin, den Rahmen für das Leben in Einsamkeit zu schützen und darauf zu achten, dass die Mönche nicht in übersteigerte Formen der Askese flüchten statt die Hauptmühsal der kartusianischen Existenz in Geduld zu ertragen.⁴⁷ Guigo schreibt: „Nichts nämlich, glauben wir, ist unter den Übungen des monastischen Lebens mühevoller als das Schweigen der Einsamkeit und die Ruhe. Deshalb sagt auch der hl. Augustinus⁴⁸: Für die Freunde dieser Welt ist nichts mühevoller, als sich nicht zu mühen.“ (CG 14,5) Eines der wenigen Kapitel in den *Consuetudines*, die explizit von den Aufgaben des Priors handeln, ist überschrieben: „Keinem ist es gestattet, zusätzliche asketische Übungen zu machen ohne die Bewilligung des Priors.“ (CG 35) Im Verzicht auf asketische Höchstleistungen (Geisselungen, Nachwachen) und im Entgegennehmen von Erleichterungen z. B. beim Fasten oder Schlafen, darin ist vom Kartäuser strikter Gehorsam gefordert. Es ist bezeichnend, dass Guigo gerade hinsichtlich dieser für ein Eremitendasein typischen Probleme auf ein benediktinisches Motiv zurückgreift, um die Autorität des Priors zu sichern. Er schreibt: „Wir haben kein Recht zum Widerspruch; sonst geschähe es, dass wir im Widerstand gegen ihn nicht ihm, sondern dem Herrn, dessen Stelle er uns gegenüber einnimmt, widerstanden hätten.“ (CG 35,2) In der Benediktinsregel legitimiert der Hinweis auf das Stellvertreter-Christi-sein die Verwendung des Titels „Abt“ für den klösterlichen Vorsteher (RB 2,1–3); dieses *Christi agere vices* bezieht sich also auf die gesamte Person und

45) Vgl. Rieder, *Deus locum dabit* (wie Anm. 9) 309–314.

46) Ebd. 136–145.

47) Auch noch Heinrich von Kalkar im 14. Jh. sieht darin die Hauptaufgabe des Priors; vgl. Rüthing, Heinrich Egher von Kalkar (wie Anm. 40) 239–241.

48) Augustinus, *De vera religione* 35,65 (CChr.SL 32, 229f).

Amtsführung des Vorstehers.⁴⁹ Hier hingegen bei den Kartäusern ist dieses Motiv bereits funktional transformiert und reduziert auf eine bestimmte Aufgabe, die der Prior gegenüber seinen Mitbrüdern ausübt.

So sehr der kartäische Prior in seiner Aufgabe als Vorsteher seiner Gemeinschaft gegenübersteht, ebenso sehr hebt Guigo hervor, dass er zugleich ein Mönch unter andern ist.⁵⁰ Auch der Prior hat vorrangig – noch vor seinen spezifischen Pflichten als Oberer⁵¹ – seine Berufung zur Einsamkeit zu verwirklichen. Programmatisch heisst es deshalb im Kapitel 15 der *Consuetudines*, welches der Einsetzung des Priors gewidmet ist: „Obwohl (der Prior) allen durch Wort und Lebensweise nützen und eifrig zu allem Sorge tragen soll, so soll er doch vorrangig den Mönchen, aus deren Schar er genommen wurde, das Beispiel der Ruhe und Beständigkeit und der übrigen Übungen, die zu ihrer Lebensweise gehören, gewähren.“ (CG 15,2)

Der genannte oberste Grundsatz im Pflichtenheft des Priors der Grande Chartreuse hat konkrete Auswirkungen auf seine Lebensweise, die sich dadurch wesentlich von derjenigen eines zeitgenössischen benediktinischen Abtes unterscheidet. So soll und darf der Prior nur jede fünfte Woche seine Zelle verlassen und sich in das ca. drei Kilometer entfernte, sogenannte „Untere Haus“ zu den Laienbrüdern begeben, um diese zu betreuen (CG 15,3). In der Advents- und Fastenzeit verzichtet er „um einer strengeren Selbstzucht willen“ sogar auf diese seltenen Besuche (CG 15,6). Damit ist der Vorrang der Zelleneinsamkeit auch für den Prior erneut klar herausgestellt. Eine Ausnahme ist nur gestattet, „wenn etwas absolut Notwendiges oder sehr Wichtiges dazu zwingt.“ Doch fügt Guigo gleich an diese Ausnahmeregelung an: „Aber auch zu den übrigen Zeiten steige er nicht allenthalben und leichtfertig, um irgendeiner Person oder Sache willen zum Unteren Haus hinab.“

Noch einschneidender im Vergleich zu den Äbten ist die Anweisung, der Prior dürfe die Grenzen der *heremus*, d. h. des abgeschlossenen Gebietes im Sinne einer strikten Klausur im Umkreis der Kartause, nicht verlassen (CG 15,4).⁵² Damit ist einem Kartäuserprior verunmöglicht, politische und ökonomische Funktionen ausserhalb seines Klosters wahrzunehmen, seine physische Präsenz auf Synoden oder auf Reichstagen kommt nicht in Frage, und solche ausgedehnten Reiseaktivitäten, wie sie z. B. von Abt Hugo von Cluny oder von Bernhard von Clairvaux überliefert sind, sind für Guigo undenkbar. Allerdings ist beizufügen, dass Guigo selber durchaus teilnahm an der Kirchenpolitik seiner Zeit. Davon zeugen einige seiner uns erhaltenen Briefe, die er oft auf Drängen seines Freundes Bernhard von Clairvaux verfasste; er-

49) Das Stellvertreter-Christi-sein rückt den Abt in der Magisterregel ganz in die Nähe des Bischofs, für den dieser Titel ursprünglich reserviert war; vgl. de Vogüé, *Structure* (wie Anm. 34) 575.

50) Vgl. bereits den Prolog der *Consuetudines* (CG Prol 1).

51) Als Pflichten des Priors werden neben seiner allgemeinen Führungsaufgabe genannt: Gästeempfang, der jedoch teilweise delegiert ist (CG 18,1; 36,1); Novizenmeister (CG 22,4); Sorge für die Kranken (CG 38,1).

52) Vgl. zur *heremus* Rieder, *Deus locum dabit* (wie Anm. 9) S. 193–198 (Lit.).

wähnt seien seine Schreiben an Papst Innozenz II., an Wilhelm, den Herzog von Aquitanien, an Kardinal Haimeric und an das Konzil von Jouarre.⁵³

Der Prior zuerst als eremitisch lebender Mönch unter Mönchen und die Ausrichtung des Amtsverständnisses eher an den Leitbegriffen der Brüderlichkeit und Freundschaft als am Modell der Vaterschaft und Herrschaft – diese Konzeption der Priorenates muss sich besonders auch im Kapitel über den Rat der Brüder (CG 37) aufweisen lassen. Die Kompetenzen der Versammlung aller Mönche scheinen gegenüber der Benediktsregel (RB 3) aufgewertet zu sein: Hatte dort die Einberufung bloss bei *praecipua*, also bei sehr wichtigen Fragen, zu erfolgen, so scheint der Umfang der Geschäfte hier leicht erweitert zu sein, wenn die Zusammenkunft erfolgt, um *quid magnum vel grave* zu behandeln. Guigo lässt gegenüber Benedikt die Bestimmung weg, allein der Abt habe über die Traktandenliste zu bestimmen. Benedikt ist sehr darauf bedacht zu betonen, dass die Entscheidungsbefugnis allein beim Abt liegt.⁵⁴ Dieser soll in bloss allgemeiner Weise den Rat der Brüder anhören, „geht (aber dann) mit sich selbst zu Rate und tut, was er für zuträglicher hält“. ⁵⁵ Den Brüdern wird mit sehr deutlichen Worten eingeschärft, dass sie „in aller Demut und Unterordnung ihren Rat geben.“ Andere Töne schlägt Guigo an, wenn er zwar den Gedankengang des entsprechenden Kapitels der Benediktsregel aufnimmt, jedoch durch seine Wortwahl entscheidend die Gewichte verschiebt: „Wenn dort alle freimütig ihre Meinung dargelegt haben, bringe er ohne irgendein Ansehen der Person zur Ausführung, was er für besser und richtiger erachtet.“ (CG 37,1)

Zwei Unterschiede fallen auf: einerseits die Einfügung des Adverbs „freimütig“ (*libere*) und andererseits die explizite Festlegung, dass „alle“ ihre Meinung äussern sollen. Damit wird die dominierende Rolle des Vorstehers stark relativiert zugunsten eines mehr kooperativen Führungsstiles. Die andern Mönche werden hier weitgehend als Gleichberechtigte behandelt, auch wenn die eigentliche Entscheidung nachwievornicht in einer Abstimmung gefällt wird. Benedikt schärft den „Brüdern“ ein: „Sie sollen nicht anmassend und hartnäckig ihre eigenen Ansichten verteidigen.“ (RB 3,4) Es geht also um das Verhalten der Untergebenen gegenüber ihrem Abt. Bei Guigo ist in der entsprechenden Passage bloss allgemein von *nemo* („niemand“) die Rede; es kann also durchaus der Prior mitgemeint sein, wenn der Grundsatz betont wird, „dass niemand sich herausnehme, seine eigene Ansicht oder die eines anderen streitsüchtig zu verteidigen, damit das Gut der Beratung nicht, was ferne sei, zu Zwietracht und Zorn pervertiert werde.“ (CG 37,2) Guigo ersetzt

53) Guigo, Briefe 3–6 mit den entsprechenden Einleitungen (Bruno–Guigo–Antelm, *Epistulae Cartusianae – Frühe Kartäuserbriefe*, übersetzt u. eingel. v. G. Greshake [FC 10], Freiburg u. a. 1992).

54) Vgl. dazu sehr pointiert Felten, *Herrschaft des Abtes* (wie Anm. 1) 235f. – Zu späteren, hochmittelalterlichen Bemühungen, die Mitspracherechte der Mönche zu institutionalisieren vgl. ebd. 274–293; zu solchen Tendenzen bei den neuen Gemeinschaften des 11./12. Jhs. vgl. Constable, *Authority* (wie Anm. 28) 199–201.

55) Vgl. auch V. 5: *et magis in abbatis pendat arbitrio.*

procaciter durch *contentiose* („streitsüchtig“) und gibt der Passage insgesamt einen neuen Akzent: Das Hauptanliegen ist nun weniger die Wahrung der absoluten äbtlichen Autorität als vielmehr die Eintracht und der Frieden unter den Mönchen.

Gleichsam eine Zusammenfassung der kartusianischen Konzeption des Vorsteheramtes findet sich im Schlussabschnitt des soeben besprochenen 37. Kapitels der „Gebräuche“: „Damit der Prior nicht etwa, zu sehr belastet durch die sorgenvolle Bekümmernung um die zeitlichen Dinge, sich weniger den geistlichen Dingen hingeben kann, sei er bemüht, für alle Arbeitsbereiche solche Brüder zu bestimmen, denen er diese Aufgaben mit gutem Gewissen anvertrauen kann.“ (CG 37,4) Erneut zeigt sich hier der Vorrang der ganz persönlichen Mönchsexistenz des Priors, denn hier geht es nicht so sehr, wie beim analogen Abschnitt in der Benediktsregel (RB 2,33–36), um das Seelenheil der „dem Abt Anvertrauten“, sondern um das persönliche Wohl und Heil des Vorstehers selber. Die Brüder, denen die einzelnen „Oboedienzen“ anvertraut werden, entsprechen den Dekanen der Benediktsregel (vgl. RB 21). Doch sind diese bei Benedikt nur als Notlösung vorgesehen, „wenn die Gemeinschaft grösser ist.“ Sie sind bloss für die Einhaltung der Disziplin innerhalb der Gemeinschaft zuständig und bleiben strikt gebunden an die Weisungen des Abtes, während der Kartäuserprior zum vornherein seine Führungskompetenzen in den meisten praktischen Belangen an Brüder abgibt, denen weitgehende Selbständigkeit zugestanden wird.⁵⁶ Zu vergleichen ist ebenfalls das 32. Kapitel der Benediktsregel, wo aber bloss „der Besitz des Klosters, nämlich Werkzeuge, Kleidung und alle anderen Dinge“, vom Abt solchen Brüdern anvertraut wird, „auf deren Lebensweise und Charakter er sich verlassen kann.“ Die Leitungskompetenz dagegen behält sich der Abt ausdrücklich vor, was sich besonders darin kundtut, dass er selber ein Verzeichnis aller Dinge führen soll, die er den Brüdern übergeben hat.

Stärkere Eigenverantwortung der einzelnen Mönche und Reduktion der Prior-Funktion bergen natürlich die Gefahr in sich, dass die Disziplin Schaden leidet. Die Kartäuser haben dies zweifach kompensiert: Einerseits durch eine verstärkte Institutionalisierung, d. h. bereits der vorgegebene Rahmen soll ein Abweichen möglichst stark verhindern und den Interpretationsspielraum einschränken.⁵⁷ Dies betrifft in den *Consuetudines* vor allem den Schutz der Zelleinsamkeit und des Schweigens. Andererseits hat der Kartäuserorden schon früh ein sehr strenges Visitationssystem entwickelt, das wohl die

56) Beachte die unterschiedliche Wortwahl: *in quibus securus abbas partiat onera sua* (RB 21,3) bzw. *quorum eas fidei secure valeat credere* (CG 37,4). Vgl. ferner CG 18,1, wo der Gästeempfang an den Prokurator, den Vorsteher des „Unteren Hauses“, delegiert wird.

57) Vgl. die gegenteilige Entwicklung der Benediktsregel gegenüber der Magisterregel: Der Verzicht auf detaillierte Regelungen gibt dem Abt sehr viel grössere Kompetenzen und erhöht auch die Gefahr des Machtmissbrauchs, eröffnet für die Zukunft der RB aber auch eine grössere Flexibilität und Anpassungsfähigkeit an die Zeitumstände; siehe z. B. RB 18,22; 22,2; 32,2; 47,1.

Hauptursache für den richtigen Kern des bekannten Wortes bildet: *Cartusia numquam reformata, quia numquam deformata*.⁵⁸

Wenn im Verhältnis des kartusianischen Vorstehers zu seiner Gemeinschaft stärker das Miteinander statt das Gegenüber betont und wenn das Priorenamt weniger theologisch überhöht wird, dann hat das tendenziell eine Entsakralisierung des betreffenden Amtes zur Folge. Solche Entsakralisierung muss sich primär in der vom Amtsträger verwendeten Repräsentationssymbolik zeigen, also in seinem Auftreten, seiner Kleidung, seinen Rangattributen, seiner Plazierung im Raum. Über solche Fragen gibt in eindeutiger Weise ein Abschnitt aus dem 15. Kapitel der *Consuetudines* Auskunft. Dort heisst es: „Sein Sitzplatz, wo immer dieser sei, und seine Kleidung unterscheiden sich in keiner Weise von Sitz und Kleidung der andern Mönche hinsichtlich Würde und kostbarer Ausstattung. Und er trage nichts auf sich, wodurch er als Prior in Erscheinung tritt. Man mache vor ihm bloss eine Verneigung – und zwar nur eine leichte –, wenn er sich zur Lesung begibt und davon zurückkehrt oder wenn man vor ihm vorbeigeht. Und wenn er an eine Gruppe herantritt, erhebt man sich.“ (CG 15,4)

Eine solche Ablehnung aller Würdezeichen und Amtsattribute ist umso auffälliger in einer ständisch-hierarchischen Gesellschaft, die sehr stark geprägt ist von einem sozialen Symbolsystem und wo soziale Rollen und Herrschaft in ausserordentlichem Masse über symbolische Gesten und Attribute vermittelt werden.⁵⁹ Man denke nur z. B. an Herrscherdarstellungen der mittelalterlichen Kunst. Vermutlich darf man im obigen Abschnitt aus den *Consuetudines* sogar ein bewusstes Sich-Absetzen vom liturgischen Auftreten der benediktinischen Äbte sehen; denn diese erhalten gerade in der Zeit vom 10. bis zum 12. Jahrhundert in grossem Umfang vom Papst das Recht zugestanden, die Ponifikalien zu gebrauchen.⁶⁰

Das Amt des Priors umfasst also nicht eine quasi seinsmässige Überordnung, sondern ist funktional aufgefasster Dienst. Wobei die Kennzeichnung „funktional“ hier nicht eine theologische Sinngebung des Amtes ausschliesst, ganz im Gegenteil, wie im zweiten Teil zu zeigen sein wird. Für Guigo steht im Vordergrund nicht die Sicherung der Autorität des Abtes, sondern die Gefahr des Hochmuts, von der die Vorsteher stets bedroht sind. Stolz und Hochmut verunmöglichen den Weg der Nachfolge des *pauper Christus*, den

58) Vgl. zu dieser Formel die kritischen und differenzierenden Bemerkungen von Dubois J., Certosini II. Osservazioni critiche nel quadro della storia monastica generale (DIP 2, Rom 1975, 803–805). – Zum Visitationssystem vgl. Rütting, H., „Die Wächter Israels“. Ein Beitrag zur Geschichte der Visitationen im Kartäuserorden (Die Kartäuser. Der Orden der schweigenden Mönche, hrsg. v. M. Zadnikar in Verbindung mit A. Wienand, Köln 1983, 169–183).

59) Vgl. Wenzel H., Hören und Sehen, Schrift und Bild. Kultur und Gedächtnis im Mittelalter, München 1995, bes. 21–25 und 48.

60) Vgl. Constable, Authority (wie Anm. 28) 195.

die *pauperes Carthusienses* gelobt haben zu gehen.⁶¹ Wohl aus diesem Grund sind auch die Bekundungen von Ehrerbietung der Mönche gegenüber ihrem Prior so stark eingeschränkt, sowohl in der Weise der Ausführung als auch hinsichtlich der Anzahl. Dies wird umso deutlicher, wenn man damit die Bestimmung vergleicht, die Guigo für den Empfang von Bischöfen und Äbten erlässt (CG 36,3). Auch diese werden zwar nicht mit Ehrbezeugungen überhäuft, erhalten aber doch bei ihrer Ankunft den Friedenskuss verbunden mit tiefer Verneigung und Kniefall.

Noch in einem weiteren Bereich wird der Gefahr des Hochmuts gegengesteuert und die Gelegenheit zu repräsentativem Auftreten eingeschränkt. Nur sehr selten, nämlich an Weihnachten, Ostern, Pfingsten und bei Professfeiern, steht der Prior selber der Konventmesse vor. Als Begründung für diese Bestimmung wird angeführt: „Dies schreiben wir deshalb, damit nicht einer unserer Nachfolger sich Hörner aufsetzen (vgl. Am 6,14; Ps 74,6) oder seinen Namen mit Ehre und Erhabenheit feiern will.“ (CG 15,5) Auch Benedikt ist sich dieser Gefahr für den Abt bewusst, verzichtet jedoch darauf, die Autorität des Abtes auf Erden einzuschränken; nur der Hinweis auf das letzte Gericht (RB 2,6–8.38–39 und auf die Regel (RB 64,20) sollen den Machtmissbrauch des Oberen verhindern.⁶² Guigo orientiert sich an dieser Stelle eher an der Argumentation, welche die Benediktsregel für den Stellvertreter des Abtes (den Prior im heutigen Sinne) verwendet: „Vom bösen Geist des Stolzes aufgebläht, bilden sich manche ein, zweite Äbte zu sein.“ (RB 65,2) Guigo, so könnte man es pontiiert sagen, wünscht gar keine Äbte in der Kartause.

II. „Hilfreicher Gefährte und Freund“: Das Selbstverständnis des Priors Guigo

Wenn das Amtsverständnis des kartusianischen Priors bisher mit den Begriffen Funktionalisierung und Entsakralisierung beschrieben wurde, so könnte dies das Missverständnis hervorrufen, dieser Prior verstehe sich als blosser Verwalter und Koordinator und verzichte auf eine theologische Fundierung seines Dienstes. Doch dem ist überhaupt nicht so. Aufschluss über den spirituell-theologischen Horizont, vor dem Guigo sein Amt ausübt, geben uns vor allem seine *Meditationes*, die in sehr vielen Abschnitten ausdrücklich die mit seiner Aufgabe gegebenen Probleme reflektieren. Aus diesen Meditationen geht hervor, dass Guigo nicht vor seiner Leitungsverantwortung flieht, dass er – sofern dies nötig ist – auch die Auseinandersetzung nicht scheut und

61) Vgl. die einleitende Formel *pauperes Cartusiae/Cartusienses* in den Briefen Guigos Nr. 3,4,6,7 (wie Anm. 53); der im Umfeld der gregorianischen Reform häufige Ausdruck *pauper Christus* in Guigo, Brief 1,6 (ed. G. Greshake, FC 10, 108).

62) Vgl. dazu Felten, Herrschaft des Abtes (wie Anm. 1) 149, 260–262 und 295 Anm. 118.

die Mitbrüder auch mit unangenehmen Wahrheiten konfrontieren will.⁶³ Gleichwohl definiert er seine Rolle und seine Weise der Autoritätsausübung in neuer Weise. Dies wird deutlich bei der im folgenden zitierten Meditation, die bei zwei Rollenbildern des Vorstehers anknüpft, die bereits in der Benediktusregel begegnen: „Zweifach ist der Wille eines guten Lehrers oder Arztes. Was an Gutem vorhanden ist, nämlich Gesundheit oder Wissen, zu bewahren und zu mehren. (Hingegen) Mangelndes zu ergänzen und Schlechtes zu entfernen. (...). Kein guter Lehrer oder Arzt ist, wer wünscht, es immer zu sein. Dass es immer Kranke gebe, (dies) will, wer immer Arzt sein möchte. Und wer immer Lehrer sein möchte, der will, dass es immer Unkundige gebe. Er hasst also die, welche er immer in einer solchen Verfassung wünscht. Wer aber gut ist, kämpft gegen Krankheiten und Unwissen, damit sie verschwinden. Folglich auch in gewisser Weise gegen sein Amt, damit es verschwinde. Wenn nämlich diese Übel nicht da wären, wäre auch jenes (Amt) nicht da.“ (M 195)

Knapp auf den Punkt gebracht, heisst dies: Der beste Obere ist eigentlich der, welcher sich letztlich überflüssig macht. Guigo setzt realistisch an: Die Verfassung des Menschen ist gebrochen, auch der Mönch ist nicht schon heil und vollkommen, sondern ist intellektuell und emotional, in all seinen Geistes- und Seelenkräften beeinträchtigt.⁶⁴ Er ist Sünder und ist Kranker. Gleichwohl vertritt Guigo keine radikal pessimistische Anthropologie: Der Lehrer und Arzt soll beim stets schon vorhandenen Guten ansetzen, da die ursprüngliche Gottebenbildlichkeit des Menschen nie ganz verloren geht. Der Heilungsprozess, bei dem der Prior als Seelsorger behilflich ist, wird also, in neuzeitlichen Begriffen ausgedrückt, nicht supranaturalistisch bzw. heteronom von aussen übergestülpt, sondern bringt den unzerstörten guten Kern des Menschen zur Entfaltung. Dabei macht Guigo in anderen Textpassagen unmissverständlich klar, dass nicht er der eigentliche Lehrer und Arzt ist, sondern Jesus Christus.⁶⁵ Jesus als Arzt ist diejenige christologische Kategorie des Neuen Testaments, die in den Schriften Guigos dominiert und ganz zentral sein Selbstverständnis als Prior in der Nachfolge Christi prägt.⁶⁶ Immer wieder verwendet er in den *Meditationes* Vergleiche zwischen ärztlichem Verhal-

63) Vgl. z. B. M 175: *Non hominum superbus dominus, sed utilis socius esse debes. Nec delectari eorum voluptate multiplici, sed utilitate simplici, id est veritate.* Ferner M 4f.; M 98; M 142; M 398: *Bonus medicus, eadem voluntate, id est desiderio sanandi, admovet aegris amara et dulcia (...). Non enim admovet aliqua, quia amara aut aspera sunt, quod esset crudelitatis, sed quia salubria sunt, quod est caritatis.*

64) Vgl. auch z. B. M 16; 19; 229; 311–313; 338.

65) M 64; 119; 168: *Talis esto erga omnes, qualis erga te veritas extitit. Qualem te sustinuit et amavit, ut meliorem faceret, tales sustine et ama, ut meliores facias.*

66) Vgl. CG 38,2, wo die Christus-Typologie nicht nur auf den Kranken (wie in RB 36,1), sondern auch auf den Prior als Krankenpfleger angewendet wird. Die Benediktusregel verwendet die Arzt-Metapher für den Umgang des Abtes mit den Ausgeschlossenen und Unverbesserlichen (RB 27,1–2; 28,2–6). Vgl. Laporte M., Introduction 53f. (Guigo, Méditations [SC 308]); ASVC 6,669f. (Stellenangaben).

ten und seinem eigenen Tun. Aber auch in den „Gebräuchen“ legt er dem Prior die Sorge für die Kranken besonders ans Herz. Im Gegensatz zur Benediktsregel darf der Vorsteher gerade diese Aufgabe nicht an Mitbrüder delegieren.⁶⁷ Das Kapitel 38 beginnt mit den Worten: „Der Prior wisse, dass er sich gegenüber allen, vorrangig aber gegenüber den Kranken, Schwachen und in Versuchung Geratenen aufmerksam, gütig und barmherzig verhalten soll.“

Aufgabe des Priors als Oberer und Seelsorger ist es jedoch, darauf zu achten, dass er die ihm Anvertrauten nicht von sich abhängig macht und so nicht einen in Ordensgemeinschaften stets drohenden Infantilismus fördert.⁶⁸ Er hat nur Helferdienste zu leisten auf dem Weg zur Freiheit, Mündigkeit und Selbstverantwortung.⁶⁹ Der Vorsteher kann und darf also in keiner Weise eine Art Übervater der Mönche sein, sondern hat selber immer mehr zurückzutreten. In dieser sich selbst zurücknehmenden Sorge um das Wohl des Nächsten, hier des Mönches, läuft der Prior nicht Gefahr, sich selbst zu verlieren. Im Gegenteil findet er im Einsatz für die *utilitas* des anderen zu wahren Menschsein, zum eigenen Heil zurück.⁷⁰ In M 106 formuliert dies Guigo mit folgenden Worten: „Glücklich, wer sich (eine Tätigkeit) erwählt hat, wo er in Sicherheit sich mühe. Dies aber ist eine sichere Wahl und eine nützliche Mühe, allen so zum Nutzen sein zu wollen, dass du sie so weit bringen möchtest, dass sie deiner Hilfe nicht (mehr) bedürfen. Um so weniger nämlich tun sie, was förderlich ist, je mehr sie die eigenen Interessen zu verfolgen scheinen. Dies aber ist der eigentliche Nutzen eines jeden, allen zum Nutzen sein zu wollen. Wer aber sieht dies schon ein?“ (M 106)

Diese abschliessende Frage richtet Guigo durchaus selbstkritisch auch an sich selber. Immer wieder setzt er sich in den „Meditationen“ mit der eigenen

67) Vgl. RB 36,10.

68) Solcher Infantilismus droht ohne Zweifel, wenn der Mönch jegliche, sogar die moralische Verantwortung auf den Abt abschieben soll, wie dies die Magisterregel in Kap. 7,51–56 fordert (Die Magisterregel. Einführung u. Übersetzung v. K. Suso Frank, St. Ottilien 1989, 115f.). Auch dem juristischen Grundsatz *monachus non habet velle ne nolle* (vgl. dazu Felten, Herrschaft des Abtes [wie Anm. 1] 200) würde Guigo nicht zustimmen, sofern er sich auf den innerklösterlichen Bereich bezieht; vgl. dazu seine zahlreichen Meditationen zum Thema „wollen“, z. B. M 229; M 232: *Annitendum est, non tam ne possint, quam ne velint peccare homines. Non enim non posse, sed nolle peccare, laudandum est.* – Die Kartäuser haben in ihrer jungen Geschichte selber erfahren, wie ambivalent die Ausrichtung einer geistlich-monastischen Gemeinschaft auf eine charismatische Führergestalt ist: Als 1090 Papst Urban II. Bruno an den päpstlichen Hof berief, zerstreute sich die junge Gemeinschaft; Bruno gab das Gebiet der Chartreuse zunächst an die Abtei La-Chaise-Dieu zurück, bis die zerstreuten Gefährten nach einigen Monaten unter der Führung Landuins wieder in die Chartreuse zurückkehrten.

69) Diese zeitlich begrenzte Aufgabe kommt schön zum Ausdruck im Bild der Amme, das Guigo für die kirchlichen Oberen wählt und worin diese „Stellvertreter Gottes“ sind; vgl. M 454–455. Bei den Zisterziensern findet sich zur selben Zeit häufig das Bild der Mutter für den Abt; vgl. Constable, Authority (wie Anm. 28) 203.

70) Zum für Guigo zentralen Begriff der *utilitas* vgl. Rieder, Deus locum dabit (wie Anm. 9) 105–129.

Versuchbarkeit auseinander, wenn es um Fragen der Macht und des Gehorsams geht, wenn er auf Widerstände und auf Ablehnung stösst oder wenn die eigenen Empfindlichkeiten verletzt werden. Zum Beispiel reflektiert er in einer Meditation darauf, inwiefern seine Wahl zum Prior seine Beziehung zu den Mitbrüdern verändert. Die Gefahr besteht, dass ein Oberer seine ganze Affektivität und Emotionalität glaubt unterdrücken zu müssen, um den Anforderungen der Rolle genügen zu können und um die eigene Autorität nicht zu gefährden. Der Abt wird dann zum blossen Verwalter seines Amtes, ist aber nicht mehr Mensch, um auf ein lesenswertes Büchlein von Abt Fidelis Ruppert anzuspüren.⁷¹ Guigo dagegen schreibt an die eigene Adresse: „Schau, deine Aufgabe ist keine andere, als bevor du Prior wurdest. Mit Wünschen, Bitten und innerer Zuneigung nämlich vollbrachtest du, was du nun begonnen hast, in Taten zu vollbringen: das Heil der Menschen zu fördern. Die Werke sollen die innere Zuneigung nicht mindern, sondern sie anregen und mehren.“ (M 219)

Es gilt also für den Oberen, den Mittelweg zu finden zwischen der Verkümmern der eigenen Zuwendungsfähigkeit und der emotionalen Abhängigkeit von den Affekten der Mitbrüder. Gegen diese letztere Gefahr wendet sich Guigo mit Worten, die er Bischof Hugo von Grenoble in der von ihm verfassten *Vita* in den Mund legt: „(Bischof Hugo) behauptete – was ein jeder aus seiner Erfahrung schliessen kann –, dass durch die Anteilnahme an Wandel-sinnigkeit und Leidenschaften der Menschen die Affekte des Betrachteten mit unberechenbarer Schnelligkeit auf den Betrachter übergangen, und zum Beispiel aus dem Kontakt mit dem Zornigen ein Zorniger, mit dem Traurigen ein Trauriger und mit dem Unzüchtigen ein Unzüchtiger hervorgehe. Es genüge, wenn ein jeder diese Leidenschaften in sich selber habe, ohne fremde Leidenschaften solcherart auf sich zu übertragen.“⁷²

Eine weitere Versuchung für einen Vorsteher bringt Guigo in M 263 zur Sprache. Von einem hierarchisch-sakralen Amtsverständnis herkommend, würde man diese Gefahr darin sehen, dass der Obere sich selber an die Stelle Gottes setzt und für all sein Reden und Tun ohne Einschränkung göttliche Autorität beansprucht. Doch Guigo formuliert präziser, bereits von einem seelsorgerlich-begleitenden Amtsverständnis ausgehend, wenn er schreibt: „So weit es in deiner Macht liegt, hast du alle Menschen ins Verderben gestürzt. Denn du hast dich zwischen Gott und sie gestellt, damit sie, den Blick auf dich gerichtet und Gott vergessend, allein dich bewundern, anschauen und

71) Ruppert F., *Der Abt als Mensch. Eine Anfrage an die Benediktsregel* (Münsterschwarzacher Kleinschriften 79), Münsterschwarzach 1993.

72) Guigo, *Vita Sancti Hugonis Episcopi Gratianopolitani* 4,15 (PL 153,772). Vgl. denselben Gedanken in M 22: „Mach dich bereit, mit Bösen zusammenzuleben, ohne deinen Geist dadurch zu korrumpieren – dies ist engelgleich.“ Ferner M 64: „Es kennzeichnet die grössten Ärzte, dass sie mit den Kranken und Verrückten das Leben teilen, sich aber davon nicht im geringsten korrumpieren lassen, sondern diesen die Gesundheit wieder verschaffen.“

loben. Für dich und für sie bringt dies überhaupt keinen Nutzen, ja es ist sogar schädlich.“ (M 263)

Erneut taucht also das bereits bekannte Motiv auf, dass der wirklich hilfreiche Prior sich selber und seine Anerkennungsbedürfnisse zurücknimmt, so dass nicht er, sondern Gott zum Bezugspunkt des Mönches wird. Um eine solche Fehlorientierung zu verhindern, muss der Prior die Mahnung Jesu im Evangelium wörtlich ernstnehmen: „Ihr aber sollt euch nicht Rabbi nennen lassen; denn nur einer ist euer Meister, ihr alle aber seid Brüder. Auch sollt ihr niemand auf Erden euren Vater nennen; denn nur einer ist euer Vater, der im Himmel. Auch sollt ihr euch nicht Lehrer nennen lassen, denn nur einer ist euer Lehrer, Christus.“ (Mt 23,8–10) Guigo orientiert sich deshalb in der Wahl der Selbstbezeichnung seinen Mitbrüdern gegenüber am Vorbild Jesu. Er schreibt von sich im Anklang an Joh 15,15⁷³: „Dein natürlicher Ort ist es, für die Menschen ein hilfreicher Gefährte und Freund, nicht ein hochmütiger Herr zu sein. Tue also alles mit freundschaftlicher Liebe, nicht mit hochmütiger Herrschsucht.“ (M 150)

Der ursprünglichen Schöpfungsordnung entspricht also ein kollegial-freundschaftlicher Umgang miteinander, während Herrschaftliche Weise der schon den Keim der Sünde trägt. Eine solche freundschaftliche Weise der Amtsführung arbeitet weniger mit Befehlen und Anordnungen, sondern mit „Gebet, Unterweisung und Beispiel“ (M 238). Doch ganz auf eine Gesetzgebung zu verzichten, wäre dem Wohl der Gemeinschaft und dem Heil der einzelnen Mönche gewiss nicht förderlich, wie Guigo als guter Kenner der monastischen Tradition weiss. Er macht sich deshalb auch Gedanken zur Art und Weise der Gesetzgebung durch den Prior: „Mache dich bereit, das Gesetz zu ertragen, das du den andern gegenüber zur Anwendung bringst. Denn du siehst dich gezwungen, dich den von dir erlassenen Gesetzen zu unterwerfen, seien sie nun gut oder schlecht. „Mit dem Mass, mit dem du gemessen hast, wird auch dir zugemessen werden.“ (Mt 7,2) Gewähre also den andern gute Gesetze voller Barmherzigkeit, damit nicht auch du, wenn die Gesetze übel wären, was Gott verhüte, Übles erleiden müsstest, wenn du diesen Gesetzen unterworfen bist. Denn „das Gericht wird unbarmherzig sein für den, der keine Barmherzigkeit übt“ (Jak 2,13).“ (M 309) Solche Mahnungen zur Barmherzigkeit erinnern an das zweite Abtskapitel der Benediktsregel (RB 64,9–15). Doch geht es dort eingeschränkter um den Umgang mit Mitbrüdern, die sich verfehlt haben. Guigo formuliert jedoch hier grundsätzlicher – in der Linie des Prologs der Benediktsregel (Prol 46) –: Barmherzigkeit und Milde sollen Grundprinzipien für das Verhalten des Vorstehers sein. Damit klingt auch das Arzt-Motiv wieder an. Es fällt in diesem Zusammenhang auf, dass in den

73) Joh 15,15: „Ich nenne euch nicht mehr Knechte; denn der Knecht weiss nicht, was sein Herr tut. Vielmehr habe ich euch Freunde genannt; denn ich habe euch alles mitgeteilt, was ich von meinem Vater gehört habe.“

Consuetudines ein Strafkodex völlig fehlt⁷⁴ und dass zur Beschreibung von Krisen bei Mitbrüdern kein moralisierend-poenaler Wortschatz, sondern Ausdrücke aus dem Bereich der Krankenpflege gewählt werden (CG 38).

Wie Guigo nicht so unrealistisch ist, Vorschriften und Ordnungen in Bausch und Bogen abzulehnen, ebenso realistisch ist er hinsichtlich der Machtfrage: Es gibt auf Erden Vorgesetzte und Untergebene und muss dies auch geben. Doch sehr kritisch ist der Kartäuserprior hinsichtlich der persönlichen Verführbarkeit der Amtsinhaber durch ihre Machtstellung: Wie rasch droht, dass nicht mehr der Dienst an den Anvertrauten wegweisend ist, sondern persönliche Bedürfnisse auf Kosten der Untergebenen befriedigt werden. Zum Umgang mit der Macht schreibt Guigo: „Wie verachtenswert weltliche Macht und ein langes Leben im vergänglichen Fleisch sind, zeigt der Herr, indem er Pontius Pilatus die Macht, seinen Sohn zu töten, und Nero die Herrschaft über den Erdkreis verliehen hat, wie auch den Krähen und Hirschen eine lange Lebenszeit. Eine solche gewährt er Heiligen selten. Wenn aber der Herr einem Heiligen Macht über andere verleiht, dann erbarmt er sich nicht seiner, sondern ihrer. Nicht jener hat nämlich Untergebene nötig, sondern diese bedürfen vielmehr eines guten Führers.“ (M 310)⁷⁵

Zum Abschluss sei noch ein kurzer Blick auf den Bereich geworfen, wo vermutlich am deutlichsten wird, wie die Stellung des Vorgesetzten zu seinen Untergebenen strukturiert sein soll und ist.⁷⁶ Ich spreche vom Gehorsam, einem der Leitbegriffe des Mönchtums seit dessen Anfängen. Dieser monastischen Tradition folgt auch Guigo in den *Consuetudines*, wenn er in enger Anlehnung an den Wortlaut der Benediktsregel (vgl. RB 58,25) dem Neuprofessen darlegt, vom Tag der Profess an besitze er ohne Erlaubnis des Priors nicht einmal mehr das Verfügungsrecht über sich selber. (CG 25,2) Doch in der Fortsetzung der betreffenden Passage versieht Guigo den Gehorsam mit einer spezifisch eremitisch-kartusianischen Sinnggebung: Je strenger die monastische Disziplin ausfalle, desto sorgfältiger habe der Mönch darauf zu achten, nicht seinem Eigenwillen zu folgen. Gehorsam besagt hier also nicht so sehr die unverzügliche Ausführung von Befehlen und Aufträgen des Abtes (RB 5 und 71), sondern den Widerstand gegen die Versuchung des Eremiten, durch asketische Höchstleistungen dem Hochmut zu verfallen.⁷⁷

Fast immer sind in den monastischen Regeln die Passagen über den Gehorsam an die Adresse der Untergebenen geschrieben. So ist es umso erhellen-der, durch den Kartäuserprior Einblick zu erhalten in die selbstkritischen Gedankengänge eines Vorgesetzten. Wie geht dieser mit dem ihm erwiesenen,

74) In den meisten zeitgenössischen *Consuetudines* und monastischen Anweisungen finden sich solche Strafbestimmungen; vgl. die Stellenangaben bei Rieder, *Deus locum dabit* (wie Anm. 9) 83 Anm. 2.

75) Vgl. auch M 289: „Macht in dieser Welt nützt uns nicht um unseretwillen, sondern um unserer Nächsten willen.“

76) Vgl. Felten, *Herrschaft des Abtes* (wie Anm. 1) 183–189.

77) Zusätzlich steckt in dieser eindringlichen Mahnung wohl auch eine Spitze gegen das nicht seltene Phänomen des Gyrovagentums im zeitgenössischen Eremitismus.

und noch mehr: mit dem ihm verweigerten Gehorsam um? Eine erste kurze Meditation gibt darauf Antwort: „Du bist betrübt, weil man dir nicht gehorcht. Schäme dich, wo lebst du eigentlich? Hat Gott den Menschen deshalb geschaffen, damit er dir als dein Untergebener gehorche, oder nicht vielmehr, damit er ihm, Gott, gehorche?“ (M 146)

Dass der Gehorsam Gott allein gebührt, mag auf einer abstrakten Ebene rasch einsichtig sein. Doch auf der konkreten Ebene verlangt dies vom Oberen sehr viel menschliche Reife und Grösse, dass er nicht jeden Ungehorsam gegenüber einer seiner Anweisungen gleich als persönliche Majestätsbeleidigung auffasst.⁷⁸ Auch in anderem Zusammenhang ermahnt Guigo sich und überhaupt jeden Christen, stets die unverlierbare Würde des Mitmenschen, seine Gottebenbildlichkeit vor Augen zu haben. Der Wert und die Liebeshwürdigkeit eines Menschen hängen nicht von dessen moralischer Qualität ab: „Schau zu, dass du nicht wegen des Menschenwerks das Werk Gottes verachtest. Werk des Menschen sind nämlich Mord, Buhlerei und ähnliches. Werk Gottes aber ist der Mensch selbst.“ (M 430) Aufgrund der sündhaften Verfassung aller Menschen könne – so Guigo – der Stoff, aus dem gute, heilige Menschen geformt werden, notwendigerweise nur das Böse sein. Doch wer etwas liebe, z. B. ein Haus, liebe auch das Material, aus dem dieses Objekt hergestellt sei. Folglich müsse man auch den bösen Menschen lieben, da er ja der Stoff sei, woraus – gemäss Lk 20,36 – Engel werden können (ebd.).

Gehorsam ist bei Guigo radikal theozentrisch konzipiert, so dass der über kirchliche Amtsträger vermittelte Gehorsam fast aus dem Blick gerät. Der Kartäuserprior vertritt nicht mehr die faktische Gleichsetzung von Gott und Oberem, wie sie sich in der monastischen Tradition findet.⁷⁹ Auch die Amtsträger haben sich laut Guigo in den Prozess der immer grösseren Selbstent-eignung vor Gott hineinzubegeben. Es gilt, radikal anzuerkennen, dass der Mensch nichts sich selber verdankt. Guigo stellt sich deshalb die selbstkritische Frage: „Warum erhebst du auf dich selber grössere Besitzansprüche als auf irgendeinen Menschen oder Acker, da du doch dich genausowenig geschaffen hast als diese? Mit welchem Recht beanspruchst du etwas von dem, was du nicht selber geschaffen hast – wie du auch dich nicht geschaffen hast?“ (M 8)

Vor diesem Hintergrund ist dem Schöpfer gegenüber auch absoluter Gehorsam, losgelöst von Inhalt des Gebots, sinnvoll (M 443). Dass es Guigo bei dieser These nicht um die Rechtfertigung von Willkürakten kirchlicher Oberer geht, sondern allein um die restlose Ausrichtung des Menschen auf Gott als höchstes und einziges wirklich heilbringendes Gut, belegt das Beispiel, das er wählt. Er unterscheidet zwischen Geboten Gottes, die in sich nützlich und

78) Vgl. die parallele Argumentation bezogen auf die Liebe in M 343. – Guigo folgt damit mehr der autoritätskritischen Linie des NT in Apg 5,29 als der göttliche Legitimation aller Autorität in Röm 13,1–2.

79) Vgl. RB 4,61 und 5,6.15 mit der klassischen biblischen Begründung Mt 23,3; ferner RB 5,4: *ac si divinitus imperetur, moram pati nesciant in faciendo* sowie RB 5,15: *oboe-dientia, quae maioribus praebetur, deo exhibetur.*

heilbringend sind, z. B. das Doppelgebot der Liebe. Andere Gebote hingegen sind nützlich bloss, weil sie Gebote Gottes sind, z. B. das Verbot an die ersten Menschen, vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse zu essen (vgl. Gen 2,17). Dieses Gebot habe Gott nur aufgestellt, damit der Mensch dadurch den Gehorsam lerne.⁸⁰

Auch in der Frage des Gehorsams stellt sich Guigo als Oberer ganz in die Reihe seiner Mitbrüder. Er hat als Vorsteher keinen Vorsprung an Einsicht oder Heiligkeit. Sowohl in den *Consuetudines* als auch in den *Meditationes* möchte er deshalb lieber unterwiesen werden als selber zu unterweisen (M 190).⁸¹ Ein solcher Wunsch zeuge von wahrer Selbsterkenntnis. Wir sehen so zum Schluss, dass die Konzeption des Oberenamtes bei Guigo zutiefst in seiner persönlichen Spiritualität wurzelt. Eine Spiritualität der Selbstentäusserung und damit der Gleichgestaltung mit der Kenose Jesu Christi.⁸² Wenn dieser Jesus Christus gemäss dem zweiten Kapitel des Philipperbriefes die Gestalt eines Sklaven annahm⁸³, dann muss diese Form der Entäusserung auch bei seinem Stellvertreter in der monastischen Gemeinschaft sichtbare Gestalt annehmen. So sichtbar, dass der Prior „nichts auf sich trage, wodurch er als Prior in Erscheinung tritt.“

80) Vgl. ein ähnlicher Bezug auf Gen 2,17 bei Bernhard von Clairvaux, Epist. 7,4 (Sämtliche Werke II, ed. G. Winkler, 306f.), dort aber angewendet auf den bedingungslosen Gehorsam gegenüber dem Abt in den sogenannten *media ... quae et mala possunt esse et bona*.

81) Vgl. CG Prol 3, bezogen auf die Grande Chartreuse insgesamt: *Huc accedebat, quia doceri magis quam docere, ad humilitatis nostrae propositum pertinere noveramus*. Siehe dagegen RB 3,6 und 6,6, wo das asymmetrische Meister/Jünger-Verhältnis stark betont wird.

82) Rieder B., *Mystik und Christologie bei Guigo I. (The Mystical Tradition and the Carthusians, hrsg. v. J. Hogg, Vol. 3 [ACar 130], Salzburg 1995, 1–14)*; Worthen J. F., *The Self in the Text. Guigo I the Carthusian, William of St Thierry and Hugh of St Victor*, Diss. Phil. University of Toronto 1992, Ann Arbor 1996.

83) Phil 2, 8–11 wird von Guigo zitiert in Brief Nr. 2 (ed. G. Greshake, FC 10, 216f.). Vgl. Rieder, *Deus locum dabit* (wie Anm. 9) S. 72f.

Thomas Finck als Übersetzer, Textbearbeiter und Autor

von Christoph Fasbender – Jena

Im letzten Drittel des 15. Jahrhunderts hatten innerkirchliche Reformen die ganze südwestdeutsche Ordenslandschaft erfaßt. Nachdem der Anschluß an die jeweilige Observanz zunächst in den Männerklöstern vorangetrieben worden war, dehnte man die Maßnahmen auf Zweit- und Drittorden aus: so wurden 1461 die Pfullinger Klarissen, 1465 ihre Schwestern in Heilbronn, 1467 die Zisterzienserinnen in Heggbach, 1475 die Benediktinerinnen in Urspring, 1478 die Dominikanerinnen in Gotteszell bei Schwäbisch-Gmünd, 1480 ihre Schwestern in Offenhausen und die Villinger Klarissen reformiert, 1484 folgten die Terziarinnen in Ogglsbeuren.¹ Im selben Jahr gelang es, das bereits ein halbes Jahrhundert erfolgreich gegen eine Inkorporierung kämpfende Klarissenhaus Söflingen der Observanz zuzuführen. Eine „Knüppelgarde der Zünfte“ soll mitgeholfen haben.²

Zeitgenössische Darstellungen der Erneuerungsmaßnahmen sind in nicht geringem Maße durch die Perspektivierungen ihrer Verfasser geprägt. Eine spezifische „Reformrhetorik“ durchzieht nahezu alle die Vorgänge beschreibenden Dokumente; Divergenzen resultieren aus einer „unseligen Verquickung“ der Interessen.³ Der an einer Reformierung beteiligte Stadtrat feierte als kommunalpolitischen Sieg, was ihre geistlichen Leiter mit Besorgnis kommentierten und die Chronisten mit Genugtuung verbuchten. Signifikant für die den Kontext Reform beschreibende Literatur ist jedenfalls ein Hang zu kontrastivem Schematismus; ein darstellerisches Verfahren, das seine Absichten durch eine Tendenz zur Burleske zuweilen selbst decouvriert⁴ und eine

- 1) Vgl. zu den Reformen Stievermann D., Die württembergischen Klosterreformen des 15. Jahrhunderts (ZWL 44, 1985, 65–103); Becker P., Erstrebte und erreichte Ziele benediktinischer Reformen im Spätmittelalter (Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen, hrsg. v. K. Elm, Berlin 1989, 23–34; Stievermann D., Landesherrschaft und Klosterwesen im spätmittelalterlichen Württemberg, Sigmaringen 1989, bes. 275ff; Neidinger B., Die Observanzbewegungen der Bettelorden in Süddeutschland (RJBKG 11, 1992, 175–196).
- 2) Helmrath J., Theorie und Praxis der Kirchenreform im Spätmittelalter (RJBKG 11, 1992, 66).
- 3) Schreiner K., Vom adligen Hauskloster zum ‚Spital des Adels‘. Gesellschaftliche Verflechtungen oberschwäbischer Benediktinerkonvente im Mittelalter und in der frühen Neuzeit (RJBKG 9, 1990, 27–54, hier 28).
- 4) So müssen etwa bei der gerne diskutierten Frage nach der Militanz der Schwestern, deretwegen sich die Reformen – oft auch die geistlichen Betreuer selbst –

nicht a priori den eingängigsten Berichten verpflichtete Beurteilung der Vorgänge erheblich erschwert.

Unter die topischen Vollzugsmeldungen erfolgter Erneuerungsmaßnahmen fällt auch der Bericht vom vormals brachliegenden, nun aber gedeihenden Skriptorium. Die zunächst etwas schematisch wirkende Notiz wird allerdings durch eine vielerorts intensivierte Handschriftenproduktion bestätigt. Neuere Arbeiten versuchen, verschiedene Aspekte der veränderten kulturellen Verhältnisse aufzuzeigen: neben bibliotheksgeschichtlichen, paläographisch-skriptographischen und literatursoziologischen Dimensionen interessieren v. a. Fragen nach thematischen Schwerpunkten der Literatur aus dem „Kulturzusammenhang Reform“: welche Autoren wurden bevorzugt kopiert? Welche Lesestoffe standen wie hoch im Kurs?⁵ Man wird hier eine Frage anschließen müssen, die seit einigen Jahren in der philologischen Methodendiskussion zunehmend in den Vordergrund rückt: in welcher Form wurden die kopierten Autoren und Texte rezipiert? Wie unerschütterlich bestand im Adaptationsprozeß der Autorwille, wie fest standen die Grenzen der vorgefundenen Werke?

Die folgenden Untersuchungen entstanden in größerem Zusammenhang.⁶ Sie gelten einem an der Spätphase der Reform im Südwesten durch zahlreiche Texte maßgeblich beteiligten Mann: dem Blaubeurer Benediktiner Thomas Finck. Sie stellen einen ersten Schritt zur Sichtung und Neubestimmung seines Oeuvres dar; sie versuchen, sein Wirken in der Ordenslandschaft, innerhalb derer er sich mit erstaunlicher Liberalität zu bewegen schien, näher in den Blick zu nehmen; sie versuchen weiterhin, die für sein Wirken spezifischen Merkmale der Übertragung frömmigkeitsstimulierender Literatur im Spannungsfeld von Autorschaft und Adaptation zu umreißen; anschließend sollen neue Funde zur Biographie vorgestellt und diskutiert werden.

Beginnen werden soll mit einer aktualisierten Übersicht über die bezeugten und Thomas Finck zugeschriebenen Werke. Träfe sie an den entscheidenden

durch Panzerhemden zu schützen suchten, wahrscheinlich Abstriche gemacht werden; vgl. Williams-Krapp W., *Observanzbewegungen, monastische Spiritualität und geistliche Literatur im 15. Jahrhundert* (IASL 20, 1995, 1–15, bes. 7).

- 5) Einen guten Überblick geben die Darstellungen von Williams-Krapp W., *Ordensreform und Literatur im 15. Jahrhundert* (Jb. der Oswald von Wolkenstein-Gesellschaft 4, 1986/87, 41–51); Graf K., *Ordensreform und Literatur in Augsburg während des 15. Jahrhunderts* (Literarisches Leben in Augsburg während des 15. Jahrhunderts, hrsg. v. J. Janota und W. Williams-Krapp, Tübingen 1995, 100–159); Williams-Krapp (wie Anm.4) und Schreiner K., *Mönchtum im Geist der Benediktinerregel. Erneuerungswille und Reformstreben im Kloster Blaubeuren während des hohen und späten Mittelalters* (Blaubeuren. Die Entwicklung einer Siedlung in Südwestdeutschland, hg. v. I. Eberl u. H. Decker-Hauff, Sigmaringen 1986, 93–167, bes. 126ff); zu Melk vgl. noch Niederkorn-Bruck M., *Die Melker Reform im Spiegel der Visitatoren* (MIÖG, Erg.-Bd. 30), München 1994, 167–174.
- 6) Fasbender Ch., *Jakob von Paradies: ‚De apparitionibus animarum‘. Untersuchungen zur lateinischen und volkssprachlichen Überlieferung und Rezeption*, Diss. Jena 1998.

den Stellen zu, vermehrte sie den Stand des ‚Verfasserlexikons‘ (VL 2 [1980], 738–740 [J. Brecht]) auf mehr als das Dreifache. Ich betrachte sie gleichwohl nur als Diskussionsgrundlage, da mit weiteren Funden zu rechnen ist.⁷

I.

Im Zentrum jeglicher Bemühung um eine Eingrenzung des Oeuvres sollten jene Handschriften stehen, in denen sich mehr als eine Schrift des Benediktiners befindet. Sie lassen sich hierarchisieren nach reinen ‚Autorhandschriften‘ und ‚Autorcorpora in Sammelhandschriften‘. ‚Autorhandschrift‘ bezeichnet die (nicht notwendig autographe) Verbund-Überlieferung von Schriften eines bestimmten Verfassers; das schließt in der Mehrzahl der Fälle einen hinzutretenden „Rest“ von Texten anderer Autoren ein, der jedoch nie mehr als ein Drittel vom Gesamtumfang einnimmt. Ist dieser Rest keine *quantité négligeable* mehr, treten also Texte eines Verfassers mit denen anderer Autoren in einen intendierten Überlieferungszusammenhang, liegt ein ‚Autorcorpus in Sammelhandschrift‘ vor.

Beide Überlieferungsformen sind für die Literaturgeschichtsschreibung von Wert, da sich in ihnen u. a. genetische Zusammenhänge (Werkchronologie), Einflußnahme des Verfassers auf die eigene Rezeption oder die Nähe der Primärrezipienten zu den Verfassern spiegeln können. So wird man etwa im biographischen Umfeld mit der Anlage von Autorhandschriften begonnen haben, während das Hinzutreten anderer Texte neben der bloßen Wertschätzung bereits andere, inhaltlich definierbare Interessen wird erkennen lassen. Für beide Annahmen gibt es Gegenbeispiele, doch zeigt selbst der Literaturbetrieb des 15. Jahrhunderts die Probleme, die entstehen, wo sich räumlich und zeitlich vom gesammelten Autoren entfernte Rezipienten um die Anlage einer geschlossenen Werkausgabe bemühen.

Im Zusammenhang mit Thomas Finck standen bisher v. a. zwei Handschriften im Mittelpunkt, in denen man mit Autorcorpora rechnen konnte: der Codex mgo 574 der SB Berlin (ein auf 1491 datiertes Oktavbändchen, das vom Ulmer Bürger Michael Kobelt nach Oggelsbeuren geschenkt wurde, später Wiblingen OSB) und der Cgm 6940 der Bayerischen Staatsbibliothek München (eine 1491/92 entstandene Folio-Handschrift aus Söflingen OClar) – zwei zeitgleiche Bände also von ganz unterschiedlicher Größe und Herkunft. Beide stammen nicht aus dem unmittelbaren Umfeld des Blaubeurer Konventualen, beide sind nicht autograph. Für beide liegen Beschreibungen vor, auf

7) Auf die Freiburger Handschriften (UB und EA) machte mich jetzt Klaus Graf aufmerksam. Sie konnten – anders als die Mehrzahl der Exemplare in Berlin, Karlsruhe, München und Stuttgart – noch nicht eingesehen werden. Denjenigen, die an den genannten Orten meinen unbescheidenen Wünschen in hilfsbereiter Weise entgegenkamen und/oder Mikrofilme erstellten, sei an dieser Stelle herzlich gedankt; ebenso Klaus Graf, dem ich manche wertvolle Anregung verdanke.

die hier verwiesen werden kann.⁸ Sie überliefern gemeinsam folgende Übersetzungen:

1. Ps.-Augustinus (Guigo II. Cartusianus): ‚Scala paradisi‘

– München, BSB Cgm 6940, f. 336^{va}–342^{vb}

– Berlin, SB mgo 574, f. 30^v–50^v

Ruh (wie Anm.8) 260; Kraume (wie Anm.8) 59f.

2. Bonaventura: ‚Epistola de XXV memorabilia‘

– München, BSB Cgm 6940, f. 330^{ra}–336^{rb}

– Berlin, SB mgo 574, f. 81^v–104^v

Ruh (wie Anm.8) 261.

Die Übersetzung der ‚Scala paradisi‘ ist durch die Selbstnennung Fincks gesichert (f. 342^{rb}: *vollendt vnd schlecht vß dem latin gezogen durch mich Thomam finck*). Dagegen steht seine Verfasserschaft für die Bonaventura-Übersetzung auf unsicherem Boden. Kurt Ruh sprach sie ihm ausdrücklich ab, da er von der Identität des Übersetzers mit dem Cgm-Schreiber ausging, der Cgm aber einen stellenweise korrupten Text aufweist. Diese Ineinssetzung kann nun aber als überholt gelten, da Werner Fechter⁹ den Schreiber durch Schriftvergleich mit Johannes Kurfi, dem Inhaber einer zum Benediktinerinnenkloster Ursprung gehörigen Kaplanei identifizieren konnte.¹⁰ Damit besteht prinzipiell wieder die Möglichkeit einer Urheberschaft Fincks. Daß es sich tatsächlich um sein Werk handeln dürfte, bewies Ruh wider Willen selbst, indem er das Verfahren der Textbearbeitung vorstellte. Der Übersetzer „setzt abschnittsweise genau ein, geht dann zu freier Resümierung über und endet in eigenen Betrachtungen.“ Das sei am analysierten Text „sehr schön zu beobachten: Der erste Satz <...> hält sich auch konstruktiv an die Vorlage. Die folgenden Zeilen bringen noch nichts, was nicht im Original stünde, jedoch in freierer Fügung. Nach einer kleinen Interpolation kehrt er nochmals zum Text zurück, jedoch in völlig freier inhaltlicher Entsprechung <...> Der Rest ist frei ergänzt. Im ganzen gesehen, dürften die Zutaten des Bearbeiters ungefähr die Hälfte der Schrift ausmachen.“¹¹ Das von Ruh beschriebene Verfahren entspricht genau dem, das seine Schüler auch an anderen Texten des Benediktiners aufdeckten.

Beide Handschriften enthalten weitere Texte, als deren Verfasser Thomas Finck diskutiert wurde. Die Berliner Handschrift bietet folgende Übertragungen:

8) Bonaventura deutsch. Ein Beitrag zur deutschen Franziskaner-Mystik und Scholastik (Bibliotheca Germanica 7), Bern 1956, 258–265; vgl. Kraume H., Die Gerson-Übersetzungen Geilers von Kaysersberg (MTU 71), München 1980, 55ff.

9) Deutsche Handschriften des 15. und 16. Jahrhunderts aus der Bibliothek des ehemaligen Augustinerchorfrauenstifts Inzigkofen (Arbeiten zur Landeskunde Hohenzollerns 15), Sigmaringen 1997.

10) Das von Fechter ermittelte Ergebnis kann ich nur bestätigen. Auch die Schreibung Kurfi statt des eingebürgerten „Kursi“ ist korrekt (nach dem Autograph Karlsruhe, BLB Cod. St. Georgen 67, f. 543^r).

11) Ruh (wie Anm.8) 264.

3. Johannes Gerson: ‚De remediis contra pusillanimitatem‘

– Berlin, SB mgo 574, f. 50^v–81^v²VL 2 (1980) 1270 (H. Kraume); Ruh (wie Anm.8) 260; Kraume (wie Anm.8) 59f.

4. Ps.-Augustinus: ‚De vita christiana‘

– Berlin, SB mgo 574, f. 1^r–30^v²VL 1 (1978) 539 (K. Ruh); Ruh (wie Anm.8) 260.

Herbert Kraume entdeckte in den von ihm untersuchten Gerson-Texten die von Ruh und Brecht beschriebenen übersetzungstypischen Merkmale. Er sammelte daraufhin Indizien, die ihm ermöglichten, in der Gerson-Übertragung ein Werk des Benediktiners zu erkennen (59f). Obwohl sich hier die Hypothesen gegenseitig stützen müssen, setzten sich Kraumes Zuschreibungen durch. Josef Brecht erkannte in Finck „mit großer Wahrscheinlichkeit“ den Urheber (²VL 2, 738). – Die Übertragung der pseudoaugustinischen ‚Vita christiana‘ ist dagegen bisher nicht für Finck reklamiert worden. Die volkssprachige Überlieferung des Textes läßt einen voreiligen Abschluß dieser Frage allerdings nicht geraten sein.¹²

Auch der Cgm 6940 überliefert weitere Texte, als deren Verfasser Thomas Finck in Frage kommt¹³:

5. Johannes von Kastl: ‚De adhaerendo deo‘ (i. e. ‚De fine religiosae perfectionis‘)

– München, BSB Cgm 6940, f. 303^{ra}–315^{rb}²VL 4 (1983) 652–658, bes. 657 (J. Sudbrack); Kraume (wie Anm.8) 64.

6. Ps.-Thomas von Aquin: ‚De beatitudine‘

– München, BSB Cgm 6940, f. 204^{ra}–228^{vb}– Augsburg, UB Cod. III 1 8^o 13, f. 1^r–87^r²VL 1 (1978) 648f (J. Brecht); ²VL 9 (1995) 836 (D. Schmidtke); Brecht (wie Anm.13) 167f und 182. In Auszügen ediert ebd. 170–182.

7. Johannes Gerson: ‚De mendicitate spirituali‘

– München, BSB Cgm 6940, f. 292^{va}–302^{va}– Wien, ÖNB Cod. 2923, f. 1^r–12^r (aus St. Emmeram in Regensburg OSB?)²VL 2 (1980) 1270 (H. Kraume); Menhardt (wie Anm.13) 620; Kraume (wie Anm. 8) 56 u. 59; Schreiner (wie Anm. 5) 152f.

12) Zur Üs. eines *Jeronimus* in Karlsruhe, BLB Cod. St. Blasien 84, vgl. unten.

13) Im folgenden zitierte Literatur: Berg K., *Der tugenden bch* (MTU 7), München 1964; Brecht J., Die pseudothomasischen Opuscula ‚De divinis moribus‘ und ‚De adhaerendo deo‘ (MTU 40), München 1973; Hohmann Th., Heinrichs von Langenstein ‚Unterscheidung der Geister‘ lateinisch und deutsch (MTU 63), München 1977; Hummel H., Die Bibliothek des ehemaligen Benediktinerklosters Lorch (SMOSB 92, 1981); Menhardt H., Verzeichnis der altdeutschen literarischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek, Berlin 1961; Mertens D., *Iacobus Carthusiensis. Untersuchungen zur Rezeption der Werke des Kartäusers Jakob von Paradies* (1381–1465) (Veröff. des MPIG 50), Göttingen 1976; Vogler K. Th., *Geschichte des Dominikanerinnenklosters St. Katharina in St. Gallen 1228–1607*, Fribourg 1938; Williams-Krapp W., *Die deutschen und niederländischen Legendare* (TTG 20), Tübingen 1986.

Als Verfasser von ‚De adhaerendo deo‘ kann Thomas Finck gelten. Der Querverweis, den er in einem anderen Text auf ‚De adhaerendo Deo‘ gab¹⁴, sichert beide Werke für den Benediktiner.

Für das Opusculum ‚De beatitudine‘ ist die Autorschaft Fincks durch Selbstnennung und Angabe des Abfassungsortes (Elchingen) gesichert (Cgm 6940, f. 204^{rb}: *ich Thomas Finck ain brüder deß orden vnsers hailgen vatters Benedicti*). Bestünde sie nicht, sprächen immer noch die von Josef Brecht in detaillierter Analyse des Übersetzungsstils herausgearbeiteten Merkmale für seine Urheberschaft. Sie spielten auch bei der Zuschreibung der anonymen Gerson-Übersetzung des Cgm eine entscheidende Rolle. Neu hinzu tritt die Parallelüberlieferung der Wiener Handschrift (vielleicht aus Regensburg). Dieser Band umfaßt weitere Texte, die in den Umkreis Thomas Fincks zu gehören scheinen.

Bis zu diesem Punkt dürfte bereits deutlich geworden sein, daß der Cgm 6940 trotz aller Unsicherheiten eine reichhaltige Sammlung von Werken des Thomas Finck enthält. Man kann sie vor diesem Hintergrund als ‚Autorhandschrift‘ ansprechen: die Mehrheit der Texte läßt sich einem einzigen Übersetzer zuweisen. Zur Diskussion stehen darüber hinaus folgende Stücke:

8. Jakob von Paradies: ‚De apparitionibus animarum‘

– München, BSB Cgm 6940, f. 229^{rb}–260^{ra}

²VL 4 (1983) 484 (D. Mertens); Mertens (wie Anm.13) 140f; Fasbender (wie Anm.6).

9. Ratschläge aus der ‚Vita Christi‘

– München, BSB Cgm 6940, f. 342^{va}–345^{va}

10. Stundengebet

– München, BSB Cgm 6940, f. 353^{rv}

Berg (wie Anm.13) 69.

Der Analyse des Traktates ‚De apparitionibus animarum‘ wird unten mein Augenmerk gelten. Die Zuweisung des Stundengebets durch Klaus Berg erfolgte offenbar aufgrund der (unzutreffenden) Annahme des autographen Status des Cgm. Für Fincks Verfasserschaft auch der ‚Ratschläge‘ hat man noch keine Argumente beigebracht. Keine oder nur sehr allgemeine, einstweilen auf nicht mehr als thematische Entsprechungen zu stützende Anhaltspunkte fanden sich dagegen für eine mögliche Verfasserschaft Fincks ‚Von der Reformierung des geistlichen Menschen‘ (42 Regeln, Cgm 6940, f. 316^{va}–329^r). Auch dieser Text müßte untersucht werden.¹⁵

Zunächst möchte ich den Überlieferungsbefund zusammenfassen. Es hat sich gezeigt, daß der Cgm 6940 als Autorhandschrift gelten kann, die offenbar das OEuvre eines bestimmten Übersetzers versammelt. Diese Kollektion entstammt in der vorliegenden Form wahrscheinlich nicht dem unmittelbaren

14) Vgl. Kraume (wie Anm.8) 64.

15) Ruh (wie Anm.8) kannte nur den Cgm 6940; vgl. aber noch Wagner R., *Ein nütz und schone ler von der aygen erkantnuß*. Des Pseudo-Johannes von Kastl ‚Spiritualis philosophia‘ deutsch (MTU 39), München 1972, 68 (Cgm 451, wohl aus Rebdorf).

Umfeld des Verfassers: sie wurde von einem Geistlichen abgeschrieben, der in engerem Zusammenhang mit einem Benediktinerinnenkloster bei Ulm stand, das seit seiner Reformierung 1475 auch von Blaubeuren aus versorgt wurde. In seiner Nachbarschaft befand sich das 1484 reformierte Söflingen, für das Johannes Kurfi bereits um 1493 Abschriften angefertigt hatte.¹⁶ Daraus ergeben sich zweierlei Möglichkeiten der Textvermittlung. Entweder erstellte Kurfi den Band unmittelbar für Söflingen; oder der Cgm 6940 gelangte im Zuge von Tausch- oder Schenkungsaktivitäten aus Urspring dorthin, wo man eine Kollektion der Werke Thomas Fincks mit Cassians ‚Collationen‘ (geschrieben von zwei Söflinger Schwestern) zusammenband.

Mit diesen Überlegungen haben wir einen ersten Fixpunkt in der Überlieferung von Werken des Blaubeurer Benediktiners rekonstruiert. Daß jenseits dieses Zentrums weitere Zeugnisse seines Wirkens existieren, hat vor allem Werner Fechter mit Entschiedenheit herauszustellen gesucht. Er fand bei der Rekonstruktion der Bibliothek von Inzigkofen folgende Texte, die er Thomas Finck zuschrieb:

11. ‚Von den sieben Tagzeiten‘

– Karlsruhe, BLB Cod. St. Georgen 84, f. 2^r–44^r

– Karlsruhe, BLB Cod. Donaueschingen 422, f. 1^r–69^v (aus Inzigkofen)¹⁷

– Freiburg, Erzbischöfliches Archiv Cod. 28, f. 2^r–61^r (1504–1506; aus Zofingen OP)

Brecht (wie Anm. 13) 183; Hummel (wie Anm. 13) 138; Schreiner (wie Anm. 5) 136; Fechter (wie Anm. 9) 136; ²VL 9 (1995) 588f (K. Kunze).

12. ‚Fraterherren-Viten‘ (Thomas von Kempen: ‚Dialogus noviciorum‘ dt.)

– Karlsruhe, BLB Cod. Donaueschingen 422, f. 71^r–143^v

Nur die Vita des Johannes Kessel überliefert:

– Stuttgart, WLB Cod. theol. et phil. 4° 219, f. 134^v–143^v (aus Zwiefalten OSB)

²VL 1 (1978) 893f (K. Ruh); ²VL 4 (1983) 1136f (Ch. Michler); ²VL 9 (1995) 879 (E. Bauer u. B. Wachinger); Fechter (wie Anm. 9) 137f.

13. ‚Von den monastischen Gelübden‘

– St. Gallen, Stib. Cod. 971, p. 5–213

– Straßburg, BN Ms. 2797, f. 28^r–93^v (aus Inzigkofen)

Fechter (wie Anm. 9) 140f.

14. Konrad Summenhart: ‚Tractatulus pro monialibus ad vitandam simoniam in receptione noviciarum‘

– Straßburg, BN Ms. 2797, f. 1^r–27^r

Fechter (wie Anm. 9) 139f.

Den Tagzeiten-Traktat hatte man schon länger als ein selbständiges Werk des Benediktiners im Blick, kannte aber nur die Karlsruher Handschrift St.

16) Vgl. Fechter (wie Anm. 9) 134. Erste Sichtung der Söflinger Handschriften durch Ruh K. (AfdA 83, 1972, 135); vgl. auch Frank K. S., Das Klarissenkloster Söflingen. Ein Beitrag zur franziskanischen Ordensgeschichte und zur Ulmer Kirchengeschichte (Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm 20), Ulm 1980.

17) Die Handschrift ist vorne defekt; Vorrede und Anfang von Kap. I fehlen im Umfang von Cod. St. Georgen 84, f. 2^r–4^r Mitte.

Georgen 84. Die Selbstnennung des Verfassers (f. 2^r: *ich bruder thomas finck*) wird durch einen Eintrag im Nekrolog von Urspring zusätzlich gesichert; Verwirrung stiftete lediglich die Ortsangabe Lorch (f. 44^r: *Ge endet zu lorch*). Werner Fechter entdeckte nun den ehemaligen Donaueschinger Codex. Klaus Graf identifizierte zudem einen Freiburger Tagzeiten-Traktat, den Konrad Kunze unlängst im Verfasserlexikon vorstellte, als weitere Abschrift.

Die Überlieferungsgemeinschaft mit dem Tagzeiten-Traktat ermutigte Fechter, Finck auch die Fraterherren-Viten der Donaueschinger Handschrift zuzuschreiben. Daß auch diese Annahme an Plausibilität gewinnt, wenn man die weiteren Überlieferungszusammenhänge überblickt, wird noch zu zeigen sein. Gleiches gilt für die Übertragung des erst 1496 entstandenen Simonie-Traktates Konrad Summenharts. Größere Sicherheit besteht dagegen hinsichtlich des Gelübde-Traktates. Wiederum sichert ein Querverweis die Echtheit; diesmal erinnert der Bearbeiter an seinen Tagzeiten-Traktat.¹⁸

Im Tagzeiten- und im Gelübde-Traktat hat es Finck indes nicht vermieden, auf sein anonym kursierendes Opus magnum hinzuweisen: den ‚Passion‘. Er ist in folgenden Handschriften ganz oder in Exzerpten überliefert:

15. ‚Passion‘ (‚Passionstraktat nach Ludof von Sachsen dt.‘)

– Beuron, Bibliothek der Erzabtei 4^o Ms. 19, S. 1^a–1019^b (aus Inzigkofen)

– Freiburg, UB Cod. 273

– Karlsruhe, BLB St. Georgen 67, f. 1^r–543^r (aus Urspring OSB)¹⁹

– München, BSB Cgm 624, f. 1^r–428^v (aus Blaubeuren OSB)

– Überlingen, Leopold-Sophien-Bibliothek Cod. 28–29 (aus Zofingen OP nach St. Katharina/St. Gallen OSB)

– München, BSB Cgm 238, f. 1^r–652^v

Ein von Karin Schneider identifiziertes Exzerpt bietet:

– München, BSB Cgm 4635, f. 71^r–92^r (aus dem Püterich-Regelhaus München) Vogler (wie Anm.13) 242 Nr. 48; Kraume (wie Anm.8) 56 und 60; Hohmann (wie Anm.13) 14–16; ²VL 5 (1985) 973 (W. Baier) (nur die Karlsruher Hs. mit erheblich abweichenden Blattangaben); Fechter (wie Anm.9) 132–135; Schneider K., Die Deutschen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Die mittelalterlichen Handschriften aus Cgm 4001–5247, Wiesbaden 1997.

Wiederum existieren Abschriften Kurfis (Inzigkofen/Beuron, Karlsruhe), wiederum fertigte er eine für die Äbtissin von Urspring an. Auf den Querverweis auf ‚De adhaerendo deo‘ wurde bereits hingewiesen. – Abschließend müssen noch drei Werke ganz verschiedenen Zuschnitts genannt werden.

16. ‚Leben des Heiligen Adrian und seiner Genossen‘

– Wien, ÖNB Cod. 13671, f. 69^r–78^r

18) Nachweise bei Fechter (wie Anm.9) 140.

19) Die Oktavhandschrift Karlsruhe, BLB Cod. St. Georgen 91, f. 41^v–70^v (aus Wiblingen OSB) enthält augenscheinlich einen anderen Traktat; überhaupt bedarf es bei den Zeugen des ‚Passion‘ noch einer eingehenderen Prüfung, da der Bestand des überlieferten Textes erheblich zu variieren scheint.

Menhardt (wie Anm.13) 1328; Williams-Krapp (wie Anm. 13) 385.

17. ‚Sprüche der heiligen Lehrer‘

– Wien, ÖNB Cod. 2923, f. 12^v–26^v

Menhardt (wie Anm.13) 620f; Kraume (wie Anm. 8) 59.

18. Jakob von Paradies: ‚De praeparatione ad sacramentum Eucharistiae‘

– Augsburg, UB Cod. III 1 8^o 13, f. 87^v–110^v (aus Kirchheim/Ries OCist)

– Augsburg, UB Cod. III 1 8^o 47, f. 217^v–271^v (aus Medingen OP)

Mertens (wie Anm.13) 284.

Unbestritten ist Fincks Autorschaft durch die Namensnennung unter der ‚Vita Adriani‘ (f. 78^r: *getütschet vsz einem alten buch daz by III-jor alt ist Augustini 1507 – Bruder thomas finck*). Für die Echtheit der Lehrer-Sprüche ließe sich der Überlieferungskontext anführen. Den Eucharistie-Traktat werde ich im Anschluß vorstellen.

Es ergeben sich aus dem Überlieferungsbefund drei Gruppen von Werken: gesicherte, wahrscheinliche und mögliche. Zu den ersten zählen die Nummern 1, 5, 6, 11, 13, 15 und 16; zu den zweiten die Nummern 2, 3, 7, 8, 9, 12, 14 und 18; zu den dritten die Nummern 4, 10 und 17.²⁰

Da die Mehrzahl der Werke bzw. Abschriften datiert oder datierbar ist, versuche ich jetzt eine Chronologie des Überlieferten. Dabei wurden alle verfügbaren Informationen zugezogen: Jahreszahlen, Querverweise, auch Schlüsse der Forschung. Halbfette Zahlen weisen auf mitgeteilte Entstehungszeiten. Es bedarf wohl keiner Erwähnung, daß das Quantum an Unsicherheiten naturgemäß relativ groß bleibt.

1485

Ps.-Augustinus (Guigo II. Cartusianus): ‚Scala paradisi‘

vor und um 1489

Johannes Gerson: ‚De mendicitate spirituali‘

Bonaventura: ‚Epistola de XXV memorabilia‘

[‚Ratschläge aus der Vita Christi‘]

[Stundengebet]

1489, 8.7.

Ps.-Thomas von Aquin: ‚De beatitudine‘

1491

[Ps.-Augustinus: ‚De vita christiana‘]

Johannes von Kastl: ‚De adhaerendo deo‘ (‚De fine religiosae perfectionis‘)²¹

Johannes Gerson: ‚De remediis contra pusillanimitatem‘

1492

‚Passion‘

20) Die anschließende Untersuchung wird nachzuweisen versuchen, daß Finck auch die Nummern 8 und 18 zugehören.

21) Die Datierung beruht auf einem Hinweis im ‚Passion‘, dem zufolge Finck ‚De adhaerendo‘ *kurtzlich diss jars* angefertigt habe. Gemeint ist das Jahr 1491 (Karlsruhe, Cod. St. Georgen 67, f. 260^r).

um 1492

Jakob von Paradies: ‚De apparitionibus animarum‘

1493, 18.6.

‚Von den sieben Tagzeiten‘

vor oder um 1498

‚Fraterherren-Viten‘

1498, 31.10/10.12.

‚Von den monastischen Gelübden‘

um 1499

Jakob von Paradies: ‚De praeparatione ad sacramentum eucharistiae‘

1500, 25.4.

Konrad Summenhart: ‚Tractatulus pro monialibus ad vitandam simoniam in receptione novitiarum‘

1507, 28.8.

‚Leben des Heiligen Adrian und seiner Genossen‘

Die Handschriften verteilen sich auf einen Zeitraum von knapp zwanzig Jahren. Die Mehrzahl der Übersetzungen liegt in mehr als einem Exemplar vor. Der erfolgreichste Text scheint der ‚Passion‘ (7 Exemplare) gewesen zu sein.²² Eine Abgrenzung von Übersetzungen und selbständigen Texten ist aus verschiedenen Gründen, die v. a. im folgenden Kapitel dargelegt werden sollen, unmöglich. Autographe lassen sich in Ermangelung eines archimedischen Punktes vorerst nicht nachweisen.²³

Alle lokalisierbaren Textzeugen entstammen Klöstern, in denen eine Reformmaßnahme erfolgreich durchgeführt worden war. Ein deutliches Übergewicht besteht zugunsten der Frauenklöster. Ursprung und Zwiefalten deuten auf ein Publikum, bei dem man mit dem Verfasser übereinstimmende Ordenszugehörigkeit voraussetzen darf.²⁴

22) Finck schreibt konsequent „der“ Passion. Das ist aus heutiger Perspektive bemerkenswert – vgl. Fechter (wie Anm.9) 132 –, nicht aber aus der von Zeitgenossen: *der passion* heißt es z. B. auch in der Karlsruher Hs. St. Peter Pap. 9 (f. 71^v–135^v), doch handelt es sich hier um einen anderen Text.

23) Die Hs. St. Georgen 84 (‘Tagzeiten-Traktat’) weist an mehreren Stellen relativ umfangreiche Nachträge unter dem Schriftspiegel auf (etwa f. 22^v, 24^r, 24^v u. ö.), deren Ausführlichkeit gegen bloßes Schreiberversehen zu sprechen scheint. Vgl. auch die Abbildung von f. 2^r bei Graf K., Kloster Lorch im Mittelalter (Lorch. Beiträge zur Geschichte von Stadt und Kloster. Heimatbuch der Stadt Lorch 1, Lorch 1990, 39–95, bes. 71).

24) Im ‚Passion‘ schreibt Finck: *Vnser heiliger vatter spricht Benedictus: der abt ...* (Cgm 238, f. 313^{ra}).

II.

Die Besonderheit der Bearbeitungen Thomas Fincks wurde bisher lediglich an einer knappen Beschreibung Kurt Ruhs demonstriert. Sie wurde von seinen Schülern mit einer gewissen Emphase ins Zentrum der Untersuchungen gerückt und eingehend ausgeleuchtet. Die wichtigsten, über Ruh hinausgehenden Beobachtungen seien daher kurz rekapituliert.

Josef Brecht kennzeichnete die Strategie des Textbearbeiters als „engagiertes Übersetzen“ (187) im Zeichen einer pastoralen Zielvorgabe: „Wichtigste Voraussetzung einer erfolgreichen Seelsorge ist die eindringliche Ansprache, die überzeugende Beredung des Zuhörers oder Lesers“ (188). Im einzelnen führte Brecht literarische Stilmittel an²⁵, verlegte sich dann aber auf eine allgemeine Charakterisierung der Bearbeitungsmethode: die Übertragung zeichne sich „durch eine kraftvolle Ausdrucksweise aus, die sich abhebt von schulmäßiger Diktion“; gemäß seiner Zielsetzung wolle er „überzeugen, nicht nur beweisen“ (191). Mit diesem letzten Punkt wird beinahe fragend auf Fincks Wahl des bearbeiteten Textes verwiesen. Wie konnte ein Übersetzer eine Vorlage auswählen, die er dann weitestgehend umgestaltete?

Die durchgehende Umarbeitung, bei der nicht allein die Strukturierung des *Opusculums* aufgelöst, sondern erhebliche „Textumformungen“ (190) vorgenommen werden mußten, erregte Brechts „Mißfallen“, sah er doch unter Fincks Hand den „individuellen literarischen Wert“ der Vorlage schwinden (186). Obwohl er sich insgesamt wohlwollend äußerte, interessierte ihn die Textgestaltung in erster Linie aus der Perspektive der Vorlage. Auf deren mutmaßlich exemplarischen Charakter deuteten die Bemerkungen Thomas Hohmanns zum *Passionstraktat*, der freilich noch meinte, eine Bearbeitung Johannes Kurfis vor sich zu haben.²⁶ Indes hat die Aufschlüsselung der Überlieferung gezeigt, daß wir es auch hier mit dem Verfahren des Benediktiners Finck zu tun haben. Werner Fechter entdeckte dessen spezifischen Bearbeitungsstil gleich in mehreren Texten: „Die freie Behandlung des lateinischen Textes, der nicht vollständig und nicht immer wörtlich übertragen, sondern in einer auf die Bedürfnisse klösterlicher Leser(innen) zugeschnittenen Auswahl und Sprachform dargeboten wird; die eindringliche Hinwendung des Bearbeiters zum Leser; die Art, wie er von ihm selbst Gehörtes und Gesehenes einbringt“ usw. (138) – all dies nahm Fechter als Indizien für eine auf die Bedürfnisse der *Cura monialium* ausgerichtete Textbehandlung. Wenn auch seine Zuschreibungen im einzelnen noch zu überprüfen sind, zeichnen sich doch in dieser eben erst ans Licht gezogenen Überlieferung neue Grenzen eines weit ausgreifenden *Œuvres* ab.

25) Tendenz zur Predigt: 191; parallel gebaute Nebensätze: 197; Apostrophen: 198.

26) Hohmann (wie Anm. 13) 14: „Die Kompilation verdiente eine eigene Untersuchung, weil sie ein deutliches Beispiel spätmittelalterlicher Textbearbeitung darstellt“.

Ich möchte im folgenden zwei bisher unbekannte Übertragungen Thomas Fincks vorstellen. Beide sind ohne Nennung seiner Urheberschaft überliefert, beide bearbeiten Werke des Kartäusers Jakob von Paradies. Die eine habe ich in anderem Zusammenhang ausführlicher behandelt; die andere soll hier erstmals vorgestellt werden.

III.

1. *„De apparitionibus animarum separatarum“*

Der mit Abstand erfolgreichste Traktat des Erfurter Kartäusers wurde seine 1454 entstandene Abhandlung über das Erscheinen abgeschiedener Seelen. Rund 80 Handschriften und 12 Druckauflagen (bis 1520) sind erhalten. Als Initiator wird der Bischof von Merseburg genannt, als Empfänger die Leipziger Minoriten. Beide nur in einer bestimmten Handschriftengruppe überlieferten Informationen müssen allerdings als zweifelhaft gelten; sie scheinen der Feder eines Mendikantenfeindes entfloßen zu sein.²⁷

Der noch im Entstehungsjahr approbierte Traktat²⁸ wurde nur zweimal in die Volkssprache übertragen; einmal für Konrad Fyners Offizin (um 1478; eine Abschrift befindet sich in der BSB München), einmal von einem Anonymus, als den ich den Benediktiner Thomas Finck identifizierte. Schließlich wurde er vom Würzburger Weihbischof Georg Antwoerter²⁹ benutzt, der die enthaltene Fegefeuerlehre marginalisierte und Beschwörungsformeln und Gebete in den Mittelpunkt einer Anleitung für laikale Rezipientenkreise stellte.

Für Thomas Finck als Übersetzer ließen sich verschiedene Argumente bringen. Zunächst das Umfeld der mitüberlieferten Texte (s. o.). Entscheidend war allerdings die vorgefundene Art der Textbearbeitung, die sich mit den Beobachtungent Ruhs, Brechts und Fechtens in Einklang bringen ließ. Der Be-

27) Und zwar des Magdeburger Mediziners Thomas Cornucervinus, der die Brüder vom gemeinsamen Leben förderte, Kontakte zu den reformierten Benediktinern der Bursfelder Observanz, vielleicht sogar ein eigenes Skriptorium unterhielt; vgl. Hölzel H., Thomas Cornucervinus. Kirchenkritik und Kirchenreform aus der Sicht eines erzbischöflich-magdeburgischen Leibarztes (Jb. Sachsen und Anhalt 20, 1996, 109–131; zu seiner Mendikantenfeindlichkeit ebd. 123).

28) Er ist früher als Zeugnis eines „vorfaustischen Hexen- und Geisterglaubens“ (Assion P., Zur deutschen Überlieferung von Jacob von Jüterbogks ‚De animabus exutis‘ [Leuvense Bijdragen 55, 1966, 176]), als „Quelle zum spätmittelalterlichen Geisterglauben“ und „besonders schlagendes Beispiel für die Formung der mündlichen Überlieferung durch die schriftliche“ aufgefaßt worden (Assion P., Fachprosa-forschung und Volkskunde [Fachprosa-forschung, hrsg. v. G. Keil und P. Assion, Berlin 1975, 162]). Zu einem bisher unbekanntem dämonologischen Exzerpt, das für die Nürnberger Dominikanerinnen übersetzt wurde, vgl. Fasbender Ch., Ein dä-monologisches Exempel Jakobs von Paradies im Nürnberger Katharinenkloster (Oxford German Studies 28, 1999).

29) Vgl. ²VL 1 (1978) 405 (P. Assion, noch ohne Kenntnis der Zusammenhänge mit Jakob von Paradies).

arbeiter erweiterte seine Vorlage – eine lateinische Druckausgabe Fyners (um 1477), wahrscheinlicher noch des seit 1475 in Blaubeuren angesiedelten Konrad Mancz (um 1478), jedenfalls in deren Tradition – um ein gutes Drittel.

Die Bearbeitung weist die für Finck typischen Umgestaltungen auf. Der Text ist an ein weibliches Klosterpublikum gerichtet, dem in erheblichem Ausmaß ins Gewissen geredet wird. Da ist von der Lauheit der Schwestern beim Fürbittgebet die Rede, vom Nachlassen der Begierde nach dem Altarsakrament (f. 252^v), vom Fehlen rechter Demut gegenüber der Priorin und den Mitschwestern (f. 249^{ra}), von ausgedehntem, die Gebete unterbrechendem Geschwätz (f. 255^{vb}), vom Fleiß lediglich bei der Handarbeit (f. 255^{va}), aber auch von den in Anbetracht nächtlicher Geistererscheinungen auszustehenden Ängsten: *ettlich [Schwestern] sint so forchtsam so ain couent swester stirbt, das sie nit nâmen tusent guldin, das sie allain legen. Vnd so sich ettlich überwinden vnd allain lygen, so tünd sie kain schlauff vnd frâwen sich der metti, das sy zû den lütten kommen* (f. 242^{tb}). Allerdings habe er dergleichen auch schon in Männerklöstern zu hören bekommen (ebd.). Dieser Vergleich ist für das strategische Vorgehen des Übersetzers charakteristisch: immer wieder wird angedeutet, daß entsprechende Erfahrungswerte vorliegen (f. 252^{va}, 254^{va}); auch fingierte Einwände werden mit solchen Berichten entkräftet (f. 259^{ra}).³⁰ Auf diese Weise wird durch die Person des Seelsorgers gleichsam ein Netz zwischen den einzelnen, mit ihren Problemen auf sich gestellten Niederlassungen geknüpft.

Aus dem Charakter der Zusätze läßt sich kein Hinweis auf den unreformierten Zustand einer Niederlassung ableiten. Die Erwähnung der Vorgesetzten, Visitatoren und Beichtväter, deren Geboten unbedingt Folge zu leisten sei (f. 249^{ra}, 253^{vb}), läßt sogar eher auf einen Adressatinnenkreis schließen, der bereits eine Reformierung hinter sich gebracht hat und der gleichwohl – oder gerade wegen des noch fragilen Zustandes – eindringlicher Ermahnungen bedurfte. Daß gerade dieser Status mit Querelen verbunden sein konnte, deutet sich in Berichten aus dem Nürnberger Katharinenkloster an. Hier kommt es – just nachdem *daz closter <...> erst waz reformiert worden* – zu nächtlichen, die Schwestern in Aufruhr versetzenden Erscheinungen.³¹ Es ist für die angemessene Beurteilung der Auseinandersetzung mit solchen Ereignissen von einigem Wert, die unmittelbare Reaktion eines prominenten Nürnberger Beichtvaters zu kennen. Johannes Nider soll – so der Reformchronist Johannes Meyer – lakonisch erklärt haben, *die grossen ratzen und katzen dettent es* (69).

Der Seelsorger Thomas Finck bietet den *jungen schlechten swestern* einen ausführlichen Präventivmaßnahmenkatalog (f. 243^v), der vor nächtlichen Belästigungen durch umlaufende Seelen bewahren soll. So ist zuerst das *Confiteor* aufzusagen: *Dar nach bespreng dich mit dem gewychten wasser vnd sprich das*

30) Vgl. Werner Fechtens Charakterisierung der Finckschen Argumentationsstrategie, der ganz Ähnliches in der Fraterherrenviten-Verdeutschung beobachtet hatte (wie Anm. 9, 138).

31) Johannes Meyer, ‚Buch der Reformacio Predigerordens‘ 1 (ed. B. M. Reichert [Quellen und Forschungen zu Geschichte des Dominikanerordens 2,3], Leipzig 1908, 69).

apperges mit dem verß vnd gloria patri Vnd bespreng allenthalben die zell. Wiltu denn der himelkünigin maria vnd dinem engel etwas vor betten das magst du thon <...> So du dich nyder gelegst so bezeichne dich ze dry malen mit dem hailgen crüz... Im Anschluß werden weitere Hymnen und Verse (*Maria mater gracie*) empfohlen. Es folgt eine lange Liste mit Variationen, die andernorts *in bruch* seien, etwa die Antiphon *Salva nos christe salvator qui per virtute rerum salvasti petrum in mari, miserere nobis*, den tytel *Jhesus nazareus rex iudeorum*, der habe och besondere grosse krafft; andere bevorzugten aus Gewohnheit den sonst beim morgendlichen Sakramentenempfang gebräuchlichen Hymnus *Christe qui lux es et dies*, der auch gut sei für [scil. gegen] *unrain troem vnd für die lyst deß teuffelß* (f. 243^{vb}). Abschließend bekennt der Bearbeiter offen seine *armüt die ich dir mittail, ich waiss nit bessers*, und fügt hinzu: *hastu etwas bessers daz behalt och*.

Der von Thomas Finck im Text installierte Seelsorger nimmt die Ängste der Schwestern sehr ernst. Darin, daß er sie nicht durch *ratzen und katzen* rationalisiert bzw. marginalisiert, muß man kein Indiz für den „Aberglauben“ des Verfassers erkennen. Von „archaischen, christlich nicht begründeten Vorstellungen“ sollte ebenfalls nicht die Rede sein.³² Die eingehende Prüfung und Umarbeitung des aktuellen Textes eines Reformschriftstellers ist primär als eine den Gegebenheiten Rechnung tragende seelsorgerische Auseinandersetzung mit den Anliegen der *moniales* zu bewerten.

Der Übersetzer wurde über seinem Bemühen um aktuelle Probleme zum Textbearbeiter. Da er selbst um diese Problematik wußte, deutet er an einer Stelle ausführlich seine Schwierigkeiten in der Balance zwischen Übersetzung und Vermittlung an: er habe den Text des *wirdigen vatterß vnd doctor Jacobo carthuser* ungekürzt wiedergegeben, habe aber an mehreren Stellen aus weiteren *bewerten* Schriften *dar vnder vermischet*, was zur Bestätigung seiner Lehre nötig erschien und was *den gaistlichen fast trostlich* sei, habe jedoch keine Silbe ausgelassen (f. 236^{vb}). Die beiden letzten Behauptungen halten einer Prüfung indes nicht stand; Finck hat nicht nur etliches herausgekürzt, sondern auch eine beträchtliche Zahl weiterer Autoren zugezogen, die er zuweilen als Zeugen gegen Positionen des Kartäusers ins Feld führte.³³ Daß der Bearbeiter seine literarischen Umgangsformen dennoch einer ausdrücklichen Stellungnahme für wert erachtete, indiziert ein Bewußtsein für einen angemessenen Umgang mit einem „Klassiker“. Die Ordensreform war – das zeigen gerade die prominenten, normabweichenden Beispiele³⁴ – auch in punkto Textbehandlung eine letzten Endes konservative Bewegung.

32) Assion P., Von den abgeschiedenen Seelen. Kirchenlehre und Volksglaube in der spätmittelalterlichen Fegefeuer- und Geisterliteratur (Geist und Zeit. Fs. für Roswitha Wisniewski, hrsg. v. C. L. Gottzmann, Frankfurt/New York 1991, 255–275, hier 273).

33) Zur Indienstnahme Gersons gegen Jakobs Lehre von der Verdammung der ungetauft verstorbenen Kinder (f. 233^{vb}) vgl. Fasbender (wie Anm. 6).

34) Vgl. etwa die Forschungsdiskussion zu Regula von Lichtenthal (OCist) bei Williams-Krapp (wie Anm. 5) 50f; Stamm G., Klosterreform und Buchproduktion. Das

Und noch ein anderer, den Bearbeiter betreffender Punkt sollte hellhörig machen: Finck verweist explizit auf seine Kenntnis weiterer Schriften des in erster Linie von der Bursfelder Union propagierten Kartäusers (f. 235^{va}). Ich habe bereits zu zeigen versucht, daß er tatsächlich wenigstens den ‚Sermo de animabus‘ kannte; und auch im ‚Passion‘ wird er Jakobs Schriften zitieren.³⁵ Da kaum an Eigenbesitz des Bearbeiters zu denken ist³⁶, darf man darin vielleicht einen weiteren Hinweis auf die Bestände der spätmittelalterlichen Blaubeur Bibliothek erblicken.³⁷ – Im folgenden möchte ich versuchen, Thomas Finck auch als Vermittler eines Abendmahlstraktates wahrscheinlich zu machen, für dessen Verfasser er ebenfalls den Kartäuser Jakob hielt.

2. ‚De praeparatione ad sacramentum eucharistiae‘

Die Behandlung des kurzen Abendmahlstraktates steht vor einem doppelten Problem: zum einen ist die Überlieferung des deutschen Textes anonym, zum anderen ist die Authentizität der Vorlage angezweifelt worden.³⁸ Einer Zuschreibung an den Kartäuser stand nicht zuletzt entgegen, daß lediglich ein lateinischer Textzeuge bekannt ist. Dieser Befund muß auch insofern als vorläufig gelten, da gerade im Bereich der Abendmahls- und Passionstraktate die Überlieferungslage nach wie vor nur sehr provisorisch aufgearbeitet ist. Ich rechne im übrigen damit, daß der Kurztraktat aus einem anderen der über hundert (bisher nur zu einem knappen Fünftel edierten) Werke Jakobs gezogen wurde.³⁹ Im folgenden soll die Frage nach der Verfasserschaft einstweilen ausgeblendet werden. Entscheidend ist der Umstand, daß Kopist und Übersetzer von der Autorschaft des Kartäusers ausgingen.

Werk der Schreib- und Lesemeisterin Regula (750 Jahre Zisterzienserrinnen-Abtei Lichtenthal, hrsg. v. H. Siebenmorgen, Sigmaringen 1995, 63–70).

- 35) Eine sehr summarische Wiedergabe läßt allerdings nicht mehr erkennen, auf welche Textstellen Finck rekurriert. Zu seiner ausführlichen Schilderung der ihm in einem Frauenkloster (Dominikanerinnen?) berichteten Beschwörung der Seele eines Verstorbenen vgl. Fasbender (wie Anm. 6).
- 36) Zu dem in den siebzigen Jahren in Blaubeur offenbar kontrollierten Verbot privaten Bücherbesitzes vgl. Sydow J., Sichtbare Auswirkungen der Klosterreform des 15. Jahrhunderts (RJKG 11, 1992, 216ff).
- 37) Vgl. MBK. Alle erreichbaren Hinweise wertet Schreiner (wie Anm. 5) 126–139 aus. Die ‚Sermones‘ des Kartäusers wurden um 1478 von Konrad Mancz in Blaubeur aufgelegt. Unter ihnen befindet sich auch der von Finck zitierte ‚Sermo de animabus‘ (oder ‚Sermo pro defunctis‘). Eine erste Zusammenstellung der wichtigsten Überlieferung bietet Porębski S. A., *Jakub z Paradyża. Opuscula inedita (Textus et studia historiam theologiae in Poloniae excultae spectantia V)*, Warszawa 1978, 100–123; eine Ausgabe befindet sich in Vorbereitung (ebd.). Für die Vermittlung wichtigen Materials bin ich dem Herausgeber zu Dank verpflichtet.
- 38) So von Mertens (wie Anm. 13) 284.
- 39) Zu den Anm. 44 genannten Editionen ist jetzt hinzuzufügen: Porębski S. A., *Jakub z Paradyża. Poglądy i teksty*, Warszawa 1994, darin u.a. die weit verbreitete ‚Ars moriendi‘ (91–135), sowie Stoś J., *Mistrz Jakub z Paradyża i devotio moderna*, Warszawa 1997 (ed. ‚De triplici genere hominum‘). ‚De apparitionibus animarum‘ wurde von mir nach dem neu entdeckten Autograph ediert (wie Anm. 6).

Die wenig sorgfältige lateinische Abschrift von ‚De praeparatione‘ befindet sich in einem Band, als dessen erster Schreiber sich ein Hieronymus Starck zu erkennen gibt; er datierte seine Kopie auf den 4. 6. 1499 (f. 12^r). Der schmucklose Pappband umfaßt außer den beiden von Starck dem Kartäuser zugeschriebenen Werken (‚De praeparatione‘ und ‚De profectu in vita spirituali‘) einen ‚Tractatus de poenitentia‘ des Nikolaus von Dinkelsbühl (f. 13^r-80^v, von anderer Hand). Er befindet sich heute in der Württembergischen Landesbibliothek (HB III 46). Klösterliche Provenienz ist von hoher Wahrscheinlichkeit, da der Schreiber im Kolophon betont, daß es sich bei ‚De profectu‘ um einen äußerst nützlichen (*utilissimus*) Text *pro religiosis proficere volentibus* handele (f. 12^r). Die Analyse der Wasserzeichen wies nach Schwaben (Reutlingen, Ravensburg).

Zumindest dem Namen nach ist Hieronymus Starck der Forschung kein Unbekannter. Ein Hieronymus Starck kopierte bereits um 1463 den ‚Göttlichen Baumgarten‘, aus dessen Überlieferung wir erfahren, daß er *auff sant Peters perg* (Berlin, SBPK Ms. germ. 4° 1200, f. 336^r) schrieb. Dietrich Schmidtke⁴⁰ bestimmte zwar seine Sprachheimat („alemannische und bairische Merkmale gemischt [keine ausgesprochen schwäbischen Charakteristika]“), suchte den Petersberg aber im Inntal. Ihm schloß sich Bernhard Schnell an, der präzisierete: „am Ausgang des Öztals“.⁴¹ Die Untersuchungen Werner Fechtens ergaben nun, daß ein Hieronymus Starck auch als Kopist des lateinischen ‚Tractatus pro monialibus ad vitandam simoniam in receptione noviciarum‘ des Tübinger Theologen Konrad Summenhart in der Stuttgarter Handschrift anzusprechen ist. Ist er mit dem Schreiber des Berliner Codex identisch? Der Schriftvergleich fällt nicht völlig befriedigend aus: obwohl im Duktus sehr ähnlich, divergieren die Schriften in der Ausführung einzelner Buchstaben. Man wird allerdings die Chronologie der Abschriften heranziehen und entsprechend veranschlagen dürfen: zwischen den Kopien liegen mehr als 30 Jahre. Treu ist sich Starck darin geblieben, Verschreibungen nicht zu rasieren oder zu schwärzen, sondern mit dünnen senkrechten Strichen zu markieren. Auch seine Vorliebe für extravagante Schreiberverse scheint sich erhalten zu haben.

Starcks Abschrift von Summenharts Traktat datiert auf den 12. 5. 1499, also nur wenige Wochen vor ‚De praeparatione‘. Von diesem Text fertigte Thomas Finck nur ein knappes Jahr darauf eine Übersetzung an. Die Spuren seiner Urheberschaft sind hier eindeutig.⁴² Ich möchte daher annehmen, daß ein entwe-

40) Studien zur dingallegorischen Erbauungsliteratur des Spätmittelalters. Am Beispiel der Gartenallegorie (Hermaea 43), Tübingen 1982, 53.

41) Schnell B., Thomas Peuntners ‚Büchlein von der Liebhabung Gottes‘. Edition und Untersuchungen (MTU 81), München 1984, 159.

42) So zählt es zu Fincks Besonderheiten, Kapiteln oder ganzen Werken Ps. 69,2 – den ersten Vers der Benediktsregel – voranzustellen (Kraume [wie Anm. 8] 59f); so auch im ‚Tractatus‘: *Deus in adiutorium meum intende etc.* (Straßburg, Bibliothèque Nationale et Universitaire, Ms 2797, f. 1^r). In ‚De apparitionibus‘ empfiehlt Finck diesen *aller krefftigsten verß* zum Schutz vor nächtlichen Geistererscheinungen (Cgm 6940, f. 243^{va}).

der institutionell gegebener oder anderweitig biographisch motivierter Zusammenhang zwischen Starck und Finck bestand.⁴³ Eine künftige Suche nach der Heimat Starcks müßte sich dementsprechend zunächst auf den Wirkungsraum des Blaubeurers konzentrieren. Auf eine „Burg“ gehört Starck, der sicher Geistlicher war, jedenfalls nicht. Eine Verortung im Schwarzwaldkloster St. Peter (auch: *St. Peters Berg*) scheiterte aber wohl an den unzureichenden Daten über einen dortigen Schreibbetrieb um und vor 1500.⁴⁴

Der einzige lateinische Textzeuge von ‚*De paeparatione*‘ ist mit Sicherheit Abschrift eines Mannes, dessen Interessen man nicht in der Konservierung eines in seinen Augen wichtigen Textes wird suchen können. Die Anlage erfolgte weniger zu repräsentativen Zwecken als für den persönlichen Gebrauch; der Schriftduktus ist flüchtig, die Abkürzungen sind zahlreich. Dennoch entsteht trotz des relativ geringen Textumfanges nicht der Eindruck, als habe er kürzend in die Substanz der Vorlage eingegriffen. Das Zusammenstehen beider Texte Jakobs von Paradies deutet auf Benutzung einer Autor-Handschrift oder wenigstens eines Autor-Corpus‘, wie sie im württembergischen Raum relativ weit verbreitet waren und so die Wertschätzung des Erfurter Kartäusers auch für das Einzugsgebiet der Melker Reform bezeugen. Daß die erhebliche räumliche Distanz nicht hinreichend Anlaß bietet, die Authentizität der Schriften zu hinterfragen, zeigt sich z. B. an Jakobs ‚*De cognicione et expulsionione daemonum*‘, das die Erfurter Kartäuser als eigenständiges Werk aufführten⁴⁵, von dem eine der seltenen erhaltenen Abschriften aus dem Tübinger Martinianum stammt (UB Tübingen Cod. 202, f. 74^{va}–78^{rb}).

Die Übertragung von ‚*De praeparatione*‘ ist in zwei Exemplaren der UB Augsburg überliefert. Cod. III 1. 8. 13 (f. 87^r–110^v) stammt aus dem Zisterzienserinnenkloster Kirchheim/Ries bei Nördlingen⁴⁶, Cod. III 1. 8. 47 (f. 217^v–271^v) aus dem Dominikanerinnenkloster Medingen bei Dillingen. Beide Exemplare sind nicht datiert.

Der Kleinoktavband aus Medingen wurde von Felicitas Lieberin geschrieben.⁴⁷ An erster Stelle enthält er Johanns von Neumarkt Verdeutschung des

43) Starck dürfte älter gewesen sein als Finck. Während dieser in den Matrikeln der neuen Landesuniversität Tübingen von 1477 nachweisbar ist, sucht man Starck in den Matrikeln anderer Bildungseinrichtungen vergeblich.

44) Es wäre reizvoll, in Starck jenen Bruder Jeronimus zu erkennen, der eine umfangreiche Sammlung mystischer Texte in der Karlsruher Hs. St. Blasien 84 übersetzte, deren Provenienz vorläufig unklar bleiben muß. Inhaltlich stehen ihr die überlieferten Texte der Berliner Hs. (Gartenallegorie) zumindest nahe. An die Karlsruher Hs. angebunden wurde (wohl noch im 15. Jahrhundert) Konrad Fyners deutsche Edition von ‚*De apparitionibus animarum*‘ (Cop. 3332a).

45) Vgl. MBK II, 579, 33f.

46) Zu den Kirchheimer Beständen jetzt die Monographie von Schromm A., *Die Bibliothek des ehemaligen Zisterzienserinnenklosters Kirchheim am Ries. Buchpflege und geistiges Leben in einem schwäbischen Frauenstift* (Studia Augustana 9), Tübingen 1998.

47) Von ihr stammen weitere, bei Schmidtke (wie Anm. 48) 62f aufgelistete Handschriften.

‚Eusebiusbriefs‘; es folgt ein umfangreicher Text ‚Vom dürren, grünen und goldenen Gebet‘. ‚De praeparatione‘ schließt den Band ab; der Text ist hier mit *Deus in adiutorium meum intendente* überschrieben (vgl. Anm. 50).

Der Kirchheimer Band enthält an erster Stelle die für Thomas Finck gesicherte Übertragung von ‚De beatitudine‘; es folgt ‚De paraeparatione‘, danach das ‚Speculum artis bene moriendi‘. Daran schließen mehrere Sprüche und Exempel an (über „Geduld in Krankheit“, „Nutzen aus der Betrübniß“, „Dinge zur Vollkommenheit“, „Dinge, die dem Märtyrer gleich machen“ usw.; f. 152^v–156^v)⁴⁸, eine umfangreiche Tagzeitenbetrachtung (f. 157^r–215^r)⁴⁹ sowie Thomas Peuntners ‚Liebhabung Gottes‘.

Die Kirchheimer Kopie, die ich im folgenden näher vorstellen möchte, ist in jedem Fall Abschrift. Darauf deuten folgende Lesefehler: f. 89^r heißt es *inwo-nung des hertzen* statt *des herren* (r zu c verlesen); f. 92^v heißt es *bringt mit jm alle richtung* statt *alle richtum* (Kürzel falsch aufgelöst); f. 109^v heißt es *tüwre* statt *füwre* („Feuer“). Der Text hat also wenigstens einmal seinen ursprünglichen Geltungsraum verlassen; über einen damit verbundenen Milieuwechsel ist damit freilich nichts gesagt. Auch originärer Zeitpunkt und Ort der Entstehung lassen sich nicht fixieren. Einen Hinweis könnte man darin erblicken, daß Bonaventura *der hailig lerer* genannt wird (f. 90^v). Heiliggesprochen wurde Bonaventura 1482 durch Sixtus IV., doch zum Kirchenlehrer wurde er erst 1588 ernannt.⁵⁰ Während die auf jede Autorität anzuwendende Bezeichnung *lerer* eine Ernennung kaum voraussetzen mußte, dürfte das gewichtigere *hailig* nicht vor der Heiligsprechung gesetzt worden sein.⁵¹ Man wird die Übersetzung also frühestens in die achtziger Jahre datieren können, während die Abschriften erst in den Neunzigern entstanden sein können. Geht man von der Priorität der Medinger Kopie aus, ist Entstehung der Kirchheimer Abschrift kaum vor 1500/1510 denkbar.

Obwohl beide erhaltenen Exemplare aus Frauenklöstern stammen, scheint der Übersetzer von ‚De praeparatione‘ zunächst ein anderes Publikum im Blick gehabt zu haben. In einer Art „Leseanweisung“ unter dem Titulus wendet er sich an die männliche Klostergeistlichkeit: *Dise materi sol er vor hin mit flyß lesen. da mag er im /mit/ vil andächt bringen* (f. 87^r). Der anschließende Text ist zunächst mit dem lateinisch überlieferten nahezu identisch:

48) Sie gehören z. T. zu der sog. ‚Ebrach-Spruchsammlung‘ (Schneider)

49) Auch Thomas Finck verfaßte eine solche; vgl. Brecht (wie Anm. 13) 183f.

50) Nicht, wie Ruh (wie Anm. 8) 72, erklärt, bereits 1488.

51) Aus der hsl. Überlieferung des lateinischen Traktates ‚De apparitionibus animarum‘ geht hervor, daß die Schreiber in diesem Punkt große Sorgfalt aufbrachten und etwaige Irrtümer (etwa bei Augustinus oder Bernhard) selbständig korrigierten; vgl. Fasbender (wie Anm. 6).

Videndum est de preparacione ad
sacratissimum eucaristiae sacra-
mentum Et quia Christi fideles in
huius exilii erumna nullus habent ex-
cellentius et dulcius exercitium quam
in huius sacrati praeparacione saltem
ad hoc bene dispositi cum ibi sumis
ima iuguntur. secundum Ambro-
sium

Et dilectus cum dilecta quasi in uno
thalame collocantur

Et se oscolantur invicem...

Die christ gläubigen menschen händ
in disem jamertal kain bessere über-
treffenlichere vnd süssere übung
dann dz sy sich wirdiklich schicken
vnd beraiten zů der enpfähung des
aller hailigosten sacramenz Dann da
wirt veraint der lieb gehept sponß
der andechtigen sel ihesus christus
wår gott vnd mensch mit siner lieb
gehepten gesponß der andechtigen
sel Vnd werden da in ainem kämer-
lin züglegt vnd veraint mit dem kuß
der hailsame [!] liebe...

Die Übertragung weist alle Merkmale eines Textes auf, dem es um die Stimulierung der Frömmigkeit zu tun ist: Epitheta ornantia häufen sich schon im ersten Satz; die Quellenangabe entfällt, dafür folgen formelhafte Zusätze und Explikationen. Die im lateinischen Text nur anzitierte Brautmystik erfährt ihre geradezu emphatische Ausmalung zu einem von Vereinigungssymbolik geprägten Szenario. Auf diese Weise gehen beide Texte für wenige Zeilen neben einander her, bis die Übertragung sich erstmals gänzlich losmacht, und zwar im Anschluß an den Vergleich mit dem Johannesknaben, der im Mutterleib vor Freude hüpfte, *da er empfand die gegenwürtikait siner schöpffers vnd behalters Noch vil näher ist gott vnser herre der andechtigen sel der von ir will genossen vnd versücht werden vnd so gar veraint daz er in ir sin wonung wil hon vnd sy im in gelibet will werden. Dar zů ist er dy sel rayssen*⁵² *vnd ermanen...* (f. 88r). Es folgen einhalb Seiten freier Ergänzung, ehe die Übertragung mit einem Großbuchstaben des lat. Textes wieder einsetzt, nun aber nur noch geringfügige Änderungen aufweist (Einführung von Zwillingsformeln u. ä.), bis nach mehreren kleinen Interpolationen eine Passage eingefügt wird, in der sich Ansprachen an die zweite Person Singular in signifikanter Weise häufen: *Darumb ist dir nott dz du mit allem flyß dich haltest in der lieby gottes vnd des nechsten vnd behaltest sine gebot vnd volbringest sin rät nâch dinem vermügen ...* (f. 90r).

Die folgenden Ausführungen stehen im Zeichen einer intensiven *praeparatio cordis*: Kommt ein König zu Besuch, räume man schließlich auch auf (f. 91v). Doch sucht die ewige Weisheit nicht nur einen sauberen Stuhl, sondern auch einen fröhlichen Wirt (f. 92r), der sein Haus mit Rosen ausstreut. Dann öffnet der Gast die mitgebrachte Schatulle, und ein edeler Geruch erfüllt die Wohnung – nämlich die Seele, die daraufhin alles zeitliche Gut für *mist vnd kott* achtet (f. 93v). Die Werke, mit denen man sich vorbereiten kann, sind ganz verschieden; jeder soll versuchen, wozu er persönlich tendiert, da Erfahrungswerte sicherer sind als jede Fremdunterweisung (f. 95v). Man möchte diesen Abschnitt vor dem skizzierten Hintergrund gerne dem Bearbeiter zuschrei-

52) *rayssen*] hier könnte die Vorlage *raiczen* geboten haben.

ben; doch die Verfasserschaft des Kartäusers, der seinerseits zuweilen eine erstaunliche Liberalität an den Tag legt, ist bis zu diesem Punkt unstrittig.

An die metaphorische Reinigung der Seele schließen Forderungen zur Reinigung des Leibes (wegen unreiner Träume⁵³) und des Gewissens (voraufgehende Beichte) an, für die es keine Entsprechung im lateinischen Text gibt. Ist die Reue nicht stark genug, genügt einstweilen auch ein Mißfallen und das *firmum propositum*, nicht mehr sündigen zu wollen (f. 98^v). Die Gnade der Tränen ist nicht jedem gegeben; manche sind *zu grober complexion* dazu. Auch ist Furcht der Andacht dienlich: Furcht vor den Anfechtungen des Alltags, vor der eigenen Lauheit (f. 99^r), vor der ungewissen Todesstunde und dem Gericht (f. 99^v). Die Furcht aber darf weder Andacht noch Begierde vertreiben (f. 102^r), wiewohl nicht getadelt werden soll, wenn jemand ihretwegen auf das Sakrament verzichtet (f. 102^v). Man kann auch seltener kommunizieren, solange man nicht ganz davon abläßt (f. 104^r). In solchen und ähnlichen Hinweisen artikuliert sich der Bearbeiter.

Das dritte Kapitel gibt – ähnlich dem Maßnahmenkatalog in ‚De apparitionibus animarum‘ – detaillierte Anweisungen, wie die Begierde nach dem Sakrament entzündet werden kann. Vereinigungs- (f. 104^v) und Passionsmeditation werden besonders empfohlen (f. 107^v). Das Schlußkapitel gilt denen, die unwürdig empfangen (f. 108^r); eine Rückkehr in die Spur des Kartäusers ist unverkennbar. Biblische Beispielgeschichten häufen sich (Oza und die Bundeslade, David und die Schaubrote, Saul und die Gabaoniter). Maria und Joseph entsetzten sich, als sie ihr Kind in Jerusalem verloren hatten – wie viel größer wird der Kummer derer sein, die es *uneren* und *in einen winkel* werfen (f. 110^r)! Centurio wagte nicht, Christus in sein Haus zu bitten – wie wird es denen gehen, die ihn wissentlich in Sünde empfangen? Ihnen wäre besser, eine Schlange oder Kröte zu schlucken; der Herr wird sie ins ewige Feuer führen (f. 110^v). Mit dieser Prophezeiung bricht der Text etwas unvermittelt ab.

Inhaltlich und sprachlich deutet der Traktat gerade in Passagen wie jener letzten auf Verfasserschaft des Kartäusers.⁵⁴ Doch auch der Anteil des Textbearbeiters läßt sich bestimmen: f. 96^v bis 108^r finden kein Äquivalent im (überlieferten) lateinischen Text. Auffällig ist wiederum der Versuch, die Vorlage für konkrete Bedürfnisse eines klösterlichen Publikums umzuarbeiten. Daß es sich dabei – zumindest in der „finalen“ Textfassung – um einen männlichen Konvent handelt, geht aus verschiedenen Andeutungen hervor. Insgesamt entspricht das Textbearbeitungsverfahren dem von Kurt Ruh geschilderten.

53) Der Hinweis auf ein unreines *bewegnuß* muß sich nicht auf ein männliches Publikum beziehen (f. 98^r).

54) Am Schluß des ersten Kapitels von ‚De apparitionibus‘ droht der Kartäuser ebenfalls mit *serpentes aut rane* (eine in der Überlieferung zuweilen getilgte Passage).

IV.

Mit dem Textbearbeiter Thomas Finck ist der Forschung seit längerem eine Persönlichkeit bekannt, deren Betätigung im Rahmen der Cura monialium innerhalb württembergischer Reformklöster ein ausgeprägtes OEuvre geistlicher Literatur in der Volkssprache zeitigte. Neuere Untersuchungen deuten darauf hin, daß das Volumen seines übersetzerischen Werkes bisher zu gering veranschlagt wurde; man darf hier auch weiterhin mit Zuwachs rechnen. Allein innerhalb der letzten Jahre haben sich die Ausmaße nahezu verdoppelt.

Ziel der vorliegenden Untersuchung war es, den Textbearbeiter Thomas Finck über seine Bearbeitung von Traktaten des Kartäusers Jakob von Paradis zu porträtieren. In diesem Übersetzungswerk begegneten sich die beiden großen benediktinischen Reformbewegungen des 15. Jahrhunderts: der von Bursfelde propagierte Kartäuser fand nun auch in der Volkssprache Eingang in Klöster der Melker Observanz. Die Umformung für ein weitgehend illiterates Publikum machte indes weitreichende Veränderungen unumgänglich: Finck erweiterte den Textumfang erheblich, veränderte den Aufbau, integrierte, richtete mit Blick auf seine Leserschaft neu ein. Die Adaptationen können nur noch bedingt als Werke des Kartäusers angesprochen werden.

Man wird den Bearbeiter deswegen nicht der Verfälschung oder Verwässerung zeihen; entsprechende Urteile gehen am Kern der Sache vorbei. Freilich ist auch mit der neuerdings zu beobachtenden Aufwertung der „literarischen Kompilation“ erst eine Sensibilisierung erreicht⁵⁵, die noch zu einer gründlicheren Beschreibung und Erklärung der Phänomene vorstoßen muß. „Kompilationen“ im Sinne der Definition Bonaventuras sind die Bearbeitungen Thomas Fincks jedenfalls nicht.⁵⁶ Signifikant für seinen Umgang mit der Tradition ist ein reflektiertes Balancieren zwischen dem zu vermittelnden Text und dem, was unter den besonderen Umständen tatsächlich vermitteln werden sollte. Hier bedarf es noch fundierter Analysen zur geistlichen Programmatik Finckscher Übertragungen. In den hybriden literarischen Formen, in denen seine Anliegen eine Ausgestaltung fanden, deutet sich jedenfalls ein gewisser Nachholbedarf an, der im Bereich literarischer Versorgung der Frauenklöster noch (oder wieder) im ausgehenden Reformjahrhundert bestanden zu haben scheint.

55) Vgl. etwa die grundlegenden Bemerkungen (nicht nur zur Eckart-Problematik) bei Hasebrink B., Zersetzung? Eine Neubewertung der Eckhartkompilation in Spammers Mosaiktraktaten (Contemplata aliis tradere. Fs. Alois M. Haas, Bern u. a. 1995, 353–371).

56) Vgl. die Diskussion des Abschnitts durch Minnis A. J., Late-Medieval Discussions of *Compilatio* and the Rôle of the Compiler (PBB/T 101, 1979, 385–421; Schmidt P. G., Probleme der Schreiber – der Schreiber als Problem (Sitzungsber. der Wiss. Ges. an der J. W. Goethe-Universität Frankfurt/M. XXXI/5), Stuttgart 1994, 7–18, sowie Schnell R., ‚Autor‘ und ‚Werk‘ im deutschen Mittelalter. Forschungskritik und Forschungsperspektiven (Wolfram-Studien XV, 1998, 12–73, bes. 18f).

Zur Biographie des Thomas Finck

von Klaus Graf – Freiburg i. Br.

Aus der Überlieferung der Werke des Mönchs Thomas Finck ergeben sich die Jahre 1489 und 1507 als Eckdaten seiner derzeit bekannten Lebenszeugnisse. Nach Ausweis des Cgm 6940 beendete Thomas Finck, der sich als Bruder des Benediktinerordens bezeichnet, am 8. Juli 1489 im Benediktinerkloster Elchingen die Übertragung der pseudothomasischen Schrift ‚De beatitudine‘.¹ Der nur in der Karlsruher Handschrift St. Georgen 84 (möglicherweise ein Konzeptautograph) überlieferten Vorrede und Datierung seines Traktats ‚Von den sieben Tagzeiten‘ ist zu entnehmen, daß er, der sich wiederum Bruder Thomas Finck nennt, ihn außerhalb seines Klosters Blaubeuren (f. 2^v) in der Abtei Lorch seines Ordens vollendet hat, und zwar am 18. Juni 1493 (f. 44^r). Er widmet ihn aus Dankbarkeit der Meisterin Helena von Hürnheim des Benediktinerinnenklosters Urspring. In das achte Jahr sei er oft zu ihr den kurzen Weg von Blaubeuren bis Urspring gegangen (f. 2^v). Er dürfte demnach 1485 oder 1486 in Blaubeuren eingetreten sein. Nachdem ihn seine Schriften als Seelsorger zeigten, war er sicher Priestermonch und nicht etwa Laienbruder. Das Datum des 28. August 1507 trägt seine Verdeutschung der Adrianslegende im wohl aus Söflingen stammenden Wiener Cod. 13671, in der er erneut als Bruder Thomas Finck signiert. (Die im Cgm 6940 1485 datierte und mit dem Übersetzernamen Thomas Finck versehene ‚Scala paradisi‘ hat er wohl noch als Laie ins Deutsche gebracht.)

Josef Brecht und Klaus Schreiner haben den Eintrag *Thomas Finck de Heilbrunn* in der Tübinger Matrikel zu 1477/78 auf den Autor und Blaubeurer Mönch bezogen, ohne einem Hinweis auf die ältere Matrikeledition von Rudolf Roth nachzugehen.² Dieser sah in dem aus Heilbronn stammenden Tübinger Studenten Finck jenen Thomas Finck, Doktor der Medizin, der als Mönch der Kartause Güterstein starb.³ Peter Amelung hat denn auch 1985 den Matrikeleintrag dem Mediziner Thomas Finck, der 1483 einen medizinischen Frühdruck von Gabriel Biel entlieh, zugewiesen.⁴ Den Arzt fand ich in einer Schwäbisch Gmünder Urkunde aus dem Jahr 1486 belegt. 1990 ordnete ich die Immatrikulation dem Dr. med. zu und meinte, dieser sei „wohl nicht iden-

1) Brecht (wie Anm. 13) 182.

2) 2VL 2 (1980) 739 (J. Brecht); Schreiner (wie Anm. 5) 135.

3) Roth R., Urkunden zur Geschichte der Universität Tübingen aus den Jahren 1476 bis 1550, Tübingen 1877, 470 Nr. 224 Anm.

4) Württemberg im Spätmittelalter. Katalog, bearb. v. J. Fischer, P. Amelung und W. Irtenkauf, Stuttgart 1985, 141.

tisch“ mit dem Benediktiner.⁵ Ein neuer Sachstand ergab sich erst nach der Identifizierung des anonymen Tagzeiten-Traktats im Erzbischöflichen Archiv Freiburg Hs. 28, den Konrad Kunze 1994 im Verfasserlexikon vorgestellt hat, mit der Abhandlung Thomas Fincks. In der von Kunze zitierten Überschrift heißt es, das Büchlein von den sieben Zeiten habe *ain doctor gemachet*, der sei *sanct Benedictus orden, ain usgenomner gaistlicher man und och ain doctor in der ärzcni*.⁶ Dieses explizite Zeugnis berechtigt dazu, die Belege zu dem Mönch und dem Arzt – mit Vorbehalt – zusammenzufassen.

Vielleicht in der Mitte des 15. Jahrhunderts geboren, war Thomas Finck einer der ersten Studenten der 1477 gegründeten Universität Tübingen. Er hatte zuvor in Basel studiert, denn die dortige Matrikel registriert zum Jahr 1471: „Thomas Finck de Hellprunn dyoc. Wormaqciens. – VI ß“ (Heilbronn gehörte freilich zum Bistum Würzburg!). 1473 wurde er in Basel Baccalaureus artium der *via moderna*.⁷ Eine Familie Finck ist im Urkundenbuch der Stadt Heilbronn⁸ nicht nachweisbar. Sollte bereits sein Vater Arzt gewesen sein, wäre an einen kurzfristigen Aufenthalt der Familie in der fränkischen Reichsstadt zu denken. Möglicherweise hat Finck seinen Doktorgrad in Padua erworben, der Universität mit der damals größten medizinischen Fakultät⁹ – ebenso wie beispielsweise der um 1440 in Sulzfeld am Main geborene Pestautor und Arzt Johannes Vinck.¹⁰

Am 22. November 1483 war Thomas Finck bereits Doktor, denn damals notierte er auf der Innenseite des Vorderdeckels der Inkunabel Inc. 2° 7836 der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart: *Ego Thoams Finck, in Kirchen morans, hos libros scilicet primam et secundam partes (!) Johannis Mathei doctoris expertissimi mutuo recepi ab egregio viro magistro Gabriele pastore in Urach, et librum meum scilicet Plutarchum pro pignore sibi (!) dedi ac pro cautione. In die sancte Cecilie virginis 83°*. Es handelt sich um Teil I eines zweibändigen Kommentars zum ‚Liber nonus Almansoris‘ des berühmten Mediziners Rhazes aus der Feder des Giovanni Matteo de Ferrari da Gradi, Professor zu Pavia.¹¹ Den um 1472 in Mailand gedruckten Band, der in der Kartause Güterstein gebunden wurde, hatte 1474 Graf Eberhard im Bart von Württemberg-Urach aus Italien mitgebracht. Er trägt nämlich Eberhards Devise *ATTEMPTO* mit der Jahres-

5) Graf (wie Anm. 30) 70.

6) ²VL 9 (1994) 588 (K. Kunze).

7) Die Matrikel der Universität Basel, hrsg. von H. G. Wackernagel, Bd. 1, Basel 1951, 98 Nr. 104. Die dort angeführte Nachricht zu 1473 ist der *Matricula facultatis artium* 202 (Namensform: Th. Wick) entnommen. Hinweis auf den bislang nicht beachteten Basler Eintrag bei Rau R., *Der Beitrag der Basler Hochschule zu den Anfängen der Universität Tübingen* (Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde 52, 1953, 14–36, hier 21 mit Anm. 27).

8) Bd. 1–4, Stuttgart 1904–1922.

9) Vgl. *Die Geschichte der Universität in Europa*, hrsg. v. W. Rüegg, Bd 1, München 1993, 331 (N. Siraisi).

10) ²VL 2 (1980), 736–738 (G. Keil).

11) Vgl. Amelung (wie Anm. 71) 139, 141 Nr. 147. Die Mitteilung des vollständigen Wortlauts verdanke ich Dr. Felix Heinzer, Stuttgart.

zahl 1474.¹² Finck erhielt 1483 die beiden Teile des Werks als Leihgabe von dem bedeutenden Theologen Gabriel Biel, damals noch Propst des Uracher Fraterhauses, und verpändete dafür seinen Plutarch. Der Arzt hielt sich zum Zeitpunkt der Buchübergabe in Kirchheim auf – am wahrscheinlichsten Kirchheim unter Teck.

Am 21. Januar 1486 verkaufte Thomas Vinck, Doktor der Arznei, mit den Kindern des Hans Mangolt und deren Vormündern ein von Mangolt, seinem Schwiegervater, geerbtes Haus an der Schwäbisch Gmünder Johanniskirche seinem Schwager Klaus Mayer dem Maler um 63 Gulden.¹³ Er hatte demnach eine Tochter aus der Gmünder Ratsfamilie Mangolt¹⁴ zur Frau. Da er nicht als Gmünder Bürger bezeichnet wird, dürfte er damals nicht in der Reichsstadt an der Rems ansässig gewesen sein.

Mit dem Namen Thomas Vinck ist ein kurzer Text in einer Sammlung von Farb- und technologischen Rezepten im 1500/1512 zu datierenden Teil des „kunsttechnischen Handbuchs“ Cgm 821 aus Tegernsee signiert: *pulvis sternutatorius Thome Vinck* (f. 206^v).¹⁵ Er ist wohl dem Oeuvre des Arztes zuzuweisen.

Dann aber wird es eng, wenn man von der Identität des Arztes mit dem Mönch ausgeht: Noch 1486 muß die Ehefrau Fincks gestorben und dieser als Mönch in Blaubeuren eingetreten sein. Ist 1486 sein erstes Blaubeurener Jahr, so kann 1493 als sein achttes aufgefaßt werden. Hält man an dem Datum 1485, das der Cgm 6940 für die Übersetzung der pseudoaugustinischen, wohl von dem 1137 verstorbenen Kartäuser Guigo verfaßten ‚Scala paradisi‘ angibt, fest¹⁶, so muß man annehmen, Finck habe sie noch als Laie verfaßt. In der Tat wird er in der Verfassersignatur nicht als „Bruder“ bezeichnet.

Später wandte er sich – wie beispielsweise der Augsburger Benediktinerprior Johannes Mickel zur gleichen Zeit¹⁷ – dem noch strengeren Orden der Kartäuser zu, denn das Nekrolog der Kartause Güterstein vermerkt zum 9. Juli: *Thomas Finck, medic. doctor. monachus professus hujus domus*.¹⁸ Wann Tho-

12) Zu Eberhards Bibliothek zusammenfassend Cerman R., Die Bibliothek Herzog Eberhards im Bart von Württemberg (1445–1496) (Scriptorium 51, 1997, 30–50, hier 35 mit Erwähnung des Stücks).

13) Nitsch A., Urkunden und Akten der ehemaligen Reichsstadt Schwäbisch Gmünd 777–1500, Bd 2, Schwäbisch-Gmünd 1967, Nr. 1997 nach der Ausfertigung im Stadtarchiv Schwäbisch Gmünd XVII.2. – 1471 ließ sich ein Augenarzt Sigmund Vingk in Gmünd nieder (ebd. Nr. 1577).

14) Vgl. Graf K., Gmünd im Spätmittelalter (Geschichte der Stadt Schwäbisch Gmünd, Stuttgart 1984, 87–184, 564–590, hier 136 mit Anm. 301).

15) Schneider K., Die deutschen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Cgm 691–867, Wiesbaden 1984, 469.

16) ²VL 1 (1978), 537 (K. Ruh).

17) Vgl. Graf (wie Anm.5) 123f.

18) WLB Stuttgart Cod. hist. 2° 421 (Wortlaut von Herrn Dr. Heinzer überprüft); vgl. Rothenhäusler K., Die Abteien und Stifte des Herzogthums Württemberg im Zeitalter der Reformation, Stuttgart 1886, 266; Schön Th. (Freiburger Diözesan-Archiv 26, 1898, 188).

mas Finck Kartäuser wurde und wann er nach seiner letzten Bezeugung 1507, die keine Ordenszugehörigkeit erwähnt, starb, muß offenbleiben.

Daß der Autor monastisch-asketischer Schriften zuvor verheiratet gewesen ist, geht aus einer Stelle in der Übersetzung von ‚De apparitionibus animarum‘ des Kartäusers Jakob von Paradies hervor. Dieser erstmals von Christoph Fasbender Finck zugewiesene, im Cgm 6940 überlieferte Text, der nach dem Passionstraktat von 1491, auf den er sich wohl bezieht, entstanden sein dürfte, enthält eine merkwürdige Passage (f. 240^v), auf die bereits Peter Assion aufmerksam geworden ist.¹⁹ Der Übersetzer berichtet von einem Spukerlebnis in der Küche zur Zeit der großen Pest, als er eines Nachts bei einer Person schlief, bei der er mit Gott und Ehren schlafen durfte. Der Zusatz *der got gnädig vnd barmhertzig sy* kennzeichnet sie als seine verstorbene Ehefrau. Sein *egemachel* versprach heimlich Messen und Almosen, und der Poltergeist in der Küche gab Ruhe. Assion dachte an einen Zusatz des Textkopisten, doch ergibt sich vor dem Hintergrund der hier ausgebreiteten Belege eine zwanglose Erklärung: Finck war 1482, als sich der Spuk abspielte, ja noch verheiratet. Die Jahresangabe 1482 bezieht sich somit nicht auf das Datum der Übersetzung, sondern auf das geschilderte Ereignis. Die Interpunktion ist also wie folgt zu setzen: *Solhs bekenn ich, der diß büchlin getütschet hatt: jn dem jar anno domini Tusedt vierhundert jar vnd in dem lxxxij jar, alß die groß pestilenz regniert, als ich uff ain nacht schlieff selbander...* Um 1482 herrschte tatsächlich eine Pestwelle, wie ein Blick in die Schedelsche Weltchronik beweist, die zu 1483 und 1484 berichtet: *Ein grosse pestilenz regiret fast im ganzen welschen und deutschen Land.*²⁰

Der hier rekonstruierte Lebensweg Thomas Fincks ist in sich schlüssig, wenngleich man nicht übersehen darf, daß meine hypothetische Rekonstruktion relativ zum derzeitigen Kenntnisstand ist und mit jedem biographischen Neufund – und mit solchen dürfte durchaus zu rechnen sein – umgestoßen werden könnte. Zugleich darf Fincks Vita äußerst ungewöhnlich, wenn nicht gar einzigartig genannt werden: ein promovierter Mediziner mit literarischen Interessen, der nach dem Tod seiner Frau aus einer Gmünder Ratsfamilie (wohl 1486) der Welt den Rücken kehrt und Benediktinermönch in Blaubeuren wird, wo er sofort erstaunlich intensive seelsorgerische und schriftstellerische Aktivitäten entfaltet, und der schließlich zu einem noch strengeren Orden übertritt und als Kartäuser in Güterstein sein Leben beschließt. Daß Finck ohne Vorbereitung in der Lage war, sein literarisches Werk als Mönch gleichsam aus dem Stand zu verfassen, darf bezweifelt werden. Er muß sich bereits als Laie intensiv mit monastischer Theologie und asketischen Schriften auseinandergesetzt haben. Seine Übersetzung der ‚Scala paradisi‘ datiert ja von 1485, als er noch kein Mönch gewesen sein kann. Somit demonstriert sein Le-

19) Assion (wie Anm. 39) 272 mit ausführlichem Zitat.

20) Die Schedelsche Weltchronik, Dortmund 1978, f. 256v.

bensweg einmal mehr die große Bedeutung der religiösen Laienlektüre am Ende des Mittelalters.²¹

Benediktinische Rationalität zwischen Vogtei und Reichstreue.

(Neresheim unter Abt Benedikt Maria Angehorn)

von Arminius von Stein, Dabau, Regensburg

Wenn der Abt von Neresheim im Jahre 1766 nach langwierigen Kämpfen an den hohen Reichstribunalen sich aus der lutherischen Herrschaft lösen konnte, so ist dies ein Beweis für die Bedeutung der Vogtei und Reichstreue. Die Vogtei war ein Recht, das dem Reichsherrn zugehörte, das die Vogteiherrschaft über die Vogteiherrschaft bedeutete. Die Reichstreue war die Pflicht, die dem Reichsherrn gegenüberlag. Die Vogteiherrschaft war ein Recht, das dem Reichsherrn zugehörte, das die Vogteiherrschaft über die Vogteiherrschaft bedeutete. Die Reichstreue war die Pflicht, die dem Reichsherrn gegenüberlag.

20) Vgl. die Darstellung von den 11. Oktober 1766 in der Zeitschrift "Der Bayerische Hof", S. 176. Die Darstellung von den 11. Oktober 1766 in der Zeitschrift "Der Bayerische Hof", S. 176.

21) Vgl. die Darstellung von den 11. Oktober 1766 in der Zeitschrift "Der Bayerische Hof", S. 176. Die Darstellung von den 11. Oktober 1766 in der Zeitschrift "Der Bayerische Hof", S. 176.

21) Vgl. den Sammelband Laienlektüre und Buchmarkt im späten Mittelalter, hrsg. v. Th. Kock und R. Schlusemann (Gesellschaft, Kultur und Schrift 5), Frankfurt a.M. u.a. 1997.

Benediktinische Rationalität zwischen Vogtei und Reichsfreiheit

(Neresheim unter Abt Benedikt Maria Angehrn^{*})

von Armgard von Reden-Dohna, Rheden

Wenn der Abt von Neresheim¹ im Jahre 1766 nach langwierigen Prozessen an den hohen Reichsgerichten sich aus der jahrhundertealten Abhängigkeit von den Vögten, den Grafen von Oettingen löste, wenn er zu diesem Zweck unter Aufwendung gewaltiger Kosten und unter Verzicht auf große Teile der Grundherrschaft die Ressourcen seiner Abtei in bedenklichem Maße verringerte, wenn er – um die Reichsstandschaft zu erlangen – sogar gegen den Willen mancher Reichsstände die Aufnahme ins Schwäbische Reichspräläten-Kollegium betrieb, um zukünftig neben 20 anderen Prälaten auf der Fürstenbank des Reichstags an einem einzigen gemeinsamen Votum beteiligt zu sein, wenn dieser Abt in einer krisenhaften Periode, als der österreichisch-preußische Dualismus die Reichsorgane bereits lähmte,² den Zutritt zu diesen durchsetzte, bedeutet das nicht einen Mangel an Realitätssinn? Hatte er diese Rangerhöhung zu teuer bezahlt, wie die meisten Historiker bis heute betonen? War es im Zeitalter der Aufklärung nicht eine irrationale Nostalgie, sich dem Reich zu verschreiben? Oder war es Prestigedenken des ehemaligen Untertanensohns und Zöglings des Fürststabs von St. Gallen? War er vom Ehrgeiz gepackt, am eindrucksvollen, für das Reich so charakteristischen Zeremonialwesen teilzuhaben, damit er glanzvoller als seine Vorgänger in die Öffentlichkeit wirken und seiner Abtei aus ihrem Schattendasein verhelfen könnte?

* Dieser „Festvortrag“ wurde am 11. Oktober 1998 anlässlich der Tagung der Historischen Sektion der Bayerischen Benediktinerakademie in Kloster Neresheim gehalten. Ich widme ihn Professor Dr. Karl Otmar Freiherr von Aretin, langjährigem Direktor des Instituts für Europäische Geschichte in Mainz, Abteilung Universalgeschichte, dem ich seit meiner Assistentenzeit sehr viel verdanke!

- 1) Vgl. Weißenberger P., Neresheim (Die Benediktinerklöster in Baden-Württemberg [GermBen V], Augsburg 1975, 408–435) mit Angaben zu Quellen und Literatur (bis 1974); zuletzt Schwarzmaier H., Neresheim (Handbuch der Baden-Württembergischen Geschichte 2, hrsg. v. M. Schaab und H. Schwarzmaier, Stuttgart 1995, 585–587).
- 2) Siehe Schmidt G., Reich/Reichsidee II (TRE 28, 1997, 450–457) mit Angaben zur neuesten Literatur; vgl. Aretin K. O. von, Das Problem der Regierbarkeit im Heiligen Römischen Reich (Regierbarkeit. Studien zu ihrer Problematisierung Bd. II, hrsg. von W. Hennis, Stuttgart 1979, 9–46); siehe neuerdings: Ders., Das Alte Reich 1–3, Stuttgart 1993–1997.

Eine Antwort aus der Sicht des Klosters selbst findet sich in einem Neresheimer Kopialbuch,³ das der Aufnahme ins Prälatenkollegium im Jahre 1766 gewidmet ist. Der Abt, heißt es dort, habe dem „Gotteshaue die goldene Freiheit verschaffet“. Bei der Befreiung aus der Vogtei sei es sein Ziel gewesen, das nunmehr immediate, „allein Kaiserlicher Majestät und dem Reich unterworfenene Gotteshaus“ mit Sitz und Stimme bei Kreis und Reich auszustatten, um die Errungenschaft der Vogtfreiheit unumkehrbar zu machen. Allein die Zugehörigkeit zum Reich und zu seinen Institutionen – so müssen wir diese Ausführungen verstehen – vermochte das hohe Sicherheitsbedürfnis der Abtei zu befriedigen.

Dabei waren die Voraussetzungen, um zu diesem Ziel zu gelangen, besonders ungünstig gewesen. Im Unterschied zu Ottobeuren etwa, das schon seit der Zeit Karls des Großen und vollends Ottos des Großen ein Reichskloster war, ist Neresheim erst im Zeitalter des Investiturstreits, um 1095, gegründet worden. Die Gründer, die der Hirsauer Reform nahestehenden Grafen von Dillingen, suchten den notwendigen Schutz nicht beim Kaiser, sondern beim päpstlichen Stuhl. Nachdem die Dillinger, welche die Klostersvogtei ausgeübt hatten, in der Mitte des 13. Jahrhunderts ausgestorben waren, vermochte der herbeigerufene päpstliche Legat, Albertus Magnus, 1263 nur noch zu beglaubigen, was seit Jahren der Fall war: die Vogtei über das Benediktinerkloster Neresheim hatten die Grafen von Oettingen auf dem Wege der Pfandschaft an sich gebracht. Das mit den Staufern verwandte Grafenhaus, das auch weiterhin die Kaisernähe suchte und sich beim Ausbau seiner Landesherrschaft im späten Mittelalter als überaus erfolgreich erwies, band auch die Abtei Neresheim mit ihrem Fundationsgut in diese Entwicklung ein.⁴ So ließ es sich den Besitz der Vogtei Neresheim von Kaiser Karl IV. als ein Reichslehen anerkennen. Die einstige Pfandschaft wurde somit zu einem dauerhaften Rechtstitel umgewandelt, der den Grafen in den Kaiserlichen Lehenbriefen immer wieder bestätigt wurde. Das Kloster mit seinem nicht unbeträchtlichen Grundbesitz war zum festen Bestandteil der Grafschaft Oettingen geworden. Die Frage war, wie sich die Klostersvogtei, Voraussetzung dieser Entwicklung, ausformen würde – in der milderen Version von Schutz und Schirm oder als strikte Kastenvogtei, die nur allzuleicht zum Ausbau der Landesherrschaft benutzt werden konnte? Welcher Handlungsspielraum eröffnete sich der Klosterleitung bei ihrer Ausgestaltung von Herrschaft über Land und Leute?

Bis zum späten Mittelalter ist in Neresheim wie bei den Reichsklöstern eine aktive Besitzpolitik zu beobachten. Entfernt liegender Streubesitz wurde abgestoßen, um hier im Umfeld der Abtei die Grundherrschaft zu konzentrieren. Das hauptsächliche Ausstattungsgut also, das ehemals gräflich-dillinger-

3) Fürstlich Thurn und Taxis Zentralarchiv Regensburg (FTTZA) Schwäbische Akten Neresheim 1015 (vgl. 1013).

4) Siehe Kudorfer D., Die Grafschaft Oettingen. Territorialer Bestand und innerer Aufbau (um 1140 bis 1806) (Historischer Atlas von Bayern, Teil Schwaben, Reihe II, 3), München 1985.

sche Allod auf dem Härtsfeld, wurde ausgebaut und arrondiert. Planung und Durchführung dieser Umstrukturierung beruhten auf Überlegungen der Vernunft und der Zweckmäßigkeit, wobei gewisse Pietätsrücksichten auf den Stifterwillen offenbar für die Klosterleitung keine Rolle spielten. Ganz sicher geschah die Modernisierung der Grundherrschaft im Einvernehmen und mit der Unterstützung des Vogts. Dieser größte und wichtigste Herrschaftskomplex wurde unter der Bezeichnung „Amt Neresheim“ in die frühmoderne oettingische Verwaltung integriert.

Im Unterschied zu den Reichsklöstern, jedenfalls in Schwaben, die sich von den staufischen Kaisern und von deren Nachfolgern ihre Besitzveränderungen bestätigen ließen, verharrte Neresheim weitgehend in Kaiserferne. Das offenbar einzige Kaiserprivileg, das nämlich Karl IV. erteilte, räumte der Benediktinerabtei immerhin das seltene Bergregal ein. Es erlaubte dem Abt, Eisenwerke anzulegen und Erze zu graben. Im Gegensatz zu den Reichsklöstern gelang es Neresheim indessen nicht, die Herrschaft „von unten“ her aufzubauen, d. h. hoheitliche Rechte wie Niedergericht, Hochgericht, Blutbann und Steuerbarkeit an sich zu bringen, bzw. die Vogtfreiheit wenigstens bei einzelnen Gütern zu erlangen.⁵ Vielmehr hielt das Grafenhaus an diesen Herrschaftsrechten fest. In Krisenzeiten hat der starke Vogt die Abtei Neresheim in ihrer Schutzbedürftigkeit im allgemeinen nicht enttäuscht. Denn sie blieb unversehrt, als während des Bauernkriegs Reichsklöster wie Ochsenhausen oder Irsee ausgeplündert und in Brand gesteckt wurden, und als infolge der Reformation württembergische Schirmklöster wie Maulbronn – allen kaiserlichen Privilegien zum Trotz – der Säkularisation zum Opfer fielen. Die jüngere Linie des Grafenhauses, Oettingen-Wallerstein, übte weiterhin die Vogtei aus. Sie konnte allerdings erhebliche Zerstörungen durch die evangelischen Vetter von Oettingen-Oettingen im Schmalkaldischen Krieg nicht verhindern. In nur äußerliche „Kaisernähe“ gelangte die Abtei dann unverhofft, als Karl V. nach der siegreichen Schlacht bei Mühlberg 1547, unterwegs zum Reichstag nach Augsburg, hier Halt machte.

Mit den Inhabern der Vogtei gerieten die Äbte in einen ernsten Streit. Es ging um die Vogteirechte, welche die gräflichen Beamten bei der Rezeption des Römischen Rechts zunehmend als landesherrliche Obrigkeit beanspruchten. Mit einer Klage am Reichskammergericht eröffnete 1567 der Abt den Rechtsstreit und reiste in dieser Sache persönlich an den kaiserlichen Hof nach Prag.⁶ Im Gegenzug ließ der Graf die Abtei besetzen und verlangte vom Kapitel, den Abt seines Amtes zu entheben und einen neuen zu wählen, ver-

5) Vgl. Maurer H.-M., Die Ausbildung der Territorialgewalt oberschwäbischer Klöster vom 14. bis zum 17. Jahrhundert (BLDG 109, 1973, 151–195); Fried P., Zur Ausbildung der reichsunmittelbaren Klosterstaatlichkeit in Ostschwaben (ZWL 40, 1981, 418–435); Wüst W., Geistliche und weltliche Staatlichkeit in Ostschwaben (Land und Reich – Stamm und Nation. Festgabe für Max Spindler, hrsg. v. A. Kraus, München 1984, 55–67).

6) FTTZA Schwäb. Akten Neresheim 878, 1582, 28. Aug., Kaiser Rudolf II. an Herzog Wilhelm von Bayern und an Graf Wilhelm von Oettingen.

gebens. Kaiser Rudolf II. bemühte sich um Schlichtung. Doch das Ergebnis, der Vertrag zwischen dem Abt und dem Grafen aus dem Jahre 1583, blieb für Neresheim unbefriedigend. Der Kaiser hatte Herzog Wilhelm V. von Bayern als Vermittler eingesetzt, einen tüchtigen Fürsten dieser Generation. Dieser Verfechter des geschlossenen, effektiven Territorialstaats, ein Förderer der Jesuiten, hat die Belange unserer Bediktinerabtei offensichtlich nur halbherzig unterstützt. Der Abt mußte die widersprüchliche Situation ertragen, in temporalibus mit seinem Vogt auf Kriegsfuß zu stehen, mit dem ihm doch das konfessionelle Einvernehmen verband.

Im Vergleich zu den Reichsprälaten in Schwaben, die sich im Laufe des 16. Jahrhunderts in einer Korporation zusammengeschlossen hatten,⁷ die sich in gemeinsamer Zusammenarbeit wie in der Kommunikation mit Fürsten, Grafen und Städten übten und es lernten, über die konfessionellen Grenzen hinaus im großen Zusammenhang des Reiches zu denken, mußte der Abt von Neresheim politisch als ein provinzieller Einzelgänger erscheinen. Zwar öffnete sich das Kloster dem Humanismus und verlieh ihm durch den Ausbau der Bibliothek auch Dauer. Aber die starke Abhängigkeit vom Hause Oettingen-Wallerstein sowie die Randlage der Abtei zwischen Schwaben, Franken und Bayern wirkten sich politisch ungünstig aus.

Insofern ist es bemerkenswert, daß der kaiserliche Hof, näherhin die Reichshofkanzlei, den Abt von Neresheim nicht aus den Augen verlor. Wie einige andere nicht-reichsständische Prälaten wurde er nach dem Dreißigjährigen Krieg wiederholt zum Reichstag geladen. Dies lieferte ihm das willkommene Argument, nicht als oettingischer Landstand angesehen zu werden. War die Lage doch lange unübersichtlich, bis der Erbe der Grafschaft einen erzwungenen Erbverzicht nach intensiven Bemühungen rückgängig machen ließ und 1663 in seine Rechte eintreten konnte. Es handelt sich um den Grafen Ernst II. von Oettingen-Wallerstein, seit 1648 Präsident des Reichshofrats in Wien, wie nach kurzer Unterbrechung sein Sohn Wolfgang.⁸ Die große Rolle, die sie über viele Jahrzehnte am Wiener Hof spielten, ist unverkennbar; gleichwohl verkörperten beide Reichshofratspräsidenten juristische Strenge und Korrektheit. So ließ sich der Abt von Neresheim nicht abschrecken, seinerseits den Reichshofrat anzurufen. Anlaß war der für die Abtei gefährliche Plan sämtlicher Grafen der Linie Wallerstein, eine neue Landesteilung vorzunehmen, wobei sie die als Territorium verstandene Vogtei Neresheim aufteilen wollten.⁹ Dies geschah schließlich nicht, nachdem der Abt zu seiner größeren Sicherheit auch den Kurfürsten von Bayern wie den Fürstpropst von Ellwangen um Unterstützung angerufen hatte.

7) Siehe Reden-Dohna A. von, Weingarten und die schwäbischen Reichsklöster (Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und der Konfessionalisierung 5, hrsg. v. A. Schindling und W. Ziegler, Münster 1993, 232–254); vgl. Böhme E., Das Kollegium der Schwäbischen Reichsprälaten im 16. und 17. Jahrhundert (RJKG 6, 1987, 267–300).

8) Siehe Gschließer O. von, Der Reichshofrat, 1942 (Nachdruck 1970).

9) FTTZA Schwäbische Akten Neresheim 894, 895.

Der genannte Graf Wolfgang, als kaiserlicher Großbotschafter beauftragt, mit dem Sultan den Frieden von Karlowitz auszuführen, nahm Abt Simpert von Neresheim als seinen Beichtvater mit nach Konstantinopel. Daß ein hoher Vertreter des Kaisers bei einer solchen Mission als regierender Graf mit einem seiner Vogtei unterworfenen Benediktinerabt auftrat, stärkte schon aus protokollarischen Gründen sein Ansehen. Es spricht aber auch für sein persönliches Vertrauen in den Abt und nicht zuletzt in dessen Weltläufigkeit. Simpert hatte einen Pater aus dem Kapitel als Beichtvater und Sekretär an seiner Seite und ihn damit beauftragt, Tagebuch zu führen. Der eingehende Bericht von dieser Reise, der gleich 1701 gedruckt wurde, machte Neresheim über Nacht in der Öffentlichkeit bekannt. Als Anerkennung ernannte Kaiser Leopold den Abt zu einem „Kaiserlichen Rat und Kaplan“. Dieser erbliche Titel, der somit auch für Simperts Nachfolger galt, verlieh der Kaiser einem nur kleinen Kreis von Äbten in Schwaben, die weder reichsständisch noch landsässig waren: 1628 Kaisheim, 1629 St. Ulrich und Afra, 1693 Stift zu den Wengen bei Ulm und 1701 also auch Neresheim.¹⁰ Der in ihrer Schwebestellung stets gefährdeten Gruppe, der Neresheim nun offiziell angehörte, stand somit diese besondere Verbindung zum Reichsoberhaupt offen. Seit dem Ende des 17. Jahrhunderts machte der Kaiser von seinem Recht, in den Klöstern Laienpfründner zu präsentieren, auch in Neresheim Gebrauch. Wie bei den Reichsabteien schon länger üblich, waren Mitglieder der Reichshofkanzlei mit Geld zu unterstützen, die ihrerseits gegebenenfalls mit Auskünften behilflich waren.¹¹ Die Abtei Neresheim begann, aus ihrer nur auf den Vogt bezogenen, isolierten Situation herauszutreten.

In Abt Simperts Regierungszeit wurde die Grundlage für die spätere Befreiung von der Vogtei gelegt, der ich mich gleich zuwende. Die wirtschaftliche Blüte, die nicht zuletzt im Neubau der Klosteranlage sowie einiger Pfarrkirchen allgemein sichtbar wurde, war das späte Ergebnis von Reformen infolge des Konzils von Trient. Als eine solche Spätfolge ist auch die Gründung der Benediktinerkongregation der Diözese Augsburg von 1685 zu sehen, in der jedenfalls der Abt von Neresheim erstmals in eine Institution eingebunden wurde. Abt Simpert hat an ihrem Zustandekommen maßgeblich mitgewirkt.¹² Sein Nachfolger ließ bei der Ausgestaltung des prachtvollen Festsaals die baulichen Anlagen dieser Abteien durch Dominikus Zimmermann als Wanddekoration in kunstvoller Relieffarbe, aus der Vogelperspektive, vergegenwärtigen. Dies läßt ahnen, wie hoch diese Institution, die der solidarischen Zusammenarbeit diente, hier geschätzt wurde.

10) HHStA Wien RHKanzlei, Kais. Räte 5.

11) FTTZA Schwäbische Akten Neresheim 859; vgl. Reden-Dohna A. von, Die schwäbischen Reichsprälaten und der Kaiser – das Beispiel der Laienpfründen (Politische Ordnungen und soziale Kräfte im Alten Reich, hrsg. v. H. Weber [Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Beiheft 8]), Wiesbaden 1980, 155–167.

12) Siehe Weißenberger (wie Anm. 1) 412; vgl. Pötzl W., Neresheim in der niederschwäbischen Benediktinerkongregation (SMGB 86, 1975, 231–267).

Rudolf Reinhardt hat am Beispiel der Benediktinerabtei Weingarten eindrucksvoll dargestellt, wie durch die „Inspiration“ der Jesuiten, vermittelt an der Universität Dillingen, die Ordensleute im Geiste der Askese und der Disziplin ein vertieftes religiöses Bewußtsein und folglich ein neues Selbstverständnis entwickelten. Klosterreform, so sein Ergebnis, führte auch zu wirtschaftlicher Prosperität.¹³ In Neresheim ist ein solcher Durchbruch erst gegen Ende des 17. Jahrhunderts festzustellen. Sicher hing es mit der lastenden Vogtei zusammen, daß die Äbte fortan auf eine tüchtige, rationale Wirtschaftsweise großen Wert legten. Dabei maßen sie dem Studium und der Pflege der Wissenschaft als Weg zum Ziel eine grundlegende Bedeutung bei. Wie aus einer statistischen Erhebung hervorgeht, haben überproportional viele Mönche aus Neresheim in Dillingen studiert. Aus diesem Personenkreis wurde dann häufig der Abt gewählt.¹⁴ Manche von diesen lehrten zeitweise als Professoren an der Benediktineruniversität Salzburg sowie am bischöflichen Lyceum in Freising, d. h. sie suchten im Diskurs auch auswärts die Anerkennung.

Die erfolgreiche Neresheimer Klosterwirtschaft mit ihrer sinnenfälligen Prosperität stand seit den 1730er Jahren einem starken Finanzbedarf des gräflichen Hauses gegenüber.¹⁵ Graf Anton Karl mußte 1731 als Universalerbe des letzten Fürsten von Oettingen-Oettingen zugleich einen beträchtlichen Schuldenberg übernehmen; barocke Baulust und hoher Aufwand für den Hofstaat hatten dazu beigetragen.¹⁶ Den Grafen zu Wallerstein indes, die sich nicht durch Bauten, sondern – seit der Zeit des Reichshofrats-Präsidenten Ernst II. – durch die Gründung einer qualitätvollen Kunstsammlung sowie einer berühmten Bibliothek verausgabt hatten, fehlten die Mittel für den Zinsendienst. Sowohl Graf Anton Karl als auch sein Sohn Johann Friedrich, der ihm 1738 in der Regierung folgte, nahmen bei Kloster Neresheim Großkredite auf, um Schulden abzutragen.¹⁷ Die bis dahin durch die Vogtei bestimmte Bezie-

13) Reinhardt R., *Restauration, Visitation, Inspiration. Die Reformbestrebungen in der Benediktinerabtei Weingarten von 1567–1627*, Stuttgart 1960.

14) Siehe Rummel P., *Die Jesuitenuniversität Dillingen als kirchliche Bildungsanstalt für Württemberg* (RoJKG 14, 1995, 51–63). Inwieweit Neresheimer Mönche auch an anderen Universitäten studierten, ist noch unerforscht. – Vgl. Bauer E.J., *Die ober-schwäbischen Benediktiner und die alte Universität Salzburg (1617/1622–1810)* (RoJKG 9, 1990, S. 85–117).

15) Zum Unterschied der finanziellen und wirtschaftlichen Entwicklung bei schwäbischen Prälaten und Grafen in der frühen Neuzeit vgl. Reden-Dohna A. von, *Problems of Small Estates of the Empire: The Example of the Swabian Imperial Prelates* (The Journal of Modern History 58, Supplement, 1986, 76–87).

16) Kudorfer (wie Anm.4) 142. – Eine neuere Untersuchung zur Geschichte der Fürsten und Grafen von Oettingen in ihrem politischen Wirken fehlt. Vgl. Layer A., *Die Territorien der Grafen und Fürsten von Oettingen* (Handbuch der Bayerischen Geschichte, hrsg. v. M. Spindler, Bd. III/1, 1971, 991), wo diese Problematik nicht berührt wird.

17) HHStAWien RHR Relationen 121; 1760, 21. Okt. Votum und Beschluß. Siehe auch FTTZA Urk. Neresheim 1074; 1764, 1. Okt. Vergleich zw. Kl. Neresheim und Philipp Karl Graf von Oettingen-Wallerstein, fol 57.

hung, die beim Abt Dienstfertigkeit voraussetzte, gewann eine neue Qualität.

Wohl aufgrund nüchternen Einsicht, daß der gräfliche Finanzhaushalt einem Faß ohne Boden glich, zog Abt Aurelius 1742 gleichsam die Notbremse. In einer vertraglichen Übereinkunft mit Graf Johann Friedrich reduzierte er die Kapitalschulden um ein erhebliches auf 26 000 fl., verzinst zu 5%, und ließ sich als Gegenleistung die Nutzungsrechte im sogenannten Amt Neresheim einräumen, wobei er einen Amtmann seines Vertrauens einsetzte. Der Abt bekam folglich wesentliche vom Grafenhaus beanspruchte Vogteirechte in die Hand, wovon seine Vorgänger nur hatten träumen können, indem er Niedergericht und Steuerbarkeit im Bereich der klösterlichen Grundherrschaft und damit den Zugriff auf die Untertanen erhielt. Als bald gebrauchte er wie andere Inhaber von Herrschaftsrechten die Devotionsformel „von Gottes Gnaden“, was den Grafen übrigens nicht freute! Daß die Abmachung nur pfandweise galt, war hinzunehmen; hatten doch viele Klöster seit dem späten Mittelalter auf diesem Wege ihre Herrschaft ausgebaut, und hatte doch der Abt von Weingarten, Meister auf diesem Gebiet, soeben einen wesentlichen Rechtsbereich der Landvogtei Schwaben ebenso pfandweise erworben, gesichert für eine lange Frist.¹⁸ Der Abt von Neresheim, der Graf Johann Friedrich bei diesem Geschäft praktisch in der Hand hatte, vereinbarte keine Frist, sondern verließ sich offenbar auf die lange Lebenserwartung des Mittzwanzigers. Als dieser schon kurz darauf im militärischen Dienste fiel, stellte sich die bange Frage, wie der jüngere Bruder, Graf Philipp Karl, der in der Regierung folgte und zu der Übereinkunft als Erbberechtigter nicht hinzugezogen worden war, verfahren würde. Auch diesem mußte der Abt bei Regierungsantritt im Jahre 1744 mit einem Kredit beispringen. Ich spreche von Aurelius Braisch, der allgemein bekannt ist, weil er Balthasar Neumann mit dem Bau der heutigen Klosterkirche beauftragte. Im Jahre 1745 begannen die Ausschachtungsarbeiten.¹⁹

Die Beweggründe für die Absicht, eine neue Kirche zu errichten, sind überwiegend sicher im Bereich der spiritualia zu suchen. Aber der Zeitpunkt, so will mir scheinen, ist kein Zufall. Der Entschluß zum Neubau, der auch dem Grafen nicht verborgen blieb, war als ein Signal an das gräfliche Haus zu verstehen, daß nämlich in Zukunft die erwirtschafteten Mittel nicht in das Faß ohne Boden, sondern zur Ehre Gottes in einen großartigen Kirchenbau fließen würden. Die veränderte Disposition, die einem Zahlungsstop gleichkam, hätte der Abt doch schwerlich mit einem überzeugenderen Argument begründen können. Daß gleichsam im Gegenzuge der junge Graf im Jahre 1747 den Abt aus der neuerworbenen Position hinauskomplimentierte, den Amtmann ent-

18) Siehe Reden-Dohna A. von, *Zwischen Österreichischen Vorlanden und Reich: die Schwäbischen Reichsprälaten (Vorderösterreich in der frühen Neuzeit*, hrsg. v. H. Maier und V. Press, 1989, 75–91, hier 82 f.).

19) Weißenberger P., *Baugeschichte der Abtei Neresheim*, 1934. – Siehe auch Urk. 1074, fol. 93 (Anm. 17): im August 1745 stellte der Graf die Zinszahlung für die 26000 fl. Kapitalschulden ein.

ließ und durch einen Mann seines Vertrauens ersetzte, konnte wohl niemanden überraschen. Die Aktion hat indes den langwierigen Rechtsstreit, der am Reichskammergericht und am Reichshofrat ausgetragen wurde, noch einmal kräftig angeheizt. Freiherr von Hayek, Mitglied des Reichshofrats, stellte in seiner Relation²⁰ fest, daß der Graf nicht befugt gewesen sei, sich selbst sein Recht zu verschaffen, nachdem er die vorgefundene Situation jahrelang geduldet hatte, und daß auf der anderen Seite der Abt wohl kaum beweisen könne, daß die Nutzung der Territorialrechte allein dem Kloster zustehe. So verfügte der Reichshofrat im Hinblick auf die am Reichskammergericht schon weit gediehenen Verhandlungen, daß die Einkünfte aus dem Amte Neresheim auf beide Parteien je zur Hälfte aufgeteilt werden sollten.

Auf Dauer hatte das von Aurelius eingesetzte Kapital nicht die gewünschte Rendite gebracht, während der Prozeß an den Reichsgerichten Kosten verschlang wie neuerdings der Kirchenbau, der doch wohl recht eilig beschlossen worden war. Ein solches Vorgehen entsprach nicht gerade der klugen Sicht eines Rupert Neß von Ottobeuren, der befunden hatte, ein großes Unternehmen verlange dreierlei: Geld, Geduld und Verstand.²¹ Es war eine kleine Minderheit im Neresheimer Kapitel, die es geschickt und zäh mit Unterstützung des Bischofs von Augsburg durchsetzte, daß der Abt zurücktreten mußte. Die Vorgänge sind gut erforscht.²² Die Kritik kreiste um das Problem, daß der Abt den anspruchsvollen Aufgaben, die er sich zugetraut hatte, nicht gewachsen war, wenn er etwa an einer kompetenten Bauleitung für den ehrgeizigen Kirchenbau sparte, andererseits aber große Summen ausgab, ohne den Konvent einzubeziehen. Auch warf man ihm vor, er lasse sich mit dem Grafenhaus zu vertraulich ein, was seine Position vor Gericht schwächen könnte. Daß Aurelius mit einer Wallersteiner Hofdame getanz, von ihr einen Kuß erhalten und schließlich zuviel Kirschgeist getrunken hatte, so daß er hinfiel, war in diesem Zusammenhang eher nebensächlich, wengleich aus Sicht der Geistlichen unwürdig.

Der jüngste und zugleich engagierteste Mönch, der die Probleme auf den Punkt brachte und die Absetzung betrieb, wurde 1755 zum Nachfolger gewählt. Benedikt Maria Angehrn aus St. Gallen, Absolvent der Universität Dillingen²³ und schon erfahrener Lehrer, stand der Abtei bis zu seinem Tode im

20) Siehe Anm. 17.

21) Zitiert nach Roeck B., *Konjunktur und Ende des süddeutschen „Klosterbarock“* (Europa im Umbruch 1750–1850, hrsg. von D. Albrecht u.a., 1995, 213–227, hier 220); es handelt sich um eine anregende Studie, die interessante Fragen aufwirft.

22) Siehe Rummel P., *Kloster Neresheim und seine Beziehungen zum Bischöflichen Stuhl Augsburg im 18. Jahrhundert* (SMGB [wie Anm. 12] 191–230, hier 203 ff.; Weißenberger P., *Benedikt Maria Angehrn – der Werdegang des Bauherrn*, ebda. 271–336, hier 290 ff.

23) Weißenberger (wie Anm. 22) 281–284. Die ganz von den Jesuiten bestimmte Universität mit dem Schwerpunkt der Theologie und der gymnasialen Ausbildung verblieb im 18. Jhd. vergleichsweise rückständig; nur vorübergehend konnte der Bischof von Augsburg Reformen durchsetzen, so 1738/39 – just als Angehrn sein Studium begann – mit der Errichtung einer Professur für Civilrecht; siehe Ham-

Jahr 1787, also 32 Jahre vor. Wenn das Kapitel den Jüngsten wählte – so lehren die Beispiele aus anderen schwäbischen Klöstern –, dann war die Krise erkannt, dann waren unverbrauchte Tatkraft und Intelligenz gefragt. Das Grafenhaus zeigte sich indigniert, in Abt Aurelius den gewohnten Partner verloren zu haben.

Das Verhältnis war nun von Distanz geprägt. Der neue Abt strebte mit Nachdruck die Klärung der Vogteifrage an, die namentlich im Amt Neresheim akute Probleme aufwarf, was auch das Verhältnis zu den Untertanen belastete. Durch Vermittlung des Reichskammergerichts in Wetzlar konnte er nach mühsamen Verhandlungen mit Oettingen-Wallerstein einen Vergleich schließen. Doch bis es so weit war, hatte Abt Benedikt Maria sozusagen an mehreren Fronten für die Wahrung der Neresheimer Interessen gekämpft: Im Frühjahr 1762 verhandelte er am Reichshofrat in Wien, im Herbst mit den Wallersteiner Räten in Neresheim, wobei er aus dem Kapitel den Prior, den Keller und den Holzmeister als Experten hinzuzog. Dann hielt er Verbindung mit den beiden Assessoren am Reichskammergericht,²⁴ die den Vergleich auszuarbeiten hatten. Wenngleich die Verhandlungen vertraulich blieben, gelangte der Rechtsstreit durch gedruckte Deduktionen beider Seiten in die Öffentlichkeit. Zur Verbreitung trug auch einer der bekannten Reichspublizisten bei, der Rechtskonsulent der württembergischen Landstände, Johann Jakob Moser. In seinem „Teutschen Staatsarchiv“ von 1756 erfuhr der Leser, daß Oettingen-Wallerstein „das ganze Territorium oder Reichs-Vogtey Neresheim von Kayser und Reich zu Lehen trage“ und demzufolge die Landeshoheit beanspruchte, während die Abtei Neresheim darauf bestand, daß die klösterlichen Untertanen als Schutz-Verwandte nicht in „pur Oettingische Untertanen verwandelt“ werden könnten, selbst wenn die Vogtei ein kaiserliches Lehen sei und der Graf von Oettingen die Reichs-Steuern einziehe bzw. vom Abt die „Schutz-Pflicht“ empfangen.²⁵ Die wohl wichtigste Streitschrift, die Abt Benedikt Maria 1759 im Druck erscheinen ließ, verdankte die argumentative Stärke einem klugen Kopf aus dem Neresheimer Kapitel, Ulrich Huhndorf, zuvor Professor an der Universität Salzburg und Rechtsgelehrter. Das Archiv wie die Bibliothek des Klosters hatten ihm als das geeignete Arsenal gedient.²⁶

Im Vertrag von 1764 wurde Kloster Neresheim aus der vogteilichen Abhängigkeit entlassen und allein Kaiser und Reich unterstellt. Der Graf über-

merstein N., Aufklärung und katholisches Reich. Untersuchungen zur Universitätsreform und Politik katholischer Territorien des Heiligen Römischen Reichs deutscher Nation im 18. Jahrhundert (Historische Forschungen 12), Berlin 1977, 159–161.

24) Franz Georg von Leykam, seit 1766 Reichsreferendar an der RHKanzlei, und Johann Heinrich von Harpprecht.

25) Siehe: Schwaben von 1268–1803, bearb. von P. und R. Blickle, 1979, 513.

26) „Widerleg- und Beantwortung ... einer ... Deduction unter dem Titel ‚Sublimis statuum‘ ... 1759; FTTZA Schwäbische Akten Neresheim 974, Manuskript von 1757. Zu Huhndorf, der aus Mainz stammte, siehe Lindner P., Album Neresheimense (Diözesanarchiv von Schwaben 15, 1895, 184).

ließ der Abtei einen, wie es heißt, geschlossenen, freien, unabhängigen Landes-Distrikt mit der hohen landesherrlichen, malefizischen, niederen und forstlichen Obrigkeit sowie mit der Jagd auf Hoch- und Niederwild. Indes hielt er an den alten Grafenrechten auf Geleit und Zoll fest. Die Abtei verzichtete auf ihre – freilich einbringlichen – grundherrlichen Rechte in bestimmten anderen Dörfern, die nun der Grafschaft ganz zugehörten.²⁷ Die über Jahrhunderte währende problematische Verflechtung der Rechte wurde weitgehend beseitigt. Sie bestand allerdings weiterhin in der Stadt Neresheim, wo der Abt das Patronat über die Pfarrkirche und auch Zehntrechte behielt. Ausdrücklich wird betont, daß durch die Aufhebung der Abhängigkeit („nexus“) der Weg für Neresheim frei sei, sich um die Reichs- und Kreisstandschaft zu bemühen. Dafür wurden schon vorsorglich die auf die Abtei zukommenden Belastungen fixiert, um die das Haus Oettingen dann erleichtert würde. Man kam ferner überein, die Einwilligung der oettingischen Agnaten und des Bischofs von Augsburg einzuholen, die Prozesse an den Reichsgerichten zu stornieren und eben hier, in Wetzlar und in Wien, den Vertrag zu hinterlegen. Schließlich wollten sie den Kaiser um lehnsherrlichen Konsens ersuchen. In einem Zusatzvertrag regelten beide Seiten, wie sie sich gegenseitig titulieren wollten – eine wichtige Voraussetzung zur Vermeidung unnötiger Konflikte, die später dennoch eintreten sollten. Der Graf gestand Abt Benedikt Maria dieselben Prädikate wie anderen Reichsprälaten zu, so in der Anrede: „Hochwürdiger Reichsprälat, hochgeehrter Herr!“

Mit Rücksicht auf die oettingischen Agnaten mußte zuletzt noch eine Bedingung in den Vertrag aufgenommen werden: der Graf von Oettingen-Wallerstein sollte auf ewig der „Schutzherr“ der Abtei bleiben. Widersprach diese Bestimmung nicht dem Geist des Vertrages? Es ist interessant, daß Abt Benedikt Maria das Werk daran nicht scheitern ließ. Er war bereit, einige herkömmliche Verpflichtungen zu übernehmen – Hochzeiten und Taufen im Grafenhouse zu vollziehen oder bei Todesfällen die Glocken läuten zu lassen. Diese aus seiner Sicht wohl altmodischen Überbleibsel der Vogtei konnten den gewonnenen Status einer Reichsabtei nicht berühren. Sein Ziel war es, sich mit Nebensächlichkeiten nicht mehr aufzuhalten, um ein Prälat des Reichs zu werden.

Der für die Abtei so wichtige Vertrag wurde im November 1764 durch Reichskammergerichts-Urteil verkündet.²⁸ Das hohe Gericht hatte sich darüber hinweggesetzt, daß der Fürst von Oettingen-Spielberg als Agnat seine

27) Offenbar diente der RHR-Spruch von 1760 (siehe Anm. 17), der die Halbierung der Nutzungsrechte vorsah, als Richtschnur.

28) FTTZA Urk. Neresheim 1074; 1764, 1. Okt. Vergleich, unterzeichnet von Philipp Karl Graf von Oettingen-Wallerstein sowie vom Abt und von Prior Urbinus Faulhaber; Schwäbische Akten Neresheim 1014; 1768, 23. Juli Wien, Bestätigung Josephs II.: hier wird das Datum des RKG-Urteils vom 28. Nov. 1764 genannt. Der Vertrag erschien im Druck: Cramer J. U. Frh. von, Wetzlarische Nebenstunden 58. Teil, III, Ulm 1766, S. 79–119.

Einwilligung versagt hatte, der dann beim Reichshofrat in Wien den Antrag stellte, den Vertrag für ungültig zu erklären. Es zeigt sich aber, daß Franz I. – in historischen Darstellungen so oft im Schatten seiner dominierenden Gemahlin – es nicht dabei beließ, den ausgehandelten, vom Kammergericht abegesegneten Vertrag einfach nur zu bestätigen. Unter Berufung auf den Reichshofrat griff er stabilisierend ein, indem er den Antrag des Fürsten zurückwies und den verweigerten Konsens „von Kayserlichen Amts wegen“ durch eine Verfügung ersetzte („suppliret“).²⁹ Der Kaiser nutzte sein Recht des Oberlehnherrn als Instrument, um im Bereich des für ihn wichtigen Schwäbischen Kreises politisch gestaltend tätig zu werden.³⁰ Dem Abt von Neresheim trug Franz I. auf, die neu gewonnenen Rechte, Blutbann und Regalien, als weltliches Lehen bei ihm anzusuchen. Auf diese Weise trat der seltene Fall ein, daß durch Vergleich eine Partei, zumal ein Benediktinerabt, zu einem Reichslehen gelangte, was die Juristen der Zeit höchst bemerkenswert fanden.³¹

Als nächstes mußte der Abt nun die Aufnahme ins Schwäbische Reichspräläten-Kollegium beantragen, bevor er auf dem Schwäbischen Kreistag zu Sitz und Stimme zugelassen wurde.³² Vorübergehend glich sein Vorhaben einer Zitterpartie, da es sich herumsprach, daß der Fürst von Oettingen-Spielberg die agnatische Zustimmung zum Vertrag verweigert hatte und in Wien die Annullierung betrieb. Namentlich der Prälät der Zisterzienserabtei Salem, der nach dem kürzlichen Beitritt der Äbte von Zwiefalten und Gengenbach einen weiteren benediktinischen Zuwachs im Kollegium nicht begrüßte, blieb mit Hinweis auf seine guten Verbindungen zum Kaiserhof und auf seinen Standpunkt, daß nur der vogteifreie Status zur Mitgliedschaft legitimiere, lange in der Reserve. Als Kondirektor des Kollegiums übte er seinen Einfluß auf das *procedere* aus. Abt Benedikt Maria machte im brieflichen Verkehr und beim Besuch sämtlicher Kollegialmitglieder seine erste Erfahrung mit einer nach Ordenszugehörigkeit und Rollenverständnis höchst differenzierten Struktur in dieser Korporation. Der Direktor des Kollegiums und Ordensbruder, der Prälät von Ochsenhausen, wurde wegen Krankheit persönlich kaum

29) Der Graf von Oettingen-Wallerstein wurde dazu verpflichtet, die Einkünfte in Bargeld aus diesem Vergleich (40000 fl. und 9000 fl.) zur Lehnsverbesserung als Eigentum des Gesamthauses in Immobilien anzulegen, wobei seiner Linie die Nutzungsrechte zukämen. Cramer (wie Anm. 28) 76 verwendet in seinem interessanten Kommentar den Begriff Fideikommiß.

30) Vgl. mit ähnlichen Verlaufsformen zwischen RKG und RHR den Aufsatz von Volker Press, Von den Bauernrevolten des 16. Jahrhunderts zur konstitutionellen Verfassung des 19. Jahrhunderts. Die Untertanenkonflikte in Hohenzollern-Hechingen und ihre Lösungen (Politische Ordnungen und soziale Kräfte im Alten Reich [wie Anm. 11] 85–112) – doch wohl einer der bedeutendsten Forschungsbeiträge in seinem reichen Gesamtwerk.

31) Cramer (wie Anm. 28) 77. – Lehnsakten mit Conclusum: HHStA Wien RHR Reichslehenakten dt. Expedition 122; FTTZA Schwäbische Akten Neresheim 1014 (wie Anm. 28). Mehrere Reichspräläten hatten in der frühen Neuzeit Reichslehen erworben, was aber eher unüblich war.

32) FTTZA Schwäbische Akten Neresheim 1013 und 1015.

aktiv, ließ aber seinem tüchtigen Oberamtman Depra freie Hand, die Aufnahme von Neresheim tatkräftig und kompetent vorzubereiten. Auf dem Prälatentag zu Ochsenhausen im Juni 1766 war es schließlich so weit, daß der Abt von Neresheim in aller Form als Mitglied aufgenommen wurde.³³ Da er zu seinem Einstand neben Wein auch andere köstliche Dinge mitgebracht hatte, wurde am Ende ein Fest daraus. Auch die Fürsten des Schwäbischen Kreises setzten sich über den oettingen-spielbergschen Widerspruch hinweg, denen sich die große Mehrheit der Grafen anschloß. Somit gewann Neresheim auch den Zugang zum Schwäbischen Kreistag.

Dennoch hielt der Fürst von Oettingen-Spielberg an seinem Kurs fest. Dem schloß sich in den 70er Jahren auch noch der Sohn des Wallersteiners an, der bei Vertragsschluß noch unmündig gewesen war und meinte, die Zustimmung seines Vormunds, des Grafen von Waldburg-Wolfegg, noch nachträglich anfechten zu müssen. Doch blieb der Widerspruch vergebens. Der Vertrag war zu gut abgesichert. Und an der Reichshofkanzlei in Wien wirkte nun ein Kenner der Verhältnisse, der in Wetzlar den Vertrag mitgestaltet hatte, der Reichsreferendar Franz Georg von Leykam. Er wußte genau, wie schwach die Position des Fürsten von Oettingen-Spielberg war, der wegen Überschuldung sich in die Hand einer Kaiserlichen Debitkommission hatte begeben müssen.³⁴ Der Reichsprälat von Neresheim sah sich seinerseits wiederholt veranlaßt, den Reichshofrat anzurufen und fand hier auch die notwendige Unterstützung.³⁵ Es wird einmal mehr deutlich, wie der Reichshofrat dem absolutistischen Anspruch des Fürsten nicht nachgab, sondern die schwächere der beiden Seiten stärkte. Dabei dürfte von Bedeutung gewesen sein, daß der Prälat kein „Solitär“, sondern als Reichsstand korporativ eingebunden war.³⁶

In der Literatur werden stets die Kosten des Vertrags von 1764 angeprangert. Bei genauem Hinsehen blieben sie aber doch überschaubar. Für die Vogteifreiheit mußte der Abt 40 000 fl. aufbieten. Hinzu kamen 2000 fl., die der Graf für den Unterhalt bestimmter Häuser in der Stadt Neresheim gebrauchte, weil er nach Jahren der Vernachlässigung wohl den guten Eindruck im Ortsbild wiederherstellen wollte. Darüber hinaus erließ der Abt Schulden: 9000 fl. seinen ehemaligen grundherrlichen Untertanen, die nun in die Graf-

33) HStA Stuttgart B 362 Bd. 14.

34) Zu diesem Problem vgl. Press V., Die aufgeschobene Mediatisierung. Finanzkrise der Kleinstaaten und kaiserliche Stabilisierungspolitik (GWU Beiheft 1979, 139–141). Einen interessanten Einblick in die Lebenswelt der oettingischen Residenzstädte vermitteln, freilich etwas boshaft: Die Memoiren des Ritters von Lang, hrsg. v. H. Hausherr, 1957, hier 29f.

35) FTTZA Schwäbische Akten Neresheim 975, 1002, 1047. Siehe auch 1061, 1091–1100, Kaiserl. Kommission 1780–1792 wegen der Schwierigkeiten mit Oettingen-Wallerstein.

36) Vgl. Press V., Das Römisch-Deutsche Reich – ein politisches System in verfassungs- und sozialgeschichtlicher Fragestellung (Spezialforschung und „Gesamtgeschichte“, hrsg. v. G. Klingenstein [Wiener Beiträge zur Geschichte der Neuzeit 8] 1981, 221–242, hier 239).

schaft eingegliedert wurden; dann dem Grafenhaus die schon genannten 26 000 fl. Kapitalschuld mit dem Kredit, den Graf Philipp Karl beim Regierungsantritt von Abt Aurelius erbeten hatte. Heutzutage würde man von Staatsschulden sprechen, die oft genug nicht zurückgezahlt werden, d. h. diese Beträge waren ohnehin verloren. Wie hoch der klösterliche Jahreshaushalt bzw. der Reinertrag im Durchschnitt war, ist noch unerforscht. So bleibt unklar, wie die tatsächlichen Kosten von 51 000 fl. bewältigt wurden – das reichere Zwiefalten übrigens zahlte für seine Vogtfreiheit 180 000 fl.! Während der finanziellen Anspannung gewann die Abtei Neresheim im Jahr 1767 eine bemerkenswerte Unterstützung von außen, und zwar in Gestalt einer Jahrtagsstiftung in Höhe von 5000 fl. Stiftungen dieser Größenordnung kamen in der frühen Neuzeit in den Reichsklöstern nur noch selten vor, die lediglich mit kleineren Zuwendungen rechnen konnten. Insofern war diese Stiftung bedeutsam: sie läßt auf das hohe Ansehen schließen, dessen sich die Abtei auf dem Härtsfeld erfreute.³⁷ Nur vorübergehend also haben die Kosten für die Reichsstandschaft den Neresheimer Haushalt wirklich belastet, denn bereits im Jahre 1771 standen Mittel in Höhe von 24 000 fl. zur Verfügung, um die Hofmark Ziertheim in der Pfalzgrafschaft Neuburg zu erwerben.³⁸ Mit diesem bedeutenden Ankauf dürfte der Abt den Verlust an grundherrlichen Einkünften weitgehend wieder aufgewogen haben.

So vermochte er auch die Fortführung des begonnenen Kirchenbaus finanziell zu verkräften. Es muß als das bleibende Verdienst dieses Abtes hervorgehoben werden, den Bau der Klosterkirche im Geiste des verstorbenen Balthasar Neumann vollendet zu haben. Es galt, ein reifes Spätwerk des großen Baumeisters architektonisch umzusetzen, welches in seinem Anspruch an Statik und Ästhetik das technische Können der Bauleute zum Teil bei weitem überforderte. Die wesentlichen Merkmale seien hier nur in Stichworten in Erinnerung gerufen: Wie Alexander von Reitzenstein betont, wird aus der Verschmelzung von Langbau, Rundbau, Basilika und Halle ein Raum als Architektur erlebbar, dessen Grenzen seitlich durch Wandpfeiler aufgelöst erscheinen, während schwellende Kuppeln eine erstaunliche Lichtfülle überspannen. Gleichwohl gilt, wie Erich Hubala hervorhebt, daß „Neumann zugunsten jener fließenden Raumeindrücke gerade die Unterscheidung der Bauglieder voneinander ... ausbildete“, so durch die mittlere freigestellte Kuppelrotunde: „Unterscheiden und nicht Verschmelzen als Grundsatz der Gestaltung.“³⁹

37) FTTZA Urk. Neresheim 1085. Stifter war der Pfarrer Simpert Textor aus Gungolding bei Eichstätt. Mit dem Stiftungsgeld wurde eine Kaplanei in der klostereigenen Pfarrkirche zu Ebnat errichtet.

38) FTTZA Urk. Neresheim 1100.

39) Siehe Hubala E., Balthasar Neumann. Ausstellung der Stadt Wendlingen am Neckar, 1987, 84–88; Reitzenstein A. von, Neresheim (Reclams Kunstführer Baden-Württemberg, 8. Aufl. 1985); Muth H., Die Pläne der Abteikirche Neresheim im Mainfränkischen Museum Würzburg (900 Jahre Benediktinerabtei Neresheim, Aalen 1995, 67–110).

Aus der Untersuchung von Edgar Baumgartl über den Maler Martin Knoller wissen wir, daß Abt Benedikt Maria ihn Ende 1769 mit den Fresko-Arbeiten in der hiesigen Klosterkirche beauftragte und daß dessen intensive Arbeitsphase von 1771–1775 dauerte. Für diese kostenintensiven Jahre hatte der Prälat rechtzeitig vorgesorgt, indem er großzügig in Grundbesitz investierte. Auch den Künstler hat er für seine qualitätvollen Arbeiten dann großzügig entlohnt.⁴⁰ So hatte er ein Jahrzehnt hoher finanzieller Mehrfachbelastung erfolgreich bewältigt.

Bemerkenswert bleibt, wie Abt Benedikt Maria die Reichsstandschaft zielstrebig und konsequent durchsetzte. Das war gar nicht selbstverständlich. Denn es gab eine Reihe von reichsunmittelbaren Prälaten in Schwaben, die sich eben nicht in die Institutionen des Reichs – Reichstag, Kreistag – einbinden lassen wollten. Am bekanntesten ist wohl das Beispiel von Ottobeuren. Nach der Entlassung aus der Obrigkeit des Fürstbischofs von Augsburg 1624 und nochmals nach 1710, als der Prälat sich von der Schutzgerechtigkeit freigekauft hatte, bemühten sich sowohl das Schwäbische Reichsprälaten-Kollegium als auch die Kreisausschreibenden Fürsten nachdrücklich um seine Mitgliedschaft. Doch mit Unterstützung des Kaisers verharnte er lange in einer gewissen „splendid isolation“. Erst in den letzten Jahren des Siebenjährigen Krieges gab der Prälat von Ottobeuren dem Druck der schwäbischen Kreisländer nach und sagte ihnen jährlich einen festen, stattlichen Geldbetrag zu.⁴¹ Offensichtlich kam diese Lösung, als ein nur pekuniär verstandenes Einvernehmen, für Neresheim nicht in Frage. Ebenso wenig empfahl sich eine Anlehnung an Bayern wie noch im 16. und im 17. Jahrhundert. Das Beispiel von Kaisheim lehrte, wie ein Solitär an der Randzone von Schwaben und Bayern den Schutz der Reichsinstitutionen suchte. Der Prälat der bedeutenden Zisterze Kaisheim hatte sich von der Vogtei der Pfalzgrafen von Neuburg durch kostspielige Prozesse befreit und sich nur unter Schwierigkeiten aus dem Bayerischen Reichskreis lösen können. Der Schwäbische Kreis mit seinem Prälaten-Kollegium, dem er 1756 beitrug, erwies sich als ungleich attraktiver. Für Abt Benedikt Maria von Neresheim war sicher beispielhaft sein Ordensbruder, der Prälat von Zwiefalten, der 1751 aus der Vogtei des Herzogs von Württemberg schied und die Reichsstandschaft erwarb.⁴²

Während das Kollegium dem Abt von Kaisheim noch einen bevorzugten Platz in der Rangfolge angeboten hatte, mußte der Abt von Neresheim sich

40) Baumgartl E., Martin Knoller als Deckenmaler (Studien zur Kunstgeschichte 40), Hildesheim 1986, 113–115.

41) Siehe Blickle P., Der Kampf Ottobeurens um die Erhaltung seiner Reichsunmittelbarkeit im 17. Und 18. Jahrhundert (Ottobeuren 764–1964 [SMGB 73, 1964, 96–118]); vgl. Vann J.A., The Swabian Kreis. Institutional Growth in the Holy Roman Empire, 1648–1715 (Studies presented to the Commission for the History of representative and parliamentary Institutions LIII, Brüssel 1975, 159 f.).

42) Vgl. Quarthal F., Kloster Zwiefalten zwischen Dreißigjährigem Krieg und Säkularisation (900 Jahre Benediktinerabtei Zwiefalten, hrsg. v. H. J. Pretsch, 1989, 401–430).

mit dem letzten Sitz vor den Äbtissinnen begnügen, wozu er bereit war. Er hatte die Reichsstandschaft emsig betrieben, insbesondere um der ruinösen Praxis der Grafen von Oettingen-Wallerstein, jeweils beim Generationswechsel ihren Finanzbedarf mit Hilfe der Vogtei beim Kloster zu decken, ein für allemal einen Riegel vorzuschieben. Der frisch installierte Reichsprälat fand nun im Schutz von Reichsrecht, Reichsinstitutionen und korporativer Solidarität eine neue Handlungsfreiheit. Er nutzte sie für eine administrative Reformtätigkeit, überdies für eine weitreichende Modernisierung, die alle Bereiche seiner Herrschaft, temporalia und spiritualia, erfaßte.

Besondere Beachtung verdient seine Ansiedlungspolitik, wie dem aufschlußreichen Bericht des Bibliothekars von St. Gallen, Johann Nepomuk Hauntinger, zu entnehmen ist.⁴³ Auf dem kargen Härtsfeld ließ Abt Benedikt Maria an geeigneten Stellen Haus und Scheune bauen, und warb damit Leute an, die den steinigen Boden urbar machten, ihn meliorierten und schließlich mit Früchten bebauten. Nach einer Vorlaufzeit konnte das Kloster mit steigenden Abgaben dieser bäuerlichen Betriebe rechnen. Die Siedlungspolitik diente den armen Leuten als Arbeitsbeschaffungs-Maßnahme, sie stärkte einen selbständigen Bauernstand und verbesserte auf lange Sicht die Struktur des Neresheimer Landes. Mit diesem investiven Angebot steuerte der Prälat zugleich gegen die große Welle der Auswanderung an, die infolge von Bevölkerungswachstum und Armut oft gerade die tüchtigen, unternehmerischen jungen Leute etwa dem Ruf der Königin-Kaiserin Maria Theresia nach Ungarn folgen ließ. So bot diese Privatisierung der Landwirtschaft so mancher Familie hierzulande eine lohnende Perspektive. Entsprechend unterhielt das Kloster nicht den sonst üblichen großen Gutsbetrieb, sondern verpachtete die Oekonomie. Es vermied also den Anbau und die Vermarktung eigener Produkte mit dem dazugehörigen Arbeitsaufwand und Geschäftsrisiko. Der Abt sicherte die Versorgung der Klosterangehörigen vielmehr durch den Einkauf von Naturalien, wobei er gewiß die einheimischen Bauern bevorzugte und damit für ihren Absatz sorgte. Insofern stabilisierte die Abtei als Konsumentin die wirtschaftliche Kraft der einheimischen Bauern. So war es auch stimmig, wenn der Abt die der Herrschaft zukommenden bäuerlichen Abgaben nicht, wie es von alters her üblich war, in Naturalien einforderte, sondern in Geld.

Das so modern anmutende, durchdachte Neresheimer Marktsystem war unter allen schwäbischen Reichsklöstern wohl einzigartig. Mit geringem Aufwand sollte ein möglichst großer wirtschaftlicher Effekt erzielt werden, welcher dem Klosterterritorium insgesamt zugute kam. Die in Bodenqualität und Vegetationsperiode benachteiligte Abtei auf dem Härtsfeld hatte dieses Marktsystem entwickelt, um den ökonomischen Abstand zu den günstiger gelegenen Herrschaften aufzuholen.⁴⁴ Es erscheint als ein Desiderat, die Ver-

43) Siehe Hauntinger J.N., *Reise durch Schwaben und Bayern im Jahre 1784*, hrsg. v. G. Spahr, 1964, 123–130.

44) Vgl. K.O. von Aretin in seiner Einleitung (Ders. [Hrsg.], *Der Aufgeklärte Absolutismus*, Köln 1974), der die These aufstellt, daß der aufgeklärte Absolutismus mit sei-

hältnisse anhand der relativ guten archivalischen Überlieferung einmal genauer zu erforschen und in den größeren Zusammenhang der Sozial- und Wirtschaftsgeschichte im Zeitalter der Aufklärung einzuordnen.

Auch als Unternehmer betätigte sich der Abt, indem er aus einem Steinbruch Marmor abbauen und exportieren ließ. Eine traditionell wichtige charitative Einrichtung des Klosters, die Austeilung von Brot an die Armen, ließ Abt Benedikt Maria abschaffen. Statt dessen ließ er die Menschen zur Arbeit anhalten und entsprechend entlohnen oder, wenn nötig, pflegerisch versorgen.

Diese wohlüberlegte, auf das kleine Staatswesen als Ganzes hin konzipierte Wirtschafts- und Sozialordnung war geeignet, die Eigeninitiative der Bewohner freizusetzen. Sie hatte aber auch ganz entscheidende Rückwirkungen auf den Benediktinerkonvent. Denn sie entlastete die Mönche von den sonst üblichen Aufgaben in der Landwirtschaft und überhaupt im Außendienst, zumal die klostereigenen auswärtigen Pfarreien mit Weltpriestern besetzt waren. So blieb der Kopf der Ordensgeistlichen frei für das Wesentliche: für den klösterlichen Dienst im Geist der Benediktregel und für die Wissenschaft. Temporalia und spiritualia bedingten einander. Sie getrennt zu betrachten hieß, das Wesen dieser Gotteshäuser zu verkennen.

Aus dem Klima geistiger Intensität erwuchs ein Projekt – Pilotprojekt, würden wir heute sagen –, welches Kloster Neresheim berühmt machte, nämlich eine neue Schulordnung. Sie konzentrierte sich hauptsächlich auf die Grundschule, um Kenntnisse und Bildung an der Basis zu heben. Dabei lag die Besonderheit in einem auf berufliche Fertigkeiten ausgerichteten Lehrkanon. Abt Benedikt Maria kümmerte sich persönlich darum, wie die neue Idee schulisch umgesetzt werden konnte. So wurde der kleine Klosterstaat zum Wegweiser sogar für das Herzogtum Württemberg unter Karl Eugen. Die beiden so verschiedenartigen Persönlichkeiten, den Herzog und den Prälaten, verband die Hochschätzung von Ideen der Aufklärung. Beide engagierten sich in der Pädagogik, die ihnen als das Hauptinstrument der gesellschaftlichen Erneuerung diente. Das Projekt führte den begabtesten der Mönche und Mitarbeiter des Prälaten auf diesem Feld, Benedikt Maria Werkmeister, in den herzoglichen Dienst als Hofprediger nach Stuttgart. Seine auf öffentliches Wirken angelegte Fähigkeit war allerdings dann damit überfordert, in die Stille des Konvents zurückzukehren.⁴⁵ Mischte er sich mit seinen publizistischen Arbei-

nen Reformen in rückständigen Staaten ausgebildet wurde, um den Anschluß an die höher entwickelten westeuropäischen Länder zu gewinnen. Diese noch immer gültige These läßt sich hier auf die vergleichsweise ungünstig ausgestattete Neresheimer Klosterherrschaft anwenden; dank der Reichsstandschaft gewann der Abt die erwünschte Handlungsfreiheit für notwendige Reformen.

45) Siehe Sägmüller J. B., *Die kirchliche Aufklärung am Hofe des Herzogs Karl Eugen von Württemberg (1744–1793)*, Freiburg 1906; Tüchle H., *Von der Reformation bis zur Säkularisation. Geschichte der katholischen Kirche im Raum des späteren Bistums Rottenburg-Stuttgart*, Ostfildern 1981, 264–288; Maier K., *Die Diskussion um Kirche und Reform im Schwäbischen Reichsprälatenkollegium zur Zeit der*

ten doch außerdem in die Aufklärungspolemik gegen das Mönchstum ein. Es ist nicht verwunderlich, daß aufklärerische Tendenzen in den Konvent zurückwirkten. Erstaunlicher erscheint die unangefochtene Autorität, mit der Abt Benedikt Maria die geistliche Disziplin durchzusetzen in der Lage war. Insofern war die Auflehnung einiger Mönche, die, wie einst in jungen Jahren er selbst, den Bischof von Augsburg um Unterstützung anriefen, anders gelagert als der frühere „Aufstand“ gegen Abt Aurelius, dem die Dinge entglitten waren. Hatten seinerzeit die Kapitulare dem Abt Führungsschwäche vorgeworfen, so beanstandeten sie nun, durch Aufklärungsliteratur sensibilisiert, Abt Benedikt Marias Führungsstärke, die sie als despotisches Regiment auslegten. Sie verlangten ein allgemeines Mitspracherecht in temporalibus, das sie auf die Personalpolitik, ja sogar auf die Ernennung des Priors erweitert sehen wollten. Es waren Forderungen, die im Selbstverständnis dieses Prälaten nicht eingelöst werden konnten. Auch der Beauftragte des Bischofs von Augsburg sah keine Möglichkeit, sondern verwies warnend auf die hervorragenden Verbindungen des Abtes zum Reichshofrat in Wien! Den grundsätzlichen Unterschied in der mönchischen Kritik gegenüber den beiden ungleichen Äbten übersah Paulus Weißenberger, der sich sonst um die Geschichte von Neresheim sehr verdient gemacht hat.⁴⁶

Offenbar waren die starken Eigenschaften ihres Abtes für die Kapitulare schwer zu ertragen. War er doch aus Überzeugung genügsam und asketisch, dabei aber streng und autoritär bis zur Rechthaberei. Die repräsentative Rolle der Reichsprälatur verstand Benedikt Maria zur Geltung zu bringen, etwa wenn er ein qualitätvolles Tafelsilber bei namhaften Augsburger Meistern in Auftrag gab, kaum daß er die Reichsfreiheit erlangt hatte. Mit dieser anspruchsvollen, schönen Ausstattung – Tafelaufsatz, Leuchter, Salzgefäßen und Besteck, gekennzeichnet mit dem Abteiwappen und seinen Namenszügen – ehrte er den Besuch von reichsständischen Gästen. Es ist das einzige Silberservice reichsprälatischer Provenienz, das noch erhalten ist.⁴⁷ Die umfassende große Leistung dieses Mannes zum Besten der Abtei mußten nicht zuletzt auch die Kapitulare anerkennen. Einer von ihnen stellte nur wenige Jahre nach dem Tode des Prälaten fest, dieses Lebenswerk würde „fast allen Glau-

Aufklärung (Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit 7, Wiesbaden 1978, hier 95–102): des Verfassers Neigung, aus Werkmeisters diversen, aus unterschiedlichem Anlaß publizierten Reformschriften direkte Rückschlüsse auf die Verhältnisse im Neresheimer Konvent zu ziehen, erscheint als problematisch. Siehe auch Polinyi A., Aufklärung im Bistum Konstanz vor Ignaz von Wessenberg? Beobachtungen zur Kirchenreform unter Bischof Maximilian Christoph von Rodt (1775–1800)(RoJKG 10, 1991, 203–213).

46) Weißenberger (wie Anm. 22) 295, 305.

47) Siehe Seelig L., Tafelsilber aus der Reichsabtei Neresheim (900 Jahre Benediktinerabtei Neresheim, Aalen 1995, 152–169). Vgl. Die fürstliche Tafel. Das Silberservice des Hildesheimer Fürstbischofs Friedrich Wilhelm von Westphalen, hrsg. v. M. Boetzkes und L. Seelig, 1995, S. 193–194. – Das Neresheimer Tafelsilber wurde 1995 vom Bayerischen Nationalmuseum in München erworben.

ben übersteigen, wenn man es nicht noch heut zu Tage mit Augen sehen könnte und bewundern müßte“.⁴⁸

In der Auseinandersetzung mit den geistigen Strömungen der Zeit konnten sich die Kapitulare auf ihre Klosterbibliothek stützen, die alle wichtigen Disziplinen, die Naturwissenschaft eingeschlossen, repräsentierte. Der den Maurinern nahestehende Pater Magnus Steer, Professor der Theologie und Historiker, baute als Bibliothekar noch einen weiteren Schwerpunkt aus, die Geschichte Schwabens.⁴⁹ Damit entsprach er der neu gefundenen politischen Identität der Reichsabtei.

Als junger Mönch hatte Benedikt Maria gegen den Neubau der Klosterkirche opponiert mit dem Argument: „Wozu ein prächtiger Kirchenbau auf einem abgelegenen Ort, da weder eine Wallfahrt noch ein sonderlich großer concursus populi, die Kirche selbst aber nicht einmal mit dem jure parochiae versehen ist!“⁵⁰ Schon bald nach seiner Abtswahl erwarb er für die Klosterkirche die Pfarr-Rechte. Im Geist der kirchlichen Aufklärung feierte er die Liturgie mitunter in deutscher Sprache, ließ Choräle singen und verstärkte die Predigt halten, damit die Gläubigen die Heilslehre auch verstehen lernten.⁵¹ Das christozentrische Programm, das der Maler Martin Knoller auf seinem großartigen Deckenfresco in der Klosterkirche ausbreitete, erscheint als ein künstlerischer Höhepunkt dieses Bemühens.⁵² Daneben pflegte der Abt den Reliquienkult und wahrte die Marienverehrung. Das Neresheimer Beispiel zeigt eindringlich, wie Mönchtum und Aufklärung eine gelungene Synthese bilden und zu einer „Vertiefung des Glaubens“ führen konnten, wie Klaus Schreiner beobachtet hat.⁵³ Wir finden hier eine Rationalität, die die spiritualia und die temporalia umfaßt und die geistliche Herrschaft als durchaus zukunftsfähig erscheinen läßt. Das Schlagwort von einer „verflachenden Aufklärung“ vermag hier nicht zu greifen.

Das Neresheimer Beispiel zeigt ebenfalls, wie das Heilige Römische Reich mit seinen Institutionen nur wenige Jahrzehnte vor seinem Untergang noch immer attraktiv war. Es befriedigte in erster Linie die kleinen Stände in ihrem Sicherheitsbedürfnis. Dem Abt von Neresheim war es ein finanzielles Opfer wert, seine Klosterherrschaft zu stabilisieren und namentlich an der korporativen Solidarität der Schwäbischen Reichsprälaten teilzuhaben. Wir wissen heute, daß eine Generation nach Abt Angehrn das Alte Reich zerschlagen

48) [Karl Nack.] Reichsstift Neresheim. Eine kurze Geschichte dieser Benediktinerabtei in Schwaben, 1792 (Nachdruck 1992) S. 109.

49) Hauntinger (wie Anm. 43).

50) Weißenberger (wie Anm. 22) 291.

51) Weißenberger (wie Anm. 22) 322 ff.; Polinyi (wie Anm. 45) 210 ff.

52) Siehe Bushart B., Martin Knoller – der Freskant (Die Abteikirche Neresheim, Neresheim o. J. [1975] 33–81). Vgl. Baumgartl (wie Anm. 40)

53) Schreiner K., Mönchtum im Zeitalter des Barock – der Beitrag der Klöster zur Kultur und Zivilisation Südwestdeutschlands im 17. und 18. Jahrhundert (Barock in Baden-Württemberg Bd. 2, 1981, 343–354, hier 359). Vgl. Aretin K.O. von, Das Reich. Friedensgarantie und europäisches Gleichgewicht 1648–1806, 1986, 403–433.

wurde, doch kann man dieses Wissen nicht in die hier behandelte Zeit zurück projizieren.

Mit dem Klischee vom Niedergang des Reichs hängt ja auch die verengte Sicht zusammen, als hätten die Klöster nach dem Dreißigjährigen Krieg als Leistung nur grandiose Barockbauten hervorgebracht und allenfalls noch eine teils ernste, teils dilettierende Beschäftigung mit Wissenschaft betrieben. In einem sonst anregenden Aufsatz konnte man kürzlich lesen: „Ist nicht das alte, bruchfällige Heilige Römische Reich allein schon deshalb zu preisen, weil es die Umstände bot, unter denen sich ein Architekturwunder wie die Abteikirche von Neresheim entfalten konnte?“⁵⁴ Eine solche einseitige, die Bedeutung des Reichs wie die der Abtei verkürzende Sicht verbietet sich meines Erachtens. Mir kam es darauf an zu zeigen, wie Neresheim gerade durch den Erwerb der Reichsstandschaft gestärkt wurde und daraufhin durch Innovation zur Blüte kam, die nun wirklich nicht wie ein Wunder vom Himmel fiel! Eben diese Benediktinerabtei kann als ein hervorragendes Beispiel für eine große Zahl von Klöstern gelten, die keinesfalls reif für die Säkularisation, sondern lebenskräftig waren.

54) Roeck (wie Anm. 21) 227.

Verzeichnis der im Nachlaß der Melker Historiker Bernhard und Hieronymus Pez erhaltenen Briefe

von Christine Glassner – Wien

Im Jahr 1889 veröffentlichte Eduard Katschthaler einen umfangreichen Aufsatz über den Briefwechsel des Melker Historikers Bernhard Pez.¹ Diese bis heute unentbehrliche Publikation bildet zugleich den ausführlichsten und letzten Beitrag der im 19. Jahrhundert in Melk intensiv betriebenen Pez-Forschung. Schon in der ersten Jahrhunderthälfte hatte Theodor Mayer den gesamten, umfangreichen Nachlaß der Brüder Pez vorgestellt² und die Briefe des österreichischen Staatsmannes Johann Christoph Bartenstein an Bernhard Pez in deutscher Übersetzung in Auszügen herausgegeben.³ Rund 20 Jahre später besorgte der Melker Stiftsbibliothekar Vinzenz Stauer eine Edition der Briefe des Johann Benedikt Gentilotti von Engelsbrunn an Bernhard Pez.⁴ Katschthaler, der in Melk das Amt des Archivars innehatte, hatte die erhaltenen Briefe an die Brüder Pez, wohl im Hinblick auf eine Edition, gesammelt und geordnet und ließ 1890 mehr als 900 Briefe, unter denen sich auch ca. 100 Schreiben an Hieronymus Pez und einige an andere Adressaten befinden, in drei Foliobände, die heute im Stiftsarchiv Melk aufbewahrt werden, zusammenbinden.⁵ Der Plan der Anordnung dieser Briefe erscheint uns heute nicht

- 1) Katschthaler E., Über Bernhard Pez und dessen Briefnachlaß (39. Jber. Gym. Melk, 1889, 3–106). Zu Bernhard Pez vgl. die Literaturangaben bei Hammermayer L., Die Forschungszentren der deutschen Benediktiner und ihre Vorhaben (Die Historische Forschung im 18. Jahrhundert. Organisation, Zielsetzungen und Ergebnisse, hrsg. v. K. Hammer u. J. Voss [Pariser Historische Studien 13], Bonn 1976, 122–191, hier 130 Anm. 23); zu ergänzen: Schönhofer K. O., P. Bernhard Pez, P. Hieronymus Pez, Benediktiner von Melk (Ungedruckte theol. Diplomarbeit, Innsbruck 1973 (90–94: Verzeichnis der verwendeten Briefe); DSp 12/1, 1984, 1249 f.
- 2) Mayer Th., Der Nachlaß der Gebrüder Petz in der Benedictiner-Abtey Melk (Archiv f. Geschichte, Statistik, Literatur u. Kunst, hrsg. v. J. v. Hormayr, 18, 1827, 497–501, 515–517, 532–536, 542–544, 549–552, 557–559, 605–607, 613–616, 621–623, 629–631, 638–640, 644–646. 19, 1828, 766–768, 774–776, 789–792, 797–800, 806–808, 813–816, 821–824).
- 3) Mayer Th., Beitrag zur Biographie des Johann Christian (sic!) Freiherrn von Bartenstein (Österr. Zs. f. Geschichts- und Staatskunde 1, 1835, 17–19, 21–24, 25–27).
- 4) Stauer V., Litterae Viri Clarissimi Joannis Benedicti Gentilotti ab Engelsbrunn ad PP. Bernardum et Hieronymum Pez (13. Jber. Gym. Melk, 1863, 3–28).
- 5) Melk StA, 7/K 6–7, I–III. Nach einer Notiz auf dem Nachsatzblatt des ersten Bandes hat Katschthaler die Briefcodices selbst signiert. In allen drei Bänden sind aber

mehr recht nachvollziehbar, folgt er doch weder einer strengen chronologischen Ordnung, noch wurden alle Briefe ein- und desselben Absenders an einer Stelle zusammengefaßt. Gleichzeitig begann Katschthaler mit der Suche nach den Gegenbriefen der Brüder Pez in den Nachlässen ihrer Briefpartner in verschiedenen europäischen Archiven. 1889 berichtet er⁶ von zwei Briefen aus der Hofbibliothek in Wien, zwei Briefen aus dem Haus-, Hof- und Staatsarchiv in Wien⁷ und einem Brief aus dem Stiftsarchiv St. Gallen.⁸ In den folgenden Jahren gelang es ihm, 20 Briefe an die Mauriner in der Pariser Nationalbibliothek und 20 Briefe an den Historiker Johann Friedrich Schannat in dessen Nachlaß in Prag ausfindig zu machen,⁹ eine weitere Publikation kam jedoch nicht mehr zustande.

mehrere Foliierungen sichtbar, wobei in I die rote, in II die blaue und in III die grüne Foliierung gültig ist. Am Schluß von II sind mehrere lose Blätter (insgesamt 17 beschriebene Seiten – vermutlich Briefentwürfe – eingelegt, die hier nicht behandelt werden.

- 6) Katschthaler 11 Anm. 1.
- 7) An Anton Steyerer vom 12.12.1715 (Abschrift: II, 750r–v) und vom 12.6.1717 (Abschrift: II, 746r–748v).
- 8) Brief an Moritz Müller vom 7.9.1712. Eine Abschrift findet sich in II, 765r–v.
- 9) Katschthaler E., P. Bernhard Pez. Ein Beitrag zur deutschen Historiographie in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts (Histor.-polit. Bl. 109, 1892, 255–268 u. 313–331, hier 258 f.). – Einige Briefe des Bernhard Pez sind ediert: Calmet A., *Bibliothèque Lorraine ou Histoire des hommes illustres qui ont fleuri en Lorraine ...*, Nancy 1751 (Reprint Genf 1971), XXII–XXIV (drei Briefe an A. Calmet); A. Fangé, *La Vie du très révérend père D. Augustin Calmet abbé de Senones, Senones 1762, 481–483* (deutsche Ausgabe Augsburg 1768; ein Brief an Calmet); Pontius H., *Epistola ad amicum, qua ei felicia natalitia gratulatur et historiam libri rarioris exponit, qui inscribitur: Venerabilis Agnetis Blannbeckin vita et revelationes auctore anonymo ... primum edidit Bernardus Pez, Wien 1731, 14–19* (ein Brief an Pius Nicolaus de Garelly); Tadra F., *Einige literarhistorische Nachrichten aus dem St. Niklaskloster in Prag* (SMGB 10, 1889, 254–262, hier 257–259 zwei Briefe an den Abt von Břevnov Othmar Zinke); Gigas É., *Lettres des Bénédictins de la Congrégation de St. Maur 1701–1741. Publiées d'après les originaux conservés à la Bibliothèque Royale de Copenhague, Copenhague–Paris 1893, p. 29* (Brief an René Massuet); Hammermayer L., *Zum „Deutschen Maurinismus“ des frühen 18. Jahrhunderts: Briefe der Benediktiner P. Bernhard Pez (Melk) und P. Anselm Desing (Ensdorf) aus den Jahren 1709 bis 1725* (Zs. f. bayerische Landesgeschichte 40, 1977, 391–444, hier 422–434 an die Bayerische Benediktinerkongregation, an Abtpräses Quirin Millon in Tegernsee, an den Melker Prior Valentin Larson [dieser Brief erstmals abgedruckt von Mayer (wie Anm. 2, 1827) 550 f., das Original ist vermutlich verloren], an Ildephons Huber von Weißenstephan). Weitere Hinweise auf Briefe des Bernhard Pez: *Journal des Scavans pour le mois d'octobre 1721, 475–479* (Brief an Johannes Buchels mit dem *Conspectus* zum ersten Band des *Thesaurus novissimus anecdotorum*); Berlière U., *Quelques correspondants de Dom Calmet* (RBen 15, 1898, 11–25, 75–85, 215–231, 247–264, 315–328, 357–364, hier 222 Hinweis auf einen ungedruckten Brief an Calmet); Vašiček E., *Abt Gottfried Bessel von Göttweig. Ein Lebensbild* (SKGSW 10), Wien 1912, 219 Nr. 372 (Brief an Gottfried Bessel); Volk P., *Ein Briefwechsel aus der deutschen Wissenschaftsgeschichte des 18. Jahrhunderts* (Zs. f. dt. Geistesgeschichte 1, 1935, 23–39, 91–105) (Briefe an Oliver Legipont).

In den Archivmaterialien zu Bernhard und Hieronymus Pez im Stiftsarchiv Melk, die ich im Jahr 1995 durchsehen konnte,¹⁰ fanden sich weitere Originalbriefe, die – aus welchen Gründen auch immer –, nicht in die gebundenen Briefkonvolute Aufnahme gefunden hatten. Der umfangreiche Briefwechsel beginnt im Jahr 1709, als Bernhard Pez für sein Projekt einer „Bibliotheca Benedictina“¹¹ ein Rundschreiben an die wichtigsten Benediktinerkongregationen geschickt und gebeten hatte, ihm Material aus den jeweiligen Klosterbibliotheken für sein Vorhaben zu übersenden.¹² Manche Klöster kamen dieser Bitte recht rasch, andere wiederum sehr zögerlich nach, sodaß sich Pez gezwungen sah, 1712 einen zweiten und 1715 einen dritten Aufruf zu verbreiten. Der „Conspectus“ der „Bibliotheca Benedictina“ wurde 1716 auch in die Leipziger „Acta Eruditorum“ eingeschaltet.¹³ Den Briefen beigelegt sind daher zuweilen Schriftstellerkataloge und Handschriftenverzeichnisse verschiedener Klöster aus verschiedenen Jahrhunderten, manchmal auch Abschriften aus Handschriften. Einige dieser Beilagen wurden den Briefbänden im Stiftsarchiv Melk beigegeben,¹⁴ andere wiederum finden sich in der Bibliothek des Stiftes Melk, wo 52 Handschriften mit Material aus dem Nachlaß der Brüder Pez verwahrt werden.¹⁵ In sieben dieser Handschriften sind weitere 14 Originalbriefe an Bernhard Pez erhalten. Hinzu kommen 44 Originalbriefe, darunter ein Brief des Bernhard Pez von seinem Studienaufenthalt in Paris an den Melker Prior Adrian Pliemel, die 1829 vom Stift Melk zum Aufbau einer Autographensammlung an die Wiener Hofbibliothek¹⁶ abgegeben wurden, sich also heute in der Handschriften-, Autographen- und Nachlaß-Sammlung der Österreichischen Nationalbibliothek befinden.¹⁷

10) Dem Archivar des Stiftes Melk, Mag. P. Wilfried Kowarik, sei für seine Unterstützung bei diesen Arbeiten herzlich gedankt.

11) Zum Plan der „Bibliotheca Benedictina“ vgl. Heer 416 f.; Hammermayer (wie Anm. 9) 394–398; Hammermayer 129–137.

12) Der entsprechende Brief an die Bayerische Benediktinerkongregation ist ediert von Hammermayer (wie Anm. 9) 422–424.

13) Acta Eruditorum anno MDCCXVI publicata, Leipzig 1716, 403–405.

14) Ob die Beilagen immer am richtigen Ort, also vor oder nach dem zugehörigen Brief eingebunden sind, ist vor einer genaueren Analyse der Briefe nicht mit Sicherheit zu sagen.

15) Für die Erlaubnis zur Benützung der Bibliothekshandschriften, unzählige Hinweise und tatkräftige Unterstützung danke ich dem Melker Stiftsbibliothekar Dr. P. Gottfried Glaßner.

16) Zur Gründung der Autographensammlung der Hofbibliothek vgl. Stummvoll J., Geschichte der Österreichischen Nationalbibliothek 1: Die Hofbibliothek (1368–1922) (Museion N.F. Reihe 2, 3/1), Wien 1968, 392 f.

17) Eine Abschrift dieser Briefe ist im Melker Stiftsarchiv unter dem Titel „Kopien der im October 1829. an die K. K. Hofbibliothek abgetretenen Briefe gelehrter Männer, grossentheils an die Gebrüder Pez“ vorhanden (Melk StA, 7/K 9). Dieser Faszikel enthält auch Kopien zweier Briefe, deren Original nicht an die Hofbibliothek abgegeben wurde. Es handelt sich um den Brief des Ernst Salomon Cyprianus und den Brief des Abtes von Disentis, Albert Defuns, vom 1.5.1715.

W Katschthaler behandelt in seinem Aufsatz rund ein Fünftel der erhaltenen Briefe, indem er kurz ihren Inhalt referiert oder Auszüge wörtlich zitiert. In einem Anhang führt er alle ihm bekannten Briefschreiber mit dem Ort der Sendung und der Anzahl ihrer Briefe an. Es fehlt jedoch Datum und der Standort der Briefe in den Pez-Briefbänden. Dies hat zur Folge, daß Briefe eines bestimmten Absenders nur unter großem Zeitaufwand aufgefunden werden können. Deshalb soll hier eine überarbeitete Absenderliste geboten werden, die folgende Informationen enthält: Familienname, Vorname oder Klostersname, kurze biographische Angaben zum Absender und Lebensdaten, sofern diese nachweisbar sind, Ort der Sendung des Briefes, Datum,¹⁸ Adressat, Briefband und Standort des Briefs in runder Klammer, eventuell auch Hinweise auf eine Edition oder die Erwähnung eines Briefes bei Katschthaler oder an anderer Stelle. Alle Briefe, die außerhalb der gebundenen Briefbände überliefert sind, werden mit Bibliotheks- oder Archivnachweis angeführt. Ist ein Brief, wie in der Mehrheit der Fälle, an Bernhard Pez gerichtet, entfällt die Angabe des Adressaten. Bei jenen Briefen, die nicht wie die überwiegende Anzahl in lateinischer Sprache geschrieben sind, wird vor der Signatur die Textsprache angegeben. Literaturnachweise zu den Absendern entfallen aus Platzgründen, die biographischen Daten wurden gängigen Nachschlagewerken entnommen, die Familiennamen und Lebensdaten der in den Briefen nur mit ihrem Klostersnamen angeführten Personen aus gedruckten Profößbüchern der betreffenden Klöster ergänzt.¹⁹ Einige Briefpartner nennt Pez selbst im Bericht über die gemeinsam mit seinem Bruder Hieronymus unternommene Bibliotheksreise des Jahres 1717.²⁰ Briefe namentlich nicht bekannter Absender

- 18) Sind mehrere Briefe eines Absenders erhalten, so werden diese chronologisch geordnet; undatierte Briefe stehen am Beginn.
- 19) Die Daten von Äbten und Pröpsten beruhen größtenteils auf Lindner P., *Monasticon Metropolis Salzburgensis antiquae. Verzeichnisse aller Aebte und Pröpste der Klöster der alten Kirchenprovinz Salzburg*, Salzburg 1908, u. Lindner P., *Monasticon Episcopatus Augustani antiqui. Verzeichnisse der Aebte, Pröpste und Aebtissinnen der Klöster der alten Diözese Augsburg*, Bregenz 1913. Für die Mauriner wurde Berlière U., Dubourg A., Ingold A. M. P., *Nouveau Supplément à l'Histoire Littéraire de la Congrégation de Saint-Maur. Notes de H. Wilhelm 1-3 (Documents pour servir à l'Histoire religieuse des XVII^e et XVIII^e siècles 8)*, Paris 1908-1932, wo Katschthaler ausgewertet wurde, bzw. Chaussy Y., *Matricula Monachorum Professorum Congregationis S. Mauri in Gallia Ordinis Sancti Patris Benedicti*, Paris 1959, zugrunde gelegt. Ergänzende Daten zu den italienischen Benediktinern verdanke ich Gregorio Penco (Brief vom 21. 1. 1999). Für alle übrigen Personen: Internationaler biographischer Index <<http://www.biblio.tu-bs.de/acwww25u/wbi/>> 4.3. 1998, beruhend auf der 4. Ausgabe der CD-ROM-Edition, München 1998.
- 20) Pez B., *Thesaurus anecdotorum novissimus 1, Augsburg 1721, Dissertatio isagogica*, p. II-LIII. – Auch die ersten beiden Bibliotheksreisen von 1714 und 1715 (vgl. Katschthaler 29 f.) sind, wie bisher nicht bekannt war, im Druck dokumentiert: Pez B. u. H., *Nachricht von den vornehmsten Codicibus MStis einiger Klöster in Ober-Oesterreich (Umständliche Bücher-Historie oder Nachrichten und Urtheile von allerhand alten und neuen Schrifften*, hrsg. v. J.G. Krause, Teil 2, Leipzig 1716, 176-206). Darin werden folgende Klöster behandelt: Dürnstein, Seitenstetten, Lam-

und jener Briefschreiber, deren Familienname nicht festgestellt werden konnte, stehen am Beginn der Liste.

Die Übersicht, die 259 namentlich genannte Absender²¹ umfaßt, versteht sich als Ergänzung zu Katschthalers an entlegenem Ort erschienener und daher schwer zugänglicher Publikation. Sie soll außerdem wieder das Forschungsinteresse für ein vernachlässigtes Kapitel österreichischer und benedikтинischer Wissenschaftsgeschichte des 18. Jahrhunderts wecken.

Verzeichnis nach Briefschreibern

Ein Asterisk vor dem Namen bezeichnet jene Absender, die bei Katschthaler nicht angeführt sind.

Briefe namentlich nicht bekannter Absender

Undatiert, an Tronçon, Händler in Reims (II, 583r–584v)

1730–06–15, Raigern (I, 1r–2v)

1735–03–10, Wien, französisch (II, 505r–506v)

Buchhändler in Paris

Undatiert,²² lateinische Übersetzung eines französischen Briefs (II, 585r)

Maurinerkongregation

1722–09–18, an Kardinal H. de Bissy, französisch (Melk StA, 7/K 9)²³

P. Andreas (Prior in Gleink)

1710–08–09, Gleink (I, 37r–v)

*P. Felix (aus Maria Langeegg)

1719–12–16 (I, 243r–v)

1742–10–03, Maria Langeegg, an Hieronymus Pez (I, 242r)

bach, Kremsmünster, Schottenstift in Wien, Garsten. In der Anzeige des Bandes (Neue Zeitungen von Gelehrten Sachen auf das Jahr MDCCXVI, Leipzig 1715, Nr. XXIV, 191) wird angemerkt, daß man noch auf sechs weitere Verzeichnisse hoffe. Das handschriftliche Itinerar der Brüder Pez befindet sich in der Melker Stiftsbibliothek (Cod. 1850).

- 21) Katschthaler, der hauptsächlich die Briefe an Bernhard Pez analysierte, weist 195 Absender nach (103–106). Allerdings nennt er auch Briefe von vier Absendern (Prior Amand aus Lilienfeld, P. Innozenz aus Aggsbach, Rupert Wilhelmseder aus Tegernsee und Prior Wolfgang aus Reichenau), die ich im Nachlaß nicht auffinden konnte.
- 22) Der Buchhändler rechtfertigt den hohen Preis der ersten beiden Bände von Mabilions „Acta Sanctorum O.S.B.“, die von Bernhard Pez über Moritz Müller angekauft wurden (vgl. Katschthaler 23 f.). Vgl. dazu aber auch den Brief des Gentilotti vom 14.11.1716 (ed. Staufer 20), wo ebenfalls vom Kauf dieser Bände die Rede ist.
- 23) Abschrift.

P. Severinus (Benediktiner, Abt von S. Spirito in Pavia)

1710-07-04, Pavia, S. Spirito (I, 363r-v)²⁴

1710-08-26, Pavia, S. Spirito (I, 362r-v)²⁵

Abelzhauser, Benedikt (Benediktiner in Seitenstetten, Abt seit 1687, 1635-1717)

1709-09-11, Seitenstetten (I, 557r)²⁶

Amort, Eusebius (Augustinerchorherr in Pollingen, Theologe, 1692-1775)

1725-11-01, Pollingen (I, 93r-94v)

Anceaume, François (Mauriner, † 1729)

Undatiert (II, 668r-v)

Angerer, Augustinus (Augustinerchorherr in St. Dorothea in Wien)

1715-01-09, Wien (I, 9r-v)

Armellini, Mariano (Benediktiner, Abt von S. Pietro in Assisi, 1662-1737)

1712-08-03, Rom (II, 124r-125v)²⁷

1732-10-07, Assisi (II, 126r)

1732-10-15, Assisi (II, 127r-128r)

1733-02-22, Assisi (II, 129r-130r)

1733-05-16, Assisi (Wien ÖNB 36/81-1)

Bacchini, Benedetto (Theologe, Historiograph und Bibliothekar, 1651-1721)

1710-08-15, Parma (Wien ÖNB 36/77-1)²⁸

Bartenstein, Johann Christoph von (österreichischer Staatsmann, 1690-1767)

1714-09-05, Wien (Wien ÖNB 36/66-1)

1714-09-12, Wien (II, 310r-311v)²⁹

1714-09-19, Wien (II, 313r-314v)³⁰

1714-10-06, Wien (II, 315r-316v)³¹

1714-10-17 (II, 317r-318v)³²

1714-11-24, Wien, an Hieronymus Pez (II, 305r-v)

1715-01-03, Leipzig (II, 319r-320v)³³

1715-02-10, Erfurt, gemeinsam mit Konrad Widow (II, 321r-322v)³⁴

24) Katschthaler 19.

25) Katschthaler 19.

26) Katschthaler 15.

27) Katschthaler, 20; Hammermayer 133 Anm. 34.

28) Katschthaler 18 f.

29) Teilübersetzung: Mayer 18.

30) Teilübersetzung: Mayer 18.

31) Teilübersetzung: Mayer 18 f., 21 f.; vgl. Katschthaler 40.

32) Teilübersetzung: Mayer 22 f.

33) Teilübersetzung: Mayer 23.

34) Teilübersetzung: Mayer 23 f.

- 1715-03-26, Erfurt (II, 323r-324v)³⁵
 1715-08-07, Hamburg (II, 325r-326v)
 1715-08-13, Hamburg (II, 327r-v)³⁶
 1715-11-13, Wien (II, 328r-v)³⁷
 1715-12-29, Wien (II, 329r-v)³⁸
 1716-02-01, Wien (II, 330r-331v)³⁹
 1716-04-26, Wien, teilweise französisch (II, 332r-333v)⁴⁰
 1716-05-10 (II, 334r-335r)
 1716-06-02, Wien, teilweise französisch (II, 336r-337v)⁴¹
 1716-11-25 (II, 338r-v)
 1717-02-26 (II, 343r-344r)⁴²
 1717-03-03 (II, 339r-340r)⁴³
 1717-12-11, Wien (II, 341r-342v)⁴⁴
 1718-07-23 (II, 345r-v)⁴⁵
 1718-08-10, Wien (Original verloren, Abschrift in den Prioratsephe-
 meriden, Melk StA, 5/K 10 Bd. 5, p. 186-189 zum 11.8.1718)
 1719-07-29, Wien (II, 306r-307v)
- Baumbach, Hyazinth (Benediktiner, Abt von Würzburg, St. Stephan 1704-
 1713)
- 1710-05-31, Würzburg, St.Stephan (I, 178r-v)
 1710-05-31, Würzburg (I, 200r-v)⁴⁶
 1710-08-21, Würzburg, St.Stephan (I, 183r-184v)
 1710-09-13, Würzburg, St.Stephan (I, 185r-186v)
 1710-10-24, Würzburg, St.Stephan (I, 182r-v)
 1711-03-31, Würzburg, St.Stephan (I, 180r-181v)
 1711-07-12, Würzburg, St.Stephan (I, 188r-v)
 1711-12-20, Würzburg, St.Stephan (I, 187r-v)
 1712-01-10, Würzburg (I, 193r-v)
 1712-02-27, Würzburg, St. Stephan (I, 189r-v)⁴⁷
 1712-04-20, Würzburg (I, 191r-192v)
 1712-06-11, Würzburg (I, 195r-v)
 1712-08-23, Würzburg, St.Stephan (I, 190r-v)

35) Teilübersetzung: Mayer 25 f.; vgl. Katschthaler 41.

36) Regest: Mayer 26.

37) Teilübersetzung: Mayer 26.

38) Teilübersetzung: Mayer 26 f.

39) Teilübersetzung: Mayer 27.

40) Teilübersetzung: Mayer 27; vgl. auch Katschthaler 73.

41) Katschthaler 40.

42) Teilübersetzung: Mayer 27.

43) Teilübersetzung: Mayer 27.

44) Teilübersetzung: Mayer 27; vgl. Katschthaler 48.

45) Katschthaler 41.

46) Katschthaler 16.

47) Katschthaler 16.

- 1712–11–09, Würzburg (I, 194r)
 1713–04–02, Würzburg (I, 196r–197v)
 1713–04–30, Würzburg (I, 199r–v)
 1713–06–25, Würzburg (I, 198r–v)
- Bender, Blasius (Benediktiner, Abt von St. Blasien im Schwarzwald 1721–1727)
 1711–12–08, St. Blasien (I, 255r)
- *Berg, Petrus Martin
 1720–02–09, Wien (I, 385r–v)
- *Berther, Cölestin (Benediktiner in Disentis, 1693–1744)
 1716–10–16, Disentis (I, 639r–v)⁴⁸
- Bessel, Gottfried (Benediktiner, Abt von Göttweig, Historiker, 1672–1749)
 1717–05–10, Göttweig (II, 214r–v)⁴⁹
 1729–08–14, Göttweig (Wien ÖNB 36/46–1)⁵⁰
 1730–08–09, Göttweig (II, 212r–213v)
 1730–08–30, Göttweig (II, 208r–209r)
 1731–06–02, Göttweig (II, 211r)
 1733–02–08, Göttweig (II, 200r–201v)⁵¹
 1744–09–11, Göttweig, an Hieronymus Pez (II, 210r)
- *Bischoff, Basil (Benediktiner in Disentis)
 1712–11–28, Disentis (I, 660r–666r)⁵²
 1717–10–18, Laax, an ? (II, 88r)⁵³
- Böck, Placidus (Benediktiner in St. Peter zu Salzburg, Historiker, 1690–1752)
 1716–08–13, Salzburg, St. Peter (I, 52r–v)
 1716–08–20, Salzburg, St. Peter (Melk StB, Cod. 1850, 310v–311r)
 1716–08–28, Salzburg, St. Peter (I, 38r–41v)⁵⁴
 1716–09–11, Salzburg, St. Peter (Melk StB, Cod. 1850, 318v–319r)
 1717–07–05, Salzburg, St. Peter (I, 59r–68v)⁵⁵

48) Heer 425.

49) Katschthaler 15.

50) Katschthaler 94.

51) Vašiček (wie Anm. 9) 219 Nr. 378.

52) Briefbeilage: Schriftstellerkatalog „Scriptores monasterii Disertinensis Ord. Sancti Patris Benedicti in Rhaetia Superiori Confoederata“, ed. Müller I., Die Abtei Disentis 1696–1742 (ZSKG.B 19), Freiburg/Schweiz 1960, 662–668; vgl. Heer 425.

53) Heer 428.

54) Beilage (39r–41v) „Declarationes circa ea, quae primo transmissa sunt“.

55) Beilagen: (60r–v) „Ex Manuscriptis membraneis in Bibliotheca Monasterii S. Petri existentibus“, (61r–68v) „Ex Manuscriptis chartaceis in Bibliotheca Monasterii S. Petri Salisburgi existentibus“.

- *Bougis, Simon (Mauriner, 1630–1714)
 Undatiert, an ? (II, letztes Blatt [unfoliiert])
- Boyer, Jacques (Mauriner, † 1738)
 1718 (II, 634r–v)
 1719–03–01, Chanteuge (?) in der Auvergne (II, 635r–636v)
- *Bressler und Aschenburg, Ferdinand Ludwig von (Kommerzienrat, 1681–1722)
 1716–07–01, Wien, an Hieronymus Pez (I, 453r–454v)
- Brunner, Augustin (Benediktiner in St. Blasien, Vikar in Gurtweil)
 1712–07–01, Gurtweil (I, 252r–v)
 1712–10–23, Gurtweil (I, 253r–254r)
- Buchels, Johannes
 Undatiert (Wien ÖNB 36/78–1)
 Undatiert, Düsseldorf (II, 174r–175r)
 Undatiert, Düsseldorf (II, 176r–177r)
 1716–04–25, Düsseldorf (II, 131r–v)
 1716–05–15, Düsseldorf (II, 132r)
 1716–12–06, Düsseldorf (II, 133r–v)
 1717–08–26, Düsseldorf (II, 135r–136v)⁵⁶
 1717–12–29, Düsseldorf (II, 134r)
 1718–03–10, Düsseldorf (II, 141r–142v)⁵⁷
 1718–06–12, Düsseldorf (II, 143r–144v)⁵⁸
 1719–01–22, Düsseldorf (II, 145r–146v)⁵⁹
 1719–01–27, Düsseldorf (II, 147r–148v)
 1719–03–12, Düsseldorf (II, 149r–v)
 1719–05–04, Düsseldorf (II, 150r–151r)
 1719–05–11 (?), Düsseldorf (II, 152r–v)
 1719–05–25, Düsseldorf (II, 154r–155r)
 1719–06–11, Düsseldorf (II, 153r)
 1719–07–09, Düsseldorf (II, 156r–157r)
 1719–08–03, Düsseldorf (II, 158r–v)
 1719–09–14, Düsseldorf (II, 159r–160v)⁶⁰
 1719–10–19, Düsseldorf (II, 161r–162v)
 1719–12–03, Düsseldorf (II, 163r–164v)
 1720–06–06, Düsseldorf (II, 165r–v)
 1720–07–19, Düsseldorf (II, 166r–167v)
 1720–12–11, Düsseldorf (II, 168r–169v)
 1721–03–20, Düsseldorf (II, 170r–171r)

56) Beilage: (137r–140r) „Excerpta ex Vincentii Basalis chronologia“. Katschthaler 55.

57) Katschthaler 55 f.

58) Katschthaler 56.

59) Katschthaler 55.

60) Katschthaler 55.

- 1721-04-20, Düsseldorf (II, 172r-173v)⁶¹
 1722-01-22, Düsseldorf (II, 178r-179v)⁶²
 1722-04-18, Düsseldorf (II, 180r-181r)⁶³
 1725-11-04, Düsseldorf (II, 182r)
 1726-05-31, Düsseldorf (II, 183r-v)
- Buder, Christian Gottlieb (Jurist, Historiker, 1693-1763)
 1722-07-01, Jena (I, 465r-466r)
 1722-11-20, Jena (I, 463r-464v)⁶⁴
- Buttlar, Constantin von (Fürstabt von Fulda 1714-1726)
 1721-04-29, Fulda, an den Melker Prior Valentin Larson, deutsch (I, 77r-v)⁶⁵
- *Caché, Beda (Benediktiner in Ochsenhausen, Bibliothekar, 1702-1767)
 1730-01-02, Ochsenhausen (I, 241r-v)
 1732-01-05, Ochsenhausen (I, 102r-v)⁶⁶
- Calmet, Augustin (Benediktiner, Abt von Senones, Historiker, 1672-1757)
 1716-11-01, Moyennoutier (Wien ÖNB 36/53-1)
 1717-02-20, Moyennoutier (II, 544r-547v u. 542r-543v)⁶⁷
 1717-05-08, Moyennoutier (II, 534r-539v)
 1721-10-03, Nancy (II, 540r-541v)⁶⁸
- Calogiera, Angelo (Benediktiner in S. Michele in Murano, 1699-1768)
 1732-09-06, Murano, S. Michele (I, 314r-315v)
 1732-09-20, Murano, S. Michele (I, 316r)
 1733-02-28, Murano, S. Michele (I, 317r)
 1733-03-07, Venedig (I, 319r-v)
 1733-04-04, Murano, S. Michele (I, 318r-v)
 1733-04-28, Murano, S. Michele (I, 320r-v)
 1733-10-30, Murano, S. Michele (I, 321r-v)
 1736-10-20, Venedig, S. Michele, an Hieronymus Pez (Wien ÖNB 4/76-2)
- Carl, Rupert (Benediktiner in Weihenstephan, Prior, 1682-1751)
 1730-06-29, Prüfening, an Hieronymus Pez (I, 8r-v)
- Carpentier, Pierre (Mauriner, 1697-1767)
 1728-10-11, Soissons, St-Medard (II, 550r-551v)⁶⁹

61) Katschthaler 54, 56.

62) Katschthaler 56.

63) Katschthaler 56.

64) Katschthaler 74.

65) Katschthaler 65.

66) Der Brief ist mit „P. B.C. O.S.B.“ unterzeichnet.

67) Katschthaler 37.

68) Zu einem der Briefe Calmets gehört vermutlich als Beilage ein Werkkatalog des Hinkmar von Reims (II, 666r-667v).

69) Katschthaler 89.

Carrara, Flaminio (Benediktiner in Kloster S. Maria di Praglia bei Padua, † 1730)

1717–08–01, Padua (I, 340r–v)⁷⁰

Cherle, Benedikt (Benediktiner in Thierhaupten, Prior, † 1719)

1710–03–28, Thierhaupten (I, 549r–v)

1710–07–06, Thierhaupten (I, 550r–551v)

1711–12–26, Thierhaupten (I, 552r)

1712–03–12, Thierhaupten (I, 553r)

1712–07–21, Thierhaupten (I, 554r–v)

1716–04–19, Thierhaupten (I, 555r–v)⁷¹

Christen, Frowin (Benediktiner in Engelberg, Prior)

1718–09–18, Engelberg, an Apronian Hueber (?) (II, 103r–v)

Cimarolo, Ignaz Brentano (Benediktiner in Banz, Theologe, 1673–1750)

1729–11–28, Banz (I, 236r–v)

1730–02–27, Banz (I, 237r–v)

Cretoni, Bernardo (Benediktiner in Farfa, Abt, † 1741)

1710–10–05, Ravenna, S. Vitale (I, 278r–v)

1711–02,⁷² Ravenna, S. Vitale (I, 279v–r[!])

1711–03–30, Ravenna, S. Vitale (I, 308r)

Cyprianus, Ernst Salomon (lutherischer Theologe, 1673–1745)

1717–01–11, Gotha, an Hieronymus Pez (I, 18r–19r)⁷³

*Daniel, Petrus (?) (französischer Benediktiner)

Undatiert, Paris, an Jean Mabillon (II, 581r–582v)

Dauzécourt, Amand (Benediktiner in St-Aper/Evre in Toul)

1716–08–16, Toul (II, 608r–609v)⁷⁴

Defuns, Albert (Benediktiner, Abt in Disentis von 1696–1716)

Ca. 1717, Disentis (I, 642r–649r).⁷⁵

1712–12–18, Disentis (I, 656r–657v).⁷⁶

1713–07–19, Disentis (I, 659r–v)⁷⁷

1715–05–01, Disentis (I, 658r)⁷⁸

70) Beilagen: (341r–v) Auszüge aus den Urkunden des Klosters; (342r–343v) „Index editorum a Benedictinis Patribus operum, que in Prataleensium Bibliotheca asservantur.“

71) Mit Beilage (556r–v).

72) Kein Tag angegeben.

73) Katschthaler 75.

74) Beilage: (610r–611v) „Auctores litterarii qui in antiqua et celebri abbatia S. Apri Tullensis floruerunt.“

75) Müller (wie Anm. 52) 662.

76) Heer 424.

77) Heer 424 f., 426.

78) Katschthaler 24; Heer 426.

1717–10–15, Disentis (I, 634r–638v)

1717–10–15, Disentis (I, 641r–v)

*Desing, Anselm (Benediktiner in Ens Dorf, Abt, Universalgelehrter, 1699–1772)

Undatiert (I, 671r–672v)

Dietmayr, Ambrosius (Benediktiner in Admont)

1709–09–10, Admont (I, 350r–v)⁷⁹

1710–10–29, Admont (I, 348r–349v)

Döderlein, Johann Alexander (Philologe, 1675–1745)

1725–03–20, Weißenburg (I, 393r–394v)

1725–07–07, Weißenburg (I, 391r–392v)

Doll, Romanus (Benediktiner in Wiblingen, Prior, 1676–1744)

1710–02–11, Wiblingen (I, 155r–v)

1710–04–06, Wiblingen (I, 156r–v)

Driesch, Gerhard C. von den (Diplomat, Schriftsteller)

1717–02–19, Wien (II, 184r)

1717–10–27, Wien (II, 185r–186v)

1717–11–17, Wien (II, 187r–188v)

1717–12–22, Wien (II, 189r–190r)

1718–01–08, Wien (II, 191r–192r)

1718–02–02, Wien (II, 193r–194v)⁸⁰

1718–06–01, Wien (II, 196r–v)

1718–07–20, Wien (II, 195r–v)

1718–08–31, Wien (II, 197r–198r)⁸¹

1718–10–08, Wien (II, 199r)

Duelli, Raymund (Augustinerchorherr, Theologe, Bibliothekar, 1694–1769)

1732–12–21, St. Pölten (Wien ÖNB 36/87–1 u. –2. Mit einer Beilage)

Düring, Kilian (Benediktiner, Abt von Banz 1701–1720)

1710–03–02, Banz (I, 238r–v)⁸²

Duff, Augustin (Benediktiner im Schottenkloster zu Würzburg, Abt von 1739–1753)

1721–06–28, Würzburg, St. Jakob (I, 231r–v)⁸³

Dullinger, Wolfgang (Benediktiner in Rott, 1669–1731)

1710–01–03, Rott (I, 435r)⁸⁴

79) Katschthaler 12.

80) Katschthaler 56.

81) Katschthaler 57.

82) Katschthaler 13.

83) Beilage: (232r–v) Bibliothekskatalog.

84) Teiledition: Ruf M., Profießbuch des Benediktinerstiftes Rott am Inn (SMGB.E 32), St. Ottilien 1991, 491.

1716–02–06, Rott (I, 436r–v)⁸⁵

Durand, Ursin (Mauriner, 1682–1771)

Undatiert, Paris, französisch (Melk StA, 7/K 9)

1729–03–12, französisch (II, 586r–587v)⁸⁶

1729–04–12 (?), Paris, französisch (II, 596r)

1729–06–08, Paris, St-Germain, französisch (Wien ÖNB 36/52–1)

1730–04–12, Paris, St-Germain, französisch (II, 588r–589v)⁸⁷

1730–11–27, Paris, französisch (II, 590r–591v)⁸⁸

1731–07–11, französisch (II, 594r)

1732–04–25, Paris, französisch (II, 592r–593v)⁸⁹

*Ebenhöch, Alberich (Benediktiner, Abt von St. Stephan in Würzburg von 1713–1727)

1714–11–14, Würzburg, St.Stephan (I, 179r–v)

*Eck, Johannes Baptist (Benediktiner, Abt von Ettenheimmünster 1710–1740)

1733–02–18, Wien (II, 202r–v)

Eckhart, Johann Georg von (Historiker, Germanist, Bibliothekar, 1664–1730)

Undatiert, an Hieronymus Pez (II, 369r–370v)⁹⁰

1717–12–30, Hannover (II, 363r–364v)

1718–01–27, Hannover (Wien ÖNB 36/49–1)

1718–05–05, Hannover (II, 365v–r!)⁹¹

1718–05–15, Hannover (II, 366r)

1718–06–26, Hannover, an Hieronymus Pez (II, 367r–368v)⁹²

1718–07–07, Hannover (II, 372r–373v)

1718–08–18, Hannover (II, 374r–375v)⁹³

1718–12–25, Hannover (II, 371r–v)

1718–12–25, Hannover (II, 376r–v)

1719–01–12, Hannover (II, 377r–v)

1719–05–04, Hannover (II, 378r–379v)

1719–05–28, Hannover (II, 380r–381r)

1719–09–03, Hannover (II, 382r–383v)

1720–01–18, Hannover (II, 384r–385v)

85) Teiledition: Ruf (wie Anm. 84) 490. Beilage: (437r–440r) „Catalogus librorum a P. Ottone scriptorum“.

86) Katschthaler 91.

87) Katschthaler 93.

88) Katschthaler 92.

89) Katschthaler 91.

90) Am Ende unvollständig.

91) Katschthaler 57.

92) Katschthaler 58.

93) Katschthaler 61.

- 1720–07–14, Hannover (II, 386r–387r)⁹⁴
 1720–11–10, Hannover (II, 388r–389v)
 1720–12–28, Hannover (II, 390r–v)⁹⁵
 1721–01–01, Hannover, lateinisch und deutsch (II, 391r–394r)
 1721–01–17, Hannover (II, 395r–v)
 1721–02–28, Hannover (II, 396r–397v)⁹⁶
 1721–04–18, Hannover (II, 398r–399v)⁹⁷
 1721–05–23, Hannover (II, 400r–401r)
 1721–07–06, Hannover (II, 402r–403v)⁹⁸
 1721–07–11, Hannover, deutsch (II, 404r–405v)⁹⁹
 1721–09–19, Hannover (II, 406r–407v)
 1721–12–05, Hannover (II, 408r–409v)
 1722–02–26, Hannover (II, 410r–411v)
 1722–06–12, Hannover (II, 412r–413r)
 1722–06–24, Hannover, Schluß deutsch (II, 414r–415v)
 1723–01–10, Hannover (II, 416r–417r)¹⁰⁰
 1723–10–03, Hannover (II, 418r–v)¹⁰¹
 1725–05–06, Würzburg (II, 419r–420v)¹⁰²
 1725–06–19, Würzburg (II, 475r–v)
 1728–01–13, Würzburg (II, 421r–422r)

*Eckher, Johann Franz (Fürstbischof von Freising seit 1695, 1649–1727)
 1722–12–15, Freising (I, 426r–v)

Edlinger, Joachim (Benediktiner in Seitenstetten, Bibliothekar, 1680–1758)
 1715–09–19, Seitenstetten, an Hieronymus Pez (Melk StA 7 K/13,
 1–2)¹⁰³
 1715–09–22, Seitenstetten, an Hieronymus Pez (Melk StA 7 K/13,
 3)¹⁰⁴
 1715–10–03, Seitenstetten, an Hieronymus Pez (Melk StA 7 K/13,
 4–5)¹⁰⁵
 1716–01–19, Seitenstetten, an Hieronymus Pez (Melk StA 7 K/13,
 6)¹⁰⁶

94) Katschthaler 58 f.

95) Katschthaler 60.

96) Katschthaler 59.

97) Katschthaler 64.

98) Katschthaler 60.

99) Katschthaler 59, 60.

100) Katschthaler 48, 58, 61.

101) Katschthaler 62.

102) Katschthaler 62.

103) Ed. Spevak 1–6, Nr. 1.

104) Ed. Spevak 7–9, Nr. 2.

105) Ed. Spevak 10–11, Nr. 3.

106) Ed. Spevak 12–16, Nr. 4.

- 1716–02–09, Seitenstetten, an Hieronymus Pez (Melk StA 7 K/13, 7–8)¹⁰⁷
- 1716–02–16, Seitenstetten, an Hieronymus Pez (Melk StA 7 K/13, 9 u. 10)¹⁰⁸
- 1716–08–22, Seitenstetten (I, 560r–v)¹⁰⁹
- 1716–10–15, Seitenstetten, an Hieronymus Pez (Melk StA 7 K/13, 11 u. 12)¹¹⁰
- 1716–11–28, Seitenstetten (I, 558r–559v)¹¹¹
- 1717–04–13, Seitenstetten, an Hieronymus Pez (Melk StA 7 K/13, 13)¹¹²
- 1717–10–24, Seitenstetten, an Hieronymus Pez (Melk StA 7 K/13, 14–16)¹¹³
- 1717–11–04, Seitenstetten, an Hieronymus Pez (Melk StA 7 K/13, 17)¹¹⁴
- 1718–02–05, Seitenstetten, an Hieronymus Pez (Melk StA 7 K/13, 18–19)¹¹⁵
- 1718–07–07, Seitenstetten, an Hieronymus Pez (Melk StA 7 K/13, 21)¹¹⁶
- 1718–08–05, Seitenstetten, an Hieronymus Pez (Melk StA 7 K/13, 22–23)¹¹⁷
- 1718–08–31, Seitenstetten, an Hieronymus Pez (Melk StA 7 K/13, 24)¹¹⁸
- 1718–09–15, Seitenstetten, an Hieronymus Pez, französisch (Melk StA 7 K/13, 25)¹¹⁹
- 1718–10–06, Seitenstetten, an Hieronymus Pez (Melk StA 7 K/13, 26–27)¹²⁰
- 1718–10–15, Seitenstetten, an Hieronymus Pez, teilweise französisch (Melk StA 7 K/13, 28)¹²¹
- 1718–10–29, Seitenstetten, an Hieronymus Pez (Melk StA 7 K/13, 29–30)¹²²

107) Ed. Spevak 18–22, Nr. 5.

108) Ed. Spevak 23–26, Nr. 6.

109) Katschthaler 15.

110) Ed. Spevak 26–29, Nr. 7.

111) Katschthaler 15.

112) Ed. Spevak 13 f., Nr. 8.

113) Ed. Spevak 32–36, Nr. 9.

114) Ed. Spevak 37–40, Nr. 10.

115) Ed. Spevak 42–49, Nr. 11.

116) Ed. Spevak 50 f., Nr. 12.

117) Ed. Spevak 53–57, Nr. 13.

118) Ed. Spevak 59–61, Nr. 14.

119) Ed. Spevak 62–64, Nr. 15.

120) Ed. Spevak 66–69, Nr. 16.

121) Ed. Spevak 70–72, Nr. 17.

122) Ed. Spevak 74–78, Nr. 18.

- 1720-03-01, Seitenstetten, an Hieronymus Pez (Melk StA 7 K/13, 31-32)¹²³
 1720-07-03, Seitenstetten, an Hieronymus Pez (Melk StA 7 K/13, 33-34)¹²⁴
 1721-07-11, Seitenstetten, an Hieronymus Pez (Melk StA 7 K/13, 35-36)¹²⁵
 1722-01-13, Seitenstetten, an Hieronymus Pez (Melk StA 7 K/13, 37-38)¹²⁶
 1722-04-10, Seitenstetten, an Hieronymus Pez ((Melk StA 7 K/13, 39-40)¹²⁷

Egger, Felix (Benediktiner in Petershausen, 1659-1720)

- 1712-03-23, Klingenzell (II, 32r-v)¹²⁸
 1712-05-31, Petershausen (II, 35r-36v)
 1712-11-07, Petershausen (II, 37r-v)
 1713-01-19, Klingenzell (II, 38r-39v)
 1715-10-28, Klingenzell (II, 30r-31v)¹²⁹
 1716-09-27, Klingenzell (II, 26r-27v)¹³⁰
 1717-11-08, Klingenzell (II, 28r-29v)

Eibelhuber, Johann Christoph

- 1718-10-18, Regensburg (I, 669r-670r)
 1718-12-13, Regensburg (I, 673r-674r)

Eixl, Thomas (Benediktiner in Andechs, Prior)¹³¹

- 1710-02-09, Andechs (I, 633r-v)

Emer, Placidus (Benediktiner in Irsee, Subprior und Bibliothekar, † 1716)

- 1710-02-19, Irsee (I, 275r-v)¹³²

Erath von Erathsburg, Augustin (Augustinerchorherr, Propst von St. Andrä an der Traisen seit 1698, † 1719)

- 1714-03-02, St. Andrä/Traisen (I, 529r-530v)
 1714-03-16, St. Andrä/Traisen (I, 531r-v)
 1714-04-07, St. Andrä/Traisen (I, 532r)
 1714-05-19, St. Andrä/Traisen (I, 534r-v)
 1714-07-04, St. Andrä/Traisen (I, 527r-528v)
 1718-07-19, St. Andrä/Traisen (I, 533r)

123) Ed. Spevak 80-83, Nr. 19.

124) Ed. Spevak 85-89, Nr. 20.

125) Ed. Spevak 91-95, Nr. 21.

126) Ed. Spevak 97-104, Nr. 22.

127) Ed. Spevak 105-109, Nr. 23.

128) Beilage (15r-16v und 33r-34r) Autoren aus dem Benediktinerorden. Zum Briefwechsel mit Egger vgl. Katschthaler 20 f.

129) Katschthaler 20 f.

130) Beilage: (25r-v) Material für Pez aus Petershausen.

131) Bei Katschthaler irrtümlich unter der Namensform „Einl, Thomas“ genannt.

132) Katschthaler 14.

- Erb, Anselm (Benediktiner, Abt von Ottobeuren 1740–1767)
1723–08–24, Ottobeuren (I, 124r–125r)¹³³
- Erhard, Thomas (Benediktiner in Wessobrunn, Theologe, 1675–1743)
?-07–04,¹³⁴ Vilgertshofen (I, 97r–v)
1725–08–21, Vilgertshofen (I, 91r–92v)
1729–01–15, Vilgertshofen (I, 95r–96v)
- Erhardt, Kaspar (Benediktiner in Regensburg, St. Emmeram)
Undatiert, Regensburg, St.Emmeram (I, 563r–564v)
Undatiert, Regensburg, St.Emmeram (I, 565r)¹³⁵
1715–08–03, Regensburg, St.Emmeram (I, 667r–v)
1716–08–06, Regensburg, St.Emmeram (I, 668r–v)
1716–10–14, Regensburg, St.Emmeram (I, 679r–682v)
- *Esslinger, Johann Martin (Buchhändler)
1712–08–27, Wien, deutsch (I, 456ar–457v)
- Fischer, Anselm (Benediktiner in Ochsenhausen, Prior, + 1714)
1710–02–23, Ochsenhausen (I, 111r–v)¹³⁶
1710–07–30, Ochsenhausen (I, 112r–v)
1710–09–07, Ochsenhausen (I, 103r–104v)
1711–12–01, Ochsenhausen (I, 105r)
1712–03–06, Ochsenhausen (I, 106r–v)
1712–05–16, Ochsenhausen (I, 109r–110v)
- Foederl, Corbinian (Kartäuser, Abt von Aggsbach seit 1707, 1671–1739)
1731–01–09, Aggsbach (I, 271r–272r)
- *Forster, Frobenius (Benediktiner, Professor d. Philosophie an d. Universität Salzburg, Fürstabt v. St. Emmeram seit 1762, 1709–1791)
1756–12–26, Regensburg, St.Emmeram, an Hieronymus Pez (Wien ÖNB 36/85–1)
- Franck, Bernhard (Benediktiner, Fürstabt von Disentis 1742–1763)
1722–06–30, St. Gallen, an Apronian Hueber (II, 105r–106v)¹³⁷
- Franck von Franckenstein, Michael Adam (Historiker, 1675–1728)
1716–08–21, Prag (I, 276r–277v)

133) (126r) Handschriftliches Titelblatt von Hüffenwetter D. F., *Dialogi apologetici pro statu Petrino seu ecclesiastico adversus libellum, quem quidam Anonymus Societatis Jesu sub titulo Cura salutis sive de Statu vitae mature ac prudenter deliberandi methodus anno 1714 Viennae Austriae edidit. Opusculum posthumum editum et notis illustratum a R. D. J. Bartholomaeo Werdinger...*, [o. O.] 1721. Zu diesem Werk vgl. Katschthaler 33.

134) In der Datierung ist kein Jahr angegeben.

135) Mit Beilage: (566r–569r) „Anonymi Poetae Vetusissimi versus de ordine provincialium pontificum ubi et de primis episcopis Pataviensibus. Ex Cod. Ms. Imperialis Coenobii S. Emmerami ... et editione ... Joh. Mabillonii.“

136) Katschthaler 16.

137) Abschrift. Vgl. Heer 419.

*Frere, Claudius (Theologe)

1684–08–15, Dillingen, an Abt Wunibald Saur von Petershausen (II, 18r–v)¹³⁸

Freschot, Casimir (Benediktiner der Kongregation von St-Vannes, † 1720)

1717–01–06, Prag (II, 514r)¹³⁹
 1717–02–06, Prag (II, 519r–520v)¹⁴⁰
 1717–02–13, Prag (II, 517r–v)¹⁴¹
 1717–03–31, Prag (II, 521r–v)
 1717–04–28, Prag (II, 515r–v)
 1717–05–25, Prag (II, 516r–v)
 1717–09–01, Wien (II, 518r)
 1720–05–15, Luxeuil (II, 522r–531v)¹⁴²

Freudenpichl, Ambros von (Benediktiner, Abt von Garsten seit 1715, 1679–1729)

1716–08–01, Garsten (I, 543r–v)

Friderici, Petrus (Benediktiner im Peterskloster zu Erfurt, 1654–1720)

1710–06–09, Erfurt (I, 369r–371v)
 1711–03–11, Erfurt (I, 368r–v)
 1711–07–14, Erfurt (I, 372r–v)
 1712–03–12, Erfurt (I, 366r–367v)¹⁴³
 1712–04–14, Erfurt (I, 374r–v)
 1712–05–04 (?), Erfurt (I, 373r–375v)¹⁴⁴
 1712–05–19, Erfurt (I, 376r–377v)¹⁴⁵
 1712–08–23, Erfurt (I, 378r–379v)¹⁴⁶
 1713–03–02, Erfurt (I, 380r–381v)
 1715–07–15, Erfurt (I, 382r–v)

Friepeis, Benedikt (Benediktiner in Andechs, † 1728)¹⁴⁷

1716–07–29, Andechs (I, 488r–489r)
 1716–12–10, Andechs (I, 490r–491r)
 1716–12–13, Andechs, an Hieronymus Pez (I, 502r–503v)¹⁴⁸
 1717–02–15, Andechs (I, 492r–493v)

138) Abschrift.

139) Katschthaler 86.

140) Katschthaler 87.

141) Katschthaler 87.

142) Katschthaler 86.

143) Erfurter Schriftstellerkatalog.

144) Das Jahr ist in der Datierung nicht genannt. Vgl. Katschthaler 21 (hier 1712 datiert).

145) Katschthaler 22.

146) Katschthaler 22.

147) Bei Katschthaler irrtümlich unter der Namensform „Friegeis“ genannt.

148) Beilage: (503v) „Elenchus eorum Sanctorum quos Maurus Ferrari de Augusta monachus Andecensis in sua recitat historia Bavarica“, (504r–v) „Prologus in Historiam Bavaricam“.

- 1717-02-25, Andechs, an Hieronymus Pez (I, 513r-514v)
 1717-05-07, Andechs, an Hieronymus Pez (I, 511r-512v)
 1717-08-14, Andechs (I, 494r-495r)
 1718-03-03, Andechs (I, 496r-497v)¹⁴⁹
 1719-05-26, Andechs (I, 498r-v)
 1719-06-10, Andechs, an Hieronymus Pez (I, 505r-506v)¹⁵⁰
 1719-08-18, Andechs, an Hieronymus Pez (I, 509r-510v)
 1719-10-26, Andechs (I, 499r-501r)
 1723-08-06, Andechs (I, 507r-508v)¹⁵¹
- Fuhrmann, Matthias (Pauliner in Wien)
 1732-03-30, Wien, Hernals (I, 273r-274v)
- Gaeta, Erasmo da (Benediktiner in Montecassino, 1662-1734)
 1703-09-04, Montecassino, an einen Mauriner (II, 301r-302v)
- Galler, Maximilian Graf von (Jesuit, Provinzial der österreichischen Provinz, 1669-1750)
 1724-06-23, Judenburg (I, 72r)¹⁵²
- Garelli, Pius Nicolaus de (Arzt, Präfekt der Wiener Hofbibliothek, 1670-1739)
 1720-10-19, Wien (I, 467r-468r)¹⁵³
 1722-05-16, Wien (I, 469r-470v)
 1725-05-28, Wien, an Hieronymus Pez (I, 474r-v)
 1725-08-04, Wien (I, 471r-472r)
 1725-09-01, Wien (I, 473r)
 1729-01-23, Wien (I, 475r-476v)
 1731-06-13, Wien (Original verloren)¹⁵⁴
- Gentilotti, Johann Benedikt (Präfekt der Wiener Hofbibliothek 1705-1723, dann Bischof von Trient, 1672-1725)
 Undatiert (III, 248r-249v)¹⁵⁵
 1712-08-17, Wien (III, 278r-v)¹⁵⁶
 1713-12-22, Wien, an Hieronymus Pez (III, 281r-282r)¹⁵⁷
 1714-09-26, Wien (III, 232r-233v)¹⁵⁸
 1715-0-23, Wien, an Bernard de Montfaucon (II, 359r-360r)¹⁵⁹

149) Katschthaler 51.

150) Katschthaler 51.

151) Katschthaler 34.

152) Katschthaler 35.

153) Katschthaler 44.

154) Gedruckt: Pontius (wie Anm. 9) 19-32.

155) Am Ende unvollständig.

156) Ed. Staufer 6.

157) Ed. Staufer 27 f.

158) Ed. Staufer 6 f.

159) Abschrift. Ed. Staufer 8 f.

- 1715-02-23, Wien (III, 236r-237v)¹⁶⁰
 1715-03-27, Wien (III, 240r-241v)¹⁶¹
 1715-04-17, Wien (III, 238r-239r)¹⁶²
 1715-07-15, Wien (III, 242r-243v)
 1715-08-17, Wien (III, 244r-246v)¹⁶³
 1715-11-30, Wien (III, 250r-251r)¹⁶⁴
 1716-01-04, Wien (III, 252r-253r)¹⁶⁵
 1716-01-18, Wien (III, 268r-270r)¹⁶⁶
 1716-05-09, Wien (III, 271r-272v)¹⁶⁷
 1716-07-04, Wien (III, 254r-255v)¹⁶⁸
 1716-10-31, Wien (III, 256r-v)¹⁶⁹
 1716-11-14, Wien (III, 257r-v)¹⁷⁰
 1717-01-09, Wien (III, 273r-274v)¹⁷¹
 1721-11-01, Wien (III, 258r-259v)¹⁷²
 1721-11-19, Wien (III, 260r-261v)¹⁷³
 1722-01-17, Wien (III, 262r-v)¹⁷⁴
 1722-02-07, Wien (III, 263r-264v)¹⁷⁵
 1722-02-28, Wien (III, 265r-v)¹⁷⁶
 1722-03-07, Wien, an Hieronymus Pez (III, 279r-280r)¹⁷⁷
 1722-03-28, Wien (III, 275r-276r)¹⁷⁸
 1722-04-11, Wien (III, 277r)¹⁷⁹
 1722-06-20, Wien (III, 266r-267v)¹⁸⁰
 1722-12-12, Wien (Melk StA, 3/K 6)

160) Ed. Stauer 7.

161) Ed. Stauer 9 f.

162) Ed. Stauer 10 f.

163) Ed. Stauer 13 f.

164) Ed. Stauer 15.

165) Ed. Stauer 15 f.

166) Ed. Stauer 16 f.

167) Ed. Stauer 17 f.

168) Ed. Stauer 18 f.

169) Ed. Stauer 19 f.

170) Ed. Stauer 20.

171) Ed. Stauer 21.

172) Ed. Stauer 21 f.

173) Ed. Stauer 22 f.

174) Ed. Stauer 24.

175) Ed. Stauer 24 f.

176) Ed. Stauer 25 f.

177) Ed. Stauer 28.

178) Ed. Stauer 26.

179) Ed. Stauer 26.

180) Ed. Stauer 27.

- *Gerbert, Fidelis (Benediktiner in Zwiefalten, 1696–1762)
1732–03–28, Zwiefalten, an einen Prior (Apronian Hueber ?) (I, 482r–486v)
- Gerbert, Martin (Benediktiner, Fürstabt von St. Blasien, 1720–1793)
1762–06–06, St. Blasien, an Hieronymus Pez (Wien ÖNB 7/39–1)¹⁸¹
1763–10–01, St. Blasien, an Hieronymus Pez (Melk StA, verloren?)¹⁸²
- *Gleditsch, Johann Gottlieb (Leipziger Verleger des Hieronymus Pez, 1688–1738)
1725–07–21, Leipzig, an Hieronymus Pez, deutsch (I, 432r–433r)
- Gotter, Gustav Adolf Graf (Politiker, 1692–1762)
1717–01–26, Wien, an Hieronymus Pez (?) (I, 28r–v)
- Grabmann, Edmund (Benediktiner, Prior in Seeon)
1712–02–29, Seeon (I, 446r–448r)
1712–06–30, Seeon (I, 434r–v)
- Grass, Ansgar de (Benediktiner in Corvey)
1710–12–01, Höxter (I, 98r–99v)¹⁸³
- Gropp, Ignaz (Benediktiner in Würzburg, St. Stephan, Historiker, 1695–1758)
1725–08–11, Würzburg, St. Stephan (I, 168r–v, 177r–v)¹⁸⁴
1726–03–11, Würzburg, St. Stephan (I, 169r–170v)
1726–06–20, Würzburg, St. Stephan (I, 171r–v)
1727–11–19, Würzburg, St. Stephan (I, 174r–v)
1728–11–20, Würzburg, St. Stephan (I, 172r–173r)
1730–09–19, Würzburg, St. Stephan (I, 175r–176v)
1731–06–23, Würzburg, St. Stephan (I, 158r–159v)
1735–04–24, Würzburg, St. Stephan, an den Melker Prior Adrian Pliemel (I, 160r–167v)¹⁸⁵
- Guarin, Pierre (Mauriner, Orientalist, 1678–1729)
1721–12–03, Paris, St-Germain (Wien ÖNB 36/74–1)

181) Abschrift. Genannt bei Heer 449 f. Ed. Pfeilschifter G., Korrespondenz des Fürstabtes Martin II. Gerbert von St. Blasien, 1, Karlsruhe 1931, 93 Nr. 68 und 144 Anm. 7.

182) Ed. Pfeilschifter (wie Anm. 181) 113 Nr. 94.

183) Katschthaler 15 f.

184) Katschthaler 34.

185) Beilagen: (162r–163v) „Tractatus divinae sapientiae ex Monasterio S. Michaelis prope Bamberg“, (164r–165v) „Tractatus divinae sapientiae dedicatus est Antonio de Rotenhan episcopo Bambergensi ab anno 1431 ad annum 1459“, (166rv) „Ex Monasterio Scotorum ad S. Jacobum Wirceburgi“. (166v) „Ex monasterio Banthensi“. (167r–v) „Ex monasterio S. Stephani Herbipoli“.

Guetrather, Petrus von (Benediktiner, Abt von Tegernsee 1715–1725, 1662–1725)

1719–09–09, Tegernsee (I, 574r–575r)

1721–09–11, Tegernsee (I, 576r–577r)

1722–07–05, Tegernsee, an Hieronymus Pez (I, 580r–v)

1724–09–04, Tegernsee (I, 573r)

Haiden, Placidus (Benediktiner in Niederaltaich)

1711–05–01, Niederaltaich (II, 40r–v)¹⁸⁶

1711–06–01, Niederaltaich (II, 41r–v)

1711–07–18, Niederaltaich (II, 42r)¹⁸⁷

1711–08–15, Niederaltaich (II, 44r)

1711–12–12, Niederaltaich (II, 45r–v)

1712–01–16, Niederaltaich (II, 46r–v)

1712–02–27, Niederaltaich (II, 47r–v)

1712–06–18, Niederaltaich (II, 48r)

1712–09–28, Niederaltaich (II, 49r)

1712–12–03, Niederaltaich (II, 50r)

1713–03–01, Niederaltaich (II, 51r)¹⁸⁸

*Hainzman, Joseph (Jesuit)

1734–05–23, Raab (I, 74r)

Hansiz, Marcus (Jesuit, Historiker, 1683–1766)

1746–02–06, Krems, an Hieronymus Pez (Wien ÖNB 36/88–1)

Hanthaler, Chrysostomus (Zisterzienser in Lilienfeld, Historiker, Bibliothekar, 1690–1754)

Undatiert, Lilienfeld (II, 7r–v)¹⁸⁹

Undatiert, Lilienfeld, an Hieronymus Pez (II, 235r–236v)¹⁹⁰

1723–09–21, Lilienfeld (II, 5r–6v)¹⁹¹

1723–09–22, Lilienfeld, an Hieronymus Pez (II, 245r–v)

1723–10–10, Lilienfeld (II, 3r–4r)

1724–06–25, Lilienfeld, an Bernhard und Hieronymus Pez (II, 8r–9v)¹⁹²

1724–08–31, Lilienfeld, an Hieronymus Pez (II, 242r–v)

1724–09–15, Lilienfeld, an Hieronymus Pez (II, 238r–v)

1728–03–19, Lilienfeld (II, 14r–v)¹⁹³

186) Katschthaler 22.

187) Beilage: (43r–v) „Selectio ex classe Historicorum Bibliothecae Altae Inferioris“.

188) Beilagen: (52r–v) „Catalogus Scriptorum (Monachorum) ex Spizellio“ (Theophilus Spitzel), (53r) „Schriftsteller aus Niederaltaich“.

189) Am Ende unvollständig.

190) Beilage: (237r) „Excerptum e Catalogo Manuscriptorum Campiliensi“.

191) Katschthaler 87.

192) Katschthaler 88.

193) Beilage: (17r–v) „Vita Felicis Egger“.

- 1728–09–03, Lilienfeld, an Hieronymus Pez (II, 12r–13v)¹⁹⁴
 1739–03–24, Lilienfeld, an Hieronymus Pez (II, 247r–v)
 1739–05–01, Lilienfeld, an Hieronymus Pez (II, 246r–v)
 1740–06–01, Lilienfeld, an Hieronymus Pez (II, 243r–244r)
 1740–08–31, Lilienfeld, an Hieronymus Pez (II, 241r–v)
 1741–07–26, Lilienfeld, an Hieronymus Pez (II, 239r–240v)
 1741–09–05, Lilienfeld, an Hieronymus Pez (II, 230r–v)
 1744–12–21, Lilienfeld, an Hieronymus Pez (II, 233r–234v)
 1745–02–04, Lilienfeld, an Hieronymus Pez (II, 248r–v)
 1746–09–27, Lilienfeld, an Hieronymus Pez (II, 250r–v)
 1746–12–04, Lilienfeld, an Hieronymus Pez (II, 249r–v)
 1747–01–13, Lilienfeld, an Hieronymus Pez (II, 232r)
 1747–04–11, Lilienfeld, an Hieronymus Pez (Wien ÖNB 36/73–1)
 1747–07–24, Lilienfeld, an Hieronymus Pez (II, 253r–v)
 1750–09–30, Lilienfeld, an Hieronymus Pez (II, 251r–252r)
 1753–09–15, Lilienfeld, an Hieronymus Pez (II, 254r–v)
 1753–12–24, Lilienfeld, an Hieronymus Pez (II, 228r–229v)
 1756–01–28, Lilienfeld, an Hieronymus Pez (II, 255r–v)
 1756–0–19, Lilienfeld, an Hieronymus Pez (II, 231r)
- Hausdorf, Rupert David (Benediktiner in Braunau, Schulleiter, 1645–1716)
 1710–02–04, Braunau (Melk StB, Cod. 394, 51r–54v)
 1710–09–22, Braunau (Melk StB, Cod. 394, 55r–59v)¹⁹⁵
 1710–12–10, Braunau (Melk StA, 7/K 9)
 1715–10–09, Braunau (Melk StB, Cod. 394, 60r–v)
- *Heindl, Franz Xaver (Beichtvater der Ursulinen in Linz)
 1719–07–29, Linz, an Hieronymus Pez, deutsch (Melk StA, 7/K 13)
 1719–08–23, Linz, an Hieronymus Pez (Melk StA, 7/K 13)
 1719–09–29, Linz, an Hieronymus Pez (Melk StA, 7/K 13)
- Hemm, Johann Baptist (Benediktiner, Abt von St. Emmeram in Regensburg 1694–1719)
 1709–09–24, Regensburg, St.Emmeram (I, 570r)¹⁹⁶
- Herderer, Leopold (Benediktiner in Weingarten, Bibliothekar, 1659–1732)
 1710–01–31, Weingarten¹⁹⁷ (I, 22r)
- Herrgott, Marquard (Benediktiner in St. Blasien, Historiker, Diplomat, 1694–1762)
 1722–11–18, St. Blasien (II, 362v–r[!])¹⁹⁸
 1724–12–27, St. Blasien (II, 361r)

194) Katschthaler 88.

195) Katschthaler 25 f.

196) Katschthaler 12 f.

197) Bei Katschthaler als Ort der Sendung fälschlich „Calvarienberg, Wien“ angegeben.

198) Katschthaler 89.

1729–06–18, Wien (Wien ÖNB 36/63–1)

1740–08–17, Wien, an Hieronymus Pez (Melk StA, 7/K 9)

*Höppel, Mauritius (Benediktiner in Göttweig, 1686–1755)

1730–08–26, Göttweig (II, 206r–v)

Hoffmann, Cölestin (Benediktiner in Arnoldstein, Prior)

1716–09–15, Arnoldstein (I, 7r)

Homodeus, Stefano (Benediktiner, Abt von S. Simpliciano in Mailand)

1710–03–31, Mailand, S. Simpliciano (I, 302r–303v)

1710–05–14, Mailand, S. Simpliciano (I, 304r)¹⁹⁹

1710–07–08, Mailand, S. Simpliciano (I, 305r–307v)²⁰⁰

Huber, Modest (Benediktiner, Abt von Wiblingen 1692–1729)

1709–09–29, Wiblingen (I, 157r–v)

Hueber, Alphons (Benediktiner in Tegernsee, 1668–1734)

?–02–21,²⁰¹ Tegernsee (I, 594r–595v)

?–11–22, Tegernsee (I, 597r–599v),²⁰²

1712–07–10, Tegernsee (Archivhandschrift, 1–5)²⁰³

1712–09–21, Tegernsee (Archivhandschrift, 29–34)²⁰⁴

1712–09–29, Tegernsee (Archivhandschrift, 62–64)²⁰⁵

1712–12–04, Tegernsee (Archivhandschrift, 96–100)²⁰⁶

1713–01–04, Tegernsee (I, 600r–601v)

1714–06–15, Tegernsee (I, 596r–v)

1715–07–26, Tegernsee (I, 587r–588v)²⁰⁷

1715–10–16, Tegernsee (I, 585r–586v)

1716–02–09, Tegernsee (I, 583r–584v)

1716–07–22, Tegernsee (I, 578r–579v)

1716–09–20, Tegernsee (I, 591r–593v)

1716–09–28, Tegernsee (I, 581r–582v)

1717–01–25, Tegernsee (I, 602r–603v)²⁰⁸

1717–09–12, Tegernsee (I, 589r–590v)

199) In der Datierung ist das Jahr nicht genannt.

200) Beilage: (306r–307v) „Scriptores qui fuerunt filii Monasterii monasterii S. Simpliciani“.

201) In der Datierung ist kein Jahr genannt.

202) In der Datierung ist kein Jahr genannt.

203) Katschthaler 52; Lindner P., Familia S. Quirini in Tegernsee, München 1897–1898, 91 Anm. 2.

204) Lindner (wie Anm. 203) 91 Anm. 2.

205) Lindner (wie Anm. 203) 91 Anm. 2.

206) Lindner (wie Anm. 203) 91 Anm. 2.

207) Katschthaler 33.

208) Katschthaler 52.

Hueber, Apronian (Benediktiner in Mehrerau, Prior, 1682–1755)

- 1716–02–15, Mehrerau (II, 264r–265v)²⁰⁹
 1716–12–04, Mehrerau (II, 266r–267v)
 1717–01–20, Mehrerau (II, 268r–269v)²¹⁰
 1717–05–08, Mehrerau (II, 270r–271v)²¹¹
 1718–01–24, Mehrerau (II, 272r–273v)²¹²
 1718–03–26, Mehrerau (II, 274r–v)²¹³
 1718–10–22, Mehrerau (II, 275r–276v)²¹⁴
 1719–06–24, Mehrerau (II, 277r–278v)
 1719–09–02, Mehrerau (II, 279r–280v)²¹⁵
 1723–06–08, Mehrerau (II, 282r–283v)²¹⁶
 1725–01–27, Mehrerau (II, 284r–285v)²¹⁷
 1725–04–14, Mehrerau (II, 286r–287v)
 1726–11–18, Mehrerau (II, 288r–289r)²¹⁸
 1728–03–12, Mehrerau (II, 290r)
 1731–07–07, Mehrerau (II, 291r–292v)
 1737–01–18, Mehrerau, an Hieronymus Pez (II, 295r–296v)
 1740–03–28, Mehrerau, an Hieronymus Pez (II, 293r–294r)

Hueber, Philibert (Benediktiner in Melk, Historiker, 1662–1725)

- 1715–09–11, Wien (II, 749r–v)²¹⁹

Hutchinson, Dunstan (Benediktiner in Lamspringe)

- 1716–05–29, Lamspringe, an P. Johannes ... (?) (I, 683r–684v)²²⁰

Illem, Odo (Benediktiner in St. Vitus in Gladbach, Prior)

- 1712–03–04, Gladbach, St. Vitus (I, 266r–v)
 1712–05–09, Gladbach, St. Vitus (I, 267r–v)

209) Heer 415 f.

210) Heer 431.

211) Heer 418, 429, 438 f., 445.

212) Katschthaler 50; Heer 418, 429, 451.

213) Heer 423 (mitgesendet wurde II, 116r–123v), 446.

214) Heer 421.

215) Beilage: (281r) „Formula professionis“.

216) Heer 419, 421.

217) Katschthaler 50; Heer 419 f., 422, 448.

218) Heer 420 (Beilagen nach Heer: Epitaph auf den Beda, Carmen de s. Bernardo ?).

219) Katschthaler 33.

220) Der Familienname des Adressaten ist unleserlich. Exzerpt. Katschthaler 52. Beilagen: (I, 685r–690v) „Nomina aliquot Patrum Ord. S. Benedicti et congregationis Anglicanae, qui saeculo 17^{mo} aliquod conscripserunt“, (I, 691r–692v) „In Bibliotheca Ecclesiae Angelicae et Cathedralis B. Mariae Anciensi inveni libros sequentes“, (II 1r–2r) „Nomina quorundam Ord. S. Bened. Congregationis Anglicanae qui saeculo 17^{mo} quaedam Opuscula scripserunt, multo plures sunt qui ad notitiam meam non nisi in genere hactenus pervenerunt“.

- Imfeld, Gregor
1711–03–22, Engelberg (verloren?)²²¹
- Iselin, Jakob Christoph (Theologe, 1681–1737)²²²
1722–02–26, Basel (I, 449r–450v)²²³
- *Janning, Conrad (Jesuit, Bollandist, 1650–1723)
1689–06–16, Antwerpen, an ? (I, 73r)
- Johannes a Sancto Felice (Trinitarier in Wien)
1714–10–14, Wien (I, 214r–215v)²²⁴
1715–07–24, Wien (I, 226r–227v)
1715–08–24, Wien (I, 228r–v)
1715–12–18, Wien (I, 233r–v)
1716–01–11, Wien (I, 225r–v)
1716–03–11, Wien (I, 229r–230v)
1731–02–13, Wien (I, 82r–85v)²²⁵
1731–02–21, Wien (I, 224r)
- Junghans, Corbinian (Benediktiner in Weihenstephan)
1716–10–04, Weihenstephan (I, 256r)
- Kalchgruber, Herculan (Augustinerchorherr, Propst von Reichersberg seit 1707, 1664–1734)
1728–01–10, Reichersberg (I, 260r–v, 262r–v)
1728–04,²²⁶ Reichersberg (I, 261r)
- Kammerlander, Hermann (Benediktiner in Marienberg, Prior)
1716–05–29, Marienberg, an ? (II, 107r–v)
1717–01–09, Marienberg, an Apronian Hueber (II, 86r–87v)
- Khobalter, Honorius (Benediktiner in Mondsee, † 1744)
Undatiert, deutsch, über Johannes Trithemius (I, 234r–235v)
1723–10–10, Mondsee (I, 621r–622v)
1726–01–04, Mondsee (I, 623r–624v)
1726–11–12, Mondsee (I, 625r–629v)
1730–02–09, Mondsee (I, 630r–631v)
1730–06–22, Mondsee (I, 605r–606v)
1731–11–04, Mondsee (I, 619r–620v)²²⁷
1732–01–13, Mondsee (I, 607r–608v)

221) Katschthaler 25; Heer 440–444 (mit fehlerhaftem Schriftstellerkatalog). Heer gibt als Signatur Melk StA, Peziana 4, Brief 35 an. Bei der Durchsicht der Peziana konnte ich diesen Brief aber nicht auffinden.

222) Bei Katschthaler fälschlich unter der Namensform „Helius“.

223) Katschthaler 75.

224) Dazu gehört 219r–223v: Katalog der Benediktinerschriftsteller in den Trinitarierbibliotheken.

225) Katschthaler 97.

226) Im Datum ist kein Tag angegeben.

227) Katschthaler 49.

- *Kirschstetter, Engelbert (Benediktiner in Melk, 1681–1742)
 1718–01–15, Wien (I, 248r–v)
 1731–04–18, Melk, an den Melker Prior Adrian Pliemel (I, 693r)
 1731–04–21, Wien (II, 759r–v)²²⁸
- Kistler, Benedikt (Benediktiner in St. Ulrich und Afra in Augsburg, †1717)
 1712–11–14, Augsburg, St. Ulrich und Afra (I, 31r–v)
- Klitsch, Candidus (Benediktiner in Bamberg, St. Michael)
 1710–01–30, Bamberg (I, 451r–452v)
- Knittel, Michael (Benediktiner in Zwiefalten, 1672–1746)
 1729–01–10, Zwiefalten (I, 521r–522v)
 1729–06–28, Zwiefalten (I, 523r–525v)
 1729–09–14, Zwiefalten (I, 519r–520v)
 1731–03–29, Zwiefalten (I, 515r–516r)²²⁹
 1732–05–19, Zwiefalten (I, 477r–478v)²³⁰
 1732–09–20, Zwiefalten (I, 481r–v)²³¹
- König, Robert (Benediktiner in Garsten, Vikar in Steyr, Rektor der Salzburger Universität, 1658–1713)
 1709–12–07, Steyr (I, 29r)
- Koilbin, Johannes Georg (aus Württemberg)
 Undatiert (II, 596v–597v)²³²
- Krämer, Ildefons (Benediktiner in Theres, Prior)
 1730–05–30, Theres (I, 32r–v)
- *Kramer, Anton (Benediktiner, Prior im Schottenkloster zu Wien, †1743)
 1729–11–26, Wien, Schottenkloster (I, 249r)
- Krause, Johann Gottlieb (Historiker, 1684–1736)
 1715–12–19, Leipzig (I, 401r–v)
 1716–08–11, Leipzig (I, 397r–398v)²³³
- *Kravogl, J. H.
 1721–10–15, Krems (Melk StA, 7/K 9)
 1722–05–06, Krems (Melk StA, 7/K 9)

228) Katschthaler 95. Dieser und der vorhergehende Brief betreffen das Verbot von: Pez B., Ven. Agnetis Blannbekin, quae sub Rudolpho Habsburgico & Alberto I. Austriacis Imp. Wienae floruit vita et revelationes ... Accessit Pothonis Presbyteri & Monachi celeberr. Monastr. Prueningensis ... Liber de miraculis Sanctae Dei Genetricis Mariae..., Wien 1731.

229) Beilage: (517r–518r) Kollation einer Pez-Edition mit einer Zwiefaltener Handschrift.

230) Beilage: (479r–480r) „Index Authoris anonymi Codicis Zwifaltensis antiquissimi“. Vgl. Katschthaler 96.

231) Katschthaler 97.

232) Beilage zum Brief des Ursin Durand vom 12.4.1729.

233) Katschthaler 74.

- *Krenner, Rupert (Benediktiner in Göttweig, Dichter, Redner, Historiker, 1722–1782)
 1757–05–29, Göttweig, an Hieronymus Pez (II, 204r–205r)
 1757–06–25, Göttweig, an Hieronymus Pez (II, 207r–v)
- Krez, Albert (Benediktiner in Ottobeuren, Subprior und Bibliothekar)
 1709–10–08, Ottobeuren (I, 120r–121v)²³⁴
 1709–11–06, Ottobeuren (I, 122r–123v)
 1710–02–07, Ottobeuren (I, 113r–114v)
 1710–04–19, Ottobeuren (I, 115r–116v)
 1710–11–16, Ottobeuren (I, 117r–118v)
 1712–03–20, Ottobeuren (I, 119r–v)
- *Krunner, Roman (Benediktiner in Tegernsee, 1678–1738)
 1717–10–18, Tegernsee (I, 571r–572v)
 1719–05–28, Tegernsee (I, 604r)
- L'Orefice, Celestino (Benediktiner, Historiograph des Königs von Sizilien)
 1721–09–21, Wien (II, 346r–v)
 1721–10–03, Wien (II, 347r–v)
 1721–10–12, Wien (II, 348r–349r)²³⁵
 1721–12–05, Wien (II, 350r–351r)
 1722–02–26, Wien (II, 352r–v)
 1723–09–04, Wien (Wien ÖNB 36/64–1)
 1723–09–17, Wien (II, 353r)
 1729–08–06, Wien (II, 354r–355r)²³⁶
 1729–08–28, Wien (II, 356r–v)
 1729–09–24, Wien, an einen Freund in Italien, italienisch (II, 357r–358v)
- Lacodre, Gabriel de (Mauriner, † 1738)
 1716–11–26, Autun, St-Martin (II, 508r–509v)²³⁷
 1717–08–09, Reims (II, 510r–513v)²³⁸
- Lana, Leonardo (Benediktiner, Abt von S. Faustino in Brescia, † 1717)
 1710–04–10, Brescia (I, 364r)
 1710–05–25, Brescia (I, 365r)
- Le Texier, François (Mauriner, 1683–1758)
 1716–10–12, Paris, St-Germain (II, 598r–599r)
 1716–12–06, Paris (II, 600r–601v)
 1717–04 (?)²³⁹ (II, 616r–617v)

234) Katschthaler 13 f. (Teilübersetzung).

235) Katschthaler 85.

236) Katschthaler 94.

237) Katschthaler 38.

238) Mit einem Bibliothekskatalog aus dem Kloster St-Nicaise.

239) Datierung im 19. Jh. nachgetragen.

- 1717–04–05, Paris (II, 602r–603v)
 1718–03–01, Paris, St-Germain (II, 604r–605v)
 1719–04–02, Paris (II, 606r–607v)
 1719–04–25, Paris (II, 612r–615v)²⁴⁰
- Leeb, Robert (Zisterzienser in Heiligenkreuz)
 1725–03–20, Heiligenkreuz (I, 33r)
 1725–11–25, Heiligenkreuz (I, 244r–245v)
- Legipont, Oliver (Benediktiner in St. Martin in Köln, Gelehrter, 1698–1758)
 Undatiert, an den Melker Bibliothekar Martin Kropff (?) (II, 56r–59v)
 1729–03–27, Köln (II, 62r–63v)²⁴¹
 1729–09–17, Köln (II, 64r–65v)
 1730–05–05, Köln (II, 66r–67v)²⁴²
 1730–09–01, Köln (Melk StB, Cod. 20, 1r)²⁴³
 1730–10–07, Köln (II, 68r–69v)²⁴⁴
 1732–01–20, Mainz (II, 70r–72v)
 1733–03–23, Mainz (II, 73r–74v)²⁴⁵
 1733–05–13, Mainz (II, 75r–v)
 1734–01–03, Wien (II, 76r–v)
 1734–01–25, Wien (II, 77r–v)²⁴⁶
 1734–05–05, Göttweig (II, 78r–79v)²⁴⁷
 1745–09–17, Prag, St. Margareten, an Martin Kropff (?) (II, 60r–61v)
 1753–08–12, Kempten, an Martin Kropff (II, 54r–55v)
- Lelong, Jacques (Bibliothekar in Paris, 1665–1721)
 1721–04–16, Paris, französisch (Wien ÖNB 36/50–1)²⁴⁸
- Lerche, Johann Christian (Theologe, 1691–1768)²⁴⁹
 1731–04–20, Wien (I, 455r–456v)
- Leu, Gregor (Benediktiner in Rheinau, Bibliothekar, 1676–1730)
 1729–04–27, Rheinau (I, 36r–v)²⁵⁰

240) Mit zahlreichen Unterschriften französischer Gelehrter, vgl. Katschthaler 39. Eine von Bernhard Pez hergestellte Abschrift des Briefes findet sich II, 618r–622r.

241) Hammermayer 136 Anm. 39. – (63v) „Catalogus manuscritorum“.

242) Hammermayer 136 Anm. 40.

243) Auf den Brief folgen der Catalogus Manuscritorum Codicum Bibliothecae Sancti Martini Coloniae (2r–14v), das von Legipont 1729 zusammengestellte Bullarium Bursfeldense (15r ff.) und Werke von Autoren aus dem Kloster St. Martin in Köln.

244) Katschthaler 102; Hammermayer 136 Anm. 40.

245) Hammermayer 136 Anm. 41.

246) Hammermayer 136 Anm. 42.

247) Hammermayer 136 f. Anm. 42.

248) Katschthaler 86.

249) Bei Katschthaler fälschlich unter der Namensform „Lenke“ genannt.

250) Heer 435.

- Leuten, Heinrich (Benediktiner in Köln, St. Pantaleon)
1729–09–18, Köln, St. Pantaleon (I, 87r–v)
- Liebknecht, Johann Georg (Theologe, Mathematiker, 1679–1749)
1734–04–14, Gießen (I, 383r–384r)
- *Liron, Jean (Mauriner, Historiker, 1665–1748)
1699–03–07, Tours, an ?, französisch (Melk StA, 7/K 9)
- Lombard, Celestin (Benediktiner in Lüttich, Schriftsteller)
1716–08–05, Lüttich, französisch (Melk StA, 7/K 9)
1719–01–10, Lüttich, St-Laurent (II, 215r–216v)²⁵¹
1720–02–22, Lüttich, St-Laurent (II, 217r–218v)²⁵²
1730–08–24, Lüttich, St-Laurent (II, 219r–220v)
1731–12–12, Lüttich, St-Laurent (II, 221r–222r)
- Lünig, Johann Christian (Jurist, Historiker, 1662–1740)
1721–02–06, Leipzig (I, 395r–396r)²⁵³
1721–03–20, Leipzig (Wien ÖNB 36/60–1).
- Lyll, Benedikt (Benediktiner in Mönchsdeggingen)
1720–09–01, Deggingen (I, 88r–90r)²⁵⁴
- *Mabillon, Jean (Theologe, Historiker, Gelehrter, 1632–1707)
Undatiert, Paris, St-Germain, an ? (II, 575r–576v)²⁵⁵
- Mandl, Kaspar (Jesuit)
1716–12–24, Augsburg (I, 76r–v)²⁵⁶
- Maralt, Cölestin (Benediktiner in Kremsmünster, Prior, 1664–1740)
1719–06–22, Kremsmünster (I, 257r–258v)²⁵⁷
- *Maran, Prudent (Mauriner, Theologe, 1683–1762)
1740–09–27, Paris, an Hieronymus Pez (Wien ÖNB 36/91–1)
- Martène, Edmond (Mauriner, 1654–1739)
Undatiert, französisch (Melk StA, 7/K 9)
Undatiert (II, 570r–v)
ohne Jahr–03–07, Paris (II, 571r–v)
1716–11–18, Paris (II, 561r)
1717–07–09, Paris (II, 562r–563v)²⁵⁸

251) Katschthaler 53. Ed. Silvestre H., Concernant la première édition des oeuvres de Renier de Saint-Laurent: Deux lettres de Dom C. Lombard à Dom B. Pez (RBen 60, 1950, 208–214, hier 213).

252) Ed. Silvestre (wie Anm. 251) 214.

253) Katschthaler 75.

254) (89r–90r) Beilage über Degginger Schriftsteller.

255) Abschrift.

256) Katschthaler 32 f.

257) Katschthaler 15.

258) Katschthaler 36.

- 1717–09–23, Paris, St-Germain (II, 569r–v)²⁵⁹
 1718 (?)²⁶⁰ (II, 559r–560v)
 1718–04–21, Paris (II, 573r–v)²⁶¹
 1718–05–28, Paris (II, 572r)
 1718–07–27, Tours, St-Martin (II, 574r)
 1731–06–21, Paris, französisch (II, 577r–578v)²⁶²
 1732–03–14, Paris, französisch (II, 579r–580v)²⁶³
 1732–12–29, Paris, französisch (Wien ÖNB 36/51–1)²⁶⁴
- Martin, Jacques (Mauriner, 1684–1751)
 1733–04–15, Paris, St-Germain (II, 548r–549v)²⁶⁵
- Martinoni, Licinio (Benediktiner, Bibliothekar in Venedig, S. Giorgio Maggiore, Prof. 1694)
 1716–05–20, Venedig, S. Giorgio (I, 313v–r[!])
 1717–06–12, Venedig, S. Giorgio (I, 311r–312v)
- Mascov, Johann Jakob (Jurist, Historiker, 1689–1761)
 1715–10–20, Leipzig (Wien ÖNB 36/54–1)²⁶⁶
- Massuet, René (Mauriner, 1665–1716)
 1710–03–07, Paris (Original verloren ?)²⁶⁷
 1710–07–10, Paris, St-Germain (II, 556r–557v)²⁶⁸
 1711–03–26, Paris (Wien ÖNB 36/76–1)
 1711–07,²⁶⁹ Paris (Melk StA, 7/K 9)²⁷⁰
 1711–12–01, Paris (Original verloren ?)²⁷¹
 1712–01–20, Paris (Original verloren ?)²⁷²
 1712–11–10, Paris, St-Germain (II, 558r–v)²⁷³
-
- 259) Katschthaler 36.
 260) Datierung im 19. Jh. nachgetragen.
 261) Katschthaler 37.
 262) Katschthaler 93, 96.
 263) Katschthaler 92, 93; Hammermayer 135 Anm. 36.
 264) Katschthaler 92, 94, 101.
 265) Katschthaler 90.
 266) Katschthaler 74.
 267) Druck: Massuet R., *Pentastylarum de re maxime litteraria, quas ... ad reverendum admodum ... Dominum P. Bernardum Pez Benedictinum, & Bibliothecarium Mellicensem exaravit (Amoenitates literariae, quibus variae observationes, scripta item quaedam anecdota & rariora Opuscula exhibentur* 13, hrsg. v. J. G. Schelhorn, Frankfurt 1730, 278–310, hier 278–284, Nr. I).
 268) Beilage: (552r–555r) „De origine congregationis s. Mauri in Gallia“. Katschthaler 24, 27.
 269) Im Brief kein Datum genannt, Datierung ohne Tagesangabe nachgetragen.
 270) Abschrift aus Paris, Bibliothèque Nationale, Fonds français 19664, 26.
 271) Druck: Schelhorn (wie Anm. 267) 285–289, Nr. II.
 272) Druck: Schelhorn (wie Anm. 267) 289–297, Nr. III; Katschthaler 27.
 273) Katschthaler 27.

- 1714–10–05, Paris (II, 564r–565v)²⁷⁴
 1715–07–07, Paris (Original verloren ?)²⁷⁵
 1715–10–04, Paris (Original verloren)²⁷⁶
 1715–12–01, Paris (II, 568r–v)²⁷⁷
 1716–01–30, Paris (II, 566r–567v)²⁷⁸
- Mayer, Leodegar (Benediktiner in Muri, 1687–1754)
 1722–07–01, Muri (I, 3r–4r)²⁷⁹
- Mayr, Cölestin (Benediktiner in Wiblingen, 1680–1745)
 1721–05–29, Wiblingen (I, 127r)²⁸⁰
 1721–10–02, Wiblingen (I, 149r–150v)
 1721–12–10, Wiblingen (I, 153r–154r)
 1722–03–10, Wiblingen (I, 130r–133v)
 1723–05–19, Wiblingen (I, 134r–135v)²⁸¹
 1723–06–12, Wiblingen (I, 136r–137v)
 1723–11–26, Wiblingen (I, 138r–139v)
 1724–06–19, Wiblingen (I, 140r–141v)
 1725–05–04, Wiblingen (I, 142r–143v)
 1727–09–15, Wiblingen (I, 144r–145v)
 1728–04–19, Wiblingen (I, 146r–v)²⁸²
 1729–11–22, Wiblingen (I, 151r–152v)
 1730–05–24, Wiblingen (I, 147r–148v)²⁸³
- Mayrhauser, Placidus (Benediktiner, Abt von St. Peter zu Salzburg 1701–1741)
 1715–11–19, Michaelbeuern (I, 57r–58r)
 1719–07–24, Salzburg (I, 51r)
 1721–04–24, Salzburg, St. Peter (I, 79r–81v)²⁸⁴
 1721–12–05, Salzburg, St. Peter, an Hieronymus Pez (I, 54r)
 1727–11–06, Salzburg, St. Peter (I, 53r–v)

274) Katschthaler 28, 40.

275) Druck: Schelhorn (wie Anm. 267) 297–303, Nr. IV.

276) Druck: Schelhorn (wie Anm. 267) 303–310, Nr. V; Katschthaler 28, 38 f.

277) Katschthaler 36. – Dazu gehört vermutlich als Beilage: (II, 658r–665v) „Catalogus Scriptorum qui floruerunt in coenobio S. Germani Autissiodorensis Ordinis S. Benedicti“.

278) Katschthaler 29, 40.

279) Heer vermutete, daß Mayer einmal mit Pez in Briefkontakt gestanden war, der vorliegende Brief war ihm jedoch nicht bekannt (Heer 429).

280) (127v–128r) Beilage: „Elenchus eorum, quae ex Codicibus nostris manuscriptis exscripta fuere“. Dazu gehört auch der Brief des Bartholomäus Stella.

281) Katschthaler 51 f.

282) Katschthaler 51.

283) (148r–v) Mit Beilage, Abschrift aus einer Handschrift.

284) Mit Auszügen aus dem Bibliothekskatalog von St. Peter.

1731–02–19, Salzburg, St. Peter (I, 44r–45r)²⁸⁵
1731–09–21, Salzburg, St. Peter, deutsch (I, 42r–43r)²⁸⁶

Meichelbeck, Karl (Benediktiner, Historiker, 1669–1734)

1715–11–20, Benediktbeuern (II, 671r–672v)²⁸⁷
1715–12–19, München (II, 673r–675v)²⁸⁸
1716–01–08, Benediktbeuern (II, 678r–679v)²⁸⁹
1716–02–12, Benediktbeuern (II, 680r–681v)²⁹⁰
1716–03–28, Benediktbeuern (II, 682r–683v)²⁹¹
1716–05–13, Benediktbeuern (II, 684r–685v)²⁹²
1716–08–30, Benediktbeuern (II, 686r–687v)²⁹³
1716–10–04, Benediktbeuern (II, 688r–689v)²⁹⁴
1717–02–09, Benediktbeuern (II, 690r–692v)²⁹⁵
1717–10–20, Benediktbeuern (II, 693r–695v)²⁹⁶
1718–01–05, Benediktbeuern (II, 696r–697v)²⁹⁷
1718–03–22, Benediktbeuern (II, 704r–705v)²⁹⁸
1718–12–06, Benediktbeuern (II, 706r–707v)²⁹⁹
1719–05–07, Benediktbeuern (II, 708r–709v)³⁰⁰
1719–06–06, Benediktbeuern (II, 710r–711v)³⁰¹
1719–07–30, Benediktbeuern (II, 712r–713v)³⁰²
1719–08–29, Benediktbeuern (II, 714r–715v)³⁰³
1720–09–02, Benediktbeuern (II, 716r–717v)³⁰⁴
1721–12–12 (Wien ÖNB 36/59–1)³⁰⁵
1722–01–19, Freising (II, 720r–721v)³⁰⁶

285) Katschthaler 98.

286) Katschthaler 99.

287) Katschthaler 84; ed. Siegmund Nr. 17.

288) Katschthaler 83; ed. Siegmund Nr. 18.

289) Ed. Siegmund Nr. 19.

290) Ed. Siegmund Nr. 21.

291) Ed. Siegmund Nr. 22.

292) Ed. Siegmund Nr. 23.

293) Ed. Siegmund Nr. 24.

294) (698r–703r) Beilage: Katalog der Autoren aus Benediktbeuern, geordnet nach Jahrhunderten; ed. Siegmund Nr. 25.

295) Katschthaler 84; ed. Siegmund Nr. 26.

296) Ed. Siegmund Nr. 27.

297) Ed. Siegmund Nr. 29. Dazu gehört der Brief des Gregor Zödl.

298) Katschthaler 84, ed. Siegmund Nr. 30.

299) Ed. Siegmund Nr. 33.

300) Ed. Siegmund (hier SMGB 81, 1970) Nr. 34.

301) Ed. Siegmund Nr. 36.

302) Ed. Siegmund Nr. 39.

303) Ed. Siegmund Nr. 41.

304) Ed. Siegmund Nr. 43.

305) Ed. Siegmund Nr. 44.

306) Ed. Siegmund Nr. 45.

- 1723–07–30, Freising (II, 722r–723v)³⁰⁷
 1723–11–12, Freising (II, 718r–719v)³⁰⁸
 1725–03–27, Freising (II, 724r–725v)³⁰⁹
 1731–04–05, Benediktbeuern (II, 726r–727v)
 1731–05–10, Benediktbeuern (II, 728r–729v)
 1732–01–18, Benediktbeuern (II, 730r–731v)
 1732–02–12, Benediktbeuern (II, 732r–733v)
 1732–03–11, Benediktbeuern (II, 734r–735v)³¹⁰
 1733–03–13, Benediktbeuern (II, 736r–737v)³¹¹
- Mencke, Johann Burkhard (Historiker, 1674–1732)
 1719–12–01, Leipzig (Wien ÖNB 36/55–1)³¹²
- Mersehoff, Petrus (Benediktiner in Abdinghof)
 1716–04–03, Paderborn (I, 460r)³¹³
 1716–06–12, Paderborn (I, 458r–459v)
- Metallinus, Johannes Baptista (Benediktiner, Abt von S. Paolo fuori le Mure in Rom)
 1721–08–23, Rom, S. Calisto (I, 309r)
- *Montfaucon, Bernard de (Mauriner, 1655–1741)
 1715–01–05, Paris, an Johann Benedikt Gentilotti (III, 234r–235r)³¹⁴
- *Moser de Filseck und Weyhlerberg, Johann Jakob (Jurist, 1701–1785)
 1721–10–11, Wien, an Hieronymus Pez (Wien ÖNB 36/82–1)
 1721–10–17, Wien, an Hieronymus Pez (I, 10r–11v)
 1721–11–19, Wien, an Hieronymus Pez (I, 12r–13v)
 1722–01–30, Wien, an Hieronymus Pez (I, 14r–15v)
 1724–11–15, Wien, an Bernhard und Hieronymus Pez, deutsch (I, 16r–17v)
- *Müller, Kaspar (Benediktiner aus Oberaltaich), s. Tröllinger, Paulus
- Müller, Moritz (Benediktiner in St. Gallen, Bibliothekar, 1677–1745)
 1709–10–19, St. Gallen (II, 89r–v)³¹⁵
 1710–02–03, St. Gallen (II, 90r–91v)
 1710–04–05, St. Gallen (II, 92r–v)
 1710–04–14, St. Gallen (II, 93r)

307) Ed. Siegmund Nr. 53.

308) Katschthaler 34, 69; ed. Siegmund Nr. 58.

309) Ed. Siegmund Nr. 67.

310) Katschthaler 97.

311) Katschthaler 100.

312) Katschthaler 74.

313) Katschthaler 52.

314) Abschrift; ed. Staufer 8; erwähnt von Katschthaler 28.

315) Katschthaler 23. – Beilage zu einem Brief Moritz Müllers: (84r–v) „Elogium Eminentii et Reverendissimi D. Cardinalis Coelestini Sfondrati“ (vgl. Katschthaler 24).

- 1710-05-26, St. Gallen (II, 94r-95r)³¹⁶
 1710-07-26, St. Gallen (II, 96r-v)
 1712-01-16, St. Gallen (II, 97r-98v)
 1712-03-20, St. Gallen (II, 99r-v)
 1712-04-09, St. Gallen (II, 100r-v)
 1712-09-14, Zwiefalten (II, 101r-v)
 1713-03-22, Rheinau (II, 102r-v)
 1713-04-29, Rheinau (II, 108r-109v)
 1713-07-07, Rheinau (II, 110r)
 1713-07-30, Rheinau (II, 111r-v)³¹⁷
 1714-02-17, Rheinau (II, 112r-v)
 1714-04-07, Rheinau (II, 114r-v)³¹⁸
 1714-06-20, Rheinau (II, 115r-v)
 1714-10-10, Rheinau (II, 113r-v)

Müller von Prankenhaimb, Christoph (Augustinerchorherr, Propst in St. Pölten seit 1689, 1651-1715)

- 1714-08-01, St. Pölten (I, 535r-v)

Münich, Sigismund (Benediktiner in Admont, Prior)

- 1722-06-26, Admont (I, 346r-347r)
 1725 (?)³¹⁹ (I, 344r-345v)
 1725-08-06, Admont (I, 355r)
 1726-06-24, Admont (I, 351r-352v)
 1727-01-13, Admont (I, 353r-354v)
 1735-04-11, Admont, an den Melker Prior Adrian Pliemel (I, 356r-v)³²⁰
 1735-06-20, Admont (I, 359r) an Hieronymus Pez³²¹

Natzer, Candidus (Prämonstratenser in Geras, Subprior)

- 1717-04-11, Geras (I, 259r)

Pallinger, Frowin Anton (Propst in Eisgarn)³²²

- 1729-08-12, Eisgarn (I, 269r-270v)

*Panzer (?), W. B.

- 1726-08-22, Matzleinsdorf (?) (I, 632r)

316) Katschthaler 23.

317) Katschthaler 24.

318) Katschthaler 24; Heer 413.

319) Brief nicht datiert, Datierung von Katschthaler (?) nachgetragen.

320) Beilage: (357r-358v) Informationen über Admonter Autoren.

321) Beilage: (360r-361v) „Brevis elenchus insignium virorum, qui adhaec usque tempora sese doctrinae fama, studio et scriptis in Monasterio Admontensi conspicuos reddidere“.

322) Bei Katschthaler unter dem Namen „Pollinger“ genannt. Dem Propst ist der sechste Band des „Thesaurus“ gewidmet: Pez B., Hueber Ph., Thesaurus anecdotorum novissimus 6, Augsburg 1729.

- Passionei, Domenico (Theologe, Kardinal, Erzbischof, 1682–1761)
 Undatiert (I, 414r–v)
 1722–01–12, Luzern (Wien ÖNB 5/96–1)
 1722–04–13, Luzern (I, 416r–417v)³²³
 1722–06–03, Luzern (I, 410r–v)³²⁴
 1722–10–07, Luzern (I, 415r)
 1725–08–06, Luzern (I, 411r–413v)
- Pez, Bernhard (Benediktiner in Melk, Historiker, 1683–1735)
 Undatiert, Melk, an Apronian Hueber (Melk StA, 7/K 9)³²⁵
 Undatiert, an Moritz Müller (II, 751r–v)³²⁶
 1709 (?),³²⁷ Melk, an Berthold Dietmayr (II, 764r)
 1717–06–17, Salzburg, gemeinsam mit Hieronymus Pez an den Melker Prior Valentin Larson (II, 752r–753v)
 1717–07–06, Tegernsee, an den Melker Prior Valentin Larson (II, 757r–758v)
 1717–09–06, Regensburg, gemeinsam mit Hieronymus Pez an den Melker Prior Valentin Larson (II, 755r–756v)
 1720–05 oder 06, Melk, an Leopold Wydemann (Wien ÖNB, 113–117/28)³²⁸
 1725–07–15, Melk, an Pius Nicolaus de Garelli (Wien ÖNB 36/84–1)³²⁹
 1728–07–24, Paris, an den Melker Prior Adrian Pliemel (Wien ÖNB 36/84–2)³³⁰
 1731–03–29, Melk, an ? (II, 762r–763v)³³¹
 1731–04–13, Melk, an Joseph Casimir ...? (Melk StA, 7/K 9)³³²
 1731–04–26, Melk, an den Melker Abt Berthold Dietmayr, deutsch (II, 760r–761r)³³³
 1732–02–25, Melk, an Karl Meichelbeck (II, 669r–670r)³³⁴

323) Katschthaler 85 (?).

324) Katschthaler 85.

325) Abschrift.

326) Abschrift.

327) Datierung im 19. Jh. nachgetragen.

328) Der Brief wurde erst 1945 von der ÖNB angekauft.

329) Katschthaler 70. Der Brief kam wahrscheinlich aus dem Nachlaß des Garelli in die Hofbibliothek.

330) Katschthaler 90.

331) Über das Verbot der „Agnes Blannbekin“ (wie Anm. 228).

332) Abschrift von Hieronymus Pez über „Agnes Blannbekin“ (wie Anm. 228). Vgl. Melk StB 32.363, wo der Brief ebenfalls als Abschrift beigegeben ist.

333) Katschthaler 95, 100, 101. – Über das Verbot der „Agnes Blannbekin“ (wie Anm. 228).

334) Abschrift. Katschthaler 95.

- *Pez, Hieronymus (Benediktiner, Historiker, 1685–1762)
1711–03–28, Wien (II, 742r–v)³³⁵
s. auch Pez, Bernhard 1717–06–17 und 1717–09–06
- Pisant, Louis (Mauriner, 1646–1726)
Undatiert (II, 645r–652v)³³⁶
?-02–28, Paris (?) (II, 629r–633v)
1716–04–19, Corbie (II, 637r–642v)³³⁷
1716–06–14, Corbie (Melk StA, 7/K 9)
- Piter, Bonaventura (Benediktiner in Braunau, Bibliothekar, seit 1756 Propst von Raigern, 1708–1764)³³⁸
Undatiert, Braunau, an Hieronymus Pez (I, 20r–21v)
- *Pliemel, Adrian (Benediktiner, seit 1722 Prior, seit 1739 Abt von Melk, 1683–1745)
1731–04–15, Melk, an Engelbert Kirchstetter (?), deutsch (II, 741r–v)
1731–04–19, Melk, an Engelbert Kirchstetter, Exzerpt (I, 693r–v)
- Poncet, Jean Baptiste (Benediktiner in St-Maixent bei Poitiers)
1716–12–01 und 1717–01–06, Poitiers, St-Maixent (II, 507r–v)
- Priestersperger, Joachim (Benediktiner in Melk, 1695–1771)
1717–11–16 (I, 26r–27v)
- *Priger, Candidus (Zisterzienser in Lilienfeld, Philosophie- und Theologieprofessor an der Hauslehranstalt, 1689–1760)
1714–07–22, Lilienfeld (II, 10r–11r)
- *Pusch, Sigismund (Jesuit, Universitätskanzler, 1669–1735)
1722–12–23, Graz, an Leopold Wydemann (III, 141r–v)³³⁹
1722–12–24, Graz, an Leopold Wydemann (III, 137r)
1723–04–15, Graz, an Leopold Wydemann (III, 140r–v)
1724–04–07, Graz, an Leopold Wydemann (Wien ÖNB 36/70–1)
1724–11–12, Graz, an Leopold Wydemann (III, 138r–139v)
- Quirini, Angelo Maria (Benediktiner, Kardinal, 1689–1759)
1731–03–20, Brescia (Wien ÖNB 4/96–1)³⁴⁰
- Raphael a Sancto Josepho (Karmelit in Linz)
1727–08,³⁴¹ Linz (I, 25r–v)

335) Dazu gehört vielleicht II, 743r–v: „Corpus Commentariorum in Regulam D. Benedicti anecdotorum“.

336) Beilage (653r–656r): Katalog der Autoren des Benediktinerklosters Corbie.

337) Beilage: (643r–644v) „Excerpta ex Libro de Viris Illustribus nec non praeclaris totius Galliae Scriptoribus auctore Symphoriano Champerio physico Lugdunensi 1507“. – Katschthaler 37.

338) Von Katschthaler unter „Peter Bonaventura“ genannt.

339) Beilage: „Nomina priorum Cartusiae Gyrensis“.

340) Katschthaler 85.

341) Der Tag ist in der Datierung nicht genannt.

- Reichardt, Aemilian (Benediktiner in Ochsenhausen, Prior, † 1720)
 1715–06–22, Ochsenhausen (I, 100r)
 1716–07–15, Ochsenhausen (I, 101r)
 1716–09–15, Ochsenhausen (I, 107r–108v)³⁴².
- Reichart, Albert (Benediktiner, Abt von St. Paul im Lavanttal seit 1677, 1646–1727)
 1710–04–21, St. Paul (I, 536r)
 1710–05–15, St. Paul (I, 537r)
 1710–07–15, St. Paul (I, 541r)
 1712–12–26, St. Paul (I, 539r)
 1714–01–15, St. Paul (I, 538r)
 1714–04–14, St. Paul (I, 540r–v)
 1714–09–20, St. Paul (I, 542r)
- *Renaudot, Eusèbe (Religions- und Kirchenhistoriker, 1646–1720)
 1689–09–27, Paris, an ?, französisch (Wien ÖNB 5/76–2)
- *Reyder, Bernhard (Benediktiner, Abt von Münsterschwarzach 1704–1717)
 1710–11–24, Münsterschwarzach (I, 562r)
- Roderique, Jean Ignace (Journalist, Historiker, 1696–1756)
 1732–05–15, Köln (I, 23r)
- Romanus, Flaminio (Benediktiner, Abt in Ravenna, S. Vitale)
 1710–10–07, Ravenna, S. Vitale (I, 310r–v)³⁴³
- Ruele, Marian (Karmelit, Prior)
 1735–06–26,³⁴⁴ Rovereto (I, 268r–v)
- Rusconi, Bernhard (Benediktiner in Rheinau, Abt, 1702–1753)
 1730–10–16, Rheinau (I, 24r–v)³⁴⁵
- Sandi, Giuseppe Maria (Benediktiner in S. Giustina in Padua, Bibliothekar, 1668–1741)
 Undatiert (I, 286r–v, 288r)³⁴⁶
 1717–04–01, Padua, S. Giustina (I, 280r–v)
 1717–08–13, Padua, S. Giustina (Wien ÖNB 36/79–1)
 1717–08–13, Padua, S. Giustina (I, 281r–282v)
 1720–01–25, Padua, S. Giustina (I, 283r–284v)
 1720–05–05, Padua, S. Giustina (I, 285r–v)³⁴⁷
 1721–08–15 (I, 295r–v)

342) Beilage: (108r–v) Auszüge aus dem Bibliothekskatalog von Ochsenhausen.

343) Katschthaler 18.

344) Bernhard Pez, an den dieser Brief gerichtet ist, war zu diesem Zeitpunkt schon verstorben.

345) Heer 436.

346) (286r) „Epistolae, quas dicunt S. P. Benedicti Ms. et editae in nostra Bibliotheca“, (289r–v) „Series Monasteriorum Congregationis S. Justinae seu Casinensis“.

347) Katschthaler 19 f.

- 1722-02-20 (I, 294r-v)
 1722-02-20 (I, 296r-297r)
 1730-05-25, Padua (I, 300r-v)
 1730-08-11, Padua (I, 298r-299r)
 1733-01-17, Padua (I, 301r)
- Sarstainer, Hermann (Benediktiner, Prior in Mondsee, 1686-1763)
 1717-12-10, Mondsee (I, 611r-612v)
 1718-03-11, Mondsee, an Hieronymus Pez (I, 609r-610v)
 1721-10-08, Mondsee, an Hieronymus Pez (I, 615r-616v)
 1722-05-08, Mondsee, an Hieronymus Pez (I, 617r-618v)
- *Schaffgotsch, J. H.
 1728-05-24, Breslau (I, 544r-v)
 1728-07-15, Breslau, an Hieronymus Pez (I, 548r-v)
- Schannat, Johann Friedrich (Geschichtsschreiber, 1683-1739)³⁴⁸
 Undatiert (II, 490r-v)
 Undatiert (II, 491r)
 1721-03-22, Nürnberg (II, 423r-424v)
 1721-03-30, Würzburg (II, 425r-426v)
 1721-04-06, Würzburg (II, 427r-428v)³⁴⁹
 1721-04-18, Würzburg (II, 429r-430v)
 1721-06-16, Würzburg (II, 431r-432v)³⁵⁰
 1721-08-10, Würzburg (II, 433r-435v)³⁵¹
 1721-08-13, Würzburg (II, 437r-438v)
 1721-10-25, Würzburg (II, 439r-440v)
 1721-12-12, Würzburg (II, 441r-442v)³⁵²
 1722-02-13, Fulda (II, 443r-444v)
 1722-03-10, Fulda (II, 445r-446v)³⁵³
 1722-05-13, Würzburg (II, 447r-448v)
 1722-06-25, Hannover (II, 449r-450v)
 1722-07-21, Fulda (II, 451r-452v)³⁵⁴
 1722-10-23, Fulda (II, 453r-454v)³⁵⁵
 1722-11-17, Fulda (II, 455r-457v)
 1722-12-21, Fulda (II, 462r-463v)³⁵⁶
 1723-01-22, Fulda (II, 458r-459v)

348) Alle Briefe Schannats sind in französischer Sprache abgefaßt.

349) Katschthaler 64.

350) Katschthaler 65.

351) Katschthaler 64.

352) Katschthaler 65, 66, 68.

353) Katschthaler 18, 64.

354) Katschthaler 77.

355) Katschthaler 66.

356) Katschthaler 66.

- 1723-07-20, Fulda (II, 460r-461v)³⁵⁷
 1723-12-24, Fulda (II, 464r-465v)
 1724-01-28, Fulda (II, 466r-467v)³⁵⁸
 1724-04-11, Fulda (II, 468r-469v)³⁵⁹
 1724-07-28, Fulda (Wien ÖNB 36/67-1)
 1724-12-28, Fulda (II, 470r-471v)
 1725-03-23, Fulda (II, 472r-473v)
 1725-06-19, Würzburg (II, 474r-v)
 1725-08-03, Fulda (II, 476r-477v)
 1725-10-09, Fulda (II, 478r-479v)³⁶⁰
 1725-12-07, Fulda (II, 480r-481v)
 1726-02-15, Fulda (II, 482r-483v)³⁶¹
 1726-03-15, Fulda (II, 484r-485v)³⁶²
 1726-07-19, Fulda (II, 486r-487v)
 1727-09-23, Frankfurt (II, 488r-489v)³⁶³
 1728-09-04, Worms (II, 492r-493v)³⁶⁴
 1730-02-25, Worms (II, 494r-495v)³⁶⁵
 1730-09-01, Frankfurt (II, 496r-497v)³⁶⁶
 1730-10-20, Frankfurt (II, 498r)
 1732-12-15, Heidelberg (II, 499r-500v)³⁶⁷
 1733-12-05, Mannheim (II, 501r-502v)
 1734-12-07, Mannheim (II, 503r-504r)³⁶⁸

*Schenck, Hermann (Benediktiner in St. Gallen)
 Undatiert, kein Brief (II, 80r-83r)

Schlachtner, Joseph Benignus (Historiker und Bibliothekar im Dienst des Salzburger Erzbischofs)

- 1723-05-14, Salzburg, deutsch (I, 46r-47v)
 1723-06-11, Salzburg, deutsch (I, 48r-50v)³⁶⁹

*Schmerling, Anton Albert
 1725-05-28, Wien, an Hieronymus Pez (I, 429r-v)

Schmerling, Jakob
 1718-08-20, Wien (I, 427r-428r)

357) Katschthaler 17.
 358) Katschthaler 62, 68.
 359) Katschthaler 63, 66.
 360) Katschthaler 67.
 361) Katschthaler 63.
 362) Katschthaler 63.
 363) Katschthaler 68.
 364) Katschthaler 72.
 365) Katschthaler 63.
 366) Katschthaler 70 f.
 367) Katschthaler 71.
 368) Katschthaler 66, 71.

- *Schmidt, Wolfgang (Benediktiner, Abt in Zwiefalten von 1699–1715)
1710–06–14, Zwiefalten (I, 526r)³⁷⁰
- Schmier, Benedikt (Benediktiner, Kanonist, 1682–1744)
1716–03–06, Salzburg (I, 55r–56v)
- Schmincke, Johann Hermann (Historiker, Bibliothekar, 1684–1743)
1718–11–01, Hannover (Wien ÖNB 36/56–1)³⁷¹
1721–04–29, Kassel (II, 436v[!])
- Schönborn, Friedrich Karl Graf von (Bischof von Bamberg und Würzburg
seit 1729, 1674–1746)
1733–02–15, Würzburg (Wien ÖNB 17/61–6)³⁷²
- Schramb, Anselm (Benediktiner in Melk, Historiker, 1658–1720)
1715–04–27, Wien (I, 6r–v)
- Schretl, Karlmann (Benediktiner in Göttweig, 1678–1730)
1710–05–28, Göttweig (II, 223r–224v)³⁷³
- Schwarz, Christian Gottlieb (Historiker, Philologe, Professor in Altdorf,
1675–1751)
1728–02–26, Altdorf (I, 388r–389r)³⁷⁴
1728–07–27, Altdorf (I, 386r–387v)
- Schwitter, Gerold (Benediktiner in Pfäfers, *1660)
1717–09,³⁷⁵ an Apronian Hueber (II, 116r–123r)³⁷⁶
- *Scioppius, Caspar (Publizist, 1576–1649)
1633–02–09, an ? (I, 290r–293r)³⁷⁷
- *Seeau, Koloman von (Benediktiner in Mondsee, Prior, † 1724)
1712–11–08, Mondsee, an Hieronymus Pez (I, 613r–614v)
- Sengler, Augustin (Benediktiner, Abt von St. Trudpert 1694–1731)
1718–02–16, St. Trudpert (I, 86r)
- *Senkenberg, Heinrich Christian von (Jurist, Schriftsteller, 1704–1768)
1748–12–31, Wien, an Hieronymus Pez (Wien ÖNB 36/86–1)
- Siebel, Adam (Benediktiner in Rheinau, Prior, Pfarrer in Schönau)
1712–04–03, Schönau (I, 545r–547v)

369) Katschthaler 98.

370) Katschthaler 15.

371) Katschthaler 73.

372) Katschthaler 101.

373) Beilage: (225r–227v) Bibliothekskatalog. Vgl. Katschthaler 14 f.

374) Abschrift dieses Briefes: I, 390r–v.

375) Tag in der Datierung nicht genannt.

376) Heer 423.

377) Abschrift, Beilage zu einem Brief des Giuseppe Maria Sandi.

Sigler, Georg Konrad (Sekretär und Bibliothekar des Würzburger Bischofs, † 1723)

1711-02-05, Fulda, deutsch (I, 205r-206v)

1711-02-14, Fulda, deutsch (I, 211r-213v)³⁷⁸

1712-07-11, Würzburg (I, 207r-210v)

1713-06,³⁷⁹ Würzburg (I, 201r-202v)³⁸⁰

1717 (?) (I, 216r-217v)³⁸¹

1717-09-17, Würzburg (I, 204r-204av)

1720-07-21, Würzburg (I, 203r-v)

Sinzendorf, Joseph

1731-02-13, Wien (I, 5r-v)³⁸²

Sollier, Jean Baptiste (Jesuit, Schriftsteller, Hagiograph, 1669-1740)

1731-05-09, Antwerpen, an Bernhard Pez (?) (Wien ÖNB 36/90-1)³⁸³

Spannagel, Gottfried Philipp von (Bibliothekar, † 1749)

1730-07-07, Wien (Wien ÖNB 36/65-1)

1732-10-17, Wien, deutsch (I, 430r-v)³⁸⁴

Spies, Benedikt (Benediktiner in Würzburg, St.Stephan, Novizenmeister)

1713-07-16, Würzburg, St.Stephan (I, 30r)

*Stella (Ster), Bartholomäus (Benediktiner in Wiblingen, † 1562)

1544-05-01, Wiblingen, an Wolfgang Kröplin (I, 129r-v)³⁸⁵

*Ster, Magnus (Benediktiner in Neresheim, Prior, Historiker, 1694-1774)

1721-12-28, Neresheim (Melk StB, Cod. 19, 158r-159r)

1722-03-23, Neresheim (Melk StB, Cod. 19, 156r-157v)³⁸⁶

Steyerer, Anton (Jesuit, 1673-1741)

1715-11-16, Wien (I, 69r-71v)

1715-12-11, Wien, an Hieronymus Pez (Wien ÖNB 36/69-1)

Struve, Burkhard Gotthelf (Historiker, 1671-1738)

1717-03-25, Jena (I, 461r-462v)

1718-05-16, Jena (Wien ÖNB 36/68-1)³⁸⁷

378) (213r-v) Beilage: „Epitome literarum X. Nov. MDCCX ad amicum perscriptarum. Fulda“.

379) Der Tag ist in der Datierung nicht genannt.

380) Katschthaler 17, 18.

381) Der Brief ist unvollständig.

382) Katschthaler 100.

383) Katschthaler 97.

384) (431r) Beilage: Exzerpte.

385) Abschrift. Zum Brief des Cölestin Mayr aus Wiblingen vom 29.5.1721 gehörig.

386) Ed. Tüchle H., Die Fortsetzung der Neresheimer Annalen aus der Feder des P. Magnus Ster (SMGB 86, 1975, 131-154, der Brief mit deutscher Übersetzung hier 151-154). – (157r-v) Beilage: „Scriptores Neresheimenses, qui libris editis aut manuscriptis claruerunt“.

387) Katschthaler 73.

- Stuer, Johannes (Benediktiner in Melk, Prior, 1695–1768)
1724–08–03, Wien (II, 744r–745v)
- Szászky, Johannes („designatus Rector scholae evangelicae Laurini“)
1724–08–24, Ybbs (I, 239r–240v)
- Tasche, Louis (Mauriner, Prior in Marmoutier bei Tours)
Undatiert (1716?³⁸⁸), Marmoutier (II, 532r–533v)
- Teschler, Cölestin (Benediktiner in St. Gallen, 1681–1718)
1715–10–12, Mehrerau (II, 297r–298v)³⁸⁹
1715–12–21, Mehrerau (II, 299r–300v)³⁹⁰
- Thier, Theodor (Benediktiner, Abt von Werden 1719–1727)
1715–08–17, Werden (I, 422r–v)
1716–03–11, Werden (I, 423r–424v)
1716–06–23, Werden (I, 421r–v)
1716–10–10, Werden (I, 418r–419v)
1717–01–12, Werden (I, 420r)
- Thiroux, Jean (Mauriner, Historiker, 1663–1735)
1716–12–08 (II, 623r–626v)
1717–04–02 (II, 627r–628v)
- Thuillier, Vincent (Mauriner, Theologe, 1685–1735)
1722–09–05, Paris, St-Germain (Wien ÖNB 36/75–1)
- *Tröllinger, Paulus und Müller, Kaspar (Benediktiner aus Oberaltaich, Confessarii in Bogenberg)
1727–07–06, Bogenberg (I, 250r–251v)
- Tröster, Augustin (Benediktiner in Regensburg, St. Emmeram, 1703–1751)³⁹¹
1732–02–29, Regensburg, St.Emmeram (I, 675r–676v)
1732–05–12, Regensburg, St.Emmeram (I, 677r–v)³⁹²
- Uffenbach, Zacharias Konrad von (Bibliophile, Politiker, 1683–1734)
1719–10–28, Frankfurt/Main (I, 399r–400r)³⁹³
1721–03–15, Frankfurt/Main (I, 402r–403v)³⁹⁴
1721–05–26, Frankfurt/Main (Wien ÖNB 36/72–1)
1721–07–19, Frankfurt/Main (I, 404r–405r)

388) Die Datierung geht aus einem Brief des Bernhard Pez an Martène vom 17.10.1716 hervor, der in Kopie aus der Bibliothèque Nationale in Paris (Fonds français 25.538, 238r–239v) im Melker Stiftsarchiv (7/K 9) vorliegt.

389) Katschthaler 51; Heer 412–414.

390) Heer 414 f.

391) Bei Katschthaler irrtümlich unter der Namensform „Trösler“.

392) Beilage: (678r–v) Deutsches Gedicht.

393) Katschthaler 72.

394) Katschthaler 73.

- 1723–10–19, Frankfurt/Main (I, 406r–407v)
 1723–11–20, Frankfurt/Main (I, 408r–409v)
- Unertl, Georg (Benediktiner in Scheyern, Bibliothekar)
 1728–11–16, Scheyern (I, 246r–247v)
- Vignola, Attilio
 Undatiert (I, 322r–339v)³⁹⁵
- Vogele, Josef (Dekan von Waldhausen)
 1720–11–17, Waldhausen (I, 263r–264v)³⁹⁶
- *Wagner, Bruno (Kartäuser in Gaming), s. Wydemann, Leopold und Wagner, Bruno
- *Wagner, Franz (Jesuit, Leiter des Wiener Seminars, 1675–1748)
 1718–10–21, Wien, an Hieronymus Pez (I, 75r–v)
- Waldmüller, Vitalis (Benediktiner in Melk, 1693–1758)
 1714–03–26, Wien (I, 34r–35v)
- Weinke, Johannes (Benediktiner in Seligenstadt, Prior, Historiker, † 1734)
 1710–01–14, Seligenstadt (I, 265r–v)
- Wenzin, Maurus (Benediktiner in Disentis, 1682–1745)
 Ca. 1717,³⁹⁷ Disentis (I, 654r–655v)
 1716–10–16, Disentis (I, 650r–653v)³⁹⁸
 1717–10–15, Disentis (I, 640r)³⁹⁹
- Widow, Konrad (Ratsherr, Bürgermeister, 1686–1754)
 Undatiert (II, 308r–309v)
 1715–02–10, s. Bartenstein, Johann Christoph von
 1715–08–07, Hamburg (II, 304r)
 1718–07–08, Hamburg (II, 312r–v)
- *Wieser, Chrysostomus (Zisterzienser in Lilienfeld, Abt seit 1716, 1664–1747)
 1725–08–25, Lilienfeld (II, 260r)
 1726–09–17, Lilienfeld (II, 261r)
 1739–05–02, Lilienfeld, an Hieronymus Pez (II, 262r)
 1744–10–13, Lilienfeld, an Hieronymus Pez (II, 259r)
 1747–01–13, Lilienfeld, an Hieronymus Pez (II, 258r)
- Wieser, Marian (Benediktiner, Abt von St. Veit bei Neumarkt 1695–1720)
 1712–01–20, St. Veit (I, 441r–442v)
 1717–05–13, St. Veit (I, 443r–445v)

395) (323v–339v) Beilage: „Chronicae Casinensis epithome tempore Theodorici Regis Gothorum“. – Abschrift überliefert in Melk StB, Cod. 35, 1r–11v.

396) Katschthaler 15.

397) Datierung nach Müller (wie Anm. 52), 662, im Original undatiert.

398) Katschthaler 24. Datum nach Müller (wie Anm. 52) wohl unrichtig. Erwähnt bei Heer 425.

- Wydemann, Leopold (Kartäuser in Gaming, Historiker, 1668–1752)
- Undatiert, Gaming (Melk StA, 7/K 9)
 - Undatiert, an Bernhard Pez (?) (II, 754r–v)
 - Undatiert (Melk StB, Cod. 623, 1r–3v)
 - Undatiert, Gaming (III, 29r–v)
 - Undatiert, Gaming, an ? (III, 155r–157r)⁴⁰⁰
 - Undatiert, Gaming (III, 172r–190v)
 - Undatiert (III, 20r–23v)⁴⁰¹
 - 1706–08–28, Gaming, an Bernhard Pez (?) (III, 228r–229v)⁴⁰²
 - 1717–08–03, Gaming (III, 31v–32v)
 - 1717–10–30, Gaming (III, 16r–19r)⁴⁰³
 - 1717–11–13, Gaming (III, 26r–27v)⁴⁰⁴
 - 1717–11–24, Gaming (III, 28r–v)
 - 1717–12–04, Gaming (III, 24r–25r)
 - 1717–12–18, Gaming (III, 33r–34v)
 - 1718–01–01, Gaming, an Hieronymus Pez (III, 39r–40v)
 - 1718–01–12, Gaming, an Hieronymus Pez (III, 35r–38r)
 - 1718–01–22, Gaming (III, 283r–285r)
 - 1718–02–02, Gaming, an Hieronymus Pez (III, 41r–42v)⁴⁰⁵
 - 1718–02–05, Gaming, an Hieronymus Pez (III, 43r–46r)
 - 1718–02–16, Gaming (III, 59r–v)
 - 1718–03–18, Gaming (III, 57r–58v)
 - 1718–04–09, Gaming (III, 286r–287v)
 - 1718–05–11, Gaming, an Hieronymus Pez (III, 60r–61r)⁴⁰⁶
 - 1718–06–01, Gaming (III, 51r–52v)
 - 1718–06–11, Gaming (III, 47r–50v)
 - 1718–06–22, Gaming (III, 53r–54v)
 - 1718–10–05, Gaming (III, 65r–v)
 - 1718–11–16, Gaming (III, 55r–56r)
 - 1718–12–03, Gaming (III, 63r–64r)
 - 1718–12–10, Gaming (III, 62r–v)
 - 1719 (?), Gaming (III, 72r–73v)
 - 1719–01–21, Gaming (III, 288r–289r)⁴⁰⁷
 - 1719–02–01, Gaming (III, 292r–v)

399) Heer 427 f.

400) Erwähnung eines Briefs des Hansiz.

401) Auszüge aus Gaminger Handschriften.

402) Mit Auszügen aus „De imitatione Christi“ des Thomas von Kempen aus Gaminger Handschriften.

403) Katschthaler 81.

404) Katschthaler 81.

405) Katschthaler 80.

406) Katschthaler 83.

407) Beilage: (290r–291v) Abschrift eines Alanus-Textes aus einer Gaminger Handschrift.

- 1719-02-08, Gaming (III, 83r-v)
 1719-03-05, Gaming (III, 76r-77v)
 1719-05-13, Gaming (III, 293r-294r)
 1719-05-23 und 05-24, Gaming (III, 86r-87v)
 1719-07-08, Gaming (III, 84r-85r)
 1719-08-01, Gaming (III, 70r-71v)
 1719-08-26, Gaming (III, 74r-75v)
 1719-09-18, Gaming (III, 78r-79v)
 1719-1-28, Gaming (III, 80r-82v)
 1719-11-25, Gaming (III, 66r-v)
 1719-12-16, Gaming (III, 68r-69v)
 1720-01-17⁴⁰⁸ Gaming (III, 295r-296v)
 1720-02-21, Gaming (III, 90r-91v)⁴⁰⁹
 1720-05-29, Gaming (III, 298r-299v)
 1720-09-17, Gaming (III, 297r-v)
 1720-10-03, Gaming (III, 92r-v)
 1720-11-10, Gaming (III, 88r-v)
 1720-11-11, Gaming (III, 89r-v)
 1721-01-04, Gaming (III, 300r-301r)
 1721-04-23, Gaming (III, 101r)
 1721-05-06, Gaming (III, 302r-303v)
 1721-05-24, Gaming (III, 100r-v)
 1721-06-04, Gaming (III, 93r-95r)
 1721-06-18, Gaming (III, 97r-v)
 1721-07-12, Gaming (III, 98r-v)
 1721-08-20, Gaming (III, 99r-v)
 1721-09-13, Gaming (III, 304r-305r)⁴¹⁰
 1721-10-03, Gaming (III, 96r-v)
 1721-11-01, Gaming (Melk StB, Cod. 145, 195r-196v)
 1721-11-22, Gaming (III, 307r-308v)⁴¹¹
 1722,⁴¹² Gaming (III, 309r-v)
 1722-02-11, Gaming (III, 110r-v)
 1722-02-25, Gaming (III, 119r-v)
 1722-04-15, Gaming (III, 127r-v)
 1722-04-30, Gaming (III, 126r)
 1722-05-02, Gaming (Melk StA, 7/K 9) (Abschrift, Original verloren ?)
 1722-05-14, Gaming (Melk StB, Cod. 145, 197r-198v)
 1722-05-16, Gaming (Melk StB, Cod. 145, 194r-v)
 1722-07-08, Gaming (III, 125r-v)

408) Das Jahr 1720 ist nachgetragen.

409) Katschthaler 82.

410) (306r-v) „Ex Petricii Bibliotheca Cartusiana“.

411) Katschthaler 82.

412) Datierung nachgetragen.

- 1722-09-27, Gaming (III, 120r-v)
 1722-10-03, Gaming (III, 121r-122r)
 1722-11-20, Gaming (III, 123r-124r)
 1723-01-01, Gaming (III, 310r-311v)
 1723-01-10, Gaming (Melk StA, 7/K 9)
 1723-01-10, Gaming (III, 312r-313v)
 1723-03-13, Gaming (III, 314r-316v)
 1723-03-19, Gaming (III, 108r-109v)
 1723-05-19, Gaming (III, 317r-318r)
 1723-05-20, Gaming (III, 319r-321v)⁴¹³
 1723-08-24, Gaming (Melk StA, 7/K 9)
 1723-08-29, Gaming (III, 130r-131v)⁴¹⁴
 1723-09-28, Gaming (Melk StB, Cod. 145, 193r-v)
 1723-12-06, Gaming, an Hieronymus Pez (III, 111r-118r)
 1723-12-06, Gaming (III, 128r-129v)
 1724-02-23, Gaming (Melk StB, Cod. 1921, 1r-2r)
 1724-03-15, Gaming (III, 142r-143v)
 1724-05-05, Gaming (III, 144r-145v)⁴¹⁵
 1724-05-15, Gaming (III, 329r-330v)
 1724-07-03, Gaming, an Hieronymus Pez (III, 147r-148v)
 1724-08-12, Gaming, an Hieronymus Pez (III, 322r-325v)
 1724-09-27, Gaming (III, 326r-328v)
 1725 (III, 1r-15v)⁴¹⁶
 1725-07-11 und 1725-07-12, Gaming (III, 151r-v)
 1725-09-05, Gaming (III, 331r-335v)
 1726-02-23, Gaming (Melk StB, Cod. 767, 25r-v)
 1726-05-09, Gaming (III, 149r-v)
 1726-05-15, Gaming (III, 152r-154v)
 1726-05-15, Gaming (III, 336r-337v)
 1726-10-07, Gaming (III, 338r-339r)
 1727-01-05, Gaming (III, 159r-160v)⁴¹⁷
 1727-09-23, Gaming (III, 158r-v)
 1728-05-10, Gaming (III, 164r-165v)
 1729-05-11, Gaming (III, 163r-v)
 1729-07,⁴¹⁸ Gaming (III, 161r-162v)
 1730-04-19, Gaming (III, 224r-v)
 1730-12-25, Gaming (III, 340r-341r)
 1731 (?), Gaming (III, 191r-192v)

413) (319r-v) „Declaratio qualiscunque circa tres Henricos de Hassia cognominatos“.

414) Dazu gehört möglicherweise 134r-136v: Notizen zum „Breviloquium“ des Johannes Institoris mit Kapitelübersicht, hauptsächlich aus einer Gaminger Handschrift.

415) (146r-v) Beilage über Matthias Thanner, Vita et doctrina Catherinae Genuensis.

416) Exzerpte und Notizen aus Handschriften.

417) Katschthaler 82.

418) Im Datum fehlt die Tagesangabe.

- 1731 (?), Gaming (III, 193r–195r)
 1731 (?), Gaming (III, 212r–218v)
 1731–04–28, Gaming (145, 191r–192v)
 1731–06–14, Gaming, an Bernhard Pez (?) (III, 227r)
 1731–06–28, Gaming (III, 196r–211r)⁴¹⁹
 1731–09–26, Gaming, an Hieronymus Pez (III, 219r)
 1732–01–13, Gaming (III, 220r)
 1732–03–01, Gaming, an ? (III, 166r–171r)
 1732–04–13, Gaming (III, 225r–226v)
 1733–05–06, Gaming (III, 222r–223v)
 1733–08–12, Gaming (III, 221r)
 1734–09–21, Gaming (Melk StB, Cod. 831, XIXr–v)
 1735–09–28, Gaming, an einen Melker Benediktiner (III, 342r–v)
- Wydemann, Leopold und Wagner, Bruno
 1721–12–03, Gaming (III, 102r–107v)⁴²⁰
- Zeno, Apostolo (Dichter, 1668–1750)
 1722–09–23, Wien, italienisch (Wien ÖNB 4/2–1)⁴²¹
- Zinke, Othmar (Benediktiner, Abt von Břevnov 1700–1738)
 1709–09–29, Prag (I, 425r)
- Zödl, Gregor (Benediktiner in Benediktbeuern, 1682–1721)
 Anfang 1718, Benediktbeuern (II, 676r–677v)⁴²²
- Zunggo, Giovanni Antonio (Augustinerchorherr, 1686–1771)
 1741–03–15, Vorau, an Hieronymus Pez (Wien ÖNB 36/89–1)

Abkürzungsverzeichnis

I, II, III	Melk, Stiftsarchiv, 7/K 6–7, Pez-Briefe Bd. I, II, III
Melk StA	Melk, Stiftsarchiv
Melk StB	Melk, Stiftsbibliothek
Wien ÖNB	Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Handschriften-, Autographen- und Nachlaß-Sammlung

419) Mit Abschriften aus Handschriften.

420) „Summaria Consignatio Antiquarum Literarum Super Monasterium S. Viti in Prüel“. Dazu gehört möglicherweise auch 132r–133v: „Catalogus Abbatum in Prüel Ordinis Sancti Benedicti, ex litteris antiquioribus collectus“.

421) Katschthaler 85.

422) Zu II, 697 gehörig (Brief des Meichelbeck vom 5. 1. 1718).

Verzeichnis der abgekürzt zitierten Literatur

- Hammermayer Hammermayer L., Die Forschungszentren der deutschen Benediktiner und ihre Vorhaben (Die Historische Forschung im 18. Jahrhundert. Organisation, Zielsetzungen und Ergebnisse, hrsg. v. K. Hammer u. J. Voss [Pariser Historische Studien 13], Bonn 1976, 122–191).
- Heer Heer G., P. Bernhard Pez von Melk OSB (1683–1735) in seinen Beziehungen zu den Schweizer Klöstern. Ein Kapitel benediktinischer Geistesgeschichte des frühen 18. Jahrhunderts (Fs. O. Vasella, Freiburg 1964, 403–455).
- Katschthaler Katschthaler E., Über Bernhard Pez und dessen Briefnachlaß (39. Jber. Gym. Melk, 1889, 3–106).
- Mayer Mayer Th., Beitrag zur Biographie des Johann Christian (sic!) Freiherrn von Bartenstein (Österr. Zs. f. Geschichts- und Staatskunde 1, 1835, 17–19, 21–24, 25–27).
- Siegmund Siegmund A., P. Karl Meichelbecks Briefe (SMGB 80, 1969, 105–189; 81, 1970, 261–314).
- Spevak Spevak St., P. Joachim Edlinger, Briefe an P. Hieronymus Pez. Edition, Hausarbeit am Institut für Österreichische Geschichtsforschung, Wien 1992.
- Staufer Staufer V., Litterae Viri Clarissimi Joannis Benedicti Gentilotti ab Engelsbrun ad PP. Bernardum et Hieronymum Pez (13. Jber. Gym. Melk, 1863, 3–28).

Korrekturen und Ergänzungen zu diesem Aufsatz werden auf der Website
<http://www.oeaw.ac.at/~ksbm/pezbriefe/>
bereitgestellt.

„Aller Studiorum Zweck muß seyn die Ehre Gottes“

(E.W. v. Tschirnhaus)

((Benediktiner, Akademien und Akademieprojekte in
Deutschland vom Barock bis zur Säkularisation.

Von Martin Ruf OSB – Schäftlarn

Wissenschaftliche Gemeinschaftsarbeit, wie sie – läßt man die antike Bedeutung des Begriffs einmal außer acht – vor allem mit dem Wort „Akademie“ in Verbindung gebracht wird, kann der Sache nach wesentlich weiter zurückverfolgt werden als bis in „klassische Zeitalter“ der Akademien. Paul Lehmann hat der Geschichte des gelehrten „teamwork“ ins abendländische Mittelalter hinein nachgespürt: Hugo von St. Cher oder Vinzenz von Beauvais haben ihre monumentalen Werke nicht ohne Mitarbeiter geschaffen, und daß Gelehrte beim Sammeln, Exzerpieren, Abschreiben und Übersetzen Hilfskräfte beschäftigten, mag von jeher der Fall gewesen sein¹. Dennoch blieben wissenschaftliche Gemeinschaftsunternehmen das Mittelalter hindurch eher selten, sporadisch und „im Grunde noch primitiv“². Erst mit dem 15. Jahrhundert treten sie gehäuft auf, wobei Verleger wie Aldus Manutius oder Christoph Froben ausgesprochen anregend wirkten³. Ein Musterbeispiel für solch gelehrtes teamwork stellt etwa die englische Bibelübersetzung von 1611, die „King-James-Bibel“, dar. Rund 50 Übersetzer arbeiteten an ihr in sechs Gruppen und legten ihre Ergebnisse zwei Endredaktoren vor, Miles Smith und Thomas Bilson. Es entstand auf diese Weise vielleicht „das einzige literarische Meisterwerk, das je von einem Ausschuß hervorgebracht wurde“⁴.

Daß das Riesenwerk der Bollandisten, die „Acta Sanctorum“, ein glanzvolles Beispiel für wissenschaftliche Gemeinschaftsarbeit darstellt, braucht nicht betont zu werden⁵. Die Spitzenleistungen maurinischer Wissenschaft entstan-

1) Vgl. Lehmann, *passim*; neuerdings auch: Boehm L., *Organisationsformen der Gelehrsamkeit im Mittelalter*, (Garber I, 65–111).

2) Lehmann 34.

3) Vgl. ebd. 36.

4) Vgl. Carter J. – Muir P. H., *Bücher, die die Welt verändern* (hrsg. v. K. Busse, Darmstadt 1969, 227–229 Nr. 114).

5) Zu den Bollandisten zusammenfassend: Knowles D., *The Bollandists* (Ders., *Enterprises* 3–32); LThK 2, 562 (B. Joassart). Knowles bestätigt den Bollandisten: „Theirs was the first great enterprise of co-operative scholarship in the modern world“. A.a.O. 3f.

den hingegen großteils als Werke einzelner Autoren, denen von wenigen Hilfskräften zugearbeitet wurde. Dies gilt vor allem für die Zeit zwischen 1640 und 1707, speziell für d'Achery und Mabillon selbst⁶. Erst als die großen Serienwerke wie die Neubearbeitung der „Gallia christiana“ in Angriff genommen wurden, scheint sich die Arbeitsmethode des teamwork in Maurinkreisen verstärkt durchgesetzt zu haben⁷.

Auch die Magdeburger Zenturien des Mattias Flacius Illyricus sind in diesem Zusammenhang zu erwähnen, während Caesar Baronius seine, den Zenturien entgegengestellten, Annalen als völliger Einzelgänger in Angriff nahm – und sie in der Folge nicht vollenden konnte⁸.

Das 17. und 18. Jahrhundert, die Epoche von Barock und Aufklärung, sollte dann wirklich zum klassischen Zeitalter der Akademien, oder, weniger mißverständlich, der „Societaeten“ werden, war doch der Begriff „Akademie“ auch damals schon auch für Hochschulen im Gebrauch⁹.

- 6) „There was nothing of the institute, the team or even the seminar, at Saint-Germain in the seventeenth century. The great works were in general, and especially in the lifetime of Mabillon, conceived and executed by a single scholar, who in time selected one or two younger colleagues to help and perhaps to succeed him ... there was never a ‚director‘ of research or publication, nor was the whole congregation a ‚learned body‘“: Knowles D., *The Maurists* (Ders., *Enterprises* 33–62, hier 40 f.) – Neben Knowles' sehr informativem Überblick vgl. zusammenfassend: Weitlauff M., *Die Mauriner und ihr historisch-kritisches Werk* (*Historische Kritik in der Theologie. Beiträge zu ihrer Geschichte*, hrsg. v. G. Schwaiger [Studien zur Theologie und Geistesgeschichte, 32], Göttingen 1980, 153–209); LThK 6, 1496–1498 (D.-O. Hurel). Die einschlägige Bibliographie stammt von De Lama, Ch., *Bibliothèque des écrivains de la Congregation de Saint-Maur*, München – Paris 1882. – Speziell zu Mabillon: LThK 6, 1160 f. (D.-O. Hurel), vgl. auch die Lit.-angaben bei Hammermayer, Dt. Maurinismus, bes. Anm. 3. (Der Artikel über Mabillon in BBKL 5, 511–514 [G. Fatouros] ist unbefriedigend). – Zum Eindruck, den Mabillon auf die bayerischen Historiker machte, vgl. Dickerhof, *Geschichtswissenschaft* 90–92. Mabillons epochemachender „*Traité des études monastiques*“ (erstmalig Paris 1691) wurde 1702 von P. Ulrich Staudigl von Andechs in einer lateinischen Übersetzung herausgegeben und so vielen seiner Mitbrüder erst richtig zugänglich gemacht.
- 7) Vgl. Knowles, *Maurists* (wie Anm. 6) 54 ff. mit dem abschließenden Urteil: „The work of the Maurists remains ... the most impressive achievement of co-operative, or at least co-ordinated, scholarship in the modern world“, ebd. 61.
- 8) Vgl. Lehmann 39 f.- Zu Flacius vgl. NDB 5, 220–222 (G. Moldaenke); LThK 1312 f. (P.F. Barton); zu den Zenturiatoren: Eduard Fueter, *Geschichte der neueren Historiographie* (*Handbuch der mittelalterlichen und neueren Geschichte*, 1), München–Berlin 1911, 249–253; LThK 6, 1185 (E. Stöve).
- 9) Vgl. Grau 11 (leider ist das Werk gelegentlich noch stark dem sozialistischen Sprachgebrauch und ebensolchen Auswahlkriterien verpflichtet). Von der älteren zusammenfassenden Literatur sei auf den Abschnitt „*De societibus litterariis*“ in: Burkart Gotthelf Struve, *Introductio in notitiam rei litterariae et usum bibliothecarum*, hrsg. v. Johann Christian Fischer, Frankfurt-Leipzig 1754, 884–926 verwiesen. Einen umfassenden Überblick mit sehr reichen Literaturangaben bietet der Art. Garber K., „*Sozietäten, Akademien, Sprachgesellschaften*“ (*Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, hrsg. v. H.-J. Sandkühler (u.a.), 4,

Für die folgenden Ausführungen sei deshalb die Definition von U. Im Hof zugrundegelegt, wonach die Akademie ein „Gelehrtenkollegium ohne Lehrverpflichtung“¹⁰ ist.

Ursprungsland der gelehrten Gesellschaften war das Italien der Renaissance. 1433 gründete Antonio Beccadelli eine philosophische Akademie in Neapel, 1474 Lorenzo de Medici die *Accademia Platonica* in Florenz¹¹.

Naturwissenschaftlich orientiert war die *Accademia dei Lincei* (1603), der Sprachpflege gewidmet die *Accademia della Crusca* (1584), beide „weiterwirkende konzeptionelle Vorbilder für die Akademiegründungen seit dem 17. Jahrhundert“¹². Fast zeitgleich entstanden die dem Anstoß Italiens folgenden „Literarischen Sodalitäten“, die Konrad Celtis Ende des 15. Jahrhunderts in Krakau, Mainz und Ofen begründete. Letztere wanderte als „*Literaria Sodalitas Danubiana*“ 1497 nach Wien, weiterhin ein Privatunternehmen, doch kaiserlichen Wohlwollens gewiß¹³. Mit der *Académie Francaise* (1635), der *Académie des Sciences* (1666) und der ebenfalls naturwissenschaftlich orientierten Londoner *Royal Society* (1662) sind die bedeutendsten westeuropäischen Gesellschaften des 17. Jahrhunderts angesprochen. Ihr gemeinsamer Stammvater darf in Francis Bacon gesehen werden, der 1623 ein Programm für Zusammenschluß und gemeinsame Forschung veröffentlicht hat¹⁴. Im Hl. Röm. Reich war es der Schweinfurter Arzt Johannes Laurentius Bausch, der nach italienischem Vorbild 1652 die *Academia Naturae Curiosorum* ins Leben rief, die 1677/87 kaiserlich privilegiert und damit zur berühmten „*Leopoldina*“ wurde¹⁵.

-
- Hamburg 1990, 366–384). Der neueste Stand der Forschung ist umfänglich dokumentiert bei Garber (s. Lit.verzeichnis). – Zum Begriff „Akademie“ ausführlich: Dickerhof, *Gelehrte Gesellschaften* 40 ff.; für die Humanistenzeit: Entner H., Was steckt hinter dem Wort „*sodalitas litteraria*“? Ein Diskussionsbeitrag zu Conrad Celtis und seinen Freundeskreisen (Garber 2, 1069–1101).
- 10) Im Hof U., *Das gesellige Jahrhundert. Gesellschaft und Gesellschaften im Zeitalter der Aufklärung*, München 1982, 113. Im Hof's Werk bietet (S. 105 ff.) einen europäischen Überblick über Akademien und Gesellschaften.
- 11) Vgl. Grau 23 f.
- 12) Vgl. ebd. 24–26, hier 26. Vgl. auch die entspr. Beiträge im Sammelwerk von Garber. Tiraboschi (wie Anm. 132) 9, Florenz 1813, verzeichnet fast 170 italienische Akademien.
- 13) Vgl. Meister 9 f.; Klaniczay T., *Celtis und die Sodalitas Litteraria per Germaniam (Respublica Guelpherbytana)*. Wolfenbütteler Beiträge zur Renaissance- und Barockforschung. Festschrift für Paul Raabe, hrsg. v. A. Buck u. M. Bircher [Chloe. Beiheft zum *Daphnis*, 6], Amsterdam 1987, 79–105). Vgl. auch Entner (wie Anm. 9) u. Dickerhof H., *Der deutsche Erzhumanist Conrad Celtis und seine Sodalitäten* (Garber 2, 1102–1123).
- 14) Vgl. Zlabinger 20. – Zu Bacon vgl. LThK 1, 1346 f. (W. Schmidt-Biggemann).
- 15) Vgl. Grau 62–64. – Zu Bausch: *Salve Academicum*. Festschrift der Stadt Schweinfurt anlässlich des 300. Jahrestages der Privilegierung der Deutschen Akademie der Naturforscher *Leopoldina* durch Kaiser Leopold I. vom 7. August 1687 (Veröffentlichungen des Stadtarchivs Schweinfurt, 1), Schweinfurt 1987.

Es würde zu weit führen, auf die Sprachgesellschaften wie etwa die „Fruchtbringende Gesellschaft“ und zahlreiche andere Gründungen, teils privaten, teils fürstlichen Ursprungs, hier einzugehen¹⁶. Auf keinen Fall unerwähnt bleiben darf hingegen der Name Gottfried Wilhelm Leibniz¹⁷. Schon 1667 hatte er einen Entwurf für die Bildung einer Akademie verfaßt, dann eine „Societas eruditorum Germaniae“ vorgeschlagen, 1669/70 weitere Pläne vorgelegt und schließlich 1700 mit der Bildung der „Brandenburgischen Sozietät der Wissenschaften“ in Berlin den Erfolg seiner Bemühungen geerntet¹⁸.

Bemerkenswert bleibt, daß zunächst so gut wie alle neuzeitlichen Akademiegründungen auf deutschem Boden sich im norddeutsch-protestantischen Raum konzentrierten¹⁹. Leibniz selbst scheiterte mit einem Akademieplan in der Kaiserstadt Wien trotz der Förderung durch Prinz Eugen²⁰. Weitere Versuche nach seinem Tod (1716) blieben hier, selbst bei so illustren Beteiligten wie Apostolo Zeno, Johann Benedikt Gentilotti oder Obersthofkanzler Graf Sinzendorff ohne greifbares Ergebnis²¹. Projekte in Mainz (1667) und Dresden

16) Vgl. Struve (wie Anm. 9); Grau passim; zahlreiche Beiträge bei Garber. Vgl. Anm. 19.

17) Vgl. zusammenfassend: Totok W., Leibniz als Wissenschaftsorganisator (Leibniz. Sein Leben – seine Wirkung – seine Welt, hrsg. v. W. Totok u. C. Haase, Hannover 1966, 293–320). Zur unüberschaubaren Literatur über Leibniz vgl. z.B. BBKL 4, 1383–1388 (H. Rosenau) oder LThK 6, 777–779 (H. Poser).

18) Vgl. Meister 11; Harnack I/1, 3–305; Abdruck der Quellen ebd. II/1, bes. 3f.; 7–34; Grau 73–79. Vgl. auch: Amburger E. (Bearb.), Die Mitglieder der Deutschen Akademie der Wissenschaften 1700–1950, Berlin 1950.

19) W. Ziegler (357) weist auf die rationalistische, anti-jesuitische und philo-protestantische, wenn nicht gar antiklerikale Haltung deutscher Akademien hin. Für die „Fruchtbringende Gesellschaft“ bestätigt K. Garber dies ausdrücklich (wie Anm. 9, 377). Klaus Conermann hat die „Fruchtbringende“ als „evangelisch-patriotische Sprachakademie“ definiert und ermittelt, daß seit 1626 lediglich 3,2% ihrer Mitglieder katholisch waren, darunter als einziger katholischer Priester der Breslauer Domherr Nicolaus v. Troilo, der 1627 mit dem Beinamen „der Widerstrebende“ aufgenommen wurde: Fruchtbringende Gesellschaft. Der Fruchtbringenden Gesellschaft geöffneter Erzschrein. Das Köthener Gesellschaftsbuch Fürst Ludwigs I. von Anhalt-Köthen 1617–1650, hrsg. v. K. Conermann, 3 Bde., Weinheim 1985, hier 1 (zum Jahr 1627); 2, 28 f.; 3, 141 f. – Dennoch scheint die Behauptung von J.M. Valentin nicht ohne Einschränkung haltbar zu sein, wenn er meint: „Die katholischen Gebiete des alten Reiches, in erster Linie Bayern und Österreich, haben erst im letzten Viertel des 18. Jahrhunderts an der Sozietätsbewegung aktiv teilgenommen“ (1580). Er sieht, ausgenommen den „Münchner Dichterkreis“ um Jakob Balde, eine „dauerhaft ablehnende Haltung im Süden“ (1581, 1589), der erst mit der Gründung der Kurbayerischen Akademie den Anschluß an die europäische Entwicklung gewonnen habe (1580). Valentin J.M., Die konfessionelle Teilung des Reiches und die Unmöglichkeit einer Akademie im katholischen Deutschland der frühen Neuzeit (Garber 2, 1580–1597).

20) Vgl. auch: Hamann G., G. W. Leibniz' Plan einer Wiener Akademie der Wissenschaften (Akten des II. Internationalen Leibniz-Kongresses, I, Hannover 1972, 205–227).

21) Vgl. Meister 13; Hammermayer, Benediktiner 48f.; zu Sinzendorff: ADB 34, 408–412 (v. Györi); Ortner 102 (Reg.).

(1705) zerschlugen sich ebenso wie 1720 der Plan einer „Academia Carolo-Albertina“ in München²². Widerstände seitens kirchlicher Kreise, nicht zuletzt der Gesellschaft Jesu, scheinen dabei eine maßgebliche Rolle gespielt zu haben, fürchtete man doch oft den Geist der Aufklärung, der unter protestantischen Gelehrten machtvollen Einzug hätte halten können²³.

Dennoch: Der Gedanke hatte sich festgesetzt – gerade bei jenem Orden, dessen gespanntes Verhältnis zu den Jesuiten schon Tradition hatte, den Benediktinern²⁴. Am Beginn steht der Name eines der bedeutendsten Benediktinerhistoriker des 18. Jahrhunderts: Bernhard Pez von Melk²⁵. In Verbindung mit einflussreichen Hofkreisen um Sinzendorff und Bartenstein und mit verwandten Geistern aus dem Orden wie Abt Gottfried Bessel von Göttweig²⁶ und P. Karl Meichelbeck von Benediktbeuern²⁷ suchte er die Zusammenarbeit zu organisieren²⁸. Die Leistungen der französischen Mitbrüder aus der Kongregation von S. Maur waren ihm dabei leuchtendes Vorbild²⁹. Ein Besuch in

22) Vgl. unten bei Anm. 76

23) Vgl. Meister 13; Hammermayer, Benediktiner 48. – Zur Bedeutung der Gesellschaft Jesu für Akademiebewegung und Aufklärung vgl. Müller W., Ordine dei Gesuiti e movimento delle Accademie. Alcuni esempi dal XVII e XVIII secolo (Università, Accademie e Società scientifiche in Italia e in Germania dal Cinquecento al Settecento, a cura di L. Boehm e E. Raimondi (Annali d’Istituto storico italo-germanico, Quaderno 9), Bologna 1981, 379–394); ders., Der Jesuitenorden und die Aufklärung im süddeutsch-österreichischen Raum (Klueting 225–245).

24) Einen Überblick gibt Heilingsetzer G., Die Benediktiner im 18. Jahrhundert. Wissenschaft und Gelehrsamkeit im süddeutsch-österreichischen Raum (Klueting 208–224). Zum gespanntem Verhältnis zwischen Jesuiten und Benediktinern (auch Augustiner-Chorherren) vgl. Müller; Jesuitenorden (wie Anm. 23).

25) Zu Bernhard Pez vgl. v.a. Katschthaler; Keiblinger 966–972; Schönhofer K.(O.), P. Bernhard Pez (22. 2. 1683 – 27. 3. 1735). P. Hieronymus Pez (24. 2. 1685 – 14. 10. 1762). Benediktiner von Melk (Leben, Bedeutung und Werke), ungedr. theol. Diplomarbeit (Univ. Innsbruck), 1973; Hammermayer, Dt. Maurinismus 393–409; BBKL 7, 399–402 (W. Troxler, mit einigen unkorrekten Angaben). S. a. Anm. 104.

26) Zu Bessel vgl. Hammermayer, Forschungszentren 127–129; Tropper P. G., Das Stift von der Gegenreformation bis zur Zeit Josephs II. (SMGB 94, 1983, 232–344, hier 291–327); ders., Abt Gottfried Bessel (1714–1749) (Stift Göttweig. Jubiläumsausstellung. 900 Jahre Stift Göttweig 1083–1983 [Schriftleitung: Gregor M. Lechner], Göttweig 1983, 644–686) (jeweils m. Lit.).

27) Zu Meichelbeck vgl. den ihm gewidmeten Band der SMGB 80, 1969, Heft I-II, Zusammenfassend: NDB 16, 634–637 (L. Hammermayer); BBKL 5, 1157–1160 (U. Neumann); Dickerhof, Geschichtswissenschaft 92–99; Koch L., Der Typ des „monachus eruditus historicus“ der Barockzeit und der Frühaufklärung im süddeutsch-katholischen Raum am Beispiel des Benediktiner-Historikers P. Carl Meichelbeck (Keck R. W. [u.a., Hrsg.], Literaten – Kleriker – Gelehrte. Zur Geschichte der Gebildeten im vormodernen Europa, Köln–Weimar–Wien 1996, 289–302).

28) Vgl. Hammermayer, Benediktiner 49.

29) Vgl. Ebd. 49 (m. Lit.). – Mit der ersten Mauriner-Bibliographie setzte Bernhard Pez ihnen ein bleibendes Denkmal: Bibliotheca Benedictino-Mauriana, Augsburg – Graz 1716. Im Vorwort hebt er die Vorbildfunktion der Mauriner heraus: „... scientior, certiorque sum, Celeberrimam illam Congregationem Benedictinam viris et ju-

S. Germain-des-Près 1727³⁰ und jahrelanger Briefwechsel mit so bedeutenden Maurinern wie Dom Edmond Martène hielten den Kontakt lebendig. Durch P. Bernhards Vorhaben wurde „erstmalig wissenschaftliche Beziehung und Zusammenarbeit der Stifte untereinander für ein großes gemeinsames Ordenswerk angebahnt und dadurch eigentlich die Klostergelehrsamkeit in die in Bildung begriffene *respublica litteraria* eingebaut“³¹. Pez scheint es freilich in erster Linie nicht so sehr um eine institutionalisierte Akademie, sondern vor allem, ganz in maurinischer Tradition, um Anwerbung von Mitarbeitern an einem ganz konkreten Werk, seiner groß geplanten „*Bibliotheca Benedictina generalis*“ gegangen zu sein³². Eine etwa zustandegekommene Akademie um Sinzendorff wäre ihm dabei natürlich hilfreich gewesen; einen Entwurf dafür hat er verfaßt³³.

Jahrzehntelang stand die Idee von Pezens nie veröffentlichter „*Bibliotheca*“ deutschen Benediktinergelehrten als großes Ziel vor Augen. 1709 hatte sich Pez erstmals mit einem Fragenkatalog an andere Klöster gewandt, 1716 stellte er das Vorhaben einer breiteren Öffentlichkeit vor³⁴. Im Rekordzeitraum von nur zwei Jahren hoffte er damals das Werk abschließen zu können. Es sollte in 13 Abschnitten, entsprechend den Jahrhunderten seit Bestehen des Ordens, Schriftsteller, Künstler und Musiker verzeichnen. Jean Mabillions „*Acta Sanc-*

dicio, et eruditione, et omnibus denique scribendi artibus praesidiisque florentibus abundare, qui occupatam a me provinciam utique accuratius multo, elegantius, feliciusque administraturi essent“ (Bl. 5^{r-v}). Ludwig Hammermayer hat dem Buch „Signal- und Leitmotivwirkung“ attestiert: Hammermayer L., *Barock und frühe Aufklärung. Zur Wissenschafts- und Geistesentwicklung Bayerns (1680–1730)* (Kurfürst Max Emanuel. Bayern und Europa um 1700, Bd. I. Zur Geschichte und Kunstgeschichte der Max-Emanuel-Zeit, hrsg. v. H. Glaser, München 1976, 428–448, hier 435).

- 30) Für drei Monate, vgl. Hammermayer, *Dt. Maurinismus* 407. Nach Keiblinger 968 hätte dieser Frankreichbesuch schon 1722 stattgefunden.
- 31) Coreth 100.
- 32) „*Institueram ... Bibliothecam Benedictinam scribere, id est: tredecim fere libris Scriptores Benedictinos omnes. ... statui ad omnia ... S. Ordinis nostri Monasteria scribere, rogareque, ut pro suo quaeque in S. Ordinem studio auxiliares mihi, adiutricesque praebere manus ne graventur*“. Pez an die Bayer. Benediktinerkongregation, 23. Okt. 1709, zit. nach Hammermayer, *Dt. Maurinismus* 422–424 Nr. 1, hier 423.
- 33) Vgl. Hammermayer, *Benediktiner* 49. Auf das von Pez für eine Wiener Akademie vorgelegte „*Systema*“ verweist Legipont im Jahr 1753, vgl. Hammermayer, *Forschungszentren* 156 Anm. 106. Die treibende Kraft aber war dabei Sinzendorf: Er hatte sich an Pez gewandt. Vgl. Ziegelbauer–Legipont III 469 f.
- 34) Der Fragenkatalog von 1709 bei Hammermayer, *Dt. Maurinismus* (wie Anm. 32); vgl. ebd. 395 f. 1716 erschien eine (gekürzte) Fassung des „*Conspectus*“ des Werkes in den Leipziger „*Acta Eruditorum*“ (S. 404 f.). In vollem Umfang sind „*Prospectus*“ und „*Conspectus*“ von 1716 abgedruckt bei Calmet A., *Bibliothèque Lorraine*, Nancy, 1751, xx–xxii. Hier finden sich auch Briefe von Pez an Calmet in derselben Angelegenheit (xxii–xxv). – Vgl. auch Katschthaler 10–12.

torum Ordinis S. Benedicti“³⁵ und William Caves „Scriptorum Ecclesiasticorum historia literaria“³⁶ sollten methodische Vorbilder sein. Von jedem Autor sollten gedruckte und ungedruckte Werke angeführt werden, bei den Handschriften auch das Incipit und der Fundort. Selbst unbedeutend erscheinendes Schrifttum und Archivalien sollten verzeichnet werden. Für die praktische Verwirklichung wünschte er, die Äbte sollten in jedem Kloster einen der Kapitularen zur Sichtung von Archiv und Bibliothek benennen; diese Bearbeiter sollten das Material sammeln und an Pez senden. Aus jedem Kloster sollten über die Autoren des eigenen Hauses hinaus auch noch Verzeichnisse von Werken anderer benediktinischer Verfasser, die sich etwa vorfinden, angefertigt werden. An dieser Stelle sieht P. Bernhard die Möglichkeit, daß mehrere Patres gemeinsam daran arbeiten könnten. Er werde, versichert er, bei der Herausgabe alle Mitarbeiter nennen³⁷.

Mit dem führenden bayerischen Historiker P. Karl Meichelbeck stand Pez schon seit 1715 in Verbindung. Meichelbeck beteiligte sich tatsächlich eifrig an der „Bibliotheca“ durch vielfältige Hinweise und Mitteilungen³⁸; auch betrieb er Werbung für Pezens Unternehmen³⁹ – ob Meichelbeck selbst an eine institutionalisierte Akademie dachte, sei dahingestellt⁴⁰. Immerhin sah der bedeutende Historiograph Marquard Herrgott von St. Blasien⁴¹ 1729 die „Aufrichtung einer Benedictiner-Academie“ in Wien als das große Ziel⁴² – also offenbar ein Projekt, das nicht mehr mit dem Unternehmen des Grafen Sinzendorff identisch war.

Einen, wohl den entscheidenden, Auftrieb empfang die benediktische Akademiebewegung durch P. Oliver Legipont von Groß-St. Martin in Köln⁴³. Seit

35) Acta Sanctorum Ord. S. Benedicti in saeculorum classes distributa, 9 Bde. (nach Vorarbeiten von Luc d'Achery), Paris 1668–1701; Venedig 1733–1740.

36) Scriptorum Ecclesiasticorum Historia Literaria, 2 Bände, London 1688–1698 (mehrfach aufgelegt, zuletzt Basel 1741–1745 nach der Ausgabe Oxford 1740–1743).

37) Wie Anm. 32. Vgl. auch Dickerhof, Gelehrte Gesellschaften 55 f.

38) Vgl. Siegmund, Briefe 1 142 ff.; Hammermayer, Dt. Maurinismus 399 f. Pez nennt beispielsweise Meichelbeck als den Verfasser der Anmerkungen zum „Breve, sed perantiquum Chronicon Monasterii Benedictoburani“, das er in Bd. III/3 des „Theaurus anecdotorum novissimus“, Augsburg–Graz 1721, 595–604 veröffentlichte.

39) Vgl. Siegmund, Briefe 1, 150–153.

40) Möglicherweise bieten Meichelbecks noch immer nicht ausgewertete Diarien (Bayer. Staatsbibliothek München, Meichelbeckiana 18) hierfür weiter Anhaltspunkte.

41) Vgl. Ortner.

42) Zit. nach Hammermayer, Forschungszentren 156. Vgl. ders., Dt. Maurinismus 407f.

43) Eine Biographie dieses interessanten Mannes fehlt noch immer. Es sei auf die umfangliche einschlägige Literatur von L. Hammermayer verwiesen, speziell auf seinen Beitrag in NDB 14, 63 f. (Lit.), ferner auf die Literatur zu M. Ziegelbauer (wie Anm. 46). Den ersten Lebensabriß Legiponts verfaßte 1745–1758 P. Alexius Habrich von Raigern, vgl. Kinter M., Vitae Monachorum qui ab anno 1613 in monasterio O.S.B. Raihradensi in Moravia professi in Domino obierunt, Brünn 1908, 56. Zu Habrich vgl. auch: Ruf M., Die Geschichtsschreibung im Stift Raigern seit der Barockzeit und die Anfänge der „Studien und Mitteilungen“ (Tausend Jahre Benediktiner in den Klöstern Brevnov, Braunau und Rohr [SMGB. E 33], St. Ottilien 1993,

1729 bestanden Kontakte zwischen ihm und Bernhard Pez⁴⁴; 1733 kam P. Oliver, bisher Theologieprofessor in Mainz, nach Österreich. Kurzzeitig lebte er in Wien, dann als Bibliothekar in Göttweig, wo in Abt Gottfried Bessel ein weiterer Vertreter des „deutschen Maurinismus“ den Ton angab; auch er war in die Akademiepläne eingeweiht⁴⁵. Legipont gehört zu den eigenwilligsten, aber auch erfolgreichsten Benediktinern, die den Akademiegedanken hegten, und durch ihn kam ein weiterer wichtiger Mitarbeiter in diesen Kreis: P. Magnoald Ziegelbauer von Zwiefalten⁴⁶.

Ziegelbauer erschien 1733 in Wien, wo er Legipont kennenlernte. Während ihrer gemeinsamen Wiener Zeit 1733/34 versuchten die beiden, eine „societatem litterariam“ ins Leben zu rufen, scheiterten aber vorerst an den fehlenden Mitteln: „sed nobis desunt potentes adhuc Mecaenates [!]“⁴⁷. Doch sie gaben den Plan nicht auf: „confidimus tamen“⁴⁸.

Ende des Jahres 1740 trat Legipont dann in Kontakt mit P. Anselm Desing von Ensдорf⁴⁹, einem Mann, der für die Akademievorhaben unter den bayerischen Benediktinern eine hochbedeutende Rolle spielte⁵⁰. Desing war zu dieser Zeit Professor für Mathematik in Salzburg. Er stand schon länger mit Ziegelbauer in Verbindung und erstrebte selbst eine „societas eruditorum“ im Rahmen der Bayerischen Benediktinerkongregation, der er große Aufgaben zudachte, nämlich die Erstellung eines theologischen Lexikons und eine Neubearbeitung des Benediktiner martyrologiums⁵¹. In Karl Meichelbeck von Benediktbeuern, Cölestin Leuthner von Wessobrunn⁵², Bernhard Holzmann von Rott am Inn⁵³ und anderen Mitbrüdern sah er mögliche Mitarbeiter. Meichel-

591–610, hier 598–600). Habrichs Manuskript und weitere Raigerner Archivalien bildeten die Grundlage für das Lebensbild Legiponts von Maurus Kinter in SMGB 3/1, 1882, 285–291; 3/2, 1882, 65–68. In SMGB 3/2, 1882, 322–333 ediert Kinter Briefe Legiponts an Matthaeus Stehlik von Raigern.

44) Vgl. Hammermayer, Benediktiner 50. Volk Nr. 1: Legipont an Pez 27. 3. 1729.

45) Vgl. Hammermayer, Forschungszentren 156. Zu Bessel s. Anm. 26.

46) Vgl. Ruf, hier 89 f. – Zu Ziegelbauer s.a. BBKL 14, 444–452 (M. Ruf) m. Quellen u. Lit.

47) Legipont an Desing, 23. Jan. 1741: UBM 2° Cod. ms. 701, f. 173r.

48) Ebd.

49) Grundlegend: Stegmann; vgl. auch NDB 3, 614 f. (ders.); Hammermayer, Dt. Maurinismus 409–421 (m. Lit.); LThK 3, 111 (S. Haering).

50) Der erste Brief Legiponts an Desing datiert vom 28. Okt. 1740: UBM 2° Cod. ms. 701, f. 161. Desing beantwortete ihn am 1. Dez. 1740 (Volk Nr. 178), worauf Legipont den in Anm. 47 zit. Brief absandte. Dieser wird von Stegmann 274 irrig auf 1731 statt auf 1741 datiert und daraus die Konsequenz gezogen, Legipont habe Desing für den Akademiegedanken gewonnen. Da die Kontaktaufnahme jedoch erst 1740 erfolgte, Desing aber schon lange vorher mit Akademieplänen umging, kann er den Anstoß dazu nicht von Legipont erhalten haben. Die auf Stegmann fußenden Angaben in der jüngeren Literatur haben diesen Fehler mitgeschleppt.

51) Vgl. Stegmann 274 f.

52) Zu Leuthner vgl. BBKL 4, 1561–1564 (W. Winhard).

53) Zu Holzmann vgl.: Ruf M., Profößbuch des Benediktinerstiftes Rott am Inn (SMGB. E 32), St. Ottilien 1991, 264–267.

beck, der Annalist der Kongregation, sollte den Vorsitz führen. Doch Meichelbecks Tod 1734 und die Berufung mehrerer Kongregationsmitglieder an die Universität Salzburg brachten das Projekt zum Scheitern, noch ehe es begonnen hatte⁵⁴.

Die Wiener Akademiepläne kamen inzwischen ebensowenig voran. 1735 starb P. Bernhard Pez. Interesselosigkeit und Widerstände von verschiedenen Seiten, auch seitens mancher Äbte und Konvente, taten ein übriges dazu, um das Vorhaben schließlich eingehen zu lassen⁵⁵. An eine Wiederaufnahme war bis auf Weiteres nicht zu denken, auch wenn v. a. Legipont den Plan nie aufgegeben hat.

Ein nicht spezifisch benediktinisches, wohl aber von verschiedenen Benediktinern mit Sympathie verfolgtes Unternehmen war der Muratori-Kreis, der sich um 1738–1741 in Salzburg um den Hofrat Johann Bapt. de Gaspari scharte und den sog. Sykophantenstreit auslöste⁵⁶. Freilich waren es hier noch einmal konservative Benediktiner, die, neben Franziskanern und Kapuzinern, zu den Hauptgegnern des geheimen Zirkels zählten, so insbesondere der Universitätsrektor P. Gregor Horner von Gleink⁵⁷. Die Machenschaften hatten Erfolg: der Kreis löste sich auf, freilich nicht, ohne seine Gegner mit sich zu reißen. Die Universitätsreform Fürsterzbischof Firmians entfernte 1741 die beteiligten Professoren, und in Salzburg hielt der Geist einer gemäßigten katholischen Aufklärung seinen Einzug. So wurde 1741 der aufgeschlossene P. Beda Schallhammer von Wessobrunn⁵⁸ als Kanonist, 1745 Frobenius Forster von St. Emmeram in Regensburg⁵⁹ als Philosophieprofessor berufen, ein Freund Desings und führender Vertreter des benediktinischen Akademiegedankens⁶⁰.

Es würde den Rahmen sprengen, hier näher auf den Namensgeber des Salzburger Kreises, Lodovico Antonio Muratori, einzugehen⁶¹; sein Einfluß auf die süddeutsch-katholische Aufklärung und die Entwicklung des Akademiegedankens in katholischen Kreisen ist kaum zu überschätzen. 1703 schon hatte Muratori eine „Repubblica letteraria d'Italia“ vorgeschlagen; auch er war damals am Widerstand kirchlicher Kreise gescheitert⁶². Neben Salzburg

54) Vgl. Stegmann 274 f.

55) Vgl. Hammermayer, Benediktiner 51 f.; ders., Forschungszentren 157.

56) Vgl. die Literaturangaben bei Hammermayer, Salzburg 3011–3013, Anm. 56–75.

57) Zu Horner vgl. Scriptoros 198; Sattler 304 f.

58) Vgl. Winhard, Wessobrunn 46–60.

59) Zu Forster vgl. Endres, Forster; Greipl, E.J., Frobenius Forster (1709–1791). Fürstabt von St. Emmeram zu Regensburg, (BGBR 23/24 I 385–391 (Lit.)).

60) Vgl. Hammermayer, Benediktiner 53–55.

61) Zu Muratori vgl. die grundlegende Arbeit von Zlabinger; ferner: dies., L. A. Muratori und Österreich (La fortuna di L. A. Muratori, Atti del Convegno internazionale di Studi Muratoriani, Modena, 1972, Firenze 1975); Kraus A., Lodovico Antonio Muratori und Bayern (Ders., Bayerische Geschichtswissenschaft aus drei Jahrhunderten. Gesammelte Aufsätze, München 1979, 212–232); BBKL 6, 364–366 (C. Dröge).

62) Zlabinger 21 f. – 1708 machte Muratori seine Kritik an einigen damals bestehenden Akademien publik: Es würden dort „öfters abgeschmackte, unnütze, ja lächerliche

erstreckte sich sein Einfluß auch auf die Erblande; die Innsbrucker „Academia Taxiana“⁶³ und die noch zu nennende Olmützer „Societas incognitorum“ lebten und arbeiteten ganz aus seiner Gedankenwelt⁶⁴. In etwas abgeschwächter Form fand Muratoris Geist aber auch in Bayern Eingang⁶⁵.

Johann Turmair aus Abensberg, bekannt unter dem Namen Aventinus als Vater der bayerischen Landesgeschichtsschreibung⁶⁶, kann als der Urheber der ersten gelehrten Gesellschaft Bayerns angesehen werden. 1516 begründete er in der Universitätsstadt Ingolstadt eine „Sodalitas litteraria Boiorum“, die unter dem Schutz des Kanzlers Leonhard von Eck stand und der immerhin auch ein so namhafter Humanist wie Urbanus Rhegius angehörte. Die Humanistenakademie von Florenz war das Vorbild, dem man nacheiferte⁶⁷. Allerdings hatte die Gesellschaft, die 1518 einen Sammelband von Schriften veröffentlichte⁶⁸, nur kurzen Bestand.

Es sollte dann fast zwei Jahrhunderte dauern, bis wieder eine literarische Gesellschaft im Kurfürstentum Bayern entstand: die 1702 gegründete „Nutz- und Lust-erweckende Gesellschaft Der Vertrauten Nachbarn am Isarstrom“. Sie zählte rund zwanzig Mitglieder, meist Geistliche und Beamte, fühlte sich dem Herrscherhaus eng verpflichtet und setzte sich die Pflege der bayerischen Geschichte zum Ziel, freilich mehr im belletristischen als im wissenschaftlichen Sinn⁶⁹. Unter den Mitgliedern, die bis auf drei nur mit Decknamen bekannt sind, scheinen je ein Prämonstratenser von Schäftlarn und von Neustift, sowie ein Benediktiner von Weihenstephan gewesen zu sein, doch findet sich hier auch der Registrator Johann Kandler, Vater des noch zu nennenden P. Agnellus Kandler⁷⁰. Die Gesellschaft veröffentlichte in den wenigen

Dinge abgehandelt“; „Geschwätze und allerley Geplauder“ ohne „Saft und Geschmack“ langweilten die Zuhörer; mit „zu nichts taugenden Beschäftigungen“ werde „die edle Zeit verschwendet“. Muratori L. A., *Delle riflessioni*, hier zit. nach der deutschen Ausgabe: *Kritische Abhandlung von dem guten Geschmacke in den schönen Künsten und Wissenschaften*, Augsburg 1772, 318–321.

- 63) Vgl. Grass N., *Benediktinische Geschichtswissenschaft und die Anfänge des Instituts für österreichische Geschichtsforschung* (Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 68, 1960, 470–484); Reinalter H., *Geheimbünde in Tirol* (Schriftenreihe des Südtiroler Kulturinstitutes 9), Bozen 1982, 48–51; 278 f. (Lit.).
- 64) Vgl. Zlabinger 40–61.
- 65) Vgl. Kraus, Muratori (wie Anm. 61).
- 66) Zu Aventin vgl.: *Aventinus und seine Zeit*, hrsg. v. Gerhard-Helmut Sitzmann, Abensberg 1977; *Aventin und die Geschichte* (ZBLG 40, 1977, Heft 2/3); Schmid A., (BGBR 23/24 I) 226–236 (m. Lit.).
- 67) Vgl. Lippert I, 13–31; Hammermayer, *Akademie I* 36; Schmid A., *Das historische Werk Aventins* (Aventinus und seine Zeit [wie Anm. 66] 9–37, 12).
- 68) „*Divis Dionysio Areopagitae Hemerano ... Editae vero a Sodalitate litteraria Boiorum*“, Augsburg 1518 (zit. nach Lippert I 27).
- 69) Vgl. Lippert II 3–10; Hammermayer, *Akademie I* 36 f.; *Die Literatur des 18. Jahrhunderts. Das Zeitalter der Aufklärung*. Nach den Vorarbeiten von Benno Hubensteiner... hrsg. v. Hans Pörnbacher (Bayerische Bibliothek, 3), München 1990, 1239.
- 70) *Mitgliederverzeichnis bei Lippert II* 6 f.; zu Kandler: ebd. 6.

Jahren ihres Bestehens immerhin fünf Bände einer Zeitschrift mit dem Titel „Historische Discursen über allerhand Zeit-läuffige Begebenheiten ...“, bevor sie in den Wirren des Spanischen Erbfolgekriegs unterging⁷¹.

In den 1720er Jahren waren es dann v.a. die Augustiner, die den Akademiegedanken in Bayern weiterführten. Neben den Eremiten Gelas Hieber⁷² und Agnellus Kandler⁷³ war es insbesondere der Pollinger Chorherr Eusebius Amort⁷⁴, der sowohl Beziehungen zu Muratori wie auch zum Wiener Kreis um Bernhard Pez pflegte⁷⁵. Ein großangelegter Plan für eine „Academia Carolo-Albertina“ entstand – verwirklicht wurde er nie⁷⁶. Dennoch blieb das Unternehmen nicht ohne greifbares Ergebnis. Gleichsam aus Privatinitiative der gescheiterten Akademieplaner entstand 1722 mit dem „Parnassus Boicus“ eine gelehrte Zeitschrift, die sich besonders der Pflege der deutschen Muttersprache und der bayerischen Geschichtsforschung widmen wollte und sogar Jesuiten zu ihren Mitarbeitern zählte. Eine angebahte Beziehung zu den Benediktinern ließ sich freilich, aufgrund von Meinungsverschiedenheiten zwischen Amort und Meichelbeck, nicht aufbauen. Der „Parnassus“ stellte schließlich 1745 sein Erscheinen ein⁷⁷. Auch Amorts Plan, in Augsburg eine Akademie zu errichten, wohl beeinflusst durch die erfolgreiche Gründung in Olmütz, verlief schließlich im Sand⁷⁸. Die Träger jenes Kreises, aus dem 1759 die Kurfürstliche Akademie der Wissenschaften herauswachsen sollte, waren denn nicht mehr in erster Linie Ordensleute, sondern „weltliche“ Gelehrte: Professoren wie Johann Adam v. Ickstatt⁷⁹ und Johann Georg Lori.⁸⁰

71) Hammermayer, Akademie I 36; Die Literatur des 18. Jahrhunderts (wie Anm. 69) 1239. Auszüge aus dem Jahrgang 1702 der Zeitschrift ebd. 1–8.

72) Vgl. Ossinger J. F., Bibliotheca Augustiniana, Ingolstadt–Augsburg 1768, 437–439; NDB 9, 106 (L. Hammermayer; Lit.); Literaturlexikon 5, 307 f. (G. van Gemert).

73) Vgl. Ossinger (wie Anm. 72) 189 f.; NDB (wie Anm. 72).

74) Zu Amort vgl. Rückert; Bauer E. A., Eusebius Amort. Ein Vortrag. Zum Gedenken an seinen 200jährigen Sterbetag. Hrsg. v. „Verein der Freunde des Pollinger Bibliotheksaals“ (Pollinger Drucke, 3), Polling 1975 (m. Lit.); Brandl II 3 f. (m. Bibliogr. u. Lit.); LThK 1, 538 (L. Hell).

75) Vgl. Hammermayer, Akademie I 38.

76) Vgl. ebd. 39 f.; ders., Dt. Maurinismus 412 f.

77) Vgl. Hammermayer, Akademie I 40–43. – Zum „Parnassus Boicus“ s.a.: Lenk L., Der „Parnassus Boicus“ (Bayerische Literaturgeschichte. Neuzeit, hrsg. v. E. Dünninger u. D. Kiesselbach, München 1967, 124–136); mit Textbeispielen: Bayerische Bibliothek 3 (wie Anm. 69), 9–16; 1241 f.; Hammermayer, Dt. Maurinismus 412 f.; Van Gemert G., Oberdeutsche Poetiken als Forschungsproblem. Zur Dichtungslehre des „Parnassus Boicus“ (1725/1726) (ZBLG 47, 1984, 277–296) (m. Lit.).

78) Vgl. Hammermayer, Akademie I 44–46. – Zur Olmützer Gesellschaft s.u. bei Anm. 93

79) Vgl. Hammermayer, ebd. 44–54; zu Ickstatt s.a. NDB 10, 113–115 m. Lit. (L. Hammermayer).

80) Zu Lori: NDB 15, 180–183 (L. Hammermayer); Kraus, Lori.

Wissenschaftler wie der Hofbibliothekar Andreas Felix v. Oefele⁸¹. Dabei war jedoch klar, daß eine „Bayerische gelehrte Gesellschaft“, wie sie Lori schon 1749 plante, auf die Ordensgelehrten nicht verzichten konnte. So erhoffte er die Mitarbeit von St. Emmeram in Regensburg; auch mit Oliver Legipont nahm er Kontakt auf, um damit die Verbindung zur benediktinischen Akademiabewegung herzustellen. Noch einmal waren Desinteresse und mancherlei Intrigen schuld daran, daß aus der ganzen Sache, wenigstens zunächst, nichts wurde⁸².

P. Oliver Legipont hatte sich bis zur Jahrhundertmitte bereits einen beachtlichen wissenschaftlichen Namen geschaffen. Ruhelos war er zwischen Göttingen und Mainz, zwischen Köln, Wien, Prag und Olmütz gewandert, stets erfüllt von großartigen wissenschaftlichen Ideen und weitreichenden Akademieentwürfen. Auch hatte seine Bibliographie inzwischen einen größeren Umfang angenommen⁸³.

Freilich waren seine Akademiepläne bisher nicht von Erfolg gekrönt gewesen. 1743–1745 hatte er sich zusammen mit Ziegelbauer, Desing und vielen anderen Ordensgelehrten um eine Hochschulgründung in Prag bemüht, die der Böhmisches Kanzler Graf Philipp Kinsky als Ritterakademie geplant hatte – vergebens⁸⁴. Dabei wäre, auf den ersten Blick, die Ausbildung der böhmischen Adelsjugend im Vordergrund gestanden, also nicht eine Akademie im Sinn einer gelehrten „Societät“. Doch diese Ritterschule wäre wohl eigentlich in den Hintergrund getreten gegenüber einer in ihrem „geistigen Strahlkreis“ zu errichtenden Societas eruditorum⁸⁵. Nachdem sich das ganze Projekt 1745 zerschlagen hatte, verließ Legipont 1746 Böhmen. Im selben Jahr noch lernte er den Münchner Hofbibliothekar Oefele kennen und schätzen. Sein nächster Versuch galt nun einer deutschen Benediktinerhochschule, angegliedert an die Universität Heidelberg, die unter dem Protektorat des Pfälzer Kurfürsten Karl Theodor stehen sollte⁸⁶. Daß es gerade Karl Theodor von der Pfalz war, an den P. Oliver sich wandte, wird kaum Zufall gewesen sein: Mit seinem Regierungsantritt im Jahr 1742 datiert auch der Beginn einer Öffnung der Heidelberger Universität für moderne Strömungen in der Philosophie, denen Le-

81) Zu Oefele: Baader I/2, 100–103; Hammermayer, Akademie I 385 (Reg.); Schamshula 69–72; vgl. auch: Bosl's Bayerische Biographie, hrsg. v. K. Bosl, Regensburg 1983, 558 f. (L. Maier).

82) Vgl. Hammermayer, Akademie I 54–58.

83) Die Bibliographie Legiponts bei März A., *Angelus contra Michaellem, seu crisis apologetica*, Freising 1761, 70–79 (nach der 1759 in Metz veröffentlichten Ausgabe); wesentlich vervollständigt von Lindner P., Beiträge zu den Schriftstellern ehemaliger Benediktiner-Abteien in Deutschland vom Jahre 1750 bis zu ihrem Aussterben, II (SMGB 25, 1904, 569–579, hier 576–578). Vgl. auch: NDB 14, 63 f. (L. Hammermayer).

84) Vgl. Tolde N., Der Gründungsversuch einer „Academia Nobilium“ in Prag durch die böhmische Benediktinerkongregation (SMGB 50, 1932, 564–594); Ruf 93 f.

85) Vgl. Hammermayer, Benediktiner 56.

86) Vgl. ebd. 57.

gipont selbst ebenfalls zuneigte⁸⁷. 1747 legte er dem Kurfürsten den Entwurf für ein „Commune per Germaniam Seminarium Benedictinum, ad excolenda instar Patrum Congregationis S. Mauri solidiora Studia“ vor⁸⁸. Wieder handelte es sich dabei um eine Art Adelsakademie; die Hohen Schulen in Salzburg und Freising, die Ritterakademien in Kremsmünster, Ettal und andernorts wurden als Vorbilder herangezogen⁸⁹. Neben den theologischen und juristischen Disziplinen und den Biblischen Sprachen sollte auch Diplomatie auf dem Lehrplan stehen – der Hinweis auf die Mauriner im Titel des Entwurfs war also keine leere Phrase. Zugleich galt es, die Benediktiner vor dem Vorwurf böser Zungen, sie seien „faule Bäume, dummes Vieh und eine nutzlose Belastung für die Welt“, in Schutz zu nehmen⁹⁰. Professoren und Alumnen sollten nicht nur für das akademische Lehramt und die Adelserziehung, sondern auch für die Glaubensverbreitung in Betracht genommen werden⁹¹. Doch obwohl auch Äbte zu den Befürwortern des Planes zählten, war der Widerstand, nicht zuletzt seitens der Gesellschaft Jesu, stärker. Der Kurfürst lehnte ab⁹².

Während Legipont im Westen des Reiches seinen großen Ideen nachjagte, hatte sich im mährischen Olmütz eine Gesellschaft zusammengefunden, in der sich eine ganze Reihe alter Wünsche endlich zu erfüllen schien: Die „Societas eruditorum incognitorum in terris Austriacis“, geläufig kurz als „Societas incognitorum“⁹³.

Seit 1744 trafen sich im Olmützer Palais des Barons Joseph v. Petrasch einige Gelehrte, Geistliche wie Laien, zu Vorträgen und Gedankenaustausch. Im Spätherbst 1746 überraschte Petrasch P. Magnoald Ziegelbauer mit der Einladung zu einer geplanten Gesellschaft („... ut nomen dem Societati literariae

87) Vgl. Wundt 301. – Die Darstellung von Ulrich Faust (Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte, hrsg. v. W. Brandmüller, 2, St. Ottilien 1993), 670 f. weicht in einigen Punkten ab.

88) Abgedruckt bei Ziegelbauer-Legipont I 282–290 (als „votum anonymi“ mit Legiponts Begleitschreiben).

89) Ebd. 284; „proponimus Seminarium unacum Academia Nobilium“: ebd. 290.

90) Ebd. 286.

91) Vgl. ebd. 286; s.a. Legiponts Brief an Oefele von 1747: Hammermayer, Benediktiner 58. Vgl. Dickerhof, Gelehrte Gesellschaften 62 f.

92) Vgl. Ziegelbauer-Legipont I 291; Hammermayer, Benediktiner 58. Auch Desing stand dem Plan, der ihm „uferlos und undurchführbar“ schien, reserviert gegenüber: Stegmann 277.

93) Eine frühe Preisschrift auf die „mährische Eule“ verfaßte der Lilienfelder Zisterzienser Chrysostomus Hanthaler, selbst Mitglied der Gesellschaft, unter dem Titel „Noctua Moravo-Austriaca omine optimo accepta: sive ludus officiosus in tesseram, illustrissimae Societatis Incognitorum Olomucensis“, Krems 1751. – Zu Hanthaler vgl. Crüwell G. A., Friedrich Roth-Scholz und Chrysostomus Hanthaler (Zeitschrift für Bücherfreunde 10, 1906, 257–267); LThK 4, 1186 f. (G. B. Winkler). Zur „Societas“ vgl. die Lit.angaben bei Hemmerle, Anreger; ders., Olmützer; Hammermayer, Benediktiner 59 ff.; Zlabinger 53–61; Wondrák; Ruf 107 Anm. 121.

propediem instituendae“)⁹⁴. Am 15. Dezember 1746 kam es dann zur förmlichen Konstituierung der Societas, die sofort den Unwillen der in der Bischofsstadt einflußreichen Jesuiten⁹⁵ auf sich zog. Petrasch, ein hochgebildeter, weitgereister und polyglotter Mann, war Adjutant des Prinzen Eugen gewesen und hatte sich 1724 mit seinem väterlichen Erbe in das Leben eines reisenden Privatgelehrten zurückgezogen. In Cortona und Florenz hatte er Zugang zu den dortigen gelehrten Gesellschaften gefunden und in Florenz 1742 auch pseudonym „Dissertationes litterariae“ veröffentlicht. Nach seiner Heirat mit der Augsburgerin Anna v. Hettersdorf lebte er seit 1743 wieder in Olmütz und pflegte hier die Kontakte mit Gleichgesinnten, allen voran mit dem aus Modena stammenden Propst von St. Moritz, Franz Gregor Graf Giannini, einem Landsmann und treuen Anhänger Muratoris⁹⁶.

Die neue Akademie verpflichtete sich auf 32 Punkte: Die ortsansässigen Mitglieder sollten sich wöchentlich treffen, die auswärtigen durch monatlichen Briefverkehr Kontakt halten. Alle sollten sich gegenseitig in ihrem wissenschaftlichen Bestreben unterstützen, Schüler heranziehen und sich auf keinen Fall in Religionsstreitigkeiten einlassen⁹⁷. Petraschs internationale Beziehungen brachten bald große Namen aus der gelehrten Welt in die Mitgliederliste der „Unbekannten“, so u. a. Johann Christoph Gottsched aus Leipzig⁹⁸, Matthias Bél aus Preßburg⁹⁹, Bischof Andreas Stanislaus Zaluski aus Kra-

- 94) Ziegelbauer an Desing, 26. Nov. 1746: UBM 2^oCod.ms. 702 f. 99^v. Im selben Brief berichtet er: „Nuper inexpectatissimus ex Moravia literas a D. Barone a Petrasch accipi, quibus inquit, ut nomen dem Societati litterariae propediem instituendae. Nec plura. Cum nescirem, quid novi monstri sit haec societas, audio ex D. Losciani ad instar Eruditorum Lipsiensium congregandam esse. Membra futuros Cardinalem Quirinium, Scipionem Maffeum, Kolerum aliosque Germaniae, Italiae, Galliae etc. doctissimos viros. Mallem, ut D. Baro ad Te, omni doctrinarum genere excultissimum literas dedisset ... Quare de re plura ad Te scripturus sum, certe post subsequens anni auspiciis, quo Conspectus et Leges Societatis promulgandae sunt“. Am 11. Febr. 1747 schreibt er an Desing: „Ex Moravia a D. Barone Petrasch accipi literas et conditiones scriptas, quibus si annuissem, iam essem Academicus Incongnitus. Ille mihi infra doctrinam quae in Praeside requiritur, esse videtur.“ Ebd. f. 121^v.
- 95) Vgl. Tittel J., Geschichte der theologischen Facultät in Olmütz (Die theologischen Studien und Anstalten der katholischen Kirche in Österreich, hrsg. v. H. Zschokke, Wien–Leipzig 1894, 308–345).
- 96) Vgl. Wondrák 216 f. – Zu Petrasch vgl. Zimprich R., Joseph Freiherr von Petrasch (Mährisch-schlesische Heimat 8, 1963, 2–11); Ruf 107, Anm. 121. – Zu Giannini vgl. Matzke J., Franz Gregor Graf von Giannini (Mährisch-schlesische Heimat 7, 1962, 175–183); Ruf, 97 – 100.
- 97) Abdruck der „Statuta“ bei Wondrák 218–221.
- 98) Zu Gottsched vgl.: Literaturlexikon 4, 287–292, m. Lit. (W. F. Bender).
- 99) Zu Bél vgl.: Schamschula 75–77; v. Gogolák L., Beiträge zur Geschichte des slowakischen Volkes, Bd. 1, München 1963 (m. Bibliogr.); Winter E., Barock, Absolutismus und Aufklärung in der Donaumonarchie, Wien 1971, 266 (Reg.); Szerb A., Ungarische Literaturgeschichte, Bd. 1, Youngstown/Ohio 1975, 206 (Reg., hier Nachweis der ungarischsprachigen Lit.).

kau¹⁰⁰, die Kardinäle Angelo Maria Quirini¹⁰¹ und Domenico Passionei¹⁰², den Wolfenbütteler Bibliothekar Jakob Burkart¹⁰³, und neben Quirini noch eine ganze Reihe weiterer Benediktiner: Hieronymus Pez von Melk¹⁰⁴, den Bruder des P. Bernhard Pez, Marquard Herrgott von St. Blasien¹⁰⁵, Oliver Legipont und Magnoald Ziegelbauer, Anselm Desing¹⁰⁶, Ignaz Gropp von St. Stephan in Würzburg¹⁰⁷, den Desing-Schüler Ulrich Weiß von Irsee¹⁰⁸ und den Regensburger Fürstabt Johann Bapt. Kraus von St. Emmeram¹⁰⁹. Ob Muratori selbst Mitglied war, muß zweifelhaft bleiben; Beziehungen zur Gesellschaft unterhielt er auf jeden Fall¹¹⁰. War auch die Gesellschaft der Unbekannten keine Benediktinerakademie, so stellten schließlich doch die Benediktiner die größte

- 100) Vgl. Lemke H., Die Brüder Zaluski und ihre Beziehungen zu Gelehrten in Deutschland und Danzig. Studien zur polnischen Frühaufklärung (Quellen und Studien zur Geschichte Osteuropas, 2), Berlin 1958.
- 101) Quirinis Dankschreiben an die Societas in: Epistolae ... Angeli Mariae Quirini ... Eas omnes collegit et digessit Nicolaus Coleti, Venedig 1756, 540–542. – Zu Quirini: BBKL 7, 1089–1092 m. Lit. (W. Winhard).
- 102) Zu Passionei vgl. BBKL 6, 1582–1589 ausführlich m. Lit. (H. H. Schwedt).
- 103) Zu Burkart (Burckhard) vgl.: v. Heinemann O., Die herzogliche Bibliothek zu Wolfenbüttel, Wolfenbüttel 1894, 135–138.
- 104) Zu Hieronymus Pez vgl. die in Anm. 25 notierte Lit., ferner: BBKL 7, 402 f. (W. Troxler, wird der Bedeutung des Dargestellten wohl nicht ganz gerecht); Lhotsky A., Österreichische Historiographie (Österreich Archiv), Wien 1962, bes. 117; Niederhorn-Bruck J. u. M., Hochbarocke Geschichtsschreibung im Stift Melk, (900 Jahre Benediktiner in Melk. Jubiläumsausstellung, Melk 1989, 399–403).
- 105) Vgl. Ortner.
- 106) Desing zögerte anfangs, die Mitgliedschaft anzunehmen: „Nec merui ... incognitus manebo et securus“ (Desing an Ziegelbauer, 17. Jan. 1748: UBM 2° Cod. Ms. 707, f. 331^r–332^v). Er erhielt aber noch im selben Jahr das Aufnahmediplom: Ebd. f. 346^r.
- 107) Zu Gropp vgl. Stöger M., Der fränkische Geschichtsschreiber Ignaz Gropp O.S.B. aus Kissingen (Beilage zum Jahresbericht der k. Realschule Bad Kissingen 1890/91; 1891/92), 2 Teile, Bad Kissingen 1891–92; Merzbacher F., Franconiae Historiographia. Konturen der Geschichtsschreibung in Franken (ZBLG 40, 1977, 515–552, 537 f.) – Die Stadt Bad Kissingen hat 1995 Ignaz Gropp eine Ausstellung im Alten Rathaus gewidmet, doch erschien aus diesem Anlaß kein Katalog, sondern lediglich ein Faltblatt, hrsg. v. Stadtarchiv Bad Kissingen (frdl. Mitteilung von Herrn Peter Weidisch M.A., Bad Kissingen).
- 108) Zu Weiß vgl. Brandl II 259; Kraus, Geistesleben. – Weiß wurde von Gottsched als Mitglied vorgeschlagen, vgl. UBM 2° Cod. ms. 702 f. 249^v.
- 109) Vgl. insgesamt Hemmerle, Olmützer; Wondrák 218. Zu Kraus: Greipl; ders., (BGBR 23/24 I 377–384 (Lit.)). – In Desings Nachlaß (UBM 2o Cod. ms. 702 f., hier 242–252) finden sich verschiedene Materialien über die „Societas“, darunter ein Exemplar der unten erwähnten handschriftlichen Rundbriefe von Januar bis Oktober 1748 mit den Namen der neugewählten Mitglieder.
- 110) Vgl. Zlabinger 56 f. – Aus dem Rundbrief vom Mai 1748 (UBM, wie Anm. 109, f. 249^v) ist zu entnehmen, daß damals Giannini Muratori als Mitglied vorgeschlagen hat, doch bleibt nach dieser Quelle offen, ob der große Gelehrte auch tatsächlich aufgenommen wurde. In der Liste der neuen Mitglieder (f. 252^v) erscheint sein Name nicht.

Gruppe unter den Mitgliedern¹¹¹. Nach dem Tod des Akademiesekretärs Frhrn. v. Saint Genois d'Alencourt wurde diese Schlüsselposition mit Magnold Ziegelbauer besetzt. Er trug mit Petrasch und Giannini die Hauptlast an allen Unternehmungen der „Unbekannten“¹¹².

Dies dürfte nicht zuletzt für das Publikationsorgan der Akademie gelten. Seit Januar 1747 erschienen die „Monathliche[n] Auszüge Alt/ und neuer Gelehrten Sachen“, hauptsächlich ein Rezensionsblatt nach dem Muster der Leipziger „Acta Eruditorum“. In den „Monathlichen Auszügen“ darf man „das erste Literaturblatt der österreichischen Monarchie“ sehen¹¹³. Der Schwerpunkt der Zeitschrift lag auf den Geisteswissenschaften, besonders der Geschichte. Sie vernachlässigte aber auch die Naturwissenschaften keineswegs¹¹⁴; sogar Ziegelbauer selbst rezensierte naturwissenschaftliche Schriften¹¹⁵. Bis August 1748 erschienen insgesamt 20 Hefte, zunächst in Olmütz, seit März 1748 in Frankfurt und Leipzig, um so der hinderlichen jesuitischen Zensur zu entgehen¹¹⁶. Zwar wurde der Akademie selbst 1750 die Zensur in Olmütz übertragen, doch damals war es bereits zu spät¹¹⁷. Als Ersatz für die 1748, wohl auch aus finanziellen Gründen, eingestellte Zeitschrift gingen von nun an den Mitgliedern handschriftliche Mitteilungen zu, die Nachrichten aus der Gesellschaft und der übrigen gelehrten Welt, sowie Buchbesprechungen enthielten¹¹⁸. Die letzte Mitgliederwahl fand 1748 statt und aggregierte u. a.

111) Vgl. Schamschula 37; Ziegler 369 f.

112) Vgl. Wondrák 218; 222; Ruf 97. Neben Petrasch war es vor allem Giannini gewesen, der Ziegelbauer nach Olmütz gezogen hatte, vgl. Ziegelbauer an Desing, 9. Jan. 1748: UBM 2° Cod. ms. 702 f. 182r. Ziegelbauer selbst schätzte Petrasch zwar durchaus als einen „vir excellentis ingenii“, doch vermutete er von Anfang an, daß der Baron „ut fieri solet, non sine mixtura dementiae“ sei: Ebd. f. 182v. Vgl. dazu auch seine in Anm. 94 zit. kritische Äußerung über Petraschs Eignung zum Akademiepräsidenten.

113) D'Elvert Chr., Die gelehrten Gesellschaften in Mähren und Österreichisch Schlesien (Schriften der histor.-statistischen Sektion der k. k. mährisch-schlesischen Gesellschaft des Ackerbaues, der Natur- und Landeskunde, 5, Brünn 1853, 102–135, 118). Zu der Zeitschrift vgl. auch Hemmerle, Anreger 86 f.

114) Vgl. Wondrák 223–225.

115) Vgl. Ziegelbauer an Desing, 24. Jan. 1748: UBM 2° Cod. ms. 702 f. 184v.

116) Ein typisches Beispiel für den unwürdigen Streit um die Zensur der Zeitschrift bietet Ziegelbauer in einem Brief an Desing (8. Jan. 1748, UBM 2° Cod. ms. 702 f. 183v): Petrasch hatte Legiponts Bibliothekshandbuch rezensiert. Durch einen Irrtum gelangte die Besprechung in die Zensur der Jesuiten anstatt zum Generalvikar. Petrasch beschwerte sich, der Generalvikar beschimpfte die Jesuiten als Esel und genehmigte die Veröffentlichung – abgesehen von dem was die Zensurbehörde in Brünn schon gestrichen hatte: „nam et hos inquisitissimos habemus Censores“. In den Briefen Ziegelbauers finden sich immer wieder Klagen über ähnliche Schwierigkeiten. – Zum Zensurwesen vgl.: Klingenstein G., Staatsverwaltung und kirchliche Autorität im 18. Jahrhundert. Das Problem der Zensur in der thesesianischen Reform, (Österreich Archiv), Wien 1970.

117) Vgl. Hemmerle, Anreger 87.

118) Vgl. ebd. 87; 89. – S. a. Anm. 109.

Kardinal Quirini und P. Ulrich Weiß¹¹⁹. Ziegelbauers Energie hielt das Unternehmen hauptsächlich am Leben¹²⁰. Mit P. Magnoalds rätselhaftem Tod am 13. Juni 1750¹²¹ „scheint die Schwungkraft der Akademie stark gelähmt worden zu sein“¹²². Petrasch, obwohl damals erst 36 Jahre alt, zog sich langsam aus der Öffentlichkeit zurück. 1751 siedelte er von Olmütz auf seinen Landsitz Neuschloß um. Zwar nahm er an Akademieplänen weiterhin regen Anteil¹²³, doch scheint sein Interesse an der Olmützer Gründung mit der Zeit immer mehr abgeflacht zu sein. Er verfaßte in den folgenden Jahren mehrere Theaterstücke und führte das Leben eines wohlhabenden Privatmannes, ein „lauter[er] und uneigennützig[er] Charakter“, dessen „Bedeutung für die geistige Entwicklung der jungen Aufklärung in Mähren und vor allem für die Pflege der deutschen Sprache ... nicht hoch genug eingeschätzt werden“ kann¹²⁴. Er starb am 15. Mai 1772.

Das Ende der vielversprechenden „Societas incognitorum“ mit ihren zahlreichen benediktinischen Mitgliedern bleibt im Dunkeln. Die Nachrichten über sie versiegen seit 1751 ganz einfach¹²⁵, und Gottscheds rühmende Bemer-

- 119) Vgl. Hemmerle, Anreger 88 – Dennoch datiert etwa das Aufnahmediplom für den Münchner Hofbibliothekar Oefele erst vom 30. April 1751: Bayer. Staatsbibliothek München, Oefeleana 482 (hier auch Oefeles Korrespondenz mit Petrasch und weitere Akademieunterlagen). Vgl. auch Hammermayer, Akademie I 21. – Legipont empfahl Oefele die Olmützer Gesellschaft als Vorbild für eine Akademie in Ingolstadt. Ebd. Anm. 26.
- 120) Vgl. Hemmerle, Anreger 89 (es ist anzumerken, daß Ziegelbauer 1747, nicht erst 1749, Sekretär der Akademie geworden ist).
- 121) Es ging das Gerücht von einem Giftmord. Zumindest war eine falsche Medikamentendosierung ursächlich; vgl. Ruf 100. Auch die von seinem Heimatkloster Zwiefalten aus verschickte Todesnachricht erwähnt – bei all ihrer Kürze – diesen Umstand: „ad portam aeternitatis appulit, ex male praeparato alexipharmaco“, wobei unter „alexipharmacum“ nach Auskunft zeitgenössischer Wörterbücher eine Arznei gegen Gift zu verstehen ist. – Die Todesmeldung in: WLB Cod. hist. 511.
- 122) Hemmerle, Anreger 89.
- 123) So wurde er später Mitglied der Gesellschaft in Kempten und der kuriosen Augsburger Akademie (vgl. unten). 1749 hatte er sogar noch im Auftrag des Ministers Haugwitz einen beachtlichen Plan für eine Wiener Akademie entworfen, doch scheiterte dieser an den Einwänden des Obersthofkammerers Graf Khevenhüller, also letztlich wohl an Geldmangel. Petrasch erging es damit nicht besser als Gottsched, der etwa gleichzeitig einen Plan vorlegte. Vgl. ausführlich: Alfons Huber, Geschichte der Gründung und der Wirksamkeit der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften während der ersten fünfzig Jahre ihres Bestandes, Wien 1897, 10–14; Meister 14 f.; Hemmerle, Anreger 89–92; Wondrák 225 (hier wird der Wiener Plan statt auf 1749 irrig auf 1759 angesetzt).
- 124) Hemmerle, Anreger 89 f.; ferner: J. W. Nagl – J. Zeidler – E. Castle, Deutsch-Österreichische Literaturgeschichte, II/1, Wien 1914, 56–60 (mit Porträt).
- 125) Mehrfach berichtete Legipont an Desing vom Niedergang der „Unbekannten“, so am 8. Mai 1751: „Societatem nostram quod attinet, ea in sui interitus extremis lucitari videtur, brevi peritura, nisi levamen et subsidium aliunde paretur“. Über ein Jahr schon lägen Briefe, Akten und Nachrichten unbearbeitet herum; seine eige-

kung von 1752, die sich neben Legipont auf Herrgott, Hieronymus Pez, Ziegelbauer und Weiß bezieht, mag als letzter Nachruf gelten: „Wahrhaftig lauter Männer, dergleichen kein anderer Orden in Deutschland aufzuweisen hat“¹²⁶.

Wieder war es Legipont, der, nach Ziegelbauers Tod 1750 noch zum Sekretär der Olmützer Gesellschaft ernannt, den Akademiegedanken retten und dabei den benediktinischen Einfluß noch verstärken wollte. Erneut suchte er Kontakt mit den weltlichen Gelehrten um Ickstatt, die in Bayern ihr Akademieprojekt verfolgten und dabei die Gesellschaft der Unbekannten als ein Vorbild sahen. Doch sie hatten eben erst schwere Rückschläge zu verzeichnen gehabt und Legiponts Werben stieß auf Zurückhaltung und Ausweichen¹²⁷. Das Manuskript zu Ziegelbauers großer „*Historia rei literariae Ordinis S. Benedicti*“ lag seit 1750 schon in St. Emmeram in Regensburg¹²⁸, und dies bot Legipont nun den Anlaß, mit der Fürstabtei und ihren Gelehrten, allen voran mit Frobenius Forster, Gregor Rothfischer¹²⁹ und Fürststab Kraus in Verbindung zu treten¹³⁰. Im Oktober 1751¹³¹ finden wir ihn in St. Emmeram; das Stift sollte zum Zentrum einer neuen Akademie werden, einer deutschen Benediktinerakademie¹³². In den modern gesinnten Konventualen sah er eine gute Voraussetzung¹³³; er dachte an Fürststab Kraus als Präsidenten und Kardinal Quirini als Protektor. Kraus freilich hielt sich zurück, teils unter dem Eindruck, den der schockierende Austritt P. Gregor Rothfischers auf ihn gemacht hatte, vor allem

nen Versuche, Ordnung hineinzubringen, hätten ihm keinen Dank eingetragen. UBM 2° Cod. ms. 703 f. 22f. Er ergeht sich in heftigen Invektiven gegen Giannini, mit dem er im Streit um Ziegelbauers Manuskript zur „*Historia literaria*“ liegt: Der Propst sei ein listiger Fuchs, der gegen den Orden sei und vor dem man sich mehr als vor Hunden und Schlangen in acht nehmen müsse: Legipont an Desing, 23. April und 12. Juni 1751. UBM 2° Cod. ms. 703 f. 51–52; 59f. Das schlechte Verhältnis zwischen Giannini und Legipont ging freilich schon bis 1749 zurück, vgl. Ruf 98.

126) In: *Das Neueste aus der anmüthigen Gelehrsamkeit*, Leipzig 1752, 930–934.

127) Vgl. Hammermayer, *Benediktiner* 63 f.

128) Vgl. Ruf 100.

129) Zu Rothfischer vgl. Greipl, bes. 130–134. Der journalistisch geschriebene Artikel von Reiser R., Franz Ignaz Rothfischer (1720–1755) (*ZBLG* 40, 1977, 909–922) ist in seinen Einzelheiten effekthascherisch und konkret kaum nachprüfbar.

130) Vgl. Hammermayer, *Benediktiner* 63.

131) Nach Endres, *Forster* 47: 1752.

132) Vgl. Hammermayer, *Benediktiner* 64. – Am 2. Oktober 1751 wandte sich Legipont in dieser Sache auch an Desing: Dieser möge besonders unter den bayerischen Benediktinern für eine *Societas literaria* „ad instar Trivoltianorum“ werben; die Situation dafür sei günstig, da er schon einige Förderer wisse. UBM 2° Cod. ms. 703 f. 70f–71v. – Bei den angesprochenen „Trivoltiani“ scheint es sich um die etwa 1543 in Mailand von Renato Trivulzo gegründete Akademie zu handeln, vgl.: Tiraboschi G., *Storia della Letteratura Italiana, nuova edizione*, VII/1, Firenze 1809, 186–188.

133) Der Ansicht, in St. Emmeram habe damals schon ein festes „Disputierkollegium“ bestanden, wird von Greipl 150 widersprochen.

aber aus monastischen und anderweitigen grundsätzlichen Überlegungen heraus. Ihn störten an Legiponts Plan heftig jene Elemente, die er für unvereinbar mit der klösterlichen Disziplin hielt; vor allem der Gehorsam und die Autorität der Oberen schienen ihm erheblich gefährdet¹³⁴. Daß Legipont einen „quendam Lutheranum ex Göttingen“, gemeint ist Gottsched, für den Senat der Akademie vorgesehen hatte, sah er wohl als den Gipfel des Ganzen an¹³⁵. So war es nur konsequent, daß Kraus die anderen Äbte der Kongregation vor den „damna“, die von der Akademie ausgehen könnten, zu warnen suchte¹³⁶.

Überdies lief bereits von St. Emmeram aus zeitgleich, und auch in Konkurrenz zu Legiponts weitausgreifendem Plan, eine Initiative Frobenius Forsters für eine bayerische Benediktinerakademie, zu der Desing dann den Plan entwarf¹³⁷, nachdem er schon 1747 vergeblich den Passauer Fürstbischof Kardinal Josef Dominikus v. Lamberg für eine bayerisch-österreichische Benediktinerakademie zu gewinnen versucht hatte¹³⁸.

Der umtriebige Legipont freilich, der seit Oktober 1751 in St. Ulrich und Afra in Augsburg wohnte¹³⁹, überholte den bedächtigen Anselm Desing. In vielen Klöstern machte er erfolgreich Werbung für sein Projekt; er gewann so manchen Abt und Gelehrte wie Veremund Gufl von Prüfening¹⁴⁰ oder Cölestin Leuthner von Wessobrunn, nicht zuletzt eine Reihe seiner alten Bekannten: Ulrich Weiß, Hieronymus Pez, dann dessen Mitbruder Martin Kropff¹⁴¹ oder Marquard Herrgott von St. Blasien für sein Unternehmen¹⁴².

134) „Displicuere plura mihi exposita, utique quae in nostris monasteriis servari non possent, nec votis nostris obedientiae et auctoritati Superiorum congruerent etc.“. Zit nach Endres, Legipont 6 f.

135) Ebd.

136) Vgl. den Brief Kraus' an einen (unbekannten) Abt der Bayerischen Benediktinerkongregation, ebd.

137) Forster an Desing, 17. April 1751: „Tale vero systema nemo te melius conficiet“, zit. nach Endres, Forster 46 Anm. 1. Desings undatiertes „Consilium extemporaneum de erigenda in Congregatione Benedictino-Bavarica Societate litteraria“ in UBM 2° Cod. ms. 703 f. 291^r-294^v. Vgl. unten.

138) Vgl. Hammermayer, Benediktiner 65. – Zu Desings Zeit in Passau vgl. Stegmann 74–83; 276; ferner: Weiß R., Das Bistum Passau unter Kardinal Joseph Dominikus von Lamberg (1723–1761). (Münchener Theologische Studien I/21), St. Ottilien 1979, 199–203, wo jedoch der Akademieplan nicht erwähnt ist.

139) Vgl. Hammermayer, Benediktiner 72. – Bei seinem Augsburg-Aufenthalt im Sommer 1754 freilich wohnte Legipont offensichtlich dann nicht wieder im Stift, sondern bei den Verlegern Veith, wie Frobenius Forster an Desing berichtet: UBM 2° Cod. ms. 703 f. 378^v (19. Juli 1754). – Bittere Bemerkungen über seine Regensburger Zeit bringt Legipont in der „Historia literaria“ I 166. Bei Desing beklagt er sich schon 1752, der Abt des Schottenklosters (Bernhard Stuart) habe ihm „acerbas favas“ verabreicht: UBM 2° Cod. ms. 703 f. 202^r-203^r.

140) Zu Gufl vgl. Hammermayer, Akademie I 292 f. (m. Lit.).

141) Zu Kropff vgl. Keiblinger I 974 f.; Scriptorum 259 f.

142) Vgl. Hammermayer, Benediktiner 72. – Verschiedene einschlägige Briefe, auch kritische und solche mit Verbesserungsvorschlägen, bei Ziegelbauer-Legipont I 160–163.

Kardinal Quirini war bereit, das Protektorat zu übernehmen. Sogar Frobenius Forster war, trotz seiner eigenen Pläne, sehr mit Legiponts Vorhaben einverstanden¹⁴³. Herbe, wenn auch durchaus sachliche Kritik kam freilich von Desing: Zu großartig und zu einseitig historisch orientiert sei das alles, und dabei zu schwach fundiert¹⁴⁴. Fürststab Kraus lehnte erneut ab, das Präsidium zu übernehmen¹⁴⁵, während Forster für Legipont zum „Helfer, Warner, zum diskreten und unermüdlichen Mittler“ wurde¹⁴⁶. Ulrich Weiß von Irsee aber verlangte genauere Informationen, bevor er sich für oder gegen die neue Sozietät entscheide¹⁴⁷.

Als erste Aufgabe der Gesellschaft sah Legipont die Komplettierung der „*Historia rei literariae Ordinis S. Benedicti*“ von Ziegelbauer an, die ja noch immer erst als Manuskript vorlag¹⁴⁸. Ein weiteres jahrzehntealtes Projekt, das damit in engem Zusammenhang stand, sollte ebenfalls endlich zu einem Abschluß kommen: Bernhard Pezens „*Bibliotheca Generalis Benedictina*“¹⁴⁹. Durchaus vergleichbar mit den Aufgaben einer Akademie unserer Tage waren die Forderungen, die Gesellschaft solle sich um unedierte Werke, um Inschriften, Briefe und Urkunden annehmen, verborgene Schätze der klösterlichen Bibliotheken und Archive heben, Schätze, „wertvoller als Gold und Edelsteine“. Eine als Desiderat erkannte „*Manuscriptorum Germaniae Bibliotheca*“, ein Handschriftenverzeichnis nach dem Muster von Bernard de Montfaucons „*Bibliotheca bibliothecarum manuscriptorum nova*“¹⁵⁰ sollte eine not-

143) Vgl. Endres, Forster 48; Hammermayer, Benediktiner 74.

144) Legipont hatte Desing ausdrücklich gebeten, zum Entwurf des „Systema“ seine Kritik anzubringen. Desing sandte den Entwurf offenbar ohne Anmerkungen zurück, was Legipont sehr bedauerte: „... optassem, ut observationes tuas candidae et prolixae adiecisses: Nam haec res non est unius hominis, nec unius capitis“. Im selben Brief teilte Legipont mit, er wolle das Systema „velut invitamentum ad opus“ veröffentlichen. Legipont an Desing, 12. Juli / 14. Sept. 1752: UBM 2° Cod. ms. 703 f. 180^r–181^r; 202^r–203^r. – Legipont scheute sich nicht, auch Desings negative Stellungnahme abzudrucken: Ziegelbauer–Legipont I 161.

145) Vgl. Ziegelbauer–Legipont I 163; Hammermayer, Benediktiner 74 f.

146) Hammermayer, Benediktiner 76. Ob Forster selbst an der Statutenabfassung Anteil hatte, kann nicht mehr entschieden werden, vgl. ebd. Anm. 141.

147) Vgl. Ziegelbauer–Legipont I 161 f. – Auch andere wollten nähere Informationen; die Nachrichten über die Gesellschaft müssen sehr unsicher gewesen sein. So fragte P. Benedikt Bucher von Oberaltaich Desing um seine Meinung zur „*Societas*“ (UBM 2° Cod. ms. 703 f. 118^r–119^r), während Desing seinerseits 1753 bei Forster anfragte, wer denn überhaupt Mitglied sei und was es mit dem Senat auf sich habe. Forster konnte ihm damals nur Veremund Guff von Prüfening und Cölestin Leuthner von Wessobrunn als Mitglieder nennen. Forster selbst hatte zu dieser Zeit von Legipont schon das Diplom zugesandt bekommen, doch hatte auch er einige Zweifel: „qua auctoritate nescio“. Forster an Desing, 30. Okt. 1753. UBM 2° Cod. ms. 703 f. 294^r–295^v.

148) Vgl. Systema (wie Anm. 158) 154. – Zu Legiponts Anteil an dem Werk vgl. auch Ruf 100.

149) Vgl. Systema 154.

150) Zwei Bände, Paris 1739.

wendige Vorarbeit sein¹⁵¹. Doch dies waren nur Präliminarien, bevor P. Oliver weitere großartige Planungen vorlegte, auf die noch einmal einzugehen sein wird – insgesamt elf Großprojekte¹⁵², an deren Umfang und Großartigkeit sich wohl nicht zuletzt Desings Kritik entzündet haben mochte. Eine Zeitschrift unter dem Titel „Musaeum Germano-Benedictinum“ bzw. „Collationes Patrum Societatis literariae Germano-Benedictinae“ sollte wenigstens quartalsweise erscheinen und Abhandlungen, Rezensionen und Nachrufe (diese möglichst mit kupfergestochenen Porträts) bringen. Auf einer feierlichen Jahressitzung sollte man sich jeweils im Herbst unter Vorsitz des Präsidenten treffen, während unter Leitung des Direktors monatliche oder gar wöchentliche Zusammenkünfte stattfinden sollten, an denen die jeweils ortsansässigen Mitglieder teilnehmen sollten. Von jedem Mitglied wurde erwartet, daß es jährlich eine Abhandlung und monatlich gelehrte Neuigkeiten liefere. Auch eine eigene Druckerei stand auf dem Plan. Das Geld für all das aber erwartete der optimistische P. Oliver von den „Confoederati Antistites“. Schließlich dachte er an eine Gutachtertätigkeit der Akademie für Fürsten, Bischöfe und Äbte; er dachte an wissenschaftliche Preisfragen und an Ehrengeschenke für die Gewinner – alles aber solle geschehen für den „honor Dei, Ecclesiae utilitas, Ordinis splendor, reique literariae incrementum, atque boni publici exinde resultans commodum“¹⁵³.

Da Fürstabt Kraus trotz der positiven Haltung Frobenius Forsters¹⁵⁴, ja selbst trotz der Befürwortung durch Kardinal Quirini¹⁵⁵, bei seiner Ablehnung blieb, mußte Legipont noch im Lauf des Jahres 1752 nach einem anderen hochgestellten Praeses Ausschau halten. Wieder wurde der Kardinalprotektor eingeschaltet, und tatsächlich fand sich endlich in dem Kemptener Fürstabt Engelbert v. Syrgenstein der ersehnte „Praeses“ für die Gesellschaft. Am 5. Oktober 1752 übernahm er das Präsidium¹⁵⁶, und damit galt nun die „Societas literaria Germano-Benedictina“ als gegründet.

Freilich war das erst der Anfang, ging es doch jetzt darum, möglichst viele geeignete Mitglieder zu finden. In Ottobeuren und Irsee erhielt Legipont nichts als freundliche Worte¹⁵⁷. Von Scheyern aus suchte er weitere Kontakte,

151) Vgl. Systema 154 f.

152) Vgl. ebd. 155. – S. u bei Anm. 266.

153) Vgl. ebd. 156–159. – Eine zusammenfassende Darstellung des Akademieprogramms gibt auch Hammermayer, Benediktiner 78 f.

154) Ein Schreiben Forsters an Legipont soll wenig Schmeichelhaftes über den Fürstabt enthalten haben, was diesem zu Ohren kam. Eine Veröffentlichung dieses und anderer einschlägiger Briefe soll Legipont nach Kraus' Meinung geplant haben: Kraus an einen ungenannten Abt, zit. bei Endres, Legipont 7.

155) Quirini befand das Systema für gut und wandte sich mehrfach befürwortend an Kraus: Legipont an Desing, 12. Juli und 14. Sept. 1752: UBM 2° Cod. ms. 703 f. 180^r–181^r; 202^r–203^r. Vgl. Ziegelbauer–Legipont I 164 f.

156) Vgl. Ziegelbauer–Legipont I 166; Hammermayer, Benediktiner 76.

157) Vgl. Ziegelbauer–Legipont I 167; Hammermayer, Benediktiner 76. Zu Ottobeuren und Irsee vgl. auch: Böck F.-R., Wissenschaftliches Leben in den Benediktinerklö-

v. a. zu bayerischen Klöstern; hier in Scheyern bearbeitete er auch die Statuten druckfertig. Ende 1752 erschien das „Systema“ in Kempten¹⁵⁸. Forster, Gufl, Leuthner u. a. hätten den Erfolg der Societas gerne gesehen; sie hatten ihre Namen für das Unternehmen gegeben, während Desing immer mehr auf Distanz ging; Legiponts zudringliche Art mag ihn auch persönlich abgestoßen haben¹⁵⁹.

Im Herbst 1752 konnte Legipont dann doch einen großen Erfolg verbuchen: Der renommierte Augsburgische Verlag der Brüder Veith übernahm endlich, nachdem Verhandlungen mit Seyffart in Regensburg fehlgeschlagen waren, die Veröffentlichung der monumentalen „Historia literaria“ Ziegelbauers, die Legipont mit eigenen Zusätzen erweitert hatte. 1754 kam das Werk in vier Foliobänden heraus. Der erste Band war dem großen Förderer Kardinal Quirini gewidmet, der zweite den Fürstbistümern von Fulda, Kempten und Corvey, der dritte Abt Benedikt von Gengenbach und der vierte schließlich den Mitgliedern und Förderern der Gesellschaft selbst¹⁶⁰. Es sollte dies „das erste und letzte Werk der deutschen Benediktinerakademie“ bleiben¹⁶¹.

Hatte die Fürstbistümer Kempten der Akademie Heimatrecht gewährt, so lag es nahe, nicht nur den Fürstbistümern, sondern auch das adeliche Stiftskapitel entsprechend ehrenvoll mit einzubeziehen. So wurde nun Stiftsdekan Ulrich v. Hornstein Direktor, andere Kapitularer, „viri omnes doctrina et meritis incly-

stern Ottobeuren, Irsee und Füssen im Zeitalter der Aufklärung 1750–1800 (ZBLG 54, 1991, 252–267).

- 158) *Systema Institutendae Societatis Literariae Germano-Benedictinae*, Kempten 1752; wieder abgedruckt in: Ziegelbauer–Legipont I 140–159 (hier nach letzterer Ausgabe zitiert). Vgl. auch Hammermayer, Benediktiner 76 f. – Frobenius Forster lehnte die überstürzte Publikation des „Systema“ ab und befürchtete, obwohl er selbst an der Akademie teilnahm, von Anfang an einen Fehlschlag: Forster an Desing, 9. Dez. 1752. UBM 2° Cod. ms. 703 f. 224^r–225^v. Forster blieb jedoch dabei, die Sache nach Kräften unterstützen zu wollen. Auch wenn er bei der von Legipont festgelegten Organisationsform Zweifel am Erfolg hatte, sah er die vorgenommenen Arbeitsvorhaben durchaus positiv und erkannte auch, daß von provinziell beschränkten Gesellschaften solches nicht zu leisten wäre. Freilich brauche man dazu, so Forster, weder einen Präsidenten, noch einen Protektor noch einen Senat: Forster an Desing, 30. Okt. 1753. Ebd. f. 294^r–295^v.
- 159) Vgl. Endres, Forster 48; Stegmann 279. – Desings persönliche Abneigung gegen Legipont datierte offenbar schon länger zurück. Schon 1749 hatte er Ziegelbauer gewarnt: „De Oliverio ut caute ageres, veras utique rationes es secutus. Scio, quantum fastidii pudorisque devoraverim ego ...“: Desing an Ziegelbauer, 30. Juli 1749. UBM 2° Cod. ms. 707 f. 389^r–391^v.
- 160) Vgl. Hammermayer, Benediktiner 76 f.; Ruf 100 f.
- 161) Hammermayer, Brockie 109.

ti“, Senatoren der Gesellschaft¹⁶². Ein akademisches Signet wurde entworfen¹⁶³, ebenso Siegel¹⁶⁴, Denkmünze¹⁶⁵ und Aufnahmeurkunde¹⁶⁶.

Freilich konnte von Fürstabt und Kapitel von Kempten wenig eigentlich wissenschaftliche Leistung erwartet werden. Es entsprach eher „ihrem ganzen Lebensgefühl, sich mit Kunst, Musik, Theater, Naturalien- und Münzkabinett zu beschäftigen, anstatt mit wissenschaftlicher Forschung ... und selbst die Übernahme des Präsidiums über die Deutsche Benediktinerakademie durch Fürstabt von Syrgenstein entsprach eher dem Wissen um die Verpflichtung zu fürstlichem Mäzenatentum als persönlichem wissenschaftlichem Bemühen“¹⁶⁷. So bleibt es erklärlich, daß die wissenschaftliche Leitung nicht dem akademischen Senat, sondern einem „Collegium Triumviratu“ anvertraut wurde¹⁶⁸, während P. Oliver selbst sich als „Promotor et Secretarius“ bezeichnete¹⁶⁹.

Das Echo der gelehrten Welt auf die Nachricht von der Akademiegründung hätte positiver nicht sein können. Johann Christoph Gottsched, der „Literaturpapst“ der Zeit, der schon Mitglied der Olmützer Gesellschaft gewesen war, schrieb einen begeisterten Brief¹⁷⁰, diverse akademische Zeitschriften zeigten das „Systema“ an und besprachen es. Die Leipziger „Neue Zeitung von gelehrten Sachen“ brachte eine ausführliche Rezension und war voll des Lobes: „Die Absicht eine gelehrte Gesellschaft unter den Teutschen Benedictinern aufzurichten, ist so lobenswürdig, daß wir weiter dabey nichts thun, als sie nur bekannt machen dürffen. (...) Wir wünschen, daß dieses Vorhaben völlig zu Stande kommen, und großmüthige Praelaten finden möge, die es auf alle Art und Weise unterstützen; ja daß es der Gesellschaft auch nicht an Mitgliedern mangle, welche ihren Fleiß auf eine gemeinnützige Art vereinigen, die an Einsicht und Gelehrsamkeit, an Eyfer und Liebe zur Aufnahme der Wissenschaften, die Französische Benedictiner wo nicht übertreffen, doch ihnen gleich kommen.“¹⁷¹ Auch aus dem Ausland kamen wohlwollende Re-

162) Vgl. Ziegelbauer-Legipont I 168.

163) Es fand auf dem Titelblatt der „Historia Literaria“ und später auf dem des „Corpus Academicum“ Verwendung; Beschreibung bei Ziegelbauer-Legipont I 170.

164) Beschreibung ebd. 169 f.

165) Abb. ebd. 185.

166) Text ebd. 170 f.; vgl. Hammermayer, Benediktiner 80.

167) Brandmüller W., Geistiges Leben im Kempten des 17. und 18. Jahrhunderts (ZBLG 43, 1980, 613–631, bes. 620 f., hier 627). Zur lange Zeit sehr rückständigen stiftkemptischen Geschichtswissenschaft vgl. auch: Ruf M. (Hrsg.), Eine Chronik der Fürstabtei Kempten aus dem 18. Jahrhundert (Allgäuer Geschichtsfreund 1980, 42–83). Erst in den 1780er Jahren findet sich mit dem Hofkaplan Dominkus v. Brentano ein wirklicher Vertreter aufgeklärter Wissenschaft in den Mauern des Fürststifts, vgl. Brandmüller W., Aufklärung im Fürststift Kempten (ZBLG 54, 1991, 239–252).

168) Vgl. Ziegelbauer-Legipont I 168.

169) Vgl. Hammermayer, Benediktiner 80.

170) 29. Mai 1753, Text bei Ziegelbauer-Legipont I 171 f.

171) Zit ebd. 173 f.

aktionen, so z. B. aus der Mauriner Kongregation. Bis in Einzelheiten befaßte sich auch der Innsbrucker Bibliothekar und Archivar Anton Roschmann¹⁷² mit dem Text¹⁷³. Legipont gelang es rasch, eine ganze Reihe führender deutscher Gelehrten, auch aus dem protestantischen Raum, als Ehrenmitglieder in die Gesellschaft aufzunehmen¹⁷⁴. So finden sich hier Männer wie Johann Christoph Gottsched¹⁷⁵, der Göttinger Professor August Benedikt Michaelis¹⁷⁶, der bedeutende Straßburger Historiker Johann Daniel Schöpflin¹⁷⁷, Jakob Brucker aus Augsburg, der Begründer der Philosophiegeschichte, der u.a. schon Akademiemitglied in Berlin und Göttingen war¹⁷⁸, Anton Roschmann aus Innsbruck¹⁷⁹, der Trierer Kanonist Georg Neller¹⁸⁰, Baron Petrasch aus Olmütz und der Pollinger Chorherr Eusebius Amort, ein Vorkämpfer der bayerischen Akademiepläne¹⁸¹. Eine beachtliche Zahl von Äbten ließ sich für die Akademie gewinnen, allen voran der hochbetagte und für seine wissenschaftlichen Leistungen berühmte Augustin Calmet von Senones¹⁸², Abt Plazidus Forster von Scheyern, der Bruder Frobenius Forsters, ferner die Prälaten von Melk, Groß-St. Martin in Köln, Ettenheimmünster, Schwarzach am Main, St. Michael

- 172) Roschmann selbst hatte Briefkontakte zu Muratori gehabt (vgl. Zlabinger 49–51; 171) und war ein bedeutendes Mitglied der „Academia Taxiana“ (vgl. ebd. 41; zur Taxiana s. o. Anm. 63). – Zu Roschmann: Auer A., *Der Historiograph Anton Roschmann (1694–1760). Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts* (Innsbrucker Historische Studien 4, 1981, 65–98). – Vgl. Anm. 408.
- 173) Ziegelbauer – Legipont I 175–181.
- 174) In Ziegelbauer–Legipont I ist neben Gottsched noch Brucker (vgl. unten Anm. 178) besonders herausgehoben. Vgl. auch Anm. 181.
- 175) Zwei Briefe Legiponts an Gottsched von 1753–1754 verzeichnet Suchier W., *Gottscheds Korrespondenten*, Berlin 1912 (Nachdruck: Leipzig 1971), 45.
- 176) Zu Michaelis vgl. Meusel 9, 132 f.
- 177) Zu Schöpflin vgl. Voss J., *Universität, Geschichtswissenschaft und Diplomatie im Zeitalter der Aufklärung: Johann Daniel Schöpflin 1694–1771*, München 1979.
- 178) Zu Brucker vgl. BBKL 1, 761 (F. W. Bautz); Herre F., *Jakob Brucker (Lebensbilder aus dem Bayerischen Schwaben*, hrsg. v. G. Frhrn. v. Pölnitz, 6 (Schwäbische Forschungsgemeinschaft, Veröffentlichungen III/6), München 1968, 372–387). – Die Staats- und Stadtbibliothek Augsburg widmete Brucker von Dez. 1995 bis Jan. 1996 eine Ausstellung anlässlich der Tagung „Johann Jakob Brucker (1696–1770) als Philosoph, Historiker und Theologe“ des Instituts für Europäische Kulturgeschichte der Universität Augsburg im Dez. 1995. Leider erschien zu dieser Ausstellung kein Katalog, sondern nur ein knappes Faltblatt mit dem Titel „Johann Jakob Brucker (1696–1770). Augsburger Gelehrter und evangelischer Pfarrer“.
- 179) Zu Roschmann vgl. Anm. 172 und 408.
- 180) Zu Neller vgl. Schulte III/1, 213–216; Raab H., *Georg Christoph Neller und Febronius* (Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte 11, 1959, 185–206); ders., *Ideenrevolution*; LThK 7, 733 (J. Listl).
- 181) Zu Amort vgl. Anm. 74. – Die Liste der Mitglieder muß bis auf wenige dem „Corpus Academicum“ entnommen werden, das erst 1758 erschienen ist, so daß sich nicht immer entscheiden läßt, welche der Gelehrten schon 1752/53 und welche erst in den folgenden Jahren aggregiert wurden. – Vgl. auch Hammermayer, *Benediktiner* 80 f.
- 182) Zu Calmet vgl. BBKL 1, 864 f. (F. W. Bautz); LThK 2, 894 (L. Hell).

in Bamberg, St. Jakob in Mainz und Brevnov bei Prag. Als Mitglieder der ersten Stunde zählt Legipont auf: Kolumban Graf v. Taxis-Valsassina, Stiftsherr von Kempten und eifrigster Förderer des Unternehmens, Karl v. Piesport / Fulda, Hieronymus Pez / Melk, Marquard Herrgott / St. Blasien, Gallus Cartier / Ettenheimmünster, Augustin Dornblüth / Gengenbach, Hermann Scholliner / Oberaltaich, Ignaz Gropp / St. Stephan in Würzburg, Angelus Flörchen / St. Michael in Hildesheim, Xaver Ulrich / Seligenstadt und Joachim Herpfer / Scheyern: insgesamt eine wahrhaft illustre Reihe¹⁸³. Ergebnislos dagegen blieb der Versuch, 1753 auch den Münchner Hofbibliothekar Oefele für die Societas zu gewinnen und damit wieder eine Verbindung zur weltlichen bayerischen Akademiebewegung herzustellen¹⁸⁴.

Gerade hier in Bayern aber fanden sich nicht nur Freunde der neuen Akademie: Hier erwuchs Legipont auch der „erbittertste Widersacher und schärfste Konkurrent“¹⁸⁵. Anselm Desing. Hatte sich Desing noch, wenn auch zögernd, in die Olmützer Gesellschaft der Unbekannten aufnehmen lassen, so stand er Legiponts späteren ausgreifenden Plänen weitgehend ablehnend gegenüber, ob es sich einst um die Heidelberger oder jetzt um die Kemptener Gesellschaft handelte¹⁸⁶. Dabei steht sicherlich auch Desings persönliche Entwicklung in einem Zusammenhang mit dieser Distanzierung von Legiponts Gedanken. Desing wandte sich ziemlich exakt um das Jahr 1750 – nach einer Italienreise – von der bisher energisch vertretenen neueren Philosophie und Theologie ab und wieder stärker dem traditionellen Thomismus zu¹⁸⁷. Der aufsehenerregende, ja skandalöse Fall des P. Gregor Rothfischer von St. Emmeram, der, nachdem man in aufgeklärten Benediktinerkreisen so viel von ihm gehalten hatte, 1751 austrat und Protestant wurde, war ein zusätzlicher Schock für Leute wie Desing oder den Regensburger Fürstabt Kraus – schien er doch zu zeigen, wohin es führte, wenn man sich zu sehr mit der neuen Denkrichtung einließ¹⁸⁸. Desing wie Kraus kamen zur Ansicht, die Lektüre der Schriften Christian Wolffs könne eine Gefahr für den katholischen Glau-

183) Vgl. Ziegelbauer–Legipont I 186 f. Legipont verweist hier auf weitere, nicht namentlich genannte Mitglieder, die er im 1. Band der geplanten Akademiezeitschrift vorstellen wollte.

184) Vgl. Hammermayer, Benediktiner 82.

185) Ebd. 83.

186) Legipont hinderte all das nicht daran, Desing 1753, wohl ohne vorherige Anfrage, in den Senat der Societas aufzunehmen. Desing würdigte ihn keiner Antwort. Vgl. Hammermayer, Benediktiner 86. Noch 1758 verzeichnet das „Corpus Academicum“ Desing als Senator. Die Aufnahmsurkunde in: UBM 2^o Cod. ms. 703 nach f. 290, ebd. der Begleitbrief Legiponts vom Tag der Ausstellung, 14. Aug. 1753.

187) Vgl. Stegmann 211; Hammermayer, Salzburg 3016 Anm. 102. – Desing war freilich dem Wolff'schen System, das er in jüngeren Jahren allmählich rezipiert hatte, auch vor 1750 nicht völlig kritiklos gegenübergestanden, ohne jedoch damals schon mit seinen Einwänden an die Öffentlichkeit zu treten. Vgl. Stegmann 294; Hammermayer, Dt. Maurinismus 412; 420.

188) Zum Fall Rothfischer vgl. oben Anm. 129, ferner die Lit.angaben bei Hammermayer, Salzburg 3015 Anm 102.

ben werden¹⁸⁹. So ging P. Anselm auch entschieden auf Distanz zu den Ingolstädter Wolff-Anhängern Ickstatt und Lori¹⁹⁰ und damit auch zu Oefele. Da aber Legipont schon früher Kontakte mit Lori gehabt hatte¹⁹¹ und jetzt, wenn auch vergebens, Verbindung mit Oefele suchte, da er noch dazu Protestanten in seine Akademie aufnahm, könnte diese in den Augen Desings leicht als ein Einfallstor des Wolffianismus in den Benediktinerorden erschienen sein. Daß unter den Ehrenmitgliedern der Gesellschaft ein Wolffianer wie Gottsched gleichsam als Aushängeschild fungierte, mag den Verdacht noch bestätigt haben. Ähnliches kann für die Stellung der Kanonisten, die der Societas angehörten, vermutet werden: Die Positionen eines Nikolaus v. Hontheim oder Georg Christoph Neller deckten sich auf weite Strecken nicht mit denen Desings¹⁹². Daß schließlich auch Legipont selber der fortschrittlichen philosophischen Richtung folgte, hat schon J. A. Endres vermutet: „Legipont selbst gehört mit zu jenen katholischen Gelehrten Deutschlands, bei denen sich der Einfluß der modernen Philosophie zuerst nachweisen lassen soll“¹⁹³.

Zieht man diese Gesichtspunkte in Betracht, wird deutlich, daß die Ablehnung Legiponts durch Desing und ihm verwandte Geister höchstens teilweise auf den angeblich zu großartigen und schlecht fundierten Akademiestatuten, und ebenso nur teilweise auf persönlichen Antipathien beruht haben dürfte. Im Grunde lag der Gegensatz viel tiefer: Es ging um die Einstellung zur Aufklärung überhaupt.

Exkurs: Die Positionen.

In Kürze sei hier eingegangen auf die beiden grundsätzlichen Positionen, die damals zumindest die deutsche gelehrte Welt in zwei Lager spalteten und so auch den Gegensatz zwischen den beiden benediktinischen Akademiebewegungen, der Legiponts und der Desings, recht eigentlich begründeten. Vornehmstes Unterscheidungsmerkmal zwischen den beiden Richtungen war ihre jeweilige Stellungnahme pro oder contra Christian Wolff¹⁹⁴. Verschiedentlich wurde Wolff (1679–1754) als Epigone Leibniz' unterschätzt; er selbst hat sich gegen die kombinierte Bezeichnung „Leibniz-Wolff'sche Philosophie“

189) Vgl. Desings Warnung an Kremsmünster, wo starke Sympathien für Wolff bestanden (s. Anm. 213): Sturmberger 367 f.; hier zitiert Desings Ansicht zum Fall Rothfischer: „Hic est exitus pulli Wolffiani et scientificae praesumptionis in rem Catholicam fructus“.

190) Vgl. Stegmann 294; Hammermayer, Akademie I 53 f.; ders., Salzburg 390.

191) Vgl. oben bei Anm. 82.

192) Vgl. unten bei Anm. 243.

193) Endres, Legipont 5 Anm. 2.

194) Die folgenden Ausführungen beruhen zu einem großen Teil auf der klassischen Darstellung von Max Wundt und den sehr aufschlußreichen Ausführungen von Bruno Bianco. Ausführliche Quellen- und Lit.-hinweise in BBKL 13, 1509–1527 (C. Schmitt).

verwahrt¹⁹⁵. So viel ihn auch mit Leibniz verbindet: Den maßgebenden Einfluß auf Wolff hat viel stärker Ehrenfried Walter v. Tschirnhaus ausgeübt¹⁹⁶, dessen Werk auch der Titel vorliegender Ausführungen entlehnt ist¹⁹⁷.

Wolff war bestrebt, die alte scholastische Tradition mit einer streng mathematischen Methode zu verbinden. Dabei kam es ihm stets darauf an, die Vereinbarkeit seiner Lehren mit dem christlichen Glauben darzutun, wobei er sich freilich in erster Linie nicht gegen katholische, sondern gegen protestantische Theologen verteidigen mußte¹⁹⁸. Ebenso stand er durch seine vermittelnde Position auch in Gegensatz zur „ersten Generation der Aufklärungsdenker“, die die Scholastik völlig ablehnte¹⁹⁹. Wolffs wesentliche eigene Leistung hat Kant anerkennend definiert: „Wie durch gesetzmäßige Festlegung der Prinzipien, deutliche Bestimmung der Begriffe, versuchte Strenge der Beweise, Verhütung kühner Sprünge in Folgerungen der sichere Gang einer Wissenschaft zu nehmen sei“²⁰⁰. Mangel an strenger Konsequenz wirft Wolff der Scholastik vor; „wahre Wissenschaft erkennt er daher nur so weit an, als ihre Sätze in strenger Folge auseinander hergeleitet werden“²⁰¹. Konsequenter lehnt er auch die meisten der herkömmlichen Gottesbeweise ab²⁰². In seiner Ethik betont er, die Beobachtung der menschlichen Natur genüge für die Gewinnung ethischer Grundsätze; man brauche hierzu nicht unbedingt auf die – dabei keineswegs gelegnete – göttliche Offenbarung zurückgreifen²⁰³. Die Welt sei ja ein „Spiegel der göttlichen Macht, Vernunft, Güte und Gerechtigkeit“²⁰⁴. In der Metaphysik beruft sich Wolff durchgehend auf die Hl. Schrift²⁰⁵, verteidigt aber auch die Freiheit des Philosophierens gegenüber gelehrten Autoritäten²⁰⁶. Entsprechend dem oben Gesagten betont er in der Rechtsphilosophie, daß „Verpflichtung und Recht aus Wesen und Natur des Menschen“ abzuleiten seien²⁰⁷ – eine naturrechtliche Position, auf die noch einzugehen ist.

Sowohl die Aufnahme scholastischer Elemente als auch sein Ziel einer „Enzyklopädie des Wissens, in der die Rechte des Glaubens und der Vernunft anerkannt wurden“, machten Wolffs System gerade für katholische Kreise at-

195) Vgl. Wundt 150.

196) Vgl. ebd. 127 u. ö. – Zu Tschirnhaus vgl.: Winter E. (Hrsg.), E. W. von Tschirnhaus und die Frühaufklärung in Mittel- und Osteuropa (Quellen und Studien zur Geschichte Osteuropas, 7), Berlin 1960; BBKL 12, 660–665 (U. G. Leinsle).

197) v. Tschirnhaus E.W., Gründliche Anleitung zu nützlichen Wissenschaften, Frankfurt–Leipzig 1729 (Faksimile-Neudruck, hrsg. v. E. Winter, Stuttgart–Bad Canstatt 1967), 3.

198) Vgl. Bianco 68 f.

199) Wundt 151.

200) Zit. ebd. 152.

201) Vgl. ebd. 153.

202) Vgl. ebd. 170.

203) Vgl. ebd. 177.

204) Ebd. 179.

205) Vgl. ebd. 194.

206) Vgl. ebd. 181.

207) Ebd. 198.

traktiv: Die „katholische Versöhnung zwischen Vernunft und Offenbarung“ schien hier greifbar nahe²⁰⁸. Nachdem sogar die jesuitische Zensur in Wien an seinem Werk nichts zu beanstanden hatte, ja: Jesuiten wie Sigismund v. Storchau es weitgehend selbst übernahmen, war Wolff überzeugt, daß man v. a. seine Metaphysik auch in katholischen Ländern „vor ein sehr nützliches Buch halten“ könne, „auch selbst vor Theologos“²⁰⁹. Das Problem freilich lag darin, daß – je nach Stellung des einzelnen Denkers – Wolffs Lehre sowohl zur Verteidigung wie auch zur Bekämpfung des Christentums eingesetzt werden konnte und eingesetzt wurde²¹⁰.

Seit den 1740er Jahren fand Wolffs Philosophie Eingang in weitere Kreise des katholischen Süddeutschlands. Prag bildete eine wichtige Eingangspforte – genau jene Stadt also, in der zu eben dieser Zeit eine Ritterakademie unter Beteiligung Legiponts, Ziegelbauers, Desings und vieler anderer Benediktiner hätte entstehen sollen²¹¹.

In Salzburg konnte der Wolffianismus nach der Universitätsreform von 1740/41 ebenfalls Fuß fassen, wenn auch in Maßen²¹². In ganz besonderer Weise aber gilt dies für Kremsmünster, von wo der neue Salzburger Rektor Berthold Vogl kam: Gottsched wurde die große Autorität an der 1744 gegründeten Ritterakademie des Stiftes²¹³. Andererseits war Gottsched, wie schon

208) Bianco 71. – Vgl. auch Kleineidam 83: „In Wolffs Philosophie fehlt jeder aggressive Geist gegen Religion, Kirche und Theologie. Bei ihm ist immer noch die rationale Theologie das Herzstück seiner Philosophie“.

209) Zit. bei Bianco 73 Anm. 21.

210) Vgl. G. Gawlick, zit. bei Bianco 71 f. Anm. 16.

211) Vgl. Bianco 76.

212) Vgl. Hammermayer, Salzburg 385–391.

213) Grundlegend sind die Ausführungen von Sturmberger, bes. 349 ff.; vgl. auch Bianco 76.

Für Kremsmünster waren es neben Berthold Vogl v. a. die Patres Oddo Scharz und Konstantin Langhayder, die als Salzburger Professoren das ihre taten, an der Universität dem neuen Denken Bahn zu brechen. Im Stift selbst setzte dieses sich unter Abt Alexander Fixlmillner (1731–59) durch, wobei der Stiftsschaffner P. Nonnos Stadler und dessen Freund Anselm Desing wesentlichen Anteil hatten. Mit dem Bau der Sternwarte gaben sie ihrem Denken sichtbaren und monumentalen Ausdruck. Für das Eindringen Wolff'schen Gedankengutes in Kremsmünster seit etwa 1745 spielte dann P. Roman Ettenauer als Professor der Philosophie die entscheidende Rolle; für 1747 wird berichtet: „Wolfianam philosophiam, non tamen seruiliter, inducere coeperunt“ (Pachmayr 732). Freilich ging dies nicht ohne Schwierigkeiten, ja Spaltung des Konvents vor sich. Der Kampf wurde „heftig und rücksichtslos“ geführt (Sturmberger 364). Der Fall Rothfischer (vgl. Anm. 188) verhärtete auch hier die Fronten weiter. Mit seiner Ablehnung Wolffs und der Naturrechtslehre fand Desing auch in Kremsmünster Gesinnungsgenossen. So berichtete ihm etwa P. Sylvester Langhayder von seiner Auseinandersetzung mit dem Werk Pufendorffs und dem „perverso Juris Naturae principio“ (26. Okt. 1751, UBM 2° Cod. ms. 703 f. 74^{r-v}); Wolff habe den Methodus mathematicus mißbraucht: darin stimmten Nonnos Stadler und Sylvester Langhayder überein (Stadler an Desing, 18. Mai 1752: ebd. f. 160^r-161^v). An anderer Stelle meinte Stad-

angedeutet, einer der wichtigsten Faktoren in Legiponts Akademieplänen. Sein weitverbreitetes Handbuch²¹⁴ „Erste Gründe der gesamten Weltweisheit ... Zum Gebrauche akademischer Lektionen“ schloß sich sehr eng an Wolff an²¹⁵ und dürfte für viele das Schlüsselwerk zur Wolff'schen Philosophie gewesen sein. Für Gottsched gilt dann das schon zu Wolff Gesagte entsprechend: Er ließ sich für und gegen den christlichen Glauben zitieren. Einige Beispiele aus dem „Praktischen Theil“ des genannten Lehrbuches mögen dies verdeutlichen: Die Pflicht der Gottesverehrung, die Pflicht, nach Gotteserkenntnis zu streben und die „Pflicht, ein gottseelig Leben zu führen“²¹⁶ sind für Gottsched ebenso selbstverständlich wie die Pflicht zu Gebet und Gottesdienst²¹⁷. Daneben aber stehen Sätze, die bei entsprechender Interpretation

ler: „Videntur mihi nonnulli Wolffiani haud absimiles esse Haeterodoxis nostris simplicibus“ (an Desing, 21. Juli 1752, ebd. f. 184^r–185^v). Allen Widerständen zum Trotz wurde an der Ritterakademie 1752 eine der Wiener Universität angepaßte Studienreform durchgeführt, die sich v. a. im Philosophieunterricht auswirkte: Ludwig P. Thümmigs „Institutiones philosophiae Wolffianae“ wurden als Lehrbuch eingeführt. Der Kreis der Patres, die sich diesem Geist verpflichtet sahen, wuchs; Cölestin Schirmann und Raimund Joly sind hier besonders zu nennen. Der bekannte Prediger P. Rudolf Graser gehörte dem Zirkel um Gottsched an und kann als einer der aufgeklärtesten Köpfe seines Stifts betrachtet werden. Er setzte sich besonders für den Gedanken der religiösen Toleranz ein. (Sehr ausführlich über Graser und dann auch seinen Kremsmünsterer Umkreis: Kienesberger K., Der Gottschedianer P. Rudolf Graser OSB und seine Fluchtreise nach Paris (1760/61) im Spiegel des überlieferten Briefwechsels. Eine Episode aus der Zeit der Aufklärung in Kremsmünster (SMGB 109, 1998, 291–464)). In der kanonistischen Diskussion um Papsttum und Nuntiatoren traf sich P. Konstantin Langhayder als Salzburger Rektor dann mit den Ansichten eines Febronius.

Umso erstaunlicher ist es, daß Legiponts Kontakte mit Kremsmünster sehr sporadisch blieben. 1746 korrespondierte er mit Otto Scharz und Nonnos Stadler (Volk Nr. 208–209), 1747 und 1751 erhielt er je einen Brief von Stadler (ebd. Nr. 225; 315). Am 28. März 1753 wandte er sich von Kempten aus an P. Berthold Vogl, den damaligen Salzburger Rektor – vielleicht, um diesen in die Societas einzuladen? (Volk Nr. 381) Ein Kontakt mit Roman Ettenauer, dem „Leibnitianae atque Wolffianae apud nos sectae pater etiam atque propagator“ (Pachmayr 767) und den anderen Aufklärern in Kremsmünster ist nicht nachzuweisen (so auch nicht im Stiftsarchiv: Frdl. Mitteilung von Prof. Dr. P. Benedikt Pitschmann, Kremsmünster). Als einziges Akademiemitglied aus Kremsmünster erscheint Abt Alexander Fixlmillner (Corpus Academicum 19), doch wird man dieser Tatsache nicht allzuviel Bedeutung zumessen dürfen.

Für die einzelnen Kremsmünsterer Kapitulare vgl.: [Pachmayr M.], *Historico-chronologica Series Abbatum et Religiosorum Monasterii Cremifanensis ... Pars IV. Complectens decimam sive novissimam Cremifani aetatem, Steyr 1782*; Kellner A., *Profeßbuch des Stiftes Kremsmünster*, Kremsmünster 1968.

214) Es erreichte bis 1778 acht Auflagen.

215) Vgl. Wundt 216–219.

216) Gottsched J. Chr., *Erste Gründe der gesamten Weltweisheit. Praktischer Theil*, Leipzig 1762, 93–95.

217) Vgl. ebd. 100 f.

durchaus gegen katholische Frömmigkeitsübungen verwendet werden konnten, z. B. „daß ein bloßes Hersagen oder Herlesen gewisser Gebethsformeln nicht ein Gebeth heißen kann“²¹⁸: Konnte dies, bei all seiner biblischen Fundierung, nicht auch gegen Chorgebet oder Rosenkranz gewendet werden? Aus dem Zusammenhang gerissen, konnte auch ein Satz wie „Die Tugend ist eine Fertigkeit, seine Handlungen nach dem Gesetze der Natur einzurichten“²¹⁹ zumindest für die studierende Jugend eine Gefahr sein. In seinem Traktat „Ob man die geoffenbarte Theologie in mathematischer Lehrart abhandeln könne“²²⁰ kommt Gottsched zum Schluß, Glauben sei „keine synthetisch erwiesene Wissenschaft“²²¹, Theologie folglich „nicht eine Wissenschaft, sondern bloß ... eine Glaubenslehre“²²².

So braucht es nicht zu verwundern, wenn Gottsched, wie Wolff, in weiten katholischen Kreisen auf Ablehnung stieß oder doch wenigstens für bedenklich gehalten wurde. Stand aber ein Mann wie Gottsched für Legiponts Akademiepläne in der ersten Reihe, waren weitere Wolffianer unter den Ehrenmitgliedern, so mußte das gesamte Unternehmen Männern wie Anselm Desing oder Fürststab Kraus zutiefst suspekt sein. Von letzterem sind bezeichnende Äußerungen überliefert. Kraus lehnte nicht nur Legiponts Pläne einer Studienreform ab²²³ – dies vermutlich, weil Legipont auch hier ohne Bedenken protestantische Autoren wie Brucker²²⁴ oder Heineccius²²⁵ für den Philosophieunterricht vorschlug²²⁶. Er lehnte vielmehr die auf Wolffs Philosophie und auf der Naturrechtslehre beruhenden Theorien, zumindest für Studierende, grundsätzlich und entschieden ab. An Kardinal Quirini schrieb er 1749: „Utinam principia Wolffii ejusdemque Juris Naturalis typis dediti studium in Juvenibus cum Religiosis tum aliis ferventissime excoli ceptum olura, et maiora Religioni et bono publico summe nociva mala haud indiceret“²²⁷.

218) Ebd. 362.

219) Ebd. 29.

220) Ebd. 504–512.

221) Ebd. 512.

222) Ebd. 512.

223) „Methodus Studiorum tum humaniorum, cum Severiorum, prout ea deinceps in Scholis et Gymnasiis Benedictinis per Germaniam tradenda Superiorum nutu praescribuntur“, Regensburg 1752; wieder abgedruckt in: Ziegelbauer – Legipont I 294–306 (nach diesem Druck zit.). – Legipont selbst berichtet über Kraus' Ablehnung: „haec folia tam male habuit Princeps, ut Ecclesiae et Principatus sui excidium inde metueret“. Ziegelbauer–Legipont I 166.

224) Zu Brucker vgl. Anm. 178.

225) Johann Gottlieb Heineccius, Schüler des Thomasius und Anhänger Christian Wolffs, verfaßte 1728 die von Legipont angegebenen „Elementa Philosophiae rationalis et moralis“. Er war Professor der Jurisprudenz in Halle und gilt als „der berühmteste deutsche Rechtslehrer des 18. Jahrhunderts“ (R. Lieberwirth, in: NDB 8, 296 f).

226) Methodus (wie Anm. 223) 299.

227) Kraus an Quirini, 27. Oktober 1749 (Konzept): BayHStA KL St. Emmeram 45 Fasz. 2.

Kraus spricht damit auch schon ein weiteres, höchst umstrittenes Thema an: Das Naturrecht²²⁸. Die aufgeklärte deutsche Naturrechtslehre beruhte in erster Linie auf den Werken von Samuel v. Pufendorf und Christian Thomasius. Schon Pufendorf erkennt dem Einzelnen unverlierbare Menschenrechte zu; Thomasius verstärkt noch die Betonung der Rechte des Individuums. Ihnen schließt sich mehr oder weniger eng wieder der universale Christian Wolff in seinen rechtsphilosophischen Schriften an²²⁹. Das Naturrecht wird von ihm in stark individualistischem Sinn der „Glückseligkeit“ dienstbar gemacht²³⁰. In Wolffs „Institutiones“ findet sich dazu der Satz: „Homo igitur curae habere debet, ut sit felix, et ne infelix fiat, consequenter ipso jus est ad ea, quae ad felicitatem quidpiam conferunt“²³¹. Daß für die Theologie ein Rechtssystem, in dem Gott zwar noch vorhanden, aber „für das Verstehen des Rechts gleichsam überflüssig geworden“²³² war, ein brennendes Problem darstellte, versteht sich von selbst.

Entsprechend vorsichtig verhielt man sich dann auch an der Alma Benedictina in Salzburg in dieser Frage. Hier wurde zwar 1718 eine Lehrkanzel für Allgemeines Staats- und Völkerrecht eingerichtet, an der den Studenten das moderne Vernunftrecht geboten wurde, dies allerdings in einer Auswahl, die der bedeutende Jurist P. Franz Schmier von Ottobeuren traf und in seinen Lehrbüchern festlegte²³³: „stark verdünnt, entschärft oder in verdeckter Form“²³⁴. Erst mit der Universitätsreform von 1740/41 wurde das „Jus Naturae ac Gentium et publici Germanorum“ verpflichtend²³⁵. Doch in Salzburg erlangte das Fach nie die Bedeutung, die ihm in den habsburgischen Erblanden eingeräumt wurde²³⁶.

Es verwundert nicht, daß sich Anselm Desing auch zu diesem Thema zu Wort meldete. Der Titel seiner wichtigsten Schrift dazu ist Programm: „Juris Naturae Larva detracta“²³⁷. Als Hauptzweck galt ihm, „die Lehren der Neuerer zu widerlegen und dadurch die katholische Jugend vor ihnen zu war-

228) Vgl. im Überblick den Art. „Naturrecht“ in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, 4, Tübingen 1986, 1353–1365 (Erik Wolf / Ernst Wolf); Art. „Naturrecht“ I–III, in: Staats-Lexikon, hrsg. v. d. Görres-Gesellschaft, 3, Freiburg–Basel–Wien 1987, 1296–1308 (O. Höffe). Weitere Lit.angaben bei Hammermayer, Salzburg 3006, Anm. 11–12.

229) Jus naturae, 8 Bde., Halle 1740–48; Institutiones juris naturae et gentium, Halle 1750 (u. ö.).

230) Vgl. Wolf / Wolf (wie Anm. 228) 1357.

231) Wolff, Institutiones (wie Anm. 229) 65 § 118.

232) Dahm G., Deutsches Recht. Die geschichtlichen und dogmatischen Grundlagen des geltenden Rechts, Stuttgart 1963, 110 f.

233) Vgl. Putzer 134; Hammermayer, Salzburg 379. – Zu Franz Schmier: BBKL 9, 483–485 (K. Schwarz).

234) Hammermayer, Salzburg 381.

235) Vgl. Putzer 135.

236) Vgl. ebd. 134 f.

237) Schon 1748 verfaßt, aber erst 1753 in München veröffentlicht, vgl. Stegmann 294.

nen“²³⁸. Freilich: Als er 1749 das Manuskript der Juridischen Fakultät der Universität Salzburg zur Prüfung und Begutachtung vorlegte, lehnte diese den Antrag rundweg ab²³⁹. In seinem ebenfalls 1753 erschienenen „*Jus naturae liberatum ac purgatum*“ versucht er dann, „positiv ein Naturrecht auf katholischen Grundlagen zu geben“²⁴⁰; für ihn bleibt Gott die höchste Autorität; der „ratio“ aber beläßt er lediglich eine nachgeordnete Position²⁴¹. Für die gesamte Einstellung Desings in philosophischen und naturrechtlichen Fragen bleibt sein Wort kennzeichnend: „Ratio sola sufficit – ad errandum“²⁴².

Auch im Fach Kanonistik nahm Legiponts Akademie allem Anschein nach eine wesentlich progressivere Haltung ein als Desing und seine Schule.

Die läßt sich v. a. aus der Mitgliedschaft zweier Männer schließen, die den deutschen Episkopalismus schlechthin verkörperten: Johann Nikolaus v. Hontheim, berühmt als „Febronius“²⁴³, und Georg Christoph Neller²⁴⁴. Desing nahm zur Frage des päpstlichen Primats eine eher gemäßigte Stellung ein: zwar lehnte er eine Unfehlbarkeit des Papstes ab, wohl aber anerkannte er den Primat²⁴⁵. Neller und Hontheim hingegen erneuerten den spätmittelalterlichen reichskirchlichen Episkopalismus und erweiterten ihn durch gallikanische und niederländisch-spanische staatskirchliche Ideen²⁴⁶, wozu noch kirchliche Reunionsbestrebungen kamen²⁴⁷. Beide legten, wie z. B. auch der Salzburger Kanonist Gregor Zallwein von Wessobrunn²⁴⁸, die historische Methode der Kirchenrechtswissenschaft zugrunde²⁴⁹. Kritik an zahlreichen päpstli-

238) „... periculum juventutis, parentumque, liberos suos periculo objicientium, et religionis verae Deique me amor impulit“: *Juris naturae*, München 1753, 4, vgl. Stegmann 305; hier 305–312 ausführlich über das Werk.

239) Vgl. ebd. 295. Die Zensurvermerke, die das Werk trägt (von P. Benedikt Bucher von Oberaltaich und P. Frobenius Forster), wurden namens der Bayerischen Benediktinerkongregation ausgestellt.

240) Ebd. 312.

241) Vgl. ebd. 314.

242) Zit. ebd. 304. – Auf Desings Stellungnahme zum Naturrecht geht ausführlich auch Muschard 288 ff. ein. Er sieht in ihm den entschiedensten Feind des Wolffianismus; Desing habe „alle rationalistischen Rechtssysteme vor und nach Christian Wolff als unlogisch nachgewiesen“, nämlich Hobbes, Spinoza, Grotius, Pufendorf, Wolff selbst, Montesquieu und Heineccius (292 Anm. 244).

243) *Corpus Academicum* 12. – Zu Hontheim vgl. BBKL 2, 1040–1042 (F.W. Bautz); Gatz (1648–1803), 192–195 (W. Seibrich); ferner den Art. „Episkopalismus“ (LThK 3, 726–728 (R. Reinhardt)); Raab, passim.

244) *Corpus Academicum* 49. – Zu Neller vgl. Anm. 180.

245) Vgl. Stegmann 326 f.; Raab 106 f.

246) Vgl. Raab ebd., 112.

247) Vgl. ebd.; s. bei Anm. 256.

248) Zu Zallwein: Haering St., *Der Salzburger Kirchenrechtler Gregor Zallwein OSB (1712–1766)* (SMGB 103, 1992, 269–312). Zallwein verwendete mindestens zeitweise das Werk Nellers (vgl. ebd. 295; 303). E. Winters Ansicht, Zallwein sei ein ausgesprochener Febronianer gewesen, wird von Haering (302 f.) abgelehnt. Vgl. BBKL 14, 336–339 (W. Winhard).

249) Vgl. Raab 114.

chen Machtansprüchen, die auf Zufällen, Überinterpretation von Bibelstellen oder der Übernahme der Dekretalienfälschungen beruhten, war die Folge²⁵⁰. Hontheims Hauptwerk erschien erstmals 1763 in Frankfurt unter dem Titel „De statu ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis liber singularis ad reuniendos dissidentes in religione christiana compositus“. Der Autor Hontheim, der unter dem Pseudonym „Febronius“ schrieb, reduzierte hier den päpstlichen Primat auf einen Ehreuvorrang. Die Bischöfe seien keineswegs nur vicarii des Papstes, sondern regierten unmittelbar aufgrund göttlichen Rechts; Unfehlbarkeit aber komme allein der Kirche und den Allgemeinen Konzilien zu²⁵¹.

Man wird davon ausgehen dürfen, daß die Mitgliedschaft Hontheims und Nellers für Desing einen, wenn auch nicht den wichtigsten Punkt für die Distanz zur „Societas literaria“ bildete.

Dies gilt schließlich auch für die Frage der Interkonfessionalität der Legipontschen Gesellschaft. Wenn Legipont bei der Mitgliederwahl die konfessionellen Grenzen unbedenklich überschritt, ist dem in gewissem Rahmen sicher programmatische Bedeutung zuzumessen: Allein fachliche Qualifikation sollte der Maßstab sein. Da keine theologischen Themen verhandelt werden sollten, war ein solches Vorgehen verhältnismäßig leicht zu rechtfertigen. Es bleibt fraglich, ob Legipont selbst an irenischen Bestrebungen seiner Zeit irgendwelches Interesse hatte – theologischer Quisquilienkrämerei war er mit Sicherheit abhold. Indes gehörten zur Societas mehre Mitglieder, die gezielt irenische Bemühungen vorantrieben. Es ist hier in erster Linie der Protektor Kard. Quirini zu nennen. Während seiner Zeit als Bischof von Korfu hatte er sich eifrig um die Annäherung zur griechischen Kirche bemüht²⁵²; seit den 1740er Jahren korrespondierte er viel mit protestantischen Gelehrten, teils über historische, teils über theologische Fragen. 1748 wurde er Mitglied der Akademie in Berlin; im selben Jahr widmete ihm die Universität Göttingen eine Festschrift. Ja, es kam sogar soweit, daß sich der protestantische Göttinger Theologieprofessor Feuerlein bei Quirini für einen Benediktiner einsetzte, der in Göttingen als Apostolischer Missionar tätig war. Selbst die Annalen der Bayerischen Benediktinerkongregation verzeichneten voll Erstaunen diese Begebenheiten²⁵³. Zu Quirinis Briefpartnern im protestantischen Deutschland gehörte neben Johann Georg Schelhorn in Memmingen, Hermann Samuel Reimarus in Hamburg oder Johann Jakob Breitinger in Zürich²⁵⁴ auch wieder Gottsched, womit sich der Kreis schließt²⁵⁵. Als weiteres Beispiel eines ire-

250) Vgl. ebd. 115.

251) Vgl. Raab H., Febronius und Febronianismus (Die Kirche im Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung (Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. v. Hubert Jedin, 5), Freiburg–Basel–Wien 1970, 491–496).

252) Vgl. etwa seine Ausführungen in dem von ihm herausgegebenen Enchiridium Graecorum, Benevent 1717 (recte: 1727), 3–21.

253) BayHStA KL Benediktbeuern 125/II f. 449^v–450^f.

254) Zu Breitinger vgl. Literaturlexikon 2, 194–196 (W. F. Bender) m. Lit.

255) Vgl. insgesamt Lauchert.

nisch gesinnten Mitglieds der Societas ist noch einmal Nikolaus v. Hontheim zu erwähnen, dessen episkopalistische Thesen nicht zuletzt gespeist waren aus dem „Leitgedanken der konfessionellen Wiedervereinigung“²⁵⁶. Auch wenn Hontheim seinen „Febronius“ erst 1763, also zu einer Zeit, da die Gesellschaft längst nicht mehr bestand, veröffentlichte, so waren doch seine Gedanken lange vorbereitet. Man wird davon ausgehen dürfen, daß Legipont wußte, welche Richtung Hontheim in kirchenpolitischen wie in irenischen Fragen verfolgte, und daß er diese Richtung billigte, als er ihn zum Akademiemitglied machte – ebenso wie umgekehrt Hontheim die Richtung der Akademie akzeptierte. Es verwundert kaum, daß Legiponts großer Gegner, Fürstabt Kraus, auch in der konfessionellen Frage schon seit den 1740er Jahren eine direkt entgegengesetzte „kämpferisch-katholische“ (Greipl) Position vertrat. Seit dem Fall Rothfischer verstärkte sich diese Haltung noch²⁵⁷. In seinen polemischen Traktaten zum Westfälischen Frieden, die Kraus 1757–1760 veröffentlichte, erwies er seine antiprotestantische Haltung noch einmal von neuem, bis er schließlich durch einen kaiserlichen Machtspruch zum Schweigen gezwungen wurde²⁵⁸.

Vergleicht man nun Desings Entwurf einer Akademie mit dem Legiponts, so zeigt sich, daß Vorschlag des Ensdorfer Benediktiners zwar grundsätzlich anders, im Aufbau aber kaum weniger kompliziert war als der seines Gegenspielers.

Ein erster und entscheidender Unterschied lag schon in der Auswahl der Mitglieder: Desing scheint sich, soweit wir sehen, wirklich auf Mitglieder aus der Bayerischen Benediktinerkongregation beschränkt zu haben. Weder Weltgeistliche, noch katholische Laien, und schon gleich keine Protestanten sind vorgesehen. Acht bis zehn geeignete Patres aus der Kongregation sollten die Akademie begründen, als deren Sitz er St. Emmeram vorschlug.

Auch Desing sieht, wie Legipont, eine hierarchische Organisation der Akademie vor: Einen Präses (Protector), einen Direktor mit zwei Assistenten zur Verteilung der Aufgaben, zwei oder drei Revisoren zur Betreuung der Arbeiten, Konsultoren, die weitere Arbeiten anregen sollten. Zu wissenschaftlicher

256) Klueting H., „Der Genius der Zeit hat sie unbrauchbar gemacht.“ Zum Thema Katholische Aufklärung – Oder: Aufklärung und Katholizismus im Deutschland des 18. Jahrhunderts. Eine Einleitung (Klueting 1–35, hier 17). Vgl. Pitzer V., Justinus Febronius. Das Ringen eines katholischen Irenikers um die Einheit der Kirche im Zeitalter der Aufklärung, Göttingen 1976; v. Aretin K.O., Die Unionsbewegungen des 18. Jahrhunderts unter dem Einfluß von katholischer Aufklärung, deutschem Protestantismus und Jansenismus (Katholische Aufklärung und Josephinismus, hrsg. v. E. Kovács, München 1979, 197–208).

257) Vgl. etwa Kraus' Schriften „Nicht in mehreren sondern in der einzig römisch-katholischen Kirche kann man selig werden“ (1753) oder „Die bis zum Ende beständig sichtbare und unfehlbare lehrende Auctorität der römisch-katholischen Kirche“ (1755), zit. nach Greipl 3.

258) Vgl. Greipl 181 ff. und das Schriftenverzeichnis ebd. 3–5. – J. F. Schulte (III/1, 193) tadelt die Streitschriften des Prälaten Kraus seinerseits nicht weniger polemisch als „Seichbeuteleien und fanatische(n) Productionen“.

Tätigkeit verpflichtet wurden nur die (freiwilligen) Mitglieder, denen bei größeren Forschungsvorhaben wissenschaftliche Hilfsarbeiter an die Hand gehen sollten. Eine eigene Kasse sollte bedürftige Mitglieder unterstützen. Für alle drei Jahre war eine Generalversammlung vorgesehen, während von Fall zu Fall jährliche Treffen möglich sein sollten. Vorbild war ihm in allem die Kongregation von St. Maur²⁵⁹. Eine Reform des Studiums sah Desing als unerläßlich an, sollten geeignete Männer aus den Klöstern hervorwachsen²⁶⁰.

Sechs weitausgreifende Aufgabengebiete sollte diese Bayerische Benediktinerakademie übernehmen: Sittenlehre, Philosophie, Vaterländische (d.h. bayerische) Geschichte, Verteidigung der Kirche, Askese und Theologie. Doch auch die Alten Sprachen, Naturwissenschaften, Mathematik, Geographie und außerbayerische Geschichte sollten ihren Platz haben. Dabei war in den meisten Bereichen der kritischen Auseinandersetzung mit den Zeitströmungen eine große Rolle zugeordnet. Spezialisten sollten sich jeweils zusammentun und gründliche gemeinsame Stellungnahmen bzw. Widerlegungen zu wichtigen Zeitfragen und Büchern erarbeiten. Einkünfte aus den Arbeiten sollten auch für Studienreisen verwendet werden, ja: die Kongregation sollte nach Desings Plan ein Haus in Rom erwerben, von dem aus Studien und Kongregationsgeschäfte durchgeführt werden könnten²⁶¹.

Verglichen mit Legiponts System ist dieser Plan Desings in mancher Hinsicht freilich bescheidener, vielleicht auch tatsächlich mit mehr Gefühl für das Machbare konzipiert. Zweifellos ist er aber auch konservativer, „barocker“, enger als der Legiponts. Theologie und Apologetik waren das eigentliche Zentrum in Desings Plan; ihnen war alles andere zugeordnet²⁶². Legipont dagegen dachte eindeutig in größerem Maßstab, weit mehr, ja ausschließlich historisch²⁶³ und deshalb auch mühelos über konfessionelle Grenzen hinaus, ohne dabei den katholischen Anspruch fallenzulassen: Gott, der Heimat und der Kirche zu dienen war auch für ihn Programm²⁶⁴. Ohne Zweifel: Legiponts

259) Wobei zu beachten ist, daß Forster an Legiponts Plänen gerade bemängelt hatte, daß dieser die völlig andere Organisationsform der zentralistischen Maurinerkongregation zum Muster genommen hatte: „... necdum sodales nostros Gallos imitari aut assequi volumus! Hi nimirum numero plurimi et per vastissimum Regnum dispersi amplissimam habent messem ...“: Forster 1753 an Legipont, zit. nach Hammermayer, Benediktiner 85 Anm. 182.

260) Darstellung bei Stegmann 282 f.

261) „Consilium extemporaneum de erigenda in Congregatione Benedictino-Bavarica Societate litteraria“, undat., in: UBM 2 Cod. ms. 703 f. 291^r–294^v; zusammengefaßt bei Stegmann 281–288 und Hammermayer, Benediktiner 83.

262) Vgl. Hammermayer, Benediktiner 83.

263) Dies war ein Punkt, den auch Amort 1754 anlässlich seiner Aufnahme in die „Societas litteraria“ ansprach: Man möge die Kontroverstheologie und die Dogmatik nicht ausschließen. Vgl. Hammermayer, Benediktiner 81 Anm. 165 a. Legipont dagegen fühlte sich in dieser Frage offensichtlich der Tradition der Olmützer Akademie verbunden, die theologische Fragen ausdrücklich ausgeschlossen hatte (vgl. oben bei Anm. 97).

264) Ziegelbauer–Legipont I 142. Vgl. oben bei Anm. 153.

Plan war, bei allen Bedenken, der modernere. Immer wieder wurde P. Oliver, von Zeitgenossen und von Späteren, vorgehalten, seine Projekte seien unrealistisch, undurchführbar gewesen²⁶⁵. Auch wenn etwas daran sein mag, ist es doch Legipont gewesen, der seiner Akademie konkrete Aufgaben zu stellen wagte, handfeste Forschungsvorhaben, die keineswegs immer außerhalb des Möglichen lagen. Geht man die schon erwähnten Großprojekte durch²⁶⁶, so zeigt sich vielmehr, daß sie teilweise andernorts schon ähnlich verwirklicht waren, nur nicht für Deutschland, oder daß wenig später andere sich ihrer annahmen und sie mit Erfolg abschlossen, ja: zu einem nicht geringen Teil waren sie schon längst vorher von Leibniz vorgeschlagen worden²⁶⁷. Mußte eine „Manuscriptorum Germaniae Bibliotheca“ völlig unmöglich sein? Montfaucon hatte ein entsprechendes Werk für Frankreich, wenn auch unter wesentlich günstigeren Bedingungen, schon geschaffen²⁶⁸. Die „Collectio Conciliorum per Germaniam celebratorum“, übrigens eine Idee Ziegelbauers, der Desing sich verweigert hatte²⁶⁹, wurde fast unmittelbar nach Legiponts Tod von Schannat und Hartzheim²⁷⁰ verwirklicht. Ähnliches gilt für die „Germania Sacra“, einen alten Plan, den zuletzt Markus Hansiz aufgegriffen hatte und der später von St. Blasien wenigstens teilweise realisiert wurde²⁷¹. Dabei lag ein vergleichbares Gegenstück, Ughellis zehnbändige „Italia Sacra“, schon in der zweiten Auflage vor²⁷², und die Mauriner veröffentlichten seit 1715 unter Leitung von Denis de Saint Marthe Band um Band ihrer „Gallia christiana“²⁷³. Das erwünschte „Monasticon Teutonicum“ hatte bereits ein großes Vorbild in

265) Beispielsweise von Hammermayer, Benediktiner 91: „Er erstrebte zu viel auf einmal, er kannte kein Maß, er konnte nicht warten und die Dinge reifen lassen“. Schon Legipont selbst hatte seine Akademie gegen den Vorwurf, sie verfolge Unmögliches, sei gefährlich und „fanatisch“, verteidigt: Ziegelbauer–Legipont I 183 f.

266) Vgl. Ziegelbauer–Legipont I 155.

267) Vgl. Ziegler 363.

268) *Bibliotheca bibliothecarum manuscriptorum nova*, 2 Bände, Paris 1739.

269) Vgl. Ruf 98.

270) *Concilia Germaniae*, 11 Bände, Köln 1759–90. – Für Frankreich hatten Jacques Sirmond und Pierre Delalande schon 1629–66 die *Concilia antiqua Galliae* herausgebracht. Um 1723 arbeitete der Bibliothekar Louis Tragny an einer erweiterten und verbesserten Ausgabe, die auf 5–6 Bände projektiert war, aber anscheinend nicht erschienen ist (vgl.: *Neuester Gelehrter Staat von Paris*, Jena 1723, 70).

271) Vgl. zusammenfassend den Art. „Germania Sacra“ in LThK 4, 530 (I. Crusius), m. Lit.; zur St. Blasianer *Germania Sacra* vgl. unten bei Anm. 475. Die älteren Versuche sind eingehend dargestellt bei Pfeilschifter 4–47.

272) Venedig 1717–1722.

273) *Gallia christiana, seu series omnium archiepiscoporum, episcoporum et abbatum Franciae*. 1715–1785 erschienen 13 Bände. Eine erste „*Gallia Christiana*“ hatte Claude Robert schon 1626 veröffentlicht, vgl. Knowles 54 f.

England²⁷⁴, Quirini hatte für Italien Entsprechendes angeregt²⁷⁵, und die Bayerische Benediktinerakademie unserer Tage hat mit der „Germania Benedictina“ dieses Vorhaben wieder aufgegriffen. Sollte sich ein „Bullarium Benedictinum“ nicht zustandebringen lassen, wo doch andere Orden längst über entsprechende Quellensammlungen verfügten?²⁷⁶ Für die geplanten Textausgaben mittelalterlicher Autoren gilt ähnliches: Frobenius Forsters bis heute gerühmte Alkuin-Ausgabe²⁷⁷ sollte eigentlich im Rahmen der Akademie erscheinen²⁷⁸, für die Rhabanus-Maurus-Edition hatte Ziegelbauer schon Vorarbeiten geleistet²⁷⁹, über Johannes Trithemius forschte Legipont selber seit Jahren mit dem Ziel einer neuen Gesamtausgabe²⁸⁰. Und schließlich: Hatte nicht der große Leitstern Muratori in einer unvorstellbaren Arbeitsleistung seine „Rerum italicarum scriptores“ (25 Bände, 1723–51), seinen „Novus thesaurus inscriptionum“ (6 Bände, 1739–43), seine „Antiquitates italicae medii aevi“ (6 Bände, 1738–42) oder seine „Annali d'Italia“ (12 Bände, 1744–49) weitestgehend im Alleingang herausgebracht, von seinen zahlreichen anderen Werken ganz zu schweigen?²⁸¹ Wenn über 60 Jahre später am Beginn der „Monumenta Germaniae Historica“ als Arbeitsvorhaben genannt sind: „ein kritisches

-
- 274) Dodsworth R. – Dugdale W., *Monasticon Anglicanum*, 3 Bände, London 1655–1673, 1682. Auch war schon 1695 die kurz gefaßte, mit bibliographischen Angaben bereicherte „Notitia Monastica or A Short History of the Religious Houses in England and Wales“ von Thomas Tanner erschienen. – Noch Martin Gerbert befaßte sich im Vorwort zu seiner „Historia Nigrae Silvae“ (Bd. I, S. XXX) mit dem epochemachenden Werk Dodsworth's im Zusammenhang mit der „Germania Sacra“.
- 275) „De Monastica Italiae Historia conscribenda dissertatio“, Rom 1717. Das Werk wurde teilweise wieder abgedruckt in Ziegelbauer–Legipont II 431–440.
- 276) So beispielsweise die Regulierten Chorherren (*Bullarium Canonicorum regularium SS. Salvatoris*, 2 Bände, Rom 1730–1733) oder die Kapuziner (*Bullarium Ordinis Fratrum Minorum S. P. Francisci Capucinatorum*, 7 Bände, Rom 1740–1752). Die Benediktiner von Montecassino besaßen schon seit dem 17. Jahrhundert ihr zweibändiges *Bullarium Casinense*, Venedig 1650–1670.
- 277) *Beati Flacci Alcuini abbatis ... Opera*, 4 Bände, Regensburg 1777.
- 278) Vgl. Endres, Forster 85; Hammermayer, Benediktiner 88.
- 279) Vgl. Ruf 88. S.a. Aris (wie Anm. 575).
- 280) Vgl. Sein Schreiben an Propst Matthaeus Stehlik von Raigern vom 21. März 1747: Kinter, Legipontius (wie Anm. 43) III, 322–326, hier 322. – Auch im Briefwechsel zwischen Fürstabt Kraus und Kard. Quirini spielte die geplante Trithemius-Gesamtausgabe eine Rolle. Der Kardinal sah in dem Vorhaben „una cosa assai buona“ und wünschte mehrmals nähere Informationen darüber: Quirini an Kraus, 3. Febr., 17. Juni, 20. Aug. 1747: BayHStA KL St. Emmeram 45, Fasz. 1. Legipont selbst veröffentlichte, wahrscheinlich um diese Zeit, eine undatierte Voranzeige: *Conspectus Operum Trithemianorum simul edendorum*. Hier entwirft er den Plan einer zwölfbändigen Ausgabe. 1756 übersandte er diesen Prospekt auch P. Iso Walser von St. Gallen mit der Frage, ob nicht in der dortigen Druckerei eine Möglichkeit zur Veröffentlichung bestehe: Legipont an Walser, 6. März 1756: StBStG Hs. 1105 p. 13–25.
- 281) Bibliographie bei Zlabinger 206–212.

Verzeichnis der Quellen und Hilfsmittel zur deutschen Geschichte, eine vollständige Ausgabe der *Scriptores*, ein kritisches Urkundenverzeichnis (Regesten), eine große Urkundensammlung, eine Sammlung aller Rechtsquellen und eine historische Geographie mit den dazugehörigen Karten²⁸², so wird deutlich, wie weit Legipont in dieser Hinsicht seiner Zeit voraus war. Ersetzt man Legiponts „Ordenspatriotismus“ (H. Dickerhof) durch den Deutschen Patriotismus des Frhrn. vom Stein oder Savignys, so sind die Parallelen offensichtlich.

War es Legiponts alleinige Schuld, wenn all diese Pläne Pläne blieben? Zumindest wird man ihm zugestehen müssen, daß er in den meisten Arbeitsvorhaben seiner *Societas* wissenschaftliche Desiderate seiner Zeit völlig richtig erkannte. Wo wären dann schließlich diese Arbeitsvorhaben besser aufgehoben gewesen als in einer deutschen Benediktinerakademie? Der realitätsfremde Griff nach den Sternen war es also von diesem Standpunkt aus nicht; was jedoch die praktische Durchführbarkeit, was die Finanzierung und Organisation angeht, steht auf einem anderen Blatt. Denn gerade diese Schwierigkeiten legten sich, sogar noch in verstärktem Maß, Desings Bayerischer Benediktinerakademie im Weg. Sie blieb, im Gegensatz zur „*Societas literaria Germano-Benedictina*“ totes Papier und reine Theorie; es gelang Desing nicht, seinem Unternehmen Lebensgeister einzuhauchen. Dabei kann vermutet werden, daß das Engagement mehrerer bayerischer Benediktiner in der Kemptener Gesellschaft Desing manchen Mitarbeiter „weggeschnappt“ hat²⁸³.

Desing übersandte seinen Plan Abtpräses Beda v. Schallhammer von Wessobrunn²⁸⁴, der ihn 1753 dem Generalkapitel in Oberaltaich vorlegte. Doch neben Frobenius Forster²⁸⁵ waren es dann nur zwei Mitglieder des Generalkapitels, die sich dafür gewinnen ließen: Der Entwurf wurde abgelehnt und für das *Studium commune* eine vollkommen traditionell geprägte Studienordnung verabschiedet²⁸⁶. Die Professoren des Studiums sollten sich an die „*principia Thomistica*“ halten, Dogmatik und Geschichte nur nach Bedarf heranziehen und auch in der Physik auf keinen Fall von den Prinzipien des Aristoteles abweichen²⁸⁷. Über Desings Pläne senkte sich ein „*sumum silenti-*

282) So Bresslau H., *Geschichte der Monumente Germaniae historica* (Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde, 42), Hannover 1921, 12 f.

283) So Winhard, Akademie 16.

284) Vgl. Winhard, Wessobrunn bes. 46–60.

285) Er vertrat Fürstbist Kraus, vgl. Gressierer 503.

286) Vgl. Endres, Forster 49; Stegmann 289: Für den Plan waren nur noch Abt Plazidus Forster von Scheyern und P. Benedikt Bucher von Oberaltaich. Auch Abt Korbini an Grätz von Rott, der jahrelang mit Desing korrespondiert hatte, hielt sich offensichtlich zurück. Zu Grätz vgl. Ruf, Profießbuch (wie Anm. 53) 101–106; 488. – Zum *Studium commune*, der Hochschule der Bayerischen Benediktinerkongregation, vgl. Sturm; Haering 125–129.

287) Vgl. Reichold 582 f.

um“; das Todesurteil über eine Bayerische Benediktinerakademie war gefällt²⁸⁸.

Desing hatte 1752 den Briefwechsel mit Legipont endgültig abgebrochen. Nur Frobenius Forster versuchte noch zu vermitteln und gleichzeitig Legiponts Pläne so zu verändern, daß sie mehr Aussicht auf Erfolg bekamen: Einzelne Regionalakademien, also z. B. eine bayerische, sollten gebildet werden, die „societas literaria“ aber sich als übergeordnete Koordinationsstelle verstehen. Man könne, meinte Forster nicht zu Unrecht, bei der Struktur des Reiches, und des Ordens in diesem Reich, nicht die im zentralistischen Frankreich zentralistisch organisierten Mauriner als unbedingtes Vorbild nehmen. Doch Legipont wollte von all dem nichts wissen²⁸⁹.

Anscheinend war er von seinem „Systema“ derart überzeugt, daß er an dessen Durchsetzungskraft unbedingt glaubte. Anders ist auch kaum zu erklären, daß er noch 1753 ausgerechnet Anselm Desing das Aufnahmediplom zusandte und ihn sogar in den Senat der Akademie einreichte²⁹⁰. Oder sollte dies vielleicht ein Signal der Versöhnungsbereitschaft sein? Desing jedenfalls würdigte ihn nicht einmal einer Antwort²⁹¹.

Frobenius Forster aber blieb Legipont weiterhin treu und war, ungeachtet früherer Bedenken, mehr denn je vom Erfolg der „Societas literaria“ überzeugt²⁹². Die Veröffentlichung der Statuten kritisierte er freilich als übereilt, da er dies als eine Gefahr für das gesamte Unternehmen ansah²⁹³. Schließlich war es auch die Aufnahme von Protestanten, die ihm mißfiel: nicht aus grundsätzlichen Überlegungen heraus, sondern weil ihm klar war, daß dies zum gegenwärtigen Zeitpunkt, „pro nunc“, unklug war, konnte es doch die Äbte, auf deren Wohlwollen man angewiesen war, vollends kopfscheu machen²⁹⁴. Doch Legipont wollte nicht hören. Er blieb für Forsters Vorschläge

288) Stegmann 289. Bemerkenswert ist, daß diese Niederlage kam, obwohl Desing einen Stein des Anstoßes von vorneherein ausgeräumt hatte: Die Subordination der potentiellen Akademiker unter die Autorität der Äbte war in seinem Plan fest verankert. Bedenken, wie sie Fürststab Kraus gegen Legiponts Gesellschaft deshalb gehabt hatte (wie Anm. 134), können hier also nicht ausschlaggebend gewesen sein. Vgl. Dickerhof, Gelehrte Gesellschaften 60–62.

289) Vgl. Hammermayer, Benediktiner 85.

290) Die Urkunde in ÜBM 2^o Cod.ms. 703, nach f. 290.

291) Vgl. Hammermayer, Benediktiner 85 f. – Desing wird noch 1758 als Senator der Akademie geführt und gerühmt als „eruditione cum primis numerandus, qui eximiiis operibus rem litterariam locupletavit“: Corpus Academicum 26.

292) „... de optimo successu haud amplius dubitamus ...“: Forster an Legipont, 13. Dez. 1753, zit. nach Hammermayer, Benediktiner 86, Anm. 184.

293) Vgl. ebd. Anm. 185.

294) Forster an Legipont, 12. Febr. 1754: „Ab associatione praesertim Protestantium, nunc quidem abstinendum esse censemus, ne Abbates ... patiamur adversarios“. Zit. nach Hammermayer, Benediktiner 86, Anm. 186. D. Breuer weist darauf hin, die Societas habe Protestanten nur als Ehrenmitglieder aufgenommen (Breuer D., Aufgeklärte Sozietäten im katholischen Deutschland des 18. Jahrhunderts (Garber 2, 1617–1636, hier 1627)). Dies ist zwar formell zutreffend, doch ist zu beachten,

und Anregungen, mochten sie auch noch so konstruktiv sein, ebenso taub wie für dessen gutgemeinte Warnungen²⁹⁵. Und hier lag eine, vielleicht die größte Schwäche Legiponts: in seiner Selbstherrlichkeit, seiner Unzugänglichkeit für Kritik, seinem heftigen Temperament. Es kann kaum Zufall sein, daß er von so vielen Stationen seines bewegten Lebens im Unfrieden schied, und noch kurz vor dessen Tod zerstritt er sich sogar mit seinem ältesten Freund und Gesinnungsgenossen Ziegelbauer endgültig²⁹⁶.

Auch Kempten, der Standort der Akademie, bildete hier keine Ausnahme. Den Anlaß zum Zerwürfnis gab wohl Legiponts nicht zu rechtfertigendes Vorgehen, als er Aufnahmeurkunden völlig aus eigener Machtvollkommenheit unterschrieb und versandte, ohne Unterschrift des Präsidenten und des Direktors²⁹⁷, wie es statutengemäß gewesen wäre²⁹⁸. Fürstbistab Syrgenstein als Praeses und Stiftsdekan Hornstein als Direktor mußten sich kompromittiert fühlen. So wurde Legiponts Stellung in Kempten immer unsicherer. Er selber war sich dessen bewußt und spielte im März 1754 mit dem Gedanken, den Sitz der Akademie nach St. Blasien zu verlegen²⁹⁹. Forster, Veremund Gufl und Cölestin Leuthner rieten ihm, Neuaufnahmen nur noch auf Empfehlung des Präsidenten oder zweier Mitglieder vorzunehmen und ohne Genehmigung des Präsidenten nichts zu veröffentlichen³⁰⁰. Es scheint nicht, daß Legipont diese Ratschläge befolgt hätte. Die Veröffentlichung der „*Historia literaria*“ Ziegelbauers verschärfte die Probleme noch: Schon vor der Drucklegung gingen wilde Gerüchte um, Legipont werde hier scharfe Attacken gegen die Äbte

daß sämtliche Nicht-Benediktiner, also alle Weltgeistlichen, Mitglieder anderer Orden und Laien in diese Klasse eingereiht wurden, so daß man daraus keine Abwertung wird herleiten können. Vgl. *Corpus Acad.* 48–52.

295) Vgl. Hammermayer, *Benediktiner* 86 f.

296) Vgl. Ruf 98.

297) Vgl. Hammermayer, *Benediktiner* 86. – Ein Beispiel für Legiponts Vorgehensweise bildet der Versuch, den St. Gallener Fürstbistab Cölestin Gugger v. Staudach in die Akademie aufzunehmen: Legipont wandte sich am 26. März 1753 von Kempten aus an den Prälaten und übersandte offenbar ein vom selben Tag datiertes Aufnahmediplom gleich mit, das er „*Nomine Senatus Academici*“ unterzeichnet hatte, dem jedoch das Siegel fehlte. Gugger lehnte die Ehre höflich, aber bestimmt ab: Er kenne bisher weder die Gesellschaft, noch den Senat und dessen Mitglieder; außerdem fehle die Unterschrift des Praeses oder des Direktors. Das „*Systema*“ bewundere er zwar ob seiner Gelehrsamkeit und guten Absichten, doch falls er Gelegenheit haben sollte, werde er dem Praeses mündlich seine Einwände mitteilen: „*difficultatis, partim impossibilitatis, partim imminentis periculi causas non modicas*“: Undat. und unsign. Konzept. StBStG Hs. 1105 p. 3–8; 11–12. – Auch der Legipont so wohlgewogene Frobenius Forster hatte immer wieder über dessen Alleingänge zu klagen, v. a. wenn dieser einfach im Namen der Akademie handelte, ohne auf die Meinung der Mitglieder zu warten: Vgl. die Briefe Forsters an Desing vom 16. März, 19. Juli und 20. Okt. 1754 in UBM 2° Cod. ms. 703 f. 349^r–350^r; 378^r–379^v; 394^r–^v.

298) Vgl. *Systema*: Ziegelbauer–Legipont I 151.

299) Vgl. Hammermayer, *Benediktiner* 89.

300) Vgl. ebd. 87.

führen³⁰¹. Forster selbst geriet als vermuteter Mitwisser in Verdacht; ein schwäbischer Abt riet ihm, seinen Namen nicht durch weitere Kontakte mit P. Oliver in Mißkredit zu bringen. Die Briefe noch lebender Ordensmitglieder, die Legipont dann in der „Historia“ gegen Forsters Rat veröffentlichte, waren ein weiterer Stein des Anstoßes.

Forster sah zu Recht, daß Legipont immer mehr, an sich der Akademie wohlgeogene, Leute vor den Kopf stieß und daß er sich auch weiterhin nichts sagen lassen wollte. Schließlich zog auch er die Konsequenz: Er könne, schrieb er an Legipont Ende 1754, wegen seiner Pflichten im Kloster und der Arbeit an der Alkuin-Ausgabe, nicht mehr weiter als „promotor“ für die Akademie tätig sein³⁰².

So hatte sich der Sekretär einen weiteren treuen Freund abspenstig gemacht, auch wenn Forster den Alkuin weiterhin für die Akademie bearbeitete – hierin tatsächlich von Legipont unterstützt, der ihm die Materialien, welche Dom Ildefons Catelinot von S. Michèle bei Verdun zum selben Thema gesammelt hatte, verschaffen konnte³⁰³.

Legipont wäre nicht er selber gewesen, hätte er die Schuld für alle Schwierigkeiten bei sich gesucht. Er sah vielmehr die Piaristen, die Fürstabt Syrgenstein 1752 nach Kempten geholt hatte, als Ursache des Übels an: Sie agitierten seiner Meinung nach und hätten den Senat gegen die Sache eingenommen³⁰⁴. So verließ er im Mai 1754 Kempten endgültig³⁰⁵ und begab sich zunächst nach

301) Vgl. ebd. 87 f. – Cölestin Leuthner etwa fand dann in der „Historia literaria“ nach deren Veröffentlichung „piperis tamen plus aequae habere videtur“. UBM 2° Cod. ms. 703 f. 427^r.

302) Vgl. Hammermayer, Benediktiner 87 f.

303) Vgl. ebd. 88 f.; Endres, Forster 85; ders., Legipont 182 f.- 1755 nennt Legipont die Alkuin-Ausgabe in einem Brief an Iso Walser von St. Gallen sogar eine Gemeinschaftsarbeit: „Noster porro communis labor nunc desudat in adornanda nova B. Alcuini Operum editione“. Er gibt Walser die Signaturen von St. Galler Alkuin-Handschriften an, die ihm bekannt sind, und bittet um Mitteilung „si quaedam comperias anecdota, aut editis completiora“. Legipont an Walser, 1. Nov. 1755. StBStG Hs. 1105 p. 27 f.

304) Zur Berufung der Piaristen vgl. Rottenkolber 235. – Die Schuldzuweisung an die Piaristen durch Legipont findet sich in einem Brief an Martin Gerbert von St. Blasien (9. März 1754) ebenso wie in seiner Selbstbiographie (Ziegelbauer–Legipont I 658), beides zit. bei Hammermayer, Benediktiner 89, Anm. 205. Anfangs hatte er noch gehofft, die Piaristen hätten das Kolleg nur auf fünf Jahre und danach könne es der Societas anvertraut werden, um diese zu stabilisieren und dort eine Academia nobilium zu eröffnen: Legipont an Desing, 24. Dez. 1752. UBM 2° Cod. ms. 703 f. 231^r–232^v. Erwähnt wird die Rolle der Piaristen in offensichtlicher Anlehnung an Legiponts Autobiographie auch in einem anonymen Nachruf auf ihn, wobei der Autor aber wohl seine Zweifel hatte, wie sein „quidquid sit“ andeutet. Text bei Endres, Legipont 187.

305) Die Angabe Rottenkolbers (177), die Akademie sei nach zwei Jahren „im Waffengetümmel des Siebenjährigen Krieges“ untergegangen, kann schon rein chronologisch nicht richtig sein.

Scheyern, dann nach Augsburg, natürlich auf der Suche nach einer neuen Heimat für die Societas³⁰⁶.

Freising mit seinem Benediktinerlyzeum³⁰⁷ schien ihm ein passender Platz zu sein³⁰⁸. Ob er je den formellen Versuch gemacht hat, in der Bischofsstadt Fuß zu fassen, ist bisher nicht geklärt³⁰⁹; jedenfalls wurde daraus nichts.

Die Akademie war gefährdeter denn je. So ist verständlich, daß ihr Sekretär sich nun an die einflußreichsten Gönner wandte, die er hatte, allen voran den Protektor Kard. Quirini. Im Sommer 1754 richtete er an ihn einen umfänglichen, auch im Druck veröffentlichten Brief, der sich v. a. mit Montecassino, den Reliquien der hll. Benedikt und Scholastika und der hierarchischen Struktur des Ordens befaßt, vorweg sich aber an den Kardinal als einzige Stütze der Akademie wendet und ihn schon im Titel ausdrücklich als Protektor und „Evergetam munificentissimum“ anspricht³¹⁰.

Quirini scheint unverzüglich geantwortet zu haben³¹¹, doch kennen wir den Inhalt des Schreibens nicht. Zwei weitere Kardinäle, Domenico Passionei³¹² und den Benediktiner Fortunato Tamburini³¹³, ging Legipont im Oktober 1754 von Augsburg aus an, wo er sich wegen des Drucks der „Historia literaria“ aufhielt³¹⁴. In beiden Briefen ging es vermutlich um den Erhalt der Akademie. Tamburini galt als einer der bedeutendsten Gelehrten des Kardinalskollegiums³¹⁵, Passionei, Quirinis Stellvertreter und späterer Nachfolger als Bibliothekar der Römischen Kirche, hatte selbst schon der Olmützer Ge-

306) Diese Reiseroute nach Endres, Legipont 185–189; 187. Nach Hammermayer, Benediktiner 90 wäre er zuerst in Augsburg, dann in Scheyern gewesen, doch erscheint dies unwahrscheinlich: Legipont erhielt noch am 12. Juni einen Brief aus Scheyern (Volk Nr. 500), dann wieder am 20. August; sein eigener Brief an Quirini aus Scheyern (wie Anm. 310) datiert vom 24. Juni, so daß er wohl von Mitte Juni bis Mitte August in Scheyern gewesen sein dürfte.

307) Vgl. Mayer A. L., Die Errichtung des Lyzeums in Freising im Jahre 1834 (Historische Forschungen und Quellen, 11), München–Freising 1934.

308) Vgl. Hammermayer, Benediktiner 90.

309) Das Briefverzeichnis Legiponts von P. Volk nennt für 1754 zumindest keine Freisinger Korrespondenz. – Vielleicht hatte sein Besuch in Weihenstephan Ende 1753 P. Oliver auf die Idee gebracht, Freising als Sitz ins Auge zu fassen. Er hatte damals den Regens des Lyzeums, P. Heinrich Eumering von Michelfeld in die Akademie aufgenommen, vgl. Ziegelbauer – Legipont I 168; Lauchert 436.

310) „Ad Eminentissimum Dominum D. Angelum Mariam Quirini ...“, ohne Ort, undat. (Scheyern 1754). Das Exemplar der Bayerischen Staatsbibliothek stammt übrigens aus dem Besitz Oefeles. Vgl. auch Lauchert 436–438.

311) Quirini an Legipont, Brescia 1. Aug. 1754. Volk Nr. 501.

312) Vgl. Anm. 102.

313) Tamburini (+1761) war Protektor der päpstlichen kirchengeschichtlichen Akademie, die Benedikt XIV. 1740 eingerichtet hatte. Sein wissenschaftliches Ansehen hatte ihm das Kardinalat eingetragen. Vgl. Pastor L., Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters, XIV/1, Freiburg 1931, 129 f.; 238.

314) Vgl. Endres, Legipont 187. Die Briefe sind verzeichnet bei Volk Nr. 515–516.

315) Vgl. Volk 30.

sellschaft angehört³¹⁶. Doch Tamburini antwortete erst im Dezember³¹⁷, Passionei anscheinend überhaupt nicht³¹⁸. Ende 1754 blieb P. Oliver nichts anderes übrig, als wenigstens vorübergehend Zuflucht in seinem Heimatkloster Groß-St. Martin in Köln zu suchen³¹⁹. Hier traf ihn Anfang des neuen Jahres ein verheerender Schlag: Kardinal Angelo Maria Quirini starb am 6. oder 7. Januar 1755 in Rom³²⁰ – die Akademie hatte ihren Beschützer verloren.

Legipont suchte sofort verzweifelt nach einem Nachfolger für den Verstorbenen³²¹. P. Thomas Mangeart von S. Léopold in Nancy, damals Direktor des Münzkabinetts in Brüssel, erwies sich als Helfer in der Not. Nachdem er sich bei Abt Calmet in Senones über die Societas erkundigt hatte, stellte er die Verbindung zu Herzog Karl Alexander von Lothringen, dem Bruder Kaiser Franz' I. und Statthalter der Österreichischen Niederlande mit Residenz in Brüssel, her. Ende März konnte Legipont sein Anliegen vortragen, und schon am 11. April 1755 erhielt er die Zusage durch den herzoglichen Kanzler, Baron Charvet de Vaudrecourt³²². Freilich: Der neue Protektor war kein Wissenschaftler wie Quirini, sondern vielmehr lange Zeit kaiserlicher Generalfeldmarschall und daneben ein tüchtiger Verwalter des ihm anvertrauten Landes³²³. Großes persönliches Interesse an wissenschaftlichen Unternehmungen ist von ihm nicht überliefert. So mag es durchaus richtig sein, daß in Wirklichkeit Baron Charvet der eigentliche „fautor et promotor optime meritis“ am Hof von Brüssel war³²⁴. Doch entzieht sich unserer Kenntnis, was und wieviel er für Legipont und die Akademie tun konnte.

316) Vgl. ebd.; ferner oben bei Anm. 102.

317) Volk Nr. 524.

318) Zumindest findet sich bei Volk kein Hinweis darauf. Legipont wandte sich aber 1755 erneut an den Kardinal, vgl. Volk Nr. 565.

319) Vgl. Endres, Legipont 187; Hammermayer, Benediktiner 90 (die hier gemachte Angabe „Ende des Jahrs 1755“ ist ein Druckfehler, wie aus ebd. Anm. 207 ersichtlich).

320) Winhard (BBKL 7, 1089–1092) nennt den 6. Januar, Endres, Legipont 187 den 7. Januar 1755 als Todestag. – Es ist hier nicht die Stelle, auf diesen so bedeutenden Kirchenfürsten und Gelehrten näher einzugehen. Darf man L. Pastors Urteil glauben (wie Anm. 313, 150 ff.), war er an Geltungsbedürfnis, Unzugänglichkeit gegenüber Kritik und umtriebiger Geschäftigkeit seinem Schützling Legipont nicht unähnlich.

321) Der unbekannte Biograph Legiponts nennt es „de alio protectore anxietas“. Endres, Legipont 187.

322) Vgl. ebd. 187 f.; Hammermayer, Benediktiner 90, bes. Anm. 208. Die entspr. Briefe sind verzeichnet bei Volk 101. Auch die weitere Korrespondenz mit dem Protektor scheint über Charvet gelaufen zu sein, 11 Briefe sind bekannt: Volk 24; 101–104.

323) Vgl. ADB 19, 262–268 (A. v. Arneth); NDB 11, 237 f. (R. Egger).

324) So der Verf. des Nachrufs auf Legipont, zit. bei Endres, Legipont 188. Vgl. auch Anm. 322.

Legipont selber hielt es nicht lange in seinem Profefßkloster St. Martin. Es trieb ihn, obwohl seine Gesundheit zusehends schlechter wurde³²⁵, im Frühsommer³²⁶ wieder auf Reisen, zunächst in das badische Stift Gengenbach, dessen Abt Benedikt Rischer seit dem Bruch mit Fürstabt Syrgenstein Präses der Akademie war. Mit den Patres Hieronymus Vogel, Isidor Werner und Augustin Dornblüth waren auch mehrere Gengenbacher Kapitulare Mitglieder der Societas³²⁷. Bis Ende August 1755 blieb P. Oliver hier³²⁸, dann zog er weiter nach Ettenheimmünster³²⁹, wo neben Abt Augustin Dornblüth und dem berühmten P. Gall Cartier auch die Patres Gervasius Pulver, Benedikt Dehm und Franz Hauser der Gesellschaft angehörten³³⁰.

Nach einem kurzen Abstecher zurück nach Gengenbach³³¹ reiste er unmittelbar weiter nach St. Peter im Schwarzwald³³². Hier traf er in Abt Philipp Jakob Steyrer den „Consultor et Assistens“ der Akademie für Schwaben³³³. Legipont suchte noch immer nach einem neuen festen Sitz für die Societas, doch Abt Steyrer lehnte ebenso ab wie der Fürstabt von Murbach im Elsaß³³⁴. Lange finden wir P. Oliver dann in Schwarzach am Rhein³³⁵, wo er Abt Bernhard

325) Vgl. Hammermayer, Benediktiner 90. 1756 erwähnt Legipont selbst in einem Brief an Iso Walser von St. Gallen, er sei fieberkrank gewesen. StBStG Hs. 1105 p. 13.

326) Der letzte Brief, den er aus Köln abschickte, datiert vom 24. Mai 1755. Volk Nr. 555.

327) Corpus Academicum 19; 32; 34; 37. – Zum bedeutendsten der Gengenbacher Mitglieder, Augustin Dornblüth, einem vehementen Verteidiger der oberdeutschen Sprache gegenüber Gottsched, vgl. Lindner, Baden 137 f.; Blackall E. A., Die Entwicklung des Deutschen zur Literatursprache 1700–1775, Stuttgart 1966, 468 (Reg.); Literaturlexikon 3, 103 f. (B. Naumann).

328) Briefe aus Gengenbach datieren zwischen 31. Juli und 21. August 1755: Volk Nr. 564 bzw. 571.

329) Briefe aus Ettenheimmünster datieren zwischen 9. und 19. Oktober 1755, vgl. Volk Nr. 582 bzw. 575. – Vgl. Kürzel; Lindner, Baden 128–135.

330) Corpus Academicum 19; 26; 33; 34. Abt Augustin Dornblüth ist nicht identisch mit dem gleichnamigen Gengenbacher Kapitular. Zu den einzelnen vgl. Kürzel und Lindner, Baden 128–135. P. Gall Cartier (Kürzel 218–220; Lindner 132) war eines der bedeutendsten Mitglieder der Societas; seine „Philosophia eclectica ad mentem et methodum celeberrimorum nostrae aetatis philosophorum“ weist ihn schon im Titel als Anhänger moderner Philosophie aus. Für Benedikt Dehm gilt Ähnliches (Kürzel 220; Lindner 132). Zu Pulver (Bullffer) und Hauser vgl. die entsprechenden Angaben bei Kürzel und Lindner.

331) Hier war er am 20. Okt. 1755, vgl. Volk Nr. 584–585 mit Anm. 47.

332) Die in Anm. 331 erwähnten Briefe wurden bereits von St. Peter aus expediert; am 31. Okt. war Legipont noch hier: Volk Nr. 588.

333) Corpus Academicum 21. – Zu Abt Steyrer vgl. Kern F., Philipp Jakob Steyrer – Abt und Wissenschaftler (Das Vermächtnis der Abtei. 900 Jahre St. Peter auf dem Schwarzwald, hrsg. v. H.-O. Mühleisen, Karlsruhe 1993, 39–55). Vgl. auch hier die Katalognummern 124–127 (beides m. Lit.).

334) Vgl. Hammermayer, Benediktiner 90. Fürstabt Leodegar war des ungeachtet Mitglied der Akademie: Corpus Academicum 18.

335) 18. Dez. 1755; 7. Jan. 1756 und wieder 14. Mai 1756 (Volk Nr. 595; 604; 629).

Beck, einen Gengenbacher Professoren³³⁶, den Musiker P. Beda Dilg, sowie die Patres Paul Kheyms und Anselm Gauckler für die Gesellschaft gewonnen hatte³³⁷. Ende des Jahres 1756 hielt er sich, nach einem Abstecher in lothringische Klöster³³⁸, in Seligenstadt am Main auf³³⁹. Auch hier hatte er Mitarbeiter³⁴⁰. Bis Anfang 1757 blieb er hier³⁴¹, machte auch zwischendurch Station im gastfreundlichen Gengenbach³⁴². Noch einmal war er 1757 in Köln, bis er am 15. September, diesmal sogar mit einer Empfehlung des Nuntius Oddi versehen, der als „Vice-Protector Apostolicus“ in die Akademie aufgenommen wurde³⁴³, in St. Maximin in Trier eintraf³⁴⁴, der letzten Station seiner rastlosen Wanderung. In der Moselstadt hatte die Societas besonders viele Gönner: Neben Weihbischof Hontheim, dem „Conprotector et Maecenas gratiosissimus“ und Prof. Georg Christoph Neller³⁴⁵ den Stiftsdekan Johann Ulrich Miltz, sowie die Prälaten Paulus Le Jeune von St. Martin und Willibrord Scheffer von St. Maximin³⁴⁶. Abt Willibrord konnte Legipont tatsächlich, nachdem Abt Benedikt Rischer von Gengenbach am 5. Oktober 1757, dem Stiftungstag der Akademie, das Amt abgeben hatte³⁴⁷, als neuen Präses gewinnen³⁴⁸. Außerdem waren vier Kapitulare von St. Maximin und je einer aus St. Martin und St. Matthias Mitglieder der Akademie³⁴⁹. Die Patres Christian Brandt, Alexander Melior, Karl v. Sachs und Ambros Paffrath bildeten als „Consensus Academicus Treviris Assessorum“³⁵⁰ eine Art Arbeitsausschuß.

P. Oliver arbeitete weiter für seine Societas, v. a. durch Korrespondenz³⁵¹. Sogar der greise französische Marschall Belle-Isle taucht jetzt unter seinen Briefpartnern noch auf³⁵². Der Melker Stiftsbibliothekar P. Martin Kropff ist

336) Corpus Academicum 21.

337) Corpus Academicum 36 f. – Zu den einzelnen vgl. die Angaben bei Kürzel und Lindner, Baden.

338) So der von Endres, Legipont 188 veröffentlichte Nekrolog. Das Briefregister von P. Volk weist für April bis Okt. 1756 keinen Brief Legiponts nach, so daß hieraus keine Aufschlüsse über die aufgesuchten Klöster zu gewinnen sind. Zu denken ist wahrscheinlich an Moyennoutier, Flavigny bei Nancy, St. Viton und Hydulph und St. Laurentius bei Lüttich, wo die Akademie Mitglieder hatte, vgl. Corpus Academicum 22; 26; 33.

339) Er kam am 17. Oktober 1756 hier an und blieb bis wenigstens zum 6. Nov., vgl. Volk Nr. 647–648 und Anm. 62.

340) Corpus Academicum 20; 38: Neben Abt Bonifaz auch P. Maurus Acker.

341) Vgl. Endres, Legipont 188.

342) Vgl. die Briefabsende-Orte nach Volk 102 f.

343) Corpus Academicum 11 f.; vgl. Endres, Legipont 188.

344) Vgl. Volk 105 Anm. 64.

345) Zu Hontheim und Neller vgl. oben bei Anm. 243–244.

346) Corpus Academicum 11–14; 49.

347) Vgl. ebd. 19.

348) Ebd. 13.

349) Ebd. 28 f.; 38.

350) Ebd. 28 f.

351) Vgl. Volk Nr. 653 ff.

352) Volk Nr. 653–655.

dann der letzte, der Legipont noch einmal aus dem Süden des Reiches schreibt, aus jenem Kloster, das eine der geistigen Geburtsstätten der Akademie gewesen war³⁵³. Legipont scheint sich in dieser Trierer Zeit auch noch einmal eigenen Arbeiten zugewandt zu haben, doch läßt sich von seinem letzten Werk wenig Genaueres sagen – außer daß es „curiosum“ gewesen sei, den Titel „Oedipus Aegyptiacus sive ars punctuandi“ getragen, in Versen verfaßt gewesen sei und zwei Quartbände gefüllt habe³⁵⁴. Am 16. Juni 1758 beschloß P. Oliver Legipont sein bewegtes Leben in St. Maximin in Trier³⁵⁵; er stand im 60. Lebensjahr.

Eine höchst eigenwillige, schillernde und doch wieder beeindruckende Gestalt des deutschen Benediktinertums war mit ihm heimgegangen, ruhelos und nervös, ehrgeizig, eifersüchtig, machtbewußt und von heftigem Temperament. Irgendwie hatte er vielleicht wirklich etwas von Don Quichotte, wie ihm ein Zeitgenosse, freilich in bitterböser Absicht, nachrief³⁵⁶. Sicher war er

353) 29. Okt. 1757, vgl. ebd. Nr. 658.

354) So die Angaben in dem von Endres, Legipont 188 f. veröffentlichten Nekrolog, ähnlich bei März (wie Anm. 83) 79 Nr. 50. – Der zunächst so rätselhafte Titel zeigt, daß sich Legipont hier mit einer zu seiner Zeit gern geübten, mehr oder minder okkulten Praxis befaßte: Die „Punctierkunst“ war eine „im 18. Jahrhundert beliebte ... Form der Schicksalsbefragung. Dabei ist von grundlegender Bedeutung eine Anzahl von Punkten, die man auf einem Papier anbringt, ohne die Punkte während des Punktierens zu zählen. Die Gesamtzahl der Punkte teilt man durch 12 (die Zahl der Tierkreiszeichen ...) ...“ (P. Bachmann). Die „Kunst“ des Punktierens wurde oft, so offenbar auch von Legipont, aus dem Arabischen bzw. „Aegyptischen“ abgeleitet. Es existiert eine große Anzahl von einschlägigen Werken in arabischer, türkischer und persischer Sprache. Ein Punktierbuch von 1754 befand sich auch in Wolfgang Amadeus Mozarts Bibliothek. Vgl.: Konrad U. – Staehelin M., allzeit ein buch. Die Bibliothek Wolfgang Amadeus Mozarts. (Ausstellungskataloge der Herzog August Bibliothek, 66), Wolfenbüttel 1991, 56 f. Nr. 18 (Art. von P. Bachmann). – Den Titel (vielleicht auch mehr?) hat Legipont übrigens von dem Jesuiten Athanasius Kircher übernommen, dessen „Oedipus Aegyptiacus“ in 4 Bden. 1652–1654 in Rom erschienen war.

355) Vgl. Endres, Legipont 189. Das Corpus Academicum (58) nennt irrig den 16. Jan. 1758 als Todestag.

356) Michael Khuen vom Stift Wengen in Ulm, der mit Legiponts Angaben wegen der Verfasserschaft der „Imitatio Christi“ des Thomas von Kempen heftig und böse haderte, überliefert, selbst anonym bleibend, ein ebenso anonymes „Epitaphium“ auf Legipont, das in vollem Umfang hier zitiert sei:

„Siste Viator
Ad hoc Monumentum nullius momenti.
Hic jacet et tandem quiescit
Gyrovagus et Irrequietus Monachus
P. OLIVERIUS LEGIPONTIUS
Ord. S. Benedicti
Olus
Non Amaranthus.

Fuit
Litterati illius Pyrgopolinicae
P. Magnoaldi Ziegelbauer verum
ac genuinum Parelion,
Licentiatius immo Doctor
in EXTRAVAGANTIBUS prorsus
egregius.
In

nicht der „deutsche Mabillion“, als den ihn mancher rühmte³⁵⁷ – ein Ehrentitel, übrigens, den man auch schon Abt Gottfried Bessel und anderen Benediktinergelehrten beigelegt hatte. War aber Legipont tatsächlich, wie ihm – ebenso wie Ziegelbauer – vorgeworfen wurde, nur ein „gelehrter Prahlhans“³⁵⁸? Selbst der anonyme Verfasser des üblen „Epitaphium“ auf Legipont konnte dann doch nicht umhin, dessen Verdienste um die Wissenschaft anzuerkennen³⁵⁹. P. Oliver aber bleibt, bei all seinen Schattenseiten, auch ein Mann, der voll war von Ideen, einsatzfreudig, keine Mühe scheuend, ein Wissenschaftler und v. a. Wissenschaftsorganisator mit weitem Blick voraus, der dem Orden die Verbindung zur modernen wissenschaftlichen Entwicklung zu vermitteln suchte – ohne Zweifel eine wichtige Gestalt in der benediktinischen Ordensgeschichte, die leider bis heute noch keine umfassende Biographie erhalten hat³⁶⁰.

Mit Legipont hatte die „Societas literaria Germano-Benedictina“ ihren Spiritus Rector verloren. Noch aber existierte sie: Es gab Protektoren, einen Prae-

<p>Non Oliva Sed Abbatum mastyx. Fuit In re Litteraria Reformanda, Illustranda, Promovenda Alter ADMIRABILIS DON GUISCHOTTUS. Musas ab exilio revocavit, Scientias omnes reformavit, Monstra Ignorantiae debellavit Spectra Errorum effugavit. Et Si viventi credere voluisses Prodigia multa et stupenda patravit Se autem numquam reformavit</p>	<p>Diurnis tamen EXTRAVAGATIONIBUS suis Invenire non potuit Stabilitatem loci Praeterquam in tumulo. Et sic evanuit in cogitationibus suis Rom. I. c. 21. Abi Viator Ne Litem tibi moveat, Et Irrequieto homini Requiem precare aeternam. P. Degeneri filio Invita B. R.“</p>
--	---

In: Joannes de Canabaco ... qui vulgo venditur pro authore quatuor librorum De Imitatione Christi recenter detectus a quodam Canonico Regulari S. Augustini Congregationis Lateranensis, Canabaci [= Ulm], Sumptibus Haeredum Jo. Gersenii [!] 1760, 58 f.

357) Khuen ebd. 57: Dissertationis Criticae Author [= Angelus März von Scheyern], quod Gyrovagum hunc Monachum cum Joanne Mabillonio vere magno comparare sit ausus. Si mille Legipontii, totidemque Magnoaldi Ziegelbaueri ... in mortario contunderentur tota haec massa nec unicum Mabilloniana sapientiae aequaret“.

358) Vgl. das „Epitaphium“ (wie Anm. 356): „Litterati illi Pyrgopolinicae ...“.

359) Vgl. ebd.: „Musas ab exilio revocavit ...“.

360) Legiponts Bibliographie: s. Anm. 83. – Vgl. Raab H. (ZBLG 23, 1960, 524): „Vor allem aber verdiente Oliver Legipont ... der mit seinen Plänen einer Reform der Wissenschaften und der Hochschulen im katholischen Deutschland seiner Zeit weit vorauseilte, die längst fällige abschließende Monographie“. Die wichtigsten Vorarbeiten dazu sind weiterhin v.a. Hammermayer, Benediktiner und ders., Brockie.

ses, insgesamt nicht weniger als 123 Mitglieder und Ehrenmitglieder, darunter viele große Namen aus der gelehrten Welt³⁶¹. Konfessionelle wie nationale Grenzen hatte sie längst überwunden. Es war Dom Jean Francois, Dekan der Abtei St. Symphorian in Metz, der versuchte, in Legiponts Spuren zu treten und die Akademie am Leben zu erhalten. Francois, der selbst auf Ziegelbauers und Legiponts Fundament eine Literaturgeschichte des Ordens veröffentlichte³⁶², ergriff die Initiative und brachte im Jahr von Legiponts Tod, von diesem noch darum gebeten, ein Mitgliederverzeichnis der Akademie im Druck heraus³⁶³. Im Vorwort wandte er sich an die Wohltäter und Mitglieder der Gesellschaft: Mäzene seien notwendig, um das Werk zu vollenden. Mit Worten Platons wies er auf die Bedeutung der Bildung für den Staat hin und übertrug dies entsprechend auf den Orden: Unwissenheit sei die Ursache allen Elends³⁶⁴. Auch Mabillons Zeugnis wurde noch einmal bemüht: „... ex studiis omnis nostra salus, omnis gloria, omnis felicitas, divitiae omnes ac Ordinis splendor constansque stabilitas“³⁶⁵.

Dies freilich war dann wirklich die letzte Lebensäußerung der Deutschen Benediktinerakademie nach siebenjährigem Bestehen – im Grunde war sie bereits mit Legipont ins Grab gesunken³⁶⁶. So groß sie geplant gewesen war, so weit sie ausgegriffen hatte, so zukunftsweisend ihre Vorhaben gewesen waren: Ohne die rastlose Energie ihres „Promotors“ fiel sie zurück ins Dunkel. Kein hochgestellter Protektor, kein Prälat und keines der gelehrten Mitglieder, gleich welchen Standes, vermochte sie am Leben zu erhalten – ja: Es scheint, daß nicht einmal mehr weitere ernsthafte Versuche dazu unternommen wurden. Vielleicht war das Aufblühen der vom Staat getragenen, entsprechend fundierten und mit beneidenswerten „Attributen“ wie Sternwarten oder Bibliotheken ausgestatteten Akademien daran nicht ohne Schuld. Zumindes für Bayern mit seiner 1759 ins Leben getretenen Kurfürstlichen Akademie scheint dies sicher zu sein: An dieser bündelten sich von nun an alle wissenschaftlichen Bestrebungen im Lande. Die „Societas literaria Germano-Benedictina“ verschwand 1759³⁶⁷; Ziegelbauers und Legiponts „Historia literaria“ aber ist wahrlich ihr „Monumentum aere perennius“ geworden³⁶⁸.

361) Nach dem Stand von 1758: Corpus Academicum.

362) Bibliothèque générale des écrivains de l'Ordre de Saint Benoit, 4 Bände, Bouillon 1777–78.

363) Corpus Academicum ..., Metz 1758, Vorwort II.

364) Vgl. ebd. III–IV.

365) Ebd. V–VI.

366) Vgl. Hammermayer, Benediktiner 91.

367) Hanser (32) zweifelt daran, daß die Societas 1759 wirklich endete und vermutet ihren Untergang erst in den Wirren der Französischen Revolution. Für diese Annahme konnte ich bislang keine Anhaltspunkte finden.

368) Spätestens 1755 hatte Legipont schon ein Supplement zur „Historia literaria“ geplant. Er bat damals P. Iso Walser von St. Gallen um einen Katalog von Schweizer Benediktinerschriftstellern, die im Hauptwerk noch fehlten, da in den deutschen Bibliotheken Werke aus der Schweiz schwer zu finden seien: Legipont an Walser, 1. Nov. 1755: StBStG Hs. 1105 p. 27–28. Im März 1756 kommt er nochmals darauf

Ein Bindeglied zwischen „geistlichen“ und „weltlichen“ Akademien stellte die 1754 nach Göttinger Vorbild gegründete „Kurfürstlich Mainzische Akademie nützlicher Wissenschaften“ dar³⁶⁹. Protestantische Professoren und Beamte gehörten ihr ebenso an wie katholische Geistliche. Aus dem Benediktinerorden waren es vor allem Andreas Gordon vom Erfurter Schottenkloster³⁷⁰, Karl v. Piesport von Fulda³⁷¹ und als Ehrenmitglied wieder Kardinal Quirini. Die Beziehungen zu Legiponts Akademie waren handgreiflich: Quirini war deren Protektor, der Desingschüler Piesport ihr Mitglied³⁷². Auch Nikolaus v. Hontheim gehörte zum Kreis der Erfurter Akademiker ebenso wie zu Legiponts Societas³⁷³. Die Erfurter Akademie war also interkonfessionell und international. Bemerkenswert an ihr ist auch die hier praktizierte Zusammenarbeit zwischen Akademie und Universität.

Von Erfurt aus liefen unmittelbare Verbindungen nach Bayern. So gehörte der Ingolstädter Universitätsdirektor Frhr. v. Ickstatt zu den ersten Mitglie-

zurück: Er bittet um ein „breve indiculum“ der in Band III fehlenden Schweizer, um es rasch zu veröffentlichen; für einen späteren Zeitpunkt erwartet er eine „prolixior vero scriptorum descriptio“: ebd. p. 14–16. Wieviel Material er noch zusammengebracht hat, bleibt offen; veröffentlicht wurde davon nichts mehr, es sei denn, es hätte Eingang in das Werk von Jean Francois (wie Anm. 362) gefunden. – Der universale P. Gall Morel von Einsiedeln († 1872) erarbeitete eine ungedruckt gebliebene Fortsetzung mit ca. 1200–1300 Namen (vgl. Kühne B., P. Gall Morel, Einsiedeln u.a. 1874, 252 f.; Henggeler (wie Anm. 412) 492–506 Nr. 543, mit Bibliogr.). Pirmin August Lindner, der auch Morels Kollektionen verwendete (vgl. Lindner, Benediktiner 1, 13) und die Scriptorum (s. Lit.verz.) knüpfte 1880 an Ziegelbauer–Legipont an und wurden ihrerseits fortgesetzt durch die Bibliographie der deutschsprachigen Benediktiner 1880–1980 (SMGB 29. Erg.bd.), 2 Bände, St. Ottilien 1985–87.

- 369) Das Folgende nach Hammermayer, Akademie I 32–34 u. Kleineidam, bes. 81–104.
 370) Zu Gordon vgl. Hammermayer, Akademie I 33, Anm. 34; ders., Aufklärung im katholischen Deutschland des 18. Jahrhunderts. Werk und Wirkung von Andreas Gordon OSB (1712–1751), Professor der Philosophie an der Universität Erfurt (Jahrbuch des Instituts für Deutsche Geschichte, 4, Tel Aviv 1975, 53–109); Kleineidam 85–97; LThK 4, 839 (P. Walter); Gelehrtes Regensburg 74 f. Nr. 2. 79–80. – Die Ausstrahlung der aufgeklärten Erfurter Schule läßt sich musterhaft am Beispiel des Fuldaer Benediktiners Gotthard Siebert (1724–86) dartun: Wohl auf Vermittlung Piesports (vgl. Anm. 371) kam er nach Erfurt zum Studium, wo Gordon sein Lehrer war. 1752 wurde Siebert Professor in Fulda, und noch als alter Herr legte er Wert darauf, daß er es gewesen sei, der „die Wolfische Philosophie und Methode ... zuerst nach Fulda gebracht“ habe: Richter G., Die bürgerlichen Benediktiner der Abtei Fulda von 1627 bis 1802 (Quellen und Abhandlungen zur Geschichte der Abtei und Diözese Fulda, 7), Fulda 1911, 128–134. Vgl. auch Mühl W.A., Die Aufklärung an der Universität Fulda mit besonderer Berücksichtigung der philosophischen und juristischen Fakultät (1734–1805) (Quellen und Abhandlungen zur Geschichte der Abtei und Diözese Fulda, 20), Fulda 1961.
 371) Zu Piesport vgl. Brandl II 185; Horning J., Triumphus honoris et gloriae nobilitati adornatus, 1746.
 372) Vgl. Corpus Academicum 31.
 373) Vgl. Kleineidam 101; zu Hontheim s. o. bei Anm. 243.

dem der Erfurter Sozietät; mehrere Konventualen des Regensburger Schottenklosters studierten in Erfurt, etwa Ildefons Kennedy³⁷⁴, der später in der bayerischen Akademiebewegung eine so bedeutende Rolle spielen sollte. Hermann Scholliner von Oberaltaich³⁷⁵ immatrikulierte sich 1746 in Erfurt und nahm die Ideen seines auch in protestantischen Kreisen hochangesehenen Lehrers Andreas Gordon auf – und Scholliner findet sich später wieder im Senat der Legipont'schen Gesellschaft³⁷⁶.

Reichlich kurios mutet hingegen eine Akademiegründung des Jahres 1753 in der Reichsstadt Augsburg an: Die „Kaysersch Franciscische Akademie“. Sie nahm rasch „fast kolportagehafte Züge“ an (L. Hammermayer). In erster Linie handelte es sich um ein kommerzielles Unternehmen, das als „Gesellschaft der freyen Künste“ v. a. den Augsburger Kupferstechern zugute kommen sollte und zu diesem Zweck Geldgeschäfte machte, 1755 wurde es als „Kayserschliche Akademie der freyen Künste und Wissenschaften“ privilegiert. 1755–1756 erschienen zwei Jahrgänge einer Kunstzeitschrift, in der in hochstaplerischer Weise die bedeutendsten Namen aus ganz Europa als Gönner verzeichnet waren. Gottsched ließ sich 1756 tatsächlich aufnehmen, der bedeutende Augsburger Gelehrte Brucker, Mitglied auch in Legiponts Sozietät, verweigerte sich hingegen. 1757 wurde Frhr. v. Petrasch, der einst die „Societas Incognitorum“ begründet hatte, sogar Präsident – offensichtlich ohne genau über die Vereinigung informiert zu sein. Von Olmütz aus tat er brieflich sein Möglichstes, ihr „schickliche Ordnung und Gestalt“ zu geben, was dann in Augsburg wieder zunichte gemacht wurde. Eine Lotterie, die namens der Akademie veranstaltet wurde, machte viele abspenstig. Petrasch trat schließlich zurück; die Akademie versank 1761 im Chaos. Sie erlebte einige Jahre später noch einmal eine kümmerliche Neubelebung und verschwand endgültig mit dem Tod ihres Mitbegründers und dubiosen Hauptakteurs Johann Daniel Hertz im Jahre 1792³⁷⁷.

Für die Wissenschaft bedeutete die Augsburger Akademie kaum etwas; Benediktiner spielten in ihr keinerlei Rolle, so daß sie in unserem Zusammenhang lediglich eine Illustration dafür bietet, welche merkwürdigen Unternehmungen unter dem Namen einer Akademie firmieren konnten. Für eine Akademie der Wissenschaften, wie sie Lori, Oefele und anderen Gelehrten in München vorschwebte, konnte dieses Gebilde keine Alternative und schon gar keine Konkurrenz darstellen.

374) Zu Kennedy vgl. Anm. 401.

375) Zu Scholliner Vgl. Kraus, Hist. Forschung, bes. 68–78; Brandl II 223; Hammermayer, Salzburg 392 f. und 3017 f. Anm. 119 ff.

376) Vgl. Corpus Academicum 25.

377) Ausführlich: Freude F., Die Kaiserlich Franciscische Akademie der freien Künste und Wissenschaften in Augsburg (Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben und Neuburg 34, 1908, 1–132).

Die Versuche, die Lori und sein Kreis anstellten, waren von völlig anderer Natur³⁷⁸. Schon 1749 hatte Lori, begeistert von Eusebius Amorts Idee, eine „Bayerische gelehrte Gesellschaft“ mit Sitz in der Universitätsstadt Ingolstadt angestrebt, eine Gesellschaft, die der Richtung Christian Wolffs verpflichtet sein sollte³⁷⁹, die auf die Mitarbeit von Ordensleuten baute und Kontakte zur Olmützer „Societas incognitorum“ und zu Legipont ebenso suchte wie zum Regensburger Stift St. Emmeram mit seinen zahlreichen gelehrten Kapitularern³⁸⁰. Lori knüpfte auch Verbindungen zur „Academia Taxiana“ in Innsbruck³⁸¹; in Rom lernte er die Kardinäle Quirini und Passionei kennen. Doch auch diesmal war es die mit dem „Fall Rothfischer“³⁸² erstarkte Macht konservativer Kreise, die die Ingolstädter „Wolffianer“ in Schwierigkeiten brachte und 1756 Loris Versetzung nach München wenigstens mitverursachte³⁸³. Hier aber traf Lori auf die Gesellschaft um den Hofbibliothekar Oefele³⁸⁴, die zum „festen Mittelpunkt der bayerischen Akademiebewegung“ wurde³⁸⁵ und Beziehungen nach Polling zu Eusebius Amort³⁸⁶ und Propst Franziskus Töpsl³⁸⁷ unterhielt. So manches gelehrte Projekt wurde in diesen Kreisen gepflegt und gefördert; Oefeles „Rerum Boicarum Scriptores“³⁸⁸ konnte dann 1763 in Augsburg erscheinen – im selben Verlag Veith, der schon die Werke von Pez herausgebracht und 1754 das große Werk von Ziegelbauer und Legipont gedruckt hatte³⁸⁹. Lori selbst reiste viel und hatte unschätzbare Verbindungen, etwa in Leipzig mit Gottsched, in Bern mit Albrecht v. Haller³⁹⁰, der Mitglied fast jeder bedeutenden Akademie in Europa war, aber auch in Irsee mit Ulrich Weiß, dem „führenden katholischen Aufklärungsphilosophen“³⁹¹, der in der benediktinischen Akademiebewegung eine so große Rolle spielte.

378) Die folgenden Ausführungen halten sich weitgehend an die grundlegende Arbeit von L. Hammermayer: Akademie I 54 ff., sowie Winhard, Akademie.

379) Begeistert schrieb Lori an Oefele, er lebe in Ingolstadt in einer „Loge von Wolffianern“: Kraus, Lori 183. – Zum Einfluß Amorts auf Lori: ebd. 185.

380) Vgl. Hammermayer, Akademie I 55 f.

381) Zur Taxiana vgl. oben Anm. 63.

382) Vgl. oben bei Anm. 188.

383) Vgl. Hammermayer, Akademie I 60–62.

384) Zu Oefele vgl. oben Anm. 81.

385) Hammermayer, Akademie I 65.

386) Vgl. oben Anm. 74.

387) Vgl. van Dülmen R., Propst Franziskus Töpsl (1711–1796) und das Augustiner-Chorherrenstift Polling. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Aufklärung in Bayern, Kallmünz 1967; ders. (Bearb.), Aufklärung und Reform in Bayern. II. Die Korrespondenz des Pollinger Prälaten Franz Töpsl mit Gerhoh Steigenberger (1773–1787/90). (ZBLG, Beiheft 2, Reihe B), München 1970; BBKL 12, 263–266 (W. Winhard).

388) 2 Bände, Augsburg 1763. Vgl. Hammermayer, Sammlung 5 f.

389) Vgl. Hammermayer, Akademie I 67 f.

390) Zu Haller vgl.: Historisch-biographisches Lexikon der Schweiz, 4, Neuenburg 1927, 59 f.; NDB 7, 541–548 (E. Fueter / A. Elschenbroich); LThK 4, 1160 (G. Sauder); alle mit Lit.

391) Vgl. Hammermayer, Akademie I 73. – Zu Weiß vgl. Anm. 108.

Diese und viele andere Gelehrte kamen so in Verbindung mit dem Münchner Zirkel³⁹². Daß die Jesuiten von all dem vollkommen ausgeschlossen blieben, eben „weil sie Scholastici, und Jesuiten sind“³⁹³, war Loris alleiniges Werk; mehrere Fürsprecher für die Aufnahme von Jesuiten wies er unmißverständlich ab³⁹⁴.

Nach vielem Bemühen und unter großen Schwierigkeiten gelang endlich am 12. Oktober 1758 in aller Heimlichkeit in München die formelle Gründung der „Bayerischen Gesellschaft“, die sich ausdrücklich als Erbe des „Parnassus Boicus“³⁹⁵ ansah. Nutzen und Ehre des Vaterlandes sollten das Ziel sein, historische und naturwissenschaftliche Aufsätze in deutscher Sprache veröffentlicht werden. Die Theologie wurde ausdrücklich, wie einst in Olmütz schon, ausgeschlossen. Wöchentlich einmal wollten sich die in München wohnenden Mitglieder treffen³⁹⁶.

Unter den Gründern von Loris Gesellschaft befanden sich keine Ordensleute. Es war jedoch klar, daß auf ihre Mitarbeit nicht verzichtet werden konnte. Die ersten Einladungen ergingen unmittelbar nach der Konstituierung an Propst Töpsl und die Chorherren Eusebius Amort, Prosper Goldhofer³⁹⁷ und Aldobrand Gebhard³⁹⁸ nach Polling. Im November 1758 trat man dann, noch immer unter dem Siegel der Verschwiegenheit, an die ersten Benediktiner heran: Gregor Zallwein von Wessobrunn³⁹⁹, Michael Lory von Tegernsee⁴⁰⁰, beide damals Professoren in Salzburg, sowie Ildefons Kennedy vom Regens-

392) Vgl. Hammermayer, Akademie I 71–75; ders., Benediktiner 93 f.

393) Lori an Ulrich Weiß (wie Anm. 561).

394) Vgl. Hammermayer, Akademie I 237 ff, bes. 240 f.; Kraus, Lori 191. – Zum Versuch der Gesellschaft Jesu, den Ausschluß aus der Akademie durch die Gründung einer wissenschaftlichen Zeitschrift zu kompensieren, vgl. Dickerhof, Gelehrte Gesellschaften 57.

395) Vgl. Dickerhof, Gelehrte Gesellschaften 52 f. – Zum „Parnassus Boicus“ s.a. oben bei Anm. 77.

396) Vgl. Hammermayer, Akademie I 83–85 (mit Abdruck der Statuten). Nicht ohne Interesse ist der Vergleich einschlägiger Passagen mit den endgültigen Statuten von 1759 (Hammermayer, Akademie I 354–361). Neben der Theologie wurden 1759 auch juristische Spezialfragen ausgeschlossen (Art. I); als Themen galten „alle Sachen, die mit den Geschichten der deutschen, ins besondere der bayerischen Nation, und mit der Weltweisheit überhaupt, eine nützliche Verbindung haben“ (Art. XLIII). Für die Abhandlungen wurde nicht nur die deutsche, sondern auch die lateinische Sprache zugelassen (Art. XLV). Bei philosophischen Themen war von „unnützen Schulsachen und Vorurtheilen“ abzusehen, Sittenlehre, Naturrecht und Politik sollten besonders berücksichtigt werden (Art. LVII).

397) Vgl. Hammermayer, Benediktiner 96 Anm. 14; van Dülmen, Töpsl (wie Anm. 387), bes. 70–78.

398) Vgl. Hammermayer, Benediktiner 96 Anm. 15; van Dülmen, Töpsl (wie Anm. 387), bes. 76 f.

399) Vgl. Anm. 248.

400) Vgl. Lindner, Familia 167–175, Nr. 783 (mit Bibliogr.); Hammermayer, Benediktiner 97 Anm. 17; ders., Salzburg 3758 (Reg.) u. 3016 Anm. 110.

burger Schottenstift⁴⁰¹. Von ihren Positionen aus sollten diese drei, so dachte es sich Lori, weitere Werbung machen. Kennedy war zur Mitarbeit bereit. Hingegen blieb die Anwerbung von Frobenius Forster von St. Emmeram, Hermann Scholliner von Oberaltaich und dem Schotten Andreas Gordon⁴⁰² vorerst ein Wunschtraum. Zallwein stand der Aufnahme grundsätzlich wohlwollend gegenüber und empfahl seinerseits den Mathematiker Candidus Werle von Irsee⁴⁰³, während Michael Lory auf das Angebot nicht einging. Dies hinderte freilich Johann Georg Lori nicht, alle drei, Zallwein, Kennedy und seinen Vetter Michael Lory, auf die Liste zu setzen, die er im Februar 1759 Kurfürst Max III. Joseph vorlegte. Hier fanden sich aber auch die Namen von Frobenius Forster, Hermann Scholliner und drei Irseer Benediktinern: Ulrich Weiß, Eugen Dobler⁴⁰⁴ und Candidus Werle – ohne daß diese damals auch nur von der Gründung der Gesellschaft etwas ahnten, geschweige dann von ihrer eigenen Mitgliedschaft. Erst im Sommer 1759, als alles gesichert war, holte Lori als Sekretär der Akademie die Zustimmung der Betroffenen ein. Als erster von ihnen gab Frobenius Forster begeistert sein Einverständnis; mit Kennedy zusammen bemühte er sich um weitere Mitgliederwerbung in Regensburg, sowohl in klösterlichen als auch in protestantischen Gelehrtenkreisen⁴⁰⁵. Lange dagegen zögerte Anselm Desing. Ihm, dem Gegner Christian Wolffs, mußte eine Akademie unter der Führung des Wolffianers Lori freilich suspekt sein. Kennedys Überredungskunst war es wohl zu danken, daß Desing schließlich im Juli 1759 zusagte.

Noch im Schwung des Anfangs wandte sich Lori auch an einen Benediktiner außerhalb der Reichsgrenzen: P. Pius Kolb, Stiftsbibliothekar von St. Gallen⁴⁰⁶. Kolb hatte sich schon früh von der traditionellen scholastischen Theolo-

401) Zu Kennedy vgl. Hammermayer, Akademie I 103–108; ders., Ildelfons Kennedy (1722–1804). Schottenmönch, Naturforscher (BGBR 23/24 I, 413–429 (m. reicher Lit.)); Gelehrtes Regensburg 72 Nr. 2.76.

402) Zu Scholliner und Gordon vgl. oben Anm. 370 u. 375.

403) Vgl. Kraus, Geistesleben 270.

404) Vgl. ebd. 270 f., ferner: Rabenalt A., P. Eugenius Dobler OSB und Kremsmünster (SMGB 93, 1982, 959–1002).

405) Die Emmeramer Patres Rupert Aign und Joseph Reindl, sowie der Schotte Andreas Gordon wurden vorgeschlagen, doch traten die beiden erstgenannten nicht bei, vielleicht wegen der ablehnenden Haltung des Fürstabtes Kraus. – Namensliste der angesprochenen Protestanten bei Hammermayer, Benediktiner 100 Anm. 35.

406) Eine ausführliche Biographie widmete dem liebenswerten P. Pius sein späterer Nachfolger Franz Weidmann: Geschichte der Bibliothek von St. Gallen, St. Gallen 1841, 219–357. Vgl. ferner: Duft J., Die Handschriften-Katalogisierung in der Stiftsbibliothek St. Gallen vom 9. bis zum 19. Jahrhundert (Beat Matthias v. Scarpatetti (Bearb.), Die Handschriften der Stiftsbibliothek St. Gallen. Codices 1726–1984, St. Gallen 1983, 9*–104*, hier 55*–70*); ders., Pius Kolb (Ders., Die Abtei St. Gallen, III. Beiträge zum Barockzeitalter. Ausgewählte Aufsätze in überarbeiteter Fassung, Sigmaringen 1994, 165–173). Vgl. auch Hammermayer, Benediktiner 102 Anm. 47; 122–125.

gie befreit⁴⁰⁷. Er pflegte enge Beziehungen sowohl zu Anton Roschmann in Innsbruck⁴⁰⁸ wie auch zu Gall Cartier in Ettenheimmünster⁴⁰⁹ oder Anselm Desing, aber auch zu Johann Jakob Bodmer⁴¹⁰ und Johann Jakob Breitingen⁴¹¹, den beiden namhaftesten Vertretern der jungen Germanistik in der Schweiz. So schließt sich, obwohl nicht Kolb, sondern sein Mitbruder Iso Walser⁴¹² Mitglied der „Societas literaria Germano-Benedictina“ gewesen war, der Kreis zur benediktinischen Akademiebewegung einmal mehr. Vom 30. September 1759 datiert Kolbs Aufnahme in die Bayerische Akademie⁴¹³, die sich zum Ziel setzte, Kolbs St. Galler Handschriftenkatalog zu veröffentlichen⁴¹⁴.

Als am 21. November 1759 die Kurbayerische Akademie eröffnet wurde, standen 27 Ordensgeistliche, von Amort bis Zallwein, auf der Liste der 88 Mitglieder; elf von ihnen waren Benediktiner: Pius Kolb, Ulrich Weiß und Gregor Zallwein zählten als auswärtige Mitglieder; der Philosophischen Klasse gehörten Michael Lory, Eugen Dobler, Andreas Gordon, Ildefons Kennedy und Candidus Werle an, während Anselm Desing, Frobenius Forster und Hermann Scholliner in der Historischen Klasse eingereiht waren. Mit gleich drei Akademikern stellte das Reichsstift Irsee den größten Anteil unter den Klöstern⁴¹⁵.

Mit der Kurbayerischen Akademie hatte eindeutig der neue Typ der staatlichen und interkonfessionellen Akademie sich als stärker erwiesen als mehr oder minder private und womöglich konfessionell begrenzte Ordensakademien. Zwar scheint es in der Verallgemeinerung fragwürdig, ob wirklich grundsätzlich alle „privaten Gesellschaften ... in einer Art Lebens- und Gesinnungsgemeinschaft den ganzen Menschen“⁴¹⁶ ergreifen wollten und ihnen die Wissenschaft nur ein Mittel zur Erreichung eines „religiösen, sittlichen und

407) Vgl. Weidmann (wie Anm. 406) 222 mit Anm. 8.

408) Vgl. Duft J., Anton Roschmanns Briefwechsel mit Pius Kolb (Festschrift Nikolaus Grass zum 60. Geburtstag, hrsg. v. L. Carlen u. F. Steinegger, Bd. II, Innsbruck 1975, 260–286). Vgl. auch oben Anm. 172.

409) Zu Cartier vgl. Anm. 330.

410) Zu Bodmer vgl. Literaturlexikon 2, 47–49 (W. F. Bender) m. Lit.

411) Vgl. Anm. 254. – Breitingen seinerseits hatte wiederum auch Verbindungen zu Kardinal Quirini (wie Anm. 254: S. 194). Zu Bodmers und Breitingers Beziehungen nach St. Gallen vgl. Sonderegger St., Schatzkammer deutscher Sprachdenkmäler. Die Stiftsbibliothek St. Gallen als Quelle germanistischer Handschriften-Erschließung vom Humanismus bis zur Gegenwart (Bibliotheca Sangallensis, 7), St. Gallen–Sigmaringen 1982, 57–63.

412) Zu Walser vgl. Henggeler R., Professbuch der Fürstl. Benediktinerabtei der Heiligen Gallus und Otmar zu St. Gallen (Monasticon-Benedictinum Helvetiae, 1), Zug (1929) 389–392, Nr. 528 (mit Bibliogr.); Historisch-biographisches Lexikon der Schweiz, 7, Neuenburg 1934, 407.

413) Text der Urkunde bei Weidmann (wie Anm. 406) 251 Anm. 85.

414) Vgl. ebd. 251; 296–300. Die Drucklegung kam nicht zustande.

415) Vgl. Hammermayer, Benediktiner 102 f.

416) So Hammermayer, Akademie I 4.

philosophischen Zieles⁴¹⁷ gewesen ist. Für Gesellschaften wie die Olmützer etwa scheint dies doch weniger zuzutreffen, ebenso auch nicht, wenigstens nicht in ausschließlichem Sinn, für Legiponts Societas. Bestätigt wird die These hingegen durch Vereinigungen wie die von Desing geplante. Andererseits widmeten sich die staatlichen Akademien zwar „lediglich der Wissenschaft“⁴¹⁸, doch standen auch sie unter einem, wie auch immer gearteten, großen Gesamtziel, das als Leitstern dienen konnte und ein philosophisch-weltanschauliches Programm bedeutete. In Loris Statuten kommt dies zum Ausdruck: „Der Grund aller Arbeiten sollen nur Sachen sein, die dem Vaterlande Nutzen oder Ehre bringen“⁴¹⁹. Legiponts schon erwähntes „ordenspatriotisches“ Ziel, alles solle zur Ehre Gottes, dem Nutzen der Kirche, dem Glanz des Ordens, der Hebung der Wissenschaft und zum allgemeinen Wohl geschehen⁴²⁰, ist davon so weit nicht entfernt, ersetzt man einmal „Kirche“ durch „Vaterland“.

Noch war auch der Gedanke einer benediktischen Ordensakademie nicht tot. Vorläufig freilich absorbierte die Mitarbeit an der Kurfürstlichen Akademie auch die benediktinischen Kräfte weitgehend. 1761 trat Johann Georg Lori von seinem Amt als Sekretär zurück⁴²¹; P. Ildefons Kennedy wurde, auf Anregung des Akademiepräsidenten Graf Seinsheim, für nicht weniger als 40 Jahre sein rastloser Nachfolger⁴²² – „man hätte ... keine glücklichere Wahl treffen können“⁴²³. In Kennedy „verbanden sich ... die vielfältigsten Strömungen zu einer seltsamen Einheit: die Tradition seines Ordens, der Geist der Bavaria Sancta, die Ideen der katholischen Aufklärung und des naturwissenschaftlichen Denkens seiner Zeit und endlich schottischer Patriotismus, schottische Weltweite und Stetigkeit“⁴²⁴.

Ludwig Hammermayer und Andreas Kraus haben in aller Ausführlichkeit die historischen und naturwissenschaftlichen Beiträge der Benediktiner zu den Arbeitsvorhaben der Akademie dargestellt⁴²⁵, so daß diese im Folgenden nur kurz gestreift zu werden brauchen.

Eines der angesehensten Mitglieder war sicher Frobenius Forster. Seine Alkuin-Ausgabe, die ursprünglich im Rahmen der „Societas literaria“ der deut-

417) E. Keller, zit. ebd.

418) Hammermayer ebd.

419) Zit. ebd. 84.

420) Vgl. oben Anm. 153.

421) Vgl. Hammermayer L., Die erste Zäsur in der Geschichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Der Rücktritt des Akademiegründers und -sekretärs Johann Georg Lori (1761) (Festschrift für Andreas Kraus zum 60. Geburtstag, hrsg. v. P. Fried u. W. Ziegler (Münchener Historische Studien, Abt. Bayerische Geschichte, 10), Kallmünz 1982, 319–336).

422) Vgl. Hammermayer, Benediktiner 103–108.

423) Ebd. 106.

424) Ebd. – Vgl. die in Anm. 401 genannte Lit.

425) Vgl. die zahlreichen schon zit. Werke Hammermayers, ferner: Kraus, Historische Forschung; ders., Naturwissenschaftliche Forschung.

schen Benediktiner hätte erscheinen sollen, hätte nun eine Publikation der Münchner Akademie werden können. Doch Forster sah bald auch die Mängel der jungen Gründung, etwa die inneren Querelen oder den wachsenden Einfluß der „Freigeister“; der pessimistische Oefele stellte ihm dies überdeutlich vor Augen. Auch Kennedy konnte dann Forsters Bedenken nicht mehr zerstreuen: Dieser zog sich immer mehr zurück. Als er 1762 Nachfolger des Fürststabes Kraus wurde, war er längst auf Distanz gegangen. St. Emmeram wurde nicht nur nicht zu einer tragenden Säule des Unternehmens, sondern blieb der Akademie weitgehend überhaupt verschlossen, so v. a. bei der Publikation der großen Urkundenreihe der „*Monumenta Boica*“⁴²⁶, der Forster ausgesprochen ablehnend gegenüberstand. Eine nicht zu unterschätzende Bedeutung hatten dabei seine eigenen Pläne, in St. Emmeram eine Art Haushochschule zu eröffnen⁴²⁷. Das „*Studium commune*“ der Bayerischen Benediktinerkongregation⁴²⁸, an dem nach wie vor viele junge Ordensleute ausgebildet wurden, hatten auf dem Generalkapitel von 1765 eine vorsichtige Reform erfahren. Sie ging wahrscheinlich auf P. Johan Damaszen v. Kleinmayern von Wessobrunn⁴²⁹ zurück; auf die Kenntnis der biblischen Sprachen wurde seither besonderer Wert gelegt. Der berühmte P. Aemilian Ussermann von St. Blasien⁴³⁰ wurde als Professor für Hebräisch an die Kongregationshochschule verpflichtet. Das Generalkapitel von 1768 führte dann sogar Ethikvorlesungen nach dem Handbuch von Jacquier ein⁴³¹. Forster aber richtete 1766 einen eigenen philosophischen Kurs in St. Emmeram ein, bei dem ein Schwerpunkt auf moderner naturwissenschaftlicher Ausbildung lag⁴³². Besonders in dem späteren Fürststab Cölestin Steiglehner⁴³³ hatte das Stift einen hervorragenden Mathematiker und Astronomen in seinen eigenen Reihen. Für die Theologie wurde ein eigenes, stark bibeltheologisch orientiertes Studium in St. Emmeram eingerichtet⁴³⁴. Als dann das Kommunstudium 1769 seine Pforten für immer schloß⁴³⁵, gewann dieses Hausstudium von St. Emmeram noch erheblich an Bedeutung. Auch für die Geschichtswissenschaft wurde hier viel getan, nicht zuletzt durch Forsters eigene Arbeiten. Doch all diese Lehr- und Forschungs-

426) Vgl. Hammermayer, Sammlung.

427) Vgl. Hammermayer, Benediktiner 108–112.

428) Vgl. Sturm; Reichhold; Haering 125–128.

429) Zu Kleinmayern vgl. Winhard, Wessobrunn, bes. 70–75.

430) Vgl. unten Anm. 494.

431) Vermutlich: Francois Jacquier, *Institutiones philosophicae ad studia theologica potissimum accomodatae*, Venedig 1762 (u. ö.). Vgl. Sturm 37; Reichhold 591 f.; 594.

432) Vgl. Endres, Forster 61–74.

433) Zu Steiglehner vgl.: Dallmeier M., Cölestin Steiglehner (1738–1819). Erzieher, Gelehrter und Fürststab von St. Emmeram (BGBR 23/24 I 392–403); Gelehrtes Regensburg 53 Nr. 2.46; 56 f. Nr. 2.50.

434) Endres, Forster 72 weist auf die Beeinflussung durch die thesesianische Studienform und Abt Rautenstrauchs Lehrplan für die Erblände hin.

435) Vgl. Sturm 37.

stätigkeit wurde von der Fürstabtei aus organisiert und betrieben⁴³⁶ – für eine Mitarbeit an den Unternehmungen der Kurbayerischen Akademie blieben, wenigstens vorerst, keine Kräfte frei.

Auch die Beziehungen zum Reichsstift Irsee, die sich anfangs so aussichtsreich gestaltet und von denen Lori so viel erhofft hatte, verliefen eher enttäuschend: Ulrich Weiß zog sich, als er hörte, die Akademie habe keine eigene Druckerei, merklich zurück⁴³⁷. Der Astronom Eugen Dobler, damals in Kremsmünster tätig, war anfangs voller Eifer gewesen⁴³⁸, doch brach die Verbindung schon 1759 ab, ohne daß die Beweggründe bekannt wären. Candidus Werle schließlich, das dritte Irseer Mitglied, bearbeitete zwar 1760 die philosophische Preisfrage der Akademie⁴³⁹, erhielt aber keinen Preis und verlor daraufhin ebenfalls das Interesse.

Auch die Verbindung nach Melk standen unter keinen guten Stern. 1761 wandte sich Lori an den greisen Hieronymus Pez. Dieser nahm zwar die Mitgliedschaft an, lehnte aber aus Alters- und Gesundheitsgründen eine aktive Mitarbeit ab. Pez starb 1762; weitere Kontakte wurden nicht mehr angeknüpft.

Erst mit der Übernahme des Sekretariats durch Ildefons Kennedy wurden die Verbindungen zwischen Akademie und Benediktinern dauerhafter und fruchtbarer. 1764 wurden Ildefons Ruedorfer von Rott/Inn⁴⁴⁰ und Angelus März von Scheyern⁴⁴¹ in die Historische, Clarus Mayer von Formbach⁴⁴², Benno Ganser von Oberaltaich⁴⁴³ und Dominikus Beck von Ochsenhausen⁴⁴⁴ in die Philosophische Klasse aufgenommen. 1765 kam Heinrich Braun von Te-

436) Vgl. Endres, Forster 78–81.

437) Weiß' Erkundigung bei Lori (6.11.1759) hatte u.a. diese Frage beinhaltet: Spindler 197–200 Nr. 119. Loris Antwort (6.12.1759) ebd. 231–233 Nr. 138.

438) Vgl. Spindler 99f.

439) „Welches ist die vortheilhafteste Bauart der Oefen und Pfannen bei Salzsudwerken?“. Preisgekrönt wurde, wie kaum anders zu erwarten, ein Fachmann, der Bergvogt August Scheid aus Glücksbrunn in Sachsen. Vgl. Hammermayer, Akademie I 377.

440) Zu Ruedorfer vgl. Ruf, Profießbuch (wie Anm. 53) 289–291; 496–499.

441) Zu März vgl. Lindner, Schriftsteller I 225–227; Hammermayer, Akademie I 178; Kraus, Hist. Forschung 85 f.

442) Zu Mayer (Mayr) vgl. Lindner, Schriftsteller II 58; Hammermayer, Akademie I 179; Kraus, Nat.wiss. Forschung 281 (Reg.), bes. 63. – Hammermayer, Benediktiner 115 Anm. 120 macht darauf aufmerksam, daß Mayer selbst vor 1759 sich mit dem Gedanken trug, eine Benediktinerakademie ins Leben zu rufen; er schrieb 1763 an Kennedy über sein Vorhaben, das an mangelnder Gelegenheit gescheitert sei (zit. ebd.).

443) Zu Ganser vgl. Kraus, Hist. Forschung 135 f.; vgl. auch: Ott J., Oberaltaich im 18. Jahrhundert. Ungedruckte Theol. Diplomarbeit, München 1978, 54–60.

444) Zu Beck vgl. Hammermayer, Salzburg 3672 (Reg.); ferner: Libri sapientiae, libri vitae. Von nützlichen und erbaulichen Schriften. Schätze der ehemaligen Bibliothek der Benediktiner-Reichsabtei Ochsenhausen. Hrsg. Stadt Ochsenhausen, Ochsenhausen 1993, 223 (Reg.); Maier K., Bildung und Wissenschaft im Kloster

gerensee⁴⁴⁵, 1766 Leonhard Gruber von Metten⁴⁴⁶ hinzu. 1769 trat Beda Apell von Oberaltaich⁴⁴⁷ in die Historische Klasse ein.

Waren verschiedene Ordensmitglieder den Einladungen der Akademie gerne gefolgt, so standen ihr die Äbte, wenigstens anfangs, sehr vorsichtig gegenüber. Die Gründe dafür waren, etwa bei Abt Gregor Plachshirn von Tegernsee, noch immer von derselben Art wie einst bei Fürstabt Kraus: die einen fürchteten eine Aufweichung der klösterlichen Disziplin, andere sahen den Nutzen des ganzen überhaupt nicht ein, so Abt Petrus Gerl von Prüfening.

Ein wichtiger Grund für die anfängliche Reserviertheit der Prälaten lag in einem konkreten Arbeitsvorhaben der Akademie begründet: der großen Quellensammlung, die seit 1763 unter dem Titel „*Monumenta Boica*“ zu erscheinen begann⁴⁴⁸. Die Klöster sollten dafür ihre Archive öffnen und die Urkundensätze zur Verfügung stellen. Noch aber war nicht gesichert, daß bei dieser Gelegenheit nicht vielleicht wertvolle Originale verlorengingen oder gar, wären sie erst bekannt, Urkunden gegen die Interessen der betr. Klöster verwendet werden könnten. Selbst Ordensmitgliedern wie Martin Gerbert waren Absagen aus klösterlichen Archiven nicht erspart geblieben, und auch so aufgeschlossene Wissenschaftler wie Frobenius Forster hüteten ihre Archivalien sorgfältig vor der Publikation⁴⁴⁹. Noch gegen Ende des Jahrhunderts waren solche Bedenken ein Thema, dem Lorenz v. Westenrieder eine eigene Akademierede widmete⁴⁵⁰. Doch trotz aller Widrigkeiten gelang es dem Elsässer Schöpflin-Schüler Christian Friedrich Pfeffel⁴⁵¹, der seit 1763 die Historische Klasse leitete, im Verein mit Ildefons Kennedy die Urkundensammlung auf den Weg zu bringen und die Klöster zur Mitarbeit zu gewinnen. Zwar brachte das Jahr 1766 einen schweren Einbruch: Als Peter v. Osterwald seinen „*Veremund von Lochstein*“, einen literarischen Höhepunkt bayerischer staatskirchlicher Bestrebungen⁴⁵², veröffentlichte, geriet Pfeffel in Verdacht, Mitver-

Ochsenhausen (Ochsenhausen. von der Benediktinerabtei zur oberschwäbischen Landstadt, hrsg. v. M. Herold, Weissenhorn 1994, 229–316, 313).

445) Zu Braun vgl. Lindner, *Familia* 176 f. Nr. 787 b; Suchan M., *Die Entwicklung der Volksschuloberstufe in Bayern vom Braunschen Lehrplan bis zur Lexschen Lehrordnung (1770–1926)*, Regensburg 1972; Hammermayer, *Akademie* II 57 f. (Lit.); LThK 2, 659 (G. Heinz).

446) Zu Gruber vgl. Hammermayer, *Akademie* I 197; ders., *Salzburg* 391 und 3016 Anm. 111 f.; 114.

447) Zu Apell vgl. Kraus, *Hist. Forschung* 78–80.

448) Vgl. Hammermayer, *Sammlung*.

449) Vgl. ebd. 7 f.

450) Vgl. ebd. 8 Anm. 56: „Über die Verheimlichung alter Handschriften und Urkunden“, München 1788.

451) Zu Pfeffel vgl. Hammermayer, *Akademie* I–II passim, bes. I 289 ff. (m. Lit.).

452) Vgl. Wöhrmüller B., *Literarische Sturmzeichen vor der Säkularisation* (SMGB 45, 1927, 12–44), 14 f.; BBKL 6, 1319–1322 (M. Hörner; m. Lit.). – Zum Thema s. a. Böhm I., *Literarische Wegbereiter der Säkularisation* (SMGB 94, 1983, 518–537). – Den Verdacht, daß Pfeffel an dem Werk beteiligt sei, hegte z. B. Propst Töpsl von Polling; vgl. Hammermayer, *Sammlung* 19–21.

fasser des Werkes zu sein, was seine Vertrauensstellung in den Klöstern schwer belastete. Doch auch unter erschwerten Voraussetzungen gelang es ihm, das Unternehmen fortzusetzen und bis 1768 nicht weniger als zehn Bände herauszubringen⁴⁵³. Nur St. Emmeram blieb dem Protestanten Pfeffel ebenso verschlossen wie seinem Nachfolger⁴⁵⁴.

Als Pfeffel 1768 an das Außenministerium nach Paris berufen wurde, stand das Renommee der „*Monumenta Boica*“ auf dem Spiel. Der 10. Band hatte, da Pfeffels Aufsicht beim Druck bereits fehlte, zahlreiche Mängel aufzuweisen⁴⁵⁵, so daß ein neuer Herausgeber das Niveau unbedingt wieder heben mußte. Verschiedentlich wurde nun P. Hermann Scholliner von Oberaltaich⁴⁵⁶ als Redaktor vorgeschlagen. Scholliner nahm an, und sein Abt Johann Schifferl war sogar bereit, ihn für diese Arbeit freizustellen. In den Jahren 1771–1795 legte Scholliner die Bände XI–XVI der „*Monumenta Boica*“ vor. Auch wenn an ihm und seinem Mitarbeiterstab in den Klöstern nicht wenig Kritik zu vermerken war – sie alle waren ja keine Paläographen und Diplomatiker vom Fach – so wuchs doch die Qualität der Bände gegenüber Pfeffels Zeit noch merklich. „Tendenz zu größerer Genauigkeit“, „ein unverkennbarer Fortschritt“: Dies kennzeichnet Scholliners Arbeit bei den Monumenten. Die Prüfeninger Edition (Band XIII, 1777), die unter maßgeblicher Mitarbeit von P. Johann Ev. Kaindl entstand, kann als die beste, die unter Scholliners Führung erschienen, angesehen werden⁴⁵⁷.

Teils um sie zur Mithilfe an den „*Monumenta*“ zu gewinnen, teils um ihnen für die Unterstützung dabei zu danken, nahm die Akademie 1763–64 mehrere Prälaten als Ehrenmitglieder auf: Dominikus Gerl von Attl⁴⁵⁸, Benedikt Luz von Rott⁴⁵⁹, Augustin Sedelmayer von Seeon⁴⁶⁰, Benedikt Moser von

453) Vgl. die Übersicht über die Bände bei Hammermayer, Sammlung 9 f.

454) Vgl. ebd. 32.

455) Vgl. Hammermayer, Akademie I 330 f.

456) Zu Scholliner vgl. Hammermayer, Benediktiner 133–140; Kraus, Hist. Forschung 320 (Reg.); Hammermayer, Salzburg 318 f.; 392 f.; 3017 Anm. 119; Ott (wie Anm. 443) 40–47.

457) Vgl. Kraus, Hist. Forschung 179–182. Wie groß Scholliners eigener Anteil war und wie viel auf Kosten seiner Mitarbeiter in den Klöstern ging, ist nicht ganz geklärt. Lange nahm man an, Scholliner habe die Hauptarbeit selbst gemacht. Dies wurde beispielsweise auch in Prüfening akzeptiert: „*monumentorum Boicorum ... maxime partis collector*“ (Prioratstagebuch für 1794, AAM Prüf. Mans. 113 p. 115). Andreas Kraus hat diese Einschätzung zugunsten der verschiedenen Mitarbeiter, die mehr als nur Kopisten waren, revidiert: Kraus ebd. 180.

458) Zu Gerl vgl.: Schinagl P., Die Abtei Attl in der Neuzeit (1500–1803). (Münchener Theologische Studien. I. Hist. Abt., 31), St. Ottilien 1990, 241–281.

459) Zu Luz vgl.: Ruf, Profießbuch (wie Anm. 53) 107–111.

460) Zu Sedelmayer vgl. Roth H., Die Seeoner Äbte vom 16. Jahrhundert bis zur Säkularisation des Klosters 1803 (Kloster Seeon. Beiträge zur Geschichte, Kunst und Kultur der ehemaligen Benediktinerabtei, hrsg. v. Bezirk Oberbayern durch H. v. Malottki, Weißenhorn 1993, 123–150), 147.

Formbach⁴⁶¹ und Maurus Wimmer von Aspach⁴⁶². Besonders hilfreich zeigte sich Abt Benedikt Schwarz von Tegernsee⁴⁶³. Er öffnete sein Archiv und ließ zu, daß P. Heinrich Braun⁴⁶⁴, ein Anhänger von Gottscheds Bemühungen um die Pflege der Muttersprache, als Professor der Deutschen Sprache nach München ging, wo er 1766 in den Weltpriesterstand übertrat und dann Kanonikus an der Frauenkirche wurde. Auch P. Michael Lory, Professor der Philosophie und Mathematik in Salzburg, stammte aus Tegernsee⁴⁶⁵. Zwar hatten sich seine Beziehungen zu seinem Vetter Lori 1760 abgekühlt, doch blieb er der Akademie treu⁴⁶⁶. Leider akzeptierte diese seinen Vorschlag nicht, einen Aufsatz über die Entstehung der bairischen Mundart zu liefern – es wäre dies eine der frühesten Behandlungen des Themas geworden⁴⁶⁷. Ebenfalls in Salzburg lehrte P. Benno Ganser von Oberaltaich⁴⁶⁸. Er befaßte sich dann 1766 mit den Thesen Osterwald-Lochsteins⁴⁶⁹ und erhielt zweimal Preismedaillen der Akademie für naturwissenschaftliche Arbeiten. Seine Werbung für die Akademie unter den Salzburger Benediktinern blieb freilich erfolglos: In dortigen Universitätskreisen sah man den starken Einfluß, den Protestanten wie Pfeffel u. a. in der Akademie ausübten, für bedenklich an. Als die Akademie 1763/64 Preisfragen über Herzog Arnulf und die Beziehungen zwischen „Österreich“ und „Bayern“ unter Arnulf stellte, die Scholliner auf Kennedys Drängen bearbeitete, hatte man sich auf gefährlich glattes diplomatisches Parkett begeben, waren doch die politischen Beziehungen zwischen Kurbayern und dem Erzstift durch den „Salzstreit“ schon erheblich belastet. Überdies gaben am Salzburger Hof österreichfreundliche Kreise den Ton an, so daß der Münchner Akademie geradewegs unterstellt wurde, sie sei überhaupt nur dazu da, „um allen Nachbarn Verdruß zu machen“⁴⁷⁰. Die Preisfrage von 1764 berührte

461) Zu Moser vgl. Lindner P., *Monasticon Metropolis Salzburgensis antiquae. Verzeichnisse aller Aebte und Pröpste der alten Kirchenprovinz Salzburg*, Salzburg 1908, 276 Nr. 52.

462) Zu Wimmer vgl. Lindner, *Schriftsteller* II 56.

463) Zu Schwarz vgl. Lindner, *Familia* 159–161 Nr. 768. Hammermayer, *Benediktiner* 121 weist seinen Briefwechsel mit Pfeffel und Kennedy nach.

464) Vgl. Anm. 445.

465) Vgl. Anm. 400.

466) Vgl. Hammermayer, *Benediktiner* 130–132.

467) Vgl. ebd. 130. – Ob Lory in dieser Idee von seinem Mitbruder Heinrich Braun beeinflusst wurde, läßt sich nicht entscheiden. Immerhin ist Brauns „*Deutsches orthographisch-grammatisches Wörterbuch*“ (München 1766 u. ö.) von der oberdeutschen Umgangssprache beeinflusst.

468) Wie Anm. 443.

469) Verschiedene Fragen über Veremunds von Lochstein Gründe sowohl für, als wider die geistliche Immunität in sittlichen Dingen, Strasburg [= Augsburg] 1766; Neu-versprochene Fragen an Veremund von Lochstein und seine Lobredner von der geistlichen Freiheit in ihrer wesentlichen Gestalte, Strasburg [= Augsburg] 1767.

470) So Scholliner 1763 an Kennedy, zit. bei Hammermyer, *Benediktiner* 135 Anm. 236. – Zum „Salzstreit“ vgl. Ammer G., *Von Franz Anton von Harrach bis Sigismund Christoph von Schrattenbach – Eine Zeit des Niedergangs* (Geschichte

schließlich sogar die Bayerische Erbfolge und machte die Wiener Hofburg nervös. Schölliners Stellung in Salzburg wurde immer unhaltbarer; der Intrigen überdrüssig, kehrte er schließlich nach Oberaltaich zurück. Sein Mitbruder Benno Ganser folgte ihm wenig später. Von den Salzburger Benediktinern ließen nur noch Dominikus Beck von Ochsenhausen und Leonhard Gruber von Metten, Gansers Lehrstuhlnachfolger, die Verbindungen zur Münchner Akademie nicht abreißen⁴⁷¹. Auf dieser schmalen Basis aber konnte es zu keiner dauerhaften Beziehung zur Salzburger Alma Benedictina kommen.

Nicht sehr viel besser gestaltete sich das Verhältnis der Münchner Akademie zu einem weiteren benediktinischen Forschungszentrum, der Fürstabtei St. Blasien im Schwarzwald⁴⁷². 1760 schlug Pius Kolb von St. Gallen Martin Gerbert von St. Blasien⁴⁷³ als Akademiemitglied vor, einen Historiker und Theologen, der in der wissenschaftlichen Welt bereits einiges Ansehen besaß. Doch ging man in München damals auf diesen Vorschlag nicht ein; erst 1761 wurde Gerbert auf Initiative Kennedys aufgenommen. Gerbert nahm die Sache ernst und hielt tatsächlich engen Kontakt nach München. Er bot der Akademie den Ertrag seiner großen Bibliotheksreise, das „Iter alemannicum“, sowie weitere historische Beiträge zur Veröffentlichung an – vorausgesetzt, sie müßten nicht in deutscher Sprache sein. Aber die Akademie griff nicht zu und wollte auch den Bericht von Gerberts Italienreise nicht in ihre Abhandlungen aufnehmen. Trotzdem pflegte P. Martin die Verbindungen vorerst weiter. Doch dies blieb einseitig: Seitens der Akademie bemühte man sich aus unerfindlichen Gründen nicht weiter um St. Blasien: „Das Verhalten Kennedys und der Akademie gegenüber Gerbert bleibt unverständlich⁴⁷⁴.“

Martin Gerbert war freilich nicht auf München angewiesen; er ging mit seinem Stift einen eigenen Weg: 1782 entstand in der Fürstabtei St. Blasien die „Societas litteraria pro concinnanda Germania sacra“⁴⁷⁵, eine Akademie also mit dem konkreten Ziel, endlich eine „Germania Sacra“ zustandezubringen. Das Projekt geht vermutlich auf eine Idee Gerberts selbst zurück⁴⁷⁶. Ughellis

Salzburgs. Stadt und Land, hrsg. v. H. Dopsch u. H. Spatzenegger, Bd. II/1, Salzburg 1988, 315–321).

471) Vgl. Anm. 444 u. 446.

472) Zu St. Blasien vgl.: Das tausendjährige St. Blasien. 200jähriges Domjubiläum. Ausstellung im Kolleg St. Blasien, 2 Bde., St. Blasien 1982 (Lit.). Für die Geschichte der historischen Forschung in St. Blasien bleibt Pfeilschifter grundlegend.

473) Zu Gerbert: BBKL 2, 213 f. (F.W. Bautz); LThK 4, 497 (G. Heinz, m. Lit.).

474) Hammermayer, Benediktiner 128.

475) Die Darstellung folgt weitgehend den Ausführungen Pfeilschifters. Vgl. auch: Müller W., Geschichtsschreibung und Theologie (Das tausendjährige St. Blasien (wie Anm. 472) II 133–139); Dickerhof, Gelehrte Gesellschaften 54 f. Noch nicht überholt sind die Arbeiten von Bader und Lindner.

476) Pfeilschifter 47–66 bezweifelt stark die Annahme, der Wormser Weihbischof Stephan Alexander Würdtwein sei der Urheber des Plans. Zu Würdtwein, der auch Mitglied in Legiponts Gesellschaft war, vgl. Gatz 1648–1803, 577 f. (H. Ammerich).

„Italia Sacra“⁴⁷⁷ und v. a. die maurinische „Gallia Christiana“⁴⁷⁸ waren die Vorbilder, nach denen man die älteren Werke wie das des Jesuiten Markus Hansiz⁴⁷⁹ und andere vergleichbare Arbeiten⁴⁸⁰ zu überholen gedachte.

Die historische Forschung in St. Blasien hatte in der ersten Jahrhunderthälfte ihren entscheidenden Anstoß von den Maurinern empfangen. Die Patres Marquard Herrgott⁴⁸¹ und Stanislaus Wülberz⁴⁸² sind hier an erster Stelle zu nennen. Herrgott, der mehrere Jahre in Paris verbracht hatte, hatte bei einem längeren Aufenthalt in Melk Bernhard Pez kennen und schätzen gelernt. 1726 erschien Herrgotts Erstlingswerk, die „Vetus disciplina monastica“, in Paris. P. Marquards Idee zu einer Konstanzer Bistumsgeschichte, die zehn Bände umfassen sollte, wirkte dann bis in Einzelheiten weiter auf Gerberts Pläne zu einer „Germania Sacra“⁴⁸³. Bei solchen Projekten konnte es nicht ausbleiben, daß die St. Blasianer Gelehrten mit der benediktinischen Akademiebewegung, speziell um Legipont, in Verbindung kamen. Marquard Herrgott, damals schon in vorgerücktem Alter Propst von Krozingen, nahm in Legiponts Sozietät den hohen Rang eines Direktors des Akademischen Senats ein⁴⁸⁴. Auch P. Rustenus Heer⁴⁸⁵ gehörte diesem Senat an, während die Patres Martin Gerbert und Fintan Linder⁴⁸⁶ ordentliche Mitglieder waren⁴⁸⁷.

Herrgott und Wülberz scharten in St. Blasien bald eine Gruppe von Mitbrüdern um sich, die sich der historischen Forschung widmen wollten: Meinrad Troger⁴⁸⁸, zeitweise Professor in Salzburg⁴⁸⁹, Rustenus Heer und eben Martin Gerbert gehörten u. a. zu diesem Kreis⁴⁹⁰. Auch der katastrophale Klosterbrand von 1768 unterbrach die Tradition nicht. Das Stift hatte eine ausreichende Zahl von Fachleuten, genug finanzielle Mittel, eine eigene Druckerei und in Martin Gerbert, seit 1764 Fürstabt, eine Gelehrtenpersönlichkeit ersten

477) Wie Anm. 272. Vgl. Pfeilschifter 20–23.

478) 13 Bände 1715–1785; Bd. 14–16 erschienen erst 1856–1865. – Vgl. Pfeilschifter 21–23.

479) 2 Bände, Augsburg 1727–1729. Das Werk blieb ein Torso; es behandelte lediglich in Bd. I die Metropole Lorch einschließlich des Bistums Passau, in Bd. II die Metropole Salzburg. – Zu Hansiz vgl. NDB 7, 636 (B. Schneider).

480) Zusammengestellt bei Pfeilschifter 4–41.

481) Vgl. Ortner. – S. a. oben bei Anm. 41.

482) Zu Wülberz vgl. Bader 184–187; Scriptorum 525–527; Lindner, St. Blasien 29–31.

483) Vgl. Ortner 26–29.

484) Vgl. Corpus Academicum 25.

485) Vgl. Bader 189–194; Scriptorum 175 f.; Lindner, St. Blasien 34.

486) Vgl. Bader 211 f.; Scriptorum 278; Lindner, St. Blasien 36.

487) Vgl. Corpus Academicum 27; 35 f.

488) Zu Troger vgl. Bader 187; Scriptorum 484 f.; Lindner, St. Blasien 33.

489) 1725–1726 war er Professor für Philosophie, vgl. Kolb A., Präsidium und Professorenkollegium der Benediktiner-Universität Salzburg 1617–1743 (Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde 102, 1962, 117–166), hier 146.

490) Vgl. Bader 163.

Ranges an der Spitze – auch er ein Mann, dem man schon den Ehrentitel eines „deutschen Mabillion“ zugebilligt hat⁴⁹¹.

War die „Germania Sacra“ Gerberts Idee, so stammte doch der Vorschlag, eine „Societas literaria“ zur Bewältigung der Aufgabe zu gründen, vom Wormser Weihbischof Würdtwein⁴⁹². Die Abteien, Akdemien und Universitäten in ganz Deutschland sollten zur Mitarbeit eingeladen werden⁴⁹³. Aemilian Ussermann verfaßte 1783 einen ausführlichen Prospekt⁴⁹⁴, der im In- und Ausland verschickt wurde. 49 deutsche und 51 angrenzende Bistümer sollten, soweit für das Reichsgebiet relevant, bearbeitet werden, darunter auch polnische, norwegische, schwedische und französische. Eine lebhafte Korrespondenz über den Plan und allfällige Änderungen entspann sich von St. Blasien aus, u.a. mit Würdtwein, Hontheim, dem Gothaer Hofbibliothekar Julius Karl Schläger – alle drei einst Mitglieder in Legiponts Sozietät⁴⁹⁵, dem Neustifter Chorherrn Philipp Neri Puell⁴⁹⁶, den Stiften Banz und Ottobeuren. Als Bearbeiter für die einzelnen Diözesen ließen sich gewinnen:

Weihbischof Stephan Alexander Würdtwein für das Erzbistum Mainz (nicht abgeschlossen).

P. Beda Mayr von Hl. Kreuz in Donauwörth⁴⁹⁷ für das Bistum Augsburg (nicht abgeschlossen).

P. Ambros Eichhorn von St. Blasien⁴⁹⁸ für das Bistum Chur (1797 erschienen).

P. Trudpert Neugart von St. Blasien⁴⁹⁹ für das Bistum Konstanz (1. Teil des 1. Bandes 1803 erschienen, 1. Teil des 2. Bandes 1862; der zugehörige Codex diplomaticus in 2 Bänden 1791–1795).

P. Anselm Buß von St. Blasien⁵⁰⁰ für das Bistum Speyer (nicht erschienen)

Philipp André Grandidier⁵⁰¹ für das Bistum Straßburg (nach dessen Tod 1787 von Ussermann fast bis zum Druck fertiggestellt; nicht erschienen).

491) Vgl. auch Pfeilschifter 42–47.

492) Zu Würdtwein vgl. Anm. 476.

493) Vgl. Pfeilschifter 68.

494) Dargestellt ebd. 70 f.; Textabdruck ebd. 181–188. – Zu Ussermann vgl. auch Bader 213–215; Scriptoros 487 f.; Lindner, St. Blasien 39 f.

495) Vgl. Corpus Academicum 12; 50; 52. Zu Schläger vgl. Meusel 12, 181–183.

496) Zu Puell vgl. Cernik B. O., Die Schriftsteller der noch bestehenden Augustiner-Chorherrenstifte Österreichs von 1600 bis auf den heutigen Tag, Wien 1905, 293.

497) Zu Mayr vgl. BBKL 5, 1115 f. (Ph. Schäfer); LThK 7, 16 (G. Heinz).

498) Zu Eichhorn vgl. Bader 223–225; Scriptoros 78–80; Lindner, St. Blasien 42 f.

499) Zu Neugart vgl. Vomstein W., Trudpert Neugart und die Einführung der biblischen Sprachen in das Theologiestudium an der Universität Freiburg im Breisgau, Freiburg 1958; LThK 7, 758 (K.-H. Braun).

500) Zu Buß vgl. Bader 225–227; Scriptoros 35.

501) Zu Grandidier vgl. LThK 4, 980 f. (J. Sieger).

- P. Andreas Proell von Kaisheim⁵⁰² für das Bistum Eichstätt (1787 von Kanonikus Andreas Strauß⁵⁰³ von Rebdorf übernommen; nicht erschienen).
 Justizsekretär Wilhelm Lüntzel⁵⁰⁴ für das Bistum Hildesheim (nicht erschienen).
 P. Viktor Keller von St. Blasien⁵⁰⁵ für das Bistum Verden (nicht erschienen).
 P. Aemilian Ussermann von St. Blasien für das Bistum Würzburg (1794 erschienen).
 Mehrere Patres von Banz⁵⁰⁶ für das Bistum Bamberg (von Ussermann fertiggestellt, 1802 erschienen).
 Philipp Neri Puell für die Bistümer Brixen und Trient (nicht erschienen).
 P. Philipp Jakob Umber von St. Blasien⁵⁰⁷ für das Bistum Basel (nicht erschienen).
 P. Franz Xaver Lenz von Rheinau⁵⁰⁸ für das Bistum Lausanne (nicht erschienen).
 Philipp Wilhelm v. Gercken⁵⁰⁹, seit 1786 ein „Herr Brückner“ für die Bistümer Lebus, Brandenburg, und Havelberg (nicht erschienen).
 P. Mauritius Hohenbaum van der Meer von Rheinau⁵¹⁰ für die Bistümer Sitten und Genf (abgeschlossen, aber nicht erschienen).

Außer diesen Fachredaktoren für die einzelnen Diözesen arbeitete natürlich eine Reihe von weiteren Gelehrten, auch aus dem Benediktinerorden, an dem gewaltigen Unterfangen mit. Neben weiteren Kapitularen von St. Blasien seien hier genannt die Patres Dominikus Schubert von Seligenstadt, Kaspar Eberle von Ottobeuren, Karl Klocker von Benediktbeuern und der Abt Plazidus Zobel von Marienberg in Tirol⁵¹¹.

502) Zu Proell vgl. Müller 108 f. Nr. 137; 139; bes. 158 Nr. 209.

503) Zu Strauß vgl. ebd. 263 Anm. 6.

504) Zu Lüntzel vgl. ebd. 109 f. Nr. 140.

505) Zu Keller vgl. Bader 227–231; *Scriptores* 225 f.

506) Vgl. Forster.

507) Zu Umber vgl. Lindner, St. Blasien 42.

508) Vgl. Pfeilschifter 104 f. – Zur Person des P. Franz Xaver Lenz lassen sich keine Angaben machen. Er fehlt bei Rudolf Henggeler, Professbuch der Benediktinerabteten Pfäfers, Rheinau, Fischingen (*Monasticon-benedictinum Helvetiae*, 2), Zug (1931) ebenso wie in Gerberts Korrespondenz, hrsg. v. W. Müller.

509) Zu Gercken vgl. Meusel 4, 110 f.; ADB 9, 1–3 (Schwarze); Müller 448 (Reg.). – Brückner war auch für Müller (ebd. 110) nicht identifizierbar.

510) Zu Hohenbaum vgl. Henggeler (wie Anm. 508) 326–333 Nr. 135.

511) Zu Schubert vgl. Müller 138; 210. Zu Eberle vgl. ebd. 442 (Reg.), ferner: Lindner P., *Album Ottoburanum*. Die Äbte und Mönche des ehemaligen freien Reichsstiftes Ottobeuren, 2. Teil, (*Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben und Neuburg* 31, 1904, 1–90), 42 f. Zu Klocker vgl. Müller 125 Nr. 161 sowie unten Anm. 611. Zu Zobel vgl. Müller 222 Nr. 282. In Mainz entstand sogar eine eigene historische Gesellschaft, die unter Leitung von J. B. v. Horix die Mainzer Geschichte für die „Germania Sacra“ bearbeiten wollte. Vgl. Dickerhof, *Gelehrte Gesellschaften* 46 f. Schubert berichtete darüber am 24.8.1784 an Gerbert; die Ge-

Insgesamt sah sich die „Germania Sacra“ demselben Problem gegenüber, das auch die Arbeit an den „Monumenta Boica“ zeitweise so erschwert hatte⁵¹²: Viele Archive oder doch Teile der Bestände blieben den Bearbeitern versperrt. Ein Mitarbeiter bemerkte 1792: „Überhaupt ist mit den mehresten [Archivaren] gar nichts anzufangen. Viele halten solche Urkunden zurück theils aus Neid und Mißgunst, theils aber auch aus Faulheit und Dummheit, weil viele sich für solche Arbeit scheuen, auch zum Theil nicht lesen können“⁵¹³. Andernorts waren die Archive in solch desolatem Zustand, daß man Fremde nicht einlassen wollte, so etwa das „Reichsarchiv“ des Stiftes Kempten⁵¹⁴ oder das bischöfliche Archiv in Eichstätt⁵¹⁵. Der Abt von Schönthal wiederum wollte Urkunden wegen der Gefahr des Verlustes nicht versenden, fand aber andererseits die Anfertigung von Abschriften für zu aufwendig⁵¹⁶. Über „tiefe Unwissenheit, Mangel an wissenschaftlicher Energie, ... Mißtrauen und Geheimhaltung diplomatischer Materialien“⁵¹⁷ war ebenso zu klagen wie über die „phantastische Furcht ... als ob durch Veröffentlichung der Dokumente dem Kloster Schaden erwachsen würde“⁵¹⁸. Viele Klöster, gerade in der Umgebung von St. Blasien, verweigerten zumindest die Urkunden, so u. a. Petershausen, Kreuzlingen, St. Trudpert oder Gengenbach⁵¹⁹. Ein Sonderfall war St. Gallen, wo man Trudpert Neugart zwar den Text des bedeutenden Traditionsbuches überlassen hatte, ihm aber die Publikation mit donnernden Drohungen untersagte⁵²⁰. Dabei handelte es sich nicht einmal um ein Manuskript, sondern um einen in nur 24 Exemplaren hergestellten klösterlichen Privatdruck aus dem Jahr 1645. Eine Veröffentlichung würde, so fürchtete man im Galluskloster, politische Verwicklungen mit dem Fürstbischof von Konstanz heraufbeschwören. Erst als Neugart sich zu Auslassungen bereitfand, wurde die Druckerlaubnis gegeben. Dies hinderte freilich die St. Galler Historiker Il-

sellschaft wollte das Thema „nicht von auswärtigen und zwar Mönchen“ behandeln lassen. Müller 138 Nr. 179.

512) Vgl. oben bei Anm. 449.

513) Zit. bei Pfeilschifter 119.

514) Vgl. ebd. 118 f.

515) Vgl. ebd. 129.

516) Vgl. ebd. 132.

517) Ein Zitat aus dem Bamberger Sprengel, zit. ebd. 133.

518) Pfeilschifter 134.

519) Vgl. ebd. 126. – In einem Schreiben vom 23. Juni 1787 an Ussermann überläßt Abt Joseph Keller diesem dann immerhin die Petershauser Chronik zur Verwertung; Ussermann edierte einen verkürzten und nicht originalgetreuen Auszug im *Prodromus I* 297–393. Vgl. Höhler P. – Stamm G., *Die Handschriften von St. Blasien* (Die Handschriften der Badischen Landesbibliothek in Karlsruhe, 12), Wiesbaden 1991, 18 Nr. 17. Auch Salem, St. Peter, Reichenau und Rheinau boten schließlich doch Material an, vgl. Pfeilschifter 126 f.

520) So Neugart anno 1789, zit. bei Pfeilschifter 126.

defons v. Arx⁵²¹ und Johann Nepomuk Hauntinger⁵²² nicht daran, den Neugart'schen Urkundenband als „Machwerk“ übel zu zerzausen⁵²³. Neugart vermutete dann richtig, wenn er meinte, ein Stiftsmitglied wolle den Codex wohl selbst bearbeiten und neu herausgeben: Es war Ildefons v. Arx⁵²⁴.

Wenig Echo fanden die St. Blasianer Bemühungen schließlich auch in Bayern. Weder Trudpert Neugart noch der Wiener Nuntius Garampi⁵²⁵, der die „Germania Sacra“ unterstützte, wo er nur konnte, hatten Erfolg in St. Emmeram in Regensburg⁵²⁶. Auch Abt Gerberts Besuch 1786 änderte daran nichts. Einzig der spätere Fürstabt Cölestin Steiglehner⁵²⁷ machte sich für die Überlassung von Handschriften der Universitätsbibliothek Ingolstadt stark; auch Hermann Schollner von Oberaltaich nahm eine positive Haltung zu den Unternehmen ein⁵²⁸. Doch all dies scheint nur halbherzig gewesen zu sein. Völlig negativ blieben die Antworten aus dem Bistum Freising: Ussermann hatte sich an Propst Töpsl von Polling gewandt, doch dieser hatte Arbeitsüberlastung des Stifts durch Schulunterricht in München⁵²⁹ und Seelsorge vorgegeben; er selbst könne für die Sache nichts tun, wolle aber seinen Einfluß dafür geltend machen⁵³⁰. Vom Rottenbacher Bibliothekar Klemens Braun⁵³¹ kamen immerhin Büchersendungen und literarische Nachrichten nach St. Blasien, mehr aber auch nicht⁵³².

521) Vgl. Ildefons von Arx 1755–1833. Bibliothekar, Archivar, Historiker zu St. Gallen und Olten. Gedenkschrift aus Anlaß seines 200. Geburtstages, hrsg. v. E. Fischer (Publikationen aus dem Stadtarchiv Olten, 4), Olten 1957; Duft J., Ildefons von Arx (Ders., Die Abtei St. Gallen III. Beiträge zum Barockzeitalter, Sigmaringen 1994, 183–202).

522) Vgl. Henggeler (wie Anm. 412) 417 f. Nr. 607, ferner: Hauntinger J. N., Reise durch Schwaben und Bayern im Jahre 1794. Neu hrsg. u. eingeleitet von G. Spahr, Weißenhorn 1964, 7–24.

523) Vgl. E. Studer, Urkundenforschung. Der Codex Traditionum S. Galli, (Ildefons von Arx (wie Anm. 521) 234–254), hier 246.

524) Vgl. ebd., passim.

525) Zu Garampi vgl. LThK 4, 291 (J. Metzler).

526) Vgl. Pfeilschifter 136 f.

527) Vgl. Anm. 433.

528) Vgl. Anm. 456.

529) 1781 hatte der Prälatenstand in Bayern in Nachfolge der aufgelösten Jesuiten das höhere Schulwesen in Bayern übernehmen müssen. Vgl. Müller R. A., Akademische Ausbildung zwischen Staat und Kirche. Das bayerische Lyzealwesen 1773–1849, 2 Bde. (Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte, NF 7), Paderborn (u.a.) 1986, bes. I 65–102; II 426–431; Müller W., Universität und Orden. Die bayerische Landesuniversität Ingolstadt zwischen der Aufhebung des Jesuitenordens und der Säkularisation (1773–1803). (Ludovico-Maximiliana. Forschungen, 11), Berlin 1986, 194 ff.

530) Vgl. Pfeilschifter 137 f.

531) Vgl. Mois J., Der Chorherr Clemens Braun, letzter Bibliothekar des Stiftes Rottenbuch (Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte 39, 1990, 21–112), hier bes. 30. – Das Stift hatte 1785 die Bibliothek Oefeles erworben und damit seinen geschichtswissenschaftlichen Buchbestand erheblich vergrößert. Vgl. ebd. 32 f.

532) Vgl. Pfeilschifter 138.

Neben St. Blasien ist um dieselbe Zeit noch ein weiteres Kloster zu nennen, das zwar nicht eine eigene Akademie aufzubauen suchte, wohl aber sich durch seine Pflege wissenschaftlicher Gemeinschaftsarbeit einen Namen gemacht hat: das fränkische Stift Banz⁵³³.

Die Benediktiner Frankens hatten durch Männer wie Ignaz Gropp von St. Stephan in Würzburg⁵³⁴ oder Plazidus Stürmer von Neustadt/Main⁵³⁵ den Anschluß an die maurinische Form der Wissenschaftspflege gewonnen. In Banz selbst traten um die Jahrhundertmitte mit Plazidus Hubmann⁵³⁶ und v. a. Dominikus Schramm⁵³⁷ bedeutende Wissenschaftler auf. Dabei war der sehr produktive Schramm ein Anhänger des eklektischen Denkens, Christian Wolff verpflichtet.

Das gelehrte „teamwork“ im aufgeklärten Banz gruppierte sich seit 1772 um eine vielbeachtete Zeitschrift, die, mit wechselndem Titel, bis 1798 erscheinen konnte: „Die fränkischen Zuschauer“ (1772–73) bzw. „Literatur des katholischen Deutschlands“ (1775–92) bzw. „Literarisches Magazin für Katholiken und deren Freunde“ (1792–98). Urheber und Hauptredaktor des Rezensionblattes war der Historiker P. Plazidus Sprenger⁵³⁸, ein Schüler des aufgeklärten Würzburger Kanonisten Johann Kaspar Barthel⁵³⁹. Insgesamt lassen sich nicht weniger als zehn Banzer Konventualen namhaft machen, die, meist als Betreuer eines Fachressorts, an der Zeitschrift mitarbeiteten. Erwähnt seien Kolumban Roesser⁵⁴⁰, der sich mit philosophischen Werken der Jesuitenschule auseinandersetzte, Ildefons Schwarz⁵⁴¹, der ebenfalls Philosophie und Theologie bearbeitete und speziell die Diskussion mit Kant pflegte, der Kanonist Aemilian Graser⁵⁴², der Exeget Beda Ludwig⁵⁴³ und Franz Regel⁵⁴⁴, der sich der zeitgenössischen Literatur widmete. Dazu kam eine Reihe auswärtiger Korrespondenten, meist aus der Würzburger Professorenschaft, etwa Michael Ignaz

533) Zum Folgenden grundlegend: Forster W. – Vgl. auch: Kuhn M., Die Welt des barocken Klosters Banz im Spiegel seiner Benediktiner-Zeitschrift 1772–1798 (Geschichte am Obermain. Colloquium Historicum Wirsbergense 6, 1970, 33–70).

534) Vgl. Anm. 107.

535) Zu Stürmer vgl. Lindner, Schriftsteller II 181. – Zur Wissenschaftspflege in Neustadt vgl. auch: Kostbare Bücher aus drei alten fränkischen Bibliotheken. Bronnbach, Kleinheubach, Neustadt a. M. Beiträge zur Bibliotheksgeschichte und Katalog des 1985 ersteigerten Bestandes, hrsg. v. P. Kolb u. G. Mälzer, Würzburg 1988, Bes. 69–102 (E. Pleticha-Geuder).

536) Zu Hubmann vgl. Lindner, Schriftsteller II 206 f.

537) Zu Schramm vgl. BBKL 9, 881 f. (Ph. Schäfer).

538) Zu Sprenger vgl. Brandl II 236.

539) Zu Barthel vgl. LThK 2, 37 (L. Hell).

540) Zu Roesser vgl. Brandl II 201 f.

541) Zu Schwarz vgl. BBKL 9, 1161 f. (Ph. Schäfer).

542) Zu Graser vgl. Lindner, Schriftsteller II 212.

543) Zu Ludwig vgl. Brandl II 148.

544) Zu Regel vgl. ebd. 193.

545) Zu Schmid vgl. ebd. 219 f.; BBKL 9, 471–473 (S. Wimmer).

Schmid⁵⁴⁵ oder Franz Oberthür⁵⁴⁶. Bis 1781 arbeitete auch Cölestin Steiglehner von St. Emmeram als Rezensent mathematischer Werke mit⁵⁴⁷.

An der Bayerischen Akademie der Wissenschaften hatten im ersten Jahrzehnt ihres Bestehens die Benediktiner einen erheblichen Teil der Mitglieder ausgemacht. Die Zahl der Ordensleute ging jedoch seit etwa 1769 deutlich zurück⁵⁴⁸. In diesem Jahr wurde noch Beda Apell von Oberaltaich ordentliches Mitglied der Historischen Klasse⁵⁴⁹, 1770 P. Robert Hickmann von St. Hubert / Luxemburg auswärtiges Mitglied⁵⁵⁰. 1776 kam der Naturwissenschaftler Benedikt Arbuthnot vom Regensburger Schottenkloster (Abt seit 1776) dazu⁵⁵¹. Dann trat eine Pause ein bis 1777, als Plazidus Scharl von Andechs die ihm schon früher angetragene Mitgliedschaft annahm⁵⁵² und mit Roman Zirngibl von St. Emmeram ein bedeutender Historiker in die Akademie eintrat⁵⁵³. 1779 und 1780 wurden mit Johann Bapt. Lackner⁵⁵⁴ und Joachim Schuhbauer⁵⁵⁵ zwei Niederaltaicher Benediktiner aufgenommen, Schuhbauer in die kurzlebige Belletristische Klasse⁵⁵⁶. Bis 1789 kam dann kein Benediktiner mehr dazu, sieht man von der Ehrenmitgliedschaft des Abtes Joseph Maria Hiendl von Oberaltaich, damals Präses der Bayerischen Benediktinerkongregation, im Jahr 1782 einmal ab⁵⁵⁷. Nicht ohne Bedeutung für diesen Rückgang war wohl die innere Entwicklung der Akademie, welche sich zwischen 1769 und 1773 in einer Krise befand und erst 1776/77 neuen Aufwind bekam. Seit 1776 aber erlangte eine Gruppe immer mehr Gewicht, die esoterischen Strömungen und, in Verbindung damit, der Freimaurerei in ihren diversen Spielarten verbunden war – Gegner der Aufklärung also. Die populärsten Vertreter dieser Richtung waren der umstrittene Arzt und Magnetiseur Franz

546) Zu Oberthür vgl. BBKL 6, 1083 f. (K. J. Lesch).

547) Vgl. Forster 224 ff.

548) Vgl. die Liste bei Hammermayer, Akademie I 362–368; II 380–387.

549) Vgl. ebd. I 368; s.a. oben Anm. 447.

550) Vgl. ebd. II 381; zu Hickmann: ebd. 100–102.

551) Vgl. ebd. II 382. – Zu Arbuthnot vgl. Hammermayer L., Benedikt Arbuthnot (1737–1820), Abt des Schottenklosters St. Jakob zu Regensburg (BGBR 23/24 I 469–487 (Lit.)). Zu Arbuthnots Bedeutung für die Akademie s. a. Kraus, Nat.wiss. Forschung 277 (Reg.).

552) Vgl. Hammermayer, Akademie II 384. Zu Scharl vgl. Kraus, Nat.wiss.Forschung 65; Hammermayer, Salzburg 392; die Literatur ebd. 3017 f. Anm. 123.

553) Vgl. Hammermayer, Akademie II 86. Zu Zirngibl vgl. unten bei Anm. 581.

554) Vgl. ebd. II 385. – Zu Lackner vgl.: Stadtmüller G. – Pfister B., Geschichte der Abtei Niederaltaich 741–1971, Ottobeuren – Augsburg 1971, 503 (Reg.).

555) Vgl. Hammermayer, Akademie II 385. Zu Schuhbauer, der 1784 austrat und sich 1803 der staatlichen Bibliotheksaufhebungskommission zur Verfügung stellte, vgl. Ruf P., Säkularisation und Bayerische Staatsbibliothek, 1, Wiesbaden 1962, 53 f.; Stadtmüller–Pfister (wie Anm. 554) 278; 290; 444.

556) Die Belletristische Klasse erwies sich bald als „Einfallstor“ der Illuminaten und bestand nur 1777/78–1785. Vgl. Hammermayer, Gelehrtenassoziation 169.

557) Vgl. Hammermayer, Akademie II 385.

Anton Mesmer⁵⁵⁸, 1775 auswärtiges Mitglied, und der 1777 aufgenommene Hofrat Karl v. Eckartshausen⁵⁵⁹, aus dessen Feder zahlreiche einschlägige Literatur stammt⁵⁶⁰.

In ihrem Kampf gegen die Gedankenwelt der Aufklärung waren sie eins mit bestimmten Kreisen des katholischen Klerus, insbesondere ehemaligen Jesuiten, die nun auch Aufnahme in die Akademie fanden⁵⁶¹. Im ersten Dezenium nach der Aufhebung der Gesellschaft Jesu, 1773–1783, wurden nicht weniger als zwölf Exjesuiten hinzugewählt – ihnen standen im selben Zeitraum nur noch vier Benediktiner und sechs Augustinerchorherren (davon ein Ehrenmitglied) gegenüber⁵⁶². Daß die Reihe der ehemaligen Jesuiten in der Akademie 1773 mit dem Dillinger Professor Benedikt Stattler, dem „Antikant“⁵⁶³, eröffnet wurde, sagt schon manches, auch wenn Stattler, der einst Christian Wolff rezipiert hatte, noch als Vertreter einer „maßvollen katholischen Aufklärung“ gelten darf⁵⁶⁴.

Auch die Aufklärer in der Akademie der 1770er Jahre sind keine einheitliche Gruppe: Neben spätjansenistischen, reformkatholischen oder Wolffianisch gesinnten Mitgliedern wie etwa Don Ferdinand Sterzinger aus dem Münchner Theatinerkonvent⁵⁶⁵ standen solche, die bereits die radikalen Gedanken der französischen und deutschen Spätaufklärung vertraten und sich ab 1776

558) Zu Mesmer vgl. Kraus, *Nat.wiss. Forschung* 281 (Reg.); NDB 17, 209–211 (A. Prinz, m. Lit.); Stucke D., *Mesmerismus und deutscher Idealismus* (Diss.), Düsseldorf 1989.

559) Zu Eckartshausen vgl. NDB 4, 284 f. (H. Graßl, F. Merzbacher); Kraus, *Nat.wiss. Forschung* 278 (Reg.); *Literaturlexikon* 3, 167 f. (A. Faivre); Hammermayer, *Gelahrtenassoziation* 176 (m. Lit.).

560) Erwähnt seien als Beispiele: *Aufschlüsse zur Magie*, München 1788–92; *Blicke in die Zukunft oder Prognostikon des neunzehnten Jahrhunderts nach den Gesetzen der Wahrscheinlichkeit berechnet*, Leipzig 1799; *Entdeckte Geheimnisse der Zauberey*, München 1790; *Verschiedenes zum Unterricht und zur Unterhaltung für Liebhaber der Geukeltasche, des Magnetismus ...*, München 1791.

561) Der entschiedene Jesuitengegner Lori hatte zunächst mit Erfolg die Unterwerfung der akademischen Schriften unter die jesuitische Zensur verhindert und „unsere heimlichen Feinde aus dem Feld getrieben“ (Lori an Töpsl, 12.5.1759: Spindler 33 f. Nr. 16; vgl. ähnlich Lori an Gottsched, 2.7.1759: ebd. 82 f. Nr. 50). An Ulrich Weiß von Irsee konnte Lori dann am 6.12.1759 unmißverständlich berichten: „Die Jesuiten sind keine Mitglieder, weil sie Scholastici, und Jesuiten sind“: Ebd. 234 Nr. 138.

562) Vgl. Hammermayer, *Akademie* II 382–386; ferner das Kapitel „Die Sonderstellung der Exjesuiten“ ebd. 106–118; ferner ebd. 241–244.

563) Zu Stattler vgl. BBKL 10, 1230–1235 (F. Lachner, m. Lit.).

564) Hammermayer, *Akademie* II 127; vgl. ebd. 106 ff.

565) Zu Sterzinger vgl. BBKL 10, 1424–1428 (W. Winhard, m. Lit.).

im Ingolstädter Geheimbund der Illuminaten⁵⁶⁶ eine Organisation gaben⁵⁶⁷. So finden sich in der Mitgliederliste⁵⁶⁸ der Akademie Namen wie der des K. K. Bergrates Ignaz v. Born⁵⁶⁹ (1774), eines Aufklärers reinsten Wassers und Verfassers einer der schlimmsten Mönchssatiren der Zeit⁵⁷⁰, später dann des Berliner Buchhändlers Friedrich Nicolai⁵⁷¹ (1781), der scharfen Satirikers Anton v. Bucher⁵⁷² (1783) und schließlich des damaligen Hof- und Zensurrates Maximilian v. Montgelas⁵⁷³ (1784). Es nimmt nicht wunder, daß der klösterliche Einfluß unter solchen Verhältnissen nicht mehr derselbe sein konnte wie ehemals.

Diese und andere Umstände⁵⁷⁴ führten dazu, daß so mancher Benediktiner, der früher in Betracht gekommen wäre, nun nicht in die Akademie aufgenommen wurde. Zu nennen sind hier etwa Johann Bapt. Enhuber von Emmeram⁵⁷⁵, Gregor Geyer von Metten⁵⁷⁶ oder Koloman Frank von Andechs⁵⁷⁷.

566) Zum Illuminatenorden vgl.: Hammermayer L., *Illuminaten in Bayern. Zu Geschichte, Fortwirken und Legende des Geheimbundes* (Krone und Verfassung. König Max I. Joseph und der neue Staat. Beiträge zur Bayerischen Geschichte und Kunst 1799–1825, hrsg. v. H. Glaser (Wittelsbach und Bayern, Bd. III/1), München–Zürich 1980, 146–173 (mit umfängl. Quellen- und Lit.angaben)). Zusammenfassend: v. Dülmen R., *Die Gesellschaft der Aufklärer. Zur bürgerlichen Emanzipation und aufklärerischen Kultur in Deutschland* (Fischer Taschenbuch, 4323), Frankfurt 1985, 100–112.

567) Vgl. Hammermayer, *Akademie II* 124–127.

568) Vgl. Thürauf.

569) Zu Born vgl. Brandl II 21; Fettweis G. B. – Hamann G. (Hrsg.), *Über Ignaz von Born und die Societät der Bergbaukunde* (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl., Sitzungsberichte 533), Wien 1989.

570) Joannis Physiophili Specimen Monachologiae methodo Linnæana, Augsburg [= Wien] 1783. Schon 1783 erschien auch eine deutsche Ausgabe unter dem Pseudonym „Ignaz Lojola Kuttenpeitscher“; das Pamphlet wurde noch 1802 in Frankfurt unter dem Titel „Monachologie nach Linnäischer Methode“ nachgedruckt; Übersetzungen erschienen in mehreren europäischen Sprachen. Vgl. Hayn H. – Gotendorf A. N., *Bibliotheca Germanorum erotica & curiosa*, 5, Hanau 1968 (Nachdruck) 339–341 (mit Verzeichnis der Gegenschriften).

571) Zu Nicolai vgl. Hammermayer, *Akademie II* 228 f.; Fabian B. (Hrsg.), *Friedrich Nicolai 1733–1811. Essays zum 250. Geburtstag*, Berlin 1983.

572) Zu Bucher: *Literaturlexikon* 2, 280 f. (W. Haefs). Vgl. auch: *Bayerische Bibliothek* 3 (wie Anm. 69), 1207 und Textbeispiele ebd. 300–316.

573) Zu Montgelas vgl. Weis E., *Montgelas 1759–1799. Zwischen Revolution und Reform*, München 1971; ders., *Das neue Bayern – Max I. Joseph, Montgelas und die Entstehung und Ausgestaltung des Königreichs 1799 bis 1825* (Krone und Verfassung (wie Anm. 566) 49–64).

574) Vgl. Hammermayer, *Akademie II* 103.

575) Zu Enhuber vgl. ebd. 103 mit Anm. 473 b; Aris M. A., „*Quid faciat Rhabanus tuus, scire gestio*“. Johann Baptist Enhubers Vorarbeiten zu einer neuen Edition der Werke des Hrabanus Maurus im 18. Jahrhundert (Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte 46, 1994, 93–112).

576) Zu Geyer: Hammermayer, *Akademie II* 104 mit Anm. 473 c.

577) Zu Frank vgl. ebd. 474.

Immerhin scheint sich um 1777 auch eine klosterfreundlichere Richtung Geltung verschafft zu haben, worauf die Wahlen von Arbuthnot, Scharl und Zirngibl hinweisen. Sogar Fürstabt Forster drängte darauf, daß sich P. Cölestin Steiglehner 1776 an einer Preisfrage beteiligte⁵⁷⁸; Mitglied wurde dieser jedoch erst 1790⁵⁷⁹. Dies belegt überdies, ebenso wie die Aufnahme Zirngibls 1777, daß der Prälat offensichtlich seine grundsätzlich ablehnende Haltung gegenüber der Akademie, von der schon die Rede war, revidiert haben muß⁵⁸⁰.

Es ist unerläßlich, an dieser Stelle auf P. Roman Zirngibl einzugehen, war er doch „das erfolgreichste und arbeitsamste Mitglied bis zu seinem Tod“⁵⁸¹ im Jahre 1816. 1775 wagte er sich erstmals an eine Preisfrage der Akademie mit dem Thema „Abhandlung von den bairischen Herzögen von Karls des Großen Zeiten, von ihren Regierungsjahren, Familien, und vorzüglichen Thaten“. Zirngibl gewann den Preis; seine Arbeit wurde im ersten Band der neuen Reihe der Akademieabhandlungen veröffentlicht⁵⁸². Schon bei diesem Erstlingswerk zeigten sich Zirngibls Stärken: „nüchterne genealogische und chronologische Untersuchungen“, „Gründlichkeit und Genauigkeit“, „sorgfältig belegte ... scharfsinnige Quelleninterpretation“ und „erstaunliche Quellenkenntnis“⁵⁸³. Was ihm hingegen fehlte war die Kraft der Darstellung – er schreibt „nüchtern und schwunglos“, ja langweilig in „gequälte(n) unanschauliche(n) Wendungen“. Sein Ziel war nicht der große Wurf, sondern allein die gesicherte Darstellung von Tatsachen⁵⁸⁴. „Arbeit mit Urkunden war Zirngibls Stärke“⁵⁸⁵.

P. Roman konnte sich allerdings nicht ausschließlich der Forschung widmen. Wiederholt war er in klösterliche und seelsorgerliche Aufgaben eingespannt, darunter mehrmals über Jahre hin als Propst von Hainpach, weitab von den reichen Quellen in Archiv und Bibliothek von St. Emmeram. Besonders fruchtbar war er dagegen in seiner Zeit als Bibliothekar des Stifts⁵⁸⁶. Bis 1783 löste er insgesamt fünf Preisfragen der Akademie; bis 1798 veröffentlichte er nicht weniger als sieben Abhandlungen in deren Publikationen⁵⁸⁷. Dazu kamen Arbeiten für Westenrieders „Beyträge“ und 1787 die selbständig er-

578) Vgl. ebd. 105.

579) Vgl. Thürauf 129.

580) Vgl. oben bei Anm. 427. Es scheint, daß Forster nicht zuletzt an der Person J. G. Loris Anstoß genommen hatte, Vgl. Winhard, Akademie 28.

581) Kraus, Hist. Forschung 108. – Die Biographie Zirngibls und die Edition seines Briefwechsels, beide von Andreas Kraus, sind maßgebliche Quellen für das Folgende; vgl. auch Kraus, Hist. Forschung 108 ff.

582) Neue historische Abhandlungen der kurfürstlich-bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1, München 1779, 1–266. Vgl. Bachmann 11.

583) Kraus, Zirngibl 91. Zu Zirngibls Methode vgl. ebd. 303–308.

584) Ebd. 92.

585) Kraus, Hist. Forschung 110.

586) 1769 verfaßte Zirngibl den (ungedruckten) *Catalogus manuscriptorum monasterii St. Emmerami alphabeticus*: Bayer. Staatsbibliothek München, Cbm. C. 13.

587) Liste bei Kraus, Zirngibl 61 f.

schienene „Abhandlung über die Reihe und Regierungsfolge der gefürtesten Äbtissinen von Obermünster“⁵⁸⁸. Es dauerte dann aber bis 1802, bis er wieder eine größere Untersuchung vorlegte: Im Verlag der Akademie erschien seine 638 S. zählende „Geschichte der Probstei Hainspach“, in der er so viele Jahre seines Lebens verbracht hatte⁵⁸⁹.

P. Roman mußte die Aufhebung seines geliebten Stiftes erleben. Seit 1804 war er dann im Staatsauftrag mit der Ordnung der ehemaligen klösterlichen Archive Regensburgs befaßt⁵⁹⁰; auf Tausenden von Seiten hat er die Archive von St. Emmeram und Niedermünster damals repertorisiert⁵⁹¹. Es bleibt beachtlich, daß er daneben noch die Zeit fand, mehrere akademische Preisfragen zu bearbeiten, auch wenn er dabei nicht mehr immer auf der Höhe seiner früheren Jahre blieb⁵⁹². 1814 erschien in den Abhandlungen der Akademie „Ludwigs des Baiers Lebensgeschichte“⁵⁹³. Als letztes Werk Zirngibls wurde posthum 1818 seine umfangliche „Geschichte des bayerischen Handels“ publiziert, „ein Werk, das seinen Wert bis heute bewahrt hat“⁵⁹⁴. Insgesamt steuerte Zirngibl 1779–1818 etwa 3900 Seiten zu den historischen Abhandlungen der Akademie bei – mehr als die Hälfte des Gesamtumfangs der historischen Bände dieser Jahre⁵⁹⁵.

Selbstverständlich stand ein Forscher wie Zirngibl in Kontakt mit zahlreichen Fachkollegen, allen voran mit Lorenz v. Westenrieder, der seit 1801 Nachfolger Kennedys als Sekretär der Münchner Akademie war⁵⁹⁶. Ferner finden sich unter seinen Korrespondenten⁵⁹⁷ Andreas Dominikus Zaupser⁵⁹⁸, P. Moritz Ribbele von St. Blasien⁵⁹⁹, Abt Diepold Ziegler von Ensdorf⁶⁰⁰, Philipp Ernst Spieß, geheimer Archivar auf der Plassenburg und Mitarbeiter an der St. Blasianer „Germania Sacra“⁶⁰¹, P. Moritz Hohenbaum van der Meer von

588) Vgl. ebd. 62 f.; 131 ff.

589) Vgl. ebd. 62; 147 ff.

590) Vgl. ebd. 194–222.

591) Übersicht ebd. 65.

592) Vgl. ebd. 223 ff.

593) Historische Abhandlungen der königlich bayerischen Akademie der Wissenschaften, 3, München 1814, 1–612; vgl. Kraus a.a.O. 62; 237 f.; Bachmann 19 f.

594) Historische Abhandlungen (wie Anm. 593) 4, München 1818, 281–792, als Sonderdruck schon 1817. Vgl. Kraus ebd. 62; 223 ff.; Bachmann 20.

595) Vgl. Kraus, Briefe 7.

596) Vgl. Kraus, Briefe; Zirngibls Briefe an Westenrieder hier Nr. 1–172. – Zu Westenrieder vgl. Thürauf 4; Haefs W., „Praktisches Christentum“. Reformkatholizismus in den Schriften des altbayerischen Aufklärers Lorenz Westenrieder (Klueting 271–301). Nicht mehr eingearbeitet werden konnte die umfangliche Biographie von Haefs W., Aufklärung in Altbayern. Leben, Werk und Wirkung Lorenz Westenrieders, Neuried 1998.

597) Vgl. Kraus, Zirngibl 128 f.

598) Zu Zaupser: Literaturlexikon 12, 468 f. (W. Haefs).

599) Zu Ribbele vgl. Scriptores 369 f.; Lindner, St. Blasien 40 f.

600) Vgl. Lindner, Schriftsteller I 264 f.

601) Zu Spieß: Pfeilschifter 197 (Reg.); Müller 474 (Reg.).

Rheinau⁶⁰², Fürstabt Martin Gerbert von St. Blasien⁶⁰³, der Freisinger Historiker und Archivar Joseph Heckenstaller⁶⁰⁴, der Münchner Geheime Rat Johann Kaspar v. Lippert⁶⁰⁵, der Theatiner Don Ferdinand Sterzinger⁶⁰⁶, Ildefons Kennedy⁶⁰⁷ u. v. a. Leider ist ein Großteil dieser Briefe nicht erhalten, bzw. noch nicht aufgefunden. Dazu gehört auch jene Korrespondenz, die er mit Sicherheit innerhalb der Bayerischen Benediktinerkongregation geführt hat. Schon aus den angeführten Namen wird jedoch deutlich, daß Zirngibl nicht nur mit der Münchner Akademie, sondern auch mit dem Projekt der „Germania Sacra“ von St. Blasien in Verbindung stand – an P. Hohenbaum sandte er Material⁶⁰⁸ – auch wenn er selbst nicht daran mitarbeitete.

Neben Zirngibl war es dann noch einmal eine beachtliche Reihe bayerischer Benediktiner, die sich in den letzten beiden Jahrzehnten vor der Säkularisation an den Projekten der Akademie in München, historischen wie naturwissenschaftlichen, beteiligte⁶⁰⁹. Benno Ganser und Hermann Schollner reichten historische Beiträge ein, ebenso Koloman Sanftl von St. Emmeram⁶¹⁰, der Kanonist und spätere Abt von Benediktbeuern Karl Klocker⁶¹¹ und Rupert Kornmann, Abt von Prüfening⁶¹². Ildefons Kennedy, Cölestine Steiglehner und sein Emmeramer Mitbruder Plazidus Heinrich⁶¹³ lieferten zahlreiche naturwissenschaftliche Beiträge zu den „Philosophischen Abhandlungen“ der Akademie, ebenso Abt Benedikt Arbutnot, Anselm Ellinger von Wessobrunn⁶¹⁴ und Plazidus Scharl von Andechs.

602) Vgl. Anm. 510.

603) Vgl. Kraus, Briefe 10 Anm. 21.

604) Vgl. Ruf M., Joseph Heckenstaller als Freisinger Hochstiftsarchivar (Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte 33, 1981, 115–129); Gatz 1785/1803–1945, 294 (G. Schwaiger).

605) Vgl. Messerer R. (Bearb.), Briefe an den Geh. Rat Joh. Caspar v. Lippert in den Jahren 1758–1800 (Oberbayerisches Archiv, 96), München 1972. Zirngibls Briefe an Lippert von 1785–1792 hier Nr. 1626–1635.

606) Vgl. Anm. 565.

607) Kraus, Briefe Nr. 173 ff.

608) Vgl. Kraus, Zirngibl 129.

609) Leider ist der 3. Band von L. Hammermeyers Akademiegeschichte bisher noch nicht erschienen, so daß für die letzte Epoche eine entspr. Gesamtdarstellung fehlt. Einen Überblick bis zur Montgelas-Zeit bietet ders., Gelehrtenassoziation. Für Biographisches und wissenschaftliche Einzelleistungen vgl. im Folgenden Kraus, Hist. Forschung; ders., Nat.wiss. Forschung.

610) Zu Sanftl vgl. Kraus, Hist. Forschung 113–116.

611) Vgl. Winhard W., Karl Klocker (1748–1805), letzter Abt von Benediktbeuern (1796–1803) (Vestigia Burana. Spuren und Zeugnisse des Kulturzentrums Kloster Benediktbeuern, hrsg. v. L. Weber, München 1995, 161–179).

612) Zu Kornmann vgl. Kraus, Hist. Forschung, bes. 136–138; BBKL 4, 518 f. (S. Haering); Mai P., Rupert Kornmann (1757–1817). Letzter Abt von Prüfening (BGBR 23/24 II 524–533); Gelehrtes Regensburg 69 f. Nr. 2.70–2.73.

613) Zu Heinrich vgl. Kraus, Nat.wiss. Forschung 280 (Reg.), bes. 90–92; Gelehrtes Regensburg 224 (Reg.).

Das Jahr 1803 hat dann auch für die Bayerische Akademie der Wissenschaften einen tiefen Einschnitt gebracht, der nicht mehr ungeschehen gemacht werden konnte. Ein großes wissenschaftliches Potential wurde ihr durch die Klostersaufhebung entzogen. Zwischen 1759 und 1803 waren 34 Benediktiner Akademiemitglieder; 23 historische und 26 philosophisch-naturwissenschaftliche Beiträge aus benediktinischer Feder erschienen in diesem Zeitraum in den Akademieschriften. Zwar wurden nach 1803 noch mehrere Ex-Benediktiner aufgenommen⁶¹⁵, so etwa 1807 der Botaniker Candidus Huber von Nederaltaich⁶¹⁶, 1808 der Historiker Sebastian Günthner von Tegernsee⁶¹⁷, 1821 der Mathematiker Thaddäus Siber von Scheyern⁶¹⁸, 1830 der Historiker Johann Nep. Hortig von Andechs⁶¹⁹, doch sie waren nun Privatpersonen, hinter denen kein Kloster mehr stand. Das Gesicht der Bayerischen Akademie der Wissenschaften hatte sich verändert. Die Säkularisation in Bayern traf ein weitgehend blühendes und intaktes Klosterwesen an. Nicht zuletzt erweist sich dies aus der regen wissenschaftlichen Tätigkeit, die in vielen Klöstern gepflegt wurde.

Obwohl seit 1759 so viele bayerische Benediktiner an der Kurfürstlichen Akademie mitgearbeitet hatten, waren doch die alten Pläne einer benediktinischen Akademiegründung nicht völlig aus dem Blickfeld geraten. Soweit zu sehen ist, dachte freilich niemand mehr an eine gesamtdeutsche Sozietät im Sinne Legiponts. Was vielmehr seit Desings fehlgeschlagenem Versuch aus den 1750er Jahren immer wieder erstrebt wurde, war eine bayerische Benediktinerakademie.

Faßbar werden solche Bestrebungen wieder im Jahr 1788. Damals tagte das 32. Generalkapitel der Kongregation in Wessobrunn. Zunächst befaßte es sich mit einer erwünschten Wiederherstellung des 1769 untergegangenen „Studium commune“⁶²⁰. Dann aber wurde der Versammlung die Frage vorgelegt, ob es nicht für die Kongregation sehr nützlich und ehrenhaft sei, eine Societas li-

614) Zu Ellinger vgl. Kraus, Nat.wiss. Forschung 278 (Reg.), bes. 92 f.; Winhard, Wessobrunn 190 (Reg.).

615) Vgl. die Einträge bei Thürauf.

616) Zu Huber vgl. Stadtmüller – Pfister (wie Anm. 554) 266 f.; ferner: Bosl's Bayerische Biographie. Ergänzungsband, hrsg. v. K. Bosl, Regensburg 1988, 75 (E. Bosl). Weitere Literatur zu Huber bei Hammermayer L., Ökonomische Sozietät en miniature. Zur Geschichte der Feldbaugesellschaft in Seefeld/Oberbayern (ca. 1789–1807/08) (Gegenwart und Vergangenheit. Festgabe für Friedrich Prinz zu seinem 65. Geburtstag, hrsg. v. G. Jenal unter Mitarbeit v. St. Haarländer, München 1993, 157–179), hier 173.

617) Zu Günthner vgl. Lindner, Familia 227–232 Nr. 838; Kraus, Hist. Forschung 313 (Reg.).

618) Vgl. Sibers Autobiographie: Mein Leben und Lehren. Autobiographische Aufzeichnungen von Thaddäus Siber, weiland Universitätsprofessor in München, hrsg. v. M. Rottmann (Oberbayerisches Archiv 65, 1927, 83–225); Lindner, Schriftsteller I 236–238; Bosl (wie Anm. 81) 725 (W. Müller).

619) Zu Hortig vgl. LThK 5, 148 f. (R. Bauerreiß); Bosl (wie Anm. 81) 374 (W. Müller).

620) Vgl. Siegmund, Benediktiner-Akademie 370 f.; Reichhold 608; vgl. auch Anm. 286.

teraria zu errichten, die in den bedeutendsten „classibus humanioribus“ jährliche Preisfragen stellen könnte. Die besten Lösungen sollten dann ausgezeichnet und gedruckt werden⁶²¹. Offensichtlich stand also bei diesem Vorschlag das Prämierungssystem der Münchner Akademie Pate.

Die Äbte reagierten positiv: Zuerst solle ein „Systema“ entworfen werden. Darunter wird man wohl einen Arbeitsplan, verbunden mit Statuten, verstehen dürfen. Danach möge die Gesellschaft errichtet werden („erigatur societas quaedam literaria“), „damit die Wissenschaften immer mehr gepflegt werden“. Die Leitung solle bei Fürstabt Frobenius Forster von St. Emmeram und Abt Martin Pronath von Prüfening liegen⁶²².

Leider erfahren wir nicht, wer den Antrag an das Generalkapitel eingebracht hat. Es spricht jedoch einiges dafür, daß es P. Florian Schärl von Prüfening⁶²³ gewesen ist. Von seiner Hand ist ein (undatiertes) Konzept erhalten, das den Titel trägt: „Rudes cogitationes de reformandis et ecolendis studiis Congregationis B. Bav.“⁶²⁴. Ohne in alle Einzelheiten zu gehen, entwirft P. Florian in großen Zügen tatsächlich eine „societas quaedam literaria“ (das Generalkapitel hat also wohl diese Bezeichnung von ihm übernommen). Kirchen-, deutsche und bayerische Geschichte sollte bearbeitet werden, aber auch andere Disziplinen. Der Autor weist darauf hin, daß den Klöstern ja an Büchern, Handschriften u. a. Hilfsmittel zur Verfügung seien wie nur wenigen weltlichen Gelehrten. Wissenschaftliche Zirkel oder Konferenzen, wie in Prüfening üblich, sollten in den Klöstern allgemein eingerichtet werden. Mit vereinten Kräften solle die Akademie „pro publico“ arbeiten. Die Mitglieder möchte P. Florian verpflichten, philosophische, theologische, historische und andere Themen in Form von „dissertationes, tractatus, sermones“ zu behandeln und zu bestimmten Zeiten vorzulegen.

Zusammen mit Schärl übergab ein weiterer Prüfeningener Konventuale seinem Abt Martin Pronath einen Entwurf für eine benediktinische Akademie: P. Rupert Kornmann. Pronath nahm beide Texte mit nach Oberaltaich⁶²⁵ zu Abt Joseph Maria Hiendl⁶²⁶, der damals Präses der Kongregation war⁶²⁷. Der erste

621) Text bei Hanser 4; vgl. Siegmund ebd. 370 f.

622) Vgl. Hanser ebd.; Siegmund ebd.; Reichhold 608 (nach Reichholds Darstellung entsteht der Eindruck, das „sistema“ solle unter Leitung der beiden Prälaten ausgearbeitet werden).

623) Zu Schärl vgl. Lindner, Schriftsteller I 247.

624) AAM Prüf. Mans. 1443 f. 1^r-6^r. – H.H. Dr. P. Michael Kaufmann, Metten, bin ich für die großzügige Überlassung von Archivalien aus dem Mettener Archiv besonders zu Dank verpflichtet.

625) So Schärl auf der Rückseite seines Entwurfs (wie Anm. 624).

626) Der um sein Kloster hochverdiente Prälat scheint, wenigstens nach dem Urteil seines Nachfolgers Aschenbrenner, nicht selten auf Leute gehörte zu haben, die ihn von mutigen Neuerungen wieder abzubringen wußten. Aschenbrenner unterstellt ihm auch ein „neissliches Askesfieber“, so daß Hiendl doch als ein eher konservativer Abt alten Schlags erscheint, dem die Akademiepläne vielleicht nicht ganz unverdächtig waren. Vgl. Hofmann A., Beda Aschenbrenner (1756–1817). Letzter Abt von Oberaltaich. Leben und Werk (Neue Veröffentlichungen

Eindruck, den das Prüfeninger Duo dort machte, scheint allerdings gleich null gewesen zu sein, mußte doch P. Florian niedergeschlagen bemerken: „Sed totu societas literaria effectu caruit“⁶²⁸. Offensichtlich ließen sich die beiden Prüfeninger aber dadurch nicht abschrecken. Sie brachten ihr Anliegen dann auf dem erwähnten Generalkapitel wieder zur Sprache und setzten es schließlich über das „Unterhaus“ der Konventdeputierten durch. So erklärt sich auch, warum neben Forster, der damals größten wissenschaftlichen Berühmtheit der Kongregation, ausgerechnet der Prüfeninger Prälat als zweiter Direktor der „Societas literaria“ ausgewählt wurde: Aus seinem Haus waren schließlich die entscheidenden Anregungen gekommen. Sogar ein konkretes Arbeitsvorhaben scheint damals bereits in Aussicht gehommen worden zu sein: Die Gesellschaft sollte sofort nach ihrer Errichtung Anselm Desings „Reichs-Geschichte“ aus dem Deutschen ins Lateinische übersetzen⁶²⁹.

Nachdem das Generalkapitel sich so positiv geäußert hatte, war es nun an den beiden Initiatoren, die verlangten Entwürfe für ein „Systema“ vorzulegen. Sowohl Schärl wie Kornmann machten sich daran, von beiden sind zumindest die Konzepte dafür erhalten. Zunächst Schärl⁶³⁰: Zufrieden blickt er vorweg auf das Generalkapitel zurück, auf dem nicht nur der anwesende päpstliche Nuntius⁶³¹, sondern sogar die kurfürstlichen Kommissäre dem Akademieplan applaudiert hatten. In drei Punkten gliedert dann P. Florian sein System für eine bayerische Benediktinerakademie: In § 1 handelt er über die „Objekte“ der Gesellschaft. Hier zeigt sich, daß Schärl in erster Linie Historiker ist, sieht er doch in der bayerischen Geschichte, v. a. der des Mittelalters, samt ihren Hilfswissenschaften, den wichtigsten Forschungsbereich, gefolgt von geistlicher und weltlicher Literaturgeschichte. Hier legt er ebenfalls den Akzent auf das Mittelalter, was fast schon wie eine Vorwegnahme medävistischer Literaturgeschichtsforschung des frühen 19. Jahrhunderts aussehen könnte. Auch in diesem Bereich sollten die Hilfswissenschaften nicht vernachlässigt werden; auf gefährdete Inschriften nimmt er dabei besonders Bezug. Dann folgen nach Schärls Plan Philosophie, Physik, besonders die experimentelle, Mathematik, Moralphilosophie oder Naturrecht, Theologie, speziell

des Institutes für Ostbairische Heimatforschung, 8), Passau 1964, 207 (Reg.), bes. 32 f.; Ott (wie Anm. 443) 14–19, hier 17.

627) Vgl. Gressier 508.

628) Wie Anm. 625.

629) Vgl. Akten des Generalkapitels der Baierischen Congregation, welches im Junius des Jahres 1788 zu Wessobrunn gehalten wurde, in: Benediktiner-Museum. Den Herren Prälaten und ihren Mitbrüdern zum Neujahrgeschenk geweiht von drey Mitgliedern des nemlichen Ordens, 1, Augsburg–München [= Ulm] 1790, 37–59, hier 53. Das angesprochene Werk ist Desings „Deutschlandes untersuchter Reichs-Geschichte Erster Theil“ [mehr ist nicht erschienen], Regensburg 1768.

630) AAM Prüf. Mans. 1443 f. 7^r–11^r: „Rudes cogitationes de forma erigendae societatis literariae in congregatione benedictino Bavarica“.

631) 1785–1795 Cesare Zoglio, vgl. Schwaiger G., Die altbayerischen Bistümer Freising, Passau und Regensburg zwischen Säkularisation und Konkordat (1803–1817) (Münchener Theologische Studien, I. Hist. Abt., 13), München 1959, 87–89.

Dogmatik, wobei auf die Quellen (Hl. Schrift, Konzilien, Kirchenväter) besonderer Wert gelegt wird. Schließlich sollten auch kirchliches, privates und öffentliches Recht, insbesondere deutsches und bayerisches, Platz in der Akademie haben⁶³².

Neben den beiden schon durch das Generalkapitel bestimmten „Rectores seu Praesides“ Forster und Pronath sah P. Florian in § 2 für jede der vier Fakultäten einen Direktor vor, zu bestimmen durch das Präsidium der Kongregation. Die Mitglieder sollten selbst entscheiden, in welche der Fakultäten sie eintreten wollten und dann Einzelarbeiten liefern, oder aber an einem gemeinsamen Werk zusammenarbeiten. „Modeste“ und „gratanter“ solle für jede Fakultät ein Zensor amtieren. Die Mitglieder sollten mit ihrem zuständigen Direktor und untereinander ein sorgfältiges „commercium literarum“ führen über Reiseausbeute, Bibliotheken, Bücher etc. Ein Historiograph der Akademie, ebenfalls vom Präsidium benannt, sollte schließlich in jedem Semester einen Bericht über die Aktivitäten der Gesellschaft an die Mitglieder abgeben. Die notwendigen wissenschaftlichen Hilfsmittel aber wie Bücher oder naturwissenschaftliche Instrumente finden sich, so betont Schärl auch hier, in den Klöstern in reichem Maß – mehr als bei den „Mönchs-Geißeln“, die die Klöster schlechtzumachen suchten.

P. Florian hatte schon bei seinem ersten Entwurf darauf verwiesen, daß sein Mitbruder Rupert Kornmann, damals Philosophieprofessor in Prüfening, ein eigenes „Systema“ erarbeitet und beim Präses eingereicht hatte⁶³³. Lange wurde nach P. Ruperts Vorschlägen für eine Benediktinerakademie vergeblich gesucht⁶³⁴. Inzwischen ist es gelungen, seine (undatierten) „Gedanken Uiber eine in der Baierschen Benedictiner Congregation zu errichtende litterarische Gesellschaft“ wenigstens in einem fragmentarischen Konzept ausfindig zu machen⁶³⁵, so daß die Überlegungen des letzten Abtes von Prüfening zum Thema hier etwas ausführlicher dargestellt werden können.

Kornmann beruft sich, wie Schärl, auf das vorangegangene Generalkapitel (von 1788), folgt also mit seinen Gedanken der Aufforderung, ein System für eine bayerische Benediktinerakademie vorzulegen. Die Förderer des Unternehmens sollten beim Wort genommen, den Gegnern aber Widerstand geleistet werden. P. Rupert will mit vereinten Kräften „die ganze Masse zum Wohl der Religion, und der Wissenschaften erschüttern“ – ein „bey der dermaligen Crisis unentbehrliches Hilfsmittel“. Für Kornmann ist eine akademische Gesellschaft innerhalb der Kongregation das Argument schlechthin gegen den Verdacht, den Klöstern fehle es „an Köpfen oder an Kräften, oder an Unterstützung“. Sollte den bayerischen Benediktinern nicht möglich sein, was den französischen Kapuzinern ruhmreich gelungen war⁶³⁶? Es erübrige sich, so

632) AAM Prüf. Mans. 1443 f. 7^r–9^r.

633) Vgl. ebd. f. 6a^v (Deckblatt).

634) Vgl. Hanser 9; Siegmund, Benediktiner-Akademie 371.

635) AAM Prüf. Mans. 2423 f. 291–296 (undat. Konzept).

636) Kornmann spielt hier auf die 1744 in Paris von den Kapuzinern gegründete „Academia Clementina seu Societas hebraico-Clementina“ an, die sich biblischen und

meint er, die Vorteile einer literarischen Gesellschaft darzustellen: Mabillon, Legipont u. a. hätten das Thema schon erschöpfend dargestellt; die bestehenden Akademien in Italien, Frankreich und Deutschland legten genügend Zeugnis ab. Es sei überflüssig, auf Einwände gegen eine solche Gesellschaft einzugehen, etwa ob sie der klösterlichen Disziplin schade, die Ökonomie belaste oder sich mit dem „hohen ascetischen Ernste“ vertrage. Solche und andere Fragen würden sich von selbst beantworten, wenn man sich erst für die Akademie entschieden habe.

Nach diesen grundsätzlichen Überlegungen geht Kornmann weiter zum konkreten Entwurf von Statuten:

Zuerst, so empfiehlt er realistisch, solle festgestellt werden, wer überhaupt als Mitglied in Frage komme. Danach erst möge man die Gegenstände bestimmen, mit denen sich die Gesellschaft befassen solle. Um die Kandidaten herauszufinden, zieht er drei Möglichkeiten in Betracht:

a) „durch eine Art von Conscription“, „ein in der That sehr odioser, und ... höchst nachtheiler [!] Weg“.

b) „mittels einer Subscription“ durch Rundschreiben, auf die hin sich die Interessenten für bestimmte Themen melden könnten. Auch darin sieht er nicht die richtige Methode. Für ihn bleibt nur eine Möglichkeit:

c) „der wirksamst Weg durch Preisfragen und Prämien“.

Das Präsidium oder „die erste Societatsentreprenueus“ sollten diese Preisfragen stellen, die Kongregationskasse aber die Prämien auswerfen. So könne man die Meinungen über die Akademie ausfindig machen und zugleich herausfinden, welche wissenschaftlichen Richtungen die besten Leute eingeschlagen hatten. Dasselbe Verfahren sollten die einzelnen Prälaten auch innerhalb ihrer Klöster im Kleinen anwenden und so besonders die jüngeren und noch studierenden Konventualen anregen, sich mit den „schönen Wissenschaften“ zu befassen, z. B. mit Poetik, Rhetorik, Sprachen oder Wetterbeobachtungen.

Ganz als Kind seiner Zeit zeigt sich Kornmann im 6. Punkt seines Entwurfs, wenn er fordert, man solle Aufzeichnungen über Sitten und Gebräuche, über Landschulen und Ökonomie machen und Geburts- und Sterbestatistiken anlegen. Die Pfarrexpositi sieht er hier als geeignete Mitarbeiter. Aber auch die Ökonomen der einzelnen Stifte sollten ihre Kenntnisse beitragen – ein beachtenswerter früher Vorschlag zu volkswissenschaftlichen, wirtschaftswissenschaftlichen und demographischen Materialsammlungen, verwandt mit den Interessen der zahlreichen „ökonomischen“ Gesellschaften Bayerns wie z. B. der 1765 gegründeten „Sittlich-Ökonomische[n] Gesellschaft“ zu Burghau-

orientalischen Studien widmete und als letztes von mehreren großen Werken 1780 in sechs Bänden die Übersetzung der Bücher Jeremias und Baruch des Alten Testaments veröffentlicht hatte. Vgl. *Lexicon Capuccinum. Promptuarium historico-bibliographicum Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum (1525–1950)*, Rom 1951, 3 f.

sen⁶³⁷. Jedes Kloster würde so von selbst „eine kleinere Niederlage“ von Materialien, die für die Gesellschaft auswertbar wären.

Natürlich fordert auch Kornmann, die einzelnen Mitglieder sollten Briefkontakt halten und sich um weitere Korrespondenten ihres Fachgebiets bemühen. „Freundschaftliche Recensionen“ regt er an, ebenso die Zusammenarbeit mehrerer zu größeren Werken. Für diesen Zweck sieht er einen originellen Weg vor: Arbeiten könnten von Kloster zu Kloster zirkulieren und überall ergänzt werden – ein Verfahren, das sich etwa für Bibliotheks- und Handschriftenkataloge eignen würde.

Anfangs, so empfiehlt Kornmann, sollten sich die Mitglieder nach ihren Fachgebieten gesondert zusammenschließen, ohne sich noch „im ersten Eifer in das Joch eines festgesetzten eindrucklichen [?] Systems einzuspannen“. Möglichst früh jedoch sollte die Gesellschaft dann, wäre sie erst einmal in Schwung, ein großes Projekt vorlegen und so die Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Eine „gemäßigte Freiheit zu schreiben“ aber wäre ihr ebensowenig von Nachteil wie einst den Maurinern.

Es sollten sechs Jahre vergehen, bis sich das nächste Generalkapitel, das 1794 in Oberaltaich zusammentrat⁶³⁸, mit den Vorschlägen Schärles und Kornmanns befassen konnte. Die beiden 1788 ernannten Direktoren Forster und Pronath waren damals bereits nicht mehr am Leben. Rupert Kornmann, 1790 zum Abt seines Klosters gewählt, nahm nun auf der Prälatenbank an der Versammlung teil. Die Liste der Konventdeputierten führt eine Reihe von wissenschaftlich aktiven Patres auf, so z. B. Plazidus Scharl von Andechs, Koloman Sanftl von St. Emmeram, Maximilian Prechtel von Michelfeld, Marinus Jenison von Rott oder Michael Lory von Tegernsee⁶³⁹. Der Plan einer Akademieerrichtung für die „die sich ernstlich den Studien widmen“, fand zahlreiche Befürworter⁶⁴⁰. Jedes Jahr, so beschloß man, sollten nun Preisfragen aus den Gebieten Bibelwissenschaft, Vaterländische Geschichte und Physik gestellt werden. Die Äbte Diepold Ziegler von Ensding, Gregor Rauch von Andechs, Martin Jelmiller von Scheyern und Kornmann selbst sollten ein Frageschema erstellen. Und tatsächlich verfügte der Rezeß des Kapitels in Punkt 9 die Errichtung einer Societas literaria, die jährliche Stellung von Preisfragen und das Auswerfen von Prämien⁶⁴¹.

637) Vgl. Hammermayer, Akademie II 130–137; ders., Zur Publizistik von Aufklärung; Reform und Sozietätsbewegung in Bayern. Die Burghausener Sittlich-Ökonomische Gesellschaft und ihr „Baierisch-Ökonomischer Hausvater“ (1779–1786) (ZBLG 58, 1995, 341–401). Vgl. auch: Ders., Ökonomische Sozietät en miniature (wie Anm. 616) 157–179.

638) Vgl. Siegmund, Benediktiner-Akademie 371; Gressierer 509; Reichhold 609–612.

639) Vgl. Gressierer 509.

640) Vgl. Reichhold 611.

641) Vgl. Hanser 5; Siegmund, Benediktiner-Akademie 371; Reichhold 611 f. („historia patriae“ meint aber sicherlich nicht Geschichte der Väter, also Patristik, sondern „vaterländische“, d. h. bayerische Geschichte).

Freilich ist das Schema, nach dem die nunmehr gegründete Gesellschaft organisiert sein sollte, nicht bekannt. Es kann jedoch ziemlich sicher vermutet werden, daß Kornmanns Entwurf weitgehend, vielleicht auch zur Gänze, vorgeesehen wurde. Dies legt zumindest sein ältester Biograph, sein Prüfeninger Mitbruder Johann Ev. Kaindl, nahe, wenn er schreibt, daß der Akademieplan „nach der ganzen Extension, welche ihm Abt Rupert geben wollte, verschiedener Hindernisse, besonders der eingetretenen kriegerischen Unruhen wegen, nicht durchgesetzt werden konnte“⁶⁴². Die Themen der drei Preisfragen, die 1794 gestellt wurden, sind bekannt⁶⁴³. Je drei betrafen das historische und das exegetische Fach, eine die Physik. In Kurzfassung seien die Themenstellungen vorgeführt:

Geschichte⁶⁴⁴:

- a) Wer und aus welcher Familie war jener Rapoto, den Kosmas von Prag zum Jahr 1073 erwähnt?
- b) Verbesserungen zu Pfeffels Abhandlung⁶⁴⁵ über die Grafen von Vohburg-Cham und Aufstellung eines neuen Stammbaums.
- c) Verbesserungen zu Koehlers Genealogie⁶⁴⁶ der Grafen von Andechs-Diessen-Meran.

Exegese:

- a) Beweis gegen die arianische Behauptung, Jesus sei der natürliche Sohn Josephs. Beweis für den Glaubenssatz, Jesus sei Gottes Sohn und von Ewigkeit wesensgleich mit dem Vater.
- b) Behandlung der Frage, ob der Stern der Drei Weisen von jeher existierte oder eine Neuschöpfung war, und ob er auch von anderen als den Magiern gesehen werden konnte.

642) [Johann Ev. Kaindl], Lebensgeschichte des Hochwürdigen, Hochwohlgebornen Herrn Rupert Kornmann, Abtes von Prifling, Mitglied der königlichen Akademie der W.W. zu München (Rupert Kornmann, Die Sibylle der Zeit aus der Vorzeit, 1, ... nebst des sel. Verfassers Biographie und Bildniß, Grätz 1825, 9–122), hier 46. Auch Westenrieder sieht den „Entwurf und Betrieb“ Kornmanns als entscheidend an: Westenrieder L., Geschichte der königlich bayerischen Akademie der Wissenschaften, 2, München 1807, 494.

643) AAM Prüf. Mans. 113 (Bened. II 40) p. 112–114. Eine weitere Fassung der Preisfragen befindet sich in DBF Hs. 99. Vgl. auch Haering, 136. – Daß die Themen beim Generalkapitel 1794 gestellt wurden, ergibt sich zweifelsfrei aus dem Eintrag im Prüfeninger Diarium (AAM, w.o.).

644) Es wurde vermutet, die historischen Fragen habe Schölliner gestellt: AAM Prüf. Mans. 113 (Bened. II 40) p. 115.

645) Bezieht sich wohl auf Pfeffels „Versuch einer gründlichen Geschichtsbeschreibung derer alten Markgrafen auf dem Nordgau, aus den bambergisch- und vohburgischen Geschlechtern“ (Historische Abhandlungen der Churfürstlich-bayerischen Akademie der Wissenschaften 1, 1763, 171–202; 2, 1764, 49–72 (mit Stammtafeln)).

646) Bezieht sich auf J. D. Köhler, De Ducibus Meraniae ex comitibus de Andechs ortis, Altdorf 1734.

c) Wieviel nach neuer Währung die Myrrhe-Aloe-Mischung wert war, die Nikodemus nach Joh 19, 39 für das Begräbnis Jesu zur Verfügung stellte.

Physik:

Über die Entstehung des Regenbogens, und ob es ihn schon vor der Sintflut gegeben habe (vgl. Gen 9, 13–17).

Für jedes Fach wurde ein Gutachtergremium zusammengestellt, bestehend aus je einem Abt und zwei Patres. Für die Geschichte waren dies Abt Diepold Ziegler, P. Roman Zirngibl und P. Karl Klocker, für die Bibelwissenschaft Abt Aegid Bartscherer von Michelfeld, P. Michael Lory und P. Plazidus Scharl, für die Physik Abt Gregor Rauch von Andechs, P. Tassilo Beer von Wessobrunn und P. Plazidus Heinrich von St. Emmeram⁶⁴⁷. Bis Ende des Jahres 1795 sollten die Arbeiten an den Kongregationssekretär unter verdeckten Namen eingereicht, von ihm an den Präses weitergeleitet und dann den entspr. Gutachtern zugesandt werden⁶⁴⁸. Als Preise wurden für die historische Frage 6, für die exegetische 4 und für die physikalische 2 Dukaten ausgesetzt⁶⁴⁹.

Bemerkenswert und schon für die Zeitgenossen verwunderlich war die Tatsache, daß Preisfragen gestellt wurden, bevor noch Klarheit über die Statuten der Akademie geschaffen war⁶⁵⁰. Es wurde vermutet, daß Präses Hiendl die Initiative ergriffen habe, um die Sache endlich voranzubringen⁶⁵¹, doch entsprach dieses Vorgehen schließlich genau Kornmanns oben erwähntem Vorschlag. Tatsächlich scheinen auch 1797 noch keine umfassenden und verbindlichen Satzungen vorgelegen zu haben. Das letzte Generalkapitel der Kongregation vor der Säkularisation, das in diesem Jahr in Tegernsee tagte⁶⁵², erhielt so erneut die Frage vorgelegt, mit welchen Themen sich denn die Akademie in Zukunft befassen solle⁶⁵³. Die Deputierten fanden außerdem die Frage angebracht „An non sit urgenda societas litteraria in penultimo Capitulo gen. instituta“⁶⁵⁴ – ein deutlicher Hinweis auf die unklaren Verhältnisse. Der Tegernseer Beschluß erging dahin, daß binnen zwei Jahren viererlei „Obiecta“ vorgelegt werden sollten: Im ersten Jahr eine Frage aus der Exegese und eine aus der bayerischen Geschichte, im zweiten eine physikalische bzw. philosophische und eine aus den Humaniora. Als Preis wurden je 6 Dukaten ausge-

647) Vgl. Hanser 5. – Das Prüfeninger Diarium (wie Anm. 643) nennt als Alternativgutachter für die Bibelwissenschaft auch P. Florian Schärll statt Scharl (ebenso DBF Hs. 99); für Physik statt Tassilo Beer P. Plazidus Keller von Wessobrunn als Gutachter.

648) Vgl. AAM Prüf. Mans. 113 (Bened. II 40) p. 114.

649) Vgl. DBF Hs. 99.

650) „Mirari hic subit, quod quaestiones litterariae jam proponantur, antequam de erecta societate litteraria, de ejusdem systemate, legibus, directoribus, et ceteris rebus ad ea pertinentibus adhuc constet“: Prüfeninger Diarium: AAM Prüf. Mans. 113 (Bened. II 40) p. 114 f.

651) Vgl. ebd. p. 115.

652) Vgl. Gressierer 510; Reichhold 612–614.

653) Vgl. Siegmund, Benediktiner-Akademie 372.

654) Zit. nach dem Text in AAM Prüf. Mans. 1143 f. 261^r; vgl. Siegmund, Benediktiner-Akademie 372.

setzt⁶⁵⁵. Außerdem entschied sich das Generalkapitel zu einem für die öffentliche Anerkennung der Akademie wichtigen Schritt: Der kurfürstlichen Akademie der Wissenschaften sollte von der Errichtung der Gesellschaft offiziell Kenntnis gegeben werden⁶⁵⁶. Schließlich wurden die Prämien für die auf die Preisfragen von 1794 eingegangenen Arbeiten vergeben: Die vollen 6 Dukaten erhielt P. Joseph Moriz von Ensdorf⁶⁵⁷ für seine Bearbeitung der Rapotonen-Frage. Mit demselben Thema hatte sich auch der gerade 24jährige P. Sebastian Günthner von Tegernsee⁶⁵⁸ befaßt; ihm wurden 2 Dukaten dafür zugesprochen. Günthner war überhaupt die große wissenschaftliche „Entdeckung“ des Wettbewerbs: Er hatte gleich alle drei historischen Fragen bearbeitet; für seine Genealogie der Andechser wurden ihm nun 4, für die Genealogie der Grafen von Vohburg 3 Dukaten zuerkannt. Die philosophische Frage über den Ursprung des Regenbogens hatten zwei Konkurrenten preiswürdig behandelt: P. Thaddaeus Siber von Scheyern⁶⁵⁹ und P. Ildefons Holzwarth von Reichenbach⁶⁶⁰; jeder erhielt einen Preis von 3 Dukaten⁶⁶¹. Nur für die exegetischen Fragen hatte sich kein Interessent gefunden.

Nachdem sich das Unternehmen also gleich in der ersten Phase recht erfolgreich gezeigt hatte, wurden jetzt, 1797, die Preisaufgaben für das nächste Biennium gestellt. Am genauesten sind wir über die historische Fragestellung informiert. Sie befaßte sich mit der Geschichte der klösterlichen Schulen, und zwar: Über deren Ursprung allgemein, ihre Entwicklung vom 10. bis zum 14. Jahrhundert, die in ihnen verwendeten „libri classici“, die an ihnen tätigen Lehrer und schließlich über die weitere Entwicklung ab dem 15. Jahrhundert unter besonderer Berücksichtigung der Seminare und des Studium commune der Bayerischen Benediktinerkongregation⁶⁶². Die Preisfragen aus den anderen Disziplinen lassen sich in etwa rekonstruieren: Aus der Bibelwissenschaft wurde ein Thema über Gen 1 gestellt, aus der Physik eines über die Blitzablei-

655) Vgl. AAM Prüf. Mans. 1443 f. 261^{r-v}; Hanser 6; Siegmund, Benediktiner-Akademie 372.

656) Vgl. ebd.

657) Zu Moriz vgl. Kagermeier D., Joseph Moriz 1769–1834, Augsburg [1934]; Kraus, Hist. Forschung 317 (Reg.), bes. 159–162; ders., Zur bayerischen Akademiebewegung im 18. Jahrhundert (Garber 2, 1598–1616), hier 1615 f.. Kraus sieht in Moriz „den bedeutendsten Mitarbeiter der Münchner Akademie im historischen Fach“ im 19. Jh., „die besten Bände der älteren Reihe der Monumenta Boica stammen von ihm“, der auch als erster das „Privilegium Maius“ schlüssig als Fälschung nachweisen konnte.

658) Zu Günthner vgl. Anm. 617.

659) Zu Siber vgl. Anm. 618. In Sibers Selbstbiographie hier bes. 117 f.

660) Zu Holzwarth vgl. Lindner, Schriftsteller I 265 f.

661) So der Bericht in AAM Prüf. Mans. 1443 f. 261^r–262^v; vgl. Siegmund, Benediktiner-Akademie 372. Nach Hanser 6 hätten die beiden Letztgenannten je 2 Dukaten als Prämie erhalten. Dagegen berichtet Siber in seinen Erinnerungen (wie Anm. 618) 117 f., er selbst habe drei, Holzwarth zwei Dukaten bekommen.

662) Vgl. Westenrieder (wie Anm. 642) 496; Günthner S., Geschichte der litterarischen Anstalten in Baiern. Ein Versuch, I, München 1810, VI; Hanser 7.

ter, ferner eines aus der Moralphilosophie⁶⁶³. Das nächste Generalkapitel, das für 1803 in Prüfening vorgesehen war, sollte die Preise dafür vergeben – doch dazu kam es nicht mehr.

Durchaus vielversprechend verlief die Kontaktaufnahme mit der kurfürstlichen Akademie in München. Der neue Abtpräses, Karl Klocker von Benediktbeuern⁶⁶⁴, berichtete ihr Anfang November 1797 von der Errichtung der Benediktinerakademie und erhielt wenig später ein von Präsident Anton Graf Törring-Seefeld und Sekretär Ildefons Kennedy unterzeichnetes Antwortschreiben, in dem es u. a. heißt: „Die Churfürstliche Akademie der Wissenschaften hat seit ihrer Entstehung kaum eine erfreulichere und wichtigere Nachricht erhalten, als diejenige ist, welche sie von Ew. Hochwürden dato 7. Nov. über die Errichtung einer gelehrten Gesellschaft in der bayer. Benediktiner-Kongregation erhalten hat. Dieser Gedanke und dessen vortrefflicher Plan muß notwendig der Gelehrsamkeit einen ausgebreiteten Nutzen verschaffen und alle fähigen Köpfe zu ruhmvollen Anstrengungen, von welchen sich die schönsten Früchte hoffen lassen, begeistern. Die churfürstliche Akademie nimmt an der großgesinnten Gesellschaft ... im Voraus wärmsten Antheil und wünscht nichts mehr, als die von dieser Gesellschaft gekrönten historischen und philosophischen Preisschriften ihren akademischen Druckschriften einverleiben zu können, wie selbe dann, da eben ein neuer Band historischer Abhandlungen gedruckt wird, mit der Einrückung der bereits von der löblichen Congregation gekrönten Preisschrift über den Pfalzgrafen Rapotho den Anfang machen würde, wenn es Ew. Hochwürden gefällig sein wollte, die Ein-sendung derselben an die Churfürstliche Akademie zu veranlassen ...“⁶⁶⁵.

Die hier zugesagte Zusammenarbeit kam dann tatsächlich, wenn auch nur in dem einen, angesprochenen Fall, zustande: Die preisgekrönte Abhandlung des P. Joseph Moriz über den Pfalzgrafen Rapoto wurde 1798 in den „Neue(n) Historische(n) Abhandlungen“ veröffentlicht⁶⁶⁶.

Längst hatten sich freilich zu dieser Zeit schon dunkle Wolken über den bayerischen Klöstern zusammengeballt, und Jahr um Jahr verdichteten sie sich noch. Von Klosteraufhebungen war in der Publizistik schon lange die Rede gewesen⁶⁶⁷. Am 17. Nov. 1797 hatte Papst Pius VI. dem bayerischen Kurfürsten durch Breve eine Dezimation der bayerischen Kirche für die nächsten zehn Jahre zugestanden, und am 7. Sept. 1798 wurde die Eintreibung von nicht weniger als 15 Millionen fl. von den Klöstern und Stiften päpstlich genehmigt – eine Summe, die kaum ohne erheblichen Verkauf von Kirchengut aufzutreiben war und so eine indirekte päpstliche Zustimmung zu Säkularisa-

663) Vgl. Hanser 7; Siegmund, Benediktiner-Akademie 373. – Zumindest wurden für Arbeiten aus diesen Gebieten 1803 Preise vergeben (s.u.); es ist anzunehmen, daß die Fragestellungen noch vom Generalkapitel von 1797 ausgingen, auch wenn Belege dafür fehlen und der exakte Wortlaut der Preisauflagen nicht bekannt ist.

664) Vgl. Anm. 611.

665) Zit. nach Hanser 7 f.

666) Vgl. Westenrieder (wie Anm. 642) 495; Bachmann 13 Nr. 135.

667) Vgl. Wöhrmüller und Böhm (wie Anm. 452).

tionsmaßnahmen beinhaltete⁶⁶⁸. Abtpräses Karl Klocker und Abt Rupert Kornmann als I. Visitator der Kongregation⁶⁶⁹, die beiden Sprecher des Prälatenstandes, verwandten all ihre Energie und ihren Scharfsinn auf die Verhinderung der absehbaren Entwicklung⁶⁷⁰. Es wäre kaum verwunderlich, hätte sich die Kongregationsleitung unter solch dramatischen Umständen wenig mehr um die Belange der Akademie gekümmert, zumal sich mit der Zeit abzeichnete, daß „nach dermalig mißlicher Lage der Klöster“ (Klocker) es kein weiteres Generalkapitel und damit auch keine Preisverteilung mehr geben würde.

Dennoch entschloß sich der Präses buchstäblich in letzter Minute (Januar 1803), „einige mit sonderbarem Fleiße ausgearbeitete, vortreffliche Abhandlungen“, die ihm eingereicht worden waren, „ohne allen Anstand“ zu prämiieren: P. Anselm Ellinger von Wessobrunn⁶⁷¹ erhielt 5 Dukaten für seine Abhandlung über den Blitzableiter, P. Sebastian Günthner von Tegernsee⁶⁷² dieselbe Summe für seine Geschichte der Klosterschulen, P. Johann Nep. Weber von Benediktbeuern⁶⁷³ 4 Dukaten für seine Arbeit über das erste Kapitel der Genesis, und P. Johann Nep. Hortig von Andechs⁶⁷⁴ 3 Dukaten für eine Schrift aus dem Gebiet der Ethik⁶⁷⁵.

Kaum zwei Monate später hatte der Klostersturm die bayerischen Stifte, die Bayerische Benediktinerkongregation und damit auch die „Societas litteraria Benedictino-Bavarica“ hinweggefegt. Neben allem anderen war auch ein benedikтинisches Forschungsunternehmen zerstört worden, von dem die kurfürstliche Akademie noch wenige Jahre zuvor „der Gelehrsamkeit einen ausgebreiteten Nutzen“ und „die schönsten Früchte“ erwartet hatte⁶⁷⁶. Es war eine späte, letzte Frucht, daß P. Sebastian Günthner, inzwischen korrespondierendes Mitglied der Königlichen Akademie der Wissenschaften in München⁶⁷⁷, seine Geschichte der Klosterschulen 1810–15 unter dem Titel „Geschichte der litterarischen Anstalten in Bayern. Ein Versuch“ erweitert in drei

668) Vgl. Schwaiger (wie Anm. 631) 8–10; Winhard, Klocker (wie Anm. 611) 171.

669) Vgl. Gressierer 510.

670) Vgl. Weis E., Die Säkularisation der bayerischen Klöster 1802/03. Neue Forschungen zu Vorgeschichte und Ergebnissen (Bayerische Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl., Sitzungsberichte 1983/6), München 1983, hier bes. das Kapitel „Die Selbstverteidigung des Prälatenstandes“ (26 ff.). Einschlägige Korrespondenzen bei Müller W. (Bearb.), Im Vorfeld der Säkularisation. Briefe aus bayerischen Klöstern 1794–1803 (1812), Köln – Wien 1989. Vgl. auch Winhard, Klocker (wie Anm. 611) 171 ff.

671) Zu Ellinger vgl. Anm. 614.

672) Zu Günthner vgl. Anm. 617.

673) Zu Weber vgl. Lindner P., Professbuch der Benediktiner-Abtei Benediktbeuern (Fünf Professbücher süddeutscher Benediktiner-Abteien, 4) Kempten-München 1910, 121 Nr. 436.

674) Zu Hortig vgl. Anm. 619.

675) Vgl. Hanser 8 f.; Siegmund, Benediktiner-Akademie 373.

676) So im Brief Törrings / Kennedys an Klocker vom 21. Nov. 1797 (wie Anm. 665).

677) Seit 1808: Thürauf 62.

Bänden veröffentlichte⁶⁷⁸. Mit gutem Gewissen unterwarf er am Schluß seine Darlegungen über die bayerischen Benediktiner dem Urteil der Nachwelt:

„Die Nachwelt wird das richterliche Urteil fällen, ob der baierische Benediktinermönchsstand mit seinen Zeitgenossen in der Litteratur nicht gleichen Schritt gehalten? – die Nachwelt wird entscheiden, ob man nicht den Absichten des Vaterlandes hinlänglich entsprochen hat. Vieles wird sich erst entwickeln, das man noch im Dunkel ahndet; vieles wird mit Freyheit gesprochen werden, was man jetzt nur leise denkt. Suum cuique decus posteritas reppendit.“⁶⁷⁹

Abkürzungen:

AAM	Archiv der Abtei Metten.
ADB	Allgemeine Deutsche Biographie, hrsg. durch die Historische Commission bei der Königl. Akademie der Wissenschaften [München], 56 Bde., Leipzig 1875–1912.
BayHStA	Bayerisches Hauptstaatsarchiv München.
BBKL	Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Begründet u. hrsg. v. Friedrich Wilhelm Bautz †. Fortgeführt v. Traugott Bautz, 14 Bde., Hamm–Herzberg 1975–1998.
BGBR	Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg, hrsg. v. Georg Schwaiger.
DBF	Dombibliothek Freising.
FDA	Freiburger Diöcesan-Archiv.
LThK ¹	Lexikon für Theologie und Kirche, hrsg. v. Michael Buchberger, 10 Bde., Freiburg 1930–1938.
LThK ²	dass., 2. Aufl., hrsg. v. Josef Höfer u. Karl Rahner, 10 Bde. u. Reg.bd., Freiburg 1957–67.
LThK	dass., 3. Aufl., hrsg. v. Walter Kasper, bisher 7 Bde., Freiburg–Basel–Rom–Wien 1993–98.
NDB	Neue Deutsche Biographie. Hrsg. v. d. Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, bisher 18 Bde., Berlin 1953–1997.
SMGB	Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige.
StBStG	Stiftsbibliothek St. Gallen.

678) Dankbar weist Günthner darauf hin, wie viel dieses Werk dem ehemaligen Abt von Tegernsee, Gregor Rottenkolber, zu verdanken hat: Er kaufte die notwendige Literatur und er finanzierte die Druckkosten. Vgl. Günthner S., Biographie des Gregor Rottenkolbers, Abt's des ehemaligen Benediktinerstifts Tegernsee und Primas in Baiern, München 1811, 29 f.

679) Günthner, Geschichte (wie Anm. 662) II, 1810, 263.

UBM	Universitätsbibliothek München.
WLB	Württembergische Landesbibliothek Stuttgart.
ZBLG	Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte.

Ungedruckte Quellen:

- Archiv der Abtei Metten: Prüfeninger Mansarde 113 (Bened. II 40); 1443; 2423.
 Bayerisches Hauptstaatsarchiv München: KL Benediktbeuern 125/II; KL St. Emmeram 45.
 Dombibliothek Freising: Hs. 99.
 Stiftsbibliothek St. Gallen: Hs. 1105.
 Universitätsbibliothek München: 2° Cod. ms. 701; 702; 703; 707.
 Württembergische Landesbibliothek Stuttgart: Cod. hist. 511.

Gedruckte Quellen und Literatur

- Baader, C.A., Lexikon verstorbener Baierischer Schriftsteller des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts, Bd. I/1–II/2, Augsburg–Leipzig 1824–1825.
 Bachmann, W. (Bearb.), Gesamtverzeichnis der Schriften der Bayerischen Akademie der Wissenschaften in den ersten beiden Jahrhunderten ihres Bestehens 1759–1959 (Geist und Gestalt, Erg.bd., 2. Hälfte), München 1970.
 Bader, J., Das ehemalige Kloster Sanct Blasien auf dem Schwarzwalde und seine Gelehrten-Academie (FDA 8, 1874, 103–253).
 Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg, hrsg. v. G. Schwaiger, 23/24, I–II: Lebensbilder aus der Geschichte des Bistums Regensburg, hrsg. v. G. Schwaiger, Regensburg 1989.
 Bianco B., Wolffianismus und katholische Aufklärung. Storchenaus Lehre vom Menschen (Klueting 67–103).
 Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Begründet u. hrsg. v. F.W. Bautz †. Fortgeführt v. T. Bautz, 14 Bde., Hamm–Herzberg 1975–1998. (BBKL).
 Brandl M., Die deutschen katholischen Theologen der Neuzeit, Ein Repertorium, Bd. 2: Aufklärung, Salzburg 1978.
 Coreth A., Österreichische Geschichtsschreibung in der Barockzeit (1620–1740). (Veröffentlichungen der Kommission für neuere Geschichte Österreichs, 37), Wien 1950.
 Corpus Academicum almae Societatis Litterariae Germano-Benedictinae, in suas classes a R. P. Oliverio Legipontio distributum, Metz 1758.
 Dickerhof H., Gelehrte Gesellschaften, Akademien, Ordensstudien und Universitäten. Zur sogenannten „Akademiebewegung“ vornehmlich im bayerischen Raum (ZBLG 45, 1982, 37–66).
 Ders., Bayerische Geschichtswissenschaft im 18. Jahrhundert. Arbeitsbedingungen und kulturpolitische Horizonte (ZBLG 54, 1991, 77–106).
 Endres J. A., Beiträge zu der Biographie und den literarischen Bestrebungen des Oliverius Legipontius (O.S.B.) (SMGB 19, 1898, 182–189).
 Ders., Frobenius Forster, Fürstabt von St. Emmeram in Regensburg. Ein Beitrag zur Literatur- und Ordensgeschichte des 18. Jahrhunderts (Straßburger theologische Studien, 4/1), Freiburg 1900.

- Forster W., Die kirchliche Aufklärung bei den Benediktinern der Abtei Banz im Spiegel ihrer von 1772–1798 herausgegebenen Zeitschrift (SMGB 63, 1951, 172–233; 64, 1952, 110–233).
- Garber K. – Wismann H. (Hrsg.), Europäische Sozietätsbewegung und demokratische Tradition. Die europäischen Akademien der Frühen Neuzeit zwischen Frührenaissance und Spätaufklärung (Frühe Neuzeit 26–27), 2 Bände, Tübingen 1996.
- Gatz E. (Hrsg.), Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803–1945. Ein biographisches Lexikon, Berlin 1983.
- Ders. (Hrsg.), Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1648 bis 1803. Ein biographisches Lexikon, Berlin 1990.
- Gelehrtes Regensburg, Stadt der Wissenschaft. Stätten der Forschung im Wandel der Zeit. Hrsg. v. d. Universität Regensburg, Regensburg 1995.
- Grau C., Berühmte Wissenschaftsakademien. Von ihrem Entstehen und ihrem weltweiten Erfolg, Thun–Frankfurt 1988.
- Greipl E. J., Abt und Fürst. Leben und Leistung des Reichsprälaten Johann Baptist Kraus von St. Emmeram zu Regensburg (1700–1762), Regensburg 1980.
- Gressierer F., Die General-Kapitel der Bayer. Benediktiner-Kongregation 1684–1984 (SMGB 95, 1984, 489–521).
- Haering St., Studien und Wissenschaft in der Bayerischen Benediktinerkongregation vor 1803. Ein Überblick (SMGB 101, 1990, 121–138).
- Hammermayer L., Sammlung, Edition und Kritik der Monumenta Boica (1765–1768). Zur Frühgeschichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (Oberbayerisches Archiv 80, 1955, 1–44). (Hammermayer, Sammlung).
- Ders., Geschichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 1759–1807, 2 Bände, München 1983. (Bd. I auch u. d. T. Gründungs- und Frühgeschichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften [Münchener Historische Studien, Abt. Bayer. Geschichte, 4], Kallmünz 1959). (Hammermayer, Akademie I–II).
- Ders., Die Benediktiner und die Akademiebewegung im katholischen Deutschland (1720–1770) (SMGB 70, 1959, 45–146). (Hammermayer, Benediktiner).
- Ders., Marianus Brockie und Oliver Legipont – aus der benediktinischen Wissenschafts- und Akademieggeschichte des achtzehnten Jahrhunderts (SMGB 71, 1960, 69–121). (Hammermayer, Brockie).
- Ders., Forschungszentren der deutschen Benediktiner und ihre Vorhaben (Historische Forschung im 18. Jahrhundert. Organisation, Zielsetzung, Ergebnisse. Hrsg. v. K. Hammer u. J. Voss, Bonn 1976, 122–191). (Hammermayer, Forschungszentren).
- Ders., Zum „Deutschen Maurinismus“ des frühen 18. Jahrhunderts. Briefe der Benediktiner P. Bernhard Pez (Melk) und P. Anselm Desing (Ensdorf) aus den Jahren 1709 bis 1725 (ZBLG 40, 1977, 391–444). (Hammermayer, Dt. Maurinismus).
- Ders., Die Aufklärung in Salzburg (ca. 1715–1803) (Geschichte Salzburgs. Stadt und Land, hrsg. v. H. Dopsch u. H. Spatenegger, Bd. II/1 u. II/5, Salzburg 1988–1991, II/1: 375–452; II/5: 3003–3054). (Hammermayer, Salzburg).
- Ders., Freie Gelehrtenassoziation oder Staatsanstalt? Zur Geschichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften in der Zeit der Spätaufklärung (1787–1807) (ZBLG 54, 1991, 159–202). (Hammermayer, Gelehrten-assoziation).
- Hanser L., Unsere Vorfahren. Deutsche und bayerische Benediktiner als Förderer gelehrter Gesellschaften 1750–1850 (Erster Jahresbericht der Bayerischen Benediktiner-Akademie 1921/22, Scheyern 1923, 3–32).
- Hemmerle J., Die Olmützer Gelehrtenakademie und der Benediktinerorden (SMGB 67, 1956, 298–305).
- Ders., Anreger und Begründer der Geschichtsforschung in den Sudetenländern zu Beginn der Aufklärung (Stifter-Jahrbuch 5, 1957, 72–101).

- Katschthaler E. E., Über Bernhard Pez und dessen Briefnachlaß (Programm des Benediktiner-Obergymnasiums Melk 1889).
- Keiblinger I. F., Geschichte des Benedictiner-Stiftes Melk in Nieder-Oesterreich, seiner Besitzungen und Umgebungen, Bd. I, Wien 1851.
- Kleineidam E., Universitas Studii Erfordiensis. Überblick über die Geschichte der Universität Erfurt. Teil IV: Die Universität Erfurt und ihre theologische Fakultät von 1633 bis zum Untergang 1816 (Erfurter Theologische Studien, 47), Leipzig 1981.
- Klueting H. (Hrsg.), Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland (Studien zum achtzehnten Jahrhundert, hrsg. v. d. Deutschen Gesellschaft für die Erforschung des achtzehnten Jahrhunderts, 15), Hamburg 1993.
- Knowles D., Great historical Enterprises. Problems in Monastic History, London (u.a.) (1962).
- Kraus A., P. Roman Zirngibl von St. Emmeram in Regensburg. Ein Historiker der Alten Akademie (1740–1816) (SMGB 66, 1955; 67, 1956; zit. nach dem Sonderdruck mit eigener Seitenzählung). (Kraus, Zirngibl).
- Ders., Die historische Forschung an der Churbayerischen Akademie der Wissenschaften 1759–1806 (Schriftenreihe zur bayerischen Landesgeschichte, 59), München 1959. (Kraus, Hist. Forschung).
- Ders., Die Briefe Roman Zirngibls von St. Emmeram in Regensburg (Verhandlungen des Historischen Vereins für Oberpfalz und Regensburg 103, 1963; 104, 1964; 105, 1965; zit. nach dem Sonderdruck mit eigener Seitenzählung). (Kraus, Briefe).
- Ders., Die naturwissenschaftliche Forschung an der Bayerischen Akademie der Wissenschaften im Zeitalter der Aufklärung (Bayer. Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, Abhandlungen, 82), München 1978. (Kraus, nat.wiss. Forschung).
- Ders., Geistesleben im Reichsstift Irsee im Zeitalter der Aufklärung (Das Reichsstift Irsee. [Beiträge zur Landeskunde von Schwaben, hrsg. v. H. Frei, 7], Weißenhorn 1981, 266–274). (Kraus, Geistesleben).
- Ders., Johann Georg Lori (Das ehemalige Prämonstratenserstift Steingaden [Der Welf. Jahrbuch des hist. Vereins Schongau – Stadt und Land, 4, 1996/97], 182–207). (Kraus, Lori).
- Kürzel A., Beiträge zur Geschichte des Klosters Ettenheim-Münster (FDA 15, 1882, 201–224).
- Lauchert F., Die irenischen Bestrebungen des Kardinals Angelo Maria Quirini (O.S.B.) speziell in seinem literarischen Verkehr mit deutschen protestantischen Gelehrten (SMGB 24, 1903, 243–275).
- Lehmann P., Geisteswissenschaftliche Gemeinschafts- und Kollektivunternehmungen in der geschichtlichen Entwicklung (Bayer. Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl., Sitzungsberichte 1956/5), München 1956.
- Lexikon für Theologie und Kirche, hrsg. v. M. Buchberger, 10 Bde., Freiburg 1930–1938. (LThK¹).
- Dass., hrsg. v. J. Höfer u. K. Rahner, 10 Bde. u. Registerbd., Freiburg ²1957–1967. (LThK²).
- Dass., hrsg. v. W. Kasper, bisher 7 Bde., Freiburg–Basel–Rom–Wien ³1993–1998. (LThK³).
- Lindner A. (P.), Die Schriftsteller und die um Wissenschaft und Kunst verdienten Mitglieder des Benediktiner-Ordens im heutigen Königreich Bayern vom Jahre 1750 bis zur Gegenwart, 2 Bde., Regensburg 1880. (Lindner, Schriftsteller I–II).
- Lindner P., Die Schriftsteller und Gelehrten der ehemaligen Benediktiner-Abteien im jetzigen Großherzogthum Baden vom Jahre 1750 bis zur Säcularisation (FDA 20, 1889, 79–140). (Lindner, Baden).
- Ders., Fürst-Abtei St. Blasien (FDA 21, 1890, 25–48). (Lindner, St. Blasien).

- Ders., *Familia S. Quirini in Tegernsee. Die Äbte und Mönche der Benediktiner-Abtei Tegernsee von den ältesten Zeiten bis zu ihrem Aussterben (1861) und ihr literarischer Nachlaß*, 2. Teil (Oberbayerisches Archiv, 50 – Ergänzungsheft), München 1898. (Lindner, Familia).
- Lippert J. C., *Nachricht von den ehemaligen gelehrten Gesellschaften in Baiern (Abhandlungen der Churfürstlich-baierischen Akademie der Wissenschaften, 1, 1763, 3–38; 2, 1764, 3–48).*
- Literaturlexikon. Autoren und Werke deutscher Sprache*, hrsg. v. W. Killy, 15 Bde., Gütersloh–München 1988–1993.
- Meister R., *Geschichte der Akademie der Wissenschaften in Wien 1847–1947 (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Denkschriften der Gesamtkademie, 1), Wien 1947.*
- Meusel J. G., *Lexikon der vom Jahr 1750 bis 1800 verstorbenen teutschen Schriftsteller*, 15 Bde., Leipzig 1802–1816 (Nachdruck: Hildesheim 1967–1968).
- Müller W. (Bearb.), *Briefe und Akten des Fürstabtes Martin II. Gerbert von St. Blasien 1764–1793*, hrsg. v. d. Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden Württemberg. II. Band: *Wissenschaftliche Korrespondenz 1782–1793*, Karlsruhe 1962.
- Muschard P., *Das Kirchenrecht bei den deutschen Benediktinern und Zisterziensern des 18. Jahrhunderts (SMGB 47, 1929, 225–315; 477–596).*
- Ortner J. P., *Marquard Herrgott (1694–1762). Sein Leben und Wirken als Historiker und Diplomat (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Veröff. d. Kommission f. Geschichte Österreichs, 5. – Schriften des DDr. Franz Josef Mayer-Gunthof-Fonds 8), Wien 1972.*
- Pfeilschifter G., *Die St. Blasianische Germania Sacra. Ein Beitrag zur Historiographie des 18. Jahrhunderts (Münchener Studien zur historischen Theologie 1), Kempten 1921.*
- Putzer P., *Aspekte der Wissenschaftspflege an der alten Salzburger Juristenfakultät (Universität Salzburg 1622–1962–1972. Festschrift, hrsg. v. Akademischen Senat der Universität Salzburg 1972, 121–163; 206–216).*
- Raab H., *Die „katholische Ideenrevolution“ des 18. Jahrhunderts. Der Einbruch der Geschichte in die Kanonistik und die Auswirkungen in Kirche und Reich bis zum Emser Kongreß (Klueting 104–118).*
- Reichhold A., *300 Jahre Bayerische Benediktiner-Kongregation im Spiegel der wichtigsten Beschlüsse der Generalkapitel (SMGB 95, 1984, 522–696).*
- Rottenkolber J., *Geschichte des hochfürstlichen Stiftes Kempten*, München o.J.
- Ruf M., *P. Magnoald Ziegelbauer OSB (1688–1750). Ein Gelehrtenleben des Barocks (Ellwanger Jahrbuch 32, 1987–1988, 85–108).*
- Sattler M., *Collectaneen-Blätter zur Geschichte der ehemaligen Benedictiner-Universität Salzburg*, Kempten 1890.
- Schamschula W., *Die Anfänge der tschechischen Erneuerung und das deutsche Geistesleben (1740–1800)*, München 1973.
- v. Schulte J. F., *Die Geschichte der Quellen und Literatur des Canonischen Rechts*, Bd. 3: *Von der Mitte des 16. Jahrhunderts bis zur Gegenwart*, 2 Teile, Stuttgart 1880.
- Scriptores Ordinis S. Benedicti qui 1750–1880 fuerunt in Imperio Austriaco-Hungarico*, Wien 1881.
- Siegmund A., *P. Karl Meichelbecks Briefe [1. Teil] (SMGB 80, 1969, 105–189).* (Siegmund, Briefe).
- Ders., *Die Bayerische Benediktiner-Akademie, ihre Vorväter und ihre Wiederbegründung (SMGB 82, 1971, 365–378).* (Siegmund, Benediktiner-Akademie).
- Spindler M. (Hrsg.), *Electoralis Academiae Scientiarum Boicae primordia. Briefe aus der Gründungszeit der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, München 1959.

- Stegmann I., Anselm Desing, Abt von Enseldorf 1699–1772. Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung in Bayern (SMGB, 4. Erg.heft), München 1929.
- Sturm A., Das theologische u. philosophische „Studium commune“ der ersten bayerischen Benediktinerkongregation (Dritter Jahresbericht der Bayerischen Benediktiner-Akademie, o.O. 1924, 28–38).
- Sturmberger H., Studien zur Geschichte der Aufklärung des 18. Jahrhunderts in Kremsmünster (Ders., Land ob der Enns und Österreich. Aufsätze und Vorträge, Linz 1979, 343–398).
- Systema Instituendae Societatis Literariae Germano-Benedictinae (Ziegelbauer–Legipont I 140–159). (Auch separat erschienen: Kempten 1752).
- Thür auf U. (Bearb.), Gesamtverzeichnis der Mitglieder der Bayerischen Akademie der Wissenschaften in den ersten beiden Jahrhunderten ihres Bestehens 1759–1959 (Geist und Gestalt, Erg.bd., 1. Hälfte), München 1963.
- Volk P., Ein Briefwechsel aus der deutschen Wissenschaftsgeschichte des 18. Jahrhunderts (Zeitschrift für deutsche Geistesgeschichte 1, 1935, 23–39; 92–105).
- Winhard W., Die Bayerische Akademie der Wissenschaften und Bayrische Benediktiner als Mitglieder der Historischen Klasse (1759–1803). Ungedr. theol. Diplomarbeit, München 1976. (Winhard, Akademie).
- Ders., Die Benediktinerabtei Wessobrunn im 18. Jahrhundert, München–Zürich 1988. (Winhard, Wessobrunn).
- Wondrák, E., Die Olmützer „Societas Incognitorum“. Zum 225. Jubiläum ihrer Gründung und zum 200. Todestag ihres Gründers (Die Aufklärung in Ost- und Südosteuropa. Aufsätze, Vorträge, Dokumentationen, hrsg. v. E. Lesky (u. a.), Red. H. Ischreyt, Köln–Wien 1972, 215–228).
- Wundt, M., Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung (Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 32), Tübingen 1945. (Nachdruck: Olms Paperbacks, 4, Hildesheim 1964).
- Ziegelbauer, M. – Legipont, O., *Historia Rei Literariae Ordinis S. Benedicti in IV. partes distributa*, 4 Bde., Augsburg–Würzburg 1754.
- Ziegler, W., *Tentativi di Accademia in ambito monastico nella Germania del XVIII secolo* (Università, Accademie e Società scientifiche in Italia e in Germania dal Cinquecento al Settecento, a cura di Laetitia Boehm e Ezio Raimondi [Annali dell'Istituto storico italo-germanico, Quaderno 9], Bologna 1981, 355–378).
- Zlabinger, E., Lodovico Antonio Muratori und Österreich (Studien zur Rechts-, Wirtschafts- und Kulturgeschichte 6; Veröffentlichungen der Universität Innsbruck 53), Innsbruck 1970.

„Ottobeuren muß in Besitz genommen
werden, koste es, was es wolle.“

// Einsiedelns Interesse an Ottobeuren 1835

*von Placidus Sattler OSB (†) – Scheyern**

Am 26. Januar 1835 schrieb Abt Cölestin Müller¹ von Einsiedeln (1825–46) an den bayerischen Residenten in der Schweiz, Exzellenz Freiherr von Hertling: „Eine sonderbare Angelegenheit ist es, in welcher ich es wage, an Hochselbe mich zu wenden. Wir haben mit Vergnügen den Entschluß S. M. Ihres Königs vernommen, bei St. Stephan eine Abtei unseres Ordens zu errichten. Aber tief betrüben mußte es uns, dass zum schnellen Emporblühen dieser Abtei nur Mitbrüder in Österreich mit Ausschluß der Schweizer Benediktiner in Anspruch genommen werden sollen. Ich kann Hochdieselben versichern, dass auch wir ganz bereitwillig wären, nach allen Kräften zu einem an sich so edlen und für unseren Orden so ehrenhaften Zweck mitzuwirken. Zwar wissen wir sehr wohl, in welch nachteiligem Licht die Schweizer im allgemeinen in den Augen Ihres allerhöchsten Königs erscheinen und erscheinen mußten. Aber eben E. Exzellenz könnten es wissen, daß auch hierin wie überall keine Regel ohne Ausnahme sei und Sie könnten bei Ihrer Majestät von uns bezeugen, daß wir nicht im schwarzen Buch zu stehen verdienen. Ohne uns oder unsere Dienste aufdrängen zu wollen, wünschen wir einzig, daß S. M. durch Verwendung E. Exz. uns nicht in der Reihe derjenigen suchen möchte, welche seiner Huld auch nach unserer eigenen Überzeugung wirklich ganz unwürdig sind.“

* P. Placidus Sattler (†1963) hat ein umfangreiches Manuskript über die Gründung St. Stephans und Ottobeurens hinterlassen, das bisher nicht veröffentlicht wurde. Es ist aus Quellen erarbeitet, die zum großen Teil im Zweiten Weltkrieg verloren gingen. Wir drucken mit freundlicher Genehmigung der Abtei Scheyern ein Kapitel, das im Original mit dem Titel „Die Schweizer Reise“ überschrieben ist. Den Titel ersetzen wir durch einen Satz des Abtes Cölestin Müller von Einsiedeln.

Die Redaktion

1) Henggeler R., Professbuch der Fürstlichen Benediktinerabtei Unserer Lieben Frau von Einsiedeln (Monasticon-Benedictinum Helvetiae 3), Einsiedeln 1933, 184–201; HelSac III 1, 586 f.; Tagebuch des Innern, Stifts A Einsiedeln A. HB87; s. auch Rolle Th., Beiträge zur Gründung der Benediktinerabtei St. Stephan in Augsburg durch König Ludwig I. von Bayern im Jahre 1835 (SMGB 97, 1986, 32–125, hier 106–118).

„Die Abtei von St. Gallen (!)“, so berichtete am 6. Februar 1835 Öttingen Wallerstein² an S. M., „gehörte einmal zu den orthodoxesten Deutschlands. Wie die neue Zeit auf dieselbe eingewirkt hat, ist dem Unterzeichneten nicht bekannt. Hat sich der echte Geist dort erhalten, was sehr möglich wäre, da die Extreme sich meist berühren und die Frommen nirgends frömmere als unter den entgegengesetzten Elementen, die Royalisten nie entschiedener als in liberalen Ländern sind, so könnte das Anerbieten von wesentlichem Nutzen sein. Der Unterfertigte wagt daher die Bitte, den Gegenstand der Beurteilung des Bischofs von Augsburg und des mit den Schweizer Klosterverhältnissen sehr genau bekannten Abtes Huber³ unterstellen zu dürfen.“ König Ludwig signierte am 8. Februar 1835: „Mit dieser Ansicht, Maria Einsiedeln in der Schweiz (!) betreffend, einverstanden, wonach das Geeignete dem Minister des Äußeren mitzuteilen.“ Der Minister forderte nun Bischof Riegg⁴ auf, nach Benehmen mit Abt Huber sich zu äußern, ob es notwendig oder förderlich sei, von dem Anerbieten Gebrauch zu machen und religiös, politisch Bewährte, literarisch und pädagogisch Begabte aus Einsiedeln zu berufen.

„Die im anliegenden Brief geäußerte Jalousie ist wohl sehr erfreulich, nicht wahr“, schreibt Bischof Riegg an Abt Huber. „Die Schweizer Klöster, deren Existenz wohl gefährdet ist, könnten wohl bei uns sich ein Asyl wünschen und an Auswanderung, wie jene bei Wiblingen war, denken. Wenn sie in großer Zahl und mit bedeutenden Mitteln kommen sollten, könnten sie wohl in Ottobeuren ein Filialkloster bilden. Ohne persönliche Kenntnis wird es doch auch wieder etwas schwer, seine Professoren für hier anzunehmen. Indes könnten von da für französische und italienische Sprache sehr passende Lehrer bezogen werden.“

Am 20. Februar 1835 sandte Abt Barnabas Huber sein Gutachten. Er nennt das Anerbieten, einen erfreulichen Beweis der Anteilnahme des Auslandes an den hohen Zielen des Bayernkönigs, einen edlen Wettkampf schweizerischer Mönche mit österreichischen. Vorerst ist der Erfolg einer Werbung in Österreich noch nicht abzusehen. Einsiedeln könnte Lücken ausfüllen. Es ist die bedeutendste schweizerische Abtei seit Aufhebung St. Gallens. Es hatte von jeher eine Klosterschule sowie früher wenigstens eine Studienanstalt in Bellinzona. Seine Schule war zwar nicht sehr besucht, allein es schien seinen Äußerungen zufolge seine eigenen Gründe dafür zu haben, warum es die Zahl der Schüler nicht ausdehnen wollte. (1852 entzog die radikale Tessiner Regierung das Gymnasium dem Stift). Einsiedeln besaß eine eigene, sehr bedeutende Buchdruckerei. Es hat, nachdem die Revolution jahrelang in seinen Mauern gehaust, sodaß im wahren Sinn des Wortes kein Nagel an der Wand verschont geblieben, eine herrliche Bibliothek, eine kostbare numismatische

2) Deuerlein E., Ludwig Kraft Fürst von Oettingen-Wallerstein (Lebensbilder aus dem Bayerischen Schwaben 2, hrsg. v. G. Frhr. v. Pölnitz, München 1953, 349–375).

3) Lindner P., Album Ottoburanum, Augsburg 1905, 130 ff.; Rolle Th., Abt Barnabas Huber. Gründungsabt von St. Stephan (Stephania 69, 1997, 37–78).

4) Rummel P., Ignaz Albert von Riegg (Gatz B1803, 620 f.).

Sammlung, ein schönes Armarium, eine reichhaltige Naturaliensammlung, auf welche gegenwärtig, besonders auch auf die letztere, deren Studium ein junger talentvoller Mann sich mit Vorliebe zu widmen scheint, bedeutende Summen verwendet, nach dem Ausdruck einiger, welche wahrscheinlich weder dieselbe Neigung noch dieselben Kenntnisse haben, verschwendet werden. Seine Äbte waren stets Gönner und Förderer der Wissenschaft, mehrere derselben selbst Gelehrte, namentlich der jüngst verstorbene Konrad Tanner (1808–25)⁵, dessen Name in der literarischen Welt gefeiert wird. Es läßt sich daher mit Grund annehmen, daß dieses Stift nicht nur eine Zufluchtstätte der Andacht und Frömmigkeit, sondern auch der Wissenschaft sei. Dies scheint sich dadurch zu bestätigen, daß zur Zeit, als die Schweizer Bistümer nach dem allgemeinen Frieden organisiert wurden, vom päpstlichen Stuhl in Einverständnis mit den katholischen Kantonen dem Stift, und zwar auf sehr dringende Weise der Antrag gemacht wurde, es zum Bischofssitz, den Abt zum Bischof und den Konvent zum Domkapitel zu erheben, was nur ihre gemeinsame Weigerung nicht zustande kommen ließ. Es könnten wohl tüchtige Männer hier gewonnen werden, zumal für die fremden Sprachen, französisch und italienisch. Müssen die doch dieser Sprachen kundige Beichtväter haben und zählen auch Ausländer, besonders Italiener zu ihren Mitgliedern. Der Unterzeichnete lernte selbst unter letzteren einen sehr gewandten Bernard Foresti, Sohn eines Staatsbeamten aus Mailand, kennen. Aus dem gemachten Anerbieten folgt, daß der Abt sich im Stande fühlt, tüchtige Männer senden zu können, und daß man auch das Beste zu leisten bemüht sein wird. Vielleicht liegt dem Anerbieten noch etwas anderes zu grunde. Die Klöster sind in der Schweiz gefährdet. Die frühere Erfahrung hat es gelehrt. Sollen sie also nicht auf eine Zufluchtstätte bedacht nehmen? Wohin könnten die Abteien sich vertrauensvoller wenden als nach dem nahen Bayern? Leicht möglich, daß Abt Cölestin an eine Auswanderung ähnlich jener von Wiblingen denkt. Auch in finanzieller Hinsicht dürfte Einsiedeln nicht unwillkommen sein.“

Bischof Riegg übersandte das Gutachten dem König und pflichtete ihm vollkommen bei. Die Klugheit des Abtes Cölestin, die er schon früher rühmen hörte, ist ihm Bürgschaft für die restlose Zuverlässigkeit seines Anerbietens. Die österreichische Aushilfe lasse sich quantitativ und qualitativ noch nicht ermessen, für Metten und Ottobeuren dürfte sich vorläufig Personalmangel fühlbar machen. „Dazu haben sich unlängst die Bürger von Günzburg an E. M. um Benediktiner gewandt. Zweifellos werden andere Gesuche nachfolgen. Die Aushilfe aus der Schweiz könnte wirksam einspringen, umso erwünschter, wenn sie auch pekuniäre Hilfe leisten könnte. Dermalen regt sich der zerstörende Zeitgeist in der Schweiz gar sehr und droht seine Zornschale auch über das altherwürdige Institut auszugießen. Eine Gesamtverpflanzung nach Bayern müßte unserem Lande Segen bringen. Der stark besuchte Wallfahrtsort könnte auch dem Mangel an Meßintentionen hierzulande abhelfen.“

5) Henggeler (wie Anm. 1) 175–184; HelSac III 1, 585 f.

Am 26. Februar wandte sich Abt Cölestin an Abt Huber. Er wünscht dem werdenden St. Stephan Gottes Segen. Das Übersehen Einsiedelns in der Frage der Aushilfe schmerzt ihn. Er verkennt nicht, daß die Schweiz sich dem bayerischen König in vielfach nachteiligem Lichte zeigte. Legationsrat von Hertling, den er wie dessen tief religiöse Gemahlin gut kenne, habe ihm versichert, daß das ungünstige Urteil des Königs nicht das Land als solches treffe. „Um die Sache gleich praktisch anzufassen“, fragt Abt Cölestin, „ob damit gedient sei, wenn man St. Stephan in etwas schon benediktinisch gebildete Jünglinge zuweisen wollte und ob diese vielleicht als Ausländer zugelassen würden, ferner ob schon nächstes Jahr sowohl die unteren als die oberen Schulen eröffneten würden. Ganz unbekannt“, so entschuldigt der Abt seine Anfrage, „bin ich übrigens nicht. Auch ich war während der Zeit der Auswanderung in Ottobeuren (Die Revolution brachte Einsiedeln 10-jährige Verbannung). Und auch mir ist das Andenken dieses sehr schönen Stiftes in so segensvoller Erinnerung, daß ich auch für dieses Stift mein Möglichstes tun würde.“

Bereits am 5. März 1835 schrieb Abt Cölestin neuerdings an Abt Huber: „P. Korbinian Fey (Exbenediktiner von Donauwörth, nun Frühmeßbenefiziat in Heimertingen schrieb meinem Dekan (P. Carl Müller), daß Sie noch diesen Monat mit dem Bischof von Augsburg die Reise nach Wien antreten werden. Er fügte noch die interessante Nachricht bei, Kaiser Franz dränge sehr auf die Wiederherstellung von Ottobeuren als einer ständigen Abtei und habe zu diesem Zweck aus seinem Privatvermögen 75.000 fl angeboten. Wo sollte ich Worte finden, meine Wonne über diesen neuesten Bericht, sofern er zuverlässig ist, auszudrücken? Absehend von allen Privatinteressen hatte ich im letzten Brief meine Bereitwilligkeit ausgesprochen und ich wage nun eine Bitte. Kaiser Franz kennt unser Stift, er hat demselben schon große Beweise seines Wohlwollens gegeben. Wirklich ist er im Begriff uns ein zwar kleines, aber umso teureres Haus samt Besitztum zu St. Gerold bei Feldkirch⁶ wieder als Eigentum einzuräumen. Die Angelegenheit hat schon letzten Oktober alle Hofstellen passiert und liegt im kaiserlichen Kabinett zur Expedition bereit. Die Unterzeichnung kann sich aber noch lange hinziehen, wenn S. M. nicht durch einen guten Freund daran erinnert wird. Vielleicht könnten E. G. diese Erinnerung einfließen lassen, ohne daß ich Ihr weit größeres Interesse im mindesten gefährden möchte. In diesen bedenklichen Zeiten ist eben für mein Stift die Erwerbung eines Hauses im Ausland höchst wünschenswert. Ewigen Dank würde ich Ihnen schulden.“

Auch P. Korbinian Fey wandte sich am 11. März 1835 an Abt Huber. Er übersandte aus Einsiedeln zwei Kataloge. „Welch zahlreiche Familie!“ meinte er. „Zweifellos ist manche Perle darunter, geeignet, die Tiara unseres Ordens zu schmücken.“ Die Hochgelehrten und Hochstolzierenden meint er damit nicht, sondern die Demütigen, Moralischen. Sie sind nirgendwo mehr als in

6) Salzgeber J., Zur Geschichte der Propstei St. Gerold von 950–1994 (SMGB 108, 1997, 81–86).

Einsiedeln zu finden. Damit will P. Fey das in Bayern und auch beim Prälaten Huber bestehende Bedenken gegen die Einsiedler bekämpfen. „Man darf“, sagt er, „beim Aburteilen nicht alles unter einen Hut bringen. Die Klöster leiden ja am meisten von, durch und wegen der Revolution. Sie sehen und fühlen nur zu gut, wie ihnen der Radikalismus das Grab gräbt und sie samt und sonders hineinwirft, wenn er ganz Meister werden sollte, was er jetzt noch nicht ist, gottlob, und hoffentlich auch nicht werden wird.“

Am 2. März 1835 wurde das Außenministerium in München vom Innenministerium beauftragt, daß wegen des sehr erwünschten Anerbietens des Abtes von Einsiedeln die nötigen Einleitungen getroffen würden. Schleunigst soll ermittelt werden, wieviele wissenschaftlich, religiös Begabte, politisch einwandfreie Geistliche unbedingt, wieviele temporär gewonnen werden können, zwecks Verleihung des bayerischen Indigenats unter Beibehaltung des schweizerischen. Am 26. März 1835 berichtete darauf Frhr. v. Hertling aus Zürich an König Ludwig: Der Abt von Einsiedeln faßte den Entschluß auf den 23. einen feierlichen Trauergottesdienst wegen des Ablebens des Kaisers Franz abhalten zu lassen, zu welchem er den Grafen Bonabelles und mich einlud. Bei dieser Gelegenheit wurde die Frage wegen der Aushilfe schweizerischer Benediktiner weiter besprochen. Der Abt wünscht vorzugsweise Geistliche für Ottobeuren zur Seelsorge zu überlassen, einige auch für St. Stephan. Weil aber diese Klöster für österreichische und für bayerische Benediktiner bestimmt seien, könnten dort wegen Verschiedenheit der Nationalitäten Übelstände entstehen. Er stellt seine Patres für bedingte Aushilfe, auf Wunsch der einzelnen auch unbedingt zur Verfügung. Auch sei er bereit, teilweise schon ausgebildete Benediktinerzöglinge abzusenden und nach beendetem Noviziat (wovon sie einen Teil in seinem Kloster und den übrigen am Ort der künftigen Bestimmung zubringen könnten), abzugeben. Weiteres muß die Korrespondenz der Äbte untereinander erklären.“ Hertling weist noch auf sieben weitere Benediktinerklöster in der Schweiz hin: Muri, Rheinau, Engelberg, Pfäfers, Maria Stein, Disentis, Fischingen. Zweckmäßig dürfte sich Abt Huber mit einigen derselben ins Benehmen setzen und in der Folge selbst eine Reise dorthin unternehmen.

Am 22. März 1835 schrieb Abt Huber aus Babenhausen an Abt Cölestin: „Ihre innige Anteilnahme ist für uns von unnennbarem Wert. Denn wir bedürfen vielseitigen Wohlwollens und mannigfaltiger Unterstützung. Heißen Dank! Die bisherige Unterlassung eines Ansuchens war keine Zurücksetzung und kein Ausschluß. Es gilt erst die schon früher gemachten österreichischen Angebote zu berücksichtigen. Auch die Verwandtschaft beider regierender Häuser führten Bayern und Österreich auch in diesem Belang der Aushilfe an erster Stelle zusammen. Entstellungen oder Mißdeutungen in politischen und anderen Schriften haben wir schon entschieden abgewehrt. Wir sind dankbar für das Anerbieten und machen von ihm Gebrauch. Es handelt sich aber vorerst noch um Regelung einzelner Fragen: um die endgültige Feststellung der schon in Frage stehenden und angebotenen Aushilfen, um die Verteilung der Kräfte für Studienanstalt und Seminar, um Beschaffung von Seelsorgegeistli-

chen für Ottobeuren und Metten, sowie um Ermittlung je eines Priors für beide letztgenannten. Von Belang ist auch die Zahl der eintretenden Weltpriester. S. M. will die ganze Anstalt bis Herbst, da es bis Ostern nicht sein kann, eröffnet wissen. Wenn 20 Priester für den Anfang gerechnet werden, dürften 10 Novizen hinzutreten, deren Ausbildung noch Zeit erfordert. Die in Antrag gestellten benediktinisch gebildeten Jünglinge werden leicht das Indigenat erhalten, müssen sich wie Inländer den Prüfungen unterziehen. Von solch außerordentlicher Teilnahme des verstorbenen Kaisers für Ottobeuren ist mir nichts bekannt, die Nachricht scheint zweifelhaft. Aber lassen E. G. die Hoffnung betreff Ottobeuren nicht sinken. Mit Gottes Hilfe und Segen wird es sich zur Abtei erheben. Daß dies noch nicht geschehen, daran sind die Umstände schuld, indem für die Herstellung der inneren Einrichtung 70.000 fl erforderlich sind. Dafür und für eine Dotation waren die Mittel nicht vorhanden. Dies brachte eine Zögerung, wie sie S. M. nicht mehr wünscht. S. M. vergißt Ottobeuren nicht. Erst kürzlich wurden Reste aus Klosterbibliotheken für Augsburg und Ottobeuren angeboten. Mit Freude bin ich bereit für das angetragene Geschäft, vielleicht ist seine Erledigung nach dem Tod des Kaisers nicht so einfach, ein schriftliches Ersuchen dürfte sich empfehlen, ich werde noch bei Bischof Ziegler nachfragen, der die Mitglieder des Kaiserhauses persönlich kennt. Im übrigen harren unser große Aufgaben, große Hindernisse, viele Gegner, darunter die Jesuitenfreunde.“

In seiner Antwort vom 2. April 1835 schrieb Abt Cölestin: „Ich muß recht sehr bedauern, daß Sie sich so viele Mühe geben zu müssen glaubten, um mich in Bezug auf die Wiederherstellung des Klosters und die näheren Verumständlichungen bei derselben zu erbauen. Erbaut bin ich übrigens nun über alles genug. Noch mehr bedauere ich, daß die Berichte über Herstellung von Ottobeuren als selbständige Abtei sich noch nicht bestätigten. Ich gestehe es Ihnen, daß es mich da ganz besonders gefreut hätte, Ihnen wie immer nach Möglichkeit an die Hand zu gehen, weil mir dies wahrscheinlich leichter und zugleich wünschbarer fallen würde. Zweifelsohne wird St. Stephan für seine Zwecke aus Bayern und Österreich genug Leute bekommen. Schwierig dürfte es werden mit einem Hirtenstab noch mehr Nationen zu leiten. Vielleicht dürfte doch für Sie der baldige Besitz Ottobeurens, wenn auch nur als Priorat zum Zwecke der Seelsorge erstrebenswert sein: Man muß das Eisen schmieden, solange es warm ist. Ihre Reise wird alles klären. Vielleicht werden Sie nachher doch auch noch einen Sprung in die Schweiz machen. Inzwischen habe ich einen jungen Menschen mit 19 Jahren, einen absolvierten Physiker, für Sie engagiert. Hier hielten wir am 23. März für Kaiser Franz ein feierliches Totenopfer, wo österreichische und bayerische Gesandte zugegen waren. Dies machte einen sehr wohlthätigen Eindruck, sodaß das ganze Personal sich verbindlich machte für St. Gerolds Angelegenheit zu wirken. Sehr empfehlen möchte ich Ihnen in Wien den Besuch des Nuntius Ostini, den ich als ehemaligen Schweizer Nuntius sehr wohl kenne. Mich, wie jeden kirchlichen Vorsteher, muß es interessieren, etwas über den Fortgang des neuen kirchlichen Konkordates zwischen Österreich und Rom zu erfahren.“

Am 7. April 1835 erhielten Bischof Riegg und Abt Huber allerhöchstens Auftrag mit der Reise in die österreichischen Stifter auch eine Reise in die Schweiz zu verbinden und schon im voraus die dortigen Verhandlungen durch Korrespondenzen mit den durch echt religiöse Richtung, gute politische Grundsätze und wissenschaftliche Bildung Bürgerschaft bietenden Klöstern vorzubereiten.

Am 23. April 1835 teilte Abt Cölestin dem Abt Barnabas Huber mit, Fürst Metternich habe ihm das hohe Wohlgefallen ausgedrückt, mit welchem S. M. das Andenken an seinen seligen Vater von Seiten unseres Stiftes aufgenommen habe. „Zugleich versicherte S. M. uns seines Wohlwollens in jedem vorkommenden Fall. Der österreichische Gesandte meldete ferner, daß er den Baron Werner, Angestellter in der Staatskanzlei, einen tief religiösen und für Klöster sehr eingenommenen Mann ersucht habe, den Kabinettsdirektor von Martin, an die Aufforderung des seligen Kaisers, die St. Gerolds Sache ihm möglichst bald vorzulegen, zu erinnern. Der Gesandte meinte, es dürfte nicht schaden, auch dem Prälaten von St. Stephan ein Monitorium, bezüglich derselben Sache in die Tasche zu stecken. Der Kremsmünstersche Hofmeister in der St. Annastraße in Wien hat uns im Auftrag seines Prälaten die betreffenden Notizen von dem Kabinettsdirektor Martin beschafft. Gegebenenfalls wird Ihnen der Prälat von Kremsmünster eigene Weisungen an seinen Konfrater in Wien geben, damit dieser Ihnen bzw. uns an die Hand gehe.“ Am 9. April 1835 meldete Abt Cölestin eine Mitteilung des Nuntius Ostini, daß die St. Gerolds Sache wieder aufgenommen sei. Anfang Mai gab auch der Nuntius selbst dem Schweizer Prälaten Meldung vom guten Fortgang der Sache. Am 20. Mai 1835 berichtete der Schweizer Nuntius aus Luzern dem Bischof Riegg: „Der apostolische Nuntius aus München übermittelte mir die Kunde vom Wiederaufleben des Benediktinerordens in Bayern, von der Wiedererrichtung des Klosters Ottobeuren durch S.M. König Ludwig. Er benachrichtigte mich auch von der durch E. b. G. und den neu erwählten (!) Abt Huber unternommenen Reise zwecks Gewinnung österreichischer und schweizerischer Benediktiner für Kloster und Schule zu St. Stephan. Der Nuntius bat auch um meine Unterstützung in der Sache. Mit Freude werde ich jede mögliche Hilfe leisten und ein Besuch E. G. und des Abtes in Einsiedeln und ausgiebige Erörterung der ganzen Angelegenheit mit ihm zu empfehlen, auf daß bei der Reise nicht etwa Klöster besucht werden, die keine entsprechende Hilfe bieten können. Der Abt von Einsiedeln ist Visitator der ganzen Schweizerischen Benediktinerkongregation und darum vor allem und in allem zuständig. Sehr bedauere ich, durch E. G. gnädiges Schreiben kaum Hoffnung auf Ihren erfreulichen Besuch bekommen zu haben.“

Am 9. Juli 1835 teilte Abt Cölestin dem Abt Barnabas Huber mit : „In Eile, daß wir hier am 19. Das Titular Maria Einsiedeln feiern, zwar nicht das Hauptfest, aber doch eines der vorzüglichsten. Fast läßt mich Ihr Schreiben vom 3. hoffen, daß Sie auf diesen Tag bei uns eintreffen möchten. Welche Freude für uns, wenn wir den Hst. H. Bischof das Pontifikalamt halten sehen könnten!“

Am 28. Juli 1835 übersandte Abt Cölestin eine vorläufige Erklärung, daß sein Stift das dringende Ansuchen des Bischofs und Abtes von Augsburg wie billig würdigend nach Kräften zur Wiederherstellung des Ordens in Bayern mitwirken und nach Möglichkeit auch andere Schweizerische Kräfte zur Mithilfe zu gewinnen sich bemühen werde. Diese Mitteilung übermachte Bischof Riegg am 7. August 1835 dem König gleichzeitig mit dem Dankschreiben für die allerhöchste Anerkennung vom 29. Juli: „Wie E. M. zu lohnen verstehen, ist eine allerhöchst Ihnen ganz eigentümliche Gabe und unstreitig das sicherste Mittel die Herzen unwiderstehlich und bleibend fest an sich zu ziehen. Mit Worten hierfür meinen heißen Dank auf dieses kalte Papier auszudrücken, das wäre ein eitler Versuch. Aber diesen Dank zu bewähren durch die Tat, insbesondere durch verdoppelten Eifer für die Förderung des Benediktinerordens, allerhöchst dero alten Lieblings, das ist und bleibt mein unzuverrückendes Ziel. Den ausführlichen Bericht über die Reise nach Maria Einsiedeln und Freiburg werde ich diese Tage zu erstatten die Gnade haben. Vorderhand gewährt es mir wahre Freude in Kürze zu melden, daß der Prälat von Maria Einsiedeln es übernommen hat, laut anliegender Note, für den Bedarf nach Ottobeuren die erforderliche Anzahl von Seelsorger zu verschaffen.“

Der erste Reisebericht datiert vom 8. August 1835: „Die von E.M. anbefohlene Reise in die Schweiz konnte ich wegen dringender Ordinariatsgeschäfte erst am 29. Juli antreten. Ich und Prälat Huber reisten über Memmingen, Bregenz und Vaduz nach Kloster Pfäfers, einem kleinen und schlecht dotierten Stift, dessen Substanz mehr durch die Erträgnisse des berühmten Bades gleichen Namens als durch genügende Foundation gesichert ist. Da dasselbe nur aus 23 Konventualen besteht, viele Pfarreien durch exponierte Geistliche versehen lassen muß, so versicherte uns der würdige Prälat daselbst, daß er bei all seinem guten Willen sich beschränken müsse vorderhand nur ein Individuum anzubieten, aber in der Folge, wenn ihm mehr Novizen anzunehmen gestattet werden, zu weiterer Aushilfe bereit sei. In Abwesenheit des P. Priors und einiger Kapitulare konnte nicht sogleich Beschluß gefaßt werden. Indes haben wir uns die uns tauglich Scheinenden notiert. Von Pfäfers begaben wir uns über den ... See nach Maria Einsiedeln. Leider konnte ich I. M. so huldvolles Schreiben vom 19. Juli mit den für das Stift so schmeichelhaften Äußerungen dem würdigen Prälaten nicht schon persönlich überreichen. Der vom regsten Eifer für unsere Angelegenheiten ergriffene Prälat konnte unsere Ankunft kaum erwarten und hatte bereits als Präses und Visitor mit den übrigen Prälaten Verabredungen getroffen und wollte uns auch in andere Klöster begleiten. Nachdem aber seit der in seiner Stiftskirche am 19. Juli durch den Schweizer Nuntius vollzogenen Konsekration des neuen Bischofs von Chur und St. Gallen und durch anderweitig höchst traurige Kollisionen zwischen den weltlichen Regierungen und der katholischen Geistlichkeit solche Spannungen eingetreten sind, welche jedes Aufsehen zu vermeiden gebieten, so glaubte der umsichtige Abt nicht nur uns nicht begleiten zu dürfen, sondern auch uns den Besuch in den übrigen Stiftern abratzen zu müssen und die weiteren Verhandlungen mit denselben ihm zu überlassen. Auch schien ihm be-

denklich zu sein, durch Zusammenberufung des gesamten Kapitels in einer Zeit, wo von außen alle Schritte selbst im Inneren der Klöster nur belauert werden, Aufsehen zu erregen, und wählte daher den in vorzüglich wichtigen Sachen von der hl. Regel bezeichneten Weg, nämlich die Verständigen und Vertrauten seiner Mitbrüder zu Rate zu ziehen. Durch vorläufige Unterredungen mit dem Prälaten, sowie durch die Beobachtungen, die wir in diesem Stift zu machen Gelegenheit hatten, waren wir zur Überzeugung gekommen, daß es zweckmäßig sein dürfte, die aus der Schweiz zu erhaltenen Benediktiner vorzugsweise für die Seelsorge sowie für die Klosterdisziplin und echt geistige Erziehung und Einübung der jüngeren Ordensmitglieder zu verwenden. Zu diesem doppelten Zweck würde sich das Priorat zu Ottobeuren vorzüglich eignen. Als der Prälat das concilium seniorum et saniorum versammelt hatte, bat er uns, auch dabei zu erscheinen und die Sache selbst vorzutragen. Ich tat dies und der Erfolg konnte nicht fehlen. Es gilt also nichts mehr zu beraten, als die Frage: Ist Einsiedeln für sich allein imstande, die nötige Aushilfe zu gewähren und inwiefern kann von den übrigen Stiftern Aushilfe erwartet werden? Einsiedeln ist seit einiger Zeit in Unterhandlung mit einem reichen Geistlichen im Elsaß, der ein gekauftes Kloster an das Stift überläßt, wenn es sich zur Restauration daselbst verstehen will. Der kluge Prälat sowie seine Konventualen sehen zu klar die Gefahren, die bei den dermaligen politischen Umtrieben in der Schweiz ihrer Existenz drohen, als daß sie so leicht ein Asyl, das ihnen sowohl von jener Seite als in Ottobeuren geboten wird, unbenutzt entgehen lassen möchten. Hieraus entsteht aber ganz natürlich die große Schwierigkeit sowohl für Frankreich als für Bayern, die erforderliche Zahl der abzugebenden Individuen ausmitteln zu können, nachdem der eigene Bedarf in Einsiedeln ebensogroß als unabweislich nötig ist. Das Resultat der Beratung fiel nun dahin aus, daß für Ottobeuren jedenfalls die geeignete Zahl würdiger Männer abgegeben werden müsse.

Nur die Auswahl und Bestimmung derselben müsse noch ausgesetzt bleiben bis nach gemeinsamer mit den übrigen Klöstern gepflogener Beratung. Nachdem wir in dem ganz verlässigen Charakter und in dem richtigen Urteil des Abtes und in der näheren Bekanntschaft mit den Stiftskonventualen sowie in dem schönen Geist, der sich da kund gibt, genügende Bürgschaft fanden, glaubten wir die Entscheidung der weiteren Korrespondenz anvertrauen zu können. Den sprechendsten Beweis der Offenheit und der Aufrichtigkeit gegen uns gab uns der edle Prälat dadurch, daß er uns ein mit dem erdichteten Namen Theobald Wohlmut unterzeichnetes Schreiben vom 10. Juli aus Augsburg mitteilte, worin er gewarnt wurde, mit uns in Unterhandlungen einzugehen und welchem eine Abschrift eines im Januarheft der Aschaffener Kirchenzeitung eingerückten Schmähartikels gegen St. Stephan beigelegt war, mitteilte und samt den Beilagen auslieferte. Aus den oben angeführten Gründen beschränkten wir also unseren Besuch in der Schweiz nur noch auf Freiburg um das dort das so berühmte von den Jesuiten geleitete Erziehungsinstitut durch eigene Anschauung kennen zu lernen.“

Bischof Rieggs zweiter Bericht ist datiert vom 10. August 1835: „Am 28. Juli verließen wir Einsiedeln. Den 29. abstatteten wir in Luzern dem päpstlichen Nuntius unseren Besuch, um ihm für die Unterstützung in unserer Sache zu danken und wollten dann unsomehr recht bald aus dieser Stadt und Umgegend kommen, als die Regierung dieses eigentlich katholischen Kantons selbst mit den radikalsten protestantischen Regierungen darin zu wetteifern scheint, Recht und Gerechtigkeit den echt katholisch Gesinnten zu versagen und selbst die herkömmlichen Formen des Anstandes und der Zivilisation gegen selbe nicht mehr zu beachten. In Beziehung auf Letzteres sind die öffentlichen Blätter bereits so weit gegangen, daß sie sich nicht scheuten, den päpstlichen Nuntius einen Spitzbuben und einen Schurken zu nennen, überhaupt eine so beleidigende und unwürdige Sprache zu führen gegen den Katholizismus oder wie sie ihn zu benennen belieben, gegen das Papsttum, daß dadurch die Gefühle eines jeden Gebildeten höchst schmerzlich berührt werden. Mit derselben Eilfertigkeit reisten wir durch das ganz gleichgesinnte und sinnesverwandte nunmehrige Vorort Bern, wo wir nur solange verweilten, als die Visierung der abgeforderten Pässe erheischte.

Den 30. Juli abends kamen wir nach Freiburg und hatten Mühe, beim großen Andrang der vielen Fremden ein kleines Zimmer zu erhalten. Den 31. morgens besuchten wir den hochwürdigsten dort wohnenden Bischof von Lausanne, der mit der lebhaftesten Freude über die so hochherzige Entschließung E. M. zugleich die aufrichtigste Teilnahme gegen uns verband. Da ich absichtlich am 31. Juli, am Ignatiustag in Freiburg sein wollte, um Zeuge des an diesem Tag gefeierten Festes des Stifters der Gesellschaft Jesu zu sein, wohnten wir dem feierlichen Gottesdienst in der Kirche bei und zelebrierten selbst in derselben. Der Pater Provinzial, ein in meiner Diözese zu Gries-Witzzell geborener Bayer, der Rektor des Kollegiums, sowie jener des Pensionates empfing uns mit der zuvorkommensten und ausgezeichnetsten Freundlichkeit. Ihr ganzes Benehmen zeigte nur zu deutlich, daß sie über unseren Besuch höchst erfreut waren und sie gaben uns während unseres Aufenthaltes ununterbrochen die sprechendsten Beweise, wie sehr ihnen daran gelegen sei, sich uns recht gefällig zu machen. Beim Eintritt in das große Sprechzimmer wurde ich von den Eleven, welche in anliegender Abschrift der von Ernst Fugger Glött gehaltenen Rede überzeichnet sind, sehr angenehm überrascht. Sie luden uns zu einer Scène physique expérimentale, welche in dem nach großartigem Stil neu erbauten, im Inneren noch nicht ganz vollendeten Lycée gehalten und der weltliche und geistliche Autoritäten und Honoratioren beiwohnten.

Abends wurden wir gebeten, einem feierlichen Gottesdienst in der Hauskapelle des ebenso großartigen als zweckmäßigen, ebenfalls ganz neu erbauten und bereits vollendeten Pensionats beizuwohnen. Am folgenden Tag führten uns die Vorstände, nachdem wir zuvor das Innere des Pensionats in Augenschein genommen hatten, nach ihrem von Freiburg 1½ Stunden entfernten Landgut Château du Bois à Belfaut, wo wir ein Mittagessen bereit fanden und nach demselben die zur Erholung und Belustigung der Pensionaires

bestimmten Anlagen und übrigen Einrichtung kennenlernten. Bei unserer Rückkehr nach Freiburg baten sie uns, wenigsten den Vormittag des folgenden Sonntags noch zu verweilen, um sowohl dem gemeinsamen Gottesdienst der Pensionäre als auch den besonderen Andachten in den verschiedenen Kongregationen beizuwohnen. Diese Einladung war uns umso willkommener, als sie uns Gelegenheit gab, der Absicht unserer Reise ganz gemäß in das Innere dieser so sehr gerühmten Anstalt einzudringen. Weit entfernt über die Tendenz und Richtung, welche bei dieser Anstalt die Leiter derselben befolgen mögen mir ein Urteil zu erlauben, erachte ich mich nur verpflichtet, das Resultat unserer gemachten Beobachtungen E. M. vorzulegen. Die Ideen, welche dieser Erziehungsanstalt zu Grunde liegen, sind nichts weniger als ausschließlich Eigentum der sie leitenden Gesellschaft, sie sind keine anderen, als die jeder gute Erzieher im Auge hat, wenigsten haben soll; sie sind die nämlichen, die wir beide in unseren früheren Verhältnissen als die einzig wahren und heilsamen erkannten, soviel es möglich war und von uns abhing, befolgt und seither vielfältig besprochen haben. Die Grundidee hiervon ist: allseitige Bildung des jungen Menschen, wurzelnd in Religion und durchdrungen von ihr, aber in Form und Mitteln sowie ganz besonders in dem glücklichen Verein derselben, welcher sich nirgends in der Art und in dem Maß wie da vorfindet, liegt der Vorzug und Ruhm, den diese Erziehungsanstalt in unseren Tagen sich vor anderen erworben hat, und zwar aus folgenden Ursachen:

- 1.) Beim Entstehen dieser Anstalt fanden die Jesuiten nicht etwas bereits Gegebenes, in welchem etwa schon der Keim des Verderbens und der möglichen Ansteckung verborgen lag; sie begannen eine ganz neue Schöpfung, fingen mit zwei unverdorbenen Zöglingen an, wachten mit aller Sorgfalt und anderswo ganz ungewohnter Strenge darüber, daß kein schon zu sehr verwöhnter, verzogener oder gar wohl vom Hauch des Verderbens berührter Zögling sich einschleiche, und machen deshalb auch jetzt es im Voraus zur Bedingung, im Falle, daß Zeichen dieser Art sich offenbaren sollten, dieselben ohne alle Rücksicht sogleich wieder zu entlassen.
- 2.) Die nach allen Zwecken der Erziehung so wohl berechnete und die verschiedenen Bedürfnisse derselben so genau berücksichtigende Anlage des geräumigen, lichten, gesunden und wahrhaft imposanten Gebäudes mit seinen Umgebungen, Gärten und freien Plätzen gestattet es, die vierthalbundert Zöglinge nach Verschiedenheit ihres Alters von 8–12; 12–16; 16–20 Jahr in drei verschiedenen Divisionen auszuscheiden und, was unumgänglich ist, jeder derselben eigene Lokalitäten für die Andacht, für das Studieren, für die Erholung sowohl im Haus als im Freien, zum Schlafen, zum Baden anzuweisen. Sie gestattet überdies noch Raum genug, sowohl für verschiedene naturhistorische, physikalische, mathematische Kabinette, Bücher und andere literarische Sammlungen als für die Aufbewahrung der Kleidungsstücke, Wäsche, Effekten der Zöglinge und der übrigen Hausbedürfnisse.

- 3.) Die Anzahl von 36 Ordensmitgliedern, welche nicht im Kollegium, sondern im Pensionat mitten unter den Zöglingen wohnen, und ausschließlich bloß ihnen sich widmen müssen, machen es möglich, so viele Zöglinge ununterbrochen bei Tag und Nacht zu umgeben, sie nicht nur allein in den Studien-, Speise- und Schlafsälen, sondern auch auf allen Belustigungsplätzen, wo der natürlichen Beweglichkeit der Jugend und ihrem Frohsinn, sowie gymnastischen Übungen das weiteste Feld eingeräumt ist, zu beaufsichtigen und dadurch allen Fehlern des jugendlichen Leichtsinns vorzubeugen, Unarten zu verhüten und die nötige Ordnung und Disziplin zu erhalten, die einen während der Vakanz auf dem Landgut zu Belfaut zu umgeben und die anderen in verschiedenen Partien auf Reisen zu begleiten.
- 4.) Die Art und Weise religiös fromme Gefühle und Gesinnungen im jugendlichen Herzen zu wecken und zu nähren und gewissermaßen sie dafür zu begeistern, ist zwar ganz jene wie sie vom Geist der katholischen Kirche vorgezeichnet ist, aber bei so viel anderen Erziehungsanstalten leider nicht so wie hier eingehalten wird. Während man sich anderwärts begnügt, den Zöglingen einige trockene Religionsbegriffe, deren die meisten in ihrem Alter noch nicht empfänglich sind, beizubringen, dabei ihr Herz ganz kalt und leer zu lassen und sie nur hier und da zu den vorgeschriebenen Religionsübungen anzuhalten, gehen da Religionsunterricht mit den Religionsübungen nicht nur Hand in Hand, um sich gegenseitig zu unterstützen, sondern es ist alles aufgeboten und alles so gut berechnet, was auf das jugendliche Gemüt Eindruck machen und eine fromme, heilige Stimmung bewirken und nachhaltig begründen kann, daß ihnen Religion zum Bedürfnis und zur Freude wird.

Aus diesen Beobachtungen ergibt sich, daß der Ruhm dieses Institutes nicht etwa auf einem Geheim beruhe, sondern daß der nämliche glückliche Erfolg mit Verlässigkeit sich auch da erwarten lasse, wo sowohl die materiellen als geistigen Hilfsmittel in demselben günstigen Verein sich zusammenfinden, daß also unter gleichen Verhältnissen von Benediktinern, welche die schöne ihrem Orden gewordene Aufgabe richtig aufzufassen wissen und in vereinter Kraft und mit religiöser Begeisterung zu lösen sich bestreben, gerade so gut in Bayern bewirkt werden könne, was von den Jesuiten zu Freiburg in der Schweiz geleistet wird, wodurch zugleich verhindert würde, dazu jährlich so bedeutende Summen ins Ausland zu liefern. Übrigens glaube ich E. M. nicht verhehlen zu dürfen, daß hier bei St. Stephan noch ein und anderes als unabweisliches Bedürfnis und als höchst notwendige Bedingung zur Sicherung eines gleich günstigen Erfolges sich darstelle. Ich gebe mich aber vertrauensvoll der Hoffnung hin, E. M. werde in allerhöchster Weisheit Mittel finden jeden Bedürfnissen abzuhelpen, um dadurch die Realisierung allerhöchst Ihrer hochherzigen Absichten vollkommen sicher zustellen. Schließlich wün-

sche ich, daß unser Besuch des Pensionates in Freiburg auch noch den Vorteil haben möge, daß die Jesuiten in der Folge dem neuen Institut bei St. Stephan dahier weniger als bisher sich abgeneigt zeigen mögen.“

Die Adresse der bayerischen Zöglinge von Freiburg an Bischof Riegg hat folgenden Wortlaut: „Um so unerwarteter das Glück ist, E. bischöfl. Gnaden von unserem Vaterland entfernt so plötzlich in unserer Mitte zu sehen, um so größer und um so herzlicher ist unsere Freude. In der Tat, was könnte uns unter den gegenwärtigen Umständen Erfreulicheres begeben, als hier unserem Oberhirten in tiefster Ehrfurcht unsere unbegrenzte Hochachtung und innigste Liebe zu Füßen zu legen, hier, wo der Zeuge sein kann, wie aufrichtig wir es uns angelegen sein lassen unter dem Beistand der göttlichen Gnade uns zu folgsamen Kindern der Kirche und treuen Mitgliedern des Vaterlandes auszubilden. Wir legen diese Gesinnungen und frommen Vorsätze in die Hände E. bischöfl. Gnaden nieder, damit sie von ihnen gesegnet, umso sicherer und heilbringender zur größeren Ehre Gottes in Erfüllung gehen mögen.“

Rudolf und Otto von Freiberg, Anton von Westernach;
 Ernst, Alfred, Theodor, Otto, Adolf Fugger von Glött;
 Otto von Fugger-Kirchberg, Philipp von Mehlem, Georg von Zeil,
 Max von Zeil, Ludwig von Holnstein, Theodor von Holnstein,
 Klemens von Bodron, Friedrich von Quadt, Karl v. Souvier,
 Georg v. Meldephem, Heinrich v. Ehebeck, Werner v. Enzenberg.“

Am 15. August 1835 schrieb König Ludwig von Bad Brückenau an Bischof Riegg: „Mein werter Bischof! Mit Freude sehe ich aus Ihrem Schreiben vom 7. 8. und 10. des Geschäftes guten Fortgang, der Sie meine Zufriedenheit mit Ihrem klugen tätigen Bemühen ausgedrückt finden, der ich Sie beauftrage Freundliches dem Abt von St. Stephan zu sagen, und meinen Dank dem Abt von Einsiedeln zu schreiben, der ich dem Erfolg seiner Werbung erwartungsvoll entgegen sehe, welchen Sie mir berichten werden. Wünschenswert wie die Erziehungsanstalt bei den Jesuiten in Freiburg wäre bei den Benediktinern einstens eine zu errichten, war ja in Ethal eine, die nach Kremsmünster verlegt worden. Aber dermalen selbe zu errichten dürfte vielleicht noch nicht an der Zeit sein, auch nicht mit dem Augsburger Gymnasium sie zu vereinigen, sondern eigene, für sich bestehende Anstalt abzugeben, wo am geeignetsten? In Betreff dessen, wie in Ihrem Schreiben steht, daß bei St. Stephan noch ein anderes als unabweisbares Bedürfnis und als höchst notwendige Bedingung zur Wahrung eines gleich günstigen Erfolges sich darstelle, darüber schreiben Sie mir unmittelbar, zugleich aber an den Minister des Innern. Am 18. dieses gehe ich von hier ab, um abends, den 20. in München anzulangen, das ich am 22. morgens verlasse nach Tegernsee mich begebend, von wo den 24. ich meine Reise nach Berchtesgaden weiter fortsetze, daselbst denselben Tag anzulangen. Einige Tage vor dem am 4. Oktober beginnenden Oktoberfest

gedenke ich in München wieder einzutreffen. Recht tüchtige Novizen für die Benediktiner wie sie in Augsburg und Ottobeuren eingetreten sind und nicht wenige, wünscht der was er in dem Bischof von Augsburg besitzt zu schätzen wissende Ludwig.“

Von Interesse ist hier ein Auszug aus dem *Livre d'or des élèves du Pensionat de Fribourg en Suisse 1827/47*: „Freiburg als Stätte der Jugendbildung besaß damals Weltruf, das Konvikt gehörte zu den Sehenswürdigkeiten der Schweiz. 1827 wurde das Kolleg eröffnet, erst für 30 Zöglinge vor allem für Deutsche; 1828 wurden die 8 Jesuitenkollegien in Frankreich aufgehoben, so ergossen sich 400 französische Zöglinge, meist Adlige, ins Freiburger Pensionat. Die Dämme der Zucht wurden durchbrochen, Herbst 1829 kehrten 220 statt 380 zurück. Unter den hohen Besuchern werden angeführt: 1829 Kardinal Rohan, 1830 der Nuntius und die Gesandten Frankreichs, Österreichs, Bayerns, Sardiniens, Belgiens; 1832 der spätere König von Preußen Friedrich Wilhelm IV., damals Kronprinz; 1835 Bischof Riegg. Er sollte auf königlichen Wunsch das Pensionat besuchen, um nach diesem Muster die Benediktinerschulen in Bayern einzurichten. Er kam mit dem Augsburger Abt und bemerkte einmal zu ihm: So was haben wir bei uns nie gesehen.“⁷

Am 20. August 1835 richtete Bischof Riegg ein Dankschreiben an S. M. für die allerhöchst ausgesprochene huldvolle Zufriedenheit: „Durch Äußerungen dieser Art muß ich unwillkürlich zur lebhaftesten Begeisterung hingerissen und mächtig entflammt werden. Daß ein Erziehungsinstitut wie jenes in Freiburg bei den Benediktinern in Augsburg zu errichten dermalen noch nicht an der Zeit und auch nicht wohl möglich sei, darüber muß ich E. M. vollkommen beistimmen, nur glaubte ich, es dürfte dem bereits in Augsburg bestehenden Knabenseminar eine solche Richtung gegeben werden, daß das heute so in Freiburg als zweckmäßig Bewährte ebenfalls von den Benediktinern in Anwendung gebracht werden möchte. Ein eigenes für sich bestehendes Pensionat oder größeres Erziehungsinstitut für Jünglinge aus den gebildeten Ständen und vom Adel wie jenes in Ettal oder das noch vor 30 Jahren in Neuburg bestandene adelige Institut dürfte meines Erachtens den geeignetsten Ort in Ottobeuren finden. Dieses erst vor etlichen 60 Jahren ganz neu und großartig gebaute Kloster mit seinem majestätischen Tempel Gottes würde in Rücksicht des Raumes, der Gärten und der ganzen Umgebung alles darbieten, was nur erforderlich wäre und würde selbst das erst vor 8 Jahren eigens zu besagtem Zweck neu erbaute Pensionat, wovon ich eine Ansicht beilege, um nichts zu wünschen übrig lassen.“

Am 4. September 1835 lesen wir in einem Antrag Wallersteins: „Der Benediktinerorden soll E. M. Absichten zufolge, sobald er die nötige Anzahl tüchtiger Leute zu stellen vermag, das ehemalige Holländische Institut als erstes der Monarchie übernehmen. Hier findet er ohne Aufwand von Sei-

7) StZ 58 (1933) 33.

ten des Staates oder der allerhöchsten Kabinettskasse alles, was er nur irgendwie wünschen kann, Gebäude, unentgeltliche und zahlende Zöglinge und eine herrliche Dotation. Dieses Institut soll mit allen Hilfsmitteln versehen, um ein zweites Theresianum zu werden. Es bedarf nur tüchtiger Ordensmänner, diese entstehen aus tüchtigen Novizen und letztere werden kommen, wenn das Stift St. Stephan einmal steht und sich bewährt. In Ottobeuren und jedem anderen Ort ein solches Institut zu schaffen würde Hunderttausende kosten und nichts nützen. Die jungen Leute blieben weg. Neues braucht Dezennien, um zu wurzeln und beliebt zu werden. Ein solcher Orden muß Bestehendes übernehmen können.“

Am 10. September 1835 beantwortete Abt Cölestin von Einsiedeln ein Schreiben des Bischofs Riegg vom 25. August: „Ich suchte mit einigen Prälaten mündlich zu sprechen und konnte es. An die übrigen hatte ich mich schriftlich gewendet, nur von zweien bin ich ohne Bescheid. Die Leistungen müssen großenteils von Einsiedeln gemacht werden. Und ich werde sie machen. Ottobeuren muß in Besitz genommen werden, koste es, was es wolle. Schon jetzt würde ich mich bestimmter aussprechen, wenn ich nicht die Berichte aus Frankreich abwarten müßte, wo es sich um Errichtung eines Benediktinerinstitutes handelt, wider welches S. M. der König gewiß nichts haben wird. Wir sind in großer Besorgnis, es wird in manchen Schweizer Kantonen ein Eid von den Regierungen vorgeschrieben, welchen gewissenhafte Priester und Religiösen kaum werden leisten können. Dann würden sich Kolonisten nach Bayern im Überfluß zeigen. Eine sonderbare Frage erlaube ich mir: Dürften brave Männer aus dem Bernhardinerorden mitgehen? Außer der Farbe, die sie uns angleichen könnten, und einigen unwesentlichen Vorschriften besteht kein Unterschied zwischen ihnen und uns. Gewaltig steckt mir der Gedanke im Kopf: Infolge der Zeitverhältnisse unser Institut in Bellinzona, in welchem wir immer 6 Subjekte halten müssen, aufzugeben, weil der Nutzen, den wir dort stiften, ohnehin nicht von Bedeutung ist. Rastlos bin ich daran, der Erwartung Sr. M. zu entsprechen. Ich möchte aber auch Sr. M. in Erinnerung bringen die arme Schweiz, die bedrängte Lage der Kirche daselbst, sowie der meisten Klöster. Ob nicht S. M. im Verein mit dem Österreichischen Kaiser und dem Hl. Vater etwas zu ihren Gunsten erwirken könnte! Vielleicht könnte in der Eröffnungsrede für St. Stephan, vielleicht auch in der Presse die Gelegenheit zur Sprache gebracht werden.“

Der Abt legt den Entwurf für eine solche Rede bei. Bischof Riegg empfahl denn auch Sr. Majestät viel vermögendem Schutz die Schweizer Kirche mit ihren Klöstern. Er empfahl auch die Bernhardiner und hob hervor, daß des Abtes Cölestin Wunsch seiner eigenen ursprünglichen Idee entspreche: Daß Ottobeuren ein Asyl für die Schweizer Benediktiner werden möge, wenn ihre Existenz gefährdet würde.

In seinem Handschreiben vom 25. September 1835 bemerkte König Ludwig: „Mein alter Wunsch war nicht, Zisterzienser ausgeschlossen zu sehen, wenn aus Schweizer Klöstern solche in Bayern sich bilden lassen,

wo auch nicht wenige im Umfang des jetzigen Königreiches wie in Ebrach Gebäulichkeiten vorhanden sind.“

Am 28. September 1835 beantwortete Abt Cölestin einen Brief des Augsburger Abtes vom 23.: „Noch waren jene böswilligen Reisenden von denen Sie mir schrieben, bis jetzt nicht bei uns. Dem Vernehmen nach aber müssen diese oder ihnen gleiche im Kloster Rheinau gewesen sein. Auch weiß ich, daß die Herren Jesuiten Bedenken tragen, eine Gymnasialschule an einem gewissen Ort zu übernehmen, weil sie Aussicht hätten, in den Besitz der Schulen in Bayern zu kommen, wie sich der Provinzial P. Staudinger ausdrückte. Sonderbar! Dem sei nun wie ihm wolle, so werden wir nun nicht auf halbem Wege stehen bleiben wollen. Meinerseits habe ich mir nun zwei Subjekte ausersehen, die ich für Ottobeuren abzugeben beabsichtige, obschon ich sie noch in petto behalten muß. Es ist P. Gregor Waibel⁸, ehemaliger Zögling von Ottobeuren und Wiblingen, gegenwärtig Subprior hier, früher langjähriger Pfarrer. Dann P. Meinrad Kälin⁹, seit 3 Jahren Professor der Dogmatik, früher an die 14 Jahre Physiker, welches sein Lieblingsfach ist. Er spricht geläufig französisch und ist auch in den orientalischen Sprachen nicht unbewandert, ist gelehrter Gesellschaften Mitglied usw. Wahrscheinlich werden Sie diesen Mann nicht in der Länge in Ottobeuren lassen, wo er indes seine Dienste auch leisten wird. Ein Dritter wird sich entweder aus Disentis oder Muri beigesellen und so wäre dann Ottobeuren versehen, vorausgesetzt, daß der eine von jenen zwei Männern, von denen Sie mir sagten, entweder Ihr ehemaliger Konfrater in Ottobeuren (P. Basil Miller)¹⁰ oder der Kapitular von Elchingen (P. Petrus Mayr) als Oberpfarrer und Subprior eintritt, was ich höchst wünsche. Ich hätte freilich noch ein paar junge Männer, von denen ich einen herlassen könnte, vielleicht später beide. Der eine taugte aber besser auf eine Pfarrei an die Seite eines ernsthaften, bescheidenen Pfarrers, der den öfter sozusagen übersprudelnden Eifer des jungen Mannes zügeln würde. Der zweite ist ein junger Mann, der aus lauter Scheu sich nirgends wagt und dem es vielleicht nützlich wäre auf ein paar Jahre in einen weiteren Kreis zu kommen nach dem Wort: Wenn man den Pudel ins Wasser wirft, schwimmt er. Doch diese beiden möchte ich nicht antragen, sondern nur erwähnen, nach dem Grundsatz Sr. M.: nur tüchtige Männer! Noch war keine Rede von der Versorgung der Ottobeurischen Kolonisten, auch nicht von der Zeit des Eintreffens. Mir scheint wünschenswert, wenn sie Mitte Oktober eintreffen, um am Tag der Eröffnung der Schule in Augsburg mitfigurieren zu können. Zwei Subjekte weiß ich, die wohl gern eintreten möchten in St. Stephan. Beide, 20 Jahre, absolvierte Physiker, bei uns erzogen, im Korpus nicht besonders ansehnlich, aber sehr fromm und talentiert. Ich

8) Henggeler (wie Anm. 1) 476 f.

9) Henggeler (wie Anm. 1) 477 f.

10) Lindner (wie Anm. 3) 133 f.

eröffnete ihnen den Gedanken, auf ihre Kosten in Dillingen Theologie zu studieren, bis in St. Stephan ein Noviziat eröffnet würde. Für den Fall verschuldeten Austrittes müßten sie die Kosten ersetzen. Oder sollte man sie in Ottobeuren das Noviziat beginnen lassen? Entweder der Oberpfarrer könnte Novizenmeister sein oder P. Meinrad, der sie auch gleich in der Theologie schulen müßte, wie ehemals in der Bayerischen Benediktinerkongregation, welche ein gemeinsames Noviziat hielt. Die Novizen mußten in den letzten 8(?) Wochen ins eigene Kloster vor der Profeß zurückkehren; so könnten diese nach St. Stephan kommen, um dort Gelübde abzulegen, die sie endgültig übrigens auch in Ottobeuren ablegen könnten. So wäre ein ganzes Jahr erspart. Füglich hätten diese Novizen keinen Chor zu besuchen, was sonst ja Benediktinernovizen unerlässlich ist. Allein ich glaube, daß man dem Zwang der Umstände auch einige Rechnung tragen könnte. Ökonomen habe ich keine. Aber im Kloster Rheinau ist mir ein Laienbruder bekannt, der taugen dürfte. Da dieses Kloster sonst nichts für St. Stephan tun kann, zweifle ich hier nicht an der Gewährung, indem er jedoch zwar Koch, aber nicht Bäcker ist, fragt es sich, ob man auch einen Bäcker suchen soll, der die Bäckerei unter Aufsicht des Laienbruders zu treiben hat. (Aber ich meine, in dem großen [Bayern] dürften derlei Leute leicht im Überfluß zu treffen sein).“

Am 6. Oktober 1835 stellte Wallerstein den Antrag: „Es unterliegt keinem Anstand, wenn Zisterzienser Mönche zum Übertritt in den durchaus verwandten Benediktinerorden bestimmt würden und so das Priorat Ottobeuren besetzt werden könnte. Diese Maßregel würde dankbar angenommen. Aber nicht wohl dürfte es rätlich sein, den Zisterziensern als solchen ein eigenes Kloster anzuweisen, weil abgesehen von den dem Ausweis einer Dotation entgegenstehenden Schwierigkeiten ein Wurzelfassen des Benediktinerordens nur dann zu hoffen ist, wenn kein anderer geistlicher Orden neben ihm restauriert wird, wenn somit die ganze Kraft des Regierungsschutzes sich ihm allein zuwendet und wenn die Nation sieht, daß in der Tat nur ein der Politik fremder, durch Pflege der Wissenschaft bewährter Orden ins Leben zurückgerufen wird.“ König Ludwig genehmigte am 8. Oktober 1835 diesen Entwurf, am 15. Oktober erging an Bischof Riegg ein entsprechendes ministerielles Schreiben.

Hinsichtlich der von Abt Cölestin am 28. September erwähnten Expansionsbestrebungen des Jesuitenordens in Bayern sei hingewiesen auf das Projekt Landsberg. In Landsberg war der letzte Jesuit des aufgehobenen Ordens gestorben. Die Bürgerschaft wünschte 1835 wieder Jesuiten. Der Antrag wurde abgelehnt. Ein kgl. Signat vom 11. Juli 1835 vermerkte: „Weder die Stadt Landsberg noch der Exjesuitenfreund Seinsheim hatte das Herz, mir den hierauf gefertigten Antrag vorzulegen, der Protestant I. tat es. Seine politischen Umtriebe habe ich dem Orden vorzuwerfen, besorge auch mit Grund, daß der Benediktiner werdenden Erziehungsanstalt sie Abbruch tun würden. Deutsche Gesinnung soll in die Jugend gelegt werden; aber dieser waren die Jesuiten in Deutschland immer fremd.“

Wo immer sie waren und sind, ihres Ordens Zweck verfolgen sie, nur ihn, Nebensache das Vaterland.“

Vermerkt sei hier des P. Alois Landes S.J. aus Rom an Bischof Ziegler gerichtete Notiz vom 19. November 1835: „Mit unglaublicher Freude habe ich vernommen, daß Bischof Riegg und Abt Huber nach Freiburg kamen und unser Kolleg besuchten. Niemand wünscht sehnlicher als ich, daß die Benediktiner nicht bloß in Augsburg, sondern auch in anderen bayerischen Städten mit großem Erfolg wirken in guter, solider Jugendbildung, und ich schöpfe keine geringere Freude aus ihrem Gedeihen, als aus dem glücklichen Zustand unserer eigenen Gesellschaft.“ Derselbe Brief bemerkt: „Am 25. Oktober kam zum Germanikum in Rom Dr. Carolus Rinecker, des Ministerialrates Abel Schwiegersohn.“

Im gleichen Jahr trat bald nach dem Prälatenbesuch, ins Freiburger Institut, mit kgl. Genehmigung, der Sohn Rudolf des Staatsministers Montgelas ein. So bildete sich gerade damals ein Verein von teilweise hochgestellten Männern für Zulassung eines Jesuitischen Institutes in Bayern à la Freiburg. So begreift sich das Bemühen Rieggs und Hubers um ein gleichwertiges Institut etwa in Ottobeuren, um so enttäuschender wird das Königs Wort: „Jetzt noch nicht!“ gewirkt haben, das ihm vom Finanzpunkt diktiert ward.

Am 15. Oktober meldete Abt Cölestin nach St. Stephan: „Erst kommenden Montag können P. Gregor und Meinrad verreisen. Sie fahren über Zürich, Konstanz, Lindau. Über den Dritten bin ich von Muri noch ohne Nachricht. Ich fürchte, der dortige Prälat kann sich kaum entschließen aus Furcht vor neuen Verwicklungen mit der Regierung. Wenigstens gibt der Prälat von Rheinau das als Grund an, warum er seinen Laienbruder als Haushälter nicht herlassen kann. So dürfte sich bestätigen, was ich letzstens geäußert, daß alle Aushilfe der Schweiz auf Einsiedeln beschränkt bleibt. Aber es soll an dem Dritten nicht fehlen, und ich habe mit P. Gregor schon darüber gesprochen. Auch ein Bäcker wird bis längstens Allerheiligen bei Ihnen sein. Ich muß ihm 9 Louisdor pro Jahr versprechen, wogegen er auch andere Arbeiten leisten muß. Vielleicht finde ich durch P. Gregor auch noch einen Haushälter. Die beiden Subjekte, auf deren Noviziat ich hoffe, sind mir ab der Hand gegangen. Hingegen habe ich durch Vertraute anderwärts nachgesehen und warte auf Bescheid. Ich werde meine Herren versehen mit Empfehlungen an den Bischof und den König, Ihre Freundschaft und Bruderliebe aber erwartet schwerlich eine eigene. Vielleicht dürfte ich auf ein tägliches gesundes Gläschen Wein appellieren. Doch glaube ich gehört zu haben, daß auch bei Ihnen nebst Bier Wein aufgetragen wird. Domkaplan Schmidt und Herr Kollmann waren neulich bei uns. Ich sprach nur ein einziges Wort über St. Stephan: Wie ? geht's vorwärts? Die Antwort war ein Achselzucken. Ich verstand und brach es ab.

Vielleicht könnte die Haushaltung durch eine weibliche Person geführt werden, die ich schicken könnte und die im Schreiben bewandert ist.“

Im Empfehlungsschreiben an den Bischof freute sich Abt Cölestin, daß seine beiden Subjekte ganz nach Wunsch ausfielen. „Ich wüßte auch in der Tat keinen brauchbareren und eifrigeren Seelsorger als P. Gregor, keinen talentvolleren und bereits in jedem Fach ausgebildeteren Professor als P. Meinrad auszusuchen.“

Mich und meine Kapitulare wird es ausnehmend freuen“, so heißt es im Schreiben an S. M., „wenn wir hoffen können, jene freundschaftlichen Verhältnisse, welche zwischen allerhöchst durchlauchtigstem Haus und unserem Stift von jeher bestanden haben, durch unsere Kolonisten erneuert zu sehen. Die kostbaren Denkmale, mit welchen die fromme Freigebigkeit von allerhöchst dero Ahnen unser Heiligtum zierte, sind leider ein Raub der Revolution geworden, allein in unseren Jahrbüchern sind dieselben mit unauslöschlichen Buchstaben bezeichnet. Die bayerischen Herzöge Heinrich, Ferdinand, Max, Wilhelm, die Herzoginnen Magdalena und Maximilian und besonders Ferdinand, der um 1593 mit seinem durchlauchtigsten Haus unserem Stift zur Teilnahme aller guten Werke einverleibt wurde.“

König Ludwig antwortete am 5. November 1835: „Herr Abt ! Ich habe mit dem lebhaftesten Vergnügen Ihre rege Teilnahme für die Wiederbelebung des hochverdienten Benediktinerordens in Bayern ersehen. Ich spreche Ihnen meinen warmen Dank aus. Schon ist der Konvent von Augsburg gebildet und steht im Begriff seinen Unterricht zu beginnen. Gewährt der Himmel seinen Segen, so wird damit die sicherste Bürgschaft für Heil und Gedeihen des mir von demselben anvertrauten Reichs gegeben werden. Mit wahren Vergnügen erinnere ich mich der freundlichen Aufnahme, die mir 1808 auf meiner Fußreise von ihrer Abtei zuteil wurde.“

Am 5. November 1835 schrieb Abt Cölestin an Abt Barnabas: „Im Zweifel, ob unser P. Gregor diesen Augenblick noch in Augsburg weilt, glaube ich Sie unterrichten zu müssen, daß nicht nur mein P. Columban künftigen Dienstag in Konstanz eintreffen wird, um auf dem Dampfschiff geradezu nach Lindau und nach Ottobeuren zu reisen, sondern mit ihm auch ein Kapitular von Muri. So wenigstens versichert mich ein Expresser, den ich soeben wieder expedierte. So glaube ich nun, dürfte dem Bedürfnis in Ottobeuren gesteuert sein. Über meinen P. Columban bemerke ich bloß, daß ich mir durchaus nicht getraut hätte, denselben zu senden, wenn ihn nicht P. Gregor verlangt und versprochen hätte, ihn zu tressieren.“

„Liebster, teuerster Freund“, schrieb am 10. November 1835 Bischof Riegg an Minister Öttingen-Wallerstein, „der noch abgängige Konventuale aus Einsiedeln, welcher mit dem Subprior von Einsiedeln, P. Gregor Waibel nach Ottobeuren bestimmt ist, wird bereits heute mit einem Benediktiner von Muri in Lindau angekommen sein und gedenkt am 12. in Ottobeuren einzutreffen. Die Effekten, wovon ich sprach, kommen jetzt noch nicht mit, weil der Prälat erst vorher wissen wollte, ob er selbe schicken und ohne Öffnung der Kisten sie schicken darf. Es sind vorläufig fünf. Ich bitte um Bescheid an das Maut – und Hallamt in Lindau und um Nach-

richt, ob die Effekten als Bücher, Instrumente ... bezeichnet werden sollen.“

„Lieber Freund,“ schrieb der Minister zurück, „von Arbeit erdrückt, in diesen Tagen vor der Abreise schlafe ich keine Nacht über 4 Stunden – bitte ich zu sorgen, daß die fünf Kisten an P. Gregor Waibel, gegenwärtig in Augsburg adressiert werden. Das Maut- und Hallamt in Lindau ist angewiesen, selbst zu plombieren und ungeöffnet als Ausweisgut an das Hallamt Augsburg zu senden, wo es ungeöffnet dem Prior abgegeben wird. Aus großer Seele Ihr alter, treuester ...“

An Abt Cölestin schrieb Bischof Riegg am 10. November 1835 nach Einsiedeln: „Nicht genug danken kann ich, daß Sie uns in P. Gregor und Meinrat so würdige, brauchbare Männer überlassen haben. Ersterer ist als Prior und Pfarrvikar nach Ottobeuren und Meinrad als Assistent des Prälaten in ökonomischen Dingen und als Professor der Anthropologie auf dem Lyzeum bestimmt, ich muß es als einen Segen des Himmels betrachten, diesen klösterlichen Verein von Männern aus Ober- und Niederösterreich, Meran, Böhmen, Salzburg Steiermark, Kärnten, Tirol, Schweiz, Bayern, ohne sich früher näher gekannt zu haben, gleich auf der Stelle so freundlich einander entgegenkommend in wahrhaft brüderlicher Eintracht miteinander leben, vergnügt und zufrieden in ihre neue Lage sich schicken zu sehen und wahrzunehmen, wie sie allenthalben, wo sie öffentlich auftreten, durch Verständnis und würdevolles Betragen alle Achtung sich erwerben und dadurch diejenigen beschämen und zum Schweigen bringen, die früher mit Vorurteilen befangen, von der Berufung der Benediktiner eben kein Heil erwarteten. Dank sei Ihrem Verdienst, Ihrem Opfer! Stets werde ich den freundlichen Eindruck, den Ihre Persönlichkeit gleich auf mich machte, treu im Herzen bewahren. Gedenken Sie meiner beim hl. Opfer in der schönen Kapelle des Gnadenbildes! Ich bedarf dessen bei meinem schwierigen Amt und ausgedehnten Wirkungskreis. Durch P. Gregor habe ich zum Leidwesen erfahren, daß die Umtriebe in ihrem Land seitdem eher zu als abgenommen haben. Dem Nuntius meinen Respekt und meine Teilnahme! Wir werden seine zukommende Güte nie vergessen. Ich freue mich auf die Ankunft Ihres dritten Mitbruders für Ottobeuren. P. Gregor wird in ein paar Tagen dorthin abgehen. Die Leute freuen sich sehr darauf.“

In seinem Einstandsbericht vom 16. November 1835 teilt P. Gregor Waibel dem Bischof Riegg mit: „Endlich sind meine Mitbrüder P. Regimbald und Columban angekommen. Sie brachten traurige Nachrichten mit aus den Kantonen Aargau und Luzern; nämlich daß der gnädige Herr von Muri gleichsam auf der Flucht in Klingenberg ist, und daß alle Klöster im Kanton Aargau ihre Verwalter erhalten, als wenn die Klöster schon Staatsgüter wären. Wir wissen noch nichts Bestimmtes von dem hochwürdigsten Herrn Legaten. Bei uns im Kanton Schwyz soll alles ruhig sein.“

Bischof Riegg berichtet Sr. M. am 17. November 1835: „Das Priorat von Ottobeuren ist nun auch bereits mit 4 Benediktinern besetzt, drei aus der

Schweiz, einer aus Metten. Es wäre wohl möglich, daß aus der Schweiz mehrere ihre Zuflucht in Ottobeuren suchen, wenn im Kanton Aargau die Verfolgung, welche die Benediktiner in Muri befürchten, wirklich ausbrechen sollte. Ich habe bereits den Minister des Innern in Kenntnis gesetzt.“

Ein undeutlich datiertes Schreiben Wallersteins an Bischof Riegg dürfte wohl die Antwort auf die ebenerwähnte Mitteilung Rieggs an den Minister sein: „Bezüglich der Geistlichen aus Muri bin ich in einiger Verlegenheit. Wenn sie nicht entweder eine schöne Dotation mitbringen oder tiefgelehrte Männer sind, könnte durch sie der jetzt so glanzvolle Ruf in der sich erst bildenden Meinung verlieren. Suchen Sie doch in der einen oder anderen Hinsicht Näheres zu erfahren! In dem einen oder anderen Fall können Sie nur willkommen sein. Männer aus sich selbst vollständig dotierenden Klöstern können Sr. M. nur willkommen sein, selbst wenn sie nur der Seelsorge leben. Andererseits sind zwei Studienanstalten von Sr. M. zur Übergabe an den Orden bereit, falls ganz eminente Männer in genügender Zahl sich finden.“ Die beiden Studienanstalten dürften jene von Günzburg und Straubing sein.

Am 19. November 1835 kommt Abt Cölestin in einem Brief an Bischof Riegg auf die immer mehr sich trübende Lage der Schweizerischen Kirche zu sprechen: „Der Dienstag der kommenden Woche (24. November) sollte von der Regierung zu Aarau als Schwörtag festgesetzt sein. Es soll ein Eid von allen Geistlichen geschworen werden, durch welchen sie nicht bloß zur Treue gegen die Regierung (was nicht Unbilliges wäre), sondern durch welche sie auch alle verfassungsgemäßen Gesetze, also unkirchliche und kirchliche, noch zu erlassende, wie schon erlassene, also auch die verdamnten Badener Konferenzartikel beobachten sollten. Es steht zu erwarten, daß bei weitem der größte Teil des Säkular- und Regularklerus den Eid verweigern wird, hiermit ist auch zu erwarten, daß die Pfarreien ihrer rechtmäßigen Hirten beraubt und auf selben Eindringlinge auftreten werden. Hiermit steht auch zu erwarten, daß die Klöster geleert werden, und sogar die Klosterfrauen wird dieses Los treffen, weil man sie zwingen wird, entweder Geschworene Geistliche anzunehmen, oder auszuwandern. Solche unwürdige Priester gibt es schon, die teils aus schlechten Grundsätzen den gehorsamen Diener machen. Und würden sie aus der Schweiz nicht genug finden, so ist in Württemberg und Baden eine Legion. Obschon bis jetzt so strenge Gesetze bestanden, durch welche nicht bloß jeder Ausländer, sondern jeder schweizerische Nicht-Kantonbürger von jeder Pfründe ausgeschlossen war, so ist für obschwebenden Fall der Regierung gestattet, für eidscheue Geistliche andere, welche immer sie wollte, zu berufen. Ich möchte Ihr Herz zum Mitleid gegen allenfallsige Auswanderer bestimmen und zur Beratung mit dem Prälaten von St. Stephan, wie und wo besonders die auswandernden Benediktiner versorgt werden könnten. Ich denke, in Ottobeuren könnten noch ein oder zwei angestellt werden, zumal wenn noch umliegende Pfarreien einmal wieder zugeteilt würden, ebenso dürfte in Metten für einige Platz sein, weil von

da nach St. Stephan und Ottobeuren welche abberufen wurden. Für zwei Benefiziaten für die Wallfahrt zum Hl. Kreuz in Augsburg sagte schon der Herr Prälat, da die österreichischen Stifter ihre Mitglieder so hart hergeben, wäre auch wohl Platz in St. Stephan für die Schweizer.“

Am 20. Dezember 1835 berichtete Abt Cölestin dem Abt Barnabas: „Anfang 1836 soll dem Kloster Muri von dem Fürsten Fürstenberg ein Kapital von 70.000 fl bar bezahlt werden. Ich dringe darauf, daß dieses Geld nicht in die Schweiz gezogen, sondern im Ausland, besonders in Bayern angelegt werde. Da dieses Kapital in der von der Regierung in Aarau gezogenen Verantwortung aufgezeichnet ist, könnte in diesem Augenblick weder das Kapital selbst noch die Interessen unterschlagen werden. Aber wenn der Fall einträte, daß einige Herren von Muri ins Ausland müßten, könnten sie dann die Interessen gar wohl für ihren Unterhalt requirieren, und wenn es gar mit selben aufs Äußerste käme, sodaß ihnen keine Hoffnung auf Rückkehr mehr bliebe, wäre dieses Kapital selbst ein schöner Anfang zu einer neuen Stiftung. Die Regierung von Aarau würde dann freilich das Kapital ausgeliefert haben wollen, allein die kgl. Regierung würde entschlossen genug sein, die Auslieferung zu verweigern. Schon das Kapital besser zu sichern, dürfte es auf die Grundgefälle hypothekiert werden. Ich bitte also, das Geld zunächst an einem sicheren Ort unterzubringen und später ebenso sicher anlegen zu lassen und sich zu dem Zweck mit dem Küchenmeister von Muri, P. Beat Fuchs, in Verbindung zu setzen, der sich auf der Statthalterei Klingenberg in Thurgau befindet.“

Am 26. Januar 1836 konnte P. Beat melden, daß das Geschäft eine glückliche Wendung genommen habe, auch der Rest des Fürstenbergischen Kapitals bei der gleichen hochfürstlichen Kammer untergebracht sei. „Wir erkennen freudig Ihr gnädiges Anerbieten an“, schreibt Abt Cölestin, „uns in ihrem schönen Ottobeuren einen gastlichen Aufenthalt zu gestatten. Unser P. Reginald hat diesen Beweis Ihrer freundschaftlichen Güte sogleich berichtet. Gott allein weiß, wohin er uns noch führen wird. Wir werden uns zwar solange als es möglich ist, in der Schweiz halten. Allein es scheint, die Lüsternheit unserer Feinde nach äußeren Gütern wird nicht ruhen, bis sie uns ganz vertrieben hat.“

Da die kirchenpolitischen Verhältnisse in der Schweiz die Grundlage abgeben für die Aushilfsbereitschaft der Schweizer Klöster, dürfte es zweckmäßig sein, deren weitere Entwicklung für die nächsten Jahre gleich hier im Zusammenhang zu behandeln. Auf die persönliche Entwicklung eines Schweizer Benediktiners in den politischen Wirren läßt uns ein Brief des P. Beat Fuchs vom 27. August 1837 schließen: „Unser Abt hatte gehofft, durch die Versetzung des P. Regimhold Reymann in ein neu aufblühendes Kloster Bayerns ihn dem Sturm entzogen zu haben, mit dem unsere übrigen Mitbrüder in Muri zu kämpfen haben. Er kann ihn aus wichtigen Gründen nicht in die Schweiz zurückziehen, solange der gegenwärtige Zustand fort dauert. Vielleicht könnte er einstweilen anderswo in Bayern untergebracht werden, sollte er auch zuletzt ein Vikariat bei einem

braven Pfarrer versehen müssen, bis es dem lieben Gott gefällt, Frieden unserem bedrängten Vaterland wiederzugeben und alle wieder in unser Gotteshaus zurückzurufen. P. Beat schreibt aus Engelberg und bittet um die Adresse an die vielgenannte Jungfer Katharina Schaufelberg beim Altersasyltor in Zürich. Die sogenannten Badener Artikel hatten verlangt, daß die Klöster unter Aufsicht gestellt würden, Abt Ambros¹¹ hatte sich aus dem bevogteten Kloster Muri in das Stift Engelberg zurückgezogen, Augustin Keller hatte am 9. März 1835 im Großen Rat unmoralische Vorwürfe gegen die Stiftsschulen erhoben, die Klosterschulen wurden am 7. November geschlossen, Novizenaufnahme verboten. Von 130 Klostergeistlichen wollten 112 den Staatseid nur mit Vorbehalt der kirchlichen Rechte leisten. Gegen Muri kam es sogar zum Aufmarsch von Truppen, außerdem zum unerträglichen Anziehen der Steuerschranken, zu Presseausfällen, Quälereien, 1837 zur Versteigerung der Klostergüter, zu peinlichen Verhören wegen Protestes des Konventes gegen die Versteigerung. Der Abt wurde der Geldverschleppung angeklagt und suspendiert. Er starb am 5. November 1838 in Engelberg. Der Kommissar verlangte vor der Wahl Sicherstellung des entfremdeten Klostergutes. Am 5. Dezember 1838 wurde P. Adalbert Regli¹² gewählt. Der Kampf ging weiter in höchster Erschwerung von Neuaufnahmen, Höchstbelastung durch Staatsverwaltung. Am 13. Januar 1841 beschloß der große Rat von Aargau bei Abwesenheit von 2/3 der Katholiken die sämtlicher sämtlicher Klöster im Kanton.“

Auch Maria Einsiedeln ist stetig in Schwebe. Am 25. Mai 1838 schreibt Abt Cölestin an Abt Huber: „Auf einen gewissen Fall hin, den Gott verhüten möge, hätte ich ihnen Eröffnungen zu machen, die für uns beide von gleicher Wichtigkeit sind. Unser Herr Pfarrer Beat von St. Gerold ist in das Geheimnis eingeweiht, und wenn Sie einmal durch P. Meinrad es wissen lassen, so wird er nach Möglichkeit sich bei ihnen in Gesellschaft unseres Bruders P. Gregor einstellen und ihnen Kunde von unserem Plan geben, um ihn in reifliche Überlegung zu ziehen. Der Plan datiert sich vom 20. Mai 1838. Ach, Gott sein uns gnädig, Ihnen und mir!“ – Auf Anschrift meldete sich P. Beat Winkler¹³ mit P. Gregor Waibel für 18. Juli zur Aussprache an. Am 22. Juli sandte Abt Huber ans Regierungspräsidium von Augsburg ein Schriftstück: „Man wünscht von Seite einer auswärtigen religiösen Korporation des Benediktinerordens ein ehemaliges Kloster wenn möglich mit damit verbundenen Grundstücken im Königreich Bayern zu erwerben mit der Absicht, eine Propstei oder ein Priorat zu begründen. Da Grundbesitz die Existenz am besten sichert, so bittet man um die allerhöchste Bewilligung zum Ankauf von Gütern. Vorläufig geht der Antrag auf 6–12 Ordensmitglieder mit einem Oberen, doch muß man die aller-

11) HelSac III 1, 945: Abt Ambrosius Bloch (1816–1838).

12) HelSac III 1, 945 ff.: Abt Adalbert Regli (1838–1881).

13) Henggeler (wie Anm. 1) 508 f.

höchste Bewilligung erbitten, nach Zeit und Umständen die Zahl der Mitglieder um 3–4 vermehren, besonders in eintretenden Fällen anderwärtige Mitbrüder aufnehmen zu dürfen. Über die erforderlichen und ausreichenden Mittel, sich zu erhalten ohne dem Staat zur Last zu fallen, bei welchem die Aufnahme nachgesucht wird, ist man bereit, den Nachweis zu liefern. Zu diesem Zweck wünscht man, daß einige auswärtige Besitzungen (Herrschaften) als Hypotheken angenommen werden sollen. Beseelt von dem Verlangen nach dem Geist des Ordens zu leben, sind die Bitte- und Antragsteller somit auch bereit, dem Staat wie der Kirche nach Kräften Dienste zu leisten. Gründe von höchster Wichtigkeit lassen den Wunsch nicht unterdrücken, daß die ganze Sache bis zu ihrer Entscheidung tiefstes Geheimnis bleiben und in möglichster Bälde beschieden werden möge.“

Regierungspräsident Freiherr von Stengel erwiderte zu Augsburg, 11. August 1838: „Mit Bezugnahme auf die vertraulich mündlichen Besprechungen gibt sich der Unterfertigte infolge spezieller höchster Ermächtigung die Ehre, folgendes zu eröffnen: So sehr S. M. das ungeteilte Fortbestehen der uralten Abtei M. Einsiedeln wünscht, so bewilligen allerhöchst dieselbe doch mit Vergnügen unter den jetzigen das Stift bedrohenden Verhältnissen das eingebrachte Gesuch. Die Konventualen von Maria Einsiedeln haben daher für den Fall der Errichtung des neuen Priorates oder Stiftes in Bayern die Zustimmung des Diözesanbischofs erfordernde kgl. allerhöchste Genehmigung, die Befreiung von den Bestimmungen der Amortisationsgesetze in Ansehung des zu erwartenden Grundbesitzes, die allerhöchste Verleihung des Indigenates, die nach Bayern übertretenden Konventualen, insoweit für den Unterhalt derselben gesorgt sein wird und die bereitwilligste Aufnahme sowie den kräftigsten Schutz zu erwarten. Der Unterfertigte zweifelt nicht, daß die hierin angedeuteten allerhöchsten wohlwollenden Absichten Sr. M. den Wünschen des Herrn Abtes von Einsiedeln entsprechen.“

Am 13. September 1838 schrieb Abt Cölestin an Abt Huber: „Ich wurde durch unseren Pfarrer von St. Gerold von den huldvollen Beschlüssen Sr. M. des Königs von Bayern in Kenntnis gesetzt. Demnach sehe ich den Zeitpunkt noch nicht gegeben, zu welchem wir von den gütigen Anträgen Gebrauch machen könnten, zumal da wir für jeden Fall durch die Wiedererwerbung von St. Gerold gesichert sind und noch obendrein gegründete Aussicht haben, daß dieses Besitztum in der Umgebung noch bedeutend erweitert wird. Indes dürfte es nicht schaden, Ihre Gedanken zu verfolgen, um für den schlimmsten Fall alle geeigneten Lokalitäten zu erstehen. Ich kann aber nicht umhin, Ihnen meinen Hauptgedanken, der mich drängt zu eröffnen, desto mehr, weil derselbe ihnen von P. Beat nicht so scheinbar vorgetragen worden zu sein, daß er andern voranstehe. Wir haben im Thurgau zwei Besitzungen, die einem Wert von wenigstens 30.000 fl entsprechen. Diese sind der Gefahr am meisten ausgesetzt vom gierigen Rachen des Löwen verschlungen zu werden. Für diese muß ich hiermit am

meisten sorgen, daß sie für die Kirche und womöglich für Einsiedeln gerettet werden. Mein Vorschlag ist, genannte Besitzungen Sr. M. in die Hände zu werfen, indem wir an ihn eine förmliche Vergebung damit machen und dann von seiner Güte dessen gewärtigen, was er uns dagegen einräumen will. Es kommt freilich im ganzen darauf an, ob S. M. könnte und wollte, die Thurgauischen Besitzungen in dem Falle, da der Löwe seine Tatzen über selbe erhöbe, als sein Eigentum wider jeder Regierung geltend zu machen. Das vermag ich freilich nicht einzusehen. Jedoch läßt sich von einem Fürsten, der für Religion und Kirche so eifrig bemüht ist, alles erwarten. Jedenfalls fühle ich es nur zu wohl, daß dieser Vorschlag von sehr delikater Natur sei und nur in vertrautem Kreise besprochen werden kann. Ich möchte denselben ihrer Beherzigung desto mehr empfehlen, weil ich, wenn er durchgesetzt werden könnte, einer drückenden Sorge enthoben würde. Noch soll ich sie fragen, ob sie nicht glauben, daß die gleichen günstigen Beschlüsse, die nun für Einsiedeln vorliegen, auch für andere Schweizer Klöster erwirkt werden könnten. Ich glaube, wenn eines der Klöster davon Gebrauch machen könnte, dies wäre Muri.“

Aus Lindau eröffnete Regierungspräsident Frhr. v. Stengel dem Abt Huber am 15. Oktober 1839 vertraulich: „S. M. lassen dem Abt Cölestin nicht nur die seinem Stift schon früher erteilten Zusicherungen der entgegenkommendsten Aufnahme in Bayern des besonderen kgl. Schutzes und der Gewährung jede möglicher Förderung und Erleichterung bei Eröffnung eines neuen Benediktinerklosters in Bayern, namentlich durch unentgeltliche Einräumung eines verfügbaren Gebäudes sofern dieses notwendig sein sollte, jedoch mit dem durch die Verfassungsurkunde nötigen Vorbehalt des Staatseigentums und unter der Bedingung der Übernahme der baulichen Unterhaltung auf das Bestimmteste erneuern, sondern wollen diese Zusicherung auch auf andere Schweizer Stifte und namentlich auf das Stift Muri ausdehnen. Im Interesse der Stifter selbst würde jedoch S. M. wünschen, daß dieselben durch eigentümliche Erwerbung der Klostergebäude ihre Selbständigkeit noch mehr befestigen würden. Das Präsidium macht dabei namentlich auf die Gebäude des ehemaligen Benediktinerstiftes St. Mang zu Füssen aufmerksam, das von der fürstlichen Familie Öttingen-Wallerstein ohne Zweifel um einen billigen Preis erworben werden könnte. Was aber das Anerbieten des Abtes Cölestin hinsichtlich der Überlassung der im Kanton Thurgau liegenden Güter des Klosters Einsiedeln betrifft, so wagen S. M. aus den wichtigsten politischen Gründen nicht darauf einzugehen.“

Am 3. November 1838 lesen wir in der Zeitschrift *Herold des Glaubens*: „Die Aargauische Regierung streitet bekanntlich mit Einsiedeln über Eigentum und Verwaltung des Klosters Fahr. Da viele Güter im Kanton Zürich liegen, muß auch vor dem Züricher Gericht verhandelt werden. Das Bezirksgericht Zürich hat in diesem Handel erster Instanz zu Gunsten Einsiedelns gesprochen, auch die Universität Zürich hat ein Gerichtsgutachten im gleichen Sinn hierüber erlassen.“

Die Augsburger Postzeitung meldet am 18. November 1838 aus Schwyz: „Es geht die Sage, daß Einsiedeln über Ankauf einer Herrschaft in Lichtenstein Unterhandlungen zwecks Gründung einer Filiale pflegt. Allerdings ist das Eigentum der religiösen Korporationen gegenwärtig unter Türken sicherer als in verschiedenen Kantonen. Seit über tausend Jahren bestehen Klöster unter Barbaren, mohammedanischer Lehre und bleiben bei allen Umwälzungen respektiert. Dies zur Beschämung schweizerischer Radikaler wie Bruggister, Baumgartner, Karl, Kasimir Pfyffer und anderer.“

Am 11. April 1839 dankt Abt Cölestin dem Abt Barnabas für die fortgesetzte Verwendung zum Besten der bedrängten Klöster in der Schweiz um ihnen im Notfall eine Unterkunft zu verschaffen. Nur schade, daß selbe kaum imstande sein werden, sich dieselben zu Nutze zu machen. „Das Kloster Muri“, schreibt er, „auf das ich am meisten zählte, hat sich selbst die Hände gebunden, indem selbes die schöne Summe von 300.000 fr gutwillig oder blödsinnig den räuberischen Händen des Staates auslieferte. Ich wehrte, was ich konnte, aber ohne allen Erfolg, ja noch mit großem Verdruß, den ich dafür einerntete. Selbst Herr Regimbold schrieb aus Salzburg nach Ottobeuren an einen der Ihrigen, wenn ich nicht irre, an Herrn Benedikt, man wird es dem Abt von Einsiedeln in Zukunft schon verleiden, sich in Geschäfte einzumischen, die ihn nichts angehen. Sic! Für das Kloster Einsiedeln ist durch seine Ansiedlung in Vorarlberg insoweit gesorgt, daß es einstweilen nicht nötig hat, sich anderswo umzusehen oder auszudehnen. Einen Strich durch die Rechnung hat mir freilich der ungünstige Bescheid des Königs über meinen Plan, unsere Besitzungen in Thurgau zu retten, gemacht. Ich werde mit aller Anstrengung auf andere Gedanken sinnen müssen. Ich möchte sogar auch sie dafür aufsuchen, mir hierin behilflich zu sein. Die Radikalen lauern mit scharfem Auge auf diese schönen Besitzungen, und wir sind nicht ganz sicher vor irgendeinem gewaltigen Streich.“

1840 hatte man im tätigen Kanton Aargau eine neue Verfassung entworfen, welche von den dortigen Katholiken als kirchenfeindlich abgelehnt, auch vom Regularklerus bekämpft wurde. Die Folge war, daß am 13. Januar 1841 die Klöster des Kantons aufgehoben wurden bei Abwesenheit von 2/3 der Katholiken, welche die Einladung zu spät erhalten hatten. Die Mönche von Muri verließen am 27. Januar das Stift. Kaiser Ferdinand I. protestierte, da Muri von einem Grafen von Habsburg gestiftet war und die Aufhebung gegen den 12. Artikel des Wiener Kongresses verstieß. Soviel zur Übersicht der Entwicklung der Schweizer Klosterfrage.

„Participatio interna“

Das Votum des Abtpräses der Beuroner
Benediktinerkongregation,
Bernhard Durst,
zum Zweiten Vatikanum (1959)

von Marcel Albert OSB – Gerleve

Mehr als dreißig Jahre nach dem Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) gelangt dessen historische Erforschung in eine neue Phase. Die Zeit des Tastens und Vermutens geht zu Ende¹. Nach Auswertung der bereits bekannten Quellen und Analysen erschien 1996 der erste einer auf fünf Bände geplanten Gesamtdarstellung². In diesem Zusammenhang dürfte auch der – allerdings noch völlig unerforschte – Beitrag der Beuroner Benediktinerkongregation interessieren. Man wird ihn besonders im Bereich der liturgischen Erneuerung vermuten dürfen. Daher soll hier über ein Ereignis aus der Vorbereitungsphase des Konzils berichtet werden. Damals stand der Neresheimer Abt Bernhard Durst³ der Kongregation als Präses vor.

Am 18. Juni 1959 versandte die Vor-Vorbereitende Kommission des Konzils über die Nuntien eine Anfrage an die Bischöfe und Generaloberen der Orden mit der Bitte um Vorschläge für das Konzil⁴. Die gleiche Anfrage war am 29. Mai bereits an die Dikasterien der Kurie ergangen. Zuletzt wurden am 13. Juli die Nuntien und am 18. Juli die katholisch-theologischen Fakultäten beziehungsweise Universitäten befragt. Der Vorsitzende der Vor-Vorbereitenden Kommission, Kardinalstaatssekretär Domenico Tardini⁵, bat die künfti-

-
- 1) Die wissenschaftliche Aufarbeitung wurde eröffnet durch ein Kolloquium des Französischen Historischen Instituts in Rom 1986: *Le deuxième concile du Vatican (1959–1965). Actes du colloque de Rome, 28–30 mai 1986 (CEFR 113)*, Rom/Paris 1989.
 - 2) *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965)*, hrsg. v. G. Alberigo, Bd. 1: *Die katholische Kirche auf dem Weg in ein neues Zeitalter. Die Ankündigung und Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Mainz/Löwen 1997.
 - 3) 1882–1966; 1903 *Profess in Beuron*, 1907 *Priester*, 1909 *Dr. theol. in Rom/St. Anselmo*, 1921–1965 *Abt von Neresheim*, 1949–1960 *Abtpräses der Beuroner Kongregation*. Zu ihm: *Bibliographie der deutschsprachigen Benediktiner 1880–1980*, Bd. 2 (SMGB.E 29), St. Ottilien 1987, 696.
 - 4) Text in: ADCOV I/2/1, X f.
 - 5) 1888–1961, *Kardinal* 1958. Vgl. Casula C. F., *Il cardinale Domenico Tardini (Le deuxième concile du Vatican [wie Anm. 1] 207–227)*.

gen Konzilsväter, ihre von „pastoraler Sorge und dem Eifer für die Seelen“ inspirierten Vorschläge „frei und aufrichtig“ mitzuteilen. Diese Vorschläge könnten sich auf die Glaubenslehre beziehen, aber auch auf die Disziplin von Klerus und Laien, auf andere aktuelle innerkirchliche und sonstige wichtige Fragen sowie auf alles, was dem Adressaten als sinnvoll erscheint. Ausdrücklich gestattete das römische Schreiben, dazu „diskret den Rat gelehrter und vorsichtiger Kirchenmänner“ einzuholen⁶.

Von den insgesamt 2812 angeschriebenen Personen und Institutionen antworteten 2150⁷. Die ungeheure Flut dieser Stellungnahmen ist in der Forschung sehr unterschiedlich bewertet worden. Anscheinend hatte sie auf den tatsächlichen Konzilsverlauf später nur wenig Einfluß. Dafür aber spiegelt sie in gewisser Weise einen Teil des kirchlichen Meinungsspektrums wenige Jahre vor Konzilsbeginn⁸.

Unbekannt ist, ob sich Abt Bernhard Durst über diese Anfrage mit dem Kongregationsrat⁹, anderen Äbten, Mönchen oder Experten beraten hat. Den Kongregationsrat brauchte er ohnehin nur zu konsultieren, wenn „wichtigere Dinge im Interesse der Kongregation zu erledigen“¹⁰ waren, was in diesem Fall wohl nicht eindeutig zutraf. Jedenfalls gelang es dem Präses, die bis zum 1. September gesetzte Antwortfrist einzuhalten. Sein sechseinhalb große Druckseiten umfassendes, in lateinischer Sprache verfaßtes Votum datiert vom 31. August. Die mit vier bis höchstens fünf Wochen knapp bemessene Entstehungszeit läßt vermuten, daß der Neresheimer Abt wie wohl die allermeisten der Befragten¹¹ darauf verzichtet hatte, schriftliche Gutachten aus der Kongregation einzuholen. Dursts Antwort traf – wie die meisten anderen Reskripte – wahrscheinlich im September in Rom ein. Weil aber im Oktober noch mehrere hundert Antworten ausstanden, wurde die Antwortfrist schließlich bis Ende April 1960 verlängert. Die letzten Vota gingen mit einjähriger Verspätung erst im Hochsommer 1960 ein¹². Von den befragten Ordensoberen

6) ADCOV I/2/1, X f.

7) Veröffentlicht in: ADCOV I.

8) Hilaire Y.-M., *Les vœux des évêques français après l'annonce du Concile de Vatican II* (1959) (Le deuxième concile du Vatican [wie Anm. 1] 101–117) und die anderen Beiträge in diesem Sammelband zur Haltung der italienischen, britischen, amerikanischen und polnischen Bischöfe, 119–177. Ferner Conzemi V., *Die Modernisierungspoblematik in den Voten europäischer Episkopate*, in: Kaufmann F.-X. – Zingerle A. (Hrsg.), *Vaticanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven*, Paderborn u. a. 1996, 107–129. Zur Diskussion eine gute Übersicht bei Fouilloux É., *Die Vor-Vorbereitende Phase (1959–1960). Der langsame Weg aus der Unbeweglichkeit* (Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils I [wie Anm. 2] 61–187), 108–168.

9) Die Konstitutionen der Beurer Kongregation, Beuron 1962, 100, Nr. 175: „Zwei Äbte bilden den Rat des Abtpräses, sie heißen Assistenzäbte“.

10) Ebd. 101, Nr. 179.

11) Fouilloux (wie Anm. 8) 117 ff.

12) Ebd. 112.

antworteten weltweit nur 64,7%¹³. Dieses Ergebnis spiegelt sich vollkommen im Verhalten der in Deutschland ansässigen Oberen der Benediktinerkongregationen von Bayern, Beuron und St.Ottilien. Von diesen dreien blieb nämlich nur der Erzabt von St. Ottilien, Heinrich Suso Brechter¹⁴ – der allerdings bald darauf in die durch das *Motu proprio* „*Superno Dei nutu*“ vom 5. Juni 1960¹⁵ gebildete vorbereitende „Kommission für die Mission“¹⁶ berufen wurde¹⁷ und später einen Kommentar zum „Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche“¹⁸ veröffentlichte – eine Antwort schuldig. Der Präses der Bayerischen Kongregation, Abt Johannes Ruhland¹⁹, sandte seine Stellungnahme am 5. September 1959 nach Rom. Das kurzgefaßte Schreiben enthielt zehn knapp formulierte, bemerkenswert stark an der Praxis orientierte Reformvorschläge, die das Kirchen- und insbesondere das Sakramentenrecht sowie das Verhältnis zu den Sekten und den nichtkatholischen Christen betrafen²⁰.

Viel ausführlicher fiel die Stellungnahme des Neresheimer Abtes aus²¹. Ungewöhnlich – wenigstens im Vergleich mit den Antworten der übrigen Ordensoberen – ist ihre formale Gestaltung. Nach einem sehr kurzen Einleitungsschreiben folgen als Anlagen zwei „Voten“, von denen wiederum das

13) Ebd. 110.

14) 1910–1975; Profess 1931, Erzabt 1957–1974. Zu ihm: Renner, F., In memoriam Erzabt Suso Brechter von St. Ottilien (SMGB 86, 1975, 831 ff.); Bibliographie der deutschsprachigen Benediktiner 2 (wie Anm. 3) 762 f.

15) AAS 52, 1960, 433–437.

16) Dazu Komonchak J. A., Der Kampf für das Konzil während der Vorbereitung (1960–1962) (Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils 1 [wie Anm. 2] 189–401) 217–221.

17) Daher irrt Renner (wie Anm. 14) 832 mit der Behauptung, Brechter habe der Kommission schon im Frühjahr 1959 angehört.

18) Brechter S., Einleitung und Kommentar zum Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche (LThK², Das Zweite Vatikanische Konzil, Bd. 3, Freiburg/Breisgau u. a. 1968, 9–125).

19) 1905–1981; Profess 1925, Abt von Augsburg/St. Stephan 1941–1970.

20) ADCOV I/2/8, 18: „1) ut in nominatione vel electione episcoporum audiantur et delegati tam cleri quam laicorum dioeceseos, 2) ut ius matrimonii simplicetur, 3) ut censurae et reservationes aut tollantur aut simplicentur earumque absolutio in confessionali facilitetur, 4) ut iuramentum contra modernismum aboleatur, 5) ut benedictiones singulis personis, sodalitatibus, congregationibus vel ordinibus reservatae (uti Viae Crucis, rosariorum, signi S. Mauri etc.) ad omnes sacerdotes extendantur, 6) ut privilegia odiosa revocentur (ex. gr. privilegium una Missa 30 missis Gregorianis satisfaciendi vel dispensationes ab abstinentia pecunia acquirendae et similia), 7) ut in Missa catechumenorum et in administratione sacramentorum largior linguae vernaculae usus permittatur, 8) ut sollicitanti operositati novarum sectarum (ex. gr. ecclesiae neoapostolicae, testium Jehovae sive adventistarum, „Christian science“ etc.) intenta advertatur vigilantia, 9) ut de cetero cum christianis acatholicis irenice agatur eorumque non solum errores sed etiam merita videantur et agnoscantur, 10) ut Index librorum prohibitorum funditus revideatur vel etiam ex integro tollatur.“

21) Alle folgenden, nicht weiter gekennzeichneten Zitate ebd. 30–36.

erste sehr viel knapper gehalten ist als das zweite. Kurioserweise wird im Begleitschreiben das in der Anlage dann als „A“ bezeichnete Votum erst an zweiter Stelle als „2“ genannt, während umgekehrt Votum „B“ im Begleitschreiben als „1“ firmiert.

Votum „A“ bittet darum, die Verpflichtung der Seelsorgepriester zum Beten des Breviers im Hinblick auf die Notwendigkeit der Gegenwart zu erleichtern²². Der Priestermangel „in gewissen Regionen wie in Deutschland“²³ führe „nicht selten“ zu einer solchen Arbeitsüberlastung vieler im Seelsorgedienst stehender Geistlicher, daß diesen keine Zeit mehr bleibe für die tägliche Meditation und Schriftlesung. Auch das Stundengebet, von Durst wie üblich als „officium divinum“ bezeichnet, könne daher oft nur noch in aller Eile gelesen, aber nicht im eigentlichen Sinne gebetet werden²⁴.

Durst schlug daher vor, den Bischöfen die Vollmacht zu erteilen, die Gebetsverpflichtung ihrer im Seelsorgedienst überlasteten Priester gegebenenfalls zu verändern. „Sub gravi“ sollten die Priester dann am Morgen eine halbe Stunde lang meditieren²⁵ und eine weitere halbe Stunde lang so viel vom Brevier beten, wie auf würdige Weise in dieser Zeit erledigt werden könnte. Außerdem meinte Durst, daß den Lesungen der Hl. Schrift im Offizium mehr Raum gegeben werden müßte. Dabei sollten auch gute muttersprachliche Übersetzungen benutzt werden dürfen, da die Vulgata den Urtext oft nur schlecht wiedergäbe. Am Abend aber sollten die Priester – wie bisher – die Vesper und Komplet beten.

In Votum „B“ bat der Beuroner Präses um neue Regelungen, in welcher Weise die Bischöfe in ihren Diözesen die innere Teilnahme der Gläubigen am eucharistischen Opfer fördern dürften und sollten²⁶. Der Abt sah für die Seelsorge der Gegenwart zwei Grundaufgaben: 1.) das religiöse Leben der Gläubigen zu erneuern und zu vertiefen, und 2.) die Gläubigen vor dem „praktischen und theoretischen Atheismus“²⁷ zu schützen. Letzteres ließe sich am wirkungsvollsten dadurch erreichen, daß die Gläubigen zur inneren Teilnahme am eucharistischen Opfer hingeführt würden. Zur Erläuterung der Terminologie berief sich Durst geschickt auf zwei römische Quellen, nämlich auf

22) „De obligatione sacerdotum cura animarum occupatorum divinum officium recitandi indigentis nostrae aetatis accomadanda“.

23) Dazu Gatz E., Vom Zweiten Weltkrieg zum Zweiten Vatikanischen Konzil (ders. [Hg.], Geschichte des kirchlichen Lebens, Bd. 4: Der Diözesanklerus, Freiburg/Breisgau u. a. 1995, 187–207), 190 f., 201–207, 439.

24) „non est iam oratio, sed lectio praecipitata ac socors textuum“.

25) „meditationi seu orationi mentali“.

26) „Ut futurum Concilium Oecumenicum normas statuatur, quomodo episcopi in suis dioecibus internam fidelium participationem sacrificii eucharistici promovere possint ac debeant“.

27) „ab atheismo practico et theoretico“; dieses damals übliche Vokabular auch bei Rahner K., Atheismus II: philosophisch (LThK² 1, 1957, 983 ff.)

die Liturgieenzyklika „Mediator Dei“ Papst Pius' XII. aus dem Jahre 1947²⁸, die er intensiv studiert hatte²⁹, und auf die 1958 veröffentlichte Instruktion der Ritenkongregation über Kirchenmusik und Gottesdienst³⁰. Beide unterscheiden zwischen „äußerer“ und „innerer Teilnahme am eucharistischen Opfer“. So schrieb Pius XII. 1947: „Der äußere Opferritus muß ... seiner Natur nach den inneren Kult zum Ausdruck bringen: Das Opfer des Neuen Bundes stellt aber jene höchste Huldigung dar, in welcher der hauptsächlich Darbringende, Christus nämlich, und zusammen mit ihm sowie durch ihn alle seine mystischen Glieder Gott durch die ihm schuldige Ehrung verherrlichen“³¹. Die innere Teilnahme der Gläubigen am eucharistischen Opfer werde, so faßte Durst die Gedanken des Papstes zusammen, durch den äußeren Kult des Priesters, der die Konsekrationsworte über Brot und Wein spricht, ausgedrückt³². Wiederum mit Berufung auf „Mediator Dei“ verlangt Durst als „innere Teilnahme“, daß sich die in der Messe anwesenden Gläubigen mit Christus Gott weihen und sich selbst gewissermaßen als Opfer darbringen. Davon sei die „äußere Teilnahme“ zu unterscheiden, die nach Ansicht der Ritenkongregation in „Körperhaltungen (knien, stehen, sitzen), rituellen Handlungen und besonders in [liturgischen] Antworten, Gebeten und Gesängen“ besteht³³. Während die Ritenkongregation in ihrer Instruktion im weiteren die äußere Teilnahme regelt, habe es der Heilige Stuhl bisher unterlassen, auch Regeln zur Förderung der inneren Teilnahme der Gläubigen am eucharistischen Opfer zu erlassen. Genau diese Lücke soll das Konzil nach Ansicht Dursts nun schließen.

Durch einen kurzen liturgiegeschichtlichen Abriss verdeutlichte der Neresheimer Abt die Notwendigkeit derartiger Maßnahmen. Sie sollten keineswegs als Neuerungen erscheinen, sondern als Rückkehr zur ursprünglichen Kirchendisziplin verstanden werden. In der frühen Kirche nämlich hätten die Gläubigen sich leicht auf innere Weise am eucharistischen Opfer beteiligen können. Aus der um 150 in Rom verfaßten ersten Apologie des hl. Justinus gehe nämlich hervor, daß der Bischof die Messgebete damals in der Sprache der Gläubigen sowie klar und vernehmlich gesprochen habe, woraufhin denn

28) AAS 39, 1947, 521–595. Ich benutze im folgenden die deutsche Übersetzung: Pius XII., Rundschreiben über die heilige Liturgie (20. November 1947: Mediator Dei), Freiburg 1948.

29) Durst B., Liturgie-Enzyklika und Messfeierreform (ThGl 46, 1956, 276–291); ders., Die Lehre der Liturgie-Enzyklika Pius' XII. über das eucharistische Opfer (ebd., 335–363).

30) Sacra Congregatio Rituum, Instructio de musica sacra et sacra liturgia ad mentem litterarum encyclicarum Pii Papae XII „Musicae sacrae disciplina“ et „Mediator Dei“ (AAS 50, 1958, 630–663).

31) Pius XII., Rundschreiben über die heilige Liturgie (wie Anm. 28) 81, Nr. 92.

32) „ritus externus ... cultum internum manifestat et significat“.

33) „uti corporis positione (genuflectendo, stando, sedendo), gestibus ritualibus, maxime vero responsionibus, precationibus et cantu“; Instructio de musica sacra (wie Anm. 30) 638. In seiner Textwiedergabe ließ Abt Durst das Wort „vero“ fort.

auch die Anwesenden mit „Amen“ geantwortet hätten. Die ursprüngliche Liturgiesprache Roms war nur solange griechisch, bis die Gläubigen sie nicht mehr verstanden. Dann erst sei man zum Latein übergegangen. Dabei blieb es, obwohl bald auch die Kenntnis dieser Sprache in Vergessenheit geriet. Im 8. Jahrhundert begann man darüber hinaus, den Kanon nur noch leise zu sprechen und hinderte so die Gläubigen vollends daran, das äußere Geschehen auch innerlich mitzuvollziehen.

Damit die Gläubigen in der Gegenwart erneut zur inneren Teilnahme am eucharistischen Opfer angeleitet würden, schien es Durst sinnvoll, daß das eucharistische Hochgebet den Anwesenden in ihrer Muttersprache laut und deutlich vorgetragen werden soll, während der Priester es gleichzeitig weiterhin auf Latein beten soll. Den muttersprachlichen Vortrag soll eine geeignete Person, wenn möglich aber nach dem Vorbild der Ostkirche ein Diakon übernehmen³⁴. Durst plädierte dabei aber keineswegs für eine einfache Übersetzung der damals gültigen Messtexte zwischen Offertorium und Agnus Dei. Diesen fehle es nämlich teilweise an Klarheit, da sie ja vor urdenklichen Zeiten³⁵, nämlich zwischen dem fünften und dem zwölften Jahrhundert, verfaßt worden seien. Bei einer muttersprachlichen Neuformulierung gehe es vorrangig darum, den Gläubigen die innere Teilnahme am Opfer zu ermöglichen. Diese aber werde von „unserer katholischen Theologie bestens erklärt“³⁶.

An dieser Stelle fügte Abt Bernhard Durst ein langes Exposé über die Bedeutung des „inneren Kults“ ein. Dieser werde „durch Christus“ dargebracht, indem sich die Gläubigen „auf mystische Weise“ dem Opfer Christi anschließen. Christi Kult für den Vater besteht nach Durst in drei Formen:

- in Anbetung und Verehrung,
- in Danksagung und
- in der Fürbitte für die Menschen.

Um am äußerlich gefeierten Opfer Christi in der Eucharistie auf innere Weise teilzuhaben, müßten die Gläubigen

- 1) sich mit Christus Gott weihen,
- 2) die Verehrung, die Christus dem Vater darbringt, auf geistliche Weise begreifen und sich ihr mit Christus anschließen,
- 3) die Danksagung, die Christus dem Vater darbringt, auf geistliche Weise begreifen und sich ihr mit Christus anschließen,
- 4) dem Vater das Kreuzesopfer Christi mit Christus darbringen als den Preis der Gnade,
- 5) und dem Vater das Kreuzesopfer Christi darbringen als Sühne für die Sünden der Lebenden und Toten durch Christus.

34) Dazu bereits Durst B., Die Lehre der Liturgie-Enzyklika Pius' XII. (wie Anm. 29) 362.

35) „ortae enim sunt saeculis remotissimis“.

36) „nostra autem theologia catholica istos actus optime explicavit“.

Von den fünf hier geforderten Haltungen entdeckte Durst aber nur die letzten vier mit der wünschenswerten Klarheit im *Missale Romanum* ausgedrückt:

- 1) Die Verehrung, die Christus dem Vater darbringt, zeige sich im Gebet „Unde et memores“ sowie in der Schlußdoxologie „Per ipsum [...] est tibi, Deo Patri omnipotenti, omnis honor et gloria“.
- 2) Die Danksagung Christi habe ihren Platz in der Präfation, wenn es heißt: „Vere dignum et justum est nos tibi semper et ubique gratias agere per Christum, Dominum nostrum“.
- 3) Das Kreuzesopfer Christi als Preis der Gnade und Sühne für die Sünden werde in vielen Gebeten des Kanons angesprochen.

Dagegen fehle ein klarer Hinweis darauf, daß sich die Gläubigen mit Christus Gott weihen. Nur implizit komme dieses Anliegen in den Gebeten zur Gabenbereitung, dem „Suscipe, sancte Pater“ beziehungsweise dem „Offerimus tibi“ zum Ausdruck. Tatsächlich aber brächten die Gläubigen mit den eucharistischen Gaben Brot und Wein auch sich selbst zum Opfer dar, so wie die Israeliten im Alten Bund in den Opfertieren ebenfalls sich selbst dargebracht hätten. Daher sollten zuerst die Gebete, die bei der Bereitung der Gaben zu sprechen sind, eine muttersprachliche Form erhalten, die deutlich mache, daß sich die Gläubigen selbst mit Christus Gott weihen, wenn sie bereit sind, Gottes Willen ganz und gar zu erfüllen.

Durst schlug vor, daß die Bischöfe die Erlaubnis erhielten, den Gläubigen von den Messtexten solche Übersetzungen an die Hand zu geben, die die fünf genannten inneren Haltungen förderten. Dabei müßten diese Texte jedoch für die europäischen Völker anders ausfallen als in den Missionsgebieten Afrikas, Asiens und Australiens. Ferner sollten die Bischöfe entscheiden dürfen, wie oft und von wem diese Gebete in den Sonntagspfarrmessen klar und vernehmlich zu verlesen seien. Das sei keineswegs in jeder Messe nötig. Wenn es nur häufig genug geschehe, würden sich die Gläubigen so sehr an die innere Teilnahme am Opfergeschehen gewöhnen, daß sie sie auch in den anderen Messen vollzögen. Für die sogenannte „missa catechumenorum“ schließlich, also für den Wortgottesdienst der Messe, forderte Durst mit Hinweis auf die notwendige tätige Teilnahme der Gläubigen ohne weitere Erläuterungen den durchgehenden Gebrauch der Muttersprache³⁷.

Abt Bernhard Durst schloß sein Votum mit dem Hinweis, die zur Debatte stehenden Fragen hier nur kurz behandelt zu haben. In wenigen Monaten aber würde ein Buch erscheinen, in dem er dieses Thema ausführlicher darstelle. Ein Exemplar davon werde er nachreichen. Dort würden dann auch Beispiele aufgeführt, wie die Übersetzung der Messgebete lauten könnten. Außerdem enthielte es kleinere Vorschläge zur Verbesserung des *Missale Romanum*.

37) „Tandem notetur, etiam in Misa catechumenorum, quam vocant, actuosam fidelium participationem postulare, ut omnia lingua vernacula proferantur.“

Dursts Buch mit dem Titel „Die Eucharistiefeier als Opfer der Gläubigen“ erschien mehr als acht Monate später bei der kleinen „Baderschen Verlagsbuchhandlung“ in Rottenburg³⁸. Im Strudel der auf das Konzil hinführenden Diskussion und der durch die Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium“ vom 4. Dezember 1963 ausgelösten Reformen³⁹ konnte es sich nicht behaupten. Kennzeichnend ist, daß die von Beuroner Benediktinern herausgegebenen Zeitschriften „Benediktinische Monatschrift – Erbe und Auftrag“ (Beuron) und „Archiv für Liturgiewissenschaft“ (Maria Laach) auf Rezensionen verzichteten, obwohl das „Archiv für Liturgiewissenschaft“ bald darauf eine kleinere, allerdings auch wissenschaftlichere Schrift des Neresheimer Abtes vorstellte⁴⁰.

Dursts Voten erscheinen durch den Verweis auf sein Buch weniger als Anliegen der Beuroner Kongregation und stärker als eine persönliche Stellungnahme. Auch in den übrigen nicht allzu zahlreichen Anmerkungen seines Buches über „die Eucharistiefeier als Opfer der Gläubigen“ bezog sich der Abt nicht auf die liturgiewissenschaftlichen Veröffentlichungen von Benediktinern. Dennoch kreist die von ihm aufgegriffene Problematik um Themen, die im Milieu der Liturgischen Bewegung diskutiert wurden. „Typisch beuronisch“ ist vielleicht, daß sich seine Reformvorschläge ausschließlich im liturgischen Bereich bewegen. Jedenfalls hatte sich Abt Bernhard Durst bereits seit den ersten Nachkriegsjahren immer wieder mit den im Votum aufgegriffenen Fragen beschäftigt. Durst, der zwischen 1910 und 1921 an der Beuroner Theologischen Schule zunächst Apologetik und dann Dogmatik unterrichtet hatte⁴¹, war ein begeisterter, weitgehend von neuscholastischer Denkweise geprägter Theologe. An der ihn offenbar brennend interessierenden Diskussion über das „allgemeine Priestertum“ beteiligte er sich 1947 sehr wirkungsvoll mit einer Schrift über das „dreifache Priestertum“⁴² und erneut 1953 in seinem wissen-

38) Durst B., Die Eucharistiefeier als Opfer der Gläubigen, Rottenburg 1960. Das Copyright gibt die Badersche Verlagsbuchhandlung als eine „Zweigstelle der Schwabenverlag AG Stuttgart“ an, die auch den Druck übernahm. Das Imprimatur des Rottenburger Bischofs Karl Joseph Leiprecht (1903 – 1981; Weihbischof 1948, Bischof von Rottenburg 1949–1974) datiert vom 17. Mai 1960.

39) Zur Reform der Messfeier Meyer H. B., Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral (Gottesdienst der Kirche 4), Regensburg 1989, 305–392.

40) Wegelaer P. (ALW 9/1, 1965, 171 f.) – Kurzrezensionen zu Durst B., Die Eucharistiefeier (wie Anm. 38): (ThGl 51, 1961, 464 f.); Breuning W. (TThZ 72, 1963, 317) mit der Schlußbemerkung: „Eine stärkere Zusammenschau von Opfer und Bund hätte dem Anliegen des Buches, der Beteiligung der Gläubigen, weitere Dimensionen erschließen können.“

41) Helmecke D., Die theologische Schule der Beuroner Kongregation (Beuron 1863–1963. FS zum hundertjährigen Bestehen der Erzabtei St. Martin, Beuron 1963, 441–472), 463.

42) Durst B., Dreifaches Priestertum, Neresheim ²1947. Hier wird S. 5–8 unterschieden zwischen dem „geistigen Priestertum“, dem „Weihpriestertum“ und dem „durch die Taufe verliehenen Priestertum“. Diese Schrift wird noch aufgeführt im Literaturverzeichnis von Rahner K., Priester IV: Dogmatisch (LThK² 8, 1963, 744 ff.) 746.

schaftlichem Hauptwerk „Das Wesen der Eucharistiefeyer und des christlichen Priestertums“⁴³. Auch zu der Frage „wie ... die Gläubigen an der Feier der Messe beteiligt“ sind, hatte der Abt bereits 1949 einen Artikel veröffentlicht⁴⁴. 1956 forderte er mit Berufung auf „Mediator Dei“ eine „Reform der Messfeier“. Er kritisierte das „in unserer Zeit oft so gedanken- und verständnislose Verhalten der Gläubigen bei der Messe“ und sah die Aufgabe der Zukunft darin, „Mittel und Wege anzugeben, die geeignet sind, die Gläubigen zu der ihnen zukommenden aktiven Beteiligung an der hl. Messe anzuregen.“⁴⁵

Dursts Votum vom 31. August 1959 teilte das Schicksal der übrigen Antworten auf die Anfrage Tardinis. Das Sekretariat der Vor-Vorbereitenden Kommission übernahm im Herbst und Winter 1959/60 die Auswertung der ungeheueren Materialflut. Es erstellte einen überaus umfangreichen Karteikartenkatalog, in dem die eingegangenen Vorschläge thematisch geordnet waren⁴⁶. Hier finden sich die wörtlichen Textauszüge aus den Voten des Beuroner Präses an passender Stelle wieder, nämlich im Abschnitt über die Lesungen im Brevier⁴⁷, über die Dispensen vom Breviergebet⁴⁸, über den Gebrauch der Muttersprache in der Messe⁴⁹ und über die Frömmigkeit der Gläubigen in der Teilnahme an der Eucharistie⁵⁰. Aus der noch immer sehr unübersichtlichen Masse des Karteikartenkatalogs erstellte die Kommission zuletzt eine nur 18 Seiten starke Zusammenfassung, die sie dem Papst am 12. März 1960 vorlegte⁵¹. Es überrascht nicht, daß der Hl. Stuhl auf die Veröffentlichung dieses Dokumentes verzichtete, in dem der ganze Reichtum der Vorschläge natürlich nicht mehr dargestellt werden konnte⁵². In welcher Weise sich die im Sommer gebildete Vorbereitende Liturgiekommission mit den Vota beschäftigt hat, ist unbekannt⁵³. Bernhard Durst konnte seine Anliegen

43) Durst B., Das Wesen der Eucharistiefeyer und des christlichen Priestertums (StAns 32), Neresheim/Rom 1953. Auf dieser Studie beruht ders., Die Eucharistiefeyer (wie Anm. 38).

44) Durst B., Wie sind die Gläubigen an der Feier der Messe beteiligt? (BenM 25, 1949, 337–354, 417–434; 26, 1950, 1–18, 100–118, 193–209). Durst gesteht ebd. 25, 1949, 339 Anm. 3 freimütig, daß Teile dieses Artikels aus ders., Dreifaches Priestertum (wie Anm. 42) entnommen sind.

45) Ders., Liturgie-Enzyklika und Messfeierreform (wie Anm. 29) 291.

46) Vollständig veröffentlicht in: ADCOV I/2 appendix/1–2.

47) Ebd. Bd. 2, 321, Nr. 26.

48) Ebd. 333, Nr. 12.

49) Ebd. 404, Nr. 43. Auch zahlreiche andere Voten hatten sich für die generelle Einführung der Muttersprache bis zum Offertorium ausgesprochen.

50) Ebd. 456, Nr. 15.

51) „Sintesi finale sui consigli e suggeramenti degli ecc.mi vescovi e prelati di tutto il mondo per il futuro concilio ecumenico“.

52) Dazu Fouilloux (wie Anm. 8) 158–168.

53) Bugnini A., Die Liturgiereform. 1948 – 1975. Zeugnis und Testament, Freiburg u. a. 1988, 37–41 berichtet zwar ausführlich über den Enthusiasmus der Teilnehmer, schweigt aber zu ihren Arbeitsvorlagen.

übrigens nicht selbst auf dem Konzil vertreten, da der hochbetagte Abt im Beurer Generalkapitel 1960 nicht wieder für das Amt des Präses kandidierte, sodaß am 1. Juni 1960 der Beurer Erzabt Benedikt Reetz⁵⁴ seine Nachfolge als Präses der Beurer Benediktinerkongregation antrat.

Dennoch ging manches von den Ideen, die Abt Bernhard Durst sich zu eigen gemacht hatte, zuletzt auch in die Liturgiekonstitution beziehungsweise in die nachkonziliare Liturgiereform ein. Das trifft teilweise schon für sein recht weitgehendes Votum zur Brevierreform zu. Dursts Veränderungswünsche zielten in erster Linie auf die Nokturnen mit ihren vielen Väterlesungen und auf die Laudes. Während sein Vorschlag, eine halbstündige morgendliche Meditation verpflichtend einzuführen, nicht berücksichtigt wurde, kam es in der Tat zu einer gründlichen Umarbeitung des Breviers, wobei in der neu aufgenommenen „Lesehore“ die Hl. Schrift in einem Zwei-Jahres-Rhythmus fast vollständig zur Lektüre angeboten wurde.

Dursts zweiter Vorschlag, den muttersprachlichen Vortrag der Texte des Wortgottesdienstes grundsätzlich einzuführen und die eucharistischen Gebete der Messe in muttersprachlicher Übersetzung und Überarbeitung neben den vom Priester weiterhin lateinisch gebeteten Texten verlesen zu lassen, um den anwesenden Gläubigen eine stärkere innere Beteiligung zu ermöglichen, erscheint im Hinblick auf die sich später weitestgehend durchgesetzte exklusiv muttersprachliche Liturgie sehr schüchtern, zeugte Ende der fünfziger Jahre aber doch von einer reformoffenen Grundhaltung. Die Hartnäckigkeit, mit der der Neresheimer Abt auf der inneren Teilnahme der Gläubigen insistiert, könnte als Distanzierung von Autoren verstanden werden, die allzu stark eine nur äußerliche „tätige Teilnahme“ verlangten⁵⁵. Dursts Bitte um Übersetzungen, die zu dem Verständnis des jeweiligen Volkes paßten, wies im übrigen den Weg in die künftige Fassung der muttersprachlichen Messbücher, die ja keineswegs einfach den lateinischen Text des Missales Pauls VI. wiedergeben, sondern diesem oft eher nachempfunden sind⁵⁶. Ebenso wurde bei der Reform im Sinne Dursts darauf geachtet, im Laufe der Jahrhunderte in den Kanon eingeschlichene Überwucherungen und Doppelungen zu entfernen⁵⁷. Kirchenrechtlich fällt auf, daß Durst die Verantwortung für die Erneuerung der liturgischen Texte ganz selbstverständlich bei den dazu vom Konzil zu bevollmächtigenden Bischöfen und nicht bei dem Hl. Stuhl sehen möchte⁵⁸.

54) 1897–1964; Profess 1921, Abt von Seckau 1926, Erzabt von Beuron 1957, Präses 1960–1964. Zu ihm Gordan P., Gedenkblatt für Erzabt Dr. Benedikt Reetz (EuA 41, 1965, 63–68) mit anekdotischen Hinweisen zu dessen Teilnahme am Konzil.

55) Dagegen wandte sich bereits Pius XII., Rundschreiben über die heilige Liturgie (wie Anm. 28) 91, Nr. 105.

56) Dazu Sacrosanctum Concilium (LThK², Das Zweite Vatikanische Konzil, Bd. 1, Freiburg/Breisgau u.a. 1966, 14–109) 42–45, Nrr. 37–40.

57) Ebenso ebd. 52–55, Nr. 50.

58) Das Konzil gibt ebd. 32 f., Nr. 22 das Recht zur Ordnung der Liturgie dem „Apostolischen Stuhl und nach Maßgabe des Rechtes“ den Bischöfen sowie den „für bestimmte Gebiete zuständigen Bischofsvereinigungen“.

Schließlich setzt sein Vorschlag, die Übersetzungen während der Messe möglichst von einem Diakon verlesen zu lassen, die Wiedereinführung des ständigen Diakonats in der Kirche voraus, die das Konzil ja dann tatsächlich ermöglichte.

Aber gerade in dem für Durst wohl wichtigsten Punkt wurden seine Vorschläge zuletzt in ungeahnter Weise weit übertroffen. Das Konzil forderte in „Sacrosanctum Concilium“ zwar mit Nachdruck, die „tätige Teilnahme“ in „Akklamationen des Volkes, den Antworten, dem Psalmengesang, den Antiphonen, den Liedern sowie den Handlungen und Gesten und den Körperhaltungen“⁵⁹ zu fördern, sprach aber die „innere Teilnahme“ ausdrücklich nur kurz an. Die „Seelsorger“ sollten nämlich „bemüht sein um die liturgische Bildung und die tätige Teilnahme der Gläubigen, die innere und die äußere, je nach deren Alter, Verhältnissen, Art des Lebens und Grad der religiösen Entwicklung“⁶⁰. Aus dem Kontext ergibt sich, daß die Konzilsväter dabei in erster Linie an liturgische Bildungsarbeit dachten. Darüber hinaus aber formulierten sie Grundsätze, die das eigentliche Anliegen des Beurerer Präses aufgriffen: Die Kirche, so lehrten sie, richte „ihre ganze Sorge darauf, daß die Christen diesem Geheimnis des Glaubens nicht wie Außenstehende und stumme Zuschauer beiwohnen; sie sollen vielmehr durch die Riten und Gebete dieses Mysterium wohl verstehen lernen und so die heilige Handlung bewußt, fromm und tätig mitfeiern, sich durch das Wort Gottes formen lassen, am Tisch des Herrenleibes Stärkung finden. Sie sollen Gott danksagen und die unbefleckte Opfergabe darbringen nicht nur durch die Hände des Priesters, sondern auch gemeinsam mit ihm und dadurch sich selber darbringen lernen. So sollen sie durch Christus, den Mittler, von Tag zu Tag zu immer vollerer Einheit mit Gott und untereinander gelangen, damit schließlich Gott alles in allem sei.“⁶¹

59) Ebd. 36, Nr. 30.

60) Ebd. 30f., Nr. 19. Der ganze Abschnitt ist – mit einer insignifikanten Ausnahme – wortwörtlich übernommen aus dem Schema der Vorbereitenden Liturgiekommission: Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum Secundum, Schemata constitutionum et decretorum de quibus disceptabitur in Concilii sessionibus, series I, Vatican 1962, 164, Nr. 14.

61) Sacrosanctum Concilium (wie Anm. 56) 50–53, Nr. 48. Auch diese Formulierungen fanden sich bereits weitgehend im Schema der Vorbereitenden Liturgiekommission; Schemata constitutionum et decretorum (wie Anm. 60) 175. Zu den Formulierungen des Konzils Stenzel A., Der Gottesdienst der in Christus versammelten Gemeinde (Feiner J. – Löhner M. [Hrsg.], Mysterium salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik, Bd. 4/2: Das Heilsgeschehen in der Gemeinde. Gottes Gnadenhandeln, Einsiedeln u.a. 1973, 17–45) 39, Anm. 40.

Der Allgemeine Hannoversche Klosterfonds und die Klosterkammer Hannover,

|| Eine eigentümliche Einrichtung der hannöverschen Lande

Von *Andreas Franitza – Schellerten*

Der Allgemeine Hannoversche Klosterfonds ist eine Stiftung des öffentlichen Rechtes mit selbständiger juristischer Persönlichkeit¹. Diese Stiftung, die eine der größten in Deutschland ist, wurde im Jahre 1818 vom damaligen Prinzregenten Georg, dem späteren König Georg IV., auf Vorschlag des hannoverschen Kabinettsministers v. Arnswaldt errichtet, zusammen mit der Klosterkammer Hannover, der eigens zu seiner Verwaltung gegründeten Behörde.

Das Stiftungsvermögen besteht aus Gütermassen geistlicher Herkunft, die trotz Reformation, Gegenreformation und Säkularisation ausschließlich den ursprünglichen Zwecken verwandten Bestimmungen erhalten geblieben sind. Die Entwicklung, die sich dergestalt nur in den welfischen Landen vollzogen hat und in ihrer Form einmalig ist, beschreibt *Krusch* in seiner immer noch maßgeblichen Arbeit aus dem Jahre 1919 folgendermaßen:

„Die gewaltigen Stürme, welche den mittelalterlichen feudalklerikalischen Staats-Organismus seit Anbruch der Neuzeit erschütterten, die Reformation, der dreißigjährige Krieg und die französische Revolution, haben die großen geistlichen Gütermassen, die unser Vaterland einst durchsetzten, fast spurlos hinweggefegt, und nur noch in der historischen Erinnerung lebt der Spruch: ‚Unter dem Krummstab ist gut wohnen‘. Allein die welfischen Fürsten haben der Versuchung widerstanden [...], so hütet noch heute die Klosterkammer den Güterschatz der alten Klöster und Stifter, treu den Pflichten, die einst die Kirche

1) Der hier vorgelegte Aufsatz ist die für den Druck überarbeitete Fassung meines Vortrages, den ich anlässlich der Verleihung des Förderpreises des „Freundeskreises der Hochschule Sankt Georgen“ für das Studienjahr 1995/96 am 10. Januar 1996 gehalten habe. Er geht zurück auf meine 1995 an der Phil.-Theol. Hochschule St. Georgen/Frankfurt am Main erstellte Diplomarbeit „Der Allgemeine Hannoversche Klosterfonds und die Klosterkammer Hannover/Untersuchung zur rechtsgeschichtlichen Entwicklung“.

ihrem obersten Schutzvogt dem römischen König und Kaiser auferlegte.“²

Doch nicht nur den Güterschatz der im Laufe der Zeit ausgestorbenen oder aufgelösten Klöster und Stifte hütet die Klosterkammer, einige Klöster und Stifte haben die „gewaltigen Stürme“ überstanden und bestehen fort: Sie gehören zu den Besonderheiten der hannöverschen Lande, heute Teil des Bundeslandes Niedersachsen. Für 15 der insgesamt noch 17 bestehenden evangelischen Damenklöster und -stifte ist die Klosterkammer Hannover zuständig, fünf dieser Klöster³ sind Bestandteil des Allgemeinen Hannoverschen Klosterfonds.

Wenn auch das Stiftungsvermögen nicht mehr als kirchliches Vermögen anzusehen ist, so ist es doch eine Vermögensmasse, die in großen Teilen unmittelbar kirchlichen Zwecken zu dienen hat: gemäß dem Grundsatz „Haftungsnachfolge bei Gesamtrechtsnachfolge“ bestehen Rechtsansprüche seitens der evangelischen und katholischen Kirchen. Hat auch das preußische Oberverwaltungsgericht im Jahre 1910 festgestellt, daß der Allgemeine Hannoversche Klosterfonds Staat und Kirche als Dritter gegenübersteht, so ergibt sich hier ein außergewöhnlicher Fall des Staatskirchenrechts: eine selbständige Stiftung öffentlichen Rechts, die unter der Rechtsaufsicht des Landesministeriums steht, ist der Kirche gegenüber zu Leistungen verpflichtet.

„Eine Besonderheit ist das ehrfurchtgebietende Alter des Klosterfonds und der unverändert arbeitenden Klosterkammer Hannover sowie insbesondere die kirchlich geprägte Zielsetzung seiner Arbeit. [...] [und mit] seiner Institution ragt ein Stück landesherrlichen Kirchenregiments des 16. Jahrhunderts in die moderne Zeit. Bemerkenswert ist die verfassungsrechtliche Kuriosität, daß mit dem AHK sich ein Institut des konfessionellen Territorialstaats in den modernen, religiös neutralen Verfassungsstaat hinüberretten konnte.“⁴

Die Gründung des Allgemeinen Hannoverschen Klosterfonds ist einerseits ein in sich einmaliger Vorgang, andererseits dagegen die folgerichtige Konsequenz einer Entwicklung, die schon weit vor der Reformation begonnen hat, durch diese forciert und im reformatorischen Geiste umgestaltet wurde. Aus diesem Grunde ist auch in die vorreformatorische Zeit und damit in das Jahrhundert vor der Entstehung des Klosterfonds, die, wie noch zu zeigen ist, auf das Jahr 1542 datiert werden muß, zurückzugehen. Nur vor dem Hintergrund

-
- 2) Krusch B., Die hannoversche Klosterkammer in ihrer geschichtlichen Entwicklung, ihre Zwecke und Ziele und ihre Leistungen für das Wohl der Provinz/Sonderabdruck aus den ‚Mitteilungen des Universitätsbundes Göttingen‘ 1 (1919), Hannover, o.J., 3.
 - 3) Vgl. Hamann M., Die Calenberger Klöster, Hannover 1977.
 - 4) Campenhausen A. Frhr. v., 450 Jahre Klosterfonds. 450 Jahre Reformation im Calenberger Land und Allgemeiner Hannoverscher Klosterfonds, Hannover 1993, 42.

des vorreformatorischen landesherrlichen Kirchenregiments und dem Gedankengut der Reformation lassen sich die Entstehung und die eigenständige Entwicklung des Klosterfonds verstehen.

Eine Zäsur erfährt die bisher kontinuierlich fortschreitende Entwicklung durch die Säkularisation. Im Königreich Hannover ist die Antwort auf die Säkularisation im Gegensatz zu allen anderen deutschen Staaten die Errichtung des Klosterfonds und der Klosterkammer im Jahre 1818 gewesen. Die damals geschaffene Einrichtung besteht bis heute fort, in ihrer historischen Entwicklung unangetastet und mit rechtlich einmaligem Charakter. Besondere Beachtung verdient das Vermögen des Klosterfonds. Einerseits ist es das Substrat der Stiftung, andererseits ist es auch ihre Aufgabe: Beides, Stiftungsmasse wie Stiftungszweck, sind untrennbar miteinander verbunden. Der folgende Artikel soll diese Institution, die im Bereich der ehemaligen preußischen Oberprovinz Hannover tätig ist, den außerhalb der welfischen Lande Wohnenden bekannt machen.

1 Grundlagen

1.1 Voraussetzungen des landesherrlichen Kirchenregiments

Die Maßnahmen des Klosterregiments der Herzogin Elisabeth von Calenberg-Göttingen (1540–1545) haben ihre Wurzeln im vorreformatorischen Kirchenregiment einerseits und den Gedanken der Reformation andererseits. In Fortsetzung des bisherigen vorreformatorischen Kirchenregiments unter Einbeziehung reformatorischer Gedanken hat sie ein eigenes Klosterregiment entwickelt, dessen Grundanliegen von allen nachfolgenden Landesherren, denen das Fürstentum Calenberg-Göttingen angefallen ist, durchgehalten wurde. Wenn auch zeitweilig faktisch gegenteilig mit den Klöstern verfahren wurde, so blieb doch ihre Rechtsposition unangetastet und trug sich unter den verschiedenen Regierungen bis zur Säkularisation durch. Schließlich mündete die Entwicklung über Umwege der zentralen Verwaltung der Kloster Einkünfte in die Errichtung des Allgemeinen Hannoverschen Klosterfonds.

1.1.1. Klösterliche Stiftung und Reformation

Zu Beginn der Betrachtung der Auswirkungen der Reformation auf die Stellung der Klöster ist festzuhalten, daß diese nicht mit der vorreformatorischen Entwicklung des landesherrlichen Kirchenregiments bricht, sondern dieses fortsetzt:

„Auch beim Stiftungsrecht läßt sich wie auf vielen anderen Gebieten des Lebens feststellen, daß zwischen dem 15. und 16. Jahrhundert, zwischen vor- und nachreformatorischer Zeit, keine scharfe Zäsur vorhanden ist, sondern alles, was die Reforma-

tion im 16. Jahrhundert bewirkt hat, bereits im 15. Jahrhundert, zumindest in den Grundlagen, vorhanden gewesen ist“.⁵

So hat sich der staatliche Ausgriff auf kirchliches Eigentum, das in ihm schon immer Begehrlichkeit erweckt hat, fortgesetzt. Immer mehr hat der Einfluß des Landesherrn zugenommen, bis er dann schließlich in der Säkularisation zur Zeit der Französischen Revolution seinen Höhepunkt erreicht hat. Im Zeitalter der Reformation ist korrekterweise nicht von „Säkularisation“, sondern von „Verweltlichung“ oder „Sequestrierung“ zu sprechen, da der Staat nicht wie in der Säkularisation die Stiftungen gänzlich einverleibt, sondern unter Aufrechterhaltung ihrer Rechtsform seinen Interessen dienstbar gemacht hat⁶.

Durch die Reformation erfolgte die Überführung der Klöster zu der ihnen von der evangelischen Seite zugewiesenen, vermeintlich ursprünglichen Bedeutung. Dies geschah durch die Kirchen- und Klosterordnungen, die von den Landesherrn in Wahrnehmung der obersten Kirchengewalt, des *IUS EPISCOPALE*, als Notbischof erlassen wurden und die Grundlage für die kirchliche Neuordnung bildeten. Auch wenn sich nach und nach eine neue Kirche konstituierte, so verstand sich diese als die Umwandlung eines Kirchenwesens in ein anderes. Weil das Klosterleben nach Ansicht der Reformatoren grundsätzlich im Widerspruch zum Wort Gottes stand, wurde es abgelehnt⁷. Unter Berufung auf die „ursprünglichen Zwecke“ der Klöster wird ihnen die Aufgabe der Schulbildung und Armenfürsorge zugewiesen, da die evangelische Seite ein starkes Interesse hatte, den Rückfall der Stiftung des Klosters an den Stifter oder die Einverleibung in den fürstlichen Fiskus zu verhindern.

In bezug auf die Calenberger Klöster geschah diese Neuordnung dadurch, daß die Konvente reformiert wurden und die evangelische Lehre annahmen. Die Einführung der Reformation sah auch die Überwachung der Vermögenslage der einzelnen Klöster wie die Überwachung der Verwendung ihrer Ausgaben vor. Der Verlauf dieser Entwicklung führte dann über die Einsetzung fürstlicher Verwalter an den Klöstern zu einer zentralen Rechnungslegung und schließlich zu einer Zusammenfassung des Vermögens. Aber das ist keine Neuerung der Reformationszeit, sondern schon in vorreformatorischer Zeit

5) Liermann, H., Handbuch des Stiftungsrechts. Geschichte des Stiftungsrechts, Tübingen 1963, 125.

6) Der Begriff „Säkularisation“ ist erstmalig im Jahre 1646 bei den Vorverhandlungen zum Westfälischen Frieden gebraucht worden. Nachweis bei Liermann, Stiftungsrecht 125, Anm. 2.

7) „Der theologische Kerngedanke, den Luther in zahlreichen Schriften immer neu erklärt hat und der in den reformatorischen Bekenntnisschriften ausführlich dem herkömmlichen Verständnis entgegengestellt wurde, geht dahin, daß das Ordensgelübde eine Form der Werkgerechtigkeit ist, die das Verständnis des Evangeliums blockiert“. Campenhausen A. Frhr. v., „Evangelische Klöster in Niedersachsen, die Reformation und die staatliche Aufsicht“ (Kloster Walsrode/Klosterkammer Hannover [Hrsg.]: 1000 Jahre Kloster Walsrode, Walsrode 1986, 34).

ist unter Ausnutzung der Vogteigewalt erheblich Einfluß auf das Klostergut wie auch auf die inneren Verhältnisse des Klosters genommen worden.

Wenn auch der Zugriff auf kirchliche Stiftungen durch die weltliche Obrigkeit viel verbreiteter war als der auf das Vermögen kirchlicher Korporationen, weil diese als sich selbst gehörende, einfach daliegende Vermögensmassen wesentlich leichter in die Gewalt zu bekommen waren als Korporationsvermögen, „vor das der Korporation angehörige natürliche Personen schützend hintreten können“⁸, so blieben die Klöster nach wie vor begehrten Objekte, und das aus verschiedenen Gründen. Oft waren die Klöster mit großen Vermögensmassen ausgestattet, deren Besitz erstrebenswert schien. Mit der Besitznahme oder Verfügungsgewalt über das Kloster durch den Landesherrn wurde die Einflußnahme des bisherigen Stifters, sofern er noch lebte, oder des alten Schutzherrn zurückgedrängt: die Rechte der Gewaltenausübung im Klosterbereich (etwa niedere Gerichtsbarkeit oder Abgabenerhebung) gingen dann auf die Landesherrlichkeit über, die auf diese Weise ihre Territorien allmählich erweiterte. Am Ende dieser Entwicklung steht dann die Führung des Klosters wie eines fürstlichen Kammergutes, wenn auch die alte Rechtsform nicht angetastet wurde.

Die Art und Weise, wie die so in die Hand des Fürsten gekommenen Güter gebraucht wurden, läßt auf den Wert schließen, den die Zeit der Stiftung zumaß. Zumeist wurden die Stiftungen dem Staatsfiskus zugeschlagen. Herzog Ernst der Bekenner von Lüneburg ist seit 1525 in geradezu paradigmatisch konsequenter Weise gegen die Klostervermögen vorgegangen. Er hat diese nicht einfach nur sequestriert, unter staatliche Verwaltung genommen, sondern gegen den Widerstand der Klosterinsassen einfach okkupiert und die Vermögen eingezogen. Bezeichnenderweise ging der Spottvers über ihn um: „Alles was nur der Pfaffen, Mönich und Nonnen mag sein, nehme ich alles unter einen guten, evangelischen Schein.“⁹ An dieser Stelle wird auch die besondere Leistung der Herzogin Elisabeth von Calenberg erkennbar, die durch ihre Behandlung der Klöster einen ganz anderen Weg eingeschlagen hat, den ihre Nachfolger beibehalten haben und der über Zwischenstufen zur Entwicklung des Allgemeinen Hannoverschen Klosterfonds geführt hat.

Der staatliche Zugriff brachte aber nicht nur eine Ausbeutung der Klöster in landesherrlichem Sinne, sondern führte zu einem doppelten Stiftungsschutz. Zum einen wachte der Staat darüber, daß kein anderer auf das von ihm beanspruchte Vermögen Einfluß bekam und bewahrte es so vor Zugriff; zum anderen führte der Rechtsverkehr mit dem Kloster, von dem der Landesherr etwas zu erhalten suchte, zu einer Anerkennung als selbständige Rechtspersönlichkeit.

Die Auseinandersetzungen über die Rechte und den Einfluß auf die Stiftungen führten auch dazu, daß man sich grundsätzlich Gedanken über die Vereinbarkeit der Stiftung mit dem Anliegen der Reformation machte. Dem

8) Liermann, Stiftungsrecht 128.

9) Zit. bei Liermann, Stiftungsrecht 136.

Grundgedanken der Reformation widersprechende Stiftungen sind, sofern sie nicht an die Stifter oder deren Erben zurückgefallen sind, in „gemeinen Kästen“¹⁰ aufgegangen oder unter Wahrung ihrer rechtlichen Selbständigkeit nach der Reformation weitergeführt worden, wenn auch unter (zunehmend) zentraler Verwaltung. Zu den Stiftungen, die bestehen bleiben konnten, zählten die Klöster, wenn man als ihre eigentliche Aufgabe die Bildung und Armenfürsorge betrachtete, wie in der Reformation geschehen; die Kirchenordnung von Calenberg-Göttingen aus dem Jahre 1542 ist dafür ein anschauliches Beispiel.

Die konservative Haltung der Reformation gegenüber den überkommenen kirchlichen Stiftungen, zu denen auch die Klöster zählen, liegt auch darin begründet, daß diese als *DEO DICATUM*, als „Weihtum Gottes“, angesehen werden. So ist zu erklären, warum die Klöster nicht einfach enteignet wurden, obwohl ihre Zweckbestimmung aus reformatorischer Sicht nicht mehr anerkannt werden konnte: ihre Einkünfte wurden zentralisiert und für andere kirchliche oder als solche verstandene Zwecke wie Schulwesen und Armenfürsorge verwandt.

Weil die Klöster durch ihre Tätigkeit auf dem Caritas- und Bildungssektor von öffentlichem Interesse waren, blieben sie bestehen, wurden aber von innen heraus in evangelische Einrichtungen überführt: es erfolgte keine Einverleibung des Kirchengutes, sondern es kam zu einer Umwandlung im evangelischen Sinne. Diese Umwandlung war kein harter Bruch mit Bestehendem, wie die Reformation sich zunächst auch als eine Bewegung innerhalb der alten Kirche verstanden hat. Sie erfolgte in der Regel dadurch, daß von innen her ein Konfessionswechsel erfolgte, indem die Klosterkonvente die neue Lehre annahmen. So blieb die Rechtsform bestehen, die Fortführung des klösterlichen Lebens und der Verwaltung geschah aber in neuem, evangelischen Geist.

Die rechtliche Grundlage für den obrigkeitlichen Eingriff in das Stiftungswesen war das *IUS REFORMANDI* des Augsburger Religionsfriedens von 1555, das den evangelischen Reichsständen die Möglichkeit eröffnete, die Reformation in ihrem Gebiet einzuführen. Allerdings „ist die Reformation im Hinblick auf das Stiftungswesen erstaunlich konservativ geblieben“¹¹. Es ist nicht zu radikalen Umbrüchen, sondern zu sich allmählich vollziehenden Reformen gekommen. Weil das Kirchengut als „Weihtum Gottes“ angesehen wurde, tastete man im Fürstentum Calenberg-Göttingen die Klöster nicht an, „weil es Almussen sein, in Gots Ehre der Kirchen zu gut gegeben“¹², wie es Herzogin Elisabeth formuliert hat. Aus diesen Ansätzen hat sich eine zentrale Verwal-

10) Der gemeine Kasten ist eine Art Sammelvermögen aus Stiftungen, die ihren Sinn nach der Reformation verloren hatten, wie etwa Meßstiftungen und Stiftungen an Heilige. Dieses Vermögen wurde zur Armenfürsorge verwandt, in der Folge ergaben sich aber Probleme mit der Handhabung der Verwaltung und Zuteilung. Vgl. Liermann, *Stiftungsrecht* 133, 147–151.

11) Liermann, *Stiftungsrecht* 133.

12) Zit. nach: Krusch, *Klosterkammer* 40.

tung und Aufsicht des Vermögens gebildet, begonnen mit der Anweisung der Visitationsinstruktion, das Klöstervermögen zu inventarisieren¹³.

Stiftungen, die nicht den Vorstellungen der Reformation entsprachen und nicht umgewandelt werden konnten, stellten die Reformatoren vor Probleme, da das lutherische Kirchenrecht in den ersten Jahrhunderten die Rechtspersönlichkeit der Kirchengemeinde nicht hat herausarbeiten können. Ein Rückfall der Stiftungen mußte aber dringend verhindert werden, da ihre Finanzmittel für evangelische Zwecke dringend benötigt wurden, insbesondere für die Besoldung evangelischer Predigerstellen.

Die Lösung dieses Problems gelang durch eine Umwandlung des Stiftungszwecks gemäß den Formen des kanonischen Rechts. Es wurde eine Innovation statt einer Aufhebung vollzogen. Das Vermögen der untergegangenen juristischen Person des kirchlichen Rechts wurde anderen kirchlichen Zwecken gewidmet, so daß die Stiftung als solche nicht an die Stifter oder eventuell Anspruch stellende Erben zurückfiel und der evangelischen Sache nutzbar blieb. Die juristische Theorie des Reformationszeitalters achtete also den Stifterwillen weiter und respektierte den Stiftungszweck. Das unter fürstliche Verwaltung gelangte Kirchengut sollte bei Fortfall des Stiftungszweckes nicht für profane, sondern nur für kirchliche Zwecke, zu denen man Unterrichts- und Wohltätigkeitszwecke rechnete, verwendet werden. Auf diesem Wege überlebten viele Stiftungen als Rechtspersönlichkeit die Reformationszeit, wenn auch die Zentralisation der Stiftungen oftmals tiefgreifende Veränderungen brachte¹⁴.

Nach und nach erfolgte überall dort, wo keine Verschmelzung der Vermögenssubstanz mit Vermögensmassen anderer Zweckbestimmung erfolgt war, wieder eine genauer gefaßte Zweckbestimmung. Durch diese Maßnahme hatten die Kirchenvermögen wieder die Rechtsposition erlangt, die sie in vorreformatorischer Zeit innegehabt hatten: „die Aufnahme der kanonischen Rechtsanschauung, daß die einzelnen kirchlichen Institute juristische Personen und als solche Eigentumssubjekte der entsprechenden Zweckvermögen

13) Visitationsordnung für die Klöster im Fürstentum Calenberg-Göttingen von 1542. Abgedruckt bei Sehling E. (Hrsg.), Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts/fortgeführt vom Institut für evangelisches Kirchenrecht der Evangelischen Kirche in Deutschland zu Göttingen. Band VI, Niedersachsen, I. Hälfte, Die Welfischen Lande, 2. Halbband: Die Fürstentümer Calenberg-Göttingen und Grubenhagen mit den Städten Göttingen, Northeim, Hannover, Hameln und Einbeck, Die Grafschaften Hoya und Diepholz, Anhang: Das Freie Reichsstift Loccum/bearb. von A. Ritter und A. Spengler, Tübingen, 1957, 860.

14) So sind beispielsweise die Güter der Lüneburger Frauenklöster unter Herzog Ernst 1529 zum Kammergut eingezogen worden, die Rechtspersönlichkeit wurde aber nicht angetastet. Bis heute sind die einzelnen Klöster, jetzt evangelische Damenstifte, rechtlich selbständige Subjekte (Körperschaften des öffentl. Rechts), die nur der Rechtsaufsicht durch das Land unterliegen.

sein“¹⁵. Damit war die grundsätzliche Eigenschaft der geistlichen Güter als Kirchengüter nach wie vor anerkannt. Allerdings ermächtigte eine Generalklausel die weltliche Obrigkeit, die Stiftungsüberschüsse nach eigenem Ermessen zu verwenden. Selten wurde dergestalt einwandfrei mit dem Klostervermögen verfahren wie unter Herzogin Elisabeth von Calenberg und ihren Nachfahren; in der Regel kam es zur Sequestrierung, die wie im Falle Lüneburg oftmals bis zur vollständigen Okkupation reichte.

Alte Stiftungen, die noch bestanden und deren Zwecke nicht reformationswidrig waren, erfuhren in einer rückläufigen Bewegung wieder eine Bestätigung ihrer Zweckbestimmung, was zu Respektierung und Anerkennung der einzelnen Stiftung führte. Auf diese Weise wurde die Notwendigkeit der Klöster als Einrichtung für Unterricht und Wohltätigkeit und damit das Kirchengut als zweckgebunden für Kirche, Schule, Armenfürsorge rechtlich anerkannt.

1.1.2. Vorreformatorisches landesherrliches Klosterregiment im Herzogtum Braunschweig-Lüneburg

Die faktisch nicht realisierte, aber immer als Ideal vor Augen stehende Selbstbestimmung der Klöster und Stifte in inneren wie äußeren Angelegenheiten bildet den Ausgangspunkt der Geschichte des landesherrlichen Klosterregiments, an deren Ende die unumschränkte Verfügungsgewalt des Landesherrn über die Klöster in seinem Herrschaftsgebiet steht.

Angestrebtes Ideal war die völlige Freiheit der Klöster von weltlicher Gewalt wie Diözese, die unmittelbare Unterordnung unter die Reichsherrschaft und später unter den päpstlichen Stuhl. Ebenso wollten die Klöster frei sein in der Führung aller inneren wie äußeren Angelegenheiten. Von diesem Ideal waren die Klöster in der Regel weit entfernt. Meist waren die Klostergründer schwache lokale Gewalten oder nicht in der Nähe des Klosters präsent, um im Notfall für ihre Stiftung einzutreten. So ist es nur zu verständlich, daß sich die Klöster, deren eigentlicher Schutzherr viel zu weit weg war, um sie schützen zu können, nach anderen Schutzherren umsahen und sich unter den Schutz eines Vogts begaben, von dem sie sich Hilfe versprachen. Andererseits wußten die Stifter auch um die möglichen Folgen ihrer Abwesenheit für die Klöster: Damit die Klöster diese relative Freiheit nicht gegen den Willen des Stifters nutzten, wurden sie unter die Aufsicht eines Vogts gestellt.

Nicht immer aber suchte der jeweilige Inhaber der Vogteigewalt das Wohl des ihm anvertrauten Klosters zu mehren, sondern bisweilen lag diesem lediglich daran, seine eigenen Stellung politisch wie ökonomisch zu stärken, wirtschaftlich von dem unterstellten Kloster zu profitieren und deren weltliche Herrschaftsausübung an sich zu ziehen. Da an der Beseitigung solcher Vögte

15) O. v. Gierke, zit. nach Liermann, Stiftungsrecht 156. Hiermit ist interessanterweise der Fall der Rezeption kanonischer Rechtstheorie durch das reformatorische, evangelische Kirchenrecht gegeben.

den Herzögen wie den Klöstern gleichermaßen gelegen war, kam es zu einer allmählichen Ablösung der gräflichen Vogteigewalt durch die herzogliche.

Die unterschiedlichen Freiheiten der Klöster glichen sich dadurch immer mehr an, bis sie schließlich alle in gleichem Maße von der Landesherrschaft abhängig waren. In verschiedenen Urkunden haben es die Herzöge von Braunschweig-Lüneburg als ihre Pflicht bezeichnet, die Gotteshäuser, insbesondere die von ihren Vorfahren gestifteten zu beschützen, und im Zuge der Wahrnehmung dieses Schutzes ihre Herrschaft über die Klöster allmählich ausgedehnt. Ein beredtes Beispiel dieser Ausübung ist die Teilung des Herzogtums Braunschweig-Lüneburg im Jahre 1267: Die Herzöge verfügten eigenständig über die Aufteilung der Klöster und nahmen die Lehenszuweisung der Abteien und Propsteien selbst vor.

Gegen Ende des 14. Jahrhunderts war der Mediatisierungsprozeß so gut wie abgeschlossen, und mit der Vogteigewalt ging auch der Gerichtsstand der Klöster auf den Fürsten über. Der 1495 an die welfischen Herzöge ergangene kaiserliche Lehensbrief verlieh ihnen die in den jeweiligen Fürstentümern „belegenen Klöster“ mit den „Regalien, Lehn und Weltlichkeit“, so daß diese nun eine rechtliche Grundlage besaßen, von „ihren“ Klöstern zu sprechen. Dieser Brief führte alle Klöster unterschiedslos auf das Lehensrecht zurück und bot die rechtliche Grundlage für ein landesherrliches Klosterregiment, das somit schon lange vor dem Beginn der Reformation bestand.

Die herzogliche Gewalt hatte den Vorrang erkämpft und in die inneren Verhältnisse der Klöster eingegriffen, sofern sie es für notwendig erachtet hatte. Vor allem in den Frauenklöstern, bei denen die äußere Verwaltung durch einen Propst geführt wurde und von dessen ökonomischer Tüchtigkeit der Fortbestand des Klosters abhing, griff die Landesherrschaft ordnend ein und setzte in Einzelfällen schon vor der Reformation weltliche Klosterverwalter ein, die einen beachtlichen Einfluß auf die Verwaltung des Klostervermögens nehmen konnten.

So gesehen bestand die Immunität der Klöster nur auf dem Papier, wenn sie unter Wahrung ihrer Selbständigkeit im Sinne des Lehensherrn dienstbar gemacht wurden. Selbst bei guter Haushaltsführung wären die auferzwungenen Leistungen nur schwer zu tragen gewesen, doch im ausgehenden Mittelalter war es um die Klöster schlecht bestellt und geistlicher wie wirtschaftlicher Verfall gingen miteinander einher und führten zu einem Niedergang des Klosterlebens.

Die notwendigen Reformationsbestrebungen setzten mit der Windesheimer Kongregation des Augustinerordens schon im 15. Jahrhundert ein; im Gebiet des heutigen Niedersachsen sind sie für die Klöster besonders mit dem Namen Johannes Busch verbunden, der mit Unterstützung durch den Braunschweiger Herzog Wilhelm d. Ä. eine Reformation der niedersächsischen Klöster begann. Besonderen Einfluß auf die Klöster erlangte die Bursfelder Union (Bestätigung der Generalkapitelsbeschlüsse 1451 durch den Kardinallegaten Nikolaus von Kues), der fast alle Benediktinerklöster Norddeutschlands beigetreten waren. Zu ihr gehörten vor der Reformation 18 norddeutsche Benediktinerabteien.

„Kern des Reformwerks der Bursfelder Kongregation war die Wiederbelebung echt benediktinischen Mönchtums durch eine straffe Disziplin und die liturgische Erneuerung“.¹⁶ Die Durchsetzung der Bursfelder Reform hatte zur Folge, daß sich in vielen Klöstern „seit der Einführung der Reform Jahrhunderte hindurch eine hervorragende monastische Disziplin feststellen“¹⁷ ließ; Inhalt und Durchsetzung der Reformen sind aus den Generalkapitelsreszesen der Bursfelder Union ersichtlich. Entgegen der in der Literatur über Klosterfonds und Klosterkammer immer noch vertretenen, wahrscheinlich auf *Krusch*¹⁸ zurückgehenden, Auffassung, die Reformation sei von den geistlich und wirtschaftlich verfallenen Klöstern nur zu bereitwillig angenommen worden, ist festzustellen, daß „nur in einem einzigen Kloster der [Bursfelder] Kongregation in Niedersachsen [...] die Reformation freiwillig und auf Betreiben des Abtes eingeführt,“ wurde, es aber in „allen anderen Abteien – einschließlich Bursfelde – [...] eines erheblichen Druckes von außen, meist von Seiten des Landesherrn bedurfte,“ um die Reformation durchzuführen“.¹⁹ Die von *Krusch* erhobene Behauptung von Auflösung und Niedergang der Klöster der Bursfelder Union in den braunschweigisch-lüneburgischen Landen zur Zeit der Reformation trifft nachweislich nicht zu.

1.2 Geschichtlicher Ort der Entstehung: *Die welfischen Lande*

1.2.1 Die Welfischen Territorien zur Zeit der Reformation

Der Ort, an dem die Entwicklung, die zur Bildung des Klosterfonds geführt hat, ihren Anfang nimmt, sind die welfischen Lande zur Zeit der Reformation²⁰. Zu dieser Zeit bestand das Herzogtum Lüneburg-Braunschweig aus den Linien Lüneburg, Braunschweig mit der Nebenlinie Grubenhagen, Wolfenbüttel und Calenberg, zu dem 1512 das Fürstentum Göttingen hinzukam.

16) Faust U., *GermBen* VI, 1979, 31.

17) Ebd..

18) „Das Bild, welches die im Staatsarchiv befindlichen Protokolle der Jahreskapitel der Bursfelder Kongregation am Beginn der Reformation dieses Landes von den Klöstern liefern, zeigt sie in voller Auflösung und der Schmerzensschrei über den Niedergang [...] muß [...] mit Wehmut erfüllen.“ *Krusch*, *Klosterkammer* 19.

19) Faust, (wie Anm. 16).

20) Das welfische Herzogtum Braunschweig-Lüneburg entstand als staatsrechtliches Gebilde im Jahre 1235, als Herzog Otto das Kind, Enkel Heinrichs des Löwen, seine Eigengüter, die seit Heinrich dem Löwen nur Privatbesitz der Welfen waren, dem Reich übertrug und als Reichslehen zurückerhielt. Seit 1267 wurde das Herzogtum durch Erbteilungen in mehrere Linien aufgespalten. Alle Regenten der durch die Teilungen entstandenen Fürstentümer führten jedoch den Titel eines Herzogs zu Braunschweig und Lüneburg. Bis zur letzten Teilung im Jahre 1635 wurden die Herrschaften immer wieder zwischen und innerhalb der bestehenden Häuser geteilt, so daß zeitweilig sechs Linien nebeneinander bestanden, da die Welfen das Herzogtum nicht als Reichslehen, sondern als Privat- und Familienangelegenheit betrachtet und von daher gleichberechtigt zwischen den Erben aufgeteilt haben.

Alle Fürsten übten ein Klosterregiment aus, doch nur im Fürstentum Calenberg-Göttingen wurde das Klostervermögen nicht dem Staatsfiskus zugeschlagen, sondern selbstständig verwaltet.

Im Fürstentum Lüneburg begann die Reformation 1524 in der Residenzstadt Celle und wurde vom Landesherrn Herzog Ernst zunächst geduldet, ab 1526 dann öffentlich unterstützt. Bereits 1525, ein Jahr vor dem öffentlichen Bekenntnis zur lutherischen Lehre, versuchte er eine „Inventarisierung der Klostersgüter und -einkünfte, sowie Hinterlegung ihrer Kleinodien, Briefe und Siegel an einem sicheren Ort“²¹ durchzusetzen, die aber von den Klöstern nicht weisungsgemäß durchgeführt wurde; ebenfalls wurden verschiedene Erlasse der Visitatoren mit schärfstem Widerstand beantwortet. Da Herzog Ernst in seinem Territorium bis auf drei Männerklöster alle anderen aufgelöst und eingezogen, die verbliebenen an Besitz und Privilegien stark beschnitten hatte, ging der Widerstand zumeist von den Damenstiften aus, von denen er einige als Versorgungsanstalten für adelige Töchter erhalten mußte. 1527 wurde auf dem Landtag die Reformation für Klöster, Stifte und Pfarren beschlossen und der Herzog verschaffte sich das Patronatsrecht über ihm selbst wie fremden Herren unterstehende Kirchen. Wurde die Reformation teilweise freiwillig durchgeführt, so widersetzten sich besonders die Klöster seines Fürstentums, an deren Gütern Herzog Ernst gesteigertes Interesse hatte.

Über das Kirchenregiment im Fürstentum Grubenhagen sind keine Einzelheiten überliefert; 1596 stirbt die Grubenhagener Linie aus und fällt an Wolfenbüttel, 1617 durch Aussterben der Wolfenbüttler Linie an Lüneburg.

Das Fürstentum Wolfenbüttel wurde 1495 durch die Teilung des Hauses Braunschweig von Heinrich d. Ä. begründet, darauf folgten die Herzöge Heinrich d. J. (1514–1568), Julius (1568–1589) und Heinrich Julius (1589–1613), nach dessen Tode der Wolfenbütteler Zweig an die Lüneburger Linie fiel. 1568 wurde durch den ersten protestantischen Herzog unter Beratung des württembergischen Theologen Andreae die Reformation durchgeführt und eine Kirchen- und Klosterordnung erlassen. Der Geltungsbereich dieser Ordnung dehnte sich nach Anfall des Fürstentums Calenberg-Göttingen im Jahre 1585 auf dieses aus. Mit der Kirchen- und Klosterordnung war die Rechtsgrundlage des reformatorischen Kirchenwesens im Herzogtum gegeben. Aus den bis 1600 erlassenen Verordnungen ist zu entnehmen, daß die Herzöge immer noch gegen die katholische Konfession vorgingen; „wo sich nur irgend eine rechtliche Handhabe fand, [sich] die Patronatsrechte über geistliche Institute zuschreiben“²² zu lassen, taten sie dies. Die frei werdenden geistlichen und Klostergüter sollten zur Füllung des Gemeinen Kastens dienen. Wenn

21) Sehling E. (Hrsg.), Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts/fortgeführt vom Institut für evangelisches Kirchenrecht der Evangelischen Kirche in Deutschland zu Göttingen. Band VI/1, Niedersachsen, I. Hälfte, Die Welfischen Lande, 1. Halbband: Die Fürstentümer Wolfenbüttel und Lüneburg mit den Städten Braunschweig und Lüneburg/bearb. von A. Ritter und A. Spengler. Tübingen 1955, 485.

22) Sehling, Evangelische Kirchenordnungen VI/1/1, 9.

auch die Kleinodien und andere Werte der Klöster in einem Gewölbe in Wolfenbüttel gelagert werden, wie es die Visitations-Instruktion von 1542 anordnet, so ist in der Klosterordnung von 1568 ausdrücklich festgestellt, daß derjenige, der

„die güter, so einmal zur ehr Gottes ergeben sind, der kirchen Gottes entzeucht un in sein eigen nutz verwendet, der wird gewislich ein nagenden wurm und ein böß gewissen, darzu keinen seggen Gottes haben und mus am jüngsten tag deshalb einen schweren stand thun“²³.

Im Fürstentum Calenberg-Göttingen hat sich eine andere Entwicklung vollzogen: Klöster und Stifter sind nicht sequestriert worden, sondern eigenständige Vermögensmasse unter gesonderter Verwaltung geblieben, wie im folgenden zu sehen ist.

2 Entwicklung der Calenberger Klöster vom 15. Jahrhundert bis zur Gründung von Klosterfonds und Klosterkammer im Jahre 1818

2.1. Calenbergisches Landesherrliches Kirchenregiment und das Klosterregiment der Herzogin Elisabeth

Elisabeth von Brandenburg, zweite Frau des katholischen Herzogs Erich I., der das Fürstentum Calenberg-Göttingen von 1495–1540 regierte, bekannte sich seit 1538 offiziell zur Reformation. Nach dem Tode ihres Mannes vermochte sie 1541 auf dem Landtage zu Pattensen die Regentschaft für ihren unmündigen Sohn zu übernehmen. Ihr Klosterregiment gab den entscheidenden Anstoß der Entwicklung, die letztendlich in die Bildung des Klosterfonds mündete.

Im Jahre 1540 hatte sich Herzogin Elisabeth von dem protestantischen Pfarrer und Theologen Corvinus eine Kirchen- und Klosterordnung ausarbeiten lassen, die jedoch erst 1542 veröffentlicht wurde. Weil sie die Sorge für das Gotteswort und den rechten Gottesdienst zu den Pflichten des Landesherrn zählte, nahm sie das Aufsichtsrecht über die Kirchen und Klöster in Anspruch und ließ 1542/1543 im Sinne der erlassenen Kirchen- und Klosterordnung Visitationen durchführen.

Wie aus dem „Unterricht“ an ihren Sohn, einer Art politischem Vermächtnis, zu entnehmen ist, versteht sie den Landesherrn als den obersten Vogt der Kirchengüter, der diese niemals zum Eigentum, wohl aber zum Schutz hatte. In diesem Sinne hat Elisabeth wohl erheblichen Einfluß auf die Klöster ge-

23) Sehling, Evangelische Kirchenordnungen VI/1/1, 288.

nommen, ihnen aber ihre Selbständigkeit gelassen und sie nicht zu ihrem Kammergut eingezogen.

Die von Elisabeth veranlaßte Visitation der Klöster und die Einführung der Reformation sah die Abschaffung von Ordensregel, Ordenskleid, katholischen Gottesdiensten und Fastengeboten vor. Dem Mönchsstand wurde von den Reformatoren kein besonderer Verdienst zugemessen: Die Klosterinsassen konnten darum frei gehen, durften aber auch bleiben; es konnten weiterhin Novizen aufgenommen werden, aber zahlenmäßig nicht mehr als früher²⁴.

Die Visitatoren nahmen den Bestand an Silber, Wertsachen und Kleinodien auf und inventarisierten die Klosterurkunden, Stiftungsbriefe, Privilegien und Schuldverschreibungen der Klöster, die deren kostbarsten Besitz darstellten, und nahmen Einblick in die Vermögenslage der Klöster; sie stellten das ganze Klostervermögen unter landesherrliche Aufsicht²⁵, regelten die Verteilung der Einkünfte und legten die Dotationen fest. Die Überschüsse aus der Klosterwirtschaft wurden zu mildtätigen, caritativen Zwecken verwandt. Die Veräußerung und Verpfändung von Klostergut wurde verboten.

Die Visitation stieß in den Klöstern auf teilweise erbitterten Widerstand. Konnten sich die Männerklöster leichter widersetzen, bisweilen die Visitatoren und die von ihnen verordneten Verwalter einfach hinauswerfen, so gelang dies den Frauenklöstern nicht. Widerstand gegen die Kirchenordnung und die von ihr vorgesehenen Reformen wurde nicht geduldet: Wer sich widersetzte, wurde des Amtes enthoben. Im Sinne der Visitatoren unfolgsame Pröpste wurden ausgetauscht, später sogar durch weltliche Amtsmänner ersetzt, was der Landesherrschaft erheblichen Einfluß verschaffte. Auch durfte die Rechnungslegung des Propstes vor dem Konvent nur in Gegenwart fürstlicher Kommissare geschehen. Widersetzten sich Klosterobere, so wurde in Gegenwart der Visitatoren der Obere neu gewählt, allerdings durfte die Wahl nur auf solche Personen fallen, „die Gots wort geneigt“ waren²⁶.

24) „Vom Klosterleben. [...] Dessgleichen, weil keusch zu leben nicht idermann gegeben ist, Sapientiae 8 (21), so gedenken wir niemand, der sich aus dem klosterleben geben wolte in ein ehelich leben, zu verhindern odder zu halten, gedenken aber auch sonst niemand derhalben zu verjagen.“ Kirchenordnung für das Fürstentum Calenberg-Göttingen von 1542. Sehling, Evangelische Kirchenordnungen VI/I/2, 779–780.

25) „Instructio, was die verordenten visitatores [...] in der christlichen visitation handeln solen. Anno 1542. Zum virzhenden sollen die fundationes, alle privilegia, alle innane ihrer gutter, siegel, brife, schuld, verphendung und was bei ihnen gelegt ist, zudem alle kirchenkleinodia zum treulichsten inventiren und aufzeichnen lassen [...]“ Visitationsordnung für das Fürstentum Calenberg-Göttingen, Sehling, Evangelische Kirchenordnungen VI/I/2, 860.

26) „Instructio, was die verordenten visitatores [...] in der christlichen visitation handeln solen. Anno 1542. Zum funfzehenden: Wo die probste, abte, dechan, capittels-herrn oder ander prelaten, desgleichen die dominae, ebtissen und priorissen aus mutwillen Gots wort widerstreben und unser ordenung nicht gemes leben wollen, sol uns von stund an angezeigt werden. Soviel dan die probste belanget, so sollen wir dieselbigen durch die verordenten so bald abgesetzt haben und andere darzu

Die Reformation brachte also nicht nur eine einschneidende Veränderung in der geistlichen Ausprägung der Klöster, sondern der Konvent verlor auch die selbständige Verwaltung seines Vermögens an den Landesherrn, der die Oberaufsicht übernahm in der Sorge für die „ordnungsgemäße Verwaltung der Klostergüter, auf ihre Zusammenhaltung und Vermehrung gerichtet, worin die ersten Keime der heutigen Klosterkammer zu erkennen sind“²⁷, wie *Krusch* es beschreibt.

Die Amtmänner der Klöster haben für die Konvente Verwaltung und Register sowie die Aufsicht im äußeren Klosterbereich geführt, wie es die Propste und Vögte in vorreformatorischer Zeit getan haben. Der Besitz der Klöster ist nicht angetastet und die Korporationsrechte der Klöster sind nicht geändert worden, eine Säkularisation wie in anderen Fürstentümern der Welfenlande hat nicht stattgefunden.

Im „Unterricht“ an ihren Sohn Erich II., der ab 1545 die Regierung führte, hatte Herzogin Elisabeth auch ihre Anliegen bezüglich der Klöster niedergelegt: Er solle die Klöster nicht verpfänden, verpfändete Klöster einlösen, desolat gewordene Klöster zusammenlegen und ihr Vermögen für *PIAE CAUSAE* verwenden. Als solche Zwecke nennt sie Ausgaben für Bildung, für Arme, Witwen und Waisen, für Stipendien, für Siechenhäuser und Spitäler; daß die Klostergüter besonderer Herkunft sind und in diesem Sinne verwandt werden müssen, erklärt sie selbst folgendermaßen:

„Weil es Almussen sein, in Gots Ehre der Kirchen zu gut gegeben, lasset man sie pillich bei der Kirchen in pillichen, christlichem Breuchen pleiben.“²⁸

Herzog Erich II. verfuhr jedoch nicht im Sinne seiner Mutter. Bald nach seinem Amtsantritt verfügte der wieder katholisch gewordene Herzog im Jahre 1549 eine Kirchenvisitation zur Abschaffung der Reformation. 1555 mußte er zwar der Landschaft als Gegenleistung für eine Steuerbewilligung versprechen, sie bei der lutherischen Lehre zu belassen, aber ein Vorbehalt stellte den Stiftern und Klöstern die Religionsausübung frei, was bei diesen zur Rückkehr zur katholischen Kirche führte. Auch sonst hatte Erich II. nicht viel mit den Ansichten seiner Mutter gemein. Er führte die Klöster wie seine Kammergüter, verpfändete sie nach Belieben und oktroyierte ihnen schwere Leistungen wie umfangreiche Wagedienste und große Ablager auf; ihre Selbständigkeit jedoch tastete er nicht an. An der zentralen Rechnungslegung der Klosterverwalter und der Rechnungskontrolle durch fürstliche Kommissare hielt er aber fest.

verordnen. Sivil aber die ebte und jungfrauenkloster belanget, wo dieselbigen auch wider Gots Wort streben, sol durch die personen daselbs Got angeruffen und in gegenwertigkeit der visitation ein ander abt oder domina, so Gots wort geneigt, erwelet werden, [...]“ Sehling, *Evangelische Kirchenordnungen VI/1/2*, 860.

27) *Krusch*, *Klosterkammer* 37.

28) *Unterricht der Herzogin Elisabeth an ihren Sohn Erich II.* Zit. nach *Krusch*, *Klosterkammer* 40.

Als Erich II. 1584 verstarb und das Fürstentum Calenberg-Göttingen im Erbgang an die Wolfenbütteler Linie fiel, waren die Konvente wieder katholisch geworden, die Klostergüter aufgrund der landesherrlichen Ausbeutung in ruinösem Zustand, doch als selbständige Personen anerkannt.

2.2 Die Calenbergischen Klöster unter Wolfenbütteler Herrschaft

Nach dem Anfall des Fürstentums Calenberg-Göttingen an Wolfenbüttel kamen die Klöster wieder unter eine wohlgeordnete Landesverwaltung durch den protestantischen Herzog Julius (1568–1589).

Zunächst wurde durch fürstliches Mandat vom Februar 1585 die Wiedereinführung der Reformation angeordnet. Mit der Abschaffung des katholischen Kultus ging die Wiederherstellung der unter Erich II. tief verschuldeten und baulich verfallenen Klöster einher.

In den Calenbergischen Klöstern waren die Frauenkonvente noch lutherisch, in den Göttinger Klöstern wieder katholisch; die Männerklöster widersetzten sich nach wie vor der Reformation. Auch die Wirtschaftsführung war in verheerendem Maße erfolgt, die Klöster standen vielfach vor dem Ruin. *Krusch* resümiert:

„Das Bild, welches die Visitation von dem Zustand der Calenberger [sc. und Göttinger] Klöster enthüllte, war im allgemeinen kein erfreuliches, und von der Durchführung der Reformation war in ihnen nach einem halben Jahrhundert noch nicht allzuviel zu spüren; der Katholizismus hielt sich mit einer Zähigkeit, und der Kampf zwischen den beiden Konfessionen konnte dem religiösen Leben unmöglich zum Segen gereichen.“²⁹

Das Hauptanliegen von Herzog Julius war zunächst, die stark verschuldeten Klöster im Fürstentum Göttingen-Calenberg von den drückenden Pfandlasten zu befreien. Wie ehemals Herzogin Elisabeth beanspruchte Herzog Julius als Landesherr und weltlicher Obervogt das Besetzungsrecht der Propsteistellen an den Klöstern und setzte zusätzlich fürstliche Kammerbeamte als Mitverwalter ein. Seit dem Jahre 1589 erfolgte die Rechnungslegung der Frauenklöster vor dem Herzog.

Nach dem Tode von Herzog Julius setzte dessen Sohn Heinrich Julius (1589–1613) die Herrschaft fort, war aber in wirtschaftlichen Angelegenheiten weit weniger geschickt als sein Vater. Nach wie vor wurde die Wirtschaftsführung der Klöster kontrolliert, und es erfolgte eine Rechnungslegung vor fürstlichen Kommissaren. Jedoch häuften sich auf den Klöstern wieder Schuldenlasten, da sie dem Landesherrn Darlehen durch Pfandverschreibungen gegenüber Dritten gewährten. 1603 wurde der Versuch unternommen, die Klöster durch Verwalter führen zu lassen, 1619 erfolgte die Verpachtung an einen Amtmann. Diese Versuche endeten aber mit katastrophalen finanziellen Fol-

29) *Krusch*, Klosterkammer 49.

gen, so daß 1622 die Klosterverwaltung der geheimen Ratsstube übertragen wurde. Der Herzog suchte zwar die heruntergekommenen und teilweise verwüsteten Klöster in ihren früheren Zustand zu versetzen, doch fehlten ihm dazu die notwendigen Mittel. Trotzdem ist selbst in Zeiten der Kriegsnot nichts von den geistlichen Gütern zu den Kammergütern gezogen worden; die Klöster bestanden als selbständige Vermögenssubjekte fort, wengleich die Verfügungsgewalt der Klöster über ihre Güter durch die Oberaufsicht des Landesherrn eingeschränkt war. Gerade durch die Darlehen, die die Klöster dem Landesherrn gewährten, standen sich beide Rechtssubjekte in Gestalt von Schuldner und Gläubiger als gleichberechtigte Partner gegenüber.

Die Verwaltung der Klosterangelegenheiten erfolgte entgegen der Wolfenbütteler Kirchenordnung, die sie dem Konsistorium zugewiesen hatte, durch den Herzog persönlich, der sowohl Aufsicht als auch Leitung der Klosterangelegenheiten übernommen hatte. Auch ist die Rechnungslegung nicht durch Kirchenräte, sondern durch Kammerschreiber erfolgt. Die Klostergeschäfte wurden durch fürstliche Beamte bearbeitet, die dafür aus den Klosterereinkünften bezahlt wurden. 1591 findet sich im Wolfenbütteler Rat der erste „Klostersekretär“ genannte Beamte, der neben anderen Aufgaben die für sich getrennt behandelten Klosterangelegenheiten ausführt. 1616 wird erstmals ein „Hof- und Klosterrat“ genannt. Die Stelle des Klostersekretärs war mit der des Kammer- und Amtsschreibers verbunden, zu der dann später ein Hof- und Klosterrat gekommen ist, der aber auch andere Aufgaben als die der Klosterangelegenheiten versehen hat. Diese beiden nebenamtlich für die Klosterangelegenheiten bestellten Beamten der fürstlichen Zentralverwaltung sind die Vorläufer der Klosterkammer.

Die Kassenführung selbst verblieb jedoch bei den Klöstern, die ihre Einnahmen und Ausgaben selbst tätigten; eine Zentralisation des Kassenwesens der Klöster bestand noch nicht.

2.1.1 Die Schenkung der drei Göttinger Klöster an die Universität Helmstedt vom 11. März 1629

Mitten in die durch Kriegswirren beeinträchtigte Regentschaft von Herzog Friedrich Ulrich (1613–1634) fiel das kaiserliche Restitutionsedikt vom 6. März 1629. Es forderte die Rückgabe aller seit dem Passauer Vertrag von 1552 reformierten Kirchengüter an die katholische Kirche. Dieses Edikt wurde in rigoroser Weise durchgeführt; es wurde nicht immer streng auf das Datum der Reformation geachtet; daher wurden auch die im Fürstentum Calenberg-Göttingen gelegenen Klöster, die während der Regentschaft Herzogin Elisabeths in der Zeit von 1540 bis 1545 reformiert wurden, rekatholisiert.

Das Edikt erwies sich aber undurchführbar und im Westfälischen Frieden erfolgte dann der endgültige Verzicht auf das Restitutionsedikt und mit dem 1.1.1624 als Normaltag die Garantie aller protestantischen Kirchengutserwerbungen.

Im Fürstentum Calenberg-Göttingen sind in Ausführung des Edikts durch kaiserliche Kommissare die Klöster für kurze Zeit rekatholisiert worden, so daß zumindest anfänglich vom Verlust der landesherrlichen Oberaufsicht über die Klöster und der Nutzungsmöglichkeit in eigenen, landesherrlichen Interessen ausgegangen werden mußte. In diesem Zusammenhang ist auch die Schenkung der sogenannten „Drei Göttinger Klöster“ an die Universität Helmstedt zu begreifen, die sich als Versuch beschreiben läßt, diese Klöster der Restitution zu entziehen, indem sie als einer anerkannten *PIA CAUSA* geschenkt wurden.

Diese Schenkung, die von den Nachfolgern Herzog Friedrich Ulrichs nicht als rechtsverbindlich anerkannt wurde, konnte die Klöster der Rekatholisierung nicht entziehen. Durch die Zusammenlegung der Klöster aber und die Entkleidung ihrer juristischen Persönlichkeit ist der erste Schritt in Richtung eines zentralisierten Klostervermögens unternommen worden. So hatte die Schenkung eine sicher nicht beabsichtigte, aber bis in die Gegenwart reichende Bedeutung erlangt und in ihren Folgen letztendlich zur Entstehung der Klosterkammer geführt.

Nach der Schenkungsurkunde vom 11. März 1629³⁰ wurden die drei bei Göttingen gelegenen, durch Kriegsfolgen verwüsteten und verschuldeten Klöster Weende mit Aushof Reinholdshausen, Mariengarten und Hilwarshausen mit Aushof Diemarschen mit allen Gütern und Aufkünften der Universität Helmstedt zwecks Unterhalt angewiesen und „erb- und eigenthümlich cediert“. Die Klöster wurden als Beitrag des Fürstentums Calenberg-Göttingen zur einzigen Universität der welfischen Lande ganz unter deren Verwaltung, vorbehaltlich der landesherrlichen Obrigkeit und des *IUS EPISCOPALE*, gestellt. In der Einziehung der Klostersiegel, Führung der Verwaltung und Visitation durch Universitätsprofessoren wurde dies besonders deutlich.

Fraglich ist, welchen Zweck die Schenkung der Klöster an die Universität erfüllen sollte. In seiner Regimentsordnung von 1629 hat Herzog Friedrich Ulrich vorgegeben, die Universität Helmstedt zum vorigen Wohlstand führen zu wollen. Anhand der bekannten Sachlage ergibt sich aber ein anderes Bild. Schon *Krusch* weist in seiner Abhandlung über die Klosterkammer darauf hin, daß Herzog Friedrich Ulrich durch die Schenkung, die nur vier Tage nach dem Restitutionsedikt erfolgt ist, die Restitution der Klöster verhindern wollte. Anders läßt sich der Sinn der Schenkung wirtschaftlich völlig ruinierter, teilweise verwüsteter und abgebrannter Klöster mit hohen Schuldenlasten nicht erklären. Die Abtragung der Pfandlasten und der Wiederaufbau konnten von der selbst mittellosen Universität nicht geleistet werden, und Einnahmen waren zunächst mit Sicherheit nicht zu erwarten.

Im zweiten Schenkungsbrief³¹, kurz nach erfolgter Rekatholisierung der Klöster im Jahre 1633 ausgestellt, wurden die Vorrechte der Universität zurückgedrängt. Auch der langwierige und ermüdend ausführliche Nachweis

30) Abgedruckt bei *Krusch*, Klosterkammer, Anhang F, 105–111.

31) Abgedruckt bei *Krusch*, Klosterkammer, Anhang F, 111–114.

des Reformationszeitpunktes weit vor dem Passauer Vertrag unter Herzogin Elisabeth im Jahre 1542 ist entfallen. So ist deutlich, daß die Schenkung den Sinn hatte, die Restitution zu verhindern und keine in die Zukunft blickende Maßnahme des Herzogs darstellt. Sind auch hier Rechte anders gestaltet, so bleibt doch Faktum: Die drei Klöster bleiben als Vermögensmasse vereinigt und die Überschüsse werden zentral gesammelt und durch den Fürsten zugeteilt.

2.1.2 *Folgen der Schenkung der Göttinger Klöster für die Bewertung ihrer Rechtspersönlichkeit*

Der Versuch der Rettung der Göttinger Klöster vor der Restitution durch Schenkung an die Universität war letztlich erfolglos geblieben, aber im Zuge der Auseinandersetzungen trat sowohl die Eigentumstheorie des Landesherrn wie die Rechtspersönlichkeit der Klöster deutlich hervor. Der Streit um die Rechte an den Klöstern hatte dazu geführt, daß die alte Sonderstellung der Klöster erneut durch den Landesherrn anerkannt wurde: Ihr gesamtes Vermögen war dem willkürlichen Zugriff des Landesherrn entzogen, auch wenn er die Stellung des Landesfürsten, Obervogtes und *SUMMUS EPISCOPUS* ihnen gegenüber beanspruchte.

Gestärkt wurde die Position der Klöster durch die Stände; sie sprachen seit jeher dem Landesherrn das Recht an der Nutzung der Klöster zu eigenen Zwecken ab und vertraten die Auffassung, daß das Kloostergut nur zu *PIAE CAUSAE* verwendet werden dürfe, da es ehemals zu derartigen Zwecken gestiftet war. Wenn auch zeitweise Landesherrn die Klöster wie Dominalgut genutzt haben, so wußten die Stände, auf deren Zustimmung der Landesherr bei den Landtagen angewiesen war, die Einziehung der Klöster letztendlich zu verhindern.

Als Grundlage der Beziehung der Landesherrn zu ihren Klöstern galt nach der Reformation die alles umfassende Landeshoheit, in der der Gesichtspunkt des Lehens und der der Vogteigewalt zusammengefloßen waren, erweitert durch das *IUS EPISCOPALE*. Dadurch, daß der Fürst Landesherr und oberster Bischof war, verfügte er in einer Hand über weltliche und geistliche Hoheitsrechte, und nach Wegfall des Verfügungs- und Einspruchsrechtes der katholischen Bischöfe und Ordensoberen im Zuge der Reformation war der Landesherr auch zur uneingeschränkten Herrschaft über das geistliche Gut gelangt. Die Kloostergüter waren den Kammergütern stark angenähert und wurden wie diese gebraucht, unterschieden sich nur noch in der eigenen Rechtspersönlichkeit von diesen.

Aber die Nutzung der Kloostergüter im Sinne der Kammergüter stärkte wiederum deren Rechtspersönlichkeit: Im Anleiheverkehr standen sich Kloster und Fürst als Gläubiger und Schuldner im Rechtsverkehr gegenüber. *Brauch* resümiert die Positionen folgendermaßen:

„Am Ende der dramatischen Epoche der Calenberger Klöster unter Wolfenbütteler Herrschaft haben Fürst und Kloster zwei

fundamentale Stellungen gewonnen: Dem fürstlichen Regiment war es gelungen, die Klöster durch seine Verwaltung aus der Kammer heraus für die Territorialwirtschaft nutzbar zu machen, in weiterer Sicht zum Wohle für Land und Leute – Stifte und Klöster haben die Anerkennung ihrer Rechtspersönlichkeit durchgesetzt. In der Verwendung der Mittel aus geistlichem Gut hatte sich [...] ein Wandel angekündigt, der in die Zukunft wies. Mit der Schenkung der drei Göttinger Klöster [...] an die Julius-Universität zu Helmstedt war das geistliche Gut über weltliche Wege zu seinen ursprünglichen Zwecken zurückgekehrt, ‚zu was Ende die Klöster von unseren löblichen Vorfahren gestiftet‘.³²

Die Wolfenbütteler Herzöge hatten mit der Verbindung der alten Vogtei- und Lehensgewalt und dem *IUS EPISCOPALE* die volle Verfügungsgewalt über die Klöster erreicht: Zur Wirtschaftsaufsicht war die Disziplinargewalt gekommen. Von der Art der Nutzung der Klöster erscheint es daher nicht abwegig, von einer Inkorporation der Klöster in den Staat zu sprechen, denn „ohne ihre eigene Rechtspersönlichkeit zu verlieren, bildeten sie mit dem Staat, der ihre Rechtsinteressen wahrnahm und sie seiner Aufsicht unterwarf, eine öffentlich-rechtliche Einheit“³³.

2.2 Die Calenberger Klöster unter Lüneburger (Hannoverscher) Verwaltung

2.2.1 Die Regierung der Lüneburger und Hannoverschen Fürsten

Nach dem Anfall des Fürstentums Calenberg-Göttingen an die Lüneburger Linie der Welfen im Jahre 1634 änderte sich an der Lage der Klöster zunächst nichts. Wie bisher nahm der Landesherr die Oberaufsicht über die Klöster wahr, visitierte sie und kontrollierte die Rechnungslegung, tastete aber die Einkünfte nicht an. Auch als sich die Lüneburger Linie 1641 in den Lüneburger Zweig mit Residenz in Celle und den Calenberger Zweig mit Residenz in Hannover teilte, blieb es bei dieser Politik gegenüber den Klöstern. 1705 starb die Celler Linie aus und fiel an das inzwischen zum Kurfürstentum erhobene Fürstentum Calenberg, das aufgrund seiner Residenzstadt Kurfürstentum Hannover genannt wird.

Nach der bisherigen Rechnungslegung vor dem Konsistorium erfolgte 1643 hingegen die Rechnungslegung bei der fürstlichen Kanzlei zu Hannover vor dem Vizekanzler, welcher als „Direktor der Klostersachen“ bezeichnet wird. Wahrscheinlich hat der Rezeß Herzog Georgs von 1639, in dem er den Stän-

32) Brenneke A.–Brauch A., Geschichte des Hannoverschen Klosterfonds: Zweiter Teil: Die Calenbergischen Klöster unter Wolfenbütteler Herrschaft 1584–1634/Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Niedersachsen Nr. 12: Geschichte des Hannoverschen Klosterfonds, Zweiter Teil. Göttingen 1956, 354.

33) Brenneke/Brauch, Calenberger Klöster 158, 213.

den die Reorganisation der Klosterverwaltung, Besserung der Zustände in den Klöstern und Mitsprache der Landstände bei der Vergabe etwaiger Überschüsse aus der Klosterwirtschaft versprochen hatte, dazu geführt, daß die Verwaltung der Klosterangelegenheiten entgegen den Vorschriften vom Konsistorium an die fürstliche Ratsstube gelangt ist. 1649 wurde dort einer der Hof- und Konsistorialräte zugleich zum Klosterrat mit der Aufgabenstellung, die Rechnungslegung der Klosterverwalter in des Herzogs Namen entgegenzunehmen und zu überprüfen, ernannt.

2.2.2 Beilegung des Streites um die Göttinger Klöster und Bildung des Klostervorrats bei der fürstlichen Kanzlei in Hannover

Bezüglich der Auseinandersetzung über die Schenkung der drei Göttinger Klöster an die Universität Helmstedt von 1629/1633 kam es erst im Rezeß von 1650 zu einer endgültigen Lösung.

1635 war die Universität gemeinschaftlicher Besitz des ganzen Hauses Lüneburg geworden. Herzog Georg, der mit dem Fürstentum Calenberg-Göttingen auch die drei der Universität Helmstedt durch Herzog Friedrich Ulrich geschenkten Klöster geerbt hatte, wollte die Schenkung nicht anerkennen, zog aber die Güter zunächst auch nicht ein. Vorerst blieb der Rechtszustand ungeklärt. Der Herzog zahlte der Universität zwischenzeitlich den Beitrag der Calenbergischen Lande, verwehrte den Professoren die selbständige Verwaltung der Klostergüter und behielt sich die freie Verwendung der von den Klöstern erwirtschafteten Überschüsse wie die Rechnungslegung bei Hofe vor. Die den bewilligten Betrag übersteigenden Überschüsse der Göttinger Klöster wurden seit 1635 nach Gutdünken der Herzöge verwendet, bis mit dem Rezeß von 1650 eine endgültige Entscheidung über die Göttinger Klöster getroffen wurde. Aus den Überschüssen der Klöster wurde der finanzielle Anteil der Calenberg-Göttingischen Landschaft gezahlt, der darüber hinaus erwirtschaftete Überschuß stand zur freien Verwendung des Herzogs, der diesen im Sinne der *PIAE CAUSAE* zu akademischen Zwecken wie für Stipendien oder als Zuschuß zur Universitätsbibliothek zu verwandte.

Zunächst deckten die Einkünfte der Klöster nicht einmal die laufenden Kosten, und es bedurfte der Zuschüsse des Landesherrn. Nachdem aber seit 1646 die Klostergüter verpachtet wurden, erholten sie sich wirtschaftlich von den verheerenden Folgen des Dreißigjährigen Krieges und warfen bald wieder Überschüsse ab. Die nach und nach einsetzenden Überschüsse wurden an die fürstliche Kanzlei in Hannover eingeliefert, und seit 1650 erfolgte dort die Rechnungslegung der Göttinger Klöster. 1662 wird die Berechnung der Einkünfte der übrigen Klöster und die Einlieferung der Überschüsse an die fürstliche Kanzlei beschlossen, ab 1672 erfolgt dort die gesamte Rechnungslegung. Schon seit 1667 waren die Klosterverwalter verpflichtet, der fürstlichen Kanzlei gegen Quittung die Pachtgelder einzusenden; in diesem Zusammenhang findet sich 1694 erstmals die Bezeichnung „Kurf. Kloster-Cassa“, aber es läßt sich noch kein eigens dafür Angestellter nachweisen.

Aus den Überschüssen der Klosterverwaltung bildete sich bei der fürstlichen Kanzlei der sogenannte „Klostervorrat“, der von einem „Klostersekretär“ verwaltet wurde. Seit dem Regierungsregiment Herzog Johann Friedrichs aus dem Jahre 1670 wurde die Aufgabe des Kloster- oder Amtsssekretärs den Geheimen Räten und Kanzleisekretären innerhalb der fürstlichen Ratsstube übertragen, von 1680 an führten diese den Titel „Klosterrat“. Die Einnahmen des Klostervorrats bestanden hauptsächlich aus Pachtgeldern und Getreideerlösen; die Ausgaben wurden in erster Linie für die Helmstedter Universität gemäß des Beschlusses von 1650 verwandt, dann für Stipendien und sonstige einzelne Gnadenbewilligungen und waren auf den Bereich der Kultus-, Unterrichts- und Wohltätigkeitszwecke beschränkt. Seit 1671 wurde die Unterhaltung des Konsistoriums, die bisher von den einzelnen Klöstern getragen wurde, vom Klostervorrat geleistet. Ebenfalls half der Klostervorrat einzelnen Klöstern aus, wenn diese in finanziellen Schwierigkeiten waren.

2.2.3 Bildung des „Klosterdepartements“ der fürstlichen Kanzlei

Allmählich zogen sich die Herzöge aus den direkten Regierungsgeschäften, zu denen bisher auch die Klosterangelegenheiten gehört haben, zurück und übertrugen diese ihren Geheimen Räten. Im Zuge dieser Maßnahmen wurden 1670 die Klosterangelegenheiten dem das Departement der „publica“, das für die Kreis- und Reichsangelegenheiten sowie Lehens-, Grenz- und Kontributionsfragen zuständig war, leitenden Geheimen und Kammerrat übertragen.

Es waren jedoch nicht alle Klosterangelegenheiten in das Ermessen des zuständigen Geheimen Rates gestellt, sondern davon ausgenommen,

„was der Klöster Jura, Pachtungen, Bestellung der Verwalter, wichtige Neubauten, Abrechnungen der Klosterverwalter und Generalklosterrechnungen, Remissionen über 50 Thlr., Vergabung der Klosterstellen, Stipendien [...] [sowie] Universitätssachen [betraf]“³⁴.

1709 wurde das Klosterdepartement zum ersten Mal provisorisch aus den „publica“ ausgegliedert und einem Geheimen Rat übergeben, damit war der Ansatz zur Verselbständigung geschehen. 1726 wurde schließlich durch königliches Reskript die Trennung des Klosterdepartements von allen Kammer-sachen angeordnet, da König Georg I. Bedenken hatte, „das Directorium der Kammer-Sachen und das Directorium der Kloster-Sachen im königlichen Ministerio der nehmlichen Person aufzutragen, weil solche Sachen zuweilen gegeneinanderlaufen“³⁵.

34) Krusch, Klosterkammer 64.

35) Reskript König Georg I. vom 19./30. Juli 1726; zit. nach dem Bericht des Kabinettsministers v. Arnswaldt an den Prinzregenten Georg vom 16. April 1818 „betreffend die Verwaltung des geistlichen Gutes“. Niedersächsisches Hauptstaatsarchiv Hannover [NHStA], Des. 92, XXXIV, No. III, 3.

1718 wurde erstmalig die Bezeichnung „Königliche Klosterkammer“, allerdings nicht in offizieller Verwendung, gebraucht. 1727 wurde nach dem Tode des bisher mit den Klosterangelegenheiten beauftragten Geheimen Rates die Verwaltung wieder dem Kollegium der Ratsstube übertragen, die Rechnungslegung erfolgte aber vor zwei dazu bestimmten Geheimen Räten. Als der eine von ihnen dann starb, wurden dem anderen, Gerlach Adolf von Münchhausen, 1731 die Klosterangelegenheiten zur allgemeinen Verfügung übertragen.

Im Jahre 1734 wurden Registratur und Kasse der Klosterangelegenheiten getrennt und ein Klostersekretär und ein Kassenverwalter eingestellt, die beide erstmalig nicht aus der Ratsstube kommen. Ebenfalls wurden v. Münchhausen die Angelegenheiten der Universität Göttingen, die in diesem Jahr auf sein maßgebliches Betreiben gegründet wurde, übertragen³⁶.

Entgegen den Bestimmungen des Reskripts von 1726 wird v. Münchhausen 1753 Kammerpräsident unter Beibehaltung des Kloster- und Universitätsdepartements. Nach dem Tode v. Münchhausens und später dem seines Stellvertreters kamen die nun erledigten Einzeldepartements wieder vor das Plenum des Ratskollegiums, die Aufsicht über die verschiedenen Kanzleisekretäre wurde aber einzelnen Räten zugewiesen. 1769–1791 waren Kloster- und Universitätsexpedition dem gleichen Sekretär unterstellt, „weil die Universitätskasse aus der Klosterkasse manche Hilfe erfahre, und auch in der Person des Ministers die beiden Departements kombiniert waren“³⁷.

Vereinigt wurden die Kloster- und Universitätsangelegenheiten wieder im Jahre 1801, als sie der Aufsicht des Geheimen Rats v. Arnswaldt unterstellt wurden, bei dem sie auch nach der 1802 erfolgten Gründung des Kabinettsministeriums als Kabinettsminister verblieben. Durch v. Arnswaldt wurde dann im Jahre 1818 der Plan, der die Gründung einer königlichen Behörde zur Verwaltung des Klostervermögens vorsah, entwickelt.

36) Diese Verbindung hatte große Bedeutung für die Entwicklung der Universität Göttingen, die besonders im ersten Jahrhundert nach ihrer Gründung eng mit dem Klosterfonds und seinem Vorläufer verbunden war. Schon die Vorbereitung der Universitätsgründung im Jahre 1732 wurde aus Mitteln des Klosterfonds unterstützt, seit der Gründung im Jahre 1734 trug der Klosterfonds eine feste Summe zum Unterhalt bei, die sich allmählich vergrößerte. Neben den ordentlichen Aufwendungen ist für die Universität vom Klosterfonds ein Vielfaches an außerordentlichen Leistungen gezahlt worden: 1780 standen 6126 Taler 14838 Talern gegenüber, 1849 waren es 43569 Taler und 1850 waren es neben 7200 ordentlichen schon 96000 außerordentliche Taler. „Die Zuschüsse des Klosterfonds haben zu einem raschen Aufblühen der Göttinger Universität beigetragen, und noch 1834 waren die Gesamtkosten für sie höher als für die Universität Berlin, was eben nur durch Mittel der Klosterkammer möglich war.“ Krusch, Klosterkammer 74. Eingestellt wurden die Zahlungen an die Universität Göttingen erst 1963.

37) Krusch, Klosterkammer 69.

3 Gründung und Entwicklung des Allgemeinen Hannoverschen Klosterfonds und der Klosterkammer Hannover

3.1 Vermögen geistlicher Herkunft unter landesherrlicher Verwaltung vor 1803

Das aus der Zeit der Reformation stammende Klostervermögen wurde durch eine Abteilung der fürstlichen Ratsstube, dem Klosterdepartement, verwaltet. Diese Verwaltung bestand hauptsächlich in der Rechnungsabnahme der einzelnen Klostergüter, die vor der fürstlichen Kanzlei in Hannover stattfand; vor Ort wurden die einzelnen Klostergüter von Verwaltern des Klosterdepartements beaufsichtigt oder durch Pächter selbständig verwaltet. Visitationen durch die hannoversche Behörde fanden gelegentlich statt.

Das Klosterdepartement verwaltete die inzwischen desolat gewordenen vier Männer- und vier Frauenklöster im Fürstentum Göttingen³⁸. Es verwaltete auch die fünf Calenbergischen Klöster und Stifte³⁹, die 1542 in evangelische Damenstifte umgewandelt, fortbestanden und vorzugsweise zur Versorgung vaterloser, unverheirateter evangelischer Damen, möglichst hannoverscher Abkunft, erhalten wurden. Eine Rechtspersönlichkeit dieser Stifte bestand nicht mehr, sie war auf den Landesherrn übergegangen. Die Überschüsse, die die Klosterverwaltung beim Klosterdepartement erwirtschaftete, wurden für Kirchen- und Schulbedürfnisse, aber auch zu Wohltätigkeitszwecken nach Ermessen des Landesherrn verwendet; die Verteilung war meist der Ratsstube übertragen.

Nicht der Verwaltung der Ratsstube unterstanden die Lüneburger Klöster. Ihr Vermögen war unter Herzog Ernst dem Bekenner 1529 zum Staatsfiskus eingezogen worden, so daß das Land seitdem für den Unterhalt der Klöster aufkommen muß. Ihre Rechtspersönlichkeit haben diese Klöster behalten.

Durch die Maßnahmen der Säkularisation im Anschluß an den Reichsdeputationshauptschluß (RDHS) 1803 und die Neuordnung der Territorien auf dem Wiener Kongreß (1814–1815) sollte sich das Vermögen geistlicher Herkunft in den Hannoverschen Landen auf das vier- bis fünffache vermehren⁴⁰.

38) Desolat geworden waren die Männerklöster der Benediktiner in Bursfelde, Marienstein und Northeim sowie die der Augustiner in Weende und die Frauenklöster der Augustinerinnen in Hilwartshausen und Fredelsloh sowie die der Zisterzienserinnen in Mariengarten und Wiebrechtshausen.

39) Zu den Calenberger Klöstern gehören Barsinghausen, Mariensee, Marienwerder, Wennigsen und Wülfinghausen.

40) Die Falksche Denkschrift irrt hier, wenn sie gleich zu Beginn die Feststellung trifft, daß „den erheblichsten Theil das aus dem Reformationszeitalter herrührende Gut“ bildet. Vgl. Falk, [Minister der geistlichen, Unterrichts- und Medizinalangelegenheiten]: „Denkschrift des preußischen Ministers für geistliche, Unterrichts- und Medizinalangelegenheiten Dr. Falk betreffend die Entstehung, den rechtlichen Charakter und den Umfang der Verbindlichkeiten des Hannoverschen Klosterfonds nebst dem Verzeichniß dieser Verpflichtungen vom 14. November 1877“.

3.2 Auswirkungen des Reichsdeputationshauptschlusses im Königreich Hannover

Im Rahmen des RDHS wurde gem. § 4 auch der „König von England, Kurfürst von Braunschweig-Lüneburg“, wie es ungenau⁴¹ heißt, entschädigt.

Für den Verzicht auf verschiedene Ansprüche erhielt das Kurfürstentum Hannover das Bistum Osnabrück zugesprochen. Hannover konnte aber seine Neuerwerbungen nicht nutzen, da es 1806 von Preußen besetzt und 1807 dem Königreich Westphalen zugeschlagen wurde. 1810 trat Westphalen den nord-westlichen Teil seines Gebietes, darunter auch das Bistum Osnabrück, an Frankreich ab.

Nach der französischen Niederlage 1813 und dem Wiener Kongreß wurde das Kurfürstentum Hannover zum Königreich erhoben und erhielt neben seinen alten Besitzungen die Gebiete Hildesheim, die Stadt Goslar, das Untereichsfeld, Ostfriesland, die Grafschaften Lingen und Bentheim sowie die ehemals hessische Enklave Plesse bei Northeim. Vor allem durch den Anfall der Bistümer Osnabrück und Hildesheim gelangten einige reich dotierte Klöster in hannoverschen Besitz. Einige dieser gem. § 35 RDHS säkularisierten Klostergüter waren unter westfälischer Herrschaft verschenkt oder verkauft worden. Prinzregent Georg, der spätere Georg IV., suchte diesen Vorgang rückgängig zu machen und erließ durch Ministerialverordnung vom 8. Januar 1814 „unter Berufung darauf, daß die westfälische Regierung während der letzten Jahre einen großen Teil der Güter geistlicher Korporationen und Stiftungen im Fürstentum Hildesheim verkauft habe“⁴², zunächst ein Verbot weiterer Veräußerung der geistlichen Güter und ordnete eine Untersuchung an. Nachdem das Bistum Hildesheim durch die Beschlüsse des Wiener Kongresses vom 9. Juni 1815 formal an Hannover abgetreten war, erging am 25. August 1815 eine Deklaration, in der sich der Prinzregent vorbehielt,

„nach Befinden der Umstände die Reluition solcher Güter, Parzellen und Pertinenzen, die zu Domanalgut oder zu dem Vermögen aufgehobener Stifter und Klöster gehört haben, gegen Erstattung des erweislich darauf von dem Acquirenten aus dessen Vermögen bezahlten Kaufpreises [durchzuführen]“⁴³.

Drucksache Nr. 63 des Hauses der Abgeordneten, 13. Legislaturperiode, II. Session 1877/78. Abgedruckt bei Böckler K. F. W. (Hrsg.), Dritte Folge der Eberhardtschen Sammlung der Gesetze, Verordnungen und Ausschreibungen in Kirchensachen für den Bezirk des Königlichen Provinzial-Konsistoriums zu Hannover, Hannover, 1878, 711–726.

- 41) Die Kurfürstenwürde ist 1692 der in Hannover residierenden Calenberger Linie des Welfenhauses, durch Erbteilung 1635 neu entstanden, verliehen worden. Den Titel des „Herzogs zu Braunschweig-Lüneburg“ führen seit der Erhebung der welfischen Lande zum Herzogtum im Jahre 1235 alle Linien dieses Hauses.
- 42) Falksche Denkschrift, Kap I.
- 43) Zit. nach Falksche Denkschrift, Kap I. Zur Zahlung der Reluitionssumme wurde die „Hildesheimische Stifts- und Klostergüter-Reluitionskasse“ durch eine öffentli-

Die im Rahmen der sogenannten „Reluition“ zurückerworben⁴⁴ Güter im Bistum Hildesheim wurden von einer „Stiftsgüter-Verwaltungskommission“ verwaltet, im Bistum Osnabrück bestand ebenfalls eine eigene „Provinzialverwaltungsbehörde“, 1817 kam das Kloster Höckelheim hinzu⁴⁵.

Ergebnis der Entwicklung war, daß neben den durch die Geheime Ratsstube verwalteten Klöstern und Klostergebütern der ehemaligen Fürstentümer Calenberg und Göttingen infolge der Ausführung des RDHS ein Vielfaches an Vermögen⁴⁶ hinzukam; von diesem neu anfallenden Klostervermögen wurde lediglich das im Bistum Osnabrück gelegene von einer eigenen Behörde verwaltet.

3.3. *Stiftung des Allgemeinen Hannoverschen Klosterfonds und der Klosterkammer Hannover im Jahre 1818*

Im Verlauf der Wiederherstellung des hannoverschen Staatswesens strebte der Prinzregent und spätere König Georg IV. auch eine Neuordnung der Verwaltung des ehemaligen Klostervermögens an und beauftragte zu diesem Zwecke den Staats- und Kabinettsminister Karl Friedrich Alexander Freiherr v. Arnswaldt, zugleich Kurator der Universität Göttingen, einen „Plan der künftigen Verwaltung des geistlichen Gutes vorzulegen“⁴⁷.

Den geforderten Plan legte v. Arnswaldt dem Prinzregenten am 16. April 1818 vor. Er enthält den Entwurf einer Behörde mittlerer Instanz unter Oberaufsicht des Kabinettsministeriums zur Verwaltung der Güter geistlicher Her-

che Anleihe errichtet, welche aus den Einkünften der reluierten Güter getilgt wurde. Diese Kasse durfte „in keiner Verbindung zu anderen herrschaftlichen Kassen“ stehen.

- 44) Ausnahmen von diesem Rückerwerb sind die Güter des Benediktinerklosters Ringelheim, die durch Schenkungsurkunde vom 5. Mai 1803 dem Grafen von der Schulenburg-Kehnert vom preußischen König als Belohnung für die Durchführung der Säkularisation im Bistum Hildesheim überlassen wurden, sowie das Zisterzienserkloster Derneburg, das Graf zu Münster für die Vertretung Hannovers auf dem Wiener Kongreß erhalten hat. Ebenfalls nicht zurückgekauft worden sind die Güter der Augustinerinnenklöster Dorstadt und Heiningen.
- 45) Im Verlauf der Abtretung hessischer Enklaven an Hannover durch Vertrag vom 23. September 1815.
- 46) Im Bistum Hildesheim die Benediktinerklöster St. Godehard und St. Michael, Hildesheim sowie Lamspringe, Chorherrenstifte Heilig Kreuz und St. Mauritius, Hildesheim, Dominikanerkloster Gronau, Augustiner-Chorherrenstifte Riechenberg und Grauhof, Zisterzienserkloster Marienrode, Magdalenenkloster Hildesheim, Zisterzienserinnenkloster Wöltingerode. Im Bistum Osnabrück die Benediktinerinnenklöster Gertrudenberg/Osnabrück, Malgarten, Oesede, das Kollegiatstift St. Johann, Osnabrück, Benediktinerkloster Iburg, Zisterzienserinnenklöster Rulle und Bersenbrück, Johanniterorden in Lage.
- 47) Bericht des Kabinettsministers v. Arnswaldt an den Prinzregenten Georg vom 16. April 1818 „betreffend die Verwaltung des geistlichen Gutes“. NHStA, Des. 92, XXXIV, No. III, 3.

kunft im Königreich Hannover nebst detaillierter Planung der unteren Behördenebene mit Personal- und Besoldungsvorschlägen.

Durch Umsetzung dieses Planes wurden am 8. Mai 1818 der Allgemeine Hannoversche Klosterfonds als selbständige Stiftung des öffentlichen Rechtes und die Klosterkammer Hannover als aufsichtsführende Behörde durch königliches Patent vom 8. Mai 1818 gegründet.

Das Stiftungspatent⁴⁸ bestimmt als Vermögensmasse „die Güter aufgehobener geistlicher Stiftungen und Klöster in den von Uns erworbenen und mit Unserem Königreiche vereinigten Provinzen“⁴⁹ zusammen „mit dem geistlichen Gute in Unseren älteren Provinzen“; nachfolgend genauer beschrieben als

„gesamtes geistliches Gut, welches in Ansehung des in den Fürstentümern Calenberg und Göttingen belegenen vormals von Unserem Ministerio als Kloster-Cammer und nachmals von denselben untergeordneten Regierungsbehörden einstweilen verwaltet wurden“.

Der Stiftungszweck der Vermögensmasse ist im Patent ebenfalls eindeutig bestimmt. Im Rückgriff auf das als ruhmwürdig bezeichnete Beispiel der Vorfahren sind die Erträge der Stiftung nach der

„ursprünglichen Absicht der Fundatoren, jedoch auf eine, den Erfordernissen der Zeit angemessene Art, die geistlichen Bedürfnisse Unserer Unterthanen nach Möglichkeit zu befriedigen und solche namentlich für Kirchen, höhere Gymnasien und wohlthätige Anstalten aller Art zu verwenden“.

Der Wunsch nach der Anlage auf Dauer, einer Wesenseigenschaft der Stiftung, wird durch die Formulierung „die von Uns beabsichtigte Verwendung auf ewige Zeiten [zu sichern]“ des Gründungspatents eindeutig zum Ausdruck gebracht.

Ebenfalls bestimmt das Patent auch das Organ der Stiftungsverwaltung, indem es die Errichtung einer „eigenen, unter unmittelbarer Aufsicht Unseres Staats- und Cabinets-Ministerii stehende [...] hierdurch errichteten Kloster-Cammer“ verfügt, der die alleinige Verwaltung der Stiftung obliegt und deren Anweisungen bezüglich der Stiftungsverwaltung auch durch die „Obrigkeiten“ zu befolgen sind.

Das Patent hatte zur Folge, daß die von der Geheimen Ratsstube verwalteten Klöster und Klostersgüter zusammen mit dem neu hinzugekommenen Vermögen der dem RDHS von 1803 in den Gebieten Hildesheim, Osnabrück

48) Hannoversches Gesetzblatt [Hann. GS] 1818, 45.

49) Das sind die Fürstentümer Hildesheim, Osnabrück, die Herrschaft Plesse bei Northeim, ehemals Enklave des Landgrafen von Hessen-Rotenburg im Fürstentum Calenberg-Göttingen, Goslar, das Untereichsfeld, Ostfriesland und die Grafschaften Lingen und Bentheim.

und der Herrschaft Plesse unterliegenden Klöster⁵⁰ seit dem 26. Juni 1818, dem Tag der Eröffnung der Klosterkammer, von einer unter unmittelbarer Aufsicht des Staats- und Kabinettsministeriums stehenden selbständigen Landesbehörde verwaltet wurden.

Mit Erlaß des Staatsgrundgesetzes für das Königreich Hannover von 1833 wurden der Ständeversammlung jährlich eine Ausgabenübersicht des Klosterfonds mitgeteilt, Einflußmöglichkeiten auf die Verwaltung des Fonds erhielt sie jedoch nicht. Die Mitteilungen über die Führung des Klosterfonds wurden beibehalten, bis auf den heutigen Tag wird dieser Bestimmung des 1840 erlassenen Landesverfassungsgesetzes Folge geleistet: Obwohl der niedersächsische Landtag nach wie vor kein Budgetrecht hat, unterrichtet die Klosterkammer diesen einmal im Haushaltsjahr in Verfolg § 79 Abs. 3 über ihre Arbeit.

3.3 Entwicklung von Klosterfonds und Klosterkammer in der Zeit von 1866 bis 1974

Aufgrund der Annexion Hannovers durch Preußen, verkündet durch Gesetz vom 20. September 1866⁵¹, verlor die gesetzliche Grundlage für Klosterfonds und Klosterkammer, § 79 des Hannoverschen Landesverfassungsgesetzes von 1840, ihren verfassungsrechtlichen Rang, galt aber mit einfacher Gesetzeskraft fort. Klosterfonds und Klosterkammer bedürfen zu ihrem Fortbestand der Anerkennung als „landeseigentümliche Einrichtung“, die durch die sog. „Falkschen Denkschrift“ erfolgen sollte.

Ein Fundamentaldatum hinsichtlich der Anerkennung des Klosterfonds als selbständige juristische Person stellt die am 14. November 1877 von Minister Dr. Falk dem Abgeordnetenhaus vorgelegten sogenannten „Falkschen Denkschrift“, „die von grundlegender und für die Beurteilung der Rechtsnatur des Fonds wegweisender Bedeutung“⁵² ist: In ihr wurde der Klosterfonds als eine „mit selbständiger juristischer Persönlichkeit versehene Stiftung, deren rechtliche Vertretung und Verwaltung von der Klosterkammer in Hannover geführt wird“⁵³, charakterisiert.

Nach einer ausführlichen Beschreibung der Entstehungsgeschichte, in der immer wieder explizit darauf hingewiesen wird, daß bei der Vereinigung von ehemals selbständigen Vermögen die Rechte und Pflichten durch den Allgemeinen Klosterfonds als Rechtsnachfolger wahrgenommen würden, äußert sich die Denkschrift in einem zweiten Abschnitt über den rechtlichen Charakter des Klosterfonds:

„Aus der durch die vorstehende historische Entwicklung dargelegten Entstehung des Hannoverschen Allgemeinen Kloster-

50) Mit Ausnahme der der Reliquie entzogenen Vermögen. Siehe Anm. 44.

51) Preußisches Gesetzblatt [Pr. GS] 1866, 555f. und 591f.

52) Klosterkammer Hannover (Hrsg.), Klosterfonds und Klosterkammer Hannover. Hannover, [1975], 33.

53) Falksche Denkschrift, Kap. II.

fonds ergibt [!] sich der rechtliche Charakter desselben von selbst. Der Klosterfonds ist eine mit selbständiger juristischer Persönlichkeit versehene Stiftung, deren rechtliche Vertretung und Verwaltung von der Klosterkammer zu Hannover geführt wird. Das Substrat der juristischen Persönlichkeit ist das zu einem Gesamtcomplexe vereinigte Vermögen 1) der aufgehobenen Stifter und Klöster im vormaligen Königreiche Hannover mit Ausnahme derjenigen, deren Vermögen entweder zum Staatsgute eingezogen ist [...] oder aber, sei es als Communalgut oder lokales Stiftungsgut, auf politische Gemeinden übergegangen ist; 2) der noch jetzt bestehenden Damenstifter im Fürstenthum Calenberg (Wennigsen, Barsinghausen, Wülfinghausen, Mariensee, Marienwerder, auch Wunstorf).⁵⁴

Als Begründung der juristischen Persönlichkeit des Klosterfonds führt die Denkschrift die Rechtsregel an, daß Stiftungen zu frommen und gemeinnützigen Zwecken als selbständige juristische Persönlichkeit gelten. Dies ist insofern verwunderlich, als die Rechtsregel bezüglich der *PIAE CAUSAE* Stiftungen des privaten Rechts betrifft, der Hannoversche Klosterfonds aber eine Stiftung öffentlichen Rechtes ist, da er durch einen staatlichen Hoheitsakt ins Leben gerufen wurde.

Von Bedeutung ist der Nachsatz, daß der Klosterfonds auch durch „die erfolgte Anerkennung durch die Staatsgewalt“ als selbständige juristische Persönlichkeit zu gelten hat. Das wird folgendermaßen näher erläutert:

„Mit obiger Rechtsauffassung stimmt die seit dem Jahre 1818 constant und unbestritten geübte Praxis sowohl bei der Gesetzgebung als bei allen vor Verwaltungsbehörden und Gerichten vorkommenden Rechtsgeschäften [überein].“⁵⁵

Die Denkschrift hat die Rechtspersönlichkeit des Hannoverschen Klosterfonds als Stiftung des öffentlichen Rechts und damit einhergehend als selbständige juristische Person eindeutig festgestellt. Dieser Rechtsdefinition hat der Landtag nicht widersprochen, so daß von ihrer Geltung auszugehen ist.

Durch königliche Genehmigung vom 23. August 1878 wurde einem Reorganisationsplan der Klosterkammerverwaltung zugestimmt und bestätigt, daß „die Klosterkammer das zur rechtlichen Vertretung und zentralen Verwaltung des Allgemeinen Klosterfonds berufene Organ“⁵⁶ sei. Die weitere Praxis hat sich die Auffassung der Denkschrift zu eigen gemacht. Als 1901 Nachweise der Rechtspersönlichkeit der im Spezialetat des Kultusministeriums aufgeführten Fonds mit selbständiger Persönlichkeit gefordert wurden, verwies man im Falle des Klosterfonds auf die Denkschrift von 1877 und bestätigte deren Fortgeltung.

54) Falksche Denkschrift, Kap. II.

55) Falksche Denkschrift, Kap. II.

56) Klosterkammer, Klosterfonds 34.

Durch diese Maßnahmen war der Fortbestand der Klosterkammer gesichert, auf die rechtliche Beurteilung in der *Falkschen Denkschrift* wurde sich im Laufe der Zeit zwecks Feststellung der Rechtsnatur des Klosterfonds mehrfach bezogen. Ein Zeichen der Anerkennung der Arbeit der Klosterkammer ist sicher auch, daß dem Direktor der Klosterkammer 1910 zusammen mit den Vorsitzenden der königlichen Konsistorien der Amtstitel „Präsident“ verliehen wurde⁵⁷.

Anläßlich einer Klage auf Schulunterhaltungsleistungen gegen den Allgemeinen Hannoverschen Klosterfonds kam es durch das preußische Oberverwaltungsgericht im Jahre 1910 zu einer erneuten Untersuchung der Rechtsnatur des Klosterfonds und der Klosterkammer⁵⁸.

Das Gericht stellte fest, daß Zweck und rechtliche Wirkung der Säkularisation darin bestanden haben, das Vermögen der säkularisierten Klöster und Stifter seines kirchlichen Charakters zu entkleiden, es zu verstaatlichen und der freien Verfügung des Landesherrn zu unterstellen. Es kam zu dem Schluß, daß bei der Säkularisation nur solche Leistungen auf den Rechtsnachfolger übergegangen sein können, für die ein Rechtstitel bestanden hat, herkömmliche Leistungen, die aus der ursprünglichen Einrichtung eines Objektes herrühren, dagegen nicht. Daraus folgerte es, daß, wenn die Landesherrn durch Übergang ehemals kirchlichen Eigentums keine kirchlichen Beteiligten oder Rechtsnachfolger der aufgehobenen Klöster und Stifte in bezug auf deren herkömmliche Leistungen sind, der Klosterfonds dieses noch viel weniger sein kann, da er eine aus dem landesherrlichen Vermögen, das als solches schon frei von diesen Verpflichtungen ist, abgesonderte Stiftung darstellt⁵⁹.

Weiterhin erkannte das Gericht in bezug auf die zu beurteilende Unterhaltungstreitigkeit darauf, daß im Falle des Staates in bezug auf Schul- und Unterrichtszwecke von einer allgemeinen Verpflichtung zum Unterhalt ausgegangen werden kann, eine Heranziehung Dritter, wie im Falle des Klosterfonds versucht, jedoch nur durch den Nachweis des Bestehens verpflichtender Rechtstitel erfolgen kann. Es stellte eindeutig fest:

„Der Klosterfonds ist kein Bestandteil des fiskalischen Vermögens, sondern bildet eine mit selbständiger juristischer Persönlichkeit versehene milde Stiftung, deren rechtliche Vertretung und Verwaltung von der Klosterkammer zu Hannover ausgeführt wird. Die juristische Persönlichkeit gründet sich auf die Rechtsregel des gemeinen Rechtes, nach welcher Stiftungen für einen frommen und gemeinnützigen Zweck als selbständige ju-

57) „Allerhöchster Erlaß, betreffend die Führung des Amtstitels ‚Präsident‘ durch die Vorsitzenden der Konsistorien und der Klosterkammer in Hannover. Vom 2. August 1910“. Pr. GS 1910, 258.

58) PrOVGE 57 (1911) 226–238.

59) Vgl. PrOVGE 57 (1911) 233.

ristische Persönlichkeiten gelten, und auf die erfolgte Anerkennung durch die Staatsgewalt.“⁶⁰

Die Anerkennung dieser Rechtsgestalt ist nach Ansicht des Gerichts auch aus der bisher geübten Rechtspraxis zu entnehmen: Durch Verabschiedung des Staatshaushaltsgesetzes von 1898 ist die sich in Gebrauch befindliche Regelung bezüglich des Klosterfonds gesetzlich festgestellt.

Eine neuerliche gerichtliche Entscheidung bzgl. des Rechtscharakters des Allgemeinen Hannoverschen Klosterfonds ist durch Urteil des Niedersächsischen Staatsgerichtshofs (NdsStGH) vom 13. Juli 1972 erfolgt⁶¹. Klage geführt wurde wegen der Übernahme der Bewirtschaftung der Klosterforsten durch das Landwirtschaftsministerium sowie der Bewirtschaftung der Klosterforsten für gemeinsame Rechnung mit den Landesforsten. Die bezogenen Gesetzesbestimmungen waren die Art. 56 Abs. 2 (Schutz überkommener heimatgebundener Einrichtungen) und Art. 29 Abs. 1 (Organisation der öffentlichen Verwaltung durch das Landesministerium) der Vorläufigen niedersächsischen Verfassung (VNV).

Zur Interpretation des Begriffs der überkommenen heimatgebundenen Einrichtung im Sinne Art. 56 Abs. 2 VNV ist festzutellen, daß diese

„in besonders augenfälliger Weise bestimmte Schwerpunkte kultureller, wissenschaftlicher oder ökonomischer Art verkörpern, die im Verlauf der historischen Entwicklung dieser Länder eine eigenständige Ausprägung erfahren haben. Diese Merkmale sind [...] auch für den Begriff der »überkommenen heimatgebundenen Einrichtungen« in Art. 56 Abs. 2 LV maßgebend, wobei allerdings weiter eine entsprechende Verankerung im Bewußtsein des für diese Fragen aufgeschlossenen Teiles der eingewohnten Bevölkerung hinzukommen muß“⁶².

Von der Vorschrift Art. 56 Abs. 2 VNV können demnach nur Einrichtungen betroffen werden, die eine Außenwirkung entfalten: „Ohne eine wechselseitige Beziehung zu der eingewohnten Bevölkerung sind kulturelle und historische Belange nicht denkbar“.⁶³ Das Gericht befindet daher, daß der Allgemeine Hannoversche Klosterfonds zu den von Art. 56 Abs. 2 VNV geschützten Einrichtungen gehört:

„Der AHK verkörpert dadurch, daß in ihm der in dem ehemaligen Land Hannover säkularisierte Klosterbesitz als geschlossene Vermögensmasse zusammengefaßt und seit mehr als 150 Jahren unverändert ganz bestimmten Zwecken nutzbar ge-

60) PrOVGE 57 (1911) 234.

61) KirchE 13 (1972/1973) 2–19.

62) KirchE 13 (1972/1973) 10.

63) KirchE 13 (1972/1973) 10.

macht worden ist, eine für diesen Landesteil typisch gewordene Form der Erfüllung kultureller und sozialer Fürsorge.“⁶⁴

Zu dieser Heimatnähe gehört nach Auffassung des Gerichts auch, daß der Klosterfonds zu verschiedenen, von ihm dotierten Institutionen eine wechselseitige Beziehung pflegt und so die verschiedensten Bevölkerungskreise berührt.

Nach der Feststellung, daß der Klosterfonds unter den Schutz der überkommenen heimatgebundenen Einrichtungen gemäß Art. 56 Abs. 2. VNV fällt, bestimmt das Gericht näher, wie weit sich dieser Schutz erstreckt. Es stellt fest, daß für den Bestandsschutz der Zeitpunkt des Inkrafttretens der VNV, der 1. Mai 1951, maßgebend ist und daher der zu diesem Zeitpunkt tatsächlich bestehende Gesamtstatus, wie er sich im Verlauf der Geschichte herausgebildet hat, zu erfassen ist:

„Für den AHK als einer solchen Einrichtung bedeutet dies, daß sich die Erhaltungsgarantie [...] auf seine tatsächliche Wirksamkeit erstreckt, wie sie im Jahre 1951 als Endpunkt einer langen geschichtlichen Entwicklung bestanden hat, und zwar unabhängig davon, ob seine damalige Verwaltungsstruktur durch Gesetz festgelegt war [...] oder ob diese in ihren Anfängen auf das Landesherrliche Patent vom 8. Mai 1818 zurückgehende Struktur – sei es infolge möglicher Verkennung der Rechtslage, aus Traditionsgründen oder aus Zweckmäßigkeitserwägungen – später ohne zwingenden Rechtsgrund beibehalten worden ist.“⁶⁵

Das Gericht entscheidet die Frage nicht, ob der Klosterfonds eine Stiftung des öffentlichen Rechts mit der Qualität einer selbständigen juristischen Person ist oder nur ein rechtlich unselbständiges staatliches Sondervermögen, denn in beiden Fällen

„würde der AHK in dem gleichen Umfang [...] dem Bestandsschutz des Art. 56 Abs. 2 LV unterliegen, da sich diese Vorschrift nicht auf die Rechtsnatur der begünstigten Einrichtung abstellt und in der praktischen Auswirkung sogar möglicherweise nur unselbständige staatliche Einrichtungen erfaßt“⁶⁶.

Zu diesem tatsächlichen Bestand des Allgemeinen Hannoverschen Klosterfonds gehört auch, daß er seit seiner Gründung durch eine besondere Verwaltungsbehörde, die Klosterkammer, verwaltet wird. In die Aufgabe der Klosterkammer, das Stiftungsvermögen als allein zuständige Behörde zweckentsprechend zu verwalten, ist zu keiner Zeit eingegriffen worden:

64) KirchE 13 (1972/1973) 11.

65) KirchE 13 (1972/1973) 13.

66) KirchE 13 (1972/1973) 13.

„Diese tatsächliche Entwicklung, die jedenfalls im Ergebnis dazu geführt hatte, daß der AHK nicht nur ausschließlich durch die Klosterkammer verwaltet, sondern daß auch die alleinige Vertretungsbefugnis der KIK in Angelegenheiten des Klosterfonds allgemein anerkannt war, ist durch die späteren staatsrechtlichen Verhältnisse weder unterbrochen noch abgeschwächt worden.“⁶⁷

Für das Gericht ist durch Rechtsprechung und Schrifttum bewiesen, daß sich die allgemeine Rechtsüberzeugung herausgebildet hat, daß der Klosterfonds von der Klosterkammer als „eigens und ausschließlich zu diesem Zweck bestellte Behörde“ verwaltet und rechtlich vertreten wird. Für den Klosterfonds als heimatgebundene Einrichtung folgt daher, daß zu seiner überlieferten Gestalt die Klosterkammer als Verwaltungsbehörde und Rechtsvertretung gehört. Aus dieser Feststellung ergibt sich, daß eine Änderung in der Verwaltung der Klosterkammer, mit der der Klosterfonds historisch verbunden ist, in seine dem Schutz von Art. 56 Abs. 2 VNV unterliegende Organisationsstruktur eingreift. Da ein Eingriff in die Verwaltungstätigkeit der Klosterkammer immer auch einen Eingriff in die Vermögensverwaltung bedeutet, verstößt eine derartige Maßnahme nach Ansicht des Gerichts ebenfalls gegen den Grundsatz, daß das Vermögen immer getrennt von den Staatskassen zu verwalten ist. Nutzt der Staat sein Aufsichtrecht über die Klosterkammer dergestalt, daß er auch Einfluß auf die Verwaltung nimmt, „so bricht er mit dem zugunsten des AHK bisher uneingeschränkt anerkannt gewesenen Grundsatz, daß sein Vermögen auch in verwaltungsmäßiger Hinsicht von anderen öffentlichen Kassen völlig getrennt zu halten ist“⁶⁸. Das schließt nicht aus, daß die Institution von Klosterfonds und Klosterkammer weiterentwickelt und den Zeiterfordernissen angepaßt werden kann. Überkommene Erscheinungsform und öffentliche Wirksamkeit dürfen nicht „in einer den Zielen der verfassungsrechtlichen Bestandssicherung zuwiderlaufenden Weise geschmälert“⁶⁹ werden.

„Diese überlieferte Aufgabenstellung bedingt es, daß der AHK von einer allein auf die speziellen Belange des Fonds ausgerichteten Sonderbehörde verwaltet und daß die Verwaltung seines Vermögens [...] ausschließlich nach eigenen Interessensgesichtspunkten erfolgt.“⁷⁰

Der Staatsgerichtshof hat in seiner Urteilsfindung nur auf den Schutz des Klosterfonds durch die Verfassungsgarantie für überkommene heimatgebundene Einrichtungen abgestellt. Durch die Feststellung, daß sich der Verfassungsschutz nur auf den tatsächlichen Gesamtstatus zum Zeitpunkt des In-

67) KirchE 13 (1972/1973) 15.

68) KirchE 13 (1972/1973) 16.

69) KirchE 13 (1972/1973) 17.

70) KirchE 13 (1972/1973) 19.

krafttretens der VNV bezieht, hat der Staatsgerichtshof zwar eine weitreichende, aber keine umfassende Bestandsgarantie des Allgemeinen Hannoverschen Klosterfonds gegeben. Gemäß Art. 56 Abs. 2 VNV ist es nach wie vor möglich, die Gestalt des Klosterfonds und der Klosterkammer zu ändern: im Rahmen von Maßnahmen, die sich auf das ganze Land erstrecken und nicht organisatorischer Struktur sind, können die heimatgebundenen Einrichtungen sowohl geändert als auch aufgehoben werden.

Das Urteil bedeutet für den Klosterfonds und die Klosterkammer zwar einen nachhaltigen Bestandsschutz, aber keine endgültige Sicherung seiner historisch gewachsenen Struktur.

3.4 Zur Bestandsgarantie von Klosterfonds und Klosterkammer

In Anbetracht der Tatsache, daß das Urteil des NdsStGH von 1972 nur eine vorläufige Bestandsgarantie für Klosterfonds und Klosterkammer ergeben hat, stellt sich die Frage, ob es aufgrund der Eigentumsgarantie und des Säkularisationsverbotes des Grundgesetzes für kirchlich genutzte Vermögen einen weitergehenden Schutz geben kann. Art. 140 GG inkorporiert in das Grundgesetz die Art. 136, 137, 138 und 141 der Deutschen Verfassung vom 11. August 1919. Art. 138 Abs. 2 WRV garantiert den Religionsgesellschaften das Eigentum an dem für ihre Zwecke bestimmten Vermögen. Hinsichtlich dieses Artikels ist zu fragen, auf welche Gegenstände sich die Eigentumsgarantie erstreckt, welcher Art sie ist und welche Auswirkungen sich aus der Interpretation dieses Artikels für den Allgemeinen Hannoverschen Klosterfonds ergeben.

Zu überprüfen ist daher, inwieweit sich aus Art. 140 GG i. V. m. Art. 138 Abs. 2 WRV in Zusammenhang mit Art. 14 GG ein gesetzlicher Schutz für die Vermögen der Religionsgesellschaften ergibt, auf welche Gegenstände er sich erstreckt und wie weit dieser reicht.

Art. 138 Abs. 2 WRV dagegen zählt drei kirchliche Vermögensmassen, nämlich die für Kultus-, Unterrichts- und Wohltätigkeitszwecke, auf und garantiert den Religionsgesellschaften ihr Recht auf Nutzung an diesen. Wie *Heckel*⁷¹ gezeigt hat, sollen mit der Aufzählung dieser Stiftungszwecke „nicht drei Gruppen des Kirchenvermögens als vor anderen privilegiert herausgehoben werden“⁷², sondern das Kirchengut in seiner öffentlichen Funktion geschützt werden.

Es muß also zwischen der besonderen Eigentumsgarantie gemäß Art. 140 GG i. V. m. Art. 138 Abs. 2 WRV für die Religionsgesellschaften und der allge-

71) Heckel J., Kirchengut und Staatsgewalt: Ein Beitrag zur Geschichte und Ordnung des heutigen gesamtdeutschen Staatskirchenrechts (Rechtsprobleme in Staat und Kirche. Göttinger Rechtswissenschaftliche Studien 3 [FS Rudolf Smend], Göttingen 1952. Wieder abgedruckt in: Das blinde, undeutliche Wort Kirche: Gesammelte Aufsätze von J. Heckel, Köln, 1964, 346–347.

72) Heckel, Kirchengut und Staatsgewalt 348.

meinen Eigentumsgarantie nach Art. 14 GG unterschieden werden, da sonst der Sinn von Art. 138 Abs. 2 WRV „angesichts des Ausschlusses entschädigungsloser Enteignung durch Art. 14 GG [...] leerliefe“⁷³: „Die Bedeutung dieser besonderen Garantie ist in der Gewährleistung der kirchlichen Funktionsfreiheit zu erblicken, der das Kirchenvermögen dient.“⁷⁴ Sie greift also über die Garantie des Materiellen gemäß Art. 14 GG hinaus.

Neben einer umfassenden Vermögensgarantie stellt Art. 138 Abs. 2 WRV auch ein verfassungsrechtliches Säkularisationsverbot zugunsten des kirchlichen Vermögens dar. Die Rechtsprechung ist von dem ausschließlich privatrechtlichen Verständnis dieses Artikels abgerückt zugunsten des öffentlichen Aspektes der Kirche und unterscheidet nunmehr zwischen Enteignungsakten gegen Privatpersonen, deren Eigentum der enteignende Staat anerkennt, und denen gegen kirchliches Gut, dessen Eigentum der Staat nicht anerkennt und welches er als öffentliches Gut vereinnahmt. Die Säkularisation richtet sich nicht gegen das Privatvermögen der Kirche, sondern greift nach dem Kirchengut als öffentlichem Vermögen und trifft damit die Kirche als öffentliche Institution⁷⁵:

„Das ist kein Akt verwaltungrechtlicher oder gesetzlicher Expropriation, sondern politische Redintegration. Der Sinn des Grundrechts ist daher der Schutz des Kirchenguts in seiner öffentlichen Funktion für die Kirche gegenüber den Versuchen des Staates, aus dem Öffentlichkeitscharakter jenes Vermögens einen Rechtstitel für einen Zugriff auf das Kirchengut abzuleiten.“⁷⁶

In der Auslegung ist das Säkularisationsverbot von Art. 138 Abs. 2 WRV entgegen der Eigentumsgarantie nach Art. 14 GG, „der jede Art und jeden Bestandteil privaten Vermögens gleichmäßig betrifft, abgestuft nach dem Intensitätsgrad der Funktionsbezogenheit“⁷⁷.

Grundsätzlich unantastbar sind RES SACRAE, Dinge, die unmittelbar gottesdienstlichen Zwecken dienen. Kirchliches Vermögen, das nur mittelbar kirchlichen Zwecken dient, „profitiert von Art. 138 II WRV im Falle der Enteignung nur noch bei der Entschädigungszumessung“⁷⁸ und ist schon eher dem Zugriff der Enteignung ausgesetzt: „Bei den übrigen kirchlichen Vermögen schwächt sich die Schutzfunktion des Art. 140 GG i. V. m. Art. 138 II WRV weiter in dem Maße ab, in dem seine Nähe zur spezifisch kirchlichen Funktion abnimmt“⁷⁹. Nach neuerer Auffassung zählen zu den geschützten Vermö-

73) Campenhausen A. Frhr. v., Staatskirchenrecht, München 1983, 191.

74) Campenhausen A. Frhr. v., Eigentumsgarantie und Säkularisationsverbot im Grundgesetz (BayVBl. 102, 1971, 336).

75) Vgl. Heckel, Kirchengut und Staatsgewalt 354.

76) Vgl. Heckel, Kirchengut und Staatsgewalt 354.

77) v. Campenhausen, Eigentumsgarantie 337.

78) v. Campenhausen, Eigentumsgarantie 337.

79) v. Campenhausen, Staatskirchenrecht 190.

gen auch diejenigen, die nur mittelbar kirchlichen Zwecken dienen, aber für Gottesdienste oder kirchliche Arbeit unabdingbar sind⁸⁰. Auch für die an kirchlichen Vermögen mögliche Enteignung hat Art. 138 Abs. 2 WRV i. V. m. Art. 140 GG Auswirkungen: Entschädigungen müssen in vollem Umfang erfolgen, nicht nur in angemessenem. Durch Enteignung kann der Staat die Widmung des Vermögens nicht aufheben, so daß der Wechsel des Eigentümers die spezifische Funktion des enteigneten Gutes nicht aufhebt, wenn die Kirchen dem nicht zustimmen⁸¹.

In bezug auf den Hannoverschen Klosterfonds bedeutet das, daß die Kirchen über die bestehenden Rechtstitel im Rahmen des Haftungsüberganges bei Gesamtrechtsnachfolge⁸² noch weitergehende Rechte auf Zuwendungen aus dem Vermögen des Klosterfonds haben, auch wenn sie nicht als direkte Destinatäre bezeichnet sind, da die Zweckbestimmung des Vermögens lediglich „zu Zuschüssen für die Landesuniversität, für Kirchen und Schulen, auch zu milden Zwecken aller Art“⁸³ lautet und keine Gewichtung der Vermögensleistungen vorgenommen ist.

Durch den Ergänzungsvertrag zum Vertrag des Landes Niedersachsen mit den Evangelischen Kirchen in Niedersachsen („Loccumer Vertrag“) vom 4. März 1966 wird diesbezüglich allerdings in Art. 11 eine Konkretisierung vorgenommen: „Das Land wird weiterhin bei dem Allgemeinen Hannoverschen Klosterfonds [...].[sc. und anderer Fonds] die Bestimmung dieser auch für kirchliche Zwecke berücksichtigen.“⁸⁴ Durch diesen Staatsvertrag ist die Vermögensmasse des Allgemeinen Hannoverschen Klosterfonds als zumindest mittelbar kirchlichen Zwecken dienend beschrieben. Wenn das Vermögen des Klosterfonds nicht schon durch seine Herkunft als „ehemals geistliches Gut“ qualifiziert ist⁸⁵, so ist es durch Art. 11 des Loccumer Vertrages als wenigstens mittelbar kirchlichen Zwecken dienend anerkannt und unterliegt dem Säkularisationsverbot gemäß Art. 140 GG i. V. m. Art. 138 Abs. 2 WRV. „Ein mit dem Ziel der Behinderung oder gar Unterbindung der in Art. 138 II WRV genannten Zwecke vorgenommener Eingriff in das Finanzvermögen würde unter das Säkularisationsverbot fallen“⁸⁶, weil der Allgemeine Hannoversche Klosterfonds für die materiell-vermögensrechtliche Seite der Kirchen unverzichtbare Leistungen erbringt. Er ist also durch Art. 140 GG i. V. m. Art. 138 Abs. 2 WRV in seinem Vermögensbestand garantiert und vor dem Zugriff durch die öffentliche Hand geschützt, da sein Vermögen direkt zu Leistungen an die Kirchen dient.

80) Nachweis bei v. Campenhausen, Eigentumsgarantie, Anm. 12.

81) Vgl. v. Campenhausen, Eigentumsgarantie 337.

82) Vgl. v. Campenhausen, Staatskirchenrecht 30–31.

83) § 79 Landesverfassungsgesetz von 1840. Hann. GS 18740, 141.

84) NdsGVBl. 1966, 4.

85) So die Auffassung des Preußischen Oberverwaltungsgerichts, vgl. PrOVGE 57 (1911) 233.

86) Grundmann S., zit. nach v. Campenhausen, Staatskirchenrecht 190.

4 Vermögenszusammensetzung, Leistungsverpflichtungen und Aufgaben

4.1 Vermögen des Allgemeinen Hannoverschen Klosterfonds

Der überwiegende Teil des Vermögens des Allgemeinen Hannoverschen Klosterfonds besteht aus Grundbesitz, ein geringer Teil ist anderweitig angelegt. Dieses Vermögen ist Grundlage der Stiftung; zu Erhalt und Mehrung ist der Klosterfonds verpflichtet, aus seinen Erträgen hat er Leistungen gegenüber seinen Destinatären zu erbringen und kann aus den darüber hinausgehenden Überschüssen freiwillige Zuwendungen machen. Obwohl die Vermögensstruktur des Klosterfonds nicht unproblematisch ist, ist eine grundlegende Änderung dieser Vermögensstruktur nicht anzustreben. Gerade weil der Wertsteigerung von Grundbesitz keine vergleichbare Ertragssteigerung gegenübersteht, stellt sich die Frage, ob nicht durch eine andere Vermögenspolitik größere Gewinne erzielt werden sollten. Eine weite Streuung des Grundbesitzes bleibt aber deswegen Ziel der Vermögensstruktur, da gerade diese den Fortbestand des Klosterfonds durch politische Umbrüche und Inflationen gesichert hat. Daß die Verfolgung des Grundsatzes „Sicherheit vor Rendite“ und damit die grundbesitzorientierte Vermögenspolitik der Klosterkammer nicht nur dem Stiftungszwecke entspricht, sondern in dieser Weise auch erforderlich ist, hat der Niedersächsische Staatsgerichtshof 1971 deutlich herausgestellt⁸⁷.

Nicht alles Vermögen des Klosterfonds gehört zum „werbenden Vermögen“, da ein bedeutender Teil des Grundvermögens keine Erträge erbringt, aber erhebliche Unterhaltungskosten verursacht. Zu diesem „nicht werbenden Vermögen“ gehören vor allem Gebäude und Klöster, zum größten Teil wertvolle historische Baudenkmale, die eines erheblichen Aufwandes bedürfen. Bisweilen decken die Einnahmen aus der Forstwirtschaft nicht die dabelbst entstehenden Kosten.

Die folgende Aufstellung⁸⁸ bietet einen kurzen Überblick über das Vermögen des Klosterfonds und die daraus resultierenden Leistungsverpflichtungen.

Der Grundbesitz des Klosterfonds betrug 1990 etwa 37.720 ha. Der größte Teil dieser Fläche besteht aus landwirtschaftlich genutztem Grundbesitz und umfaßt eine Fläche von ca. 11.600 ha, die sich auf 20 Klosterhöfe mit einer Durchschnittsgröße von 280 ha bei ca. 260 ha landwirtschaftlich nutzbarer Fläche und auf 5 Klosterhöfe mit weniger als 50 ha Fläche verteilt. Bis auf die Klostergüter Wöltingerode und Wülfighausen, die von der Klosterkammer selbst bewirtschaftet werden, sind alle anderen Güter oder Höfe verpachtet.

87) Urteil des NdsStGH vom 13. Juli 1972. Abgedruckt in KirchE 13 (1972–1973) 18.

88) Den genannten Flächengrößen liegt der Stand 6/1990 zugrunde, vgl. Klosterkammer Hannover, Klosterkammer Hannover [Informationsfaltblatt IV/1990], 3.

Etwa ein Drittel der landwirtschaftlich nutzbaren Gesamtfläche sind als Streuländereien verpachtet. Unter den im Besitz des Klosterfonds befindlichen Gütern sind noch sieben⁸⁹, die ihren Ursprung in der Reformation haben und drei Güter, die aus ehemaligen Vorwerken (Aushöfen) von Reformationsgütern entstanden sind. Sechs weitere Güter stammen aus der Säkularisation⁹⁰, eines aus dem 1817 zwischen Hessen und Hannover vollzogenen Landtausch⁹¹. Der Landbesitz des Klosterfonds unterlag im Laufe der Zeit einem erheblichen Wandel. Vor allem durch öffentlichen Bedarf ist es zu Gebietsverlusten für den Klosterfonds gekommen. Das Klostergut Weende etwa ist durch den Verkehrswegebau so zerschnitten worden, daß es nicht mehr zu bewirtschaften war und aufgelöst werden mußte.

Die Fläche des forstwirtschaftlich genutzten Grundbesitzes beträgt ca. 24.800 ha und macht damit etwa zwei Drittel des gesamten Landbesitzes des Klosterfonds aus, ungefähr die Hälfte des Forstbesitzes liegt in der Lüneburger Heide.

Der Klosterfonds hat auf einer Gesamtfläche von ca. 1.020 ha Erbpachtgrundstücke vergeben. Obwohl diese Erbpachtgrundstücke nur eine geringe Fläche ausmachen, haben sie große Bedeutung für den Klosterfonds, da sie wesentliche höhere Erträge erbringen als land- und forstwirtschaftlich genutzter Grund⁹².

Ferner sind ca. 240 ha Grundfläche zur Gebäudenutzung oder Ausbeutung von Bodenschätzen verpachtet. Ebenfalls im Besitz des Klosterfonds befinden sich Dienstgrundstücke zur Unterbringung ihrer eigenen Dienststellen wie Klosterkammer, Klosterrentämter (Verwaltungsaußenstellen der Klosterkammer), Klosterforst- und Revierforstämter sowie Dienst- und Werkswohnungen für Angestellte.

Zahlreiche Grundstücke, die in den Besitz des Klosterfonds übergegangen sind, dienen nach wie vor kirchlichen Zwecken. Dazu gehören etwa Kirchen, Kapellen, Pfarr- und Küstergebäude, Friedhöfe und bebaute wie unbebaute Dotationsflächen⁹³. Ebenso ist der Klosterfonds Eigentümer der fünf Calen-

89) Bursfelde, Hilwartshausen, Mariengarten, Mariensee, Marienstein, Wiebrechtshausen, Wülfinghausen.

90) Grauhof, Lamspringe, Marienrode, Riechenberg, Sorsum, Wöltingerode.

91) Höckelheim.

92) 1980 erbrachten 900 ha Erbbaurechte, etwa 2,5 % des Grundvermögens, mit 6,5 Millionen DM fast ein Viertel der gesamten Einnahmen des Klosterfonds. Vgl. Campenhausen Axel Frhr. v., *Der Allgemeine Hannoversche Klosterfonds und die Klosterkammer Hannover – Portrait eines gemeinwirtschaftlichen Unternehmens* (ZöGU 4, 1981, 482).

93) „Von der Bauabteilung der Klosterkammer werden ca. 2.000 Einzelgebäude baulich betreut. Sie setzen sich zusammen aus dem Gebäudebesatz von 28 Klostergütern und -höfen, 85 Forstdienstgehöften, 21 Pfarr- und Küsterhäusern, 44 Kirchen (30 ev. und 13 kath. sowie der Ruine Riechenberg), zwei Friedhofskapellen, 15 Klöstern und Stiften, 26 Mietobjekten und vier Dienstgebäuden.“ v. Campenhausen, *Klosterfonds/Portrait* 478. Die Angaben beziehen sich auf den Stand von 1980; bei

berger Klöster. In der Regel werfen diese Gebäude keine Erträge ab, da es sich meist um denkmalgeschützte Bausubstanz handelt, erfordern aber „einen erheblichen Unterhaltungsaufwand, dem im Verhältnis dazu nur ganz geringe Einnahmen gegenüberstehen, und belastet den Klosterfonds stark“⁹⁴.

Außer in Grundbesitz besteht noch Vermögen des Klosterfonds in Wertpapieren und Beteiligungen⁹⁵.

4.2 Leistungen des Allgemeinen Hannoverschen Klosterfonds

Die laufenden Einnahmen aus den Erträgen des Stiftungsvermögens werden zur Deckung der Ausgaben, zu denen der Klosterfonds rechtlich verpflichtet ist, und zur Erbringung von freiwilligen Leistungen verwandt.

4.2.1 Herkunft der Leistungsverpflichtungen

Die Leistungsverpflichtungen des Klosterfonds liegen in seiner Entstehung begründet. Für Leistungen gegenüber der evangelischen Kirche stammen sie aus der Zeit der Reformation, für Leistungen an die katholische Kirche aus der Säkularisation. Grundsätzlich beruhen sie auf dem Prinzip „Haftungsnachfolge bei Gesamtrechtsnachfolge“.

§ 79 des Landesverfassungsgesetzes von 1840 bestimmt neben den kirchlichen Destinatären weiterhin die Landesuniversität, Unterrichtszwecke sowie milde Zwecke aller Art. Die Verpflichtung gegenüber den Kirchen sind in der Regel fest umrissen; sie bestehen in Baulasten und Geldzahlungen, oftmals als Ablöse von Naturalleistungen. Die Leistungen an die anderen, gesetzlich bestimmten Destinatäre sind wie bei der Universität Göttingen geschichtlich gewachsen. Alle Destinatäre haben aber nur einen Anspruch auf „angemessene Berücksichtigung“.

Als heimatgebundene Einrichtung erbringt der Allgemeine Hannoversche Klosterfonds stiftungsmäßige Leistungen grundsätzlich nur auf dem Gebiet der ehemaligen preußischen Provinz Hannover; gegenüber dem früheren Königreich Hannover werden der 1922 zur Provinz Hannover gekommenen Grafschaft Pyrmont und der 1932 zugeteilten Grafschaft Schaumburg Stiftungsleistungen des Klosterfonds zuteil. Ausgenommen von den Leistungen sind die heute ebenfalls zum Bundesland Niedersachsen gehörenden ehemaligen Länder Braunschweig und Oldenburg sowie die Stadt Cuxhaven.

den genannten 15 Klöstern und Stiften gehören nur die fünf Calenberger Klöster dem Klosterfonds.

94) Gutachten des Landesrechnungshofes. Zit. nach v. Campenhausen, Klosterfonds/Portrait, 488.

95) 1980 umfaßte das Vermögen des Klosterfonds Wertpapiere und Beteiligungen mit dem Nennwert von 20,5 Millionen DM. v. Campenhausen, Klosterfonds/Portrait 477.

4.2.2 Leistungen aufgrund von Rechtsverpflichtungen

Die fünf Calenberger Klöster sind Bestandteil des Allgemeinen Hannoverschen Klosterfonds. Das älteste der Calenberger Klöster ist Barsinghausen. Wahrscheinlich 1193 als Doppelkloster mit Regel der Augustiner-Regularkanoniker gegründet, ist es für 1203 urkundlich belegt. Seit 1229 sind im Konvent nur noch Chorfrauen nachgewiesen. Das Gründungsdatum des Klosters Marienwerder ist ebenfalls nicht sicher, kann aber für das Jahr 1196 angenommen werden; nachzuweisen ist die Weihe der Klosterkirche des Augustiner-Chorherrenkonventes im Jahre 1200. 1214 wurden die Chorherren durch Chorfrauen ersetzt. Die verbleibenden Klöster Mariensee, Wennigsen und Barsinghausen wurden von Anfang an als Frauenklöster geplant und eingerichtet; in Wennigsen und Wülfinghausen lebten die Konvente nach der Augustinerregel, von Mariensee jedoch wissen wir durch eine Urkunde, daß die Nonnen im Jahre 1231 nach den *Consuetudines* der Zisterzienser lebten. Das Kloster Mariensee entstand im Jahre 1215, als der bereits bestehende Konvent dorthin verlegt worden ist, das Kloster Wülfinghausen im Jahre 1236, als ebenfalls ein schon bestehender Konvent dort neu angesiedelt wurde. Die Gründung des zweitjüngsten Klosters in Wennigsen ist schwer zu datieren; aus dem Jahre 1224 ist aber eine Urkunde erhalten, die eine Grundausrüstung des Klosters voraussetzt. Für den Bauunterhalt der Gebäude, die alle unter Denkmalschutz stehen, hat der Allgemeine Hannoversche Klosterfonds hohe Leistungen zu erbringen. Für die als evangelische Damenstifte fortbestehenden Klöster hat er ebenfalls die Bezüge des Konvents und der Klosterangehörigen zu tragen.

Der Klosterfonds ist für die Baulasten der ihm selbst gehörenden Kirchen zuständig, wie er auch teilweise bei ihm nicht gehörenden Kirchen zur Übernahme der Baulast verpflichtet ist. Insgesamt muß er für 45 Kirchen aufkommen, die bis auf eine als denkmalswert einzustufen sind. Ebenso zählen die Gebäude der Klosterhöfe, Forstbetriebe und auch Dienststellengebäude zu den erhaltenswerten Bauten.

Neben den kirchlichen Gebäuden gehören dem Klosterfonds verschiedene Dienstgebäude wie Werkwohnungen, Revierförstereien, Gebäude der landwirtschaftlichen Betriebe und nicht zuletzt auch seine Dienststellengebäude, so daß sich die Zuständigkeit auf etwa 2000 Gebäude erstreckt. Den Aufwand für seine Verwaltungstätigkeit hat der Klosterfonds selbst zu erwirtschaften.

Zu den Lüneburger Klöstern, die oft auch „Heideklöster“ genannt werden und seit der Reformation als evangelische Damenstifte fortbestehen, gehören die Klöster Ebstorf (Benediktinerinnen, gegründet wahrscheinlich 1170, urkundlich nachgewiesen 1197), Isenhagen (Zisterzienserinnen, gegründet 1243), Lüne (Benediktinerinnen, gegründet 1172), Medingen (Zisterzienserinnenkloster, gegründet 1228) und Wienhausen (Zisterzienserinnen, gegründet wahrscheinlich 1231), Walsrode (Benediktinerinnen; erste urkundliche Erwähnung 986, 1255 Beleg für die Annahme der Benediktsregel).

Der Allgemeine Hannoversche Klosterfonds übernahm 1963 anstelle des Landes Niedersachsen Verpflichtungen gegenüber den Lüneburger Klöstern. Er übernahm auch bisher vom Land freiwillig erbrachte Leistungen. Die Zulässigkeit dieser Regelungen ist verfassungsrechtlich umstritten⁹⁶.

Der Klosterfonds ist in einigen Fällen zur Zahlung von Zuschüssen, teilweise in Abgeltung früherer Naturalleistungen zu den Gehältern von Geistlichen und Kirchenangestellten (Küster, Organisten etc.) sowie zu Leistungen für Heizungs- und Kultuskosten verpflichtet. Im Sinne einer Vereinfachung wird eine Abgeltung dieser oft geringen Summen angestrebt.

4.2.3 Freiwillige Zuwendungen

Grundlage für die freiwillige Zuwendung von Mitteln aus den Erträgen des Klosterfonds ist das Gründungspatent von 1818 und der § 79 des Landesverfassungsgesetzes von 1840. Dort ist vorgesehen, das Vermögen „allein Zuschüssen für die Landesuniversität, für Kirchen und Schulen auch zu milden Zwecken aller Art“ zu verwenden. In allen genannten Bereichen erbringt der Klosterfonds Leistungen. Zu den „milden Zwecken aller Art“ zählen Leistungen verschiedenster Art. Sie umfassen die Denkmalpflege an eigenem wie fremden Besitz, Heimat- und Kulturpflege, Zuschüsse an Gruppen oder Einzelpersonen, die auf dem „vielgliederten Gebiet des heimatlichen Kulturlebens“⁹⁷ tätig sind. In der Tradition der mittelalterlichen Klöster, zu deren Aufgabenschwerpunkten die Armen- und Krankenfürsorge gehörte, erbringt der Klosterfonds auch auf diesem Gebiet in Ergänzung der Aufgaben des Staates Leistungen für Kinder und Jugendliche, Alte, Kranke und Behinderte.

4.3 Weitere Aufgaben von Klosterkammer und Klosterkammerpräsident

Seit ihrer Gründung haben Klosterfonds und Klosterkammer verschiedene Aufgabenerweiterungen erfahren. Mit dem Klosterfonds vereinigt wurden 1850 die bislang als selbständige Vermögensmassen bestehenden Männerstifte zu Bardowick, Einbeck, Hameln, Ramelsloh und Wunstorf, in denen kein Gemeinschaftsleben mehr existierte. Die Stifte wurden aufgehoben und die Vermögensmassen dem Klosterfonds zugeschlagen. Im gleichen Jahr wurde auch das Benediktinerkloster St. Michaelis in Lüneburg, dessen Vermögenserträge nur noch zur Unterhaltung des Präsidenten der Lüneburger Ritterschaft und der dortigen Ritterakademie dienten, aufgehoben und das Vermögen mit dem Klosterfonds zusammengelegt.

Nach und nach wurden der Klosterkammer, die zunächst nur für den Klosterfonds zuständig war, die Verwaltung anderer Fonds ähnlicher Zielsetzung übertragen. 1850 übernahm die Klosterkammer die Verwaltung des Hospitalfonds St. Benedikti zu Lüneburg, einer Anstalt der Armenunterstützung. Nach Aufhebung des Klosters, an das die Stiftung bisher angelehnt war, wurde die Verwaltung des als ein selbständiges Vermögenssubjekt be-

96) Vgl. Klosterkammer, Klosterfonds 75; v. Campenhausen, Evangelische Klöster 39.

97) Klosterkammer, Klosterfonds 98.

stehenden Hospitals St. Benedikti zu Lüneburg unter die Aufsicht und Leitung der Königlichen Klosterkammer gestellt. 1878 wurde der Klosterkammer die Aufsicht und 1893 die Verwaltung des Domstrukturfonds Verden angewiesen. 1832 wurde die Verwaltung des Stiftes Ilfeld der Klosterkammer übertragen; da das Stift Ilfeld nach 1945 in der sowjetischen Besatzungszone lag, konnte die Klosterkammer die Verwaltung nicht mehr weiterführen⁹⁸. Im Jahre 1937 schließlich wurden das Kloster „Unserer Lieben Frauen“ und die „Kloster-Berge-Stiftung“ bei Magdeburg der Verwaltung der Klosterkammer unterstellt. Wie im Falle des Stiftes Ilfeld konnte die Klosterkammer Hannover auch dessen Verwaltung nach 1945 nicht mehr ausführen.

Der Klosterkammerpräsident nimmt zusätzlich zu seinen Aufgaben die ihm für die „Lüneburger Klöster“ und die Stifte Bassum, Börstel, Fischbeck und Obernkirchen übertragene Rechtsaufsicht war. Durch Verordnung der preußischen Regierung vom 31. Juli 1937 wurde der Präsident der Klosterkammer Hannover zum „Landeskommissar für die Lüneburger Klöster“ bestimmt; eine Funktion, die seit 1889 der zuständige Regierungspräsident innegehabt hatte. Die sechs Lüneburger Klöster Ebstorf, Isenhagen, Lüne, Medingen, Walsrode und Wienhausen sind juristisch selbständig geblieben, obwohl fast ihr gesamter Grundbesitz unter Herzog Ernst dem Bekenner (1497–1546) und seinen Nachfolgern zum Kammergut des Fürstentums Lüneburg gegen Übernahme der Unterhaltsverpflichtungen eingezogen wurde. Vom Lüneburger Domanium ist der Klosterbesitz dann zum Hannoverschen gekommen und über die preußische Provinz Hannover dem nachmaligen Bundesland Niedersachsen angefallen. Das Land Niedersachsen hat durch Vertrag vom 22. September 1966 die Klosterkammer mit der Unterhaltung der Lüneburger Klöster, ausgenommen außerordentlicher Maßnahmen, betraut und sie dafür mit zusätzlichem Vermögen ausgestattet⁹⁹. Jedes Kloster ist eine selbständige Körperschaft des öffentlichen Rechts und unterliegt in seiner Verwaltung der vom Landesministerium jeweils erlassenen Klosterordnung. Der Klosterkammerpräsident übt für die Klöster die Rechtsaufsicht aus, die im wesentlichen aus der Bestätigung von Verwaltungsmaßnahmen und Rechtsgeschäften besteht, welche die Klöster aufgrund ihrer Rechtsstellung selbständig führen.

Die vier Stifte¹⁰⁰ Bassum, Börstel, Fischbeck und Obernkirchen lagen ursprünglich nicht in welfischem Territorium. Das Stift Bassum gehörte zur Grafschaft Hoya, das Stift Börstel zum Bistum Osnabrück und die Stifte Fischbeck und Obernkirchen gehörten zur Grafschaft Schaumburg, die erst 1932 von Hessen zur Provinz Hannover gekommen war. Die Stifte sind juristisch selbständige Körperschaften des öffentlichen Rechts und können sich eigene Klostersatzungen geben, die aber der Genehmigung des Kultusministeriums

98) Es konnte eine treuhänderische Verwaltung unter Wahrung des rechtlichen Charakters erreicht werden. Vgl. Wacke G., Über die von der Vereinigten Kirchen- und Klosterkammer Weimar verwalteten Kirchengüter (AfKathKR 125, 1951, 1–28).

99) Vgl. v. Campenhausen, Evangelische Klöster 37–39.

100) Vgl. Klosterkammer, Klosterfonds 74, 79f.

unterliegen. Die bisher für die Stifte Bassum und Börstel vom Regierungspräsidenten, für das Stift Fischbeck vom Landrat und für das Stift Obernkirchen von einem eigens bestellten Stifthsauptmann wahrgenommene Aufsicht ist 1946/1949 dem Präsidenten der Klosterkammer übertragen worden.

5 Zusammenfassung

Anhand der Betrachtung der Gestalt des Allgemeinen Hannoverschen Klosterfonds ist deutlich geworden, daß seine Struktur und sein Wesen nur aus seiner geschichtlichen Entwicklung heraus verstanden werden kann. Eine isolierte Betrachtung einzelner Fakten oder der Versuch einer Beurteilung ohne Einbeziehung seiner Vergangenheit kann zu keinem treffenden Ergebnis führen.

Der Gang durch die Geschichte des Klosterfonds und der Klosterkammer hat gezeigt, daß seine Gestalt von einmaliger Art in Deutschland ist. Im Fürstentum Calenberg-Göttingen hat unter Herzogin Elisabeth eine Entwicklung ihren Ausgang genommen, die bis heute in der Einrichtung des Allgemeinen Hannoverschen Klosterfonds „greifbar“ ist und Auswirkungen auf das Leben im Gebiet der früheren Provinz Hannover hat. In einer Synthese des überkommenen vorreformatorischen Rechtsdenkens mit dem reformatorischen landesherrlichen Kirchenregiment und der neuen evangelischen Lehre hat Herzogin Elisabeth die bestehenden kirchlichen Einrichtungen unter Wahrung der überkommenen Ordnung von innen heraus reformiert und ihnen so im Geiste der ursprünglichen Stifter eine neue Ordnung gegeben: Eine Beschreibung der Geschichte des Klosterfonds kann daher nicht ohne die Begriffe Kontinuität und innere Erneuerung auskommen. Aber Herzogin Elisabeth hat nicht den bestehenden Zustand bestätigt und eine Fortschreibung dessen betrieben, sondern eine wirkliche Weiterentwicklung eingeleitet. Daß diese Vorgehensweise keine Selbstverständlichkeit darstellt, läßt sich eindeutig aus dem Vorgehen der anderen Welfenfürsten ersehen. An das Klosterregiment von Herzogin Elisabeth haben sich später alle Landesherrn gehalten, zu deren Herrschaft das Territorium Calenberg-Göttingen gekommen ist. In einzigartiger Weise ist mit dem geistlichen Vermögen verfahren worden, und die Rechtspersönlichkeit der einzelnen Klostervermögen ist niemals in Frage gestellt worden, wenn ihm auch nicht immer eine korrekte Behandlung zuteil geworden ist und der praktische Umgang mit den Klostergütern sich oftmals nicht von dem der Kammergüter unterschied. Ihre Rechtspersönlichkeit ist kontinuierlich beibehalten und die Verfügungsgewalt über ihr Vermögen ist ihnen nicht entzogen, sondern durch landesherrliche Maßnahmen bestätigt worden. Gerade aus den kritischen Situationen sind die Klöster gestärkt hervorgegangen. Die sicherlich hohen wirtschaftliche Belastungen durch Pfandleistungen für den Landesherrn haben ihnen im Rechtsverkehr die Anerkennung als gleichwertige juristische Persönlichkeit gebracht. Weitere solcher und ähnlicher Maßnahmen wären noch zu nennen.

Durch die Schenkung der drei Göttinger Klöster an die Julius-Universität zu Helmstedt, die einem ganz anderen Zweck dienen sollte, ist der Anstoß zu einer Zentralisierung des Klostervermögens gewesen, an deren Ende die heutige Klosterkammer als Verwaltungseinrichtung steht. Die Klostervermögen waren bis zur Säkularisation selbständig und wurden ihrem Stiftungszweck gemäß verwendet, kontrolliert durch die zentrale Verwaltung bei der fürstlichen Ratsstube. Das hat die Vermögen desolat gewordener Klöster davor geschützt, anderweitig verwendet oder eingezogen zu werden. Die Welfen respektierten auch nach der Reformation den ursprünglichen Verwendungszweck wie die juristische Persönlichkeit des geistlichen Gutes und verfahren im Geiste und Rechtsbewußtsein ihrer Vorfahren. Vielleicht ist hier auch der Ort, an dem von dem sprichwörtlichen „niedersächsischen Beharrungsvermögen“ die Rede sein muß.

Unter Wahrung des „ruhmwürdigen Verhaltens der Vorfahren“ zentralisierten die Welfen das ihnen zugefallene säkularisierte geistliche Vermögen in den Gebieten, die ihnen nach dem Wiener Kongreß zugefallen sind, zusammen mit dem bisher getrennt verwalteten geistlichen Gut in den eigenen Ländern in einer Großstiftung, dem Allgemeinen Hannoverschen Klosterfonds. Sie gingen bei dieser Stiftungserrichtung sogar so weit, daß sie das unter westfälisch-französischer Herrschaft zweckentfremdete geistliche Vermögen „reliierten“ und dem Klosterfonds zuwiesen. Der überkommene Klosterfonds ist heute eine der größten Stiftungen Deutschlands. Wichtig für die Einrichtung dieser neuen Großstiftung ist festzuhalten, daß sie mit der gleichen Rechtspersönlichkeit ausgestattet ist, den die in ihr aufgegangenen Stiftungen früher gehabt haben: der einer selbständigen juristischen Person.

In die Entwicklung von Klosterfonds und Klosterkammer ist zu keiner Zeit eingegriffen worden. Wohl ist die Institution Gegenstand der Anfrage gewesen, nie aber der Veränderung. Eine Ausnahme hiervon bildet nur die Zeit der nationalsozialistischen Diktatur in den Jahren 1933 bis 1945; glücklicherweise ist dennoch kein allzugroßer Schaden am Vermögen entstanden und die Einrichtung als solche selbst nicht beeinträchtigt worden.

Die Auseinandersetzungen mit dem Klosterfonds und der Klosterkammer haben sich aber nicht nur auf eine vergleichsweise stillschweigende Akzeptanz der Einrichtung beschränkt. Immer wieder ist die sich weiterentwickelnde Struktur des Klosterfonds rechtsverbindlich anerkannt worden. Den Standpunkt, daß der Klosterfonds eine selbständige juristische Person des öffentlichen Rechts ist und nur der Rechtsaufsicht des Staates, nicht aber seinem wie auch immer gearteten Einfluß unterliegt, haben sich alle auf seine Gründung folgenden Untersuchungen zu eigen gemacht. Die im Laufe der Zeit ergangenen Gutachten lassen anhand der vielen möglichen Rechtspositionen, die bezogen wurden, erkennen, daß die rechtliche Gestalt des Klosterfonds komplex ist und einer differenzierten Betrachtung bedarf.

Einen vorläufigen Schlußpunkt in der Rechtsdiskussion um den Allgemeinen Hannoverschen Klosterfonds hat das Urteil des NdsStGH vom 13. Juli 1972 gebracht. Das Gericht stellte in diesem Urteil allein auf den Schutz über-

kommener heimatgebundener Einrichtungen gemäß Art. 56 Abs. 2 VNV ab und erkannte diesen verfassungsrechtlichen Schutz dem Klosterfonds zu. Ob dieser Schutz auch für die Klosterkammer gilt, ließ das Gericht offen, verneinte aber nicht die generelle Möglichkeit. Allerdings befand das Gericht, daß die Klosterkammer durch ihre Tätigkeit, die ein Wesensmerkmal des Klosterfonds darstellt, an der Bestandsgarantie des Klosterfonds teilhat. Der Beschluß gewährt dem Klosterfonds die uneingeschränkte Verwaltung seines Stiftungsvermögens, da ein Eingriff in die Vermögensverwaltung nach Ansicht des Gerichts die dem Schutz von Art. 56 Abs. 2 VNV unterliegende Struktur verletzt. Ausdrücklich wird festgestellt, daß die Erscheinungsweise wie die öffentliche Wirksamkeit des Klosterfonds nicht beeinträchtigt werden dürfen. Damit ist die überkommene Struktur, deren Gestalt zum Zeitpunkt des Inkrafttretens der VNV im Jahre 1951 nach Ansicht des NdsStGH allein Beurteilungsmaßstab ist, mit einem umfangreichen und nur schwer zu durchbrechenden Schutz versehen. Andere Gesetzesgrundlagen zieht das Gericht nicht heran. Einen nur vorläufigen Schutz des Klosterfonds stellt das Urteil deswegen dar, weil Art. 56 Abs. 2 VNV dem Land die Möglichkeit einräumt, „in Verfolg organisatorischer Maßnahmen, die sich auf das ganze Land erstrecken“, die bestehenden heimatgebundenen Einrichtungen zu ändern oder ganz aufzuheben.

In der abschließenden Betrachtung des Säkularisationsverbotes des Grundgesetzes wird jedoch eine Möglichkeit sichtbar, dem Klosterfonds einen umfassenden Schutz zuteilwerden zu lassen, weil er als unmittelbar kirchlichen Zwecken dienendes Vermögen zu qualifizieren ist. Falls man das Vermögen des Klosterfonds, das eindeutig geistlicher Herkunft ist und zu geistlichen Zwecken gemäß dem Gründungspatent zu verwenden ist, nicht als „kirchliches Vermögen unter staatlicher Obhut“¹⁰¹ bezeichnen kann, so dient es doch eindeutig kirchlichen Zwecken. Die im Loccumer Vertrag von 1965 enthaltene Bestimmung, daß gemäß Art. 11 das Land bei dem Allgemeinen Hannoverischen Klosterfonds die Bestimmung dieses Vermögens für kirchliche Zwecke weiterhin berücksichtigen will, geht eindeutig in diese Richtung. Wenn der Staat auf das Vermögen des Klosterfonds Einfluß nimmt, und das geschieht aufgrund seiner besonderen Struktur schon durch eine Einwirkung gleich welcher Art auf die Verwaltung, verletzt er das Recht der Kirchen an diesem Vermögen. Weil aber Art. 138 Abs. 2. WRV i. V. m. Art. 140 GG ein Säkularisationsverbot ausspricht, ist zu fragen, inwieweit sich dieses in seiner Geltung abgestufte Säkularisationsverbot auf den Klosterfonds auswirkt. Einige auf Rechtsansprüchen an den Klosterfonds basierende Leistungen kommen direkt den REBUS SACRIS zu Gute. Unmittelbar dem Gottesdienst dienende Sachen sind aber mit einem strikten Säkularisationsverbot belegt. Da kirchliches Vermögen aus seiner Natur heraus immer einen öffentlichen Charakter hat, fallen alle Maßnahmen gegen kirchliche oder kirchlichen Zwecken dienenden Vermögen unter das Säkularisationsverbot. Das kirchliche oder kirchlichen

101) Wacke, Kirchen- und Klosterkammer Weimar 14.

Zwecken dienende Vermögen ist nicht unter privatrechtlichem Gesichtspunkt der schlichten Eigentumsgarantie zu betrachten; diese Betrachtungsweise ist unangemessen, da sie zu kurz greift. Aus dieser Rechtsinterpretation erwächst dem Klosterfonds ein umfassender Schutz seines Vermögens, da die Widmung eines kirchlichen Zwecken dienenden Vermögens nur durch die Kirchen selbst und nicht durch andere Maßnahmen aufgehoben werden kann.

Ordensaszese und Menschenrechte

von Rainer Hoppert – Stuttgart

I. Einleitung

„Nachdem die allgemeinen Menschenrechte durch ‚Pacem in terris‘ leges canonizatae geworden sind, kann die Kirche sie auch den Ordensleuten nicht mehr absprechen. Damit stellt sich die ungemein schwierige Aufgabe, die Ordensaszese auf diese ihr bisher fremde Stufe höherer Rechtskultur zu heben, ohne daß die Unbedingtheit der Hingabe und der Einsatzfreudigkeit ohne Rücksicht auf die eigene Person dabei Schaden leidet“. Der – auch in seinem Orden – herausragende Jesuit *Oswald von Nell-Breuning* zeigt mit diesen beiden Bemerkungen, die eher nebenbei fallen,¹ eine Problematik auf, die bis heute weder in der wissenschaftlichen Literatur des Ordenslebens noch in der einschlägigen Kanonistik gebührend behandelt wurde².

Dies stimmt verwunderlich, da die Geltung der Menschenrechte innerhalb der Kirche zu den Hauptthemen in der Zeit des Umbruchs der Ordensgemeinschaften wie auch der Kanonistik nach dem II. Vatikanischen Konzil gehörte. Die Ordensgemeinschaften waren durch das Konzilsdekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens „*Perfectae caritatis*“ vom 28. Oktober 1965³ aufgefordert, nicht nur zum Geist des Ursprungs der einzelnen Institute zurückzukehren, sondern auch eine Anpassung an die veränderten

-
- 1) Nell-Breuning O.v., Selbstkritik der Kirche. Zum Dokument der Bischofssynode „de iustitia in mundo“ (ThPh 47, 1972, 508–527; hier 521).
 - 2) Von den Kommentatoren des Ordensrechts beschränkt sich Sebott R., Ordensrecht. Kommentar zu den Kanones 573–746 des Codex Iuris Canonici, Frankfurt/Main 1995, 182 neben seinem Hinweis auf das Eingangszitat von O. v. Nell-Breuning, 8, Fn. 3 auf die Feststellung, daß die Pflichten und Rechte der Religiösen „im Zusammenhang mit den ... cc. 208–223“, also den Grundrechten der Gläubigen, gesehen werden müssen; Primetshofer B., Ordensrecht, Freiburg 1988, 134 tut dies in ähnlicher Weise; Henseler R., Ordensrecht (Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici, hrsg. v. K. Lüdicke, Band 2, cc. 573–746, Essen 1986 ff.) spricht das Thema – soweit erkennbar – nicht an. Nur Scheuermann A., Grundrechte im Ordensleben? (OK 8, 1967, 268–285); ders., Das Grundrecht der Autonomie im Ordensrecht (OK 25, 1984, 31–41); Hess Ch., Persönlichkeitsrechte im Ordensrecht (Dienender Glaube 64, 1988, 331–333) und Pfab J., Persönlichkeitsrechte im Ordensrecht (OK, 30, 1989, 298–310) gehen auf das Thema näher ein.
 - 3) AAS 58, 1966, 702–712; in deutscher Übersetzung LThK 1967, Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare II, 249–307.

Zeitverhältnisse vorzunehmen.⁴ Man möchte annehmen, daß gelegentlich dieser Anpassung auch die Menschenrechte zum Thema wurden. Tatsächlich enthält aber das Nachsynodale Apostolische Schreiben „Vita consecrata“, das Papst Johannes Paul II. am 25. März 1996 – also über 30 Jahre nach dem genannten Konzilsdekret – u. a. an die Orden und Kongregationen sowie an die Gesellschaften des apostolischen Lebens und an die Säkularinstitute richtete,⁵ keinen Hinweis auf die Menschenrechte. Es fehlen sogar Anmerkungen zu den zwischenzeitlich in den cc. 662–672 des neuen CIC von 1983 niedergelegten Pflichten und Rechte der Ordensinstitute und ihrer Mitglieder. Dies ist um so erstaunlicher, als dieses Apostolische Schreiben in der Ordenswelt als „Kompendium der konziliaren und nachkonziliaren Theologie des Ordenslebens“ bezeichnet wurde⁶ und von einer „Rezeption der nachkonziliaren Theologie der evangelischen Räte“ die Rede war.⁷

Ein Grund für diese Abstinenz liegt wohl in der vorgegebenen Spannung zwischen Ordensaszese in ihrer traditionellen Ausformung und der Hinwendung zu den im staatlichen bzw. gesellschaftlichen Umfeld gewachsenen Menschenrechten. Versteht sich christliche Aszese, namentlich die in einer Ordensgemeinschaft geübte als „Gratwanderung zwischen dem Abgrund der leibfeindlichen Gnosis mit ihren Praktiken und dem Abgrund der Vergötzung der Welt und des Körpers, der Triebe und Sehnsüchte“, ⁸ so wird diese „Gratwanderung“ sicherlich nicht leichter, wenn der „Blick auf die weltliche Seite“ fällt. Der ungeübte Wanderer könnte da schon ins Wanken geraten! Die von Nell-Breuning geforderte höhere Rechtskultur würde dann rasch in Konflikt mit der von Carl-Friedrich von Weizsäcker postulierten neuen „asketischen Kultur“⁹ geraten. Für von Weizsäcker hat Aszese im religiösen Bereich einen symbolischen Sinn; sie drückt die „Verwerfung des der herrschenden Kultur innewohnenden Prinzips der Begehrlichkeit in sinnenfälliger Schärfe aus“; die „Verwerfung“ wird in den Mönchsgelübden der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams symbolisiert.¹⁰ Eine solche asketische Kultur mit einer Rechtskultur zusammenzubringen, muß auch die Aufgabe der Kanonistik sein – allein schon deswegen, weil die Ordensgemeinschaften nur in ihrer lebendigen Einheit mit dem universalen religiösen Gebilde, nämlich mit der Kirche sozio-

4) Vat II PC 2 (wie Anm. 3) 269–273.

5) AAS 88, 1996, 377–486; in deutscher Sprache vgl. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 125, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1996.

6) Schütz Ch., Einführende Bemerkungen zum Apostolischen Schreiben „Das geweihte Leben“ (OK 37, 1996, 386–389; hier 386).

7) Schütz (wie Anm. 6) 388.

8) So Imhof P., Aszetik (LThK 1, 1993, 1122)

9) Dazu Weizsäcker C.-F.v., Deutlichkeit. Beiträge zu politischen und religiösen Gegenwartfragen, München-Wien 1978, 73 ff., der die Frage stellt, ob wir einer asketischen Weltkultur entgegengehen.

10) v. Weizsäcker (wie Anm. 9) 88 f.

logisch hinreichend erfaßt werden¹¹ und so Entwicklungen im Recht der Kirche nicht ohne Auswirkungen auf die Entwicklung der Ordensgemeinschaften bleiben können.

Es soll also der Versuch unternommen werden, herauszuarbeiten, ob und in welcher Weise Menschenrechte in Ordensgemeinschaften hineinwirken. Dabei bedarf es zunächst einer Klärung der verschiedenen im kanonistischen Schrifttum verwendeten Begriffe wie Menschenrechte, Grundrechte und Christenrechte. Sodann soll die Diskussion um die Menschenrechte in der Kirche in der Zeit zwischen dem II. Vatikanum und dem Inkrafttreten des kirchlichen Gesetzbuches im Jahre 1983 dargestellt werden. Hier ging es vornehmlich um die Entwicklung einer kanonistischen Grundrechtstheorie, die dann im CIC von 1983 einen Niederschlag fand – allerdings ohne daß damit die Diskussion beendet war. Vor allem bleibt die Frage nach der inneren Logik des Kataloges der Pflichten und Rechte aller Gläubigen (cc. 208–223) offen und damit auch die Frage nach der Einbindung solcher Pflichten und Rechte in die gesamte kanonistische Rechtsordnung, in die auch das Recht der Ordensgemeinschaften und ihrer Mitglieder gestellt ist. Letzteres wird in Bezug auf die Rechte der Mitglieder an dem genannten Konzilsdekret zu messen sein, aber auch an der Frage, ob mit der endgültigen Eingliederung eines Professens in einen Religiosenverband ein Verzicht auf Menschenrechte verbunden ist bzw. überhaupt verbunden sein kann. Soweit ersichtlich, hat sich die kanonistische Literatur mit dieser Frage noch nicht beschäftigt.¹² Vielleicht liegt die Antwort darauf zu nahe – in die eine wie in die andere Richtung? Vielleicht aber stellt sich einem Professens die Frage gar nicht, weil mit dem öffentlichen Gelübde eine personale Hingabe an Gott verbunden ist,¹³ die sich einer kanonistischen Würdigung entzieht. Gleichwohl scheint hier eine Schnittstelle für die Geltung der Menschenrechte in den Ordensgemeinschaften zu liegen, die besonderer Darstellung bedarf.

Von dem Schnitt in gewisser Weise unberührt bleiben die unter der Überschrift „Pflichten und Rechte der Institute und ihrer Mitglieder“ zusammengefaßten Bestimmungen der cc. 662–672, die wohl nur sehr begrenzt als Ausfluß menschenrechtlicher Positionen verstanden werden können, behandeln sie doch eher spirituelle, kommunitäre und vermögensrechtliche Aspekte des

11) Gundlach G., *Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft*, Band 1, Köln 1964, 456.

12) Meier D.M., *Die Rechtswirkungen der klösterlichen Profese. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung der monastischen Profese und ihrer Rechtswirkungen unter Berücksichtigung des Staatskirchenrechts*, Frankfurt/Main 1993, 381 beschränkt sich in seiner (550 Seiten umfassenden) Dissertation auf den Hinweis, daß der Professe durch die Ablegung der Profese „mit allen Rechten und Pflichten“ in den klösterlichen Verband eingegliedert wird und daß diese Rechte und Pflichten nach Maßgabe der rechtlichen Normen dieses Verbandes „entzogen bzw. eingeschränkt werden“ können; das Problem im Hinblick auf Menschenrechte wird nicht gesehen.

13) Dazu Aymans W. – Mörsdorf K., *Kanonisches Recht II*, Paderborn–München–Wien–Zürich 1997, 670.

Religiosenlebens.¹⁴ Allein diese kodifikarische Situation macht den Stellenwert der Menschenrechte in den Ordensgemeinschaften deutlich. Um ihn näher zu ergründen, sollen die evangelischen Räte der Keuschheit, der Armut und des Gehorsams, die dem Leben eines Religiösen in der Nachfolge Christi eine besondere Akzentuierung geben,¹⁵ mit einigen in der Menschenwürde gründenden Rechte in Verbindung gebracht werden. Dabei bilden diese Räte, die nach den Dokumenten des II. Vatikanums christologisch begründet sind¹⁶ und darüber hinausgehend zeichenhaften Charakter tragen,¹⁷ nur den Hintergrund für diese Betrachtung, gewissermaßen den Lebenskontext, in den die Religiösen hineingestellt sind. Aus kanonistischer Sicht sind sie – auch wenn sie in den cc. 599 – 601 ihren besonderen Niederschlag gefunden haben – eher unergiebig.¹⁸ So soll der evangelische Rat der Keuschheit mit dem Recht auf Entfaltung der Persönlichkeit in Verbindung gebracht werden, der evangelische Rat der Armut in der Nachfolge Christi mit dem Recht auf Versorgung i.S. einer Grundlegung der menschlichen Existenz und der evangelische Rat des Gehorsams mit dem Recht auf Mitgestaltung des Lebens, namentlich auf Mitgestaltung des klösterlichen Verbandes. Hier zeigt sich exemplarisch, auf welche Weise Menschenrechte in ihrer konkreten Gestalt mit den gleichsam gebündelten Menschenrechten einer Gemeinschaft in Spannung zueinander stehen können.

II. Menschenrechte – Grundrechte – Christenrechte

Wenn heute von Menschenrechten als einem Phänomen des kirchlichen Lebens gesprochen wird, so steht ein ganzes Instrumentarium von Begriffen und Begrifflichkeiten zur Verfügung, das zunächst einer Ordnung bedarf.

-
- 14) Dazu Aymans-Mörsdorf (wie Anm. 13) 679; Gambari E., *I Religiosi nel Codice. Commento ai singoli canoni*, Milano 1986, 265 weist darauf hin, daß allein c. 670 eine Rechtsposition für ein Mitglied begründet und dies wohl auch nur mittelbar aus einer Verpflichtung des Religiosenverbandes heraus.
- 15) Aymans-Mörsdorf (wie Anm. 13) 548; Sebott (wie Anm. 2) 66 spricht unter Hinweis auf die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland 1976 von einer „Ganzentscheidung des Glaubens“.
- 16) Vat II LG 43 (LThK 1966, Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare I, 303); zur christologischen Grundlegung Aymans-Mörsdorf (wie Anm. 13) 548; Sebott (wie Anm. 2) 28 f. und Henseler (wie Anm. 2) c. 575, Rdn. 1.
- 17) Primetshofer (wie Anm. 2) 26 spricht von einer „eschatologischen Zeichenhaftigkeit“; Sebott, a. a. O.
- 18) Henseler (wie Anm. 2) c. 599, Rdn. 1 hält die „rechtliche Ausbeute dieser Normen“ für „gering“.

1. Menschenrechte

Die Verwendung des Begriffs „Menschenrechte“, der im Vordergrund steht, hat viele Ursachen:¹⁹ die Aufnahme des weltweit wirksamen Sprachgebrauchs; die Berufung weniger auf das positive Recht als auf das Naturrecht, auf Anforderungen an das positive Recht und somit auch auf vor – positive „Rechtstitel“ gegen das Recht; vielleicht auch die Vernachlässigung der institutionell-prozeduralen Komponente in der Rede der Kirche von den Menschenrechten und sicherlich auch die Erkenntnis, daß in den Menschenrechten ein wesentlicher Teil der allgemein gültigen sittlichen Verbindlichkeiten für Gesellschaft, Recht und Staat liegt, gewissermaßen ein „gemeinsamer Nenner des sittlich-politischen Bewußtseins, in dem grundlegende Ansprüche und Forderungen politisch-sozialer Humanität konzentrisch zusammenlaufen“.²⁰

Es hat nicht an Versuchen gefehlt, die Menschenrechte in Beziehung zum Naturrecht zu setzen und dabei die Relevanz für das Kirchenrecht aufzuzeigen.²¹ Hier ist insbesondere der Gedanke eines „kritischen Naturrechts“ zu erwähnen, der von einer notwendigen Verschiedenheit der konkreten Verbindlichkeiten innerhalb des menschlichen Lebens ausgeht und in dieser Konsequenz nicht nach festen Normen, sondern nach Prinzipien sucht, die eher die Bedeutung eines Umriß- oder Grundrißwissens haben.²² Zu diesen Prinzipien gehören die Menschenrechte, die nicht als konkrete Bausteine einer idealen Rechtsordnung verstanden werden, sondern vielmehr als „sittliche Leitgrundsätze, die mit den Funktionsanforderungen der jeweiligen Sachbereiche und den geschichtlich-gesellschaftlichen Randbedingungen ... methodisch zu vermitteln sind“; so bemüht sich das kritische Naturrechtsdenken um ein „angewandtes Naturrecht“, das Sachprobleme „nach Maßgabe der primären Naturrechtsprinzipien“ im o. g. Sinne, also u. a. auch der Menschenrechte erörtert, dabei die „einschlägigen Erfahrungen und wissenschaftlichen Erkenntnisse berücksichtigt und Argumente des Für und Wider gegeneinander“ abwägt; in einem solchen Diskurs findet ein „demokratischer Positivismus“, der aus systemtheoretischen oder liberalen Gründen behauptet, „demokratische Verfahren allein könnten die erforderliche Legitimität einbringen“, keinen Raum.²³ Als Prinzipien im Sinne eines kritischen Naturrechts müssen Menschenrechte danach als eine „vorpositiv und überpositiv gültige Rechtsidee“

19) Dazu Zacher H. F., Grundrechte und katholische Kirche (Rechtsstaat, Kirche, Sinnverantwortung, FS für Klaus Obermayer, München 1986, 325–335; hier 326).

20) Zu letzterem Aspekt Höffe O., Die Menschenrechte als Prinzipien eines christlichen Humanismus (Communio 10, 1981, 97–106; hier 97 f.); ders., Menschenrechte im interkulturellen Dialog (Die Menschenrechte. Herkunft-Geltung-Gefährdung, hrsg. v. W. Odersky, Düsseldorf 1994, 119–137; hier 134).

21) Beispielhaft seien genannt die Darstellungen von Höffe O., Naturrecht I–III (StL 1987, 1296–1308) und Hollerbach A., Naturrecht und Kirchenrecht IV 3 (StL 1987, 1312–1315).

22) Höffe 1987 (wie Anm. 21) 1306–1308.

23) Höffe 1987 (wie Anm. 21) 1307.

verstanden werden, welche die Bedeutung eines „sittlichen Fundaments und Maßstabes“ hat.²⁴

Dies kann nicht ohne Folgen für das Kirchenrecht bleiben. So fordert *Hollerbach*, das „spezifische Problem des Naturrechts in seiner Relevanz für das Kirchenrecht neu zu artikulieren ...“, damit eine schöpferische Synthese aus Naturrecht und Evangelium“ – wie es das Dekret des II. Vatikanum „*Gaudium et Spes*“ 74 fordert – „aus rechtstheologischer und rechtsphilosophischer Betrachtungsweise gelingt“; in concreto spricht er dabei die „Verbesserung und Verfeinerung der rechtlichen Standards in der Kirche überhaupt“ an und nennt den Ausbau von Mitwirkungsrechten und die Gewährung von Verfahrensgarantien; nach seiner Auffassung trägt es „schwerlich zur Glaubwürdigkeit bei, wenn (die Kirche) ad extra eine Beurteilungskompetenz in allen Angelegenheiten in Anspruch nimmt, in denen es um die fundamentalen Rechte der menschlichen Person geht..., sich aber innerkirchlich gegenüber der Anerkennung von Persönlichkeitsrechten ängstlich und minimalistisch verhält“.²⁵ In ihrer Tendenz sind Naturrecht und positiv göttliches Recht somit „vorgegeben und aufgegeben“.²⁶

Die Forderung *Hollerbachs* ist im Kontext einer „Rehabilitierung des Naturrechts“²⁷ zu sehen, ohne welches die moderne Idee der Menschenwürde und der Menschenrechte nicht auskommen kann. Sie geht einher mit der Ablösung des in langer philosophischer und theologischer Tradition stehenden Ordogedankens,²⁸ der den Kosmos als Inbegriff alles natürlich seienden Individuellen versteht, und zwar in seiner Hinordnung auf eine höchste Sinninstanz, die sich in Natur und Schöpfung offenbart und ihr Heilshandeln dem Menschen zuwendet, der mit seiner Freiheit in die Vernünftigkeit des Wirklichen eingegliedert bleibt.²⁹ Für die Problematik der Menschenrechte bedeutet dies, daß sie „auf dem Hintergrund des grundlegenden Wandels des Normativen zu sehen (sind), der sich im Übergang zur Neuzeit anbahnt und in dem wir immer noch mitten inne stehen: an die Stelle vorgegebener inhaltlich er-

24) Höffe 1987 (wie Anm. 21) 1296.

25) Hollerbach (wie Anm. 21) 1314 f.

26) Hollerbach, a. a. O. Es erstaunt, daß Hollerbach von diesem Standpunkt aus die im Katalog der cc. 208–223 normierten Grundrechte der Gläubigen ausdrücklich als „nicht ... vor-kirchliche Menschenrechte konzipiert“ und lediglich den „Einfluß des weltlichen Menschenrechtsdenkens“ erkennen will.

27) Höffe 1987 (wie Anm. 21) 1306. Kritisch dazu Huber Chr., Das Grundrecht auf Freiheit bei der Wahl des Lebensstandes, St. Ottilien 1988, 49 f., der von der „Untauglichkeit eines naturrechtlich-individualistischen Grundrechtsverständnisses“ spricht.

28) Dazu Heintel E., Die naturrechtliche Fundierung des Ordogedankens in der Tradition (Menschenrechte. Aspekte ihrer Begründung und Verwirklichung, hrsg. v. J. Schwartländer, Tübingen 1978, 19–36).

füllter und allgemeingültiger Ordnungen treten aufgegebene³⁰ revisionsbedürftige und -fähige Ordnungen, um die immer neu gerungen wird“.³¹

Bei aller Verschiedenheit der Menschenrechte nach Herkunft und Zielrichtung, nach ihrem normativen Umfang und Gehalt scheinen von gemeinsamem Interesse zwei Aspekte, auf die *Schwartländer* anlässlich des interdisziplinären Kolloquiums zum Thema Menschenrechte hingewiesen hat, das 1977 in Tübingen stattfand und auch heute – 20 Jahre danach – noch volle Aufmerksamkeit beanspruchen darf:³² Zum einen der Aspekt der unantastbaren und unaufgebbaren Würde eines jeden Menschen und zum anderen der Versuch, in jeder geschichtlich-gesellschaftlich veränderten Situation diejenigen Bedingungen immer wieder neu zu benennen, durch die jedem Menschen ein seiner Würde angemessenes Leben möglich wird. Dabei ist im Zusammenhang mit letzterem Aspekt die Frage nach der vom Recht garantierten Sicherung der Lebenssituation von wesentlicher Bedeutung, da eine Normierung von Rechten ohne Durchsetzbarkeit ins Leere geht. Andererseits dürfen Menschenrechte, deren Fundament in der Menschenwürde liegt, nicht allein als „Ansprüche“ verstanden werden, als Abwehrregulativ gegenüber Institutionen wie Staat oder Kirche oder als Einforderungsinstrument hinsichtlich verfügbarer Lebensbedingungen.³³ So verweist *Schwartländer* auf ein Wort von *Gandhi*: „Sämtliche Rechte, die Anerkennung verdienen und dauernden Bestand haben können, entstehen aus der erfüllten Pflicht. So kommt uns doch selbst das Recht zum Leben nur zu, wenn wir unsere Pflicht als Bürger der Welt erfüllen“.³⁴

Für die Kirche ergibt sich die Menschenwürde aus der christlichen Botschaft selbst, die „das Ausgeliefertsein der Menschen an die Menschen letztlich aufhebt und so auf ihre Weise den Menschen den Verletzungen und Bedrohungen der menschlichen Würde zu entziehen vermag“.³⁵ Die Bewahrung der Menschenwürde wird damit in absoluter Weise zu einem proprium der christlichen Botschaft, und zwar dergestalt, daß diese Botschaft „die Menschenwürde längst vor aller Grundrechtsgeschichte bewahrt und gerettet“ hat.³⁶ Daraus folgt, daß sich die Kirche aus einem eigenen Erkenntnisgrund an

29) Heintel (wie Anm. 28) 23.

30) Zu diesem Begriff vgl. Hollerbach (wie Anm. 25).

31) Heintel (wie Anm. 28) 34 unter Verwendung eines Zitats von Ryffel H., Zur Begründung der Menschenrechte (Menschenrechte. Aspekte ihrer Begründung und Verwirklichung, hrsg. v. J. Schwartländer, Tübingen 1978, 55–75).

32) Schwartländer J., Menschenrechte. Aspekte ihrer Begründung und Verwirklichung, Tübingen 1978, 10.

33) Dazu Schwartländer (wie Anm. 32) 12 f.

34) Schwartländer (wie Anm. 32) 13.

35) Zacher (wie Anm. 19) 327; ähnlich Aymans W., Kirchliche Grundrechte und Menschenrechte (AKathKR 1980, 389–410; hier 394 f.). Greinacher N., Christenrechte in der Kirche (ThQ 1983, 198–199; hier 192) stellt fest, daß „Christen aufgrund ihres Glaubens die Würde jedes einzelnen Menschen noch deutlicher sehen“.

36) Zacher (wie Anm. 19) 328 unter Hinweis auf einen theologischen Gedanken von Hans-Urs von Balthasar zum „Verhältnis von Menschenrechten und Seligkeiten“.

der Menschenrechtsdebatte beteiligt; die Menschenwürde wird darüber hinaus nicht erst durch die Kirche geschaffen oder vermittelt, sie ist der Kirche vorgegeben,³⁷ als Grundwert, der unbedingt verpflichtet, also Kirche und Staat und den Menschen selbst in seiner sittlichen Freiheit und Verantwortung³⁸ – letzteren deswegen, weil die Menschenrechte nicht Ausdruck einer dem Menschen normativ vorgegebenen, sondern einer von ihm immer neu zu findenden Freiheitsordnung sind.³⁹

Ist die Menschenwürde der Kirche vorgegeben, sind es auch die aus der Menschenwürde erwachsenden Menschenrechte. Damit entsteht eine Polarität zwischen der vor-positiven Forderung nach Schutz der Menschenrechte und der Berufung auf positives Recht, also den Realbedingungen der Menschenrechte.⁴⁰ Dieser Polarität wird in der äußerst umfangreichen und kaum mehr überschaubaren wissenschaftlichen Diskussion um die Begründung und Verwirklichung von Menschenrechten in Kirche, Staat und Gesellschaft wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Um so bemerkenswerter ist der Ansatz von Zacher, der in Bezug auf die Kirche eine Unterscheidung zwischen „prophetischer Rede“ und „brüderlicher Rede“ treffen will.⁴¹ Unter ersterer versteht er die „Rede von der Notwendigkeit und Richtigkeit“ von Menschenrechten, deren „Legitimität... in nichts davon abhängt, was die Welt an Grundrechten entwickelt und positiviert hat“, unter letzterer eine auf dem Gebot der Nächstenliebe basierende „Rede, die sich der Menschenrechte bedient“, sie gleichsam als Werkzeuge benutzt, um Gerechtigkeit und Hilfe zu wirken und die „um so wirkungsvoller (ist), je positiver diese sind.“ Die prophetische Rede umfaßt wohl nur einen „schmalen Kern“, gemessen an der Erfahrung erlebter Verletzung oder Gefährdung der Menschenwürde, der historischen Last der Kirche im Umgang mit den Menschenrechten, der Identifizierung mit Men-

37) Aymans (wie Anm. 35) 394 und 399; Aymans-Mörsdorf (wie Anm. 13) 80; ähnlich Zacher (wie Anm. 19) 326.

38) Schwartländer (wie Anm. 32) 13.

39) Dazu Ryffel (wie Anm. 31) 70–75.

40) Krämer P., Kirchenrecht II. Ortskirche – Gesamtkirche, Stuttgart-Berlin-Köln 1993, 29; ders., Die Idee der Menschenrechte und Grundrechte in der katholischen Tradition (ÖAKR 1987/88, 229–239; hier 236) verkürzt dies auf die Formel „nach innen wie nach außen muß die Kirche für die Menschenrechte eintreten“. Aymans (wie Anm. 35) 395 spricht von einer „Wirksamkeit der Kirche nach außen“ und dem „innerkirchlichen Schutz von Werten, die dem Menschenrechtskatalog zuzurechnen sind“. Zacher (wie Anm. 19) 326 f. weist auf die „sehr verschiedenen Sinnebenen“ hin, die „nicht immer klar auseinandergehalten werden“, wenn die Kirche von Grundrechten spricht; die Unterscheidungen, die Zacher vornimmt, überzeugen, denn eine Situierung der Menschenrechte setzt eine Diskussion über deren Geltung und Anspruch voraus, anders: Genese und Verbindlichkeitscharakter gehen den Realbedingungen einer Norm voraus.

41) Zum Folgenden Zacher (wie Anm. 19) 329 ff., der den Begriff „Grundrechte“ als Oberbegriff für Menschenrechte verwendet; interessant der Hinweis in Fn. 14, wonach die landläufige Rede von der Kirche „als dem Anwalt der Menschenrechte“ die Unterscheidung nicht treffen will.

schenrechten, die die „Welt“ als solche artikuliert, so daß sie eher „die Welt darauf stoßen muß, daß immer noch eine andere Gerechtigkeit möglich ist, als die, welche die Welt schon kennt.“ Die brüderliche Rede hingegen ist nach dem Verständnis von Zacher nicht darauf festgelegt, „was für immer richtig und falsch ist“, sondern ihr kommt es darauf an, daß „hier und jetzt Grundrechte einen Titel abgeben, um Hilfe zu bringen und Gerechtigkeit zu bewirken“, diese Rede wäre „freigestellt von den Maßstäben des Ewigen und der historischen Glaubwürdigkeit“. Bei Wahrnehmung dieser Unterscheidung könnte die nachfolgend noch darzustellende Diskussion um die Geltung der Menschenrechte ad extra und ad intra⁴² wesentlich „entspannt“ werden.⁴³ Dazuhin würde die Gefahr einer Überschätzung „einheitlicher Grundrechtsordnungen“ und die der „Einheitlichkeit ihrer Voraussetzungen“ wesentlich gemindert, das „Besondere könnte besser vom Allgemeinen, das Aktuelle vom Dauernden geschieden werden“.

2. Grundrechte

Neben dem Begriff der Menschenrechte steht der Begriff der „Grundrechte“, der im Hinblick darauf, daß es keinen festen Kanon der Begrifflichkeiten mit trennscharfen Grenzen gibt,⁴⁴ in sehr unterschiedlicher Weise verwendet wird. Teils findet sich eine Verwendung dieses Begriffs als Oberbegriff für Menschenrechte und Bürgerrechte, also für alle „elementaren normativen oder normähnlichen Aussagen über die Stellung des Menschen im Gemeinwesen“.⁴⁵ Diese Zuordnung basiert auf der historisch bedingten Differenzierung zwischen einem status naturalis und einem status civilis. Teils wird der Begriff in einem engeren Sinne verstanden, etwa als ein kirchliches Konzept, das die „kirchliche Grundstellung des Gläubigen in Rechte und Pflichten um-

42) Vgl. Anm. 40 und die dort stellvertretend für viele genannten Autoren.

43) Zu einer Spannung tragen die Autoren bei, die unter Hinweis auf die Erklärung der Römischen Bischofssynode 1971 „Gerechtigkeit in der Welt“, Herderkorrespondenz 26, 1972, 37 davon ausgehen, daß die Menschenrechte überall in der Kirche und in der kirchlichen Weltordnung zu fördern sind – so Coriden J. A., Die Menschenrechte in der Kirche: Eine Frage der Glaubwürdigkeit und Authentizität (Conc 15, 1979, 234–239; hier 234); ders., Die Rechte verwirklichen (Alle Katholiken haben das Recht. Freiheitsrechte in der Kirche, hrsg. v. Swidler L./Connor P., München 1980, 32–52; hier 47); Greinacher (wie Anm. 35) 199, der Menschenrechte und Christenrechte gleichsetzen will. Hinweise auf frühere Literatur der 60er und 70er Jahre finden sich bei Kaiser M., Die rechtliche Grundstellung der Christgläubigen (HdbKathKR 1983, 171–184; hier 174 Anm. 5), darunter Autoren wie Rübner, Heinemann und Neumann.

44) Dazu Hollerbach A., Menschenrechte (StL 1987, 1104–1105; hier 1104).

45) Zacher (wie Anm. 19) 326; Hollerbach a.a.O. unter Hinweis auf Hesse, der als Grundrechte die „verfassungsrechtlichen Fundamentalrechte des einzelnen als Mensch und als Bürger“ bezeichnet; ähnlich Neumann J., Menschenrechte – auch in der Kirche?, Zürich–Einsiedeln–Köln 1976, 16 f.

faßt“.⁴⁶ Dieses Konzept ist sehr stark geprägt von der Beziehung des Gläubigen zur potestas sacra, also zur öffentlichen Vollmacht der Kirche. Einige verwenden den Begriff der „Grundrechte“ synonym mit dem Begriff der „Menschenrechte“ – sei es, daß sie die Grundrechte aus der Menschenwürde heraus definieren,⁴⁷ sei es, daß sie die beiden Begriffe gar nicht voneinander trennen.⁴⁸

Bemerkenswert ist an dieser Stelle die Formulierung von c. 747 §2 CIC 1983, wonach die Kirche auch das Recht zum Urteil in innerweltlichen Angelegenheit hat, „insoweit Grundrechte der menschlichen Person oder das Heil der Seelen dies erfordern“. Im lateinischen Text wird hier sogar der Begriff „iura fundamentalia“ verwendet, also ein Prädikat, das die in cc.208–223 CIC üblicherweise als Grundrechte bezeichneten Rechte nicht kennzeichnet. Es ist davon auszugehen, daß diese iura fundamentalia als Menschenrechte zu verstehen sind, also als Rechte, die in der Würde der menschlichen Person gründen und zum Verkündigungsauftrag der Kirche dazugehören.⁴⁹ Die Rede von Menschenrechten, die zu Grundrechten ausgestaltet sind,⁵⁰ spricht eher für synonyme Verwendung beider Begriffe.

Schließlich bleibt festzuhalten, daß der Begriff „Grundrechte“ in einem nicht unerheblichen Teil der Literatur gar keine Verwendung findet.⁵¹ Dies dürfte seinen Grund in der sich schon hier abzeichnenden unterschiedlichen

46) Aymans (wie Anm. 35) 401 f.; Kaiser (wie Anm. 43) 174 spricht von „innerkirchlichen Grundrechten“; auch Krämer P., Menschenrechte-Christenrechte (Ministerium iustitiae, FS für Heribert Heinemann, hrsg. v. Gabriels und Reinhardt, Essen 1985, 169–177; hier 170) verwendet den Begriff „kirchliche Grundrechte“, an anderen Stellen 1987/88 (wie Anm. 40) 229–239 und 1993 (wie Anm. 40) 27–34 auffallenderweise nicht mehr; vgl. auch Reinhardt H. J. F., Volk Gottes: Die Christgläubigen (Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici, hrsg. v. K. Lüdicke, Band 1, cc. 204–223, Essen 1987 ff.) Einf. vor c. 208, Rdn. 7.

47) Pree H., Die Meinungsäußerungsfreiheit als Grundrecht der Christen (Recht als Heildienst, FS für Matthäus Kaiser, hrsg. v. W. Schulz, Paderborn 1989, 42–85; hier 46 f.); Neumann (wie Anm. 45) 17.

48) Heimerl H., Menschenrechte, Christenrechte und ihr Schutz in der Kirche (ThPQ 1973, 26–35); Coriden (wie Anm. 43); Walf K., Die Menschenrechte in der katholischen Kirche (Menschenrechte in der Kirche, hrsg. v. M. Pilters/K. Walf, Düsseldorf 1980, 104–119; hier 104), der von Menschenrechten oder Grundrechten spricht; Huber (wie Anm. 27) 42–59 spricht teils von Menschenrechten, teils von „kirchlichen Grundrechten“.

49) Krämer 1993 (wie Anm. 40) 30; ders. 1985 (wie Anm. 46) 171; ähnlich Mussinghoff H., Verkündigungssamt (Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici, hrsg. v. K. Lüdicke, Band 3, cc. 747–833, Essen 1986 ff.) c. 747, Rdn. 5.

50) Dazu Luf G., Grundrechte im CIC/1983 (ÖAKR 1985, 107–131; hier 111).

51) So fehlt er etwa bei Greinacher (wie Anm. 35) und bei Corecco E., Erwägungen zum Problem der Grundrechte der Christen in Kirche und Gesellschaft (AKathKR 1981, 421–453) – trotz Verwendung des Begriffs im Titel des Aufsatzes –; ders., Der Katalog der Rechte und Pflichten der Gläubigen im CIC (Ministerium iustitiae, FS für Heribert Heinemann, Essen 1985, 179–202). Auch Krämer verwendet ihn nicht – dazu Anm. 46.

Einordnung von Menschenrechten in das *communio*-System der Kirche haben. Die lineare Rezeption der im nicht-kirchlichen Bereich formulierten und ausgestalteten Menschenrechte⁵² innerhalb der kirchlichen Rechtsordnung macht die Einführung eines weiteren Begriffs überflüssig. Es bedarf hier nur noch eines Begriffs, der das *specificum* von Menschenrechten innerhalb der Kirche ausmacht – etwa „Christenrechte“ oder „Katholikenrechte“. Ein weiterer Begriff erübrigt sich aber auch bei einem positivistischen Verständnis von Rechten innerhalb der Kirche. Hier bleibt der Kirche bei Formulierung einer Rechtsposition die Aufgabe, „in einem bestimmten geschichtlichen Augenblick auf die Menschenrechte zurückzugreifen, um ein tieferes Nachdenken über die Natur der Rechte des Christen hervorzurufen“⁵³

So ist die Verwendung bzw. Nichtverwendung des Begriffs „Grundrechte“ weniger ein Beispiel „orientierungsloser Verwirrung und Vermischung der Menschenrechtsproblematik mit den kirchlichen Grundrechten“⁵⁴ als vielmehr Ausdruck einer Relationierung von Menschenrechten und Rechten, die Christen bei ihrer Teilhabe an der Sendung der Kirche zukommen, anders: in diesem Begriff konkretisiert sich die Menschenwürde im Hinblick auf die Kirche.

3. *Christenrechte*

Vor diesem Hintergrund gewinnt der Begriff „Christenrechte“ seine Bedeutung. Er meint zunächst eine Rechtsposition, die sich aus der Eingliederung des Menschen in die Kirche durch das Sakrament der Taufe ergibt.⁵⁵ Diese Eingliederung „konstituiert den Christen, befähigt und berechtigt ihn zum Handeln ... Dank der ihm erwiesenen Gnade Gottes ist er Subjekt von Rechten“ und auch von Pflichten.⁵⁶ Pree⁵⁷ führt dazu aus, daß das Getauftsein die natürliche Rechtsstellung des Christen, die Würde als „bloße“ menschliche

52) Vgl. dazu anstelle aller anderen Autoren Neumann (wie Anm. 45) 26 ff.

53) Corecco 1981 (wie Anm. 51) 452.

54) So aber Aymans (wie Anm. 35) 392 Fn. 6, der diesen Vorwurf insbesondere gegenüber Coriden erhebt.

55) Pree (wie Anm. 47) 51 unter Hinweis auf c. 204 § 1 CIC; Putz G., *Christentum und Menschenrechte*, Innsbruck-Wien 1991, 343; Sobanski R., *Rechtstheologische Vorüberlegungen zum neuen kirchlichen Gesetzbuch* (ThQ 1983, 178–188; hier 186 f.); Schnizer H., *Überlegungen zum normativen Gehalt von c. 212 CIC/1983* (Iuri Canonico Promovendo, FS für Heribert Schmitz, Regensburg 1994, 75–95; hier 81); Krämer 1985 (wie Anm. 46) 172; ders. 1993 (wie Anm. 40) 31; Aymans W., *Vom Grundstatut zum Gemeinstatut aller Gläubigen* (Iuri Canonico Promovendo, FS für Heribert Schmitz, Regensburg 1994, 3–22; hier 21), der von einer „Vermittlung“ des Rechtsstatus durch einen Akt der Kirche spricht; Heinemann H., *Recht und Rechtsschutz im neuen kirchlichen Gesetzbuch* (Recht im Dienste des Menschen, FS für Hugo Schwendenwein, hrsg. v. Lüdicke, Paarhammer, Binder, Graz-Wien-Köln 1986, 331–347; hier 333).

56) Sobanski (wie Anm. 55) 187.

57) Zum Folgenden vgl. Pree (wie Anm. 47) 52 f.

Person nicht absorbiert, sondern allenfalls modifiziert; durch die Taufe wird daher ein Menschenrecht nicht umgewandelt in ein Christenrecht; vielmehr bestehen beide Rechte nebeneinander – allerdings ohne daß sie voneinander getrennt werden können; ihr Verhältnis zueinander entspricht damit „dem Verhältnis von Humanum und Christianum, d. h. es gilt nicht: je mehr das eine, desto weniger das andere; sondern im Gegenteil: es besteht zwischen beiden ein Verhältnis nach Art kommunizierender Gefäße: je mehr das eine, desto mehr das andere“

Auf die Untrennbarkeit von Menschenrechten, die aus der Menschenwürde erwachsen, und Rechten, die Christen aus der Eingliederung in die Kirche zuwachsen, verweisen auch *Heimerl* und *Greinacher*⁵⁸ Dabei wollen sie das vom II. Vatikanum entfaltete, namentlich das von der Freiheit der Liebe zu Gott und den Menschen sowie von der fundamentalen Gleichheit aller Menschen geprägte Menschenbild zum Ausgangspunkt einer Systematik der Christenrechte machen. In der Folge werden dann Menschenrechte und Christenrechte gleichgesetzt, zumindest werden die „allgemeinen Menschenrechte auch als Christenrechte“ verstanden, womit dann die Frage gestellt ist, ob es darüber hinaus spezifische Christenrechte gibt und wenn ja, worin sie gründen.⁵⁹ *Greinacher* sieht die theologische Begründung solcher Rechte in der „befreienden Botschaft des Neuen Testaments für die Mitglieder der Kirche in eben dieser Kirche“ und nennt beispielhaft sieben „innerkirchliche Grundrechte“,⁶⁰ nämlich das Recht auf Zugang zum Glauben, das Recht auf Einheit, das Recht der christlichen Bruderliebe, das Recht auf Gewissens- und Meinungsfreiheit, das Recht auf Integrität der Person, das Recht auf Gleichheit und das Recht auf Teilnahme an kirchlichen Entscheidungen. Auch wenn hieraus kein System kirchlicher Ordnung abgeleitet werden kann, da die Auflistung letztlich unvollständig ist und der Begrenzung bedarf, so lassen sich doch regulative Prinzipien für eine kirchliche Ordnung erkennen.⁶¹

So wollen denn *Huber* und *Tödt* noch einen Schritt weiter gehen, wenn sie „kirchliches und staatliches Recht nicht in distanzierter Beziehungslosigkeit voneinander abgesetzt sehen, sondern ... eine kritische und produktive Spannung zwischen ihnen wahrnehmen, in der Elemente der Analogie und Elemente der Differenz sich vielfältig miteinander verzahnen“.⁶² Diese Analogie zum staatlichen Recht zeigt sich, wenn Christenrechte als Rechte verstanden werden, die den Christen von der Kirche, nicht aber einfachhin von der kirch-

58) *Heimerl* (wie Anm. 48) 29 spricht von „Grundrechten des Christen“, dem offenbar der Begriff „Christenrechte“ entspricht; *Greinacher* (wie Anm. 35) 193 ff. nimmt letzteren Begriff auf.

59) Zu weiterer Literatur vgl. *Putz* (wie Anm. 55) 343, Fn. 54.

60) Er bezieht sich hierbei auf *Huber W./Tödt H.-E.*, *Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt*, Stuttgart-Berlin 1977, 204–207; zur theologischen Begründung auch *Heimerl*, a. a. O.

61) *Huber-Tödt* (wie Anm. 60) 204, die den Begriff „Christenrechte“ nicht verwenden, sondern nur von Menschenrechten und Grundrechten sprechen.

62) *Huber-Tödt* (wie Anm. 60) 203 f.

lichen Autorität verliehen bzw. auferlegt werden, somit also Rechte sind, die gegenüber willkürlichen Vorgehensweisen kirchlicher Amtsträger für den Einzelnen einen subjektiven Freiheitsraum gewährleisten und alle Glieder der Kirche zu einer aktiven Mitwirkung an der kirchlichen Heilssendung berechtigen und sogar verpflichten.⁶³

In ganz gegenteiliger Weise wird der Begriff verwendet, wenn damit nur ein Rechtsstatus zum Ausdruck kommen soll, der allen Gläubigen ohne Unterschied gemeinsam ist, also gleichsam die Gläubigen nicht mehr bloß als Objekte, sondern als Träger von Rechten und Pflichten qualifiziert.⁶⁴ Mit diesem engen Verständnis des Begriffs „Christenrechte“ sollen gerade „Verwechslungen oder Verzeichnungen in der Nachbarschaft profaner Grund- und Verfassungsrechte“ ausgeschlossen werden⁶⁵ – eine Analogie im oben genannten Sinne wird hier abgelehnt.⁶⁶ Nach diesem insbesondere von *Aymans* geprägten Verständnis geht es bei der Gewährung von Christenrechten nicht um die Schaffung eines kirchenfreien Raumes für das religiöse Subjekt, sondern um eine „durchaus eigenständige Konkretisierung der Menschenwürde im Hinblick auf die Kirche“, die sich „aus dem Wesen der Kirche als einer geistlichen Gemeinschaft“ ergibt.⁶⁷ *Aymans* will daher sowohl auf den Begriff der „Christenrechte“ wie auch den „gewöhnheitsmäßig eingebürgerten“ Begriff der kirchlichen „Grundrechte“ verzichten und statt dessen den Begriff der „Gemeinrechte“ verwenden. Um jede Parallelität zu staatlichen Grundrechten zu vermeiden und um nicht den Eindruck zu erwecken, daß die Rechte der Gläubigen höherrangiges Recht seien, wendet sich auch *Hoeren* gegen eine Verwendung der Begriffe „christliche“ oder „kirchliche Grundrechte“ und will diese durch den Begriff „Fundamentalrechte“ ersetzen⁶⁸ – ein aus sprachlicher Sicht synonyme und damit überflüssiger Begriff, der unschwer

63) Krämer 1985 (wie Anm. 46) 172; ders. 1987/88 (wie Anm. 40) 239; Putz (wie Anm. 55) 344. In seinem – später verfassten – Lehrbuch schwächt Krämer 1993 (wie Anm. 40) seine Aussage ab, indem er ausführt, daß die Christenrechte keine vorkirchlichen Rechte sind, so daß auch keine Analogie zu den (staatlichen) Menschenrechten besteht; Krämer sieht lediglich noch eine „deutliche Anknüpfung der spezifischen Christenrechte an die Menschenrechtsidee“.

64) *Aymans* 1994 (wie Anm. 55) 20 unter Hinweis auf Heribert Schmitz; ders. (wie Anm. 13) 81–90 verwendet den Begriff „Christenrechte“ nicht mehr, er ersetzt ihn durch den Begriff „Gemeinrechte“; ähnlich Sobanski (wie Anm. 55).

65) Schnizer (wie Anm. 55) 79, der den Begriff der „Christenrechte“ für „recht brauchbar“ hält, aber dennoch den Begriff „Status-Rechte“ vorzieht, weil dieser „dem Anliegen näher kommt“.

66) So auch Reinhardt (wie Anm. 46), der sowohl von Christenrechten als auch von christlichen Grundrechten sprechen will.

67) *Aymans-Mörsdorf* (wie Anm. 13) 81; ähnlich schon *Aymans* 1994 (wie Anm. 55) 22 und ders. 1980 (wie Anm. 35) 401.

68) *Hoeren* Th., Kirchen und Datenschutz. Kanonistische und staatskirchenrechtliche Probleme der automatischen Datenverarbeitung, Essen 1986, 129 unter Verweis auf den angloamerikanischen Rechtsbegriff; vgl. auch Reinhardt a. a. O.

durch den Begriff „Christenrechte“ ersetzt und damit dem Anliegen einer Vermeidung von Analogien gerecht werden könnte

Unter Hinweis auf cc. 96 und 205 stellt *Heinemann* fest, daß die im kirchlichen Gesetzbuch formulierten Rechte des Getauften nach ihrer Grundlage differenziert werden müssen, nämlich nach Rechten, die allen Getauften zukommen und nach Rechten, die denen vorbehalten sind, die in der vollen Gemeinschaft der katholischen Kirche stehen; eine solche Differenzierung ist für ihn Voraussetzung, *Christenrechte* konkret zu benennen.⁶⁹ Infolgedessen schlägt er als Teil der allgemeinen *Christenrechte* einen weiteren Begriff vor, mit dem die Rechte der Getauften bezeichnet werden, die in voller Gemeinschaft der katholischen Kirche stehen, nämlich „*Katholikenrechte*“;⁷⁰ für diesen *Christen* treffen dann „alle Kategorien: Menschen-, *Christen-* und *Katholikenrechte* zu“. Letztlich geht es hier um den Versuch einer Differenzierung von Rechten, die nicht in der Würde der menschlichen Person ihre Grundlage haben, sondern in der Zugehörigkeit zur Kirche, wobei das Spezifische in der Unterscheidung von Getauftsein und Getauftsein in der katholischen Kirche besteht.

Zusammenfassend läßt sich feststellen, daß in der Gegenüberstellung der Begriffe „*Menschenrechte*“ und „*Christenrechte*“ eine „vereinfachende Differenzierung“⁷¹ liegt, die der Problematik offensichtlich nicht gerecht wird. Solange die entscheidende Frage, ob und inwieweit die aus der Menschenwürde erwachsenen *Menschenrechte* in analoger Weise in der Kirche Gültigkeit haben, durchaus unterschiedlich beantwortet wird,⁷² bleibt der Begriff „*Christenrechte*“ undeutlich – jedenfalls lassen sich daraus konkrete Rechte nicht benennen.

4. Zusammenfassung

Als Ergebnis der vorangegangenen Darstellung läßt sich feststellen, daß die *Menschenrechte* als Phänomen des kirchlichen Lebens nur sehr schwer in ein Begriffssystem eingeordnet werden können. Allen Begrifflichkeiten gemeinsam ist die Erkenntnis, daß es im Kern darum geht, dem Menschen die ihm eigene Würde zu wahren, die er nicht erst dem Staat oder der Kirche verdankt, sondern der göttlichen Schöpfung.⁷³ Die daraus erwachsenden Men-

69) *Heinemann* 1986 (wie Anm. 55) 334 f.

70) Interessant ist die Anm. 17 von *Heinemann* (wie Anm. 69), wonach „dieser Begriff nicht gerade sehr glücklich gewählt ist“, jedoch für die aufgezeigte Differenzierung vonnöten erscheint.

71) *Heinemann* 1986 (wie Anm. 55) 333.

72) *Kasper W.*, Die theologische Begründung der *Menschenrechte* (Arbeitshilfen Nr. 90, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1991, 45–65; hier 60) stellt einerseits fest, daß „in der Kirche alle *Menschenrechte* in analoger Weise Gültigkeit haben“, um dann andererseits, 65 Anm. 72, festzustellen, daß „die Analogie darin begründet ist, daß die kirchlichen Grundrechte, anders die allgemeinen *Menschenrechte*, der Kirche nicht vorgehen“ – ein offensichtlicher Widerspruch.

73) Ähnlich *Aymans-Mörsdorf* (wie Anm. 13) 76.

schenrechte sind somit Staat und Kirche vorgegeben. Ihre realen Bedingungen zeigen jedoch im Hinblick auf die Differenz von Staat und Kirche in Zielsetzung und Vollzug durchaus Unterschiede auf. Für die Kirche steht der Anspruch im Raum, daß „ihr Einsatz für die Förderung der Menschenrechte eine ständige Selbstprüfung und Reinigung ihres eigenen Lebens, ihrer Gesetze, Institutionen und Planungen verlangt“.⁷⁴ Diese Selbstprüfung muß zu Rechtspositionen führen, die „freigestellt sind von den Maßstäben des Ewigen und der historischen Glaubwürdigkeit“,⁷⁵ die sich vielmehr darauf beschränken, im je konkreten Fall der Würde des Menschen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. So soll es im folgenden bei der Verwendung des Begriffs „Menschenrechte“ bleiben.

III. Menschenrechte in der Kirche

Menschenrechte in der Kirche – dieses konfliktöse Thema⁷⁶ hat nach dem II. Vatikanischen Konzil Eingang in die Kanonistik und in das positive Kirchenrecht gefunden. Die Diskussion begann bei genauer Betrachtung schon am Vorabend des Konzils, nämlich mit der Frage nach einer Verfassung der Kirche im modernen Sinne einer geschriebenen Verfassungsurkunde, in der auch Rechte und Pflichten der Gläubigen ihren Ausdruck finden.⁷⁷ Nach mehreren Anläufen im Entwurf eines Kirchlichen Grundgesetzes (LEF – *lex ecclesiae fundamentalis*) hat das kirchliche Gesetzbuch von 1983 in cc. 208–223 einen Katalog der Pflichten und Rechte aller Christgläubigen formuliert, der in cc. 662–672 um einen Katalog der Pflichten und Rechte der Institute des geweihten Lebens und ihrer Mitglieder ergänzt wurde. Auf diese Entwicklung soll nachfolgend überblickartig eingegangen werden.⁷⁸

1. Die Diskussion zwischen dem II. Vatikanum und 1983

Zentraler Ausgangspunkt für die Diskussion war der Wandel des Kirchenbildes von der sog. „*societas perfecta*“ zur „*communio fidelium, hierarchica et*

74) Papst Paul VI, Wort und Weisung im Jahr 1974, 357; zitiert bei Krämer 1993 (wie Anm. 40) 29 f. und bei Hafner F., *Kirchen im Kontext der Grund- und Menschenrechte*, Fribourg 1992, 191. Ähnlich Papst Johannes Paul II., der von einem „Spiegel der Gerechtigkeit“ spricht, den die Kirche für die Welt darzustellen hat; vgl. Hafner, 192.

75) Vgl. Anm. 41.

76) Zacher (wie Anm. 19) 331 unter Bezugnahme auf Hans Maier.

77) Dazu der Hinweis von Aymans 1994 (wie Anm. 55) 3 auf Karl Rahner und Heribert Schmitz.

78) Dokumente und Literatur zu dem Thema sind Legion. Im Rahmen dieser Arbeit muß daher ein Überblick und der Hinweis auf einige wenige Literatur genügen. Einen guten Überblick gewährt Hafner (wie Anm. 74) 195–201, auf den schwerpunktmäßig verwiesen werden soll.

ecclesiarum“.⁷⁹ Danach versteht sich die Kirche weniger als eine dem Staat gegenüber „apologetisch abgrenzbare menschliche Rechtsgesellschaft, sondern ... vielmehr als geheimnishaft, dem Leib Christi nachgeformte Gemeinschaft des Volkes Gottes“, die zwar weiterhin hierarchisch gegliedert ist, sich aber einer „vera aequalitas“ aller Gläubigen verpflichtet weiß.⁸⁰ Dabei werden „alle Glieder der kirchlichen communio ... entsprechend der vom Konzil favorisierten tria-munera-Lehre für Partizipanten am priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Christi erachtet“.⁸¹ Mit diesem neuen Kirchenverständnis rückten Fragen nach der rechtlichen Konkretisierung der Würde der Christen, der verfahrensmäßigen Sicherung ihrer Rechte, der Partizipation an kirchlichen Entscheidungsprozessen, der Schaffung von kollegialen und synodalen Strukturen in der Kirche „mehr oder weniger zwangsläufig“⁸² in den Vordergrund. Das Konzil rückte von dem herkömmlichen Begriff der „potestas“ ab und verwendete für die iure divino vorgegebene Vollmacht in der Kirche vermehrt den Ausdruck „munus“, so daß sich die Rechte der Hierarchie zu Pflichten wandelten, denen wiederum Rechte der Kirchenglieder entsprachen.⁸³

Die konziliare Neuorientierung veranlaßte eine rege Diskussion um die Geltung der Menschenrechte in der Kirche,⁸⁴ die in verschiedenartigsten Auflistungen konkreter Rechte endete. Zu erwähnen sind dabei in chronologischer Reihenfolge die Kataloge von *Viladrich* (1969), *Leitmaier* (1971), *del Portillo* (1972), *Heimerl* (1973), *Neumann* (1976) und *Hinder* (1977), dessen Studie zur Begründung von Grundrechten in der Kirche nicht unmaßgeblichen Einfluß auf den Fortgang der Diskussion hatte.⁸⁵ *Hinder* trifft eine Unterscheidung kirchlicher Grundrechte nach „Funktionen der bleibenden Aufbauelemente der Kirche“⁸⁶ und gelangt so zu Grundrechten in ekklesialer Funktion – darunter fällt für ihn das Recht auf die spezielle Äußerung des Glaubens für Gruppen, also etwa auch für Ordensgemeinschaften –, zu Grundrechten in kerygmatischer Funktion, in sakramentaler Funktion und in apostolischer Funktion; er versteht diese Rechte als „Funktionen der kirchlichen Communio ...“, die jedes Glied und jede Einheit der kirchlichen Gemeinschaft gemäß der

79) Hafner (wie Anm. 74) 188 mit ausführlichen Hinweisen auf weiterführende Literatur in den Anm. 15–16.

80) Hafner (wie Anm. 74) 188 f. unter Hinweis auf LG Art. 8 Abs. 1 und LG Art. 32 Abs. 3.

81) Hafner (wie Anm. 74) 189 unter Hinweis auf LG Art. 31 Abs. 1.

82) Hafner a. a. O., der in diesem Zusammenhang auch auf die zehn von der Bischofssynode 1967 approbierten Leitsätze zur Codexrevision hinweist, die in Ziffer 6 und 7 Regelungen zum Schutz der Menschen- und Christenrechte sowie die verfahrensmäßige Sicherstellung des Schutzes dieser Rechte vorsahen.

83) Hafner (wie Anm. 74) 190 unter Hinweis auf Heimerl.

84) Ein Literaturüberblick findet sich bei Hafner (wie Anm. 74) 198, Anm. 52.

85) Eine Aufstellung der verschiedenen Kataloge findet sich bei Luf (wie Anm. 50) 130, Anm. 42 und Hinder P., Grundrechte in der Kirche. Eine Untersuchung zur Begründung der Grundrechte in der Kirche, Fribourg 1977, 260 f., Anm. 3.

86) Hinder (wie Anm. 85) 262 f.

Zugehörigkeit zu dieser *Communio* übernimmt“. Interessant ist in diesem Zusammenhang auch der Versuch von Corecco,⁸⁷ einen aus 12 Sachverhalten bestehenden Katalog von Rechten (und Pflichten) zu erstellen, die mit den Dokumenten des Konzils in unmittelbarem Zusammenhang gebracht werden, darunter etwa mit LG Art. 37 Abs. 1, GS Art. 26 Abs. 2 etc.; er will diesen Katalog auf vier Grundideen zurückführen, nämlich das Recht, von der Kirche die Mittel zur Heiligung empfangen zu können, das Recht der verantwortlichen Teilnahme am Leben der Kirche, das Recht auf einige persönliche Freiheiten der Gläubigen sowie die Verpflichtung zu Gehorsam gegenüber den Hirten.⁸⁸ Hinzuweisen ist auch auf die „Charta der Rechte der Katholiken in der Kirche“, die 1981 aus einer Bewegung US-amerikanischer Katholiken heraus verfaßt wurde.⁸⁹ Hier zeigt sich das Bemühen zahlreicher privater und teilkirchlicher Initiativen und Projekte, Menschenrechte in der Kirche wirksam werden zu lassen.⁹⁰

Amtlicherseits sind zwei verschiedenartige Entwicklungsstränge auszumachen – zum einen das von der Reformkommission für die Revision des CIC von 1917 erarbeitete Schema „*De populo Dei*“ aus dem Jahre 1977 und zum anderen die einen Grundrechtskatalog enthaltende „*Lex Ecclesiae Fundamental*“ (LEF) von 1979.⁹¹ Das erstgenannte Schema hatte sich der seitens der Doktrin erarbeiteten Modellkataloge in nicht unerheblicher Weise bedient. Es war in stärkerem Maße verfassungsrechtlich ausgerichtet, fand jedoch von vier Ausnahmen abgesehen, keinen Eingang in den CIC von 1983 – zu diesen Ausnahmen gehört das Recht auf den Schutz der Privatsphäre.⁹² Der Grund für die Verwerfung lag wohl darin, daß nach einem Vergleich mit dem Katalog des LEF-Schemas letzterem der Vorzug gegeben wurde, insbesondere um

87) Corecco 1985 (wie Anm. 51) 181; dazu auch Hafner (wie Anm. 74) 196.

88) Corecco a. a. O., 182.

89) Swidler L./Connor P., *Alle Katholiken haben das Recht. Freiheitsrechte in der Kirche*, München 1990, 22–25 und Putz (wie Anm. 55) 345 f., die auf die Entstehungsgeschichte der „*Association for the Rights of Catholics in the Church*“ (ARCC) näher eingehen; vgl. auch Greinacher (wie Anm. 35) 195. In deutscher Sprache ist die Charta bei Swidler/Connor, 26–31 abgedruckt; sie enthält neben einer ausführlichen Präambel 32 im Detail benannte Rechte der Katholiken.

90) Eine Auflistung solcher Initiatoren findet sich bei Hafner (wie Anm. 74) 199, Anm. 55.

91) Ausführlich zu dem Verhältnis beider Schemata zueinander in Bezug auf die Rechte und Pflichten der Gläubigen Corecco 1985 (wie Anm. 51) 182–186 und Aymans 1994 (wie Anm. 55) 10–13. Zum Projekt einer LEF vgl. Aymans W., *Das Projekt einer Lex Ecclesiae Fundamental* (Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts, hrsg. v. Listl/Müller/Schmitz, Regensburg 1980, 39–51); ders., *Das Projekt einer Lex Ecclesiae Fundamental* (Handbuch des Katholischen Kirchenrechts, hrsg. v. Listl/Müller/Schmitz, Regensburg 1983, 65–71, sowie die von Hafner (wie Anm. 74) 199, Anm. 56 angegebene Literatur. Zu den ekklesiologischen und kanonistischen Voraussetzungen beider Schemata vgl. Hinder (wie Anm. 85) 102–167.

92) Corecco 1985 (wie Anm. 51) 182 f.; vgl. dazu auch Hafner (wie Anm. 74) 200.

Überschneidungen zu vermeiden.⁹³ Auch das LEF-Schema hatte bei der Erstellung eines Kataloges von Rechten und Pflichten der Gläubigen auf die von der Lehre entwickelten Modelle zurückgegriffen, blieb aber in seiner sprachlichen Ausdrucksweise stärker an den Aussagen des Konzils orientiert mit der Folge, daß die Tatbestände inhaltlich gesehen abstrakter und unbestimmter gehalten werden.⁹⁴

Wenn auch das LEF-Schema als ganzes betrachtet „gescheitert“ ist,⁹⁵ so sind doch deren cc. 9–24 betreffend die Pflichten und Rechte der Gläubigen fast ausnahmslos in den CIC von 1983 eingegliedert worden⁹⁶ – allerdings „nicht ohne Probleme“, denn die Eingliederung nahm weder Rücksicht auf den spezifischen Duktus des CIC von 1983 noch ging sie auf Kritik ein, die im Rahmen des IV. Internationalen Kongresses für Kirchenrecht in Fribourg 1980 gegen einzelne Positionen laut wurden.⁹⁷ Es ist hier nicht der Ort, diese Kritik aufzugreifen, etwa den Vorhalt, daß die Auswahl der Rechte unbefriedigend ist,⁹⁸ daß es an der Einräumung klassischer Menschenrechte wie Glaubens- und Gewissensfreiheit, Recht auf physische und psychische Integrität, Informationsfreiheit, Partizipation und Garantie des sozialen Status mangelt,⁹⁹ oder daß einige Formulierungen sehr allgemein bzw. minimalistisch gehalten sind.¹⁰⁰ Genügend ist die Feststellung von *Luf*, daß das den Bestimmungen zugrundeliegende Kirchenbild ambivalent bleibt, „denn neben dem von der Gleichheit aller Gläubigen her gedachten Bild der kirchlichen *communio* behält immer noch ein Kirchenbild (über) großen Einfluß, das traditionellerweise durch das Gegenüber von geistlichen Amtsträgern und allen anderen Gläubigen bestimmt ist und dabei einem hierarchisch akzentuierten Modell der Kirche als einer ursprünglich ungleichen Gesellschaft verpflichtet bleibt“.¹⁰¹

Konkret steht am Ende der Diskussion ein System, das allen Gläubigen das Recht sichert,¹⁰² ihre Meinung frei zu äußern, geistliche Hilfen in Wort und

93) Corecco 1985 (wie Anm. 51) 184; Aymans 1994 (wie Anm. 55) 11; Aymans–Mörsdorf (wie Anm. 13) 90 f.

94) Corecco 1985 (wie Anm. 51) 183.

95) Dazu Aymans 1983 (wie Anm. 91) 69.

96) Corecco 1985 (wie Anm. 51) 183; Hafner (wie Anm. 74) 200; Aymans 1994 (wie Anm. 55) 12; Aymans–Mörsdorf (wie Anm. 13) 91.

97) Dazu im Detail Aymans 1983 (wie Anm. 91) 69, Anm. 27; Corecco 1985 (wie Anm. 51) 185 f; Heinemann H., *Lex Ecclesiae Fundamentalalis – eine verpasste Chance?* (Die Kirche und ihr Recht. Theologische Berichte XV, Zürich–Einsiedeln–Köln 1986, 139–158; hier 148 ff.); Hafner, a. a. O.

98) Dazu Puza R., *Strömungen und Tendenzen im neuen Kirchenrecht* (ThQ 1983, 163–178; hier 176).

99) Dazu Hafner (wie Anm. 74) 255–260.

100) Müller H., *Communio als kirchenrechtliches Prinzip im Codex Iuris Canonici von 1983?* (Im Gespräch mit dem dreieinigen Gott. FS für Wilhelm Breuning, hrsg. v. Böhnke M./Heinz H., Düsseldorf 1985, 481–498; hier 491).

101) *Luf* (wie Anm. 50) 119.

102) Zur folgenden Aufstellung Kaiser (wie Anm. 43) 176–178; Reinhardt (wie Anm. 46) Einf. vor c. 208, Rdn 7; Krämer 1883 (wie Anm. 40) 28; Hafner (wie Anm. 74) 201.

Sakrament in Anspruch zu nehmen, einen eigenen Ritus und eine eigene Form des geistlichen Lebens zu haben, sich frei zu vereinigen und zu versammeln, apostolisch tätig zu sein, eine christliche Erziehung zu erhalten, frei zu forschen und zu lehren, den Lebensstand frei zu wählen, den Schutz seines guten Rufes und seiner Intimsphäre zu genießen und schließlich ihre Rechte geltend zu machen und sie nach Maßgabe des Rechts zu verteidigen.

2. Menschenrechte und CIC 1983

Mit der vom II. Vatikanum gestellten Aufgabe, einen neuen Codex zu erarbeiten, war nicht nur konkrete Gesetzesarbeit verbunden, die sich in zahlreichen – für den Bereich der Pflichten und Rechte der Gläubigen oben aufgezählten – Entwürfen niederschlug, sondern ganz zwangsläufig auch die Entwicklung kanonistischer Theorien. Dabei nahm die Entwicklung einer kanonistischen Grundrechtstheorie keinen geringen Raum ein. Auf diese Entwicklung, die bis heute nicht zu einem Abschluß gekommen ist, soll nachfolgend eingegangen werden.¹⁰³ In unmittelbarem Zusammenhang damit steht dann auch die Frage nach dem normativen Rang der kodifizierten Menschenrechte, nach ihrer inneren Logik.

a) Versuch einer Grundrechtstheorie

Im wesentlichen lassen sich zwei unterschiedliche Ansätze erkennen – zum einen ein theologisch-ekkesiologischer Ansatz, der sich letztlich im CIC von 1983 niedergeschlagen hat, und zum anderen ein anthropologisch-individualistischer Ansatz. In diesen beiden Ansätzen kommt, wie in vielen anderen theologischen Disziplinen auch, ein durchaus unterschiedliches Verständnis von Kirche zum Ausdruck. Wer Kirche als eine im Kern hierarchisch verfaßte Institution versteht, wird bei der Entwicklung einer Grundrechts-theorie den Aspekt der „Abwehr“, des „Gerichtetsein gegen etwas“ in den Vordergrund stellen. Wer die theologische Eigenart der Kirche als *communio* stärker in das Blickfeld rückt, wird in dieser Frage zu anderen Ergebnissen kommen. Letztlich zeigt sich hier der in jedem Gemeinwesen grundgelegte Konflikt zwischen Individuum und Gemeinschaft. Gibt es Auswege aus der von *Aymans* so bezeichneten „Sackgasse“?¹⁰⁴ Es hat nicht an Versuchen gefehlt, solche aufzuzeigen.¹⁰⁵

103) Zu diesem Thema ist die Literatur Legion. Es können daher nur die wichtigsten Positionen dargestellt werden. Einen guten und durchaus noch aktuellen Überblick verschafft auch hier Hafner (wie Anm. 74) 202–229. Leider können die erst kürzlich im November 1997 anläßlich einer Fachtagung der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart in Weingarten erzielten Ergebnisse, die auf eine Fortsetzung der Diskussion weisen, mangels ihrer Veröffentlichung keine Berücksichtigung finden.

104) *Aymans* 1980 (wie Anm. 35) 409.

105) Vorweg sei verwiesen auf Hoeren (wie Anm. 68) 136 ff.; Huber (wie Anm. 27) 46–54 und Hafner (wie Anm. 74) 216–218.

a) Theologisch-ekklesiologischer Ansatz

Der theologisch-ekklesiologische Ansatz, vornehmlich von *Aymans*, *Corecco* und *Hinder* geprägt, sieht den Gläubigen in die kirchliche *communio* „eingeschmolzen“¹⁰⁶ mit der Folge, daß dessen Rechte nur mit Rücksicht auf die *communio* wahrgenommen werden können. Ein Gegensatz zwischen Kirche und Gläubigen ist danach nicht existent und darf auch nicht konstruiert werden.¹⁰⁷ Grundrechte soll heißen: Rechte der Gläubigen in der Kirche sind immer nur möglich in einer Beziehung zu der die Kirche konstituierenden *sacra potestas* und haben ihre Orientierung in der Lehre von den *tria munera*.¹⁰⁸ Innerkirchliche Freiheit versteht sich so als geistliche Freiheit, als *libertas sacra*, die den ungehinderten Zugang zur Teilhabe am priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Jesu Christi sichert und nicht als das, was man Freiheit von der Kirche bezeichnen könnte.

Folge dieses Ansatzes ist die Negation widerstreitender Interessen innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft – zumindest zwischen den Gläubigen und der Autorität, denn „die Pflicht zum Leben in der Gemeinschaft ... beseitigt auf struktureller Ebene die zwischen beiden herrschende Konkurrenzsituation“.¹⁰⁹ Hier liegt dann auch der wesentliche Unterschied im Hinblick auf die Beziehung von Individuum und Staat. Der Christ wird von vornherein nicht als isoliertes Individuum gegenüber der religiösen Gemeinschaft verstanden, sondern er definiert sich „als Glied der Kirche“,¹¹⁰ was nicht heißen will, er „entbehre einer eigenen Autonomie“.¹¹¹ Es bedeutet vielmehr, daß die „theoretischen Voraussetzungen und die juristischen Folgewirkungen, die mit der modernen Autonomie und Freiheitskonzeption verbunden sind, nicht mit der gleichen ... Relevanz auf die Verfassung der Kirche angewandt werden können, weil sie zu ihrer *communio*-Struktur im Gegensatz stehen“.

In der Konsequenz lehnt dieser Ansatz eine Parallelisierung der Rechte des Gläubigen in der Kirche mit den Menschenrechten in der staatlichen Verfassungsstruktur ab; die Rechte des Gläubigen können danach in keiner Weise den Grundrechten analog den Menschenrechten nachgebildet werden.¹¹² Analogien lassen sich allenfalls auf den Rechtsbegriff als solchen beziehen, jedoch nicht auf den materialen Gehalt weltlicher Grundrechtsgarantien.¹¹³ Damit be-

106) *Hinder* (wie Anm. 85) 198.

107) *Hinder* (wie Anm. 85) 193 ff.

108) Zum Folgenden *Aymans* 1980 (wie Anm. 35) 402–409 und *Aymans–Mörsdorf* (wie Anm. 13) 82–87.

109) *Corecco* 1985 (wie Anm. 51) 193; *Aymans W. – Mörsdorf K., Kanonisches Recht I, Paderborn-München-Wien-Zürich* 1991, 150 f. weisen demgegenüber auf mögliche Spannungen zwischen Einzelinteresse und Gesamtinteresse hin; dazu auch *Hafner* (wie Anm. 74), 205, Anm. 86.

110) *Aymans* 1980 (wie Anm. 35) 401 unter Bezug auf *Hinder* (wie Anm. 85) 195–198.

111) Zum Folgenden *Corecco* 1985 (wie Anm. 51) 195.

112) So *Hinder* (wie Anm. 85) 65; *Aymans* 1980 (wie Anm. 35) 400; *Corecco a. a. O.*; *Aymans–Mörsdorf* (wie Anm. 13) 91.

113) Ähnlich *Aymans* 1980 (wie Anm. 35) 392.

greift dieser Ansatz Grundrechte in der Kirche als „Institution der kirchlichen *Communio* als solcher“, als „Rechtsgarantien für die in den wesentlichsten Funktionsbereichen der kirchlichen *Communio* bestehenden Kommunikationsstrukturen“. ¹¹⁴

bb) Anthropologisch-individualistischer Ansatz

Der anthropologisch-individualistische Ansatz, im wesentlichen von *Luf* entwickelt, rückt die religiöse Eigenverantwortung des einzelnen Gläubigen im Kontext der *communio fidelium* in den Vordergrund, betont also die „Autonomie des religiösen Subjekts“. ¹¹⁵ Er knüpft dabei an den „prinzipiellen Schritt des Konzils vom Recht der Wahrheit zum Recht der Person an“. ¹¹⁶ Das Konzil läßt „klar den Übergang von einem objektivistisch verstandenen Recht der Wahrheit mit der Unterordnung des Subjektes unter eine subjektlose Wahrheit zum Recht des Subjekts d.h. der Person in ihrer Wahrheit erkennen“, ¹¹⁷ entwickelte also eine „neue, an der Würde der Person orientierte Anthropologie ...“, die auch in den binnenkirchen Raum ausstrahlt“. ¹¹⁸

Rechte des Gläubigen werden so „aus der Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen und seiner von Gott geschenkten Personenwürde“ hergeleitet. ¹¹⁹ Freiheit versteht sich dabei als ein transzendentes Prinzip, das zum legitimierenden Grund des Menschenrechtsgedankens wird. ¹²⁰ Sie ist nicht als willkürlich-verantwortungslose Bindungslosigkeit oder gar als bloße Freisetzung individuellen Lebens zu verstehen, sondern als „kommunikative Freiheit“, ¹²¹ die ihre Legitimation aus dem ursprünglichen Sozialbezug wechselseitiger Anerkennung erlangt und somit eine Gegenseitigkeitsstruktur besitzt. Gemäß einem solchen kommunikativen, vom Gedanken der Verantwortung geprägten Freiheitsverständnis findet Freiheit in den Institutionen des Rechts nicht ihre Grenze, sondern bedarf vielmehr der Vermittlung in rechtlichen Institutionen, die dann als „Bedingungen der Wirklichkeit rechtlich-politischer Freiheit“ begriffen werden müssen. Hier erweist sich die kirchliche Rechtsordnung und deren Institutionen als „Prüfstand“, weil ein so formuliertes Freiheitsprinzip „aufgrund seiner Allgemeinheit und inhaltlichen Offenheit der juristischen Ausformulierung“ bedarf, anders: die Garantien von Rechten der Gläubigen müssen „immer wieder auf die Tauglichkeit hin geprüft und

114) Hinder (wie Anm. 85) 77 und 179 ff., der in seiner Argumentation auf die systemtheoretisch-institutionelle Grundrechtsdeutung von Niklas Luhmann verweist.

115) Zu letzterem Begriff *Luf G.*, *Die Autonomie des religiösen Subjekts (Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube*, hrsg. v. J. Schwartländer, München 1981, 322–343; hier 322 f.).

116) Hafner (wie Anm. 74) 148 und 212.

117) Pree (wie Anm. 47) 55, der sich ausführlich mit dem Wahrheitsbegriff auseinandersetzt.

118) Hafner (wie Anm. 74) 148.

119) Hoeren (wie Anm. 68) 139.

120) Zum Folgenden *Luf* 1985 (wie Anm. 50) 144 ff.

121) *Luf* a. a. O. greift hier einen Begriff von Hermann Krings auf; dazu auch Hafner (wie Anm. 74) 215.

kritisiert werden, Freiheit tatsächlich institutionell zu ermöglichen“. Luf spricht hier von einer „Glaubensbewährung in Freiheit“.¹²²

Ein solches Konzept läßt – im Gegensatz zu dem theologisch-ekklesiologischen Ansatz – eine Analogie, zumindest aber eine systematische Vermittlung zwischen staatlichem und kirchlichem Rechtsdenken durchaus zu – nicht im Wege einer linearen Übernahme staatlicher Freiheitsrechte, sondern eher im Wege einer „schöpferischen Transformation unter Berücksichtigung der spezifischen Anforderungen einer geistlichen Rechtsordnung“.¹²³ Das „freie Subjektseinkönnen der Gläubigen in der Kirche“¹²⁴ sieht sich also konfrontiert mit der Tatsache, daß den Gläubigen als Glieder der Glaubensgemeinschaft ein „höheres Maß an Identifikation mit dieser Gemeinschaft abverlangt“ wird und damit auch „eine höhere Intensität der bewußt akzeptierten Bindung an die Glaubensgemeinschaft und deren unverfügbare Grundstrukturen“.¹²⁵ Die Ausübung von Rechten in der Kirche versteht sich so als „dialektische Beziehung zwischen geistlicher Autorität und christlicher Freiheit innerhalb der kirchlichen *Communio*“.¹²⁶

cc) Versuch einer Vermittlung beider Ansätze

Ein Vergleich beider Ansätze zeigt eine deutliche „Verknüpfung von ekklesiologischen und personalen Aspekten“.¹²⁷ Der theologisch-ekklesiologische Ansatz bringt die Eigenschaften der kirchlichen *communio*, namentlich deren kollektiven Aspekt in angemessener Weise zum Ausdruck, kann jedoch auf individuell-personale Elemente nicht verzichten, was eine Vielzahl kodifizierter Rechte der Gläubigen, etwa die Meinungsäußerungsfreiheit des c. 212 CIC 1983 zeigt.¹²⁸ Der Freiheitsanspruch des einzelnen gegenüber der kirchlichen Autorität auf Abwehr rechtsmißbräuchlicher Freiheitsbeschränkung wird hier evident, ohne daß die säkulare individualistische Freiheitsidee mit ihrer Kombination von liberalen und sozialen Grundrechten in die „Sackgasse eines nicht einzulösenden Anspruchsdenkens“ gerät, so wie dies *Aymans*¹²⁹ befürchtet. Auch muß es das Anliegen der Kanonistik sein, daß es nicht zu einer Entfremdung zwischen allgemeinem Rechtsbewußtsein, das auf die Sicherung individueller Rechtspositionen gerichtet ist, und kanonischem Recht kommt.¹³⁰

122) Luf 1981 (wie Anm. 115) 328; ders. 1985 (wie Anm. 50) 116, wo – ein wenig einschränkend – von „Bewährung des Glaubens in der kirchlichen Gemeinschaft“ die Rede ist.

123) Den Begriff „Transformation“ verwenden auch Huber-Tödt (wie Anm. 60) 199.

124) Luf 1985 (wie Anm. 50) 111.

125) Luf 1985 (wie Anm. 50) 112; ähnlich Putz (wie Anm. 55) 331 und Hafner (wie Anm. 74) 213.

126) Hafner (wie Anm. 74) 212 unter Hinweis auf Hubert Müller.

127) Hafner (wie Anm. 74) 217.

128) Zur Meinungsäußerungsfreiheit als Grundrecht des Christen, das sowohl Abwehrrecht, als auch Mitwirkungsrecht ist, vgl. ausführlich Pree (wie Anm. 47) 49 ff.

129) *Aymans* 1980 (wie Anm. 35) 409.

130) Dazu Hafner (wie Anm. 74) 209 unter Bezugnahme auf Luf und Johann Baptist Metz.

Auf der anderen Seite kann der anthropologisch-individualistische Ansatz „nicht ohne vermittelnde Schritte mit... der *Communio*-Konzeption in Einklang gebracht werden“,¹³¹ da die Kirche bei aller unterschiedlicher ekklesiologischer Betrachtung eine von der staatlichen und gesellschaftlichen *communio* unterschiedliche Struktur aufweist – eben eine Struktur, die von der Glaubensentscheidung jedes einzelnen getragen und in umfassender Weise auf eine gemeinsame, absolute Grundlage bezogen ist.¹³²

Bei solcher Verknüpfung der verschiedenen Aspekte stellt sich wohl die Frage nach der Vermittlung. *Christian Huber* weist darauf hin, daß die aus der Erforschung der Geschichte der Menschen- und Grundrechte gewonnene Erkenntnis wächst, daß „diese Rechte unter dem Stichwort der Emanzipation und der isolierten Selbstbehauptung des Individuums *allein* nicht zureichend erfaßt und beschrieben sind“.¹³³ Das ist wohl kein „Ausweg aus der Sackgasse“, sondern nur eine soziologisch gewonnene Erkenntnis, die zu einem „Weiter auf dem Weg der *communio*“ weist.

Gewichtiger ist da der mit den Mitteln der Dialektik unternommene Versuch einer Vermittlung von ekklesiologischem und individualistischem Ansatz, den *Hafner* aufzeigt.¹³⁴ Er geht zunächst dem anthropologisch-individualistischen Ansatz folgend von der These aus, daß die im säkularen Bereich entwickelten Menschenrechte grundsätzlich auch der kirchlichen *communio* vorgegeben sind. Hernach, gleichsam als Antithese, wird angenommen, daß den innerkirchlichen Rechten aufgrund der Einbindung der Gläubigen in die *communio* ein spezifischer Stellenwert zugewiesen werden muß, um dann im Rahmen einer Synthese den Nachweis zu erbringen, daß nur eine „einheitliche Gesamtschau“ beider Aspekte der Problematik gerecht zu werden vermag. Es ist bezeichnend für die Situation der Kirche und für die kanonistische Diskussion, in der sich diese Situation widerspiegelt, daß solche Versuche einer Vermittlung wenig Beachtung gefunden haben.¹³⁵

Zur Begründung seiner vorgenannten These führt *Hafner* neben theologischen und philosophischen Erwägungen, die sich mit den obigen Ausführungen zur Grundlegung der Menschenrechte weitgehend decken,¹³⁶ auch soziologische, juristische und historische Erwägungen an.¹³⁷ Er weist darauf hin, daß in der Kirche als soziologisch verfaßter Institution nicht von vornherein Fehlentscheide ausgeschlossen werden können, „die in die Subjektstellung der einzelnen Gläubigen eingreifen und deren Menschenrechte zu verletzen

131) *Hafner* (wie Anm. 74) 217.

132) Dazu *Luf* 1985 (wie Anm. 50) 111 f.

133) *Huber* (wie Anm. 27) 54 unter Hinweis auf *Hollerbach*.

134) Zum Folgenden *Hafner* (wie Anm. 74) 217 f.

135) Vielleicht hängt dies mit der Tatsache zusammen, daß *Hafners* Habilitationsschrift 1992 an der juristischen Fakultät der Universität Basel entstand und die „Berührungsangst“ zwischen Kanonistik und Rechtswissenschaft einfach noch zu stark ist.

136) Vgl. II 1 und die in den Anm. 35–39 genannte Literatur.

137) Zum Folgenden *Hafner* (wie Anm. 74) 219.

vermögen“. Auch sei es der Kirche im demokratisch-freiheitlichen Staat nicht möglich, sich „im Rahmen der Horizontal- bzw. Drittwirkung der Grundrechte einer minimalen Grundrechtsbindung zu entziehen“. Schließlich beruhen die Menschenrechte „in vielerlei Hinsicht auf der Grundlage der christlich-kirchlichen abendländischen Tradition“, weshalb die Menschenrechtsidee „grundsätzlich keine kirchenfremde Vorstellung“ sei. In der Folge kann es also in der kirchlichen Rechtsordnung keine menschenrechtsfreien Zonen geben, vielmehr ist der „ekklesiologisch konstitutive ... kirchliche Öffentlichkeitsauftrag, den Menschen den umfassenden Heilwillen Gottes zu verkünden, ... unteilbar...., er besitzt universalen Charakter“.¹³⁸ Antithetisch setzt Hafner dagegen, daß Menschenrechte als formulierte Rechte „nur dann Eingang in die innerkirchliche Rechtsordnung finden können, wenn zugleich auf die der Kirche eigenen Lebensgesetze und ihre besonderen Zielsetzungen Rücksicht genommen wird“.¹³⁹ Zu diesen Lebensgesetzen gehört auch die Übernahme besonderer Pflichten und damit verbunden die Beschränkung der Wahrnehmung gewisser Rechte im Interesse des *bonum commune* der Kirche sowie der Rechte der anderen Gläubigen.¹⁴⁰

So kommt Hafner zu dem Schluß, daß „sich anthropologische und ekklesiologische Begründungsmodelle nicht gegenseitig ausschließen, sondern sich vielmehr als dialektisch-interdependente Momente und Bezugsgrößen wechselseitig und komplementär bedingen und voraussetzen“.¹⁴¹ Bezogen auf ein bestimmtes Recht des Gläubigen bedeutet dies, daß das anthropologische Modell in erster Linie dessen Freiheitsgehalt aufzeigt und das ekklesiologische Modell die spezifische Wahrnehmung desselben Rechts innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft deutlich macht – die theoretische Grundlegung dieses Rechts rückt dabei in den Hintergrund, weil es sich „letztlich um dasselbe Recht handelt“.¹⁴² Eine solche „dialektisch vermittelte Einheit“ in der kirchlichen Rechtsordnung¹⁴³ entspricht wohl auch dem vom Zweiten Vatikanum entwickelten und geprägten Kirchenbild, etwa dem in LG Art. 8 Abs. 1a angesprochenen ganzheitlichen Verständnis der Kirche als *realitas complexa*.¹⁴⁴ Danach gehören Geschichtlich-Dynamisches und Zeitlos-Statistisches, Menschliches und Göttliches, Sichtbares und Unsichtbares, Gesellschaftliches und Gemeinschaftliches, Recht und Liebe in der Spannungseinheit Kirche zusammen.¹⁴⁵

138) Hafner (wie Anm. 74) 220 f.

139) Hafner (wie Anm. 74) 221 f. unter Hinweis auf Mosiek, Krämer u. a.

140) Hafner (wie Anm. 74) 223 unter Hinweis auf Aymans-Mörsdorf (wie Anm. 109) 148 ff.

141) Hafner a. a. O. unter Hinweis auf Hoeren (wie Anm. 68) 140.

142) Hafner a. a. O.

143) Hoeren (wie Anm. 68) 136 f.

144) Vat II LG 8 (wie Anm. 16) 170; zitiert von Hafner, a. a. O. unter Hinweis auf Krämer.

145) Hafner (wie Anm. 74) 225 f. unter Hinweis auf Kasper (wie Anm. 72) 60.

Die Rechte der Gläubigen stehen so in einem Spannungsfeld zwischen Individuum und Gemeinschaft, das „nicht als Gegensatz verstanden werden darf, so als ob die eine Seite nur in der Überwindung der jeweils anderen sich voll entfalten könnte; vielmehr sind beide gegenseitig aufeinander verwiesen: Wirkliche Glaubensgemeinschaft ist nur möglich, wenn die Einzigartigkeit des persönlichen Glaubensvollzuges respektiert und gefördert wird, und dieser wiederum kann seinem Wesen nach nur in der Gemeinschaft mit dem ganzen Leib Christi vollzogen werden“.¹⁴⁶ Menschenrechte in der Kirche erweisen sich damit als plurifunktional und mehrschichtig, so daß „jedem der im Katalog des CIC von 1983 enthaltenen Rechte gleichzeitig personale und ekklesiale Bezüge und Funktionen zugewiesen werden können“.¹⁴⁷

b) Normativer Rang der kodifizierten Rechte

Schon während der Arbeit am neuen kirchlichen Gesetzbuch stellte sich die Frage, welchen formellen Gesetzesgrad die Rechte der Gläubigen haben sollten.¹⁴⁸ Da diese Rechte als Funktionen der Kirche und ihrer Aufbauelemente verstanden wurden, war klar, daß sie ihren Platz in einer „allfälligen kirchlichen Verfassung“ haben mußten, folglich eine erhöhte formelle Gesetzeskraft beanspruchen konnten.¹⁴⁹ Mit der Aufgabe des Projektes der LEF¹⁵⁰ war dieser Anspruch gewissermaßen erledigt. Die in den CIC von 1983 eingegliederten Rechte und Pflichten der Gläubigen sind dem übrigen kodikarischen Gesetzesrechte prinzipiell gleichgeordnet worden, was sich auch darin zeigt, daß die Rechte und Pflichten in der Überschrift des ersten Titel nicht (mehr) ausdrücklich als „fundamental“ bezeichnet werden.¹⁵¹

Gleichwohl wird heute in der Kanonistik allgemein anerkannt, daß diesen Regelungen ein höherer Stellenwert zuerkannt werden muß. So stellt *Aymans* fest, daß es sich sowohl nach dem Inhalt der jeweiligen Norm, als auch nach der Einordnung des Gesetzesabschnitts in die Systematik des CIC um einen „grundlegenden Normbereich“ handelt.¹⁵² *Reinhardt* will den Rechten und Pflichten der Gläubigen unter Berufung auf *Corecco* zwar „keinen äußeren höheren Rang als anderen Gesetzen“ zukommen lassen, sieht jedoch in den Normen, soweit sie aus dem göttlichen Recht oder zumindest aus dem Naturrecht hergeleitet wurden, eine materielle Hierarchie, die „Vorrang ... vor allen

146) Huber (wie Anm. 27) 50 f.; zum Spannungsverhältnis von Individuum und Gemeinschaft auch Krämer 1993 (wie Anm. 40) 32.

147) Hafner (wie Anm. 74) 228 unter Hinweis auf Hoeren (wie Anm. 68) 142.

148) Vgl. dazu die Hinweise bei Hinder (wie Anm. 85) 263 ff. und bei Schnizer (wie Anm. 81) 79 f.

149) Hinder (wie Anm. 85) 264.

150) Zur Diskussion um die LEF vgl. die Ausführungen unter III. 1.

151) *Aymans-Mörsdorf* (wie Anm. 13) 72; *Luf* 1985 (wie Anm. 50) 108 vermutet gesetzsystematische Gründe, weshalb vermieden wurde, den Rechten und Pflichten der Gläubigen einen normativ ausgezeichneten Rang zu verleihen.

152) *Aymans-Mörsdorf* a. a. O., 72 f.

anderen Normen“ hat.¹⁵³ *Luf* und *Pree* wollen den kodifizierten Rechten gleichfalls keinen formell höheren Gesetzesrang beimessen, sprechen aber „der Sache nach ... von Grundrechten und Grundpflichten“ im Sinne eines „grundlegenden Status aller Gläubigen in der kirchlichen Gemeinschaft“, da die eingeräumten Rechtspositionen unverfügbar sind und zudem den Rechten und Pflichten besonderer Gruppen, wie Laien und Klerikern vorangestellt sind.¹⁵⁴ *Luf* und *Hafner* sehen darüber hinaus „deutliche Parallelen zu staatlichen Grundrechten“, die es erlauben, von „kirchlichen Grundrechten“ bzw. „iura fundamentalia“ zu sprechen.¹⁵⁵ *Schnizer* geht noch einen Schritt weiter.¹⁵⁶ Nach seiner Auffassung lassen sich aus der Entstehungsgeschichte der cc. 208–223 „Argumente für eine mens legislatoris gewinnen, daß diese Statusrechte anderen Normen des Kodex vorgehen“. Auch die ratio legis und die systematische Stellung sprächen für einen „gewissen inhaltlichen Vorrang“. Zudem ständen hinter den Rechten unverfügbare Werte wie Menschenwürde, Gleichheit und durch die Taufe erworbene Christenfreiheit, die „bei der Auslegung und Konkretisierung der Statusrechte zwingend mitzudenken seien“.

Bei Einräumung eines solchen Stellenwerts liegt die Frage nach einer grundrechtskonformen Interpretation der Normen des kirchlichen Gesetzbuches nahe. Lehnt man eine solche ab,¹⁵⁷ kann potentiell jede Norm des Codex als Schranke eines Grundrechts in Betracht kommen. Im „Konfliktfall“ müßte das kodifizierte Recht des Gläubigen hinter die andere Norm zurücktreten. Folgt man hingegen dem vorgenannten Gedanken eines internen Vorrangs der Statusrechte des Gläubigen, wäre eine grundrechtskonforme Interpretation im Sinne einer kritischen Analyse von Normen des kirchlichen Gesetzbuches im Hinblick auf diese Statusrechte durchaus denkbar. Dabei bliebe die Frage nach der Hierarchie der Normen unberührt.¹⁵⁸ Eine solche interne Logik hätte auch Folgen für die Schaffung und Analyse von Normen des Satzungsrechts und der Ordnungen gem. cc. 94, 95 CIC 83,¹⁵⁹ zu denen auch die autonomen Satzungen der religiösen Lebensverbände, namentlich der Institute des geweihten Lebens gem. cc. 586, 587 CIC gehören. In diesem Bereich wäre dem Gesetzgeber und dem Anwender der Normen aufgegeben, die Statusrechte der Gläubigen zu konkretisieren und im Lichte derselben zu interpretieren. Dann wäre der Weg frei für eine „neue Rechtskultur“ in der Kirche überhaupt

153) Reinhardt (wie Anm. 46) Einf. vor c. 208, Rdn. 3 am Ende unter Bezugnahme auf Corecco 1985 (wie Anm. 51) 190; vgl. auch Hafner (wie Anm. 74) 202 Anm. 70.

154) *Luf* 1985 (wie Anm. 50) 108; *Pree* (wie Anm. 47) 46 f.; Hafner (wie Anm. 74) 202 schließt sich dem an; ähnlich auch Corriden 1990 (wie Anm. 47) 34 und Krämer 1993 (wie Anm. 40) 27.

155) *Luf* a. a. O.; Hafner a. a. O.

156) Zum Folgenden *Schnizer* (wie Anm. 81) 80.

157) So etwa *Pree* (wie Anm. 47) 46.

158) Als Beispiel für den Fall grundrechtskonformer Interpretation sei der Konflikt zwischen den Regelungen der cc. 1741, 3° und 220 CIC genannt.

159) Zum Recht der Satzungen und Ordnungen Aymans–Mörsdorf (wie Anm. 109) 213–220.

und speziell in den Ordensgemeinschaften, so wie sie einleitend erwähnt von *Nell-Breuning* gefordert wurde.^{160 161}

IV. Menschenrechte im Ordensleben

Gilt das Ordensrecht als „ein Stiefkind der Kanonisten“,¹⁶² nimmt es nicht wunder, daß die Menschenrechte in den Ordensgemeinschaften so gut wie nicht Gegenstand der kanonistischen Forschung sind. Die wenigen Kommentare und Lehrbücher beschränken sich auf kanonistische Erläuterungen der cc. 662–672 CIC, ohne dabei auf grundsätzliche Fragen einzugehen.¹⁶³ Um so bemerkenswerter ist die Feststellung von *Scheuermann* im Kreise von höheren Ordensoberinnen in Untermarchtal alsbald nach Beendigung des II. Vatikanischen Konzils, daß es auch im Ordensleben Grundrechte gibt – unveräußerliche Rechte, welche die Ordenspersonen trotz ihrer verzichtbetonten Lebensweise niemals preisgegeben haben, ja daß man der einzelnen Ordensperson wesentliche Persönlichkeitsrechte nähme, wenn das konkret geführte Ordensleben gar nicht mehr die Grundideale des Ordensstandes zur Darstellung bringen könnte.¹⁶⁴

Diese These blieb – soweit ersichtlich – unerörtert. Erst nach Abschluß der Reformarbeiten am Gesetzbuch der Kirche gab es erste Stellungnahmen, etwa die von *Hess* und *Pfab*, die sich mit der Frage nach Persönlichkeitsrechten im Ordensrecht ein wenig näher beschäftigten. Dabei ist nicht zu unterschätzen, daß das neue Ordensrecht von 1983 „wie kein anderer Teil des neuen Gesetzbuches einer gewissen unjuristischen frommen Versuchung“ unterlegen ist, der es nicht unbedingt hätte unterliegen müssen, „haben doch schon die Konzilstexte und manche nach-konziliare Gesetzgebung zur Genüge das theologisch zu Sagende zum Ausdruck gebracht“.¹⁶⁵ Die Frage der Menschenrechte in den Orden geriet so in die Schere zwischen Theologie und Recht. Dies hat seinen Grund auch darin, daß im *Motu Proprio „Ecclesiae Sanctae“*, das *Papst Paul VI.* am 6. August 1966 erlassen hat,¹⁶⁶ den Ordensverbänden aufgegeben wurde, in ihren Konstitutionen zwischen spirituellen und juridischen Elementen zu unterscheiden, damit „das geistliche Erbe eines jeden Verbandes richtig

160) Dazu *Torfs R.*, *Mensen en rechten in de Kerk*, Leuven 1993, 73–90, der im Zusammenhang mit den Rechten und Pflichten aller Gläubigen von einem „langen Weg zu einer glaubwürdigen Rechtskultur in der Kirche“ spricht. Im Rahmen der unter Anm. 103 erwähnten Fachtagung wies *Torfs* darauf hin, daß die „Grundrechte der Gläubigen die anderen Vorschriften veredeln“.

161) Das Thema „grundrechtskonforme Auslegung“ verdiente eine ausführlichere Darstellung, zumal es in der Kanonistik noch kaum behandelt ist.

162) *Henseler* (wie Anm. 2) Einl. vor c. 573, Rdn. 1.

163) Vgl. dazu Anm. 2.

164) *Scheuermann* 1967 (wie Anm. 2) 269.

165) *Henseler* (wie Anm. 2) Einl. vor c. 573, Rdn. 3.

166) AAS 58, 1966, 40–48, II nn. 12–14.

zum Ausdruck komme“¹⁶⁷ Eine solche Unterscheidung führte eher zu Vorsicht und Unsicherheiten, als zu deutlichen Positionen und Einschätzungen. Es soll nun der Versuch unternommen werden, anhand der Vorgaben des Konzils für eine zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens¹⁶⁸ die Akzente für eine Grundlegung von Menschenrechten in der klösterlichen Gemeinschaft herauszuarbeiten.¹⁶⁹

1. *Menschenrechte in den Orden unter Berücksichtigung des Konzilsdekrets „Perfectae Caritatis“ vom 28.10.1965*

a) *Accomodata renovatio*

Galten bis zum Konzil die Akzente im Ordensleben dem klösterlichen Pflichtenkreis, so sind die Konzilstexte und die umfangreiche nachkonziliare Gesetzgebung¹⁷⁰ mitgeprägt von den Begriffen Recht und Anspruch – eine neue Akzentsetzung, die durch das stärkere Persönlichkeitsbewußtsein des Menschen von heute bedingt ist.¹⁷¹ So bestimmt das Dekret „*Perfectae Caritatis*“ in Artikel 3 Abs. 1, daß „Lebensweise, Gebet und Arbeit... den körperlichen und seelischen Voraussetzungen der Menschen von heute entsprechen müssen“. Dieser Artikel gehört zum Konkretesten, was im ganzen Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens gesagt wird.¹⁷² Seine Aussage erscheint zunächst banal, gewinnt aber durch ihren ausdrücklichen Bezug auf den „modernen Menschen“ durchaus Relevanz, ja sogar Brisanz, da das Bild vom modernen Menschen geprägt wird von seiner Stellung als autonomes Subjekt, als Träger von Rechten und Pflichten, die in eigener Verantwortung zur Ausübung gelangen. Gewissermaßen als Korrektiv für die „*accomodata renovatio*“ sieht daher Artikel 2 desselben Dekrets vor, daß Anpassung und Erneuerung nicht einen billigen Konformismus bedeuten,¹⁷³ son-

167) Henseler a. a. O.; ausführlicher dazu Primetshofer B., Reformen des Ordensrechts im Geiste des Zweiten Vatikanischen Konzils (*Ars boni et aequi*. Gesammelte Schriften von Bruno Primetshofer, hrsg. v. J. Kremsmaier und H. Pree, Berlin 1997, 545–562; hier 550 ff.).

168) Solche Vorgaben enthalten insbesondere die Dogmatische Konstitution über die Kirche „*Lumen gentium*“ vom 22.11.1964, das Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe „*Christus Dominus*“ vom 28.10.1965 und das Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens „*Perfectae Caritatis*“ vom selben Tag; zu letzterem vgl. Anm. 3; zum Verhältnis der drei Dokumente zueinander vgl. Primetshofer 1997 (wie Anm. 167) 547 f.

169) Scheuermann 1967 (wie Anm. 2) 270 weist darauf hin, daß das Thema „nicht erst vom Konzil anerkannt worden“ ist, sondern „immer schon Verständnis gefunden“ habe.

170) Eine detaillierte Aufzählung letzterer Gesetzgebung findet sich bei Primetshofer 1997 (wie Anm. 167) 546.

171) Scheuermann a. a. O.

172) Wulf F., Einleitung und Kommentar zum *Decretum de Accomodata Renovatione Vitae Religiosae* (PC) vom 28.10.1965 (LThK 1967, Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare II, 249–307; hier 273).

173) Primetshofer 1997 (wie Anm. 167) 549.

dern eine „ständige Rückkehr zu den Quellen jedes christlichen Lebens und zum Geist des Ursprungs der einzelnen Institute“.

Gleichwohl ist die stärkere Hinwendung zur Achtung der menschlichen Person, also die Betonung der menschlichen Würde nicht zu übersehen, etwa wenn der zu Artikel 3 Abs. 2 desselben Dekrets verabschiedeten Modus die Leitung der Ordensinstitute an die Achtung der Mündigkeit der Mitglieder erinnert,¹⁷⁴ wenn Artikel 4 Abs. 1 die Zusammenarbeit aller Mitglieder eines Instituts fordert, also die demokratische Verfasstheit einer Ordensgemeinschaft entsprechend der Entwicklung der modernen Gesellschaft hervorhebt,¹⁷⁵ wenn Artikel 4 Abs. 2 S. 2 die Oberen verpflichtet, ihre Untergebenen in geeigneter Weise zu befragen und zu hören oder wenn Artikel 14 Abs. 3 S. 2 die Oberen ermahnt, ihre Untergebenen in Achtung vor der menschlichen Person zu leiten – eine bis dahin in kirchlichen Dokumenten nicht anzutreffende und damit erstmalige Verpflichtung.¹⁷⁶ Nicht zu unterschätzen ist auch die in Artikel 18 geforderte zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens durch Aus- und Weiterbildung der Mitglieder sowie der Hinweis darauf, daß sich die Anpassung an die Erfordernisse unserer Zeit nicht in Äußerlichkeiten erschöpfen darf. Insbesondere bei Ausübung eines direkten Apostolats muß sichergestellt sein, daß die Betroffenen über die Gepflogenheiten, das Denken und Empfinden der heutigen Gesellschaft unterwiesen werden, soll heißen: wer apostolisch tätig sein will, muß die Welt und den Menschen von heute kennen und in diesem Sinne „mitten in der Welt sein“¹⁷⁷ – eine für Ordensleute durchaus nicht selbstverständliche Forderung, die aber nicht unwesentlich zur Stärkung des Bewußtseins der eigenen Person und damit auch des rechtlichen Status beiträgt.

Gemessen an den Texten des Konzils hinsichtlich der Themen Kirche, Liturgie, Kommunikation, Pastoral etc. und den Diskussionen, die sich hieraus entwickelt haben, stehen die Texte bezüglich der Erneuerung des Ordenslebens eher „im Schatten“, auch wenn nicht zu verkennen ist, daß neben den aufgezeigten Themen, die den Rechtsstatus der Religiösen betreffen, auch andere Themen, die damit in einem gewissen Zusammenhang stehen, etwa das Verhältnis von Kontemplation und Apostolat¹⁷⁸ oder die Lehre von den Räten¹⁷⁹ Inhalt der Dokumente, namentlich von „*Perfectae Caritatis*“ sind. Insgesamt läßt sich feststellen, daß die Konzilsväter und der nachkonziliare Gesetzgeber die bis dahin nicht immer klare Gesetzessprache durch eine noch undeutlichere Terminologie ersetzt haben, daß den „einzelnen Normen (des

174) Dazu Wulf, a. a. O.

175) Dazu Wulf (wie Anm. 172) 274.

176) Dazu Wulf (wie Anm. 172) 296 und Scheuermann 1967 (wie Anm. 2) 270.

177) Dazu Wulf (wie Anm. 172) 300 f.

178) Hier stand die monastische Tradition der „Zweigleisigkeit“ von Kontemplation und Aktion zur Debatte. Dazu Wulf (wie Anm. 172) 256–259.

179) Zu einem konsequenten Neuentwurf einer Theologie des Verhältnisses von Gebot und Rat kam es nach Wulf (wie Anm. 172) 252–256 nicht.

Ordensrechts) ein einheitlicher Aufriß und ein Gesamtkonzept abgeht“.¹⁸⁰ Die Ursache hierfür wird zunächst darin zu suchen sein, daß es bei der Arbeit in den Kommissionen und in der Aula gewisse Spannungen, durchaus auch Unsicherheiten und wenig Bereitschaft gab, sich neuen Anregungen und Erkenntnissen zu öffnen,¹⁸¹ kurz: die sehr unterschiedlichen Ordensstrukturen – kontemplative Orden auf der einen Seite und Orden des aktiven Lebens auf der anderen Seite – wirkten sich nicht förderlich auf die Erarbeitung der Dokumente aus.¹⁸²

Eine deutliche Rechtssprache, etwa auch im Bezug auf den Rechtsstatus des Religiösen war aus dieser Situation heraus nicht zu erwarten. Ohnehin war das Ordensleben „als Weg der Liebe, der Nachfolge Christi, der Selbstentäußerung und der Heiligkeit... in keiner Weise von Recht und Anspruch geprägt“.¹⁸³ So mußte sich das Apostolat der „accomodata renovatio“ erst seinen Weg durch die Sprache der „Verundeutlichung“ bahnen, und zwar unter zweierlei Aspekten. Einerseits forderte die nicht zu übersehende Aufbruchstimmung in den Orden nach dem II. Vatikanum eine Neuakzentuierung des rechtlichen Status eines Religiösen, andererseits gab es auch eine Besorgtheit, daß diesem neuen Status zu viel Spielraum eingeräumt würde.¹⁸⁴

b) Ein erstes Grundrechtsmodell

Vor diesem Hintergrund entwickelte *Scheuermann* ein erstes System von Grundrechten der einzelnen Ordensleute, wobei er als Grundrechte jene Rechte bezeichnete, die ein Mensch aufgrund seiner Eigenseins, seiner Würde und um seiner Selbstentfaltung willen braucht, und die ihm von keiner menschlichen Gewalt oder Gemeinschaft beschränkt werden dürfen.¹⁸⁵ Im Sinne der unter II. aufgezeigten Terminologie kann hier von „Menschenrechten“ gesprochen werden, die Staat und Kirche und damit auch einer Ordensgemeinschaft vorgegeben sind.

Zunächst wird das Recht auf Zugehörigkeit zum Verband genannt, das durch die Profese begründet wird.¹⁸⁶ Die Nichtzulassung zur Gelübdeerneuerung, die Entlassung sowie die Anregung zum freiwilligen Ausscheiden wirken diesem Recht grundsätzlich entgegen, so daß sie nur unter ganz besonderen Umständen, die nachweisbarer Begründung bedürfen, zugelassen werden können. Das Recht auf Entfaltung der Persönlichkeit gründet in der von der Kirchenkonstitution „Lumen gentium“¹⁸⁷ explizierten Berufung zur Heiligkeit

180) Primetshofer 1997 (wie Anm. 167) 561.

181) Ausführlich zum historischen Werdegang des Dekrets, namentlich in der Endphase seiner Entstehung, Wulf (wie Anm. 172) 261–264.

182) Wulf (wie Anm. 172) 263 spricht von einer „wahrhaft abenteuerlichen Odyssee“.

183) Scheuermann 1967 (wie Anm. 2) 270; ders., 284 unter Hinweis auf das Schlagwort: Im Juridismus erstickt die Liebe.

184) Dazu Scheuermann 1967 (wie Anm. 2) 270.

185) Scheuermann 1967 (wie Anm. 2) 268.

186) Scheuermann 1967 (wie Anm. 2) 271–281.

187) Vgl. Vat II LG 39–47 (wie Anm. 16) 289–313.

in der Kirche und deren Verwirklichung in der Form den Ordenslebens. Hier geht es nicht um die unbeschränkte und allseitige Entfaltung individueller Fähigkeiten eines Religiösen, sondern um die Förderung der Person mittels der evangelischen Räte, die nach LG Art. 46 Abs. 2 „Werte mit sich bringen“, die „aus ihrem Wesen heraus ... die Entfaltung der menschlichen Person ... aufs höchste fördern“.¹⁸⁸ Dazuhin soll durch ein neues Verständnis des Gehorsams das verantwortete Handeln des Religiösen gefördert werden,¹⁸⁹ was gleichfalls zu einer Entfaltung der Persönlichkeit beiträgt. In deren Dienst stehen schließlich auch das bereits erwähnte Recht auf Bildung, Ausbildung und Weiterbildung, das Recht auf die Führung eines geistlichen Lebens sowie das Recht auf eine angemessene Erholung.¹⁹⁰ Eine besondere Bedeutung gewinnt das Recht auf Mitgestaltung des klösterlichen Verbands bzw. der Ordensgemeinschaft. Hier sind das Recht auf Gehör, die Mitwirkung bei Wahlen und bei der Erneuerung der Gemeinschaft der Gleichbehandlungsgrundsatz angelegt. Der Grundsatz der Rechtsbeständigkeit,¹⁹¹ der für den Religiösen vor allem darin besteht, daß die mit der Profese übernommenen Verpflichtungen keine wesentlichen Veränderungen erfahren dürfen, wird im LG Art. 43 Abs. 1 S. 5 besonders angesprochen und von *Scheuermann* ausdrücklich in den Katalog der Grundrechte aufgenommen. Schließlich bildet das Recht auf Versorgung im Hinblick darauf, daß sich der Religiöse freiwillig in das gemeinsame Leben eingeordnet hat, einen nicht unwesentlichen Anspruch gegenüber dem Ordensverband. Über dessen Bemessung gibt PC Art. 13 Abs. 3 eine nur undeutliche Auskunft.¹⁹²

Zusammenfassend läßt sich feststellen, daß die Herausarbeitung des rechtlichen Status eines Religiösen neben den geistlichen Elementen eines Lebens in klösterlichen Verbänden bzw. Ordensgemeinschaften den Religiösen „vor Rechtlosigkeit bewahrt“ und „Befugnisse im Dienste der Verwirklichung des Ordensberufes“ verleiht.¹⁹³

c) Die Neuregelungen des CIC von 1983

Dem genannten Anliegen werden in der Folge die Regelungen des neuen Gesetzbuches der Kirche durchaus gerecht. Es zeigt sich, daß das Ordensrecht des CIC von 1983 „Hilfe und Wegleit bei der Bewältigung anstehender Fra-

188) Vgl. Anm. 187, 311.

189) Dazu PC 14,3.

190) Zum letzteren vgl. die Ausführungsbestimmung Norm. II 35–38 zu den Konzilsweisungen für die Ordensleute in: *Scheuermann*, OK 8, 1967, 113 ff.

191) Auch „wohlerworbenes Recht“ (*ius quaesitum*) genannt. Vgl. dazu *Aymans-Mörsdorf* (wie Anm. 109) 125 f.

192) Danach sollen die Mitglieder „im Erwerb all dessen, was zu ihrem Lebensunterhalt ... notwendig ist, ... alle unangebrachte Sorge von sich weisen und sich der Vorsehung des himmlischen Vaters anheingeben“. *Scheuermann* 1967 (wie Anm. 2) 281 interpretiert dies dahingehend, daß „all das, was ... notwendig und nützlich ist, an Lebensunterhalt und materieller Hilfe geboten werden muß“.

193) *Scheuermann* 1967 (wie Anm. 2) 285.

gen und Probleme sein will“ und dabei ein „ausgewogenes System von neuerschaffenen Freiräumen und maßvollen Anweisungen“ eröffnet, das wesentlich vom Subsidiaritätsprinzip bestimmt wird.¹⁹⁴ Der „neuen Sensibilität“, die das Konzil in Bezug auf die Persönlichkeitsrechte von Ordensmitgliedern entwickelt hatte,¹⁹⁵ wurde auf mehrfache Weise Rechnung getragen.

Zum einen durch die ekklesiologische Ortsbestimmung der Religiösen im Verfassungs- und Ordensrecht des CIC von 1983. Danach bilden Ordenschristen, die sich auf ein Leben nach den evangelischen Räten verpflichten, keinen zusätzlichen dritten Stand in der Kirche, sondern sind entweder Kleriker oder Laien nach der in c. 207 § 1 CIC vorgesehenen Struktur. Sie gehören somit nicht zur hierarchischen Struktur der Kirche,¹⁹⁶ sondern sind gem. c. 574 § 2 in deutlicher Abkehr von einer heilsindividualistischen Sicht in die Heilssendung der Kirche eingebunden. Im Rahmen der vom CIC kodifizierten Rechte und Pflichten aller Gläubigen sind sie gem. c. 210 nach ihrer eigenen Stellung verpflichtet, ein heiliges Leben zu führen sowie das Wachstum der Kirche zu fördern.¹⁹⁷ Ihr Rechtsstatus bestimmt sich danach – ausgehend von einer in c. 208 CIC angesprochenen fundamentalen Gleichheit aller Gläubiger – in gleicher Weise wie der Rechtsstatus anderer Gläubiger, noch deutlicher: die in den cc. 208–223 CIC niedergelegten Rechte stehen auch den Religiösen zu.¹⁹⁸

Zum anderen werden den Ordenspersonen durch die cc. 662–672 ausdrücklich Rechte zugewiesen, die sich gegenüber ihren Vorlagen, dem Titulus XIII des Ordensrechts von 1917 (cc. 592–631) wesentlich verändert haben.¹⁹⁹

194) Primetshofer B., Akzente im Ordensrecht des Codex Iuris Canonici von 1983 (Festschrift für Loidl 1985, 266–277; hier 268) unter Hinweis auf Nr. 5 der Grundsätze für die Kodifikation des CIC von 1983 in der Praefatio des Codex und 270.

195) Hess (wie Anm. 2) 332; dies., 331 unter Bezugnahme auf Vat II GS 26 Abs. 2 (LThK 1968, Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare III, 363).

196) Primetshofer 1985 (wie Anm. 194) 266; ders. (wie Anm. 2) 22; Henseler (wie Anm. 2) c. 574 Rdn. 2; Aymans-Mörsdorf (wie Anm. 13) 67 f. sprechen vom „Rätestand“, der in einer Relativierung an sich positiver weltlicher Werte wie Reichtum, Geschlechtsgemeinschaft und Selbstbestimmung besteht und erst dadurch rechtlich greifbar wird; Sebott (wie Anm. 2) 27 unterscheidet „im engeren und eigentlichen Sinne zwei Stände (Kleriker, Laien)“ und „im weiteren und übertragenen Sinn ... drei Stände (Kleriker, Ordensleute, Laien)“ und verweist dabei auf Vatikanum II LG 45 – eine Unterscheidung, die eher Verwirrung stiftet, in der Sache aber der Auffassung von Primetshofer nicht widerspricht. Zur sogen. Zweiständelehre ausführlich Henseler a. a. O., Rdn. 4 unter Hinweis auf Viktor Josef Dammertz.

197) Primetshofer 1985 (wie Anm. 194) 266.

198) Sebott (wie Anm. 2) 182 nähert sich allenfalls dieser Position an, wenn er die in cc. 662–672 für die Religiösen niedergelegten Pflichten und Rechte „im Zusammenhang“ mit den in cc. 208–223 sehen möchte; in diesem Zusammenhang ist die allgemeine Bemerkung von Aymans-Mörsdorf (wie Anm. 13) 94 von Interesse, wonach „bestimmte Einzelregelungen des Gesetzbuches unter dem Gesichtspunkt gewichtet werden müssen, inwieweit ein Zusammenhang mit einer Vorschrift des Gemeinstatutes (soll heißen: einem in cc. 208–223 genannten Recht des Gläubigen) besteht“.

199) Zu letzterem vgl. Henseler (wie Anm. 2) Überblick vor 662.

Der konkrete Inhalt der dort genannten einzelnen Canones stellt sich zwar ausschließlich in der Form von Pflichten dar, jedoch ist von einer engen Verknüpfung dieser Pflichten mit den Rechten auszugehen. Pflichten und Rechte sind hier miteinander korrespondierende Größen, so daß sich die Rechte als „Korrelat zu den entsprechenden Pflichten“ ergeben.²⁰⁰ Auch wenn nicht verkannt werden kann, daß der Katalog der Pflichten und Rechte – wie in anderen Teilen des Ordensrechts auch – nicht zuerst mit dem Instrumentarium einer rechtlichen Normierung Aussagen trifft, sondern eingebunden ist in die „theologische Ortsbestimmung der... *vita consecrata*“,²⁰¹ wachsen dem Mitglied eines Religiosenverbandes doch „all jene Rechte und Pflichten zu, die im allgemeinen und im verbandseigenen Recht den endgültig (durch die Profeß) eingegliederten Mitgliedern vorbehalten sind.“²⁰² Der Katalog muß also als ein „Mehr“ von Rechten verstanden werden, die allen Gläubigen eingeräumt sind, und nicht als eine Aufreihung von Pflichten gegenüber einem Religiosenverband, die auf Beschränkung und Verengung angelegt ist. So kann in Bezug auf die cc. 662–672 von „besonderen Pflichten und Rechten“ gesprochen werden.

d) Ortsbestimmung in der *vita consecrata*

Entstehen die besonderen Pflichten und Rechte gem. c. 654 CIC erst mit der Eingliederung in das Ordensinstitut, so müssen sie in dessen besonderem Umfeld gesehen werden, und zwar in dreifacher Weise – zum einen in ihrer Einbindung in die Spiritualität des einzelnen Religiösen, zum zweiten in ihrem Bezug auf das Ordensleben im Ganzen und zum dritten in Bezug auf die konkrete Ordensgemeinschaft mit ihrer ausgeprägten, tatsächlich gelebten und gemeinschaftstypischen Spiritualität.²⁰³ Der Religiöse findet sich wieder in einem Spannungsfeld zwischen christlicher Grundspiritualität, die in der Moderne von der Stellung des Menschen als autonomes religiöses Subjekt geprägt ist, und den Spezifika einer Ordensspiritualität, die sich infolge der sehr unterschiedlichen Ordenskonzepte auch unterschiedlich entfaltet.²⁰⁴ Das Spektrum reicht hier vom „kasernierten Einsiedlerdasein“²⁰⁵ über das klösterliche Gemeinschaftsleben hin zum „Leben in der Welt“.

200) Primetshofer 1988 (wie Anm. 2) 134; ähnlich Pfab (wie Anm. 2) 299. Zur Problematik der Verknüpfung von Pflichten und Rechten vgl. Schmitz H., *Der Codex Iuris Canonici* von 1983 (HdbKathKR hrsg. v. Listl/Müller/Schmitz, Regensburg 1983, 33–57; hier 49) und Hafner (wie Anm. 74) 203.

201) Primetshofer 1985 (wie Anm. 194) 266.

202) Aymans-Mörsdorf (wie Anm. 13) 675 f.; ähnlich Pfab (wie Anm. 2) 309.

203) Zur Unterscheidung dieser drei Aspekte von Ordensspiritualität vgl. Lippert P. *Ordensspiritualität / Ordensleben* (PLSp, Freiburg-Basel-Wien 1988, 951–958; hier 951 f.). Zum Thema Ordensspiritualität und Ordensrecht auch Dammertz V. „Die geistliche Dimension des Ordensrechts im neuen Codex Iuris Canonici (OK 25, 1984, 261–275) und Herzig A., *Ordensspiritualität und Ordensrecht* (OK 36, 1995, 273–296). Zur Ordensspiritualität in concreto Herzig, 277–283.

204) Lippert (wie Anm. 203) 952; ähnlich Herzig (wie Anm. 203) 283.

205) Lippert (wie Anm. 203) 954 unter Bezug auf Karl Rahner.

In Bezug auf das Ordensleben als Ganzes gründet die *vita consecrata* auf die evangelischen Räte. Diese wirken sich gem. c. 573 § 1 CIC aus in der Ganzhingabe an Gott in der besonders engen Nachfolge Christi, im Eingehen einer besonderen Bindung zur Verherrlichung Gottes, zur Auferbauung der Kirche und zum Heil der Welt.²⁰⁶ Das Dokument der Religiosenkongregation über das Ordensleben und die Förderung des Menschen von 1980 spricht hier von der „vierfachen Treue“ – der Treue zum Menschen und zu unserer Zeit, der Treue gegenüber Christus und dem Evangelium, der Treue zur Kirche und ihrer Sendung in der Welt und der Treue zum Ordensleben und dem Charisma des eigenen Instituts.²⁰⁷ In Bezug auf die konkrete Ordensgemeinschaft sieht sich der Religiöse sowohl spirituell als auch statusmäßig konfrontiert und zugleich eingebunden in ein komplexes Gefüge von Regeln und Satzungen, wobei letztere Ausdruck der den einzelnen Instituten gem. c. 586 § 1 gewährten Autonomie („*iusta autonomia vitae*“) und der daraus folgenden eigenrechtlichen Bestimmungen sind.²⁰⁸ Als Beispiele seien genannt die *Regula Benedicti*, die *Constitutiones* der *Societas Jesu*, die Anweisungen des Vinzenz von Paul an seines Filles des *la Charité* sowie als Beispiel für das Eigenrecht die Satzungen der Bayerischen Benediktinerkongregation, die in ihrem spirituellen Teil Rechte im Rahmen der benediktinischen Lebensgemeinschaft einräumen²⁰⁹ und in ihrem juristischen Teil Beratungs- und Mitgestaltungsrechten im Hinblick auf das Gesamtwohl des Klosters Raum geben.²¹⁰

In diese Situation hineingestellt, entsteht für den Religiösen die Frage nach der Grenzlinie zwischen seinem Rechtsstatus und der von den evangelischen Räten geprägten Verantwortung. Die Parallele zu den Rechten aller Gläubigen, die im Spannungsfeld zwischen Individuum und Gemeinschaft stehen, wird hier offensichtlich. Es scheint, daß die Rechte, die den Religiösen im allgemeinen wie im besonderen zugewiesen sind, nicht als Gegensatz zur kirchlichen Gemeinschaft, insonderheit zur Ordensgemeinschaft, welcher der Religiöse angehört, verstanden werden dürfen. Ein wechselseitiger Bezug aufeinander ist auch hier nicht zu verkennen. So wie sich Menschenrechte in der Kirche als plurifunktional und mehrschichtig erweisen, wie ihnen gleichzeitig personale und ekklesiale Bezüge und Funktionen zugewiesen werden können,²¹¹ so können diese Rechte, transformiert in die Lebensordnung einer Ordensgemeinschaft nur dieselben Bezüge und Funktionen haben. Die Verant-

206) Dazu auch Primetshofer 1985 (wie Anm. 194) 266.

207) Das Ordensleben und die Förderung des Menschen. Die kontemplative Dimension des Ordenslebens Nr. 13 (OK 17, 1981, 251–292); Lippert (wie Anm. 203) 957.

208) Zur Autonomie der Institute und zum Eigenrecht Primetshofer 1985 (wie Anm. 194) 268 ff.; Henseler (wie Anm. 2) c. 586, Rdn. 1; Sebott (wie Anm. 2) 45 f.; Scheuermann 1984 (wie Anm. 2) 31–41 spricht bezeichnenderweise von einem „Grundrecht der Autonomie“ im Ordensrecht.

209) Vgl. Rdn. 57–83 des spirituellen Teils der Satzungen der Bayerischen Benediktinerkongregation, Metten 1989.

210) Vgl. Rdn. 42 ff. des juristischen Teils der genannten Satzungen.

211) Vgl. dazu die Ausführungen unter III 2 cc, insbesondere auch Anm. 147.

wortung eines Religiösen, soll heißen: die „vierfache Treue“ im vorgenannten Sinne erweist sich so als eine je neue Verantwortung im Einzelfall unter Wahrung der eigenen, von Gott geschenkten Würde der Person. Damit sind die evangelischen Räte, auf die sich die Ordensleute mit der Profesz verpflichten, nicht bloß Radikalisierungen allgemein christlicher Postulate, sondern Ausdruck einer typischen Lebensform, bei der einerseits das individuelle, höchstpersönliche Angesprochensein durch die Person Jesu zum Tragen kommt, andererseits aber auch die Bereitschaft, einer bestimmten Gemeinschaft mit ihrem je eigenen Proprium anzugehören.²¹²

Dennoch bleibt die Frage, ob nicht mit der Eingliederung eines Professens in einen Ordensverband Rechtsakte gesetzt werden, die die genannte Verantwortung noch stärker gewichten. Muß nicht eine Ortsbestimmung der Menschenrechte in der *vita consecrata* danach fragen, ob mit der Profesz ein Verzicht auf Menschenrechte verbunden ist, oder zumindest eine – freiwillig eingegangene – Verpflichtung, Menschenrechte nur beschränkt auszuüben? Eine solche Frage schließt die Frage nach den Rechtswirkungen der klösterlichen Profesz mit ein. Sie soll nachfolgend behandelt werden.

2. Rechtswirkungen der klösterlichen Profesz

In der Ordensprofesz²¹³ übernehmen die Mitglieder der Religiöseninstitute gem. c. 654 CIC die Beachtung der drei evangelischen Räte durch ein öffentliches Gelübde, weihen sich Gott durch den Dienst der Kirche und werden einem Institut mit den im Recht festgesetzten Rechten und Pflichten inkorporiert. *Primetshofer*²¹⁴ sieht darin lediglich einen religiösen Akt, durch den der Gelobende seine radikale Verfügbarkeit zum Dienst an Gott und den Menschen als seine persönliche Lebensform zum Ausdruck bringt. *Aymans-Mörsdorf*²¹⁵ sehen darüber hinaus in der Profesz einen Akt, mit dem die Rechtsstellung des Professens in dem Lebensverband festgelegt wird, in dem die Profesz abgelegt wird, also einen Inkorporationsakt. *Henseler, Meier und Menges*²¹⁶ hingegen verstehen die Profesz – wohl in Anlehnung an den Text des genannten Kanons – als einen dreifachen Akt, nämlich als religiösen Akt, der eine besondere Beziehung zu Gott herstellt, als konstitutiven Akt, mit dem für den Professens ein neuer Status in der Kirche begründet wird, und als Inkorporationsakt, mit dem der Professe in einem bestimmten klösterlichen Verband eingliedert wird.

212) Lippert (wie Anm. 203) 957 f.

213) Nach Sebott (wie Anm. 2) 169 ist Profesz der Oberbegriff für Gelübde, Eid und Versprechen; dazu auch Henseler (wie Anm. 2) c. 573, Rdn. 8.

214) Primetshofer 1988 (wie Anm. 2) 128 unter Bezugnahme auf Vatikanum II LG 44; ähnlich Sebott (wie Anm. 2) 168 f.

215) Aymans-Mönsdorf (wie Anm. 13) 670.

216) Henseler (wie Anm. 2) c. 573, Rdn. 9; Meier (wie Anm. 12) 380–382; Menges E. D., Vermögensrechtliche Auswirkungen der Mitgliedschaft in einem kanonischen Lebensverband (OK 34, 1993, 171–194; hier 180).

Die religiöse Komponente des Profefsaktes entzieht sich einer kanonistischen Würdigung. Sie ist Sache der Theologie.²¹⁷ In dem Konstitutivakt verdeutlicht sich eine enge Beziehung des Religiösen zur Kirche. Die Profefs begründet für den Professenden einen neuen Status, nämlich den Status des Religiösen.²¹⁸ Mit diesem Status verbindet sich, wie oben unter IV. 1. c) ausgeführt, kein zusätzlicher dritter Stand.²¹⁹ Der Religiöse bleibt gewissermaßen in einer engeren rechtlichen Beziehung als alle anderen Gläubigen²²⁰ in die gemeinsame Heilssendung der Kirche eingebunden. Aus dieser neu entstandenen Beziehung erwachsen die im Kirchenrecht festgelegten besonderen Rechte und Pflichten, namentlich die in den cc. 662–672 CIC genannten, aber auch die zahlreichen, für alle Ordensleute geltenden Bestimmungen, wie sie in den amtlichen Dokumenten niedergelegt sind.²²¹ So versteht sich auch die für alle Gläubigen geltende Regelung des c. 210 CIC, wonach diese ihre Kräfte „je nach der eigenen Stellung“ einsetzen müssen, um ein heiliges Leben zu führen. Diese „eigene Stellung“ bestimmt sich je nach der Stellung des Einzelnen in der Kirche und betrifft im besonderen auch die Ordensleute.²²² Das konstitutive Element der Ordensprofefs mindert also den Rechtsstatus des Professenden nicht – im Gegenteil, dem Professenden wachsen Rechte und Pflichten zu.²²³

Durch den Inkorporationsakt wird das Verhältnis des Professenden zu seinem Verband begründet. Die Profefs ist insoweit als eine Art Vertrag zu verstehen, aus dem Rechte und Pflichten erwachsen, und zwar sowohl für den Professenden als auch für den Ordensverband.²²⁴ Dieser Vertrag läßt Rechte und Pflichten, die sich aus höherrangigem Recht ergeben, etwa aus dem kirchlichen Gesetzbuch oder den genannten amtlichen Dokumenten, die Gesetzescharakter haben, grundsätzlich unberührt. Nur so kann die Feststellung von *Meier* verstanden werden, wonach der Professe durch die Ablegung der Profefs „mit allen Rechten und Pflichten“ in den Verband eingegliedert wird, daß diese aber „im Kontext der Gemeinschaft stehen und daher nach Maßgabe der rechtlichen Normen eines Verbandes entzogen bzw. eingeschränkt werden können“²²⁵ *Meier* macht dies am Beispiel des in den benediktinischen Verbänden geltenden Gelübdes der *stabilitas* deutlich. Der Professe wird hier in seinem Recht, sich frei zu bewegen, eingeschränkt, da er sich durch das Gelübde an

217) Henseler a. a. O.

218) *Meier* (wie Anm. 12) 381.

219) Mißverständlich ist daher der von Henseler, a. a. O., verwendete Begriff „neuer Stand in der Kirche“, der letztlich auf der Rechtslage nach dem CIC von 1917 beruht.

220) Vgl. dazu c. 573 § 1 CIC („in besonders enger Nachfolge Christi“).

221) Ein ausführliches Verzeichnis dieses Dokumentes findet sich bei Henseler (wie Anm. 2) Dokumentenverzeichnis vor 573.

222) Reinhardt (wie Anm. 46) c. 210, Rdn. 2.

223) Dazu Aymans-Mörsdorf (wie Anm. 13) 675 f.

224) Henseler (wie Anm. 2) c. 573, Rdn. 9; *Meier* a. a. O.; Menges a. a. O.

225) *Meier* a. a. O., insbesondere auch Fn. 12.

ein ganz bestimmtes Kloster des Benediktinerordens bindet. Das inkorporierende Element der Profeseß kann demnach zu einer Beschränkung der Rechtsposition des Professenden führen – allerdings unter grundsätzlicher Wahrung höherrangiger Rechte und unter Beachtung des in c. 656 Nr. 4 CIC geregelten Grundsatzes der Freiwilligkeit.²²⁶

Als Zwischenergebnis läßt sich festhalten, daß die mit der Ordensprofeseß verbundenen Rechtsakte den Rechtsstatus des Professenden teils erweitern, teils aber auch einschränken, soweit eigenrechtliche Normen des inkorporierenden Verbandes Vorrang beanspruchen. Die subjektive Seite des Profeseßaktes bleibt hiervon zunächst unberührt. Zuwachs und Minderung der Rechtsposition des Professenden beschreiben nur die objektive Seite der Profeseß. Der Kanonist ist es letztlich nicht möglich, das Verständnis des Professenden von der Realisierung der übernommenen evangelischen Räte zu würdigen.

Henselers Einschätzung, daß die „rechtliche Ausbeute“ der vom Gesetzbuch theologisch umschriebenen evangelischen Räte „gering“ sei,²²⁷ ist insofern richtig, als das Gesetzbuch nur „formulieren“, nicht aber individuelle, in hohem Maße persönliche Erfahrungen und Lebensweisen wiedergeben oder gar einfordern kann. Die „eschatologische Zeichenhaftigkeit“ eines Lebens nach den evangelischen Räten²²⁸ läßt sich nicht durch normative Regelungen darstellen. So nimmt es nicht wunder, daß die Frage nach dem Verzicht auf Menschenrechte durch den Rechtsakt der Profeseß einerseits klar verneint wird,²²⁹ andererseits aber eine gewisse Unsicherheit darüber verbleibt, ob nicht die evangelischen Räte eine Verpflichtung des Professenden begründen, Menschenrechte nur beschränkt auszuüben, sie zumindest nicht einzufordern – eben weil hier die subjektive Komponente des Profeseßaktes im Vordergrund steht. Eine Reflexion über diese beiden verschiedenen Seiten der Profeseß mit dem Ziel ihrer Zusammenführung erweist sich als recht schwierig, wenn nicht gar ausgeschlossen. Hat nicht schon *Friedrich Schleiermacher* in der „Weihnachtsfeier“ von 1805 darauf verwiesen, daß die Reflexion „das Medium der Unterscheidung und Entzweiung sei“ und daher „durch Reflexion der Sinn einer Gemeinsamkeit von vornherein verfehlt wird“?

Ein Blick in die staatliche Rechtsordnung bzw. in die *iuris prudens* kann da möglicherweise weiterhelfen. *Maunz-Dürig*²³⁰ beschreiben die Menschenwür-

226) Zum Grundsatz der Freiwilligkeit ausführlich Meier (wie Anm. 12) 389 f.

227) Vgl. Anm. 18. Henseler weist auch darauf hin, daß es „umstritten“ sei, ob eine theologische Umschreibung der evangelischen Räte in einem Gesetzbuch sinnvoll vorgenommen werden könne.

228) Dazu Primetshofer 1988 (wie Anm. 2) 26.

229) Scheuermann 1967 (wie Anm. 2) 269 spricht sehr prononciert davon, daß der Eintritt in den klösterlichen Verband „niemals“ Verzicht auf Persönlichkeitsrechte bedeutet; Pfab (wie Anm. 2) 299 schließt sich dem an, auch wenn er in Bezug auf das Gelübde der Armut von einem Verzicht auf „gewisse Rechte“ spricht, vgl. 302 und in Bezug auf das Gehorsamsgelübde einer Berufung auf Persönlichkeitsrechte eher skeptisch gegenübersteht, vgl. 303.

230) Maunz-Dürig, Grundgesetz. Kommentar, München 1996, Art. 1 Abs. I GG, Rdn. 19.

de und die daraus erwachsenden Menschenrechte als „potentielle Eigenschaft jedes konkreten Menschen“, gleichsam als abstrakte Möglichkeit ihrer Realisation. Die Möglichkeit bleibt erhalten, wenn der „konkrete Mensch mit einem Angriff auf seine Fähigkeiten, sich frei zu entscheiden, einverstanden ist“, das „subjektive Einverständnis des konkreten Wertträgers“ stellt den Staat – für die Frage der Menschenrechte in der Kirche bzw. in den Ordensgemeinschaften heißt dies: Kirche bzw. Gemeinschaft – nicht frei, den Wert zu schützen.²³¹ Der menschliche Eigenwert der Würde ist somit unabhängig von der Realisierung durch den konkret existierenden Menschen. Das Einverständnis in Eingriffe in die eigene Rechtsposition, letztlich also der erklärte Verzicht in die Ausübung von Rechten ist unerheblich, da eine „objektive Verpflichtung des Staates (soll hier heißen: der Kirche) zum Schutze der Menschenwürde als solche“ besteht; von einer „objektiven Wertentscheidungsnorm“ werden Staat und Kirche auch durch ein „subjektives Einverständnis des konkreten Wertträgers“ nicht entbunden.²³²

Für den Professen bedeutet dies zweierlei: zum einen bleibt er auch nach Inkorporation in den Ordensverband in das System der Menschenrechte eingebunden, sein Rechtsstatus bestimmt sich in concreto nach den cc. 208–223, 662–672²³³ sowie nach den eigenrechtlichen Normen des jeweiligen Verbandes, zum anderen läßt ihm die Verpflichtung auf die evangelischen Räte einen Spielraum, in der je eigenen Spiritualität „in Würde zu leben, mit seinen Talenten zu wuchern und den Ruf zu verwirklichen, der von Gott an ihn ergangen ist“.²³⁴ Rechtsstatus und Verpflichtung auf die evangelischen Räte stehen so in einer Wechselbeziehung zueinander, die sich einer statischen Festlegung entzieht. Vielmehr definiert sich diese Beziehung aus einem Spiel der Kräfte, die einerseits aus dem gewachsenen Bewußtsein von den unverletzlichen Rechten des Professen und andererseits aus dem geordneten Status eines Religiösen entstehen. Bevor auf dieses Wechselspiel näher eingegangen werden soll, bedarf es einer inhaltlichen Darstellung der Rechte und Pflichten der Religiösen nach den Bestimmungen der cc. 662–672 CIC und ihrer Einordnung in das System der Menschenrechte.

3. Rechte und Pflichten der Ordensleute nach dem CIC 1983

Oberste Lebensregel der Religiösen ist die Nachfolge Christi, wie sie im Evangelium dargelegt und in den Konstitutionen des eigenen Verbandes zum

231) Maunz–Dürig (wie Anm. 230) Art. 1 Abs. I GG, Rdn. 22.

232) Maunz–Dürig (wie Anm. 230) Art. 2 Abs. I GG, Rdn. 36; für Walf (wie Anm. 48) 111 ist es „selbstredend jedem unbenommen, auf die Ausübung eines Grundrechtes zu verzichten“.

233) Nach Sebott (wie Anm. 2) 182 bestehen für Ordenskleriker und Ordensbrüder und -schwestern auch Zusammenhänge mit den Katalogen der cc. 273–289 und 224–231 CIC.

234) Zu letzterem vgl. Scheuermann 1967 (wie Anm. 2) 268 und Pfab (wie Anm. 2) 299.

Ausdruck gebracht ist. So bestimmt es c. 662,²³⁵ der in den beiden folgenden canones eine „spirituelle Ausformung durch Angabe konkreter Übungen der Frömmigkeit“ findet,²³⁶ anders gewendet: das Ordensinstitut hat dem Religiösen jene Hilfe zu bieten, die es möglich macht, daß er zur wahren Entfaltung der christlichen und gottgeweihten Persönlichkeit kommt.²³⁷ Es ist vornehmlich Sache des Eigenrechts der Institute, diese Hilfen für den Weg der Nachfolge Christi dem Ordenscharisma entsprechend aufzubereiten.²³⁸ Dazu gehört auch das allen Gläubigen zustehende Recht, ihren Lebensstand frei von jeglichem Zwang zu wählen, so wie es c. 219 vorsieht.²³⁹ Eines besonderen Hinweises bedarf das in c. 664 angesprochene Bußsakrament, das unter Beachtung der Regelungen des c. 630 nicht zu einer Vermengung von äußerem und innerem Bereich führen darf.²⁴⁰ Das damit verbundene Beichtsiegel bedeutet in hohem Maße einen Schutz der Persönlichkeitsrechte des Religiösen.

Neben diesen Rechten auf Entfaltung der Persönlichkeit in der Nachfolge Christi stehen die unter Beachtung der evangelischen Räte geförderten Rechte der cc. 666–671, die im wesentlichen auf „Lumen gentium“ Nr. 46 zurückzuführen sind,²⁴¹ wo es heißt, daß „das Gelübde der evangelischen Räte, wenn es auch den Verzicht auf... wertvolle Güter mit sich bringt, ... der wahren Entfaltung der menschlichen Person nicht entgegensteht, sondern aus ihrem Wesen heraus sie aufs höchste fördert“.²⁴² So etwa nimmt c. 666 ausdrücklich Bezug auf das Gelübde der Keuschheit. Das Klausurgebot des c. 667 läßt sich dazu gleichfalls in Bezug setzen, wenn es darüber hinaus auch die (ordens-)familiäre und persönliche Intimsphäre gewährleisten soll.²⁴³ Als Zeugnis der Armut können die in cc. 668–670 enthaltenen Regelungen hinsichtlich der Vermögensverhältnisse, des Ordenskleides und der Versorgung angesehen werden,²⁴⁴ und als Zeugnis des Gehorsams die Regelung des c. 671.²⁴⁵

235) Zu den konziliaren und nachkonziliaren Quellen dieses Kanon vgl. Henseler (wie Anm. 2) c. 662, Rdn. 2 und Sebott (wie Anm. 2) 181 f.

236) Henseler a. a. O.

237) Pfab (wie Anm. 2) 299.

238) Pfab a. a. O.; ähnlich Primetshofer 1988 (wie Anm. 2) 134.

239) Pfab (wie Anm. 2) 300. Zu diesem Thema ausführlich Huber (wie Anm. 2) 93–113.

240) Dazu Primetshofer 1988 (wie Anm. 2) 72 ff. und Pfab (wie Anm. 2) 300 f.

241) Dazu im Folgenden Pfab (wie Anm. 2) 301–303.

242) Vgl. Anm. 187.

243) Zum Schutz der Intimsphäre in der Klausur auch Henseler (wie Anm. 2) c. 667, Rdn. 3.

244) Zum Versorgungsanspruch des Religiösen gem. c. 670 vgl. Henseler (wie Anm. 2) c. 670, Rdn. 1 und 4, der diese Regelung für ein „gravissimum praeceptum“ hält, das eher extensiv als restriktiv auszulegen ist; Pfab (wie Anm. 2) 302 hingegen will die Regelung „tunlich unter der Rücksicht der Armut“ sehen; Primetshofer 1988 (wie Anm. 2) 145 empfiehlt einen „Mittelweg“.

245) Dazu auch Primetshofer 1988 (wie Anm. 2) 128.

Die Rechte auf Entfaltung der Persönlichkeit werden ergänzt und in gewisser Weise in einen Bezug gesetzt zu dem Recht auf das gemeinsame Leben nach Vorgabe des c. 665.²⁴⁶ Diese *vita communis*, die nach c. 607 § 2 eines der beiden Hauptkennzeichen der Religioseninstitute ist,²⁴⁷ findet eine konkrete Regelung in c. 602 und im Eigenrecht der einzelnen Institute je nach deren Selbstverständnis. Bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist hier der Hinweis in „*Ecclesiae Sanctae*“ II, 26²⁴⁸ auf den Anspruch des Religiösen, „außer der Zeit für die geistlichen Übungen und die Arbeit auch eine gewisse Zeit für sich selbst ... und für angemessene Erholung“ zu haben.

Schließlich finden Religiösen ihre Persönlichkeitsrechte gewahrt in der Mitgestaltung der Institute, denen sie angehören, sowie in der Mitsprache und Mitentscheidung bei Entscheidungen der Oberen in Bezug auf das gemeinsame Leben.²⁴⁹ Sie müssen in den Fällen der cc. 625 § 3 und 636 befragt und gehört werden und können an dem nach c. 627 § 1 und den Vorschriften der jeweiligen Konstitutionen einzurichtenden Rat der Oberen mitwirken.²⁵⁰ Das Mitspracherecht kommt darüber hinaus auch in den Kapiteln zum Tragen, und zwar nach Maßgabe der cc. 631–633.

Zusammenfassend läßt sich feststellen, daß die im kirchlichen Gesetzbuch und in den ergänzenden Konstitutionen der einzelnen Institute niedergelegten Rechte der Ordensleute nur bedingt Ausfluß der Menschenrechte sind, da sie in die besondere Situation eines Lebens nach den evangelischen Räten und in der Gemeinschaft hineingestellt sind. Diese Situation begrenzt die Ausübung der Menschenrechte, läßt aber deren Anspruch unberührt

4. Die evangelischen Räte im Lichte der Menschenrechte

„Die evangelischen Räte der Gott geweihten Keuschheit, der Armut und des Gehorsams sind, in Wort und Beispiel des Herrn begründet und von den Aposteln und den Vätern wie auch den Lehrern und Hirten der Kirche empfohlen, eine göttliche Gabe, welche die Kirche von ihrem Herrn empfangen hat und in seiner Gnade immer bewahrt“.²⁵¹ Mit diesen Worten beschreibt das II. Vatikanum eine „spezifische Ausdrucksform christlicher Existenz“, welche die Kirche unter ihren „besonderen Schutz“ nimmt.²⁵² Kirchenrechtliche Relevanz erlangt diese besondere Lebensweise in kanonisch anerkannten Lebens-

246) Dazu nachfolgend Pfab (wie Anm. 2) 303 f.

247) Sebott (wie Anm. 2) 84; Henseler (wie Anm. 2) c. 665, Rdn. 1

248) Vgl. Anm. 166.

249) Dazu nachfolgend Pfab (wie Anm. 2) 306 f.

250) Zu den Kompetenzen dieses Rates Sebott (wie Anm. 2) 116 ff.; Primetshofer 1988 (wie Anm. 2) 65 ff.; Henseler (wie Anm. 2) c. 627, Rdn. 1–6 und Aymans–Mörsdorf (wie Anm. 13) 651 ff.

251) Vat II LG 43 (wie Anm. 16).

252) Aymans–Mörsdorf (wie Anm. 13) 548.

formen,²⁵³ die – wie c. 577 des CIC von 1983 ausdrücklich formuliert²⁵⁴ – „unterschiedliche Gaben gemäß der ihnen verliehenen Gnade haben“ und so auch unterschiedliche Akzente in Bezug darauf setzen, wie sie „die evangelischen Räte für sich zu einer Lebenswirklichkeit machen“ wollen.²⁵⁵ Aymans weist darauf hin, daß die drei evangelischen Räte im Rahmen des kirchlichen Verbandsrechts deshalb nicht als ein Bündel isolierter Verhaltensweisen angesehen werden können, sondern vielmehr zusammen der sie tragenden Gemeinschaft ein spezifisches Gepräge geben.²⁵⁶ Dieses Gepräge ist einerseits an den sogen. Grundgestalten des Ordenslebens²⁵⁷ orientiert, also gewissermaßen am Charisma der jeweiligen Gemeinschaft, andererseits aber auch an den Religiösen selbst, welche die Gemeinschaft tragen. Die evangelischen Räte richten sich ja nicht an die Institute, sondern an diejenigen, die sich in solchen Instituten zu den Räten bekennen und sie konkret leben wollen.

Somit steht der Religiöse in einem Spannungsfeld zwischen dem Charisma der Gemeinschaft, der er sich verpflichtet hat, und seiner eigenen Prägung, die Anspruch auf Achtung durch diese Gemeinschaft erheben kann. Die Achtung konkretisiert sich im Umgang mit den in der Menschenwürde des Religiösen grundgelegten Rechten, zu denen auch das Recht auf Entfaltung der Persönlichkeit, das Recht auf eine menschenwürdige Existenz sowie das Recht auf Mitgestaltung der je eigenen Umgebung, in concreto: des klösterlichen Verbandes bzw. der Belange des Ordensinstituts gehören. Im Hinblick auf diese Rechte soll nachfolgend der Versuch unternommen werden, den rechtlichen Status eines Religiösen vor dem Hintergrund der evangelischen Räte ein wenig deutlicher zu machen.

a) Keuschheit und das Recht auf Entfaltung der Persönlichkeit

Ungeachtet der Diskussion, die um den in c. 599 CIC verwendeten Begriff „castitas“ (Keuschheit) geführt wird,²⁵⁸ ist die ordensrechtliche Literatur darin einig, daß der Religiöse, der die Verpflichtung hierzu übernimmt, auf jede freiwillige Aktualisierung der Geschlechtskraft verzichtet.²⁵⁹ Dieser Verzicht

253) Aymans-Mörsdorf, a. a. O. unter Hinweis auf weiterführende Literatur.

254) Kritisch zu der in c. 577 zum Ausdruck kommenden Typologie der verschiedenen Religiöseninstitute Henseler (wie Anm. 2) c. 577, Rdn. 1 f.

255) Aymans-Mörsdorf (wie Anm. 13) 556.

256) Aymans-Mörsdorf, a. a. O.

257) Zu den Grundgestalten des Ordenslebens vgl. Sebott (wie Anm. 2) 34 f. unter Hinweis auf Klaus Schatz; kritisch hierzu Henseler (wie Anm. 2) c. 577, Rdn. 2, der trennen will zwischen einer theologischen, rechtlichen und historischen Typologie der verschiedenen Institute.

258) Kritisch dazu Henseler (wie Anm. 2) c. 599, Rdn.1; positiv Primetshofer 1988 (wie Anm. 2) 27; Aymans-Mörsdorf (wie Anm. 13) 557 definieren den Begriff neutral als „Enthaltsamkeit im Zölibat“; Sebott (wie Anm. 2) 67 verwendet den Begriff „evangelische Jungfräulichkeit“.

259) Primetshofer a. a. O.; ähnlich Aymans-Mörsdorf a. a. O.; Henseler (wie Anm. 2) c. 599, Rdn. 3 und Sebott (wie Anm. 2) 68 verweisen auf die „Implikation“ von Eheverzicht und vollständiger Enthaltsamkeit.

bedeutet weder bloße Ehelosigkeit noch Aufhebung der Geschlechtlichkeit, sondern sittliche Bewältigung des Geschlechtlichen, ein Höchstmaß an Selbstzucht unter Verzicht auf geschlechtliche Partnerschaft; seine eigentliche Bedeutung liegt darin, daß durch den Verzicht auf ein hohes menschliches Gut „glaubwürdig ein Zeichen für den Glauben an das Gegeben wird, was die Verkündigung vom endgültigen Reich Gottes ausmacht“.²⁶⁰

Von Interesse ist in diesem Zusammenhang die Interpretation des Keuschheitsbegriffs von *Sebott*, der diesen unter Hinweis auf *Teilhard de Chardin* als „guten Richtungssinn“ definiert,²⁶¹ ausgehend davon, daß es „keine heiligen oder profanen, keine reinen oder unreinen Dinge“ gibt, sondern nur „die Richtung des Aufsteigens, der weitmachenden Einung, des möglichst geistigen Elans“ und „die Richtung des Abstiegs, der einengenden Selbstsucht, des materialisierenden Genießens“ – eben einen guten und einen schlechten Richtungssinn; wenn „bisher die Aszese eher verworfen“ hat, so wird künftig „der geistige Verzicht aufgrund der neuen moralischen Qualität... die Gestalt einer Eroberung annehmen“. Die Keuschheit als evangelischer Rat „entfaltet so eine geistig/geistliche Fruchtbarkeit“. Hier erinnert vieles an die einleitend erwähnte Formulierung *Carl-Friedrich von Weizsäcker*s nach einer neuen „asketischen Kultur“.²⁶²

Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von „*continentia perfecta*“, wie sie – theologisch und historisch gewachsen²⁶³ – dem Leben eines Religiösen vorgegeben ist, und dem Menschenrecht der Entfaltung der Persönlichkeit. Die Berufung zur Jungfräulichkeit und Ehelosigkeit muß als „freies Angebot Gottes an den Menschen verstanden werden, das der Mensch auch ablehnen kann“.²⁶⁴ Tut er dies, bleibt ihm die Möglichkeit der Eheschließung, zu der aufgrund naturgegebener Ordnung jeder Mensch qua Zugehörigkeit zur Menschheit fähig und berufen ist. Das enthaltsame Leben hat insofern als „Gabe der Heilsordnung ... Vorrang vor dem naturrechtlichen Institut der Ehe“, ohne daß hier von einem Vorrang in der Qualität auszugehen ist. Die Unterscheidung bestimmt sich funktional. Das „freie Angebot Gottes“ kann frei abgelehnt werden, aber ebenso auch frei angenommen werden, ohne daß im strengen Sinne von einer „Wahl zwischen Ehe und Ehelosigkeit“ auszugehen ist. Gott legt dem Menschen also nicht entweder die Ehe oder die Ehelosigkeit als Lebensform vor. Vielmehr ist die Ehelosigkeit als „eine Berufung neben der Ehe und über die Ehe hinaus“ anzusehen.

260) Aymans-Mörsdorf a. a. O.; ähnlich Primetshofer a. a. O.

261) Sebott (wie Anm. 2) 67 zitiert Teilhard de Chardin P., *Die Evolution der Keuschheit* (Geist und Leben 67, 1994, 243–263; hier 252).

262) Vgl. Anm. 9.

263) Zur Ehelosigkeit im Neuen Testament und der kirchlichen Tradition vgl. Schick L., *Ehe und Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen* (OK 29, 1988, 31–39; hier 33 ff.).

264) Zum Folgenden Schick (wie Anm. 263) 37 f.

So versteht sich der Ordensstand „in seiner vielfältigen Ausfaltung“ als „eine Verwirklichungsweise der ehelosen Liebe“,²⁶⁵ die sich „ständig um Offenheit, Verfügbarkeit, Sensibilität und Spontaneität bemühen muß“. Dies stellt die *continentia perfecta* in einem engen Zusammenhang mit dem evangelischen Rat der Armut, der „Freiheit und Spontaneität garantiert“ sowie mit dem evangelischen Rat des Gehorsams, der „Offenheit und Verfügbarkeit“ möglich macht. Die Aktualisierung des Rechts auf Entfaltung der Persönlichkeit tritt hinter die Entscheidung des Religiösen für einen Verzicht auf die Ehe und die vollständige Enthaltbarkeit zurück. Mit diesem Verzicht verbindet sich „auch innerweltlich ... ein Zeichen der Möglichkeit zu alternativem Leben gegenüber einem Mißbrauch der Geschlechtlichkeit, zu einer totalen Sexualisierung des menschlichen Lebens“.²⁶⁶ Es gibt keinen Grund, diesen Status höher einzuschätzen als den sakramentalen Status der Ehe oder den Status der ehelosen Keuschheit, so daß die von *Sebott* benannte „geistig/ geistliche Fruchtbarkeit“ keineswegs zu einer „höheren Leistung“ des Religiösen führen muß.²⁶⁷

Nach einem Wort des kanadischen Dominikaners *Jean-Marie Roger Tillard* will der Ordensstand frei machen,²⁶⁸ indem er „ein besonders deutliches Zeichen für die gnadenhafte Wirklichkeit in jedem christlichen Leben“ setzt. Dabei handelt es sich „nicht um eine Wahl zwischen der Freiheit oder Nicht-Freiheit des Evangeliums, sondern um den Entschluß zu einer bestimmten Weise der für alle gültigen Freiheit des Evangeliums“. Mit dem Entschluß des Religiösen, auf geschlechtliche Partnerschaft, ja auf die Aktualisierung seiner Geschlechtskraft ganz zu verzichten, wird diese Freiheit wahrgenommen. Sie schließt eine Selbstbeschränkung des Rechts auf Entfaltung der Persönlichkeit mit ein.

b) Armut und das Recht auf Versorgung

Mit dem evangelischen Rat der Armut wird dem Religiösen nicht nur ein armes Leben der Wirklichkeit und dem Geiste nach aufgegeben, sondern darüber hinaus auch die Abhängigkeit und Beschränkung hinsichtlich des Gebrauchs und der Verfügung über zeitliche Güter. Mit dieser in c. 600 CIC beschriebenen Verpflichtung²⁶⁹ gehen konkrete rechtliche Folgen einher, wie sie

265) Zum Folgenden Schick (wie Anm. 263) 38 f.

266) Aymans-Mörsdorf (wie Anm. 13) 557.

267) Dazu Sebott (wie Anm. 2) 67 f. unter Hinweis auf Piet van Breemen. Die von Henseler (wie Anm. 2) c. 599, Rdn. 1 angesprochene Gefahr, die Mitglieder des Rätestandes bzw. die Zölibatäre könnten die „Keuschheit für sich pachten“, mag durch die Verwendung des Begriffs „*castitas*“ in c. 599 entstehen, bei näherer Betrachtung konkretisiert sie sich aber nicht.

268) Zum Folgenden Tillard J.-M.R., *Freisein in Gott. Zur Praxis des Ordenslebens heute*, Freiburg-Basel-Wien 1979, 58 f.

269) Aymans-Mörsdorf (wie Anm. 13) 557 f. halten diese Umschreibung in Bezug auf die weitgehende Aussage für „unzureichend“; Henseler (wie Anm. 2) c. 600, Rdn. 1 sieht darin nur eine „theologische Wertung und Umschreibung der Armut“.

sich in c. 668 niedergeschlagen haben, so etwa in Bezug auf die Verwaltung von Vermögen, den Vermögenserwerb und die Verfügung über Vermögen sowie der gänzliche Verzicht darauf, soweit ein solcher nach den Bestimmungen des verbandseigenen Rechts²⁷⁰ vorgesehen ist.²⁷¹ Der Religiöse begibt sich demnach mit dem Rat der Armut in eine wirtschaftliche Abhängigkeit, die in enger Verbindung mit dem Rat des Gehorsams zu verstehen ist, weil die zuständigen Verbandsautoritäten unmittelbaren Einfluß auf den Umgang mit den „irdischen Gütern“ haben.²⁷²

Der Konflikt mit dem in der Menschenwürde gründenden Recht auf eine menschenwürdige Existenz scheint hier vorprogrammiert. Er wird jedoch wesentlich „entschärft“ durch den in c. 670 CIC niedergelegten Anspruch auf Versorgung bzw. auf Unterhalt.²⁷³ Der Gesetzestext spricht zwar zurückhaltender von einem Anspruch des Mitgliedes auf Zuverfügungstellung von allem, was gemäß den Konstitutionen zur Erreichung des Zieles der Berufung der Mitglieder erforderlich ist, die Bedeutung dieser Norm darf jedoch nicht unterschätzt werden. Ihr Rang wird in der kanonistischen Literatur unterschiedlich beurteilt. *Primetshofer*²⁷⁴ will hier einen Maßstab gesetzt wissen, „der sowohl unangemessene Ansprüche seitens des Mitgliedes wie auch un gerechtfertigte Sparsamkeit des Oberen hintanhaltend soll“. *Aymans-Mörsdorf*²⁷⁵ sprechen eher trocken von einer „umfassenden Verbandspflicht“, die sich „auf die geistlichen, geistigen und materiellen Erfordernisse“ erstreckt. *Sebott*²⁷⁶ erkennt eine „Grundverpflichtung des Instituts für seine Mitglieder“, ohne diese inhaltlich näher zu beschreiben. *Menges*²⁷⁷ verweist auf einen „Unterhaltsanspruch“, der „aus Nahrung, Kleidung, Wohnung und Versorgung

270) Henseler (wie Anm. 2) c. 600, Rdn. 3 weist darauf hin, daß gerade bei der konkreten Regelung des Armutsgelübdes bei den einzelnen Verbänden große Unterschiede herrschen.

271) Ausführlich zu den vermögensrechtlichen Auswirkungen der Mitgliedschaft in einem kanonischen Lebensverband *Menges* (wie Anm. 216) 171–194, die insbesondere auf die Überschneidung der kanonischen Bestimmungen mit denen der staatlichen Rechtsordnung hinweist und „dieses Spannungsverhältnis der Rechtsquellen in Harmonie ... bringen“ will. Von besonderem Interesse ist etwa die Feststellung, daß der Staat die Rechtswirkungen der Profess nicht anerkennt, vgl. 183, folglich die staats- und zivilrechtliche Stellung der Professoren durch die Inkorporation unberührt bleibt – ein konfliktöses Thema, das noch einer näheren kanonistischen Würdigung harret.

272) *Aymans-Mörsdorf* (wie Anm. 13) 558; *Menges* (wie Anm. 216) 172 f. spricht ausdrücklich von der „Realisierung der Verbandsgewalt des Vorstehers“ über Postulanten und Novizen, die erst recht für berechnigte und vollberechnigte Mitglieder gelten muß.

273) Dazu *Menges* (wie Anm. 216) 182 f. unter Hinweis auf weiterführende Literatur in Fn. 40; vgl. auch die Ausführungen unter IV, 1b) und IV. 3.

274) *Primetshofer* 1988 (wie Anm. 2) 145.

275) *Aymans-Mörsdorf* (wie Anm. 13) 686.

276) *Sebott* (wie Anm. 2) 197 unter Hinweis auf die Verpflichtung des Instituts, für eine gerechte Altersversorgung seiner Mitglieder zu sorgen.

277) *Menges* (wie Anm. 216) 182 f.

in gesunden und kranken Tagen auf Lebenszeit“ besteht und erwähnt dabei auch ein „Taschengeld zur freien Verfügung“. Am weitesten gehen wohl *Scheuermann*²⁷⁸ und *Henseler*²⁷⁹. Ersterer sieht unter Verweis auf das Ordensdekret des II. Vatikanums einen Versorgungsanspruch dahingehend, daß all das, was für das klösterliche Leben und die zu leistende Arbeit notwendig und nützlich ist, an Lebensunterhalt und materielle Hilfe geboten werden muß. Letzterer bezeichnet den Anspruch – wie *Sebott* – als eine „obligatio cardinalis instituti“ und darüber hinaus als ein „gravissimum praeceptum“ und nennt ihn ein „Grundrecht des Mitglieds“; überzogene subjektive Forderungen einzelner, die „um ihrer vermeintlichen Selbstverwirklichung willen ein hohes Maß materieller Dinge zu benötigen meinen“,²⁸⁰ sind nach Norm der Konstitutionen“ im Sinne der Vorschriften des Codex einzuschränken.

Wird die Regelung in c. 670 an den Rechten aller Gläubigen, namentlich den in cc. 208–223 CIC geregelten Rechten gemessen, so ist nicht zu verkennen, daß der kirchliche Gesetzgeber hier einen deutlichen Akzent auf den „Anspruch“ eines Religiösen gesetzt hat, also auf ein Recht, etwas fordern zu können. Inhaltlich läßt sich dieser Anspruch nur schwer konkretisieren, wie die genannte Bandbreite der Meinungen zeigt. Ausschlaggebend wird das Charisma der jeweiligen Ordensgemeinschaft sein, das nicht allein im Eigenrecht und seinen Regelungen seinen Niederschlag findet,²⁸¹ sondern darüber hinaus auch in der je eigenen Spiritualität einer kleineren Einheit innerhalb der Ordensgemeinschaft, also etwa einer Hausgemeinschaft, einer einzelnen Ordensniederlassung. An solchen Regelungen des Codex zeigt sich die Spannung zwischen Ordensspiritualität und Ordensrecht besonders deutlich. *Anneliese Herzig*²⁸² hat auf diese Spannung hingewiesen und die Frage gestellt, ob Spiritualität und Recht „Zwillinge, Widersacher oder ungleiche Geschwister“ seien. Sie kommt nach ihren Untersuchungen zu dem Ergebnis, daß beide Phänomene demselben Ziel dienen, nämlich „dem Leben in Fülle zu dienen“, daß sie aber als „ungleiche Geschwister wechselseitig im Dienst zueinander stehen“.²⁸³ Diese wechselseitigen Dienste leisten zu können, ist weniger eine Frage von Formulierungen als eine Frage des Dialogs, der ausgeht von einer klaren Position auf beiden Seiten ohne Verwischung und vorschnelle Kompromisse unter Bewahrung der jeweiligen Eigenheiten.²⁸⁴

Im Konflikt zwischen dem Rat der Armut und dem Recht des Religiösen auf Versorgung bleibt nach derzeitigem Befund das Recht auf eine menschen-

278) Scheuermann 1967 (wie Anm. 2) 281.

279) Henseler (wie Anm. 2) c. 670, Rdn. 1 unter Hinweis auf Andrés.

280) Scheuermann a. a. O. spricht hier von „zu hoch geschraubten“ Ansprüchen.

281) Vgl. dazu Herzig (wie Anm. 203) 276, die darauf hinweist, daß das Eigenrecht der „Spiritualität einer konkreten Gemeinschaft naturgemäß näher steht als das universale Kirchenrecht, das stärker auf die Vielfalt kirchlichen Ordenslebens Rücksicht nehmen muß“.

282) Zum Folgenden Herzig (wie Anm. 203) 273–296.

283) Herzig (wie Anm. 203) 295 f.

284) Herzig (wie Anm. 203) 173.

würdige Existenz gewahrt – stets vorausgesetzt, das verpflichtete Institut ist tatsächlich auch in der Lage, den gesetzten Anspruch zu erfüllen.²⁸⁵ Davon unberührt ist das Recht des einzelnen Religiösen, seinen eigenen Akzent bei der Befolgung des evangelischen Rates der Armut zu setzen, anders: den Bogen seiner Existenz als Mitglied einer Ordensgemeinschaft selbst zu spannen.

c) Gehorsam und das Recht auf Mitgestaltung des klösterlichen Verbands

Der Gehorsam als evangelischer Rat ist heute in Kirche und Ordensgemeinschaften ein konfliktlösendes Thema. Die darauf bezogenen Regelungen im kirchlichen Gesetzbuch präsentieren sich als „spannungsgeladener Normenkomplex“.²⁸⁶ Dies nimmt nicht wunder, bedenkt man die Aussage des c. 601 CIC, der von einer Unterwerfung des Willens spricht, was nichts anderes bedeuten soll, daß die „Autonomie des eigenen Willens zur Disposition gestellt ist“.²⁸⁷ In Zeiten, in denen alle Bereiche des menschlichen Lebens vom Gedanken der Autonomie des Subjekts erfaßt sind,²⁸⁸ werden Forderungen nach einem Hintanstellen eigener Positionen eher mit Skepsis, ja mit offener Ablehnung bedacht.

Diese Skepsis zeigt sich auch in der kanonistischen Literatur. So will Henseler²⁸⁹ den evangelischen Rat des Gehorsams lediglich als „kanonischen Gehorsam“ verstanden wissen, als Bindung an die Befehlsgewalt der Oberen, welche diese allein im Rahmen des klösterlichen Eigenrechts und der spirituellen Anweisungen der cc. 618, 619 CIC ausüben können. Sebott²⁹⁰ und Primetshofer²⁹¹ wollen Befehl und Gehorsam am Gemeinwohl, am bonum commune des einzelnen Instituts messen. Sie verstehen den Ordensgehorsam funktional,

285) Sebott (wie Anm. 2) 197 f. weist in diesem Zusammenhang auf die Einbindung der Religiösen in das staatliche Altersversorgungssystem bzw. die damit zusammenhängende Rentenversicherungspflicht hin – ein System, das zunächst nur in Deutschland und in einigen Ländern gilt.

286) Schnizer (wie Anm. 81) 75 im Zusammenhang mit dem allgemeinen christlichen Gehorsam, wie er von c. 212 §1 CIC gefordert wird. Dazu auch Müller L., Im Bewußtsein der eigenen Verantwortung. Die Gehorsamspflicht im kanonistischen Recht (AKathKR 1996, 3–24; hier 3). Im Zusammenhang mit der Gehorsamspflicht in c. 601 ist insbesondere der Begriff des „Oberen als Stellvertreter Gottes“ umstritten. Kritisch dazu Henseler (wie Anm. 2) c. 601, Rdn. 1; Primetshofer 1988 (wie Anm. 2) 29; Sebott (wie Anm. 2) 72; Aymans–Mörsdorf (wie Anm. 13) 559 und Schmitz R. M., Der Begriff des Gehorsams im Ordensrecht (OK 36, 1995, 441–454; hier 446 f.).

287) Vgl. dazu Aymans–Mörsdorf a. a. O.

288) Sebott (wie Anm. 2) 73 f. weist auf andere Zeiten hin, in denen der Glaube auf Autorität und Gehorsam reduziert war, die Mündigkeit der Gläubigen abgelehnt wurde und der Ordensgehorsam als Unmündigkeit, Passivität und Verzicht auf kritische Reflexion verstanden wurde.

289) Henseler (wie Anm. 2) c. 601, Rdn. 2.

290) Sebott (wie Anm. 2) 72 f.

291) Primetshofer 1988 (wie Anm. 2) 29.

d.h. auf die gemeinsame Aufgabe und das gemeinsame Ziel hin orientiert.²⁹² Auf eine darüber hinausgehende ekklesiologische Dimension weist *Rudolf Michael Schmitz* hin.²⁹³ Danach hat der einzelne Befehl des Ordensoberen „keine besondere Präsümption, sachlich richtig zu sein, sondern dafür, daß er befolgt werden soll, weil und insofern er Befehl einer legitimen Autorität ist“. Diese Autorität ist eine „von Gott gewollte Leitungsbefugnis in einer Gesellschaft, die selbst als von Gott gewollt betrachtet werden darf“ und „letztlich die der Kirche ist“.²⁹⁴ Die Gemeinschaft leitet „Autorität nur aus dem ganzen der ekklesialen *communio* ab“, so daß „das einzelne Ordensmitglied, das seinen ekklesialen Ort eben im Ordensstand in seiner konkreten Ordensgemeinschaft hat, gerade dadurch den Willen des Herrn der Kirche erfüllt, daß es sich durch den Ordensgehorsam dem Gemeinwohl nicht nur seiner Gemeinschaft, sondern in ihr auch dem der Kirche unterordnet“. Es geht hier also nicht um eine „künstliche Gehorsamsmystik“, sondern um „ein Ernstnehmen des Eingebettetseins jeder Ordensgemeinschaft in das vom göttlichen Erhaltungswillen getragene Ganze des mystischen Leibes Christi“.²⁹⁵ Freilich tritt neben den Aspekt der Funktionalität des Ordensgehorsams ein weiterer Aspekt, nämlich der der Entsagung, des Verzichts, der in den evangelischen Räten seine „konkrete Gestalt findet“.²⁹⁶ Die „sittliche, frei angenommene Verpflichtung der Ordensmitglieder, den Weisungen zu entsprechen“,²⁹⁷ tritt so in eine Konfliktsituation mit den „Bedürfnissen des einzelnen“ und seinen „inneren Veranlagungen“.²⁹⁸ Dabei sind letztere nichts anderes als Ausformungen von Menschenrechten, die in der Würde der Person des Religiösen gründen. Der Gehorsam erweist sich demnach als Prüfstein zwischen Spiritualität und Recht.²⁹⁹

Versteht man den spirituell begründeten Gehorsam der Ordensleute mit der Mehrzahl der Autoren als „*oboedientia religiosa-votiva*“,³⁰⁰ also als eine eigene Art des Gehorsams, der vom allgemeinen christlichen Gehorsam gem. c. 212 § 1 und vom kanonischen Gehorsam der Kleriker gem. c. 273 verschieden ist, so ist diese eingebettet in ein beziehungsreiches und diffiziles Ge-

292) Aymans-Mörsdorf (wie Anm. 13) 559 sprechen von „Hingabe an die Gemeinschaft und ihre konkreten Ziele“, allerdings mit anderer Akzentsetzung.

293) Vgl. zum Folgenden Schmitz (wie Anm. 286) 445 ff., der sich zum Großteil auf Rahner K., Was heißt Ordensgehorsam? (Geist und Leben 46, 1973, 115–126; hier 116–119) bezieht.

294) Rahner (wie Anm. 293) 116, der diese Aussage dann wieder relativiert, indem er ausführt, daß „der einzelne Orden ... nicht mit der Kirche identisch ist“, sondern lediglich als „Teilkirche“ verstanden werden muß.

295) Schmitz (wie Anm. 286) 446.

296) Dazu Rahner (wie Anm. 293) 120 ff.; Schmitz a. a. O. spricht diesen Aspekt kurz an.

297) Rahner (wie Anm. 293) 117.

298) Rahner (wie Anm. 293) 119 f. nennt diese Situation „Kreuz“.

299) Ähnlich Herzig (wie Anm. 203) 274.

300) So Schmitz (wie Anm. 200) 421, der diesen Begriff im Hinblick darauf geprägt hat, daß das Gelübde des Gehorsams ein „Akt der *religio*“ ist; Schmitz (wie Anm. 286) 443 f.; Müller (wie Anm. 286) 6.

flecht, bestehend aus dem Religiösen, seinen Oberen, der konkreten Gemeinschaft seiner Mitschwester oder Mitbrüder, der Ordensgemeinschaft als ganzer sowie der kirchlichen *communio*. Im Vordergrund steht die von *Ludger Müller* so bezeichnete *communio*-Struktur des kirchlichen Gehorsams,³⁰¹ eine aus ganzheitlich-umfassender Sicht der kirchlichen *communio* fließende Unterordnung des einzelnen Religiösen zum Wohl des Ganzen.³⁰² Eine solche Struktur des Gehorsams läuft nicht auf ein „Gegenüber“ des zum Gehorsam verpflichteten Religiösen hinaus, sondern auf einen „aktiven und verantwortlichen Gehorsam“, wie ihn Art. 14 Abs. 3 des Ordensdekretes „*Perfectae Caritatis*“ fordert.³⁰³ Um dieser Verantwortung gerecht zu werden, ist dem Religiösen ein Recht auf Anhörung und Mitgestaltung des gemeinschaftlichen Lebens „zum Wohl des Instituts und der Kirche“ einzuräumen, so wie dies in der genannten Regelung des Konzilsdekrets gefordert wird.³⁰⁴ Die *communio*-Struktur der *oboedientia religiosa-votiva* besitzt somit eine deutlich dialogisch-freiheitliche Struktur, weil sie von den Oberen mehr durch Überzeugung hervorgerufen als durch Befehl erzwungen werden soll.³⁰⁵ Das in Art. 14 Abs. 4 des Konzilsdekrets angesprochene Rätssystem,³⁰⁶ welches im Eigenrecht der Ordensgemeinschaften eine vielfältige Ausprägung erfahren hat,³⁰⁷ begrenzt den Spielraum der Oberen und verpflichtet diese zu einem konstruktiv-brüderlich/schwesterlichen Dialog mit den „Untergebenen“, wobei nicht verkannt werden darf, daß den Oberen die Letztentscheidung in der Sache verbleibt.

Gegenstand von Anhörung und Mitsprache des Religiösen können ganz unterschiedliche Sachverhalte sein. Sie reichen von Verfahrensweisen, Fragen der Eignung von Persönlichkeiten³⁰⁸ bis zu Opportunitätsfragen in an sich beliebiger Disposition zugänglichen Punkten.³⁰⁹ *Schnizer* verweist hier auf die traditionelle *Regula Sancti Benedicti*,³¹⁰ die in Kapitel 3 den Abt verpflichtet,

301) Müller (wie Anm. 286) 19f. der diesen Begriff in Bezug auf „*munus docendi*“ und „*munus regendi*“ differenziert.

302) Primetshofer 1988 (wie Anm. 2) 29; ähnlich *Schnizer* (wie Anm. 81) 94, der vom „*bonum commune ecclesiae*“ spricht.

303) Vat II PC 14 (wie Anm. 3) 295; vgl. den Hinweis von Primetshofer, a. a. O.

304) Vat II PC 14 a. a. O.; Müller (wie Anm. 286) 7 spricht hier von einer „Einbettung“ des Gehorsams in das „Ganze der Ordensregel“.

305) Schmitz (wie Anm. 286) 454. Zu dieser Struktur auch Dammertz (wie Anm. 203) 268–272, der sie unter Hinweis auf c. 618 S. 1 aus der Verpflichtung der Oberen herleiten will, ihre Vollmacht „im Geist des Dienens“ auszuüben.

306) Vat II PC 14 (wie Anm. 3) 297.

307) Vgl. dazu ausführlich Primetshofer 1988 (wie Anm. 2) 75–83.

308) Von Bedeutung sind hier insbesondere auch Fragen, die das Recht auf Schutz der eigenen Intimsphäre gem. c. 220 berühren, z. B. bei der Anwendung von sogenannten Tests bei Zulassung von Kandidaten. Dazu ausführlich Hess (wie Anm. 2) 332f. und Papez V., Das Recht der Ordensrechte auf Schutz der eigenen Intimsphäre und ihre Respektierung durch die Oberen (OK 36, 1995, 297–316).

309) *Schnizer* (wie Anm. 81) 94.

310) *Schnizer* a. a. O. – Kritisch dazu Holzherr G., Die Benediktsregel. Eine Anleitung zu christlichem Leben, Zürich 1993⁴, 75.

„die ganze Gemeinschaft zusammenzurufen und darzulegen, worum es geht... sooft etwas Wichtiges im Kloster zu behandeln ist“. Nur auf diese Weise und in diesem Geiste können die Oberen ihrem Auftrag nachkommen, die „Untergebenen ... weit entfernt, die Würde der menschlichen Person zu mindern, durch die größer gewordene Freiheit der Kinder Gottes zu ihrer Reife“ zu führen und „in Achtung vor der menschlichen Person“ zu leiten, so wie es das Konzilsdekret in Art. 14 Abs. 2 und 3³¹¹ vorschreibt. Aus Sicht des Religiösen verbinden sich hier Verbandsautorität und geistliche Tiefe der kirchenrechtlichen Gehorsamsbindung zu einem eher „ausgewogenen und spirituell bereichernden Bild des Gehorsams“,³¹² das den Menschenrechten durchaus Raum verschafft.

V. Zusammenfassung

Das vielschichtige Verhältnis von Ordenssazese und Menschenrechten ist zunächst geprägt von der Feststellung, daß die aus der Menschenwürde erwachsenden Menschenrechte Staat und Kirche und damit auch den Ordensgemeinschaften vorgegeben sind. In der Kirche erweisen sich die Menschenrechte als plurifunktional und mehrschichtig. Jedem der im Katalog des CIC von 1983 enthaltenen Rechte der Gläubigen können gleichzeitig personale und ekklesiale Bezüge und Funktionen zugewiesen werden. Hier kommt eine dialektisch vermittelte Einheit in der kirchlichen Rechtsordnung zum Ausdruck, die dem vom Zweiten Vatikanischen Konzil entwickelten Verständnis der Kirche als einer „realitas complexa“ entspricht. Die kodifizierten Rechte lassen eine grundrechtskonforme Interpretation der übrigen Normen des kirchlichen Gesetzbuches zu. Den Religiösen bewahren sie vor Rechtlosigkeit und verleihen ihm Befugnisse im Dienste der Verwirklichung seiner Berufung. Diese Befugnisse gehen über die allen Gläubigen gewährten Rechte hinaus. Sie verstehen sich als ein „Mehr“, sind aber zugleich eingebunden in die von den evangelischen Räten geprägte Verantwortung des Religiösen. Es zeigt sich also eine Spannung zwischen Ordensspiritualität und Ordensrecht. Beide sind „ungleiche Geschwister“, die in Konkurrenz zueinander stehen und ihre Unterschiedlichkeit in Konfliktsituationen ausspielen.³¹³ Solche Konflikte lassen sich wohl nur durch eine Interpretation und Umsetzung des Ordensrechts auf der Basis einer gesunden Spiritualität lösen.³¹⁴ Die klösterliche Profeß führt eine solche Lösung nicht herbei. Die mir ihr verbundenen Rechtsakte lassen die Menschenrechte des Religiösen zwar unberührt, begründen aber zugleich ein Leben in der *vita consecrata*, das aus sich heraus mit Ver-

311) Vgl. Vat II PC 14 (wie Anm. 3) 295 und den Hinweis von Primetshofer 1988 (wie Anm. 2) 29.

312) Dazu Schmitz (wie Anm. 286) 453 f.

313) Herzig (wie Anm. 203) 285.

314) Vgl. dazu die 5. These von Herzig (wie Anm. 203) 294.

zucht verbunden ist. So sind die im kirchlichen Gesetzbuch und den ergänzenden Konstitutionen der einzelnen Institute niedergelegten Rechte der Religiösen nur bedingt Ausfluß der Menschenrechte. In concreto bewirkt die Spannung zwischen dem evangelischen Rat der Keuschheit und dem Recht auf Entfaltung der Persönlichkeit ein Wechselspiel zwischen dem geordneten Status eines Religiösen und dem gewachsenen Bewußtsein von dessen unverletzlichen Rechten. Dies gilt in gleichem Maße für die Spannung zwischen dem evangelischen Rat der Armut und dem Recht auf Versorgung sowie für die Spannung zwischen dem Rat der oboedientia religiosa – votiva und dem Recht auf Mitgestaltung der Ordensgemeinschaft. Die „hohen Gaben des Geschlechtlichen, der wirtschaftlichen und willentlichen Autonomie“, die mit den evangelischen Räten verbunden sind, machen in diesem Wechselspiel deutlich, daß sie nicht als Selbstzweck zu verstehen sind, sondern „auf Gott hin relativiert werden müssen“.³¹⁵ Die Frage des Verzichts auf Rechte, namentlich auf Menschenrechte, spielt bei all dem nur eine untergeordnete Rolle, denn zur Realisation der Freiheit gehört es, sich den Bedingungen auszusetzen, die die frei gewählte Sache – hier die Existenz in der *vita consecrata* – von sich aus mit sich bringt. Der Religiöse verzichtet also nicht eigentlich auf jene Freiheit, die ein wesentliches und unveräußerliches Gut der menschlichen Existenz ist.³¹⁶

315) Aymans-Mörsdorf (wie Anm. 13) 560.

316) Dazu Rahner (wie Anm. 293) 122.

(nein)

Chronik des Ordens

Die Jahrestagung der
Historischen Sektion
der Bayerischen Benediktinerakademie
vom 9.–11. Oktober 1998 in Neresheim.

Die Benediktinerabtei Neresheim im östlichen Baden-Württemberg, über dem gleichnamigen Ort auf einem sanften Hügel gelegen, war diesmal Ort der Tagung. Die mächtige barocke Anlage auf dem „Klosterberg“, als eine Art Höhenschloß ab 1695 errichtet, war schon von weitem zu sehen. Hier erwartete uns einer der bedeutendsten Kirchenbauten des Spätbarock, das letzte Werk des großen Baumeisters Balthasar Neumann. Der Abt von Neresheim, Norbert Stoffels, sollte uns später noch die Kirche ausführlich erklären, vorerst aber nahmen wir im Klosterhospiz Quartier, wo wir bequem untergebracht waren und für unser leibliches Wohl gesorgt war.

Der Neresheimer Prior P. Albert Knebel begrüßte die versammelte Tagungsgemeinde sehr herzlich, bevor der Dekan der Historischen Sektion und Hauptschriftleiter der Germania Benedictina, P. Ulrich Faust, mit der Redaktionssitzung der Germania Benedictina das Tagungsprogramm eröffnete. Aus dem Bericht der Redaktoren über den Stand der Arbeit an den einzelnen Bänden ragte ein erfreuliches Ereignis hervor – die Fertigstellung des Bandes IX: Rheinland-Pfalz und Saarland unter der Redaktion von Univ.-Prof. Dr. Friedhelm Jürgensmeier. Es ist dies nun der siebente Band der 13 Bände umfassenden Germania Benedictina, der der Öffentlichkeit übergeben werden kann.

Im Anschluß referierte P. Dr. Bruno Rieder/Disentis über „Stellung und Selbstverständnis des Vorstehers im frühen Kartäuserorden“. Er stellte eine Analogie zum heutigen benediktinischen Mönchtum fest. Funktionalisierung und Entsakralisierung kennzeichneten die Stellung des Priors. Nach der Komplet fand für uns in der Abteikirche ein Konzert auf der imposanten Holzzeit-Orgel statt. Der Organist, P. Hugo Weihermüller / Neresheim, lud anschließend auf die Empore, um uns die Orgel, die ein integraler Bestandteil des Gesamtkunstwerkes der Kirche ist, aus der Nähe zu erklären.

Am nächsten Morgen, nach dem Konventamt in der Abteikirche für die verstorbenen Mitglieder der BBA, wurden die Referate fortgesetzt. Prof. Dr. Manfred Heim / München ging in seinem lebhaften Vortrag auf „Formen spätmittelalterlicher Frömmigkeit in Bayern“ ein. Er gab einen Überblick über dieses weite Feld, als alle Bereiche menschlichen Lebens in die Religion eingebettet waren. Über diese Kunst kann man unmittelbaren Zugang zu spätmittelalterlicher Religiosität gewinnen, von der ein herausragender Aspekt z. B.

der Reliquienkult ist. P. Dr. Michael Kaufmann/Metten beschäftigte sich in seinem Vortrag mit dem Thema „Exbenediktiner und benediktinische Restauration in Bayern“.

Die Busexkursion am Nachmittag unter der fachkundigen Leitung von Abt Norbert Stoffels von Neresheim hatte zwei benediktinische Stätten in der Umgebung zum Ziel. Sie führten durch das Nördlinger Ries zuerst nach Buggenhofen und anschließend nach Mönchsdeggingen.

An der Wallfahrtskirche Mariä Himmelfahrt in Buggenhofen, seit 1567 von Mönchsdeggingen versehen, interessierte vor allem der 1768–1770 völlig erneuerte barocke Innenraum, der ganz im Gegensatz zum unscheinbaren Äußeren stand. Spielerisch geschlungene Stukkaturen von L. Hieber und zartfarbige Fresken v. J. Bapt. Enderle, die die Verherrlichung Mariens und Szenen aus dem Marienleben zum Thema haben, vermitteln den Eindruck von Leichtigkeit. Die Wallfahrtskirche war 1471 nach Auffindung einer wunderbaren Muttergottesfigur errichtet worden.

Die Abtei Mönchsdeggingen bei Nördlingen wurde um die Mitte des 10. Jhs. als Frauenkloster gegründet und ca. zwei Jahrhunderte später in ein Benediktinerkloster umgewandelt. 1802 wurde Mönchsdeggingen von den Fürsten zu Oettingen-Wallerstein säkularisiert und 1950 von der Marianhiller Kongregation gekauft.

Als wir das Klosterareal von Mönchsdeggingen betraten, war ein zweiter genauerer Blick notwendig, um das Eingangstor zur Klosterkirche St. Martin zu finden, deren Fassade sich unauffällig in die Schauseite des Westflügels der ehemaligen Klosteranlage einfügt. Diese wurde ab 1716 durch Johann Balthasar Zimmermann als dreigeschossige, dreiflügelige Anlage um einen Hof errichtet, der Südflügel aber 1842–44 abgebrochen. Im Inneren der Kirche tat sich das „Rokokowunder von Mönchsdeggingen“ auf, wie es in einem Führer überschwänglich genannt wird. Der romanische Langhaustyp wurde beim Wiederaufbau 1513–1517 nach einem Brand beibehalten und mitsamt dem gotischen Chor 1751 einheitlich im Rokokostil von Johann Michael Fischer erneuert. Die Fresken schuf Vitus Felix Riegl 1751 und Josef Wannemacher 1773. Etwas ganz Besonderes und von raumprägender Bedeutung sind die beiden Reihen der eleganten, geschwungenen Pfeileraltäre von Dominikus Bergmüller (1750). Die Kirche besitzt auch die einzige noch spielbare, liegende Chororgel des bayerischen Raums, von Paul Prescher 1693 geschaffen, von deren Klang uns BBA-Mitglied Prof. Ochsenbein spontan eine Kostprobe gab.

Als uns unsere Exkursionsroute auch in die Nähe von Nördlingen führte, wies Abt Norbert darauf hin, daß wir gerade die Stätte zweier großer Schlachten des Dreißigjährigen Krieges passieren würden, als 1634 die Schweden von den Kaiserlichen und 1645 die Kaiserlichen von den Franzosen besiegt wurden. Fast glaubte man den Schlachtenlärm zu hören, so detailliert und lebendig waren die Informationen Abt Norberts.

Wieder nach Neresheim zurückgekehrt, fesselte Abt Norbert seine Zuhörer mit der Erklärung der Abteikirche und des Festsaaes. Auf dem „Klosterberg“

stand bis 1095 eine Burg der Grafen von Dillingen, die zu diesem Zeitpunkt in ein Kloster umgewandelt, mit regulierten Chorherren besiedelt, aber schon bald darauf, 1106, benediktinisch wurde. 1802 säkularisiert, brachten 1919 Benediktiner aus dem Kloster Emaus in Prag wieder monastisches Leben in die Abtei. Ende des 17. Jhs. gelangte sie zu neuer Blüte, die ihren Höhepunkt in der Abteikirche fand. 1750 wurde der Grundstein zu einem völligen Neubau parallel zur alten Kirche an neuem Platz gelegt. Der Raum, eine Synthese von gerichtetem Raum und zentraler Kuppelrotunde, verbindet Weite und Leichtigkeit mit Monumentalität. Es entstand eine der reifsten Schöpfungen Balthasar Neumanns, mit dem Freskenzyklus Martin Knollers, 1755 vollendet, und der plastischen Dekoration Thomas Schaidhaufs ein Gesamtkunstwerk, das in der europäischen Kunstgeschichte eine überragende Stellung einnimmt. 1792 wurde die Kirche geweiht.

Am Sonntag zelebrierte Abt Norbert Stoffels von Neresheim das Pontifikalamt und hielt die Predigt. Es sang die Chorschola unter der Leitung von P. Prior Albert Knebel/Neresheim. Dann strebte die Tagungsgemeinde dem Festsaal der Abtei zu, wo die Medaillen an die neuen Mitglieder der BBA verliehen wurden: P. Dr. Michael Kaufmann/Metten, P. Dr. Korbinian Birnbacher/St. Peter in Salzburg, P. Dr. Bruno Rieder/Disentis, Prof. Dr. Manfred Heim/München und PD Dr. Helmut Flachenecker/Göttingen. Übrigens war unsere Tagung die erste Veranstaltung, die nach der Restaurierung des Festsaals hier stattfand. Dr. Armgard Gräfin zu Dohna/Rheden hielt den Festvortrag: „Benediktinische Rationalität zwischen Vogtei und Reichsfreiheit. Neresheim unter Abt Benedikt M. Anghern.“

Dem Dekan Prof. P. Ulrich Faust sei für die schöne Tagung, sein Engagement und die bewährte Organisation herzlicher Dank gesagt!

Waltraud Krassnig

Salzburg

Stand der Germania Benedictina

Germania Benedictina VII: Die Benediktiner- und Benediktinerinnenklöster Hessens (Hassia Benedictina)

Im August 1992 verschied Prof. Dr. Josef Leinweber/Fulda. Er betreute lange Jahre die Herausgabe der Hassia Benedictina, also des VII. Bandes der Germania Benedictina, ein Projekt, das schon seit dem 10.10.1975 betrieben wird. 1993 bat P. Ulrich Faust OSB/Ottobeuren, Hauptschriftleiter der Germania Benedictina, mich, dieses Projekt zu übernehmen bzw. fortzuführen. Von den 47 hessischen Benediktiner- und Benediktinerinnenklöstern liegen nun druckfertig 40 Klöster vor, nämlich Altenburg bei Arnburg, Blankenau, Bleidenstadt, Breitenau, Cornberg, Eibingen, Engelthal, Eschwege, Flechtdorf, Frauenberg/Fulda, Fulda-St. Maria, Gronau, Hasungen, Helmarshausen, Hersfeld, Himmellau, Höchst am Main, Höchst im Odenwald, Hünfeld, Ilbenstadt, Johannesberg/Fulda, Johannesberg/Hersfeld, Johannesberg/Rheingau, Kaufun-

gen, Lippoldsberg, Mosbach, Naumburg/Wetterau, Neuenberg/Fulda, Petersberg/Fulda, Petersberg/Hersfeld, Rasdorf, Roden, Sannerz, Schaaken, Seligenstadt, Steinbach, Walsdorf, Weimar, Werbe. Herr Dr. Johannes Burkardt/Bad Berleburg wird noch 1998 Abterode und Kreuzberg/Philippsthal abliefern. Lorsch wurde bereits von Herrn Archivdirektor Dr. Friedrich Knöpp bearbeitet. Herr Dr. Hermann Schefers wird bis zum Ende des Jahres die (Zwischen-)Ergebnisse der jüngsten archäologischen Forschungen in Lorsch einarbeiten. Auch Herr Prof. Dr. Werner Kathrein / Fulda hat mir fest zugesagt, die Bearbeitungen Amöneburgs und des Michaelsbergs in Fulda abzuliefern. Schlüchtern liegt schon bearbeitet vor. Prof. Kathrein wird jedoch noch in diesem Jahr die neueste Literatur einarbeiten. Ebenso hat mir Prof. Kathrein versprochen, bis zum Jahresende zusammen mit seinen Mitarbeitern (Prof. Dr. Gangolf Schrimpf [Bibliotheksgeschichte und Handschriften], Dr. Berthold Jäger [Rechts- und Verfassungsgeschichte] und Dr. Gregor Stasch [Kunstgeschichte]) die Bearbeitung der Fürstabtei Fulda vorzulegen. 1999 wird Herr Dr. Johannes Burkardt dankenswerterweise alle Literaturangaben auf Einheitlichkeit überarbeiten und das Personen- und Ortsregister anfertigen. Gleichzeitig werde ich versuchen, eine Übersicht über die Geschichte des benediktinischen Mönchtums in Hessen zu erstellen.

Franziskus Büll OSB

Münsterschwarzach

Germania Benedictina X: Mittel- und Ostdeutschland

Der Band X erfaßt 74 Abteien und selbständige Propsteien (Zellen usw.) in den neuen Bundesländern der Bundesrepublik Deutschland und in ehemals deutschen Regionen im heutigen Polen. Einbezogen ist die vormals schlesische Abtei Oppau, heue in Tschechien. Erster Bearbeiter war der verstorbene Erzabt Ursmar Engelmann (Beuron). Erst seit der Wiedervereinigung Deutschlands konnte die Fertigstellung ernsthaft betrieben werden. Komplikationen hinsichtlich der Wissenschaftsorganisation der Landesgeschichte und Kirchengeschichte führten mehrfach zu Veränderungen in der Autorenschaft. Mit Dank ist die Bereitschaft der polnischen und tschechischen Mediävisten zur Mitarbeit zu verzeichnen.

Die intensive Bearbeitung der Klosterlandschaft Mittel- und Ostdeutschlands rührt verständlicherweise Problemfälle auf. Für Rohr/Thüringen war die Existenz eines Männerklosters noch einmal erwogen worden, doch hat ein langjähriger Forscher sich dahin entschieden, daß ein solcher nicht sicher nachweisbar sei. Für Wismar hat der Bearbeiter die Existenz eines Klosters zu Wismar, nachdem der vorgesehene Autor diese verneint hatte, noch einmal geprüft und diese Frage im Rahmen einer Benediktiner-Tagung des Bildungshauses Parchim im ehemaligen Kloster Dobbertin 1997 erörtert und die Existenz trotz fehlender Urkunden für möglich erklärt. Dies geschah im Rahmen eines Vortrages über benediktinische Niederlassungen in Nordostdeutschland (Mecklenburg und Pommern). Solche und ähnliche Grenzfälle

(Creuzburg, Coelbigk) werden in der Einleitung des Bandes erläutert werden.

Diese Einleitung wird vorzugsweise neben methodischen Erwägungen auch einen epochenmäßigen Überblick bringen. Die Zeit bis 967 ist schon erarbeitet und als Vortrag beim Magdeburger Friedjoff-Sielaff-Colloquium im Frühjahr 1998 unter dem Titel „St. Moritz zu Magdeburg als Benediktiner-Kloster“ teilweise vorgetragen worden (wiederholt auf der Tagung „Zisterzienser“ [und Benediktiner] in Zinna im November 1998). Die Ausarbeitung dieser Einleitung dient natürlich auch der Überprüfung bzw. Koordinierung der schon vorhandenen Texte.

Bei der Bearbeitung der Autorentexte für die Drucklegung sind durchweg Anpassungen an die Richtlinien erforderlich, zumal manche Autoren sich aus früheren Bänden der *Germania Benedictina* „Lösungen“ herausuchen, die mit dem Buchstaben und dem Geist der aktuellen Richtlinien unvereinbar sind. Auch müssen Modernisierungen im Rahmen der Richtlinien zumindest für den betreffenden Band in sich stimmig sein. Viel Mühe kostet es immer wieder, einzelnen Autoren phantasievolle Verbesserungsvorschläge oder Neuüberlegungen mit dem Hinweis auf das Gesamtkonzept der *Germania Benedictina* auszureden; leider beteiligen sich sogar Lehrstuhlinhaber an solchen Diskussionen.

Die schon länger abgelieferten Texte sind inzwischen durchweg an die Richtlinien angepaßt worden. Insbesondere waren vielfach die ursprünglich nicht geforderten Anmerkungen zu erstellen. Soweit solche Bearbeitungen mit einer Textrevision einhergehen, muß dem Bearbeiter mindestens der Mit-Autorenstatus zugestimmt werden. Dankenswerterweise hat z.B. Dr. Georg Kohlstedt (Heiligenstadt) den Beitrag „Gerode“ des inzwischen verstorbenen Bernhard Opfermann fertiggestellt, da dieser Autor, wohl Alters halber, die Anpassung an die Richtlinien verweigerte. Auch andere Autoren haben gemeint, diese „Ergänzung“ wäre nicht nötig, und haben diese somit dem Herausgeber überlassen. Diese Beiträge mußten neu vergeben werden.

Ein mehr technisches Problem stellt sich darin, daß die meisten Beiträge, bis auf die in der letzten Zeit abgelieferten, nicht auf Disketten vorliegen. Der EOS-Verlag müßte klären, ob diese Manuskripte auf Disketten übertragen werden oder allein als Papiermanuskripte abgeliefert werden sollen. Da es sich überwiegend um reine Schreibarbeiten handelt, müssen dafür Hilfskräfte eingesetzt und bezahlt werden (möglichst fachlich vorbereitete Jung-Wissenschaftler).

Die Schlußredaktion ist naheliegenderweise mit einer rigorosen Vereinheitlichung der Texte verbunden. Daher hat der Herausgeber den Autoren die Diktion der Abschnitte 1-3 (Namensformen, Topographie und Patrozinien) weitgehend vorgegeben bzw. vorab selbst verfaßt, um die hier drohende Vielfalt im Keim zu ersticken. In Arbeit ist noch die ebenso notwendige Vereinheitlichung der Quellen- und Literaturverzeichnisse. Man kann das Vorhandensein des vorgeschriebenen Abkürzungsverzeichnisses („Schwertner“) nicht voraussetzen in der persönlichen Bibliothek der Autoren und in deren

nächstgelegener Fachbibliothek, so daß hier jeweils erhebliche Nacharbeit erforderlich ist. Außerdem fehlen die meisten regionalgeschichtlichen Zeitschriften im „Schwertner“, so daß Zusätze, übernommen aus dem „Dahlmann-Waitz“ (oder nach dessen Art gebildet), in der Regel erforderlich sind.

Der Stand der Bearbeitung im einzelnen sei nach heutigen Bundesländern geordnet vorgetragen. Für Thüringen lagen schon in der Zeit des Bearbeiters Ursmar Engelmann zahlreiche Beiträge vor, vor allem von Dr. Friedrich Henning und Viktor Hüber. Diese sind inzwischen in den meisten Fällen durch Neubearbeitungen ersetzt. Für die meisten westthüringischen Klöster hat inzwischen der Staatsarchivar Dr. Hans-Jörg Ruge (Gotha) die Verantwortung übernommen. Die Beiträge Großburschla und Gerode hat Dr. Georg Kohlstedt mit aktuellstem Stand vorgelegt. Das Kloster Zella/Rhön bearbeitete Dr. Johannes Mötsch, Leiter des Staatsarchivs Meiningen. Bezüglich des St. Petersklosters Erfurt hat der bisherige Jenaer Bearbeiter jede Tätigkeit, auch solche der Koordinierung eingestellt. Daher übernahmen Dr. Michael Scholz (Mittelalter) und der Bearbeiter (Neuzeit) die Betreuung, wobei weitere Autoren für Epochen- und Spezialabschnitte nach der Art der Lösung für St. Maximin in Trier angeworben werden sollen. Die nordthüringischen Klöster Reinsdorf und Göllingen konnte der Bearbeiter Dr. D. Jankowski wegen Verpflichtungen für den Rheinland-Pfalz-Band noch nicht fertigstellen. Das Kloster Oldisleben bearbeitet Volker Graupner/ Hauptstaatsarchiv Weimar. Hinsichtlich der Klöster Saalfeld und Propsteizella war eine schwierige Situation dadurch entstanden, daß der universitäre Bearbeiter aus Jena alle bisherigen Vorarbeiten für „unbrauchbar“ und ohne langjährige Forschungen eine Bearbeitung für nicht möglich erklärte. Eine Kontaktreise des Bearbeiters nach Saalfeld ergab leider, daß kein örtlicher Wissenschaftler zur Verfügung steht; inzwischen ist ein potentieller Bearbeiter in Sicht. Somit ergibt sich für Thüringen, daß die Bearbeitung ganz überwiegend von Archivaren getragen sein wird. In Verbindung mit dem Direktor des Thüringischen Hauptstaatsarchivs Weimar, Dr. Volker Wahl, fand daher Anfang 1998 ein Arbeitsgespräch mit den Staatsarchivaren Volker Graupner/Weimar, Dr. Johannes Mötsch/Meiningen und Dr. Hans-Jörg Ruge/Gotha in Weimar statt.

Für der Bereich des Landes Sachsen-Anhalt liegen seit längerem, aber auf den neuesten Stand gebracht, die Beiträge des inzwischen in Ruhestand getretenen bischöflich Magdeburger Archivars, Dr. Franz Schrader, vor (Ammensleben, Arneburg, Hillersleben). Ebenso liegen vor mehrere Beiträge aus dem Historischen Seminar zu Halle, nämlich von Prof. Dr. W. Zöllner (Goseck), Dr. Monika Lücke (Wimmelburg) und von Dr. habil. Gerlinde Schlenker (Ballenstedt). Der Bearbeiter hat die Magdeburger Klöster St. Moritz (937–967) und St. Johannes der Täufer (Kloster Berge) sowie das Kloster Nienburg und weitere Niederlassungen im anhaltischen Bereich übernommen. Dr. Monika Storm (Staatarchiv Magdeburg) bearbeitete die Klöster Gröningen und Mansfeld (mit der Kunsthistorikerin Petra Marx bzw. dem Bauhistoriker Dr. Hannes Thorhauer). Für den Beitrag über das Kloster Huysburg (heute ein mit der Trierer Abtei St. Matthias in Verbindung stehender Konvent) liegt das Manu-

skript von Walter Richter vor, das aber von mehreren Sonderbeiträgen zu einzelnen Abschnitten ergänzt werden muß (u.a. über den heutigen Konvent). Der Text für Kloster Ilsenburg war Anfang 1999 fertig (Dieter Steckhan). Die von Reinhard Schmitt (Denkmalpflege Halle) übernommenen Beiträge mit bauarchäologischen Implikationen (Konradsburg, Niemegek, Hagenrode) sind für Anfang 1999 in Aussicht gestellt. Dr. Michael Scholz (Landesarchiv Brandenburg) bearbeitet Memleben. Dr. Margit Müller (Landeskirchliches Archiv Magdeburg) übernahm St. Georg zu Naumburg. Den Beitrag über die Merseburger Benediktiner betreut Holger Kunde, den über die Propstei Lissen (zu Reinhardsbrunn) Dr. Walter Müller. Wegen der noch nicht lange zurückliegenden Beauftragung infolge des Ausscheidens bisheriger Bearbeiter mußten die Bearbeitungsfristen über 1998 hinaus verlängert werden.

Die Mitarbeiter im Bereich Sachsen-Anhalt wurden vom Herausgeber in seiner Eigenschaft als Vorsitzender des Harzvereins für Geschichte zu einer Tagung über Benediktinerklöster im Harzraum auf das Kloster Huysburg am 4. 4. 1998 eingeladen und zur Mitwirkung im Vortragsprogramm aufgefordert. Dem folgten gut die Hälfte dieser Mitarbeiter, vor allem die neu gewonnenen. Die Tagung, an der auch Prof. Dr. P. Ulrich Faust teilnahm, hat zur Aktivierung der jeweiligen Arbeiten beigetragen; z.B. ist das dort gehaltene Referat über Abt Herrand von Ilsenburg jetzt in der Harz-Zeitschrift 48/49 abgedruckt. Eine weitere Veranstaltung des Harzvereins war eine von den Autoren der betreffenden Germania-Benedictina-Beiträge geleitete Exkursion nach Konradsburg und Frose (R. Schmitt, C. Römer).

Die Klöster im Bundesland Sachsen sind zum erheblichen Teil von Heinrich Meier, lange Jahre für das bischöfliche Archiv der Diözese Meißen sowie als Pfarrer in Chemnitz tätig, schon vor einiger Zeit fertiggestellt (vor allem das Reichskloster Chemnitz und seine Nebenklöster). Der Leipziger Mediävist Prof. Dr. Thomas Vogtherr bearbeitete das bedeutende Kloster Pegau; dieses Manuskript setzt neue Maßstäbe für die übrigen sächsischen Klöster, deren Texte stellenweise einer Aktualisierung bedürfen. Die Beiträge für die Pegauer Propsteien werden in Kürze folgen. Der Text für das neue, von Ettal aus gegründete Priorat Wechselburg (in den Gebäuden eines mittelalterlichen Augustinerchorherrenstiftes) aus der „Feder“ von Dr. P. Gabriel Heuser liegt vor.

Die schlesischen Klöster sind seit längerem von Dr. P. Ambrosius Rose (Grüssau) und Marian Grüger (alle anderen Klöster, außer den Breslauern) bearbeitet. Den Breslauer Benediktinern widmen sich zwei Historiker der Universität Wroclaw/Breslau. Die Beiträge für „Pomorze“, also die Klöster in Danzig (St. Adalbert) und in Kolberg, hat Prof. Dr. Antoni Czacharowski, Mediävist der Universität Torun/Thorn in zwei speziellen, soeben gedruckten Studien erarbeitet; er wird die komplizierte und quellenmäßig schwierige Geschichte dieser beiden Propsteien (abhängig von der Abtei Mogilno bei Gnesen, für die er Spezialist ist) in Kürze in das Schema der Germania Benedictina einpassen. Dann wird der Beitrag über das Kloster zu Stettin folgen. Die erforderliche Neubearbeitung für das vorpommersche Kloster Stolpe bei Greifswald hat Prof. Dr. Günter Mangelsdorf/Greifswald übernommen, der diese

dankenswerterweise schon Anfang 1999 vorlegen wird. Die mecklenburgische Klosterlandschaft ist nur mit einem einzigen kurzzeitigen Männerkloster der Benediktiner zu Dobbertin vertreten (Autor Horst Alsleben).

Einen „Workshop“ zur mitteldeutschen Zisterzienser- und Benediktinergeschichte veranstaltete im November 1998 in Zinna der Förderverein Kloster Zinna in Zusammenarbeit mit dem Ministerium für Wirtschaft, Mittelstand und Technologie des Landes Brandenburg (Zisterzienser Multimedia Tourismus). Diese Tagung konnte von zwölf Mitarbeitern der Germania Benedictina kostenfrei besucht werden, eine Mitarbeiterbesprechung war in das Programm integriert; P. Ulrich Faust hielt den Einführungsvortrag über das Leben nach der Regel Benedikts.

Zusammenfassend ist festzuhalten, daß eine Schlußbearbeitung für 1999 möglich ist, wenn wenigstens die Autoren der größeren Klöster ihre Beiträge im Laufe des Jahres fertigstellen. Für kleinere Artikel könnte eine Art „Feuerwehr-Arbeitsgruppe“ eingerichtet werden. Arbeitsbesprechungen wird es schon aus finanziellen Gründen selten geben, so daß also die üblichen Kommunikationswege genutzt werden müssen.

Christof Römer

Braunschweig

Germania Benedictina XIII: Die Zisterzienserklöster Mittel- und Ostdeutschlands

Der projektierte Band über die Zisterzienserklöster Mittel- und Ostdeutschlands soll nach den gewohnten Bearbeitungsrichtlinien der Germania Benedictina die Zisterziensermännerklöster in den fünf neuen Bundesländern Mecklenburg-Vorpommern, Brandenburg, Sachsen-Anhalt, Thüringen und Sachsen und darüber hinaus in den ehemaligen deutschen Ostgebieten Schlesien, Neumark, Pommern, Pomerellen sowie Ostpreußen erfassen. Insgesamt sind dabei 42 Klöster zu behandeln. Als Sonderfälle werden darüber hinaus die großpolnischen, sog. Kölnischen Klöster dargestellt werden, die staatsrechtlich zwar niemals zu Deutschland gehörten, wohl aber von deutschen Mönchen, überwiegend aus Köln, besiedelt worden waren.

Dieser Zuschnitt des Bandes macht eine enge Zusammenarbeit mit polnischen Kolleginnen und Kollegen ebenso unvermeidbar wie wünschenswert. Dazu trägt auch die Tatsache bei, daß soeben ein „Monasticon Cisterciense Poloniae“ unter der Leitung des Posener Mediävisten Professor Dr. Jerzy Strzelczyk abgeschlossen worden ist und demnächst erscheinen wird. Es lag also nahe, Herrn Kollegen Strzelczyk um Mithilfe bei der Auswahl polnischer Mitarbeiter zu bitten. Dankenswerterweise hat sich Herr Strzelczyk dazu bereit erklärt.

Der Band wird von einer umfangreichen Einleitung eröffnet werden, die das Wirken der Zisterzienser im deutschen Osten in den historischen Zusammenhang stellen soll. Hierfür konnte einer der besten Sachkenner auf diesem

Gebiet, Herr Professor Dr. Winfried Schich von der Humboldt-Universität zu Berlin, als Autor gewonnen werden.

Die Auswahl von Bearbeiterinnen und Bearbeitern für die einzelnen Klöster ist im wesentlichen abgeschlossen. Für 21 Abteien und zwei abhängige Priorate in den neuen Bundesländern sowie weitere 14 Abteien und fünf Priorate östlich der Oder-Neiße-Linie mußten Bearbeiter gefunden werden. Dabei wurde am Grundsatz festgehalten, daß ein Artikel zu einer Abtei (möglichst einschließlich der von ihr abhängigen Propsteien) im allgemeinen aus einer Feder stammen soll.

Der Abgabetermin für die Artikel wurde auf das Jahresende 2000 fixiert. Die Redaktionsarbeiten werden im Falle des vorliegenden Bandes neben den üblichen Vereinheitlichungen in Form und Inhalt der Artikel vor allem auch die Erstellung von Übersetzungen aus dem Polnischen beinhalten. Ein Treffen der Beiträger ist für das Jahr 1999 geplant.

Thomas Vogtherr

Leipzig

Tagung der Arbeitsgemeinschaft Schweizerischer Stiftbibliothekare 1998

Die Arbeitsgemeinschaft Schweizerischer Stiftsbibliothekare ist ein Zusammenschluss der Bibliothekare der Schweizerischen Stiftsbibliotheken, wobei dieser Begriff weit gefasst ist. Die Stiftsbibliothek von St. Gallen, das St. Galler Stiftsarchiv als Hüterin der Handschriftenbestände des Klosters Pfäfers, die Bibliotheken der Benediktinerklöster der Deutschschweiz (Einsiedeln, Disentis, Engelberg, Mariastein, Fischingen, Uznach, Muri-Gries und Sarnen), die Bibliothek des Chorherrenstifts Beromünster, die Zentralbibliothek Luzern als Hüterin der Bibliothek des Zisterzienserklosters St. Urban sowie die Bibliotheken der beiden Zisterzienserabteien Mehrerau und Hauterive sind Mitglieder in diesem Verband. Alljährlich treffen sich die Vertreter dieser Bibliotheken zu einer zweitägigen Versammlung in einer der Bibliotheken. Der Abbas Protector (zur Zeit Abt Benno von Muri-Gries) und der Schriftleiter der Studien und Mitteilungen sind jeweils auch dazu eingeladen.

Fast vollzählig traf man sich am 7. und 8. Juli 1998 im Kloster Disentis. Dr. P. Daniel Schönbächler erläuterte die bewegte Geschichte seines Klosters bei der Führung durch das Klostergebäude und das Klostermuseum. Der Besuch der Bibliothek nahm dabei naturgemäss einen breiten Raum ein. Disentis ist eine „moderne“ Bibliothek. Die Plünderungen und Brände haben leider dafür gesorgt, dass keine grösseren Altbestände mehr vorhanden sind.

Einen breiten Raum nimmt an der Tagung jeweils der Bericht der einzelnen Bibliotheken ein. Besonders hier kommt die ganze Bandbreite der Situationen in den einzelnen Bibliotheken zum Vorschein. Vom Leiter einer Forschungsbibliothek mit vollamtlichem qualifiziertem Personal bis hin zum Bibliothekar im dritten Nebenamt sind alle Schattierungen vorhanden. So entsteht jedes-

mal auch ein lebendiges Bild benediktinischer Bibliothekslandschaft. Neben den obligaten Klagen über mangelnde Zeit und Ressourcen konnten auch einige positive Nachrichten zur Kenntnis genommen werden, so zum Beispiel der baldige Abschluss der Renovierung der Einsiedler Stiftsbibliothek oder das Projekt zur Katalogisierung der Altbestände des Klosters Muri-Gries, das durch die Stiftung der Südtiroler Sparkasse finanziert wurde, und anderes mehr.

Den Abschluss der Tagung bildete ein Besuch der 1989 nach einem Lawenniedergang neu errichteten Kapelle Songt Benedetg, Sumvitg. Diese vom 1943 geborenen Architekten Peter Zumthor erbaute Kapelle ist ein herausragendes Beispiel moderner Kirchenbaukunst in der Schweiz. Das wundervoll in die Landschaft eingefügte Bauwerk ist zu einem Wallfahrtsort für viele Architekturbegeisterte geworden.

Beda Szukics OSB

Sarnen

Literarische Umschau

PIPPAL M., *Das Perikopenbuch von St. Erentrud. Theologie und Tagespolitik* (Wiener Kunstgeschichtliche Forschungen, hrsg. vom Kunsthistorischen Institut der Universität Wien VII), Wien 1997: Holzhausen, 255 Seiten, brosch., 144 Abbildungen (vorwiegend in Schwarz-Weiß).

Die Autorin, als a.o. Professorin am Institut für Kunstgeschichte der Universität Wien tätig, ist durch eine Vielzahl von Publikationen, vorwiegend zu Problemen der früh- und hochmittelalterlichen Kunst in den Bereichen Buchmalerei, Skulptur und Schatzkunst, ausgewiesen. Mit ihrer neuen Publikation, welche die Habilitationsschrift von 1991 in gedruckter Form darstellt (vgl. S. 1), wird in ausführlicher Weise eine der bedeutendsten Handschriften der Salzburger Buchmalerei aus der Mitte des 12. Jahrhunderts, das sog. Perikopenbuch von St. Erentrud (München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 15903), analysiert.

Das methodische Anliegen der Autorin besteht nicht nur in einer Untersuchung der Perikopenordnung (S. 13–24 bzw. 201–229) und in der stilistischen und ikonographischen Einordnung der 55 (davon 33 ganzseitigen) Miniaturen zu den einzelnen Evangelienabschnitten, sondern Pippal faßt die Problemstellung weiter und definiert die Handschrift insgesamt als historisches Medium, als „Forum“ (S. 25), in dem „der Auftraggeber seine Meinung und Forderungen ‚zur Sprache‘ bringt, und zwar auf zwei Ebenen: auf der des Textes und jener der Bilder“ (S. 25). An die Behandlung dieser (grundsätzlichen) Problematik (S. 25–37) schließt die umfangreiche Analyse der Miniaturen an (S. 39–110), die aus der Vielzahl der dargestellten Themen Schwerpunkte herausfiltert. Auf die Einordnung des Werkes in das historische und geistesgeschichtliche Umfeld (S. 111–134) folgt in den Abschnitten V und VI (S. 135–164) das methodische Kernstück mit der Thematisierung der hermeneutisch formulierten Aussageintention der Miniaturen und den Möglichkeiten, diese im Zusammenwirken von Stilanalyse und ikonographisch-ikonologischen Überlegungen (vgl. „Zum Logos des Stils – ein methodischer Versuch“ [S. 153–164]) zu entschlüsseln. Zusammenfassung und Auswertung der Einzelanalysen (S. 165–178), drei Kapitel mit Anhängen zum Katalog der Miniaturen und der Perikopenordnungen (S. 165–229) sowie die Auflistung der Vergleichshandschriften und Literaturhinweise (S. 231–251) runden das übersichtlich gedruckte Buch ab.

Als Entstehungsort der Handschrift wird von der Verfasserin unter Einbeziehung stilistischer, historischer und kirchenpolitischer Erklärungen das Benediktinerkloster St. Peter in Salzburg, zugleich eines der bedeutendsten Zen-

tren in der Herstellung illuminierten Codices im 11. und 12. Jahrhundert, angenommen (S. 6–8, 12, 124, 174f.). Die Datierung des Codex erfolgt unter besonderer Berücksichtigung der historischen Umstände des Zweiten Kreuzzugs Konrads III. (reg. 1138–1152). Indem Pippal der Miniatur „Kaiser Herakleios mit dem Kreuz Christi vor den Toren Jerusalems“ (fol. 86v) eine Schlüsselfunktion zuordnet (S. 88–97, 111–115, Abb. 94) und in der Darstellung Herakleios' die Möglichkeit eines „Kryptoporträts“ Konrads III. in Betracht zieht (S. 111, 113, 129, Anm. 1 [einschränkend]), kommt sie zu dem Ergebnis, in Zusammenhang mit den Ereignissen dieses Kreuzzuges (1147–1149) eine Einschränkung der Datierung des Clm 15903 auf 1147/1149 vornehmen zu können (S. 173f.).

Ein wesentliches Ergebnis der Ausführungen Pippals besteht in der Klärung des Verhältnisses des Clm 15903 zum Perikopenbuch des Custos Perholtolt (New York, The Pierpont Morgan Library, M. 780, Salzburg, St. Peter, um 1070/1075). Die Autorin weist hier (S. 13–37) schlüssig und mit Hilfe übersichtlich gestalteter Tabellen zu den einzelnen Perikopen (S. 201–229) nach, daß das Perikopenbuch von St. Erentrud sowohl hinsichtlich der Miniaturen als auch in bezug auf die Perikopenordnung auf der älteren und ebenfalls in St. Peter entstandenen Handschrift in New York basiert (S. 17f.). Pippal macht damit auf das wichtige Faktum der Kontinuität der Salzburger Liturgie und Buchkunst im 11. und 12. Jahrhundert aufmerksam, das auch am Beispiel der Miniaturen des Antiphonars von St. Peter (Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. ser. nov. 2700, um 1165) noch näher zu untersuchen wäre.

In Zusammenhang mit der geistesgeschichtlichen Einordnung der Handschrift unterstreicht die Autorin die probenediktinische, gegen das „*Scutum canonicorum*“ des Arno von Reichersberg gerichtete Tendenz der Handschrift und verweist auf den Amtsantritt des Salzburger Erzbischofs Eberhard I. im Jahr 1147 bzw. auf seine mögliche Funktion als Adressat der Handschrift (S. 173f.). Mit einem Cluniazenser-Lektionar (Paris, Bibliothèque Nationale, Ms. nouv. acq. lat. 2246), das die Reformliturgie Clunys vom Beginn des 12. Jahrhunderts exemplarisch vertritt, lassen sich viele Übereinstimmungen im Heiligenkalender des Perikopenbuches von St. Erentrud und des Antiphonars von St. Peter, besonders hinsichtlich des Auftretens frühchristlicher Heiliger, feststellen¹. Es ist deshalb nicht auszuschließen, daß Eberhard I. zusätzliche liturgische Reformimpulse aus seinen früheren Hirsauer Wirkungsstätten Prüfening und Biburg/Abens nach Salzburg, sichtbar in der Dominanz frühchristlicher Heiliger in den Kalendarien der genannten Handschriften, vermittelt hat. Pippals Datierung des Perikopenbuches von St. Erentrud könnte somit durch den Amtsantritt Eberhards I. im Jahr 1147 als terminus post quem eine zusätzliche Bestätigung erfahren (S. 173).

1) Zu den Heiligenordnungen der Cluniazenser Handschriften grundsätzlich: Wilmart A., *Cluny, Manuscrits liturgiques* (DACL III/2, Paris 1914, 2074–2092, bes. 2084–2087).

Die Autorin betont zu Recht die bedeutende Funktion der Miniaturen im Zusammenhang mit einer vollständigen Interpretation der Handschrift. In ihrer Sichtweise liefern die Miniaturen „eine – mit einem einzigen Blick erfassbare – Interpretation des Textes“ (S. 33), sie dienen der „Anagogé“, der Hinführung auf das Wesentliche, und „betreiben mit visuellen Mitteln Hermeneutik“ (S. 36, 135–152). Der Aussage der „Bildschicht“ (S. 28–33) kommt somit eine wesentliche Funktion in der Gesamtcharakteristik der Handschrift zu. Als ein wesentliches Stilmittel dieser „visuellen Exegese“ (S. 135, 153f.) definiert die Autorin die Anwendung von „projektiven Formen“ (O. Pächt), auf die Grundfläche projizierte bildliche Zeichen, die ein hohes Maß an Flächenwert besitzen und über ihren literal-historischen Sinn auf den anagogischen Bereich hin transparent erscheinen (S. 141, 143, 150). Durch das „Zusammenlesen der einzelnen Zeichen“ (S. 141) können aus den verschiedenen Elementen gleichsam „synthetische Bilder“² geformt werden.

Die Autorin definiert und interpretiert häufig die Ikonographie der Miniaturen der Handschrift gleichsam in topographischem Sinne, wie am Beispiel der Miniatur der „Geburt Christi“ (fol. 9r) deutlich wird, wo die Position der Krippe zwischen Himmel und Erde in der Interpretation Pippals auf das menschliche *und* göttliche Wesen des Jesuskindes verweist (S. 139). Dagegen ließe sich einwenden, daß nicht jeder theologische Sachverhalt in unmittelbar einsichtiger Weise über einen ikonographischen Typus vermittelt werden kann. Möglicherweise ist diese unorthodoxe und ungewöhnlich hohe Positionierung der Krippe mit dem Jesuskind auch aus anderen Zusammenhängen entlehnt, wie ein Fresko im Coemeterium von S. Valentino in Rom aus dem 8. Jahrhundert mit der Anbringung der Krippe Jesu über der Apsisnische nahelegen könnte³. Auch im Fall der Darstellung der „Beschneidung Christi“ im um 1000 entstandenen „Warmundus-Sakramentar“ von Ivrea (fol. 24r, Abb. 68) dürften die ausgebreiteten Arme des vor Maria thronenden Jesusknaben weniger „eine Verbindung zwischen Altem und Neuem Bund“ (S. 68) signalisieren, als vielmehr eine Variation des byzantinischen „Nikopoia“-Typus (z.B. Nicäa, Marienkirche, kurz nach 787) darstellen, wobei im Warmundus-Sakramentar die in Byzanz (Istanbul, Hagia Sophia, Südgalerie, um 1118)⁴ anzutreffende Gestik der Arme Christi (Segnen und Halten der Schriftrolle) fehlt. Der byzantinische Einfluß in der Ikonographie ist auch in der Miniatur der „Grablegung“ des Perikopenbuches (fol. 37v) der bestimmende. Zu Recht verweist

2) Dieser Ausdruck geht zurück auf Belting H., Kunst oder Objekt-Stil? – Fragen zur Funktion der Kunst in der »Makedonischen Renaissance« (Hutter I. [Hrsg.], Byzanz und der Westen. Studien zur Kunst des europäischen Mittelalters DÖAW.PH 432, Wien 1984, 65–83, bes. 70).

3) Weitzmann K., The Fresco Cycle of S. Maria di Castelseprio (Princeton Monographs in Art and Archeology XXVI), Princeton (NJ) 1951, 47, fig. 54.

4) Mango C., Materials for the Study of the Mosaics of St. Sophia at Istanbul (Dumbarton Oaks Studies VIII), Washington (D.C.) 1962, 28, fig. 13, 17; Cutler A. / Spieser J.-M., Das mittelalterliche Byzanz 725–1204 (Universum der Kunst 41), München 1996, 350, Abb. 287.

hier die Autorin (S. 70, Anm. 109) auf die Miniatur im Pantokratoros-Psalter (Athos, Pantokratoros, Cod. 61, fol. 122r). Die von Pippal ins Spiel gebrachte Miniatur des Albani-Psalters (pag. 48 [Abb. 71]) stellt aber insofern einen völlig anderen ikonographischen Zusammenhang dar, als diese bereits in deutlicher Weise die Entwicklung des byzantinischen „Threnos“-Bildes⁵ zeigt, die vom eigentlichen Typus der „Grablegung Christi“ wegführt. Der byzantinische Einfluß wird von Pippal in den einzelnen Miniaturen des Perikopenbuches deutlich bestimmt und immer klar von den anderen maßgeblichen Komponenten geschieden. Dieses Vorgehen entspricht in exemplarischer Weise der Notwendigkeit, im oft strapazierten Verhältnis zwischen dem Westen und Byzanz in der Interpretation vor allem den Interessen des von Byzanz „beeinflußten“ Werkes, in unserem Fall des Perikopenbuches, in geeigneter Weise Rechnung tragen zu können. Es ist dies ein Aspekt, der auch kürzlich von Anthony Cutler⁶ betont wurde.

Ein grundsätzliches methodisches Charakteristikum von Pippals Vorgangsweise liegt einerseits darin, den früh- und hochmittelalterlichen „Schichtenraum“ (W. Koehler) als „anagogischen“ (S. 150) bzw. „typologischen Stil“ (S. 160f.) zu definieren und diesen gleichzeitig durch die jeweilige „Disposition der Formen in der Bildfläche“ (S. 172) einer spezifischen inhaltlichen Wertigkeit zuzuführen. Dieses Verfahren liefert neue und wichtige Ergebnisse zum hochmittelalterlichen Bild-Text-Verhältnis, auch wenn Pippals hinsichtlich der Fresken der Arenakapelle in Padua getroffene Feststellung „Die Betonung beim Wort ‚Heilsgeschichte‘ liegt fortan auf ‚Geschichte‘“ (S. 154) eigentlich die Stilgeschichte über die Hintertür als alleinigen Schlüssel der geistesgeschichtlichen Interpretation des Werkes einführt, indem hier die stilistische Ausrichtung des Werkes, kenntlich in einer neuartigen Orientierung an der „empirisch wahrnehmbaren Welt“ (S. 154) und der „Welt der sichtbaren Dinge“ (S. 161), ausschließlich als konstituierend für die Bedeutung angesehen wird: „Der Stil erklärt das Programm als unwahr“ (S. 161 [am Beispiel des „Verduner Altares“]).

Die Analyse des „Zerbrechens des Raum- und Zeitkontinuums“ (S. 157) als entscheidende Grundlage des früh- und hochmittelalterlichen Bildes bildet die theoretische Voraussetzung für die von der Autorin in überzeugender Weise behandelten Beispiele einer bildlichen Anagogé im Perikopenbuch („Zwölfjähriger Jesus im Tempel“ [fol. 14r], „Weihnacht“ [fol. 9r], „Darbringung im Tempel“ [fol. 27r], „Letztes Abendmahl“ [fol. 13r], „Himmelfahrt Christi“ [fol. 60r] und „Beschneidung Jesu“ [fol. 15v]). Ein gemeinsamer Nenner der Inhaltsdeutung der Miniaturen kann in der „Transparenz“ (M. Pippal) von (narrativen) christologischen Ereignissen auf den Erlösungstod Christi

5) Weitzmann K., *The Origin of the »Threnos«* (ed. M. Meiss, *De Artibus Opuscula XL. Essays in Honor of Erwin Panofsky*, Bd. 1, New York 1961, 476–490).

6) Cutler A., *Byzantine Art and the North: Meditations on the Notion of Influence* (ed. K. Fledelius, *Byzantium. Identity, Image, Influence. XIX International Congress of Byzantine Studies, Major Papers*, Copenhagen 1996, 169–182, bes. 169).

und die „Majestas Domini“ erkannt werden. Das geschichtliche Einzelereignis fügt sich somit immer in den (größeren) kosmischen und überzeitlichen Rahmen der Heilsordnung ein.

Pippals Buch liefert in dieser Hinsicht nicht nur essentielle Anregungen zu den (leider häufig vernachlässigten) erkenntnistheoretischen Problemen der Mediävistik, sondern führt in der letztlich auf Erwin Panofsky zurückgehenden Methode einer „Analogie von Kunst, Philosophie und Theologie im Mittelalter“⁷ Bestrebungen weiter, das Kunstwerk „möglichst ‚von innen‘ zu begreifen“ (S. 153).

Werner Telesko

Wien

Düring J., *Wir weichen nur der Gewalt*. Die Mönche von Münsterschwarzach im Dritten Reich 1–2, Münsterschwarzach 1997, 671 S., 282 Abb.

Im Mittelpunkt der Erforschung der kirchlichen Zeitgeschichte stehen seit geraumer Zeit die Situation deutscher Diözesen und Pfarreien in der NS-Zeit, Motive und Schicksal von Geistlichen und Laien, die aufgrund ihres Glaubens in Widerstand gegen das nationalsozialistische System traten, oder es werden Texte publiziert, die sich mit der römischen Kurie oder dem deutschen Episkopat und ihrer Politik gegenüber den faschistischen Machthabern befassen.

Die Studie von Jonathan Düring greift Fragen auf, die bislang noch nicht eingehend untersucht wurden. Den Verfasser interessieren die „Einstellungen und das Verhalten“ der „Benediktiner-Missionäre“ (S. 35) und die interne Entwicklung der Benediktinerabtei Münsterschwarzach während der NS-Zeit, die nach Aussagen von Düring in der nationalsozialistischen Zeit weiter prosperierte. Nach Dürings Angaben hat die NS-Herrschaft „tiefe Spuren in der Münsterschwarzacher Mönchsgemeinschaft“ (S. 36) hinterlassen, die notwendigerweise zu untersuchen sind, um das „Ringens der Mönche“ (ebd.) zu beleuchten. Bei der Veröffentlichung handelt es sich um den Kernteil einer kirchengeschichtlichen Dissertation, die 1995 von der Katholischen Fakultät der Julius-Maximilians-Universität Würzburg angenommen wurde. Die Arbeit basiert auf der Analyse einer großen Menge bislang weitgehend ungehobener Quellen, vor allem aus dem Ordensarchiv der Abtei Münsterschwarzach und weiterer Ordens- und Pfarrarchive. Herangezogen wurden auch Akten des Staatsarchivs Würzburg, des Bundesarchivs Berlin und private Nachlässe. Um Weltbild und politische Haltung der Benediktiner von Münsterschwarzach zu ergründen, wurden eine große Anzahl von Briefen und Tagebuchaufzeichnungen ausgewertet. Außerdem flossen die Aussagen von Zeitzeugen in die Arbeit ein. Es hat sich als vorteilhaft erwiesen, daß der Verfasser selbst Mitglied der Mönchsgemeinschaft von Münsterschwarzach ist und dadurch

7) So der Untertitel von Erwin Panofskys Buch „Gothic Architecture and Scholasticism“ (1951) in der deutschen Ausgabe, hrsg. von Th. Frangenberg (Köln 1989).

uneingeschränkter Zugang zu den Ordensarchiven hatte. „Das in der Abtei Münsterschwarzach reichlich vorhandene Aktenmaterial von NSDAP und Regierung, erhalten als Abschriften, Durchschläge und Originale, war eine wertvolle Hilfe, um zu einer möglichst differenzierten Darstellung der Ereignisse zu gelangen.“ (S. 8)

Im ersten Halbband „Die Mönche von Münsterschwarzach von der nationalsozialistischen Machtübernahme bis zur Aufhebung ihrer Klöster durch SD und Gestapo“ bearbeitet Düring nach einem kurzen Abriss der Abteigeschichte den Zeitraum von 1933 bis zum „entscheidenden Schlag gegen die Gemeinschaft“ im Jahre 1941. Der Zeitraum von der Aufhebung des Klosters bis zur Befreiung im Jahre 1945 ist dem zweiten Halbband „Die Mönche von Münsterschwarzach in der Zeit der Aufhebung bis zum Zusammenbruch der NS-Herrschaft“ vorbehalten.

Düring stellt fest, daß es strukturelle Parallelitäten zwischen Katholischer Kirche und dem nationalsozialistischen System gab, die in einer traditionell-autokratischen Mönchsgemeinschaft noch verstärkt wurden. Dies führte u.a. dazu, daß die zentralen Punkte des nationalsozialistischen Gedankengutes, welche der Lehre der Katholischen Kirche widersprachen von den Mönchen zunächst nicht zur Kenntnis genommen wurden. Die Regierungsübernahme Hitlers am 30. Januar 1933 wurde von den Münsterschwarzacher Benediktinern kaum registriert. Man war weitgehend unpolitisch eingestellt und vor allem vom Missionsgedanken beseelt. Folglich kam es auch bis zur entscheidenden Wende im Jahre 1937 zu keinen nennenswerten Reibereien zwischen den Mönchen der Abtei und den Mitgliedern des nationalsozialistischen Gemeinderates von Münsterschwarzach. In dieser Phase wagten weder SD noch die Gestapo Angriffe gegen die Benediktiner wegen deren starken Rückhalts in der Bevölkerung. Die Abtei stellte zudem einen ökonomisch bedeutsamen Faktor in der Region dar, was als zusätzlicher Hinderungsgrund für nationalsozialistische Terrormaßnahmen nicht unterschätzt werden darf. Düring zeigt eindrucksvoll auf, „wie sehr auch die Mönche – trotz ihrer bewußten Abkehr von ‚der Welt‘ – in ihrem Denken, Fühlen und Handeln ‚Kinder ihrer Zeit‘ geblieben sind, was (...) vor allem im Beleuchten der Auseinandersetzung der Mönche mit autoritären und totalitären Strukturen deutlich gemacht werden kann.“ (S. 7) So war es auch kein Widerspruch, daß Mitte der dreißiger Jahre ein wuchtiges Münster mit vier Türmen in Münsterschwarzach – ganz im Stile der neuen Architektur – erbaut werden konnte. Die Einführung des Reichsarbeitsdienstes und der Allgemeinen Wehrpflicht betraf natürlich auch die Gemeinschaft von Münsterschwarzach.

Es ist begrüßenswert, daß der Verfasser zahlreiche Briefe von Mönchen aus ihrer Soldatenzeit abdruckt. Er stellt fest, daß einzelne große Schwierigkeiten hatten, sich in der Welt der Soldaten zurechtzufinden. Nur wenige wurden abtrünnig und kehrten nicht mehr in die Abtei zurück. Hier wäre es u.E. lohnenswert gewesen, die Motive dieser Personen für ihren Austritt aus der Klostersgemeinschaft näher zu ergründen und ihren weiteren Lebenslauf exemplarisch weiter zu verfolgen.

Das Jahr 1937 markiert in der Politik der Bekämpfung der Katholischen Kirche durch die NS-Regierung einen ersten Höhepunkt. Auf die Enzyklika „Mit brennender Sorge“ Papst Pius XI. vom 14. März 1937 reagierten die Nazis mit Sittlichkeits- und Devisenprozessen gegen Welt- und Ordensgeistliche. Die Gestapo Würzburg unterzog sämtliche Mitglieder der Abtei Münsterschwarzach Verhören, aus Sicht des nationalsozialistischen Systems allerdings ohne greifbare Erfolge. Düring schildert auch die Schwierigkeiten der Tochterklöster im Ausland während der Kriegszeit, die Einquartierung von evakuierten Familien aus dem Saarland und der Dobrudscha, die Einrichtung eines Kriegslazarettes und die Verschärfung des Kirchenkampfes, die in der Aufhebung der Abtei Münsterschwarzach im Jahre 1941 gipfelte. In dieser bedrohlichen Lage sahen sich die Ordensmitglieder von den Verantwortlichen der Katholischen Kirche insgesamt im Stich gelassen: „Daß die päpstliche Nuntiatur in Berlin mit der Person von Nuntius Orsenigo einen Mann an der Spitze hatte, der offensichtlich mit den Nationalsozialisten sympathisierte, verstärkte diesen Eindruck. Nuntius Orsenigo zeigte kein Interesse für den Erhalt der deutschen Ordensgemeinschaften und damit auch nicht am Erhalt der Konvente von St. Ottilien oder von Münsterschwarzach. In dem ganzen Geschehen wurde deutlich, daß hier nicht nur die kirchenfeindliche NS-Politik, sondern auch ein innerkirchlicher Konflikt eine Rolle spielte, der es dem NS-Staat leicht machte, Ordensleute und Weltklerus auseinanderzuidividieren und sie dann getrennt zu schlagen.“ (S. 228 f.) Der für Münsterschwarzach zuständige Diözesanbischof von Würzburg, Matthias Ehrenfried, hielt auch in der Zeit der Verbannung den Kontakt zu den Benediktinern aufrecht. Die Schilderung der trickreichen Machenschaften der Gestapo, ihre Ziele zu realisieren, oft gegen erheblichen Widerstand aus Reihen der Bevölkerung, liest sich stellenweise wie ein Kriminalroman. Letztendlich standen die 443 Mitglieder der Mönchsgemeinschaft ohne finanzielle oder materielle Grundlage da. 95 Mönche wurden von den Nationalsozialisten dienstverpflichtet; sie unterstanden einem behördlichen Verwalter, dessen Aufgabe es war, vor allem die ausgedehnte landwirtschaftliche Produktion des Klosters weiter zu führen. 175 Mönche wurden als Soldaten eingezogen und waren „bitter enttäuscht über den Verlust ihrer geistigen Heimat“.

Mit großer innerer Anteilnahme schildert Jonathan Düring, wie die Mönche nach der Aufhebung ihrer Klöster im Mai 1941 zu einer völlig neuen Rollen- und Aufgabenverteilung zwischen Patres und Brüdern kamen und nicht bereit waren, ihre Klosterheimat aufzugeben, die ihnen von den Nationalsozialisten gewaltsam geraubt worden war. Abt Burkard Utz und weitere Patres wurden zeitweise inhaftiert, P. Sales Hess im KZ Dachau interniert, weil er eine Rundbriefaktion startete, die zu Protestaktionen der Bevölkerung führte. Sales Hess veröffentlichte 1946 über seine Leidenszeit in Dachau das Buch: „KZ-Dachau – eine Welt ohne Gott“. Dieses Buch erscheint mittlerweile in der neunten Auflage (1995). Düring läßt unerwähnt, daß die amerikanischen Militärbehörden 1946 spezielle Änderungen des Manuskriptes verlangten und

alle negativen Aussagen von Hess gegenüber kommunistischen Häftlingen oder Capos zensierten, bevor sie eine Druckerlaubnis erteilten.

Die dienstverpflichteten Mönche entwickelten neue Formen der Spiritualität. Der frühere Justitiar der Abtei, Rudolf Angermaier, kam häufig zu Besuch und ermunterte die Mönche zum Ausharren. Er erläuterte ihnen auch die Grundgedanken für einen neuen Staat und machte sie mit den Überlegungen des Kreisauer Kreises bekannt. Am 16. April 1945 konnte Abt Burkard Utz nach vier Jahren der Verbannung endlich in seine Abtei heimkehren: „Jetzt zog von der Seitentüre auch der zusammengeschrumpfte Konvent ein, den Abt Burkard, den Freudentränen nahe, mit bewegten Worten begrüßte. Anschließend zogen die Heimkehrer zu einem Dankgebet an die Stufen des Altares. Der Organist ließ die Orgel den ganzen Kirchenraum mit österlichen Klängen füllen. Die Freude über die Auferstehung kannte keine Grenzen mehr. Abt Burkard stieg hinauf zum Hochaltar und spendete den vor Glück weinenden Mönchen zum ersten Mal wieder seinen äbtlichen Segen.“ (S. 214)

Der Verfasser zeigt abschließend auf, welche Auswirkungen das Leben in der Verbannung oder an der Front für das Leben des Konvents nach dem Jahre 1945 hatte: „Die bestehenden formal-rechtlichen Unterschiede zwischen den Laienbrüdern auf der einen und den Patres auf der anderen Seite hatten den größten Teil ihrer realen Bedeutung verloren. Es war eine neue Qualität der Brüderlichkeit zu spüren, die es so bis dahin noch nicht gegeben hatte.“ (S. 249) Zu den neuen politischen Verantwortlichen in Staat und Gesellschaft entstand im Gegensatz zur Zeit der Weimarer Republik ein aufgeschlossenes und von gegenseitiger Unterstützung geprägtes Verhältnis.

Trotz des starken Umfangs der Publikation ist die Lektüre zu keiner Zeit langweilig. Dies liegt vor allem daran, weil es Düring gelungen ist, Denken und Handeln der beteiligten Menschen außerordentlich transparent darzustellen. Der jeweilige historische Kontext wird zudem hinreichend dargelegt und berücksichtigt. Die Wiedergabe von bisher unveröffentlichtem Fotomaterial illustriert die Darstellung. Einzelne Fotos von Personengruppen wurden allerdings zu kleinformig reproduziert.

Bleibt zu hoffen, daß der Verfasser die mehreren tausend noch während der Aufhebungszeit versteckten und dann vergessenen persönlichen Briefe von Münsterschwarzacher Mönchen, die im Verlauf seiner Nachforschungen zum Vorschein kamen und deren Bearbeitung aus Zeitgründen nicht mehr in der besprochenen Veröffentlichung möglich war, demnächst – wie angekündigt – in einer eigenen Studie auswerten wird. Insgesamt eine detailreiche, spannende und wertvolle Einzelfallstudie, die das Bild des „gebrochenen Katholizismus“ in der Zeit des Nationalsozialismus revidiert und zeigt, daß Pauschalurteile wenig angebracht sind, Geschichtsschreibung zu betreiben.

SCHEFERS H. (Hrsg.), *Einhard. Studien zu Leben und Werk* (Arbeiten der Hessischen Historischen Kommission N. F. 12), Darmstadt 1997.

Der Band enthält die meisten Referate, die auf einem Internationalen Symposium zu Einhards Persönlichkeit und Werk gehalten wurden, das vom 18. bis 22. Oktober 1995 an Einharts alter Wirkungsstätte Michelstadt im Odenwald stattfand. Die Beiträge sind in der nur teilweise chronologisch geordneten Abfolge des Kongresses abgedruckt und konzentrieren sich auf Einharts Lebensgeschichte (S. 15–93 und 323–339), seine bau- und kunstgeschichtliche Aktivitäten (S. 95–178), seine Rolle in der karolingischen Klosterreform und Stadtentwicklung unter Ludwig d. Frommen (S. 179–246) und schließlich auf rechts- (S. 247–267) und literaturgeschichtliche Aspekte seines Werkes (S. 269–321). Originalbeiträge, die auf dem Symposium nicht referiert und diskutiert wurden, lieferten D. VICINI, B. KASTEN, D. GANZ und G. G. WOLF.

Es scheint angebracht, diese neue Sammelpublikation in den *Studien und Mitteilungen des Benediktinerordens und seiner Zweige* vorzustellen, da sich hinter ihrem Titel mehr als nur eine Ansammlung von Spezialstudien zu Leben und Werk einer bedeutenden Geistesgröße des IX. Jahrhunderts verbirgt, konzentrieren sich doch in Einhart zahlreiche charakteristische Entwicklungen der karolingischen Kirchen- und Klostergeschichte des 9. Jahrhunderts. Zeit seines Lebens war Einhart mit bedeutenden Zentren des Benediktinerordens verbunden. Seit seiner Ausbildung in Fulda hat er immer wieder enge Kontakte zum Orden gepflegt, war selber Leiter zahlreicher Klöster und beendete sein Leben als Gründer des späteren Benediktinerklosters Seligenstadt. Seine beiden bedeutendsten Werke, die *Vita Karoli* und die *Translatio SS. Marcellini et Petri*, sind in erster Linie durch die Schreibtätigkeit benediktinischer Mönche vervielfältigt und damit weit verbreitet worden.

W. STÖRMER, „Einhard's Herkunft – Überlegungen und Beobachtungen zu Einhard's Erbesitz und familiärem Umfeld“, S. 15–39 interpretiert angesichts des S. 38 f. konstatierten Quellenmangels Einharts familiäre und regionale Herkunft im Verhältnis zu den umliegenden Orten und kirchlichen Einrichtungen seiner Heimat sowie seinen und den Besitz seiner Verwandten auf der Grundlage der *Translatio SS. Marcellini et Petri*, des im Seligenstädter Evangeliar DARMSTADT, Hess. Landes- und Hochschulbibliothek, Hs. 1957, fol. 182^v überlieferten Zinsverzeichnisses mit Seligenstädter Frühbesitz (vgl. S. 27–29) und Einharts Fuldaer Privaturkunden (S. 31 ff.) neu. Der im Epitaph des Hrabanus Maurus als *vir nobilis* bezeichnete Einhart (S. 16) scheint demnach zwar vornehmer Herkunft gewesen zu sein, gehörte aber doch wohl den bescheideneren Adelsrängen an (S. 18). Sein Vater war jedenfalls kein Amtsträger. Störmers Feststellung würde sich mit dem Befund decken, daß die von ihm nicht berücksichtigte, bereits mehrmals diskutierte Stelle in Walahfrids Prolog zu Einharts Karlsleben wohl doch *potius ... quam ob nobilitatis quod in eo minus erat insigne* statt *potius ... quam ob nobilitatis quod in eo minus* (non minus ZÜRICH, Zentralbibliothek, C 363) *erat insigne* (ed. MGH SS.rer.Germ. [25], Hannover 1911, S. XXVIII, Z. 19–22) lauten müßte. Es bleibt zu überle-

gen, ob nicht Walahfrid mit *minus* den geringeren gesellschaftlichen Stand Einharts bezeichnen wollte und damit K. HAMPE, „Zur Lebensgeschichte Einharts“ NA 21, 1896, S. 603 f., Anm. 4 und F. KURZE, *Einhard*, Berlin 1899, S. 5 f., Anm. 4 (mit gewissen Zweifeln) gegenüber M. MANITIUS, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters* Bd. 1, München 1911, S. 640, Anm. 4; M. BUCHNER, *Einhards Künstler- und Gelehrtenleben*, Bonn/Leipzig 1922, S. 3, Anm. 1 und jüngst O. BRUNNER, *Oppositionelle Gruppen im Karolingerreich*, Wien/Köln/Graz 1979, S. 83, Anm. 259 Recht behalten sollten. Die Verschreibung in der gemeinsamen Vorlage dieser Hss. mag das vorne mit vier Buchstaben zu acht Schäften geschriebene Wort *minus* befördert haben. M.-A. ARIS, „*Prima puerilis nutriturae rudimenta*. Einhard in der Klosterschule Fulda“, S. 41–56 versucht Einharts Schulausbildung in Fulda vom Ende der 770er Jahre bis spätestens 796 (S. 42) anhand des ältesten Fuldaer Bücherverzeichnisses von vor 796 (?) (vgl. S. 54 f.), der Handbibliothek des Hl. Bonifatius und der noch vorhandenen fuldischen Hss.-Reste des 8. Jh.s („Was Einhard lernen konnte“, S. 43) zu rekonstruieren und wagt vor dem Hintergrund des auf diese Weise erkennbaren monastischen Lektüreplans, der vornehmlich dem Verständnis der Hl. Schrift diene (S. 53), eine Neuinterpretation der im Aufsatztitel zitierten Junktur aus dem schon genannten Prolog Walahfrids zu Einharts Lebensabschnitt gewinnen zu können. H. SCHEFERS, „Einhard und die Hofschule“, S. 81–93 führt seine in einem Aufsatz der *Würzburger medizinhistorischen Mitteilungen* 11, 1993, S. 175–203 gemachten Beobachtungen zu Alkuins Briefgedicht über die Hofkapelle aus dem Jahr 796 (carm. 26) fort und weist nach, daß hierin weder ein Lehrer-Schüler-Verhältnis zwischen dem von Aachen nach Tours scheidenden Alkuin und dem Neuankömmling Einhart noch irgendeine Nachfolgesituation zwischen beiden bezeugt wird (S. 88). Vielmehr soll nach Alkuins Vorschlag Einhart einer erst noch einzurichtenden *scola* der Metrik und Dichtkunst unter dem Patronat des Vergil vorstehen, da er hierfür geeignet erscheine. S. 90 f. versucht SCHEFERS den Begriff der Hofschule gegenüber den älteren Anschauungen von F. BRUNHÖLZL und D. SCHALLER neu als ein Bündel von „ausbildungsorientierten Zweigen der Hofkapelle“ zu bestimmen, die den Nachwuchs für die königliche Kapelle heranbilden sollten.

H. K. SIEBIGS, „Neue Untersuchungen der Pfalzkapelle zu Aachen“, S. 95–137 eröffnet mit einer kritischen Überblicksdarstellung der wichtigsten Untersuchungen zur Aachener Pfalzkapelle seit der großen Veröffentlichung des Aachener Sammelwerks *Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben* aus dem Jahr 1965 die Abteilung der architektur- und kunstgeschichtlichen Beiträge und zeigt die methodischen Stärken und Schwächen dieser Forschungsansätze auf, die zumeist von fragwürdigen Voraussetzungen ausgingen. Erst S. 116f. stellt er einen Bezug seines Referats zu Einhart her. Chr. BEUTLER, „Einhard und Bonifatius – Ein Beitrag zur Bildpolitik der Karolinger“, S. 139–153 möchte die „Stellung Einharts in der Geschichte der bildenden Kunst“ (S. 144), der am Hof die Künste in ihrer vielseitigen und reichen Ent-

faltung veranlaßte und deren Durchführung beaufsichtigte, neu bestimmen. Hierzu schildert er die erhaltenen karolingischen Aachener (Bronze)Kunstwerke und andere Arbeiten (sog. „*Arcus Einhardi*“) in ihrer zeitgenössischen Bedeutung und Anschauung (S. 150–152). Er sieht in den Fragmenten der karolingischen (!) Seligenstädter Freifiguren, die die Hll. Marcellinus und Petrus darstellen sollen, einen weiteren Beleg für Einharts ungewöhnlichen Klassizismus (S. 151 f.) V. H. ELBERN, „Einhard und die karolingische Goldschmiedekunst“, S. 155–178 beschreibt den mehrfach im Kontext karolingischer Goldschmiedearbeiten (zum „*Arcus Einhardi*“ S. 158 ff.) erwähnten Einhart (S. 156) als Schlüsselfigur in der Frühgeschichte der karolingischen Goldschmiedekunst (S. 176), deren „persönlicher Anteil an all diesen Schöpfungen schwer zu erfassen und individuell zu definieren“ ist (S. 178). Einharts in Aachen von an Anfang an leitende künstlerische Funktion, der ein gewisser Zentralismus eigen war (S. 174), wird die Entscheidung darüber, ob Einhart mehr die Rolle des Künstlers oder des auftraggebenden Mäzens und Beraters innehatte, eher zugunsten der letzteren Möglichkeit beeinflussen.

Mit J. SEMMLERs Beitrag „Einhard und die Reform geistlicher Gemeinschaften in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts“, S. 179–189 wird ein Reigen von Studien zu Einharts Stellung als Laienabt ludowizianischer Prägung und zu seinen kulturellen Bemühungen an den verschiedenen Orten des karolingischen Reiches eröffnet. SEMMLER stellt Einharts Anteil an der politischen und monastischen Ausgestaltung des Karolingerreiches heraus. Dazu umreißt er Einharts Funktion als Laienabt in zeitweilig sieben Königsklöstern im gesamten Frankenreich (S. 180) vor dem Hintergrund einer Neuinterpretation der Nennung seines Namens in einem bekannten Reichenauer Sammeleintrag ludowizianischer Reformäbte (S. 181–185) und der Quellen zum Status seiner einzelnen Klöster (S. 185–189). Er kommt zu dem Ergebnis, daß Einhart Leiter allein von Klerikergemeinschaften, also geistlichen Kommunitäten des *ordo canonicorum*, war (siehe aber SCHEFFERS, S. 203, Anm. 43) und sich demnach an die unter Ludwig d. Frommen praktizierte strenge Scheidung zwischen monastischer und klerikaler Lebensform hielt (S. 188). D. VICINI, „San Giovanni Domnarum di Pavia“, S. 203–207 gibt eine kunstgeschichtliche Beschreibung von Einharts Kirche San Giovanni Domnarum in Pavia in seinen verschiedenen alten Bestandteilen. G. DECLERCQ/A. VERHULST, „Einhard und das karolingische Gent“, S. 223–246 knüpfen an den von F. L. GANSHOF 1926 veröffentlichten Aufsatz „Éginard à Gand“ an und geben eine detaillierte Studie zu Einharts Laienabbat in den beiden Genter Abteien St. Bavo und St. Peter und bestimmen seinen Anteil am Aufschwung der flandrischen Stadt im 9. Jh. Sie erweisen den in St. Peter 944/946 zusammengestellten „*Liber traditionum antiquus*“ als ein Streitinstrument in den Auseinandersetzungen um Güter mit der Abtei St. Bavo und als eine wichtige Quelle der Einhart-Memoria in St. Peter in diesem Jahrhundert. In kritischer Auseinandersetzung mit den bisher mit Einhart in Verbindung gebrachten künstlerischen und literarischen Aktivitäten in Gent (S. 235–239) wird sein Anteil an der Bautätigkeit in den genannten Klöstern bestimmt. Beobachtungen zur Zeitstellung der karolingi-

schen *Vita S. Bavonis* (BHL 1049), zum „*Libellus miraculorum*“ von 828 aus St. Bavo und die inhaltliche und paläographische Untersuchung der Pariser Handschrift mit Einharts (in Gent zusammengestellter) Briefsammlung, die erneut untersucht werden müßte (S. 239; hierzu unten M. STRATMANN) runden den Aufsatz ab.

Im einzigen rechtsgeschichtlichen Aufsatz des Sammelbandes knüpft B. KASTEN, „Aspekte des Lehnswesens in Einharts Briefen“, S. 247–267 an die frühere Forschung an, die Einharts Briefsammlung im Hinblick auf Aussagen zum karolingischen Lehnswesen bereits als eine der wichtigsten Quellen der ersten Hälfte des 9. Jh.s erkannte. Sie ordnet die konträren Positionen, zu denen die Erforschung des karolingischen Lehnswesens bei der Interpretation einzelner Briefe gelangt ist, neu in den Gesamtzusammenhang rechtlicher Abhängigkeitsverhältnisse im 9. Jh. ein.

M. HEINZELMANN, „Einharts ‚*Translatio Marcellini et Petri*‘: Eine hagiographische Reformschrift von 830“, S. 269–298 umschreibt Einharts zweites bedeutendes Werk mit Hilfe produktions- und rezeptionsästhetischer (S. 273–277 und 269–272) sowie gattungs- und literaturgeschichtlicher Kriterien (S. 290–293). Er gibt eine inhaltliche Paraphrase (S. 277–290) und bewertet den genauer als *Translatio et miracula* zu bezeichnenden Text nach der Beschreibung seiner Entstehungsgeschichte und der Interpretation des Gesamtprologs (S. 293–296) als hagiographische Reformschrift, die sich mit der Botschaft der in ihr behandelten Märtyrerheiligen an der aktuellen Diskussion um Besserung der Lebensweise in der karolingischen Gesellschaft unter Ludwig d. Frommen beteiligen wollte. Zu den von M. HEINZELMANN genannten *Translatio*-Hss. VATICAN, B.A.V., Vat. Reg. lat. 318 (Fleury, saec. IXex.; 3 Bücher), (+) METZ, Bibliothèque municipale, Ms. 306 (olim E. 99) (Metz, Saint-Arnoul, saec IXex.; 4 Bücher), BERLIN, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Ms. lat. 4^o 549 [olim Cheltenham, Phillipps Ms. 7229] (Mainz, saec. XVI), DOUAI, Bibliothèque municipale, Ms. 820 (Hasnon [?], ca. 1600) und GIESSEN, Universitätsbibliothek, Hs. 696 a (nicht Nr. 40), fol. 35^r–70^v (fol. 60^r–95^v) (fol. 35^r Titelblatt und fol. 35^v leer; es folgt fol. 71^r–76^r [fol. 96^r–101^r] die rhythmische *Passio SS. Martyrum Marcellini et Petri* (Seligenstadt, 1684; 4 Bücher) können folgende weitere Zeugen zugefügt werden: Als wichtigster Neufund MONTPELLIER, Bibliothèque de l'École de Médecine, Ms. 48, fol. 109^{rb}–128^{vb} aus Dijon, Saint-Bénigne, saec. XI (4 Bücher), auf den erst jüngst R. GODDING hingewiesen hat (*Analecta Bollandiana* 114, 1996, S. 183; vgl. bereits H. MORETUS, ebenda 34–35, 1915–1916, S. 250, nr. 28) und die Vorlage des oben genannten Gießener Codex, MAINZ, Bibliothek des Bischöflichen Priesterseminars, Hs. 243, fol. 38^r–77^v (fol. 38^r Titelblatt und fol. 38^v leer; es folgt fol. 78^r–83^r die rhythmische *Passio SS. Martyrum Marcellini et Petri*), die beide Zeugen einer intensiven Einhart-Rezeption im Kloster Seligenstadt im XVII. Jahrhundert sind. D. GANZ, „The Preface to Einhard's ‚*Vita Karoli*‘“, S. 299–310 gibt eine flüchtige Skizze der bedeutenden karolingischen Rezeption und Produktion der Karlsbiographie Einharts (S. 299–301) und untersucht die Topik ihres bekannten Vorwortes, um Einharts Haltung und Vorgehensweise bei der Ver-

wendung von Klassikern eruieren zu können (S. 301–310). G. G. WOLF, „Einige Beispiele für Einhards hofhistoriographischen Euphemismus“, S. 311–321 beschreibt und erklärt die euphemistisch gefärbten Passagen der *Vita Karoli* als Ergebnis von Einharts intendierter Erzählperspektive („Erkenntnisinteresse“ S. 312), Hofhistoriographie zu schreiben, ohne freilich den konkreten zeitgeschichtlichen Hintergrund für eine Erklärung dieser perspektivischen Verzerrungen zu berücksichtigen. Das Schlußreferat von M. STRATMANN, „Einhards letzte Lebensjahre (830–840) im Spiegel seiner Briefe“, S. 323–339 interpretiert hauptsächlich auf der Grundlage der in St.-Bavo zusammengestellten bekannten Briefsammlung Einharts in PARIS, B.N., Ms. lat. 11379, die wohl nur deshalb erhalten geblieben ist, weil sie als eine ausgesprochene Formularsammlung angelegt wurde (weshalb die zeitliche Anordnung immer wieder der inhaltliche Ordnung der Briefe weicht), Einharts Seligenstädter Lebensabend (830–840).

Leider haben die ansonsten für ihre Fragestellung vorzüglichen Beiträge von L. CRISTANTE („Dal tardantico al medioevo: Il ‚De nvptiis philologiae et mercurii‘ di Marziano Capella e la tradizione delle *artes* nella scuola carolingia“, S. 57–66; L. HOLTZ, „Alcuin et la réception de Virgile du temps de Charlemagne“, S. 67–80; A. A. SETTIA, „Pavia nell’età carolingia“, S. 191–202 und P. LEUPEN, „Maastricht in de Vroege Middeleeuwen“, S. 209–221, der nichts zu Einharts Rolle als Laienabt in St. Servatius berichtet; die Referate von HOLTZ und SETTIA wurden in Abwesenheit auf deutsch verlesen) nichts oder nur wenig mit Einhart unmittelbar zu tun. So ist es umso bedauerlicher, daß drei vielversprechende Referate im Sammelband nicht zum Abdruck gekommen sind. K. BIERBRAUER sprach über „Die Buchmalerei am Hof Karls des Großen und Ludwigs des Frommen und ihre Ausstrahlung auf andere Skriptorien des Karolingerreiches“ und Th. LUDWIG in seinem Vortrag „Wie genau kennen wir die Gestalt und die Erscheinung der Basiliken Einharts in Steinbach und Seligenstadt?“ über den neuesten Stand der baugeschichtlichen Erforschung der Einhart-Basiliken aus der Sicht des Denkmalpflegers. Besonders unglücklich ist es, daß Walter BERSCHINS konziser Beitrag zu Einharts *Vita Karoli* und ihrem literarischen Hintergrund nicht abgedruckt wurde, in dem er den bemerkenswerten Nachweis erbrachte, daß im Karlsleben kein einziges eindeutiges Bibelzitat nachzuweisen sei (vgl. bereits die diesbezügliche Anregung von M. MANITIUS, *Neues Archiv* 25, 1900, S. 200 f.), was den klassizistischen Tenor der Biographie weiter unterstreiche.

Folgende Korrekturen und Ergänzungen seien hier erlaubt: S. 11 heißt es Luis Duchesne statt Louis Duchesne. S. 29 wird vermutet, daß die Hll. Protus und Iacinthus anlässlich der Umwandlung Seligenstadts in ein Stift Anfang des 10. Jh.s geschenkt wurden. Reliquien der Heiligen werden freilich schon in Einharts *Translatio* IV 15 f. genannt (vgl. M. HEINZELMANN, S. 287 f. mit Anm. 101). S. 86 wird im ersten Absatz im Falle von hexametrischer bzw. elegischer Dichtung zweimal ungenau von Lyrik gesprochen. Sollte ebenda die v. 41–44 (nicht v. 45 f.) „leider nicht namentlich genannte Tochter Karls, die sich astronomischen Betrachtungen widmet“ die 810 verstorbene Rothrud

sein (so schon F. BRUNHÖLZL, „Der Bildungsauftrag der Hofschule“, *Karl der Große* Bd. 2, Düsseldorf 1965, S. 28–41, hier S. 30), mit der Alkuin in intensivem Briefkontakt stand? S. 92, Anm. 38 darf die neue Ausgabe von Hrabans *De institutione clericorum* zitiert werden, die D. ZIMPEL in den *Freiburger Beiträgen zur mittelalterlichen Geschichte* Bd. 7, Freiburg/Br. u.a. 1996 veröffentlicht hat. S. 156 liegt eine Verwechslung des Testaments Karls d. Großen von 811 mit der in der hsl. Überlieferung teilweise als *Testamentum* bezeichneten *Divisio regnorum* von 806 vor, die allein Einhart dem Papst zur Bestätigung überbrachte (richtig S. 179). S. 177 ist der fehlende Randausgleich im letzten Absatz zu bemängeln. Der S. 223, Anm. 3 genannte, 1951 erschienene Aufsatz von F.-L. Ganshof fehlt in der Bibliographie S. 365. S. 269 ist Fulda statt dem inzwischen gemeinhin akzeptierten Mainz als Abfassungsort der sog. „*Annales Fuldenses*“ genannt. Hierzu zuletzt F. STAAB, „Klassische Bildung und regionale Perspektive in den Mainzer Reichsannalen (sog. *Annales Fuldenses*) als Instrumente der geographischen Darstellung, der Bewertung der Regierungstätigkeit und der Lebensverhältnisse im Frankenreich“, *Gli umanesimi medievali* (Atti dell II Congresso dell' „Internationales Mittellateinerkomitee“, Florenz, 11–15 settembre 1993), Florenz 1998, S. 637–668. Die S. 299 geäußerte Vermutung, es habe eine ursprüngliche Fassung der *Vita Karoli* ohne Einharts *Praefatio* gegeben, geht auf M. S. KEMPSHALL, „Some Ciceronian models for Einhard's Life of Charlemagne“, *Viator* 26, 1995, S. 11–37, hier S. 25, 27 und 36 zurück, entbehrt aber jeglicher Überlieferungsgeschichtlicher Belege. Ebenda wird WIEN, ÖNB, Cod. 510 trotz der vorzüglichen Datierung von H. HOFFMANN, *Buchkunst und Königtum im ottonischen und frühsalischen Reich* (MGH Schriften Bd. 30, I), Stuttgart 1986, S. 221 auf saec. X^{2/4-3/4} noch ins 9. Jh. datiert. Der ebenda genannte Brief Papst Johannes' VIII. (nicht VII.) an Karl d. Kahlen ist das Ravennater Kaiserkrönungsprotokoll von 877, in dem die rekonstruierbare, ursprüngliche Überschrift *Gesta Karoli* eines in S. Paolo fuori le Mura zu lokalisierenden, heute verlorenen *Codex S. Pauli* erkennbar wird, der möglicherweise einen ähnlichen Weg wie die berühmte Bibel von S. Paolo fuori le Mura genommen hat, von der P. E. Schramm annahm, daß sie Karl d. Kahle Papst Johannes VIII. schon 875 anlässlich seiner Kaiserkrönung geschenkt haben könne, bevor sie aus dem Besitz Gregors VII. im XI. Jh. nach S. Paolo gelangte. Die ebenda genannte Hs. PARIS, B.N., Ms. lat. 4628 A gehört wohl eher ins 10./11. Jh. Die ebenda genannte Hs. MONTPELLIER, Bibliothèque de l'École de Médecine, Ms. 360 ist titellos, während PARIS, B.N., Ms. lat. 6264, fol. 1^r einen sehr ausführlichen Titel besitzt – *Vita et conversacio gloriosissimij Imperatoris karoli atque Invictissimij augusti. Incipit edita ab eginardo sui temporis Impense doctissimo nec non liberalium experientissimo arcium viro educato a prefato principe propagatore et defensore Religionis christiane quam feliciter perlegendo currentes letaminij In christo -*, der aus VATIKAN, B.A.V., Vat. Reg. lat. 692 abgeschrieben worden ist. Die Rubriken in VATIKAN, Vat. Reg. lat. 339 lauten exakt *Prologus · de Vita · Karoli · Augusti* (fol. 19^v), *Vita · Karoli · Imperatoris* (fol. 20^v) und *Finit Vita Karoli Imperatoris* (fol. 38^v). S. 300, Anm. 7 ist die Signatur VATIKAN, B.A.V., Vat. Reg. lat. 692 zu ergänzen, dafür aber VATIKAN,

B.A.V., Vat. Reg. lat. 637 zu streichen. Dem S. 301 erneut behaupteten Hiatt zwischen der spätantiken Kaiserbiographie und Einharts karolingischem Neubeginn ist die von W. BERSCHIN, *Biographie und Epochenstil* Bd. 3, Stuttgart 1991, S. 209–211 gezeichnete punktierte Linie einer kaum unterbrochenen Übung dieser Gattung entgegenzuhalten. S. 304, Anm. 45 heißt es irrtümlich VOLTER 1986 statt WOLTER 1986, wodurch S. 409 der Namen H. WOLTER falsch angeordnet wurde. Die S. 309 erörterte Grußadresse in LONDON, B.L., Cotton Tiberius C XI, fol. 4^r, auf deren Überlieferungsgeschichtliche Bedeutung der Rezensent in einem Michelstädter Gespräch unter vier Augen hingewiesen hat, lautet richtig: *EINHARDVS G. <AMICO ?> SVO SALVTEM IN <DOMI>NO*. S. 323, Anm. 2, S. 330, Anm. 66, S. 331, Anm. 67 und folglich S. 405 ist die Ausgabe der Einhart-Briefe, die A. TEULET 1843 besorgt hat, unter dem falschen Datum 1863 zitiert. Der ebenda angegebene Überlieferungsumfang von rund 80 Textzeugen der *Vita Karoli* ist durch die Studien des Rezensenten auf inzwischen 115 vollständige Hss. und Fragmente gesteigert worden. Der S. 348 zitierte Aufsatz zur Überlieferung der Werke Gregors v. Tours ist inzwischen an angegebenem Ort erschienen (gedruckt auf den Seiten 273–317). S. 350 ist der Erscheinungsort Berlin von BUCHNER 1922 in Bonn/Leipzig zu verbessern. S. 351 ist nicht die letzte Auflage des 1965 im Aachener Karlswerk erschienen Aufsatzes P. CLASSEN, *Karl der Große, das Papsttum und Byzanz. Die Begründung des karolingischen Kaisertums*, Sigmaringen ²1988 zitiert. S. 369 ist die 1980 in München erschienene, verbesserte 2. Auflage von H. F. HAEFELES Ausgabe der *Gesta Karoli Magni imperatoris* des Notker Balbulus zu ergänzen. S. 374 muß es heißen ILLMER 1984 statt ILLNER 1984. S. 383 ist H. LÖWES wegweisender Aufsatz zu Gerward und den sog. „*Annales Xantenses*“, der im *Deutschen Archiv* 8, 1950–1951 erschien, unter den Jahren 1950 und 1951 doppelt verzeichnet. S. 388 heißt es MORDECK statt richtig MORDEK. S. 398 ist die 2., durchgesehene und bibliographisch aktualisierte Ausgabe von R. SCHIEFFERs Einführungsbändchen *Die Karolinger*, Stuttgart/Berlin/Köln 1997 nicht zitiert. Der ebenda genannte Beitrag R. SCHIEFFERs in der Festschrift F. Prinz erschien 1993 und nicht 1973. Die ebenda zitierte Diplomata-Ausgabe Th. SCHIEFFERs gehört auf S. 397. S. 406 ist bei THOMA 1985 der Verlagsnamen Lassleben statt Kallmünz als Erscheinungsort zitiert. S. 410 steht der falsche Vorname Georg statt Wilhelm bei WATTENBACH/ LEVISON/LÖWE 1953.

Der ansonsten nahezu fehlerfrei gedruckte, umfangreiche Sammelband, dessen Detailfülle man gerne über ein Gesamtregister erschlossen sähe, für dessen Fehlen das umfangreiche Quellen- und Literaturverzeichnis (S. 341–414) v.a. wegen der zum ständigen Blättern zwingenden, verkürzten Zitierweise in den Beiträgen nur bedingt ein Ersatz ist, erfüllt in weiten Teilen die mit ihm verknüpfte Erwartung, „wesentliche Aspekte des derzeitigen Wissensstandes zu Einhards Leben und Werk“ (Vorwort, S. 7) zusammenzustellen. Das auf dem Symposium aufgrund seiner quantitativen und qualitativen Komplexität nicht angegangene zentrale Desiderat der Erforschung der Überlieferungs- und Rezeptionsgeschichte von Einharts *Vita Karoli* und ihrer

Neuinterpretation „im Spannungsgefüge der karolingischen Kaiser- und Reichsidee“ (ebenda) löst eine vom Rezensenten an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg 1997 eingereichte Dissertation ein, die in erweiterter Form in der Schriftenreihe der *Monumenta Germaniae Historica* erscheinen wird.

Leider ist im Sammelband dem dezenten Hinweis der Philologen nicht Rechnung getragen worden, daß man Einhart und nicht Einhard schreiben sollte, da er seinen Namen selbst so geschrieben hat, vgl. W. WATTENBACH/W. LEVISON(+)/H. LÖWE, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter*. Vorzeit und Karolinger Heft 2, Weimar 1953, S. 267, Anm. 337. Der harte Endvokal t wird nur im Lateinischen zwischen liquida und Vokal – hier r und u –, also letztlich in intervokalischer Stellung zu d: *Einhardus*. Das hat ein Zeitgenosse Einharts, Smaragd v. Saint-Mihiel, in seinem *Liber in partibus Donati* sogar an diesem Namen demonstriert, indem er schrieb: ... *Ainart ...*, *Richart ...*, *Stainhart ...*, *Fulrath ...* *Et ista omnia, cum latinis acceperunt syllabas, in linguam convertuntur latinam hoc modo: ... Ainardus, Richardus, Stainhardus ...*, *Fulradus ...*, ed. A. MARSILI, „De Smaragdi opere, quod „Liber in partibus Donati“ vulgo inscribitur“, *Studi mediolatini e volgari* 2, 1954, hier S. 81. An diese Regel hielt sich auch jener st.gallische Schreiber, der Einharts Namen in das St. Galler Verbrüderungsbuch Stiftsarchiv, Class. I. Cist. C 3. B 55, S. 3 eingetragen hat (Abb. in *Subsidia Sangallensia I*, hrsg. von M. BORGOLTE/D. GEUENICH/K. SCHMID, St. Gallen 1986, S. 111, Sp. a, vierter Name). Zur Identifizierung mit Einhart D. GEUENICH, „Gebetsgedenken und anianische Reform – Beobachtungen zu den Verbrüderungsbeziehungen der Äbte im Reich Ludwigs des Frommen“, *Monastische Reformen im 9. und 10. Jahrhundert* (VuF Bd. 38), Sigmaringen 1989, S. 87 und 92. Zum selben Lautproblem bei Ekkehart IV. v. St. Gallen vergleiche man, was J. DUFT, „Ekkehardus – Ekkehart. Wie Ekkehart IV. seinen Namen geschrieben hat“, *Variorum munera florum*. Festschrift H. F. Haefele, Sigmaringen 1985, S. 83–90, hier S. 89 f. geschrieben hat.

Matthias M. Tischler

Paris

WASSERMANN D., *Dionysius der Kartäuser. Einführung in Werk und Gedankenwelt* (ACar 133), Salzburg 1996, 288 S.

Jedem Monument spätmittelalterlicher Theologiegeschichte, dem gewaltigen Corpus des Dionysius Cartusianus, das von den Kartäusern 1896–1913/35 in 44 Quartbänden neu herausgebracht wurde, hat Dirk Wassermann seine 1996 – und damit zum Zentenar dieser Montreuilser Ausgabe – in den *Analecta Cartusiana* veröffentlichte Dissertationen bei Erich Meuthen als „Einführung in Werk und Gedankenwelt“ gewidmet. Mit dieser Studie zu dem bedeutenden Kartäusermönch, zu dessen geplanter kritischer „Opera selecta“-Edition von Kent Emery Jr. 1991 bisher nur die einleitenden „*Studia bibliographica*“ (CChr. CM 121 A/B) erschienen sind und den das neue LThK, nach Omission in Bd. 3, jetzt auf ‚Rijkel‘ verweist, liegt ein weiterer Beitrag

zur Erforschung der monastischen Spiritualität im 15. Jh. vor. Während von den einführenden Kapiteln „Teil I: Leben und Werk des Dionysius“ (S. 7–15), wengleichen mit weiterführendem Apparat versehen, etwas knapp bleibt, zumal Verf. dann im Verlauf seiner Untersuchung von Spannungen und Widersprüchen im Werk Rijkels dessen Persönlichkeit problematisiert oder das von Huizinga bekannte Bild „des gewaltigen religiösen Enthusiasten“ dessen ‚discretio‘-Programm doch beachtlich kontrastiert, faßt „Teil II: Die Kartäuser im 14. Und 15. Jahrhundert“ (S. 16–43) ausführlich den wichtigen ordensgeschichtlichen Forschungsertrag zusammen: Urbanisierung und Akademisierung der Kartause, Reformaspekte und insbesondere das Phänomen der „kartäusischen Bibliophilie“ im Spätmittelalter sind ein wichtiger Verständnishintergrund für diesen Schriftsteller. Nach einem „Umfang und Klassifizierung“, „Darstellung“ und „Charakteristika der dionysischen Lektüre“ auswertenden Überblick über „Die Rezeption der katholischen Tradition bei Dionysius“ (III A, S. 44–51) wird dann im ersten Schwerpunkt der Untersuchung (III B, S. 52–161) – mit Blick auf die an dieser Stelle kurz rekapitulierte Rijkel-Forschung – von den thomasischen und ps.-dionysisch-neuplatonischen Elementen in der Erkenntnistheorie des Kartäusers ausgehend seine Weisheitstheologie erschlossen. Dabei knüpft Verf. für eine im weiteren grundlegende These des Buches, die Desintegrationstendenz von philosophischem und theologischem Diskurs, mit der „Autarkisierung“ des Naturbegriffs bei Dionysius an M. Beers Studie zu „Dionysius“ des Kartäusers Lehre vom ‚desiderium naturale‘ des Menschen nach der „Gottesschau“ (München 1963) an. Daß sich Grenzziehungen im Verhältnis natürlicher und übernatürlicher Erkenntnis zwischen optimistischen und skeptischen Zügen im Denken des Kartäusers mithin vexatorisch ausnehmen, folgt wahrscheinlich auch aus dem durchweg mit einer auffälligen „Zurückhaltung in der Urteilsbildung“ (S. 242) einhergehenden eklektischen Werkcharakter bei Rijkel. Mit der Konzeption des ‚ordo sapientiae‘, der – Erkenntnis-, Tugend- und Gnadenlehre verbindend – bei Dionysius im Spannungsfeld von „Wissenschaft und Kontemplation“ (III B) vermittelt, stellt Verf. aber das, wie mir scheint, zentrale und für das ungeheure Corpus geradezu werkerschließende Erkenntnismodell in den Mittelpunkt seiner Studie. Als ein Ausgangspunkt hierzu wird die bereits in einer ganzen Reihe von Aufsätzen beachtete sapienzielle Ästhetik der Schrift „De venustate mundi et pulchritudine Dei“ herangezogen. Nachdem die weisheitliche Dialektik von Erkenntnis, Askese und Inspiration seines – zur magistralen Universitätsscholastik gegenbildlichen – Modells einer klösterlichen Lebens- und Wissenschaftspraxis als Kern der Rijkelschen Theologie aufgewiesen wurde, thematisiert der zweite Hauptteil „Institution und Individuum“ (III C, S. 162–236) von den gewonnenen Perspektiven aus das Reformanliegen des Kartäusers, der auch zahlreiche Traktate zur Erneuerung von Kirche, Ordensleben, geistlichen und weltlichen Ständen verfaßt hat. Gemäß der in seinem „Ideal des Weisen“ angelegten „Umgewichtung hin zum Subjektiven“ (S. 237) steht dabei die individuelle ‚reformatio interna‘ gegenüber institutionellen Ansätzen ganz im Vordergrund. Die Anlage der detailreichen Arbeit, die sich

vor allem auf die „Opera minora“, also weniger die umfassende Schriftexegese, den Sentenzen- und kompletten Areopagita-Kommentar bezieht, entspricht der Ergänzung von ‚*vita contemplativa*‘ und ‚*vita activa*‘, in deren Verhältnis für die kartäusische Praxis Dionysius, so der Verf., zu einer über die traditionelle Handpredigt hinausgehende Bewertung pastoraler Aspekte für seinen Orden gelangt. Kent Emery Jr., der eine ganze Reihe von Aufsätzen zu Dionysius geschrieben hat, die zum großen Teil in dem auch jüngst erschienenen Band „Monastic, Scholastic and Mystical Theologies from the Later Middle Ages“ (1996) versammelt sind, bemerkte: „If it is miraculous that one man wrote so much, it would be more so for another to analyze it all.“ Wie mir scheint, hat vorliegende Dissertation zugangsweisende Grundzüge des monumentalen Werkes offengelegt und kann über die Forschung hinaus der Dionysius-Lektüre hilfreich sein. Die aus dem in einer „Schlußbetrachtung“ (IV, S. 237–243) noch einmal skizzierten Interpretationsrahmen für seine Befunde abgeleiteten Wertungen gehen meines Erachtens manchmal vielleicht etwas weit, so wenn Rijkels „im Kern negative Anthropologie“ als „der eigentliche Grund seiner Ordo-Lehre“ (S. 238) ausgemacht wird oder von dem „Zwiespalt, welcher die Haltung des Kartäusers zur eigenen Persönlichkeit kennzeichnet“ (S. 242), die Rede ist, und an anderer Stelle unnötig dem Verfasser einer der ganz wenigen monographischen Schönheitslehren des Mittelalters ein genuin ästhetisches Interesse abgesprochen wird. Aber dies sei wirklich nur am Rande bemerkt. Das Buch hat im Anhang neben Siglen, Quellen- und Literaturverzeichnis und Namensregister ein Verzeichnis der Werke des Dionysius, das dem Benutzer der genannten „Opera omnia“ nützlich sein wird, besonders dort, wo die ausführliche Übersicht bei N. Maginot nicht zur Hand ist.

Hans-Joachim Eichhorn

Helmstedt

NIKOLAUS VON KUES. *Briefe und Dokumente zum Brixener Streit*. Kontroverse um die Mystik und die Anfänge in Brixen (1450–1455), hrsg. von W. Baum und R. Senoner. Wien (Turia & Kant) 1998. – 301 S., kart.

Die Fachwelt der Cusanus-Forschung rüstet sich mit zahlreichen Publikationen für das große Jubiläumsjahr 2001, in dem sich der Geburtstag des Nikolaus von Kues zum 600. Male jährt. Cusanus wirkte zwischen 1450 und 1460 als Bischof von Brixen auch in Tirol. Diese Zeit möchte der Herausgeber Wilhelm Baum mit einer auf vier Bände angelegten Quellenedition dokumentieren. Im vorliegenden Band geht es um die Ernennung des Cusanus zum Bischof von Brixen 1450 und seine 1452 erfolgte Inbesitznahme des Bistums gegen den Willen des Tirolers Landesfürsten Herzog Sigmund von Österreich und des Brixener Domkapitels. Der Band enthält 76 Briefe und Dokumente, die (mit Ausnahme von zwei Texten) alle von Raimund Senoner übersetzt wurden, und gliedert sich in die beiden Teile: *I. Anfänge des Nikolaus von Kues*

in Brixen und Unterstützung durch Papst Nikolaus V. und Kaiser Friedrich III. (1450–1454); – II. Nikolaus von Kues. Die Mönche von Tegernsee und die Mystik. – Der zweite Band der Edition soll die seelsorgerische Tätigkeit des Cusaners bei Visitationen und Synoden schildern und den Beginn der Auseinandersetzungen über den Rechtscharakter des Bistums Brixen und des Landes Tirol aufzeigen. Der dritte Band wird dem Kampf um die Reform des Benediktinerinnenstiftes Sonnenburg vorbehalten sein, und im vierten geht es um die Auseinandersetzungen nach der Gefangennahme des Cusaners durch Herzog Sigmund in Bruneck (1460). Nikolaus von Kues setzte sich 1452 als der vom Papst ernannte Bischof schon bald gegenüber seinem vom Domkapitel gewählten Konkurrenten durch. Seine heftigen Auseinandersetzungen mit Herzog Sigmund von Tirol führten dazu, daß er 1458 aufgab und sein Bistum in Richtung Rom verließ. Nach seiner Rückkehr 1460 nach Brixen belagerte Herzog Sigmund die Burg Buchenstein, auf die sich Nikolaus von Kues vor dem Herzog geflüchtet hatte. Gedemütigt durch die Gefangennahme kapitulierte der Cusaner, beugte sich der Gewalt und kehrte für immer nach Rom zurück, ohne jedoch als Bischof von Brixen zu resignieren.

Die Auseinandersetzungen zwischen den beiden Kontrahenten müssen vor dem Hintergrund des entstehenden modernen Territorialstaates und des Übergangs des mittelalterlichen Personenverbandsstaates zum neuzeitlichen Flächenstaat gesehen werden. Cusanus' streng kanonistische Betrachtungsweise unterlag im Prinzipienkampf mit der modernen Staatsidee Herzog Sigmunds, der die uneingeschränkte Kontrolle über das Land ausüben wollte. Die vorliegende Quellensammlung illustriert diese geistesgeschichtlichen Zusammenhänge sehr anschaulich. Wilhelm Baum, der schon durch mehrere Publikationen zu Cusanus in Tirol hervorgetreten ist, schrieb die Einleitung (S. 11–27). Die 76 Dokumente (S. 29–287) wurden mit dem Originaltext (linke Seite) und der dazugehörigen Übersetzung (rechte Seite) abgedruckt. Ein Handschriften-, Quellen und Literaturverzeichnis sowie ein Namensregister schließen den Band ab. Der einzige, sehr ärgerliche Schönheitsfehler der vorliegenden Edition ist ein Bindefehler, der dazu führte, daß die Anmerkungen zum Vorwort Baums separat geliefert werden mußten und nun lose im Band einliegen. Insgesamt aber dürfte die geplante vierbändige Quellenedition zu den herausragenderen Publikationen anläßlich des bevorstehenden Jubiläums 2001 gehören.

Johannes Schaber OSB

Ottobeuren

EL KHOLI, SUSANN, *Lektüre in Frauenkonventen des ostfränkisch-deutschen Reiches vom 8. Jahrhundert bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts*. Verlag Königshausen und Neumann (Epistemata. Würzburger wissenschaftliche Schriften, Reihe Literaturwissenschaft 203), Würzburg 1997.

Die Monographie ist die überarbeitete und erweiterte Fassung einer Dissertation an der Philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität. Gegenstand „ist die Lektüre in Frauenkonventen vor allem im 8. Jahrhundert bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts. Vor diesem Zeitrahmen begegnen nur sehr vereinzelte Belege. Räumlich ist die Studie auf das ostfränkisch-deutsche Reich eingegrenzt“ (S. 7). Ausgewertet wurden die erhaltenen Bibliotheksbestände, die in Frauenkonventen entstanden, sodann die Werke von Autorinnen wie Hugeburc von Heidenheim, Hrotsvit von Gandersheim, Herrad von Landsberg, Hildegard von Bingen, Elisabeth von Schönau, schließlich die von Frauen in Auftrag gegebenen und Frauen gewidmeten Werke. „Den Hauptteil der Arbeit bildet ein alphabetisch geordneter Katalog der belegten Autoren (S. 11–290). Es schließt sich ein kleiner, nach Provenienzen geordneter Teil an, der nicht sicher identifizierbaren Texten gewidmet ist (S. 290–300)“ (ebda.). Danach wird das Belegmaterial „unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet“ (S. 301), wobei alphabetische Listen den Überblick erleichtern (S. 301–428): Belegte Autoren in systematisch-chronologischer Reihenfolge (S. 301–311) – Zur zeitlichen Streuung (S. 311–320) – Insulare Autoren (S. 321f.) – Gibt es Zentren vermehrter Überlieferung (S. 322f.) – Zu den Überlieferungsträgern (S. 323–330) – Breitenwirkung der belegten Autoren, Textsorten und Inhalte (S. 330–410) – Sonstige Besonderheiten der Rezeption (S. 410–417) – Idiome (S. 418f.) – Persönlicher Besitz eines Codex (S. 419) – Observanzen (S. 419–428) – Nicht sicher bestimmbare Texte (S. 428) – Zu den Vorlagen der im Lippoldsberger Bibliothekskatalog erwähnten Codices (S. 429). Den Band beschließen ein Quellen- und Literaturverzeichnis (S. 430–472), sowie eine Liste der erwähnten Handschriften (S. 472–480).

Die Monographie zeugt zweifellos von großem Fleiß, ist aber wenig kreativ und innovativ für die Frauenforschung. Wir wissen schon lange, daß neben den wenigen Verfasserinnen von Texten vor allem adelige und hochadelige Damen als Gönnerinnen und Auftraggeberinnen von meist prachtvollen liturgischen Büchern in Frage kommen, und daß fast ausschließlich Psalterien und Libelli precum in den Händen von einzelnen Frauen waren. El Kholi hat ihre Ergebnisse, vermehrt um Nachweise aus England, Frankreich und Italien, im Aufsatz ‚Bücher in den Händen mittelalterlicher Frauen‘ (11. Jh. – Mitte 13. Jh.) zusammengefaßt (Wolfenbütteler Notizen zur Buchgeschichte 23 [1998], H. 1, S. 1–20).

Daß bei einer so riesigen Materialfülle Vollständigkeit nicht möglich ist, versteht sich von selbst. Dennoch vermisse ich einige wichtige Belege. Man möge mir als St. Galler Stiftsbibliothekar und Gebetbuchforscher die Beckmessereien verzeihen: In der Liste der zitierten Handschriften finden sich unter St. Gallen (S. 478) mindestens drei falsche Angaben (zu den Codd. 255, 263, 265,

870). Drei bedeutende Frauen aus St. Gallen sind mit keinem Wort erwähnt. Wiborada, auf deren Rat hin beim Einfall der Ungarn (926) nach St. Gallen die Bücherschätze auf die Reichenau transferiert und so gerettet wurden und die als erste Frau 1047 von Papst Clemens III. in Anwesenheit der Kaiserin Agnes heilig gesprochen wurde (vgl. Johannes Duft, Die Reklusin Sankt Wiborada, in: Ders., Die Abtei St. Gallen, Bd. II: Beiträge zur Kenntnis ihrer Persönlichkeiten, Sigmaringen 1991, S. 175–187). Beim berühmten ‚Evangelium longum‘ (Cod. Sang. 53, mit den Elfenbeintafeln von Tuotilo) ist als Donatorin wohl für die Beschaffung von Pergament, Tinte und Gold die Gutsbesitzerin Amata bezeugt, deren Namen auf dem längsseitigen Goldblechstreifen des Hinterdeckels eingeritzt ist (*Ad istam paraturam Amata dedit duodecim denarios*) und die in einer original erhaltenen Urkunde von 903 aufscheint (vgl. Ders., Die Abtei II, S. 231). Ebenfalls eines der bedeutendsten Werke der sankt gallischen Initialornamentik ist der Gundis-Codex (Cod. Sang. 54). „Der mit roter Seide überzogene Einband trug ursprünglich ein gesticktes [Brokat-] Band mit dem Namen GVNDIS, der wohl auf eine frühere Besitzerin hinweist; jetzt ist das Band innen in den [Vorder-] Deckel geklebt“ (ebda., Zitat von A. Merton, Die Buchmalerei). Die alemannische Herzogin Hadewig (+ 994) ließ sich vom St. Galler Mönch Ekkehart II. in Latein unterrichten (Ekkehart IV, *Casus sancti Galli*, cap. 90). Vgl. auch Johannes Duft, Frauengeschichten aus dem alten Galluskloster, St. Gallen 1992. – In der Studie fehlen schließlich wichtige Gebetbücher und Gebetstexte von Frauen, so u.a. das Gebetbuch von Muri (vgl. P. Ochsenbein, Das Gebetbuch von Muri als frühes Zeugnis privater Frömmigkeit einer Frau um 1200, in: Fs. für Heinz Rupp, Bern/Stuttgart 1989, S. 175–199), die ‚Uppsalaer Frauengebete und Sündenklage‘ (um 1200 bzw. 1170; Verfasserlexikon 10, 114–116), ‚Gebet einer Frau (2. H. 12. Jh., ebda. 2,1109f.). Solche Zeugnisse bis 1200 sind zusammengestellt von Ernst Hellgardt, Die dt. sprachigen Hss. im 11. und 12. Jh. Bestand und Charakteristik in chronologischem Abriß, in: Dt. Hss. 1100–1400. Oxforder Kolloquium 1985, hg. von V. Honemann und N. F. Palmer, Tübingen 1988, S. 54–81.

Peter Ochsenbein

St. Gallen

FROWINI ABBATIS MONTIS ANGELORUM, *Explanatio dominicae orationis additus tractatus de veritate*, cura et studio Sigisbert Beck OSB iuvamen praestante R. de Kegel, Brepols, Turnhout 1998 (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis 134), ISBN 2–503-04341-0 (gebunden), -04342-0 (brochiert) bzw. 03000-0 (Serie).

Dem 1120 gegründeten Benediktinerkloster Engelberg in der Innerschweiz stand als zweiter Abt vermutlich seit 1143 der aus St. Blasien stammende Frowin vor und leitete es bis zu seinem Tod am 27. März 1178. „Im Aufbau und Wirken stand die Abtei Frowins andern Konventen am Oberrhein nahe, die sich besonders in der Feier der Liturgie dem Einfluß Clunys öffneten, aber

dem ‚Ordo Cluniacensis‘ nicht beitraten. Engelberg bewahrte unter Frowin die Tradition St. Blasians, die Liebe zu Wissenschaft und Kunst; zugleich suchte der Abt alle Arbeiten in die Ziele und in die Lebensweise einer Gemeinschaft nach der Benediktinsregel einzuordnen“ (S. 18). Wer die Einleitung des Bandes (S. V–XLIV) liest, erkennt sogleich die hohe wissenschaftliche Qualität des Engelberger Benediktiners: Kein Wort zuviel, aber mit einer stahlklaren Informationsdichte, die nicht nur den Text nach den einzelnen Pater noster-Bitten zusammenfaßt, sondern auch das tragende Motiv von Frowins Bemühen („Primum quaerite regnum Dei“) benennt, Gestaltung und Stil charakterisiert sowie Vorlagen und Quellen ermittelt. Wie üblich in der Reihe folgt am Schluß der Edition ein ‚Index Locorum Sacrae Scripturae‘ (S. 523–535) und ein ‚Index Auctorum‘ (S. 536–547).

Frowin steht mit seiner umfangreichen Pater-noster-Explanatio noch in der alten Mönchstradition des meditativen Umgehens mit dem Wort des Herrn und mit der Tradition der Väter-Auslegung. Am häufigsten zitiert der Engelberger Abt Augustinus, vornehmlich seine ‚Enarrationes in psalmos‘ (insgesamt 250 nachgewiesene Stellen). Bereits aber meldet sich das fröhscholastische Denken. Frowin kannte offensichtlich das Werk der Brüder Anselm (gest. 1117) und Radolf (gest. 1131/33) von Laon, des Paschasius Radbertus Matthäus-Kommentar u.a. Man staunt, wie schnell damals modernste Theologie das abgelegene Engelberger Tal erreicht hat.

Sigisbert Beck hatte die umfangreiche Edition mit über siebzig Lebensjahren begonnen und zunächst eine Studie in dieser Zeitschrift (100[1989] 451–481) veröffentlicht. Die perfekte Edition (mit den zahlreichen Zitatnachweisen und der Parallelüberlieferung) nahm mehr als zehn Jahre in Anspruch. Hinzu kam eine Druckverzögerung. Ende Dezember 1998 lag das erste gedruckte Exemplar vor, am 13. Januar 1999 fand eine kleine Feier mit Freunden im Kloster statt. Am folgenden Tag starb P. Sigisbert. In der langjährigen Erfahrung einer engen persönlichen Freundschaft darf ich behaupten, daß der einfache, stets weltoffene und schalkhafte Engelberger Mönch das für sich selbst zu verwirklichen suchte, was er (siehe sein Zitat oben) über Abt Frowin formuliert hatte.

Peter Ochsenbein

St. Gallen

SCHENKER L., *Exil und Rückkehr des Mariasteiner Koonventes 1874–1981*. Delle – Dürrnberg – Bregenz – Altdorf, Kloster Mariastein 1998, 176 S.

Das Buch vereinigt einige in loser Folge erschienene Artikel aus der Zeitschrift „Mariastein“ 1990–1998. Doch wirkt das vorliegende, äußerst spannend zu lesende Buch wie aus einem Guß. Erzählt wird die wechselvolle Geschichte der Benediktiner von Mariastein im Solothurner Jura, deren Kloster – verbunden mit Schule und Wallfahrt – nach einer im Kulturkampf von der liberalen Kantonsregierung angestrebten Volksabstimmung 1874 aufgehoben wurde. Allerdings war diese Aufhebung mit Konzessionen verbunden, denn

die liberale Regierung verpflichtete sich, die bisher vom Kloster betreute Wallfahrt künftig als Aufgabe des Staates zu erhalten. Dazu übernahm sie die Baulast der Kirche und besoldete zwei – später vier – Patres als Wallfahrts-priester, die sie im Einverständnis mit dem Abt ernannte. Ihnen wurden die in den benachbarten Klosterpfarreien wirkenden Benediktiner als Seelsorger belassen. Diese Klosterpfarreien konnte weiterhin der Mariasteiner Abt besetzen, die Besoldung entrichtete nun der Staat. Somit konnte im und um das Kloster eine Gruppe von Benediktinern unter Leitung eines Superiors mit staatlicher Duldung und Unterstützung weiterwirken.

Wollte der Konvent seinen Fortbestand sichern, mußte er zur Gewinnung von Nachwuchs eine Klosterschule übernehmen und für die Kandidaten ein Noviziat einführen. Ein Gymnasium hätte er zwar in einem schweizerischen Kantonshauptort übernehmen können, aber die Errichtung eines Noviziats war wegen des Klostergründungsverbots in der Schweizerischen Bundesverfassung von 1874 nur im Ausland möglich. Zunächst baute der Konvent jenseits der nahen französischen Grenze in Delle eine Schule und ein Noviziat auf. 1901 erzwangen die französischen Gesetze gegen die Kongregationen ein fast fluchtartiges Räumen des neugebauten Klosters. Nach einem Intermezzo in Dürrnberg, einem Wallfahrtsort im Salzburgischen, dessen Gebäulichkeiten sich dann doch als ungeeignet erwiesen, fand der Konvent 1906 in Bregenz und Altdorf Unterkunft. Im österreichischen Bregenz baute er als Noviziat das St. Gallusstift auf, das mit der Verbreitung der liturgischen Bewegung auch in die Umgebung wirkte. Im Urner Kantonshauptort Altdorf wirkten Mariasteiner Mönche am Kollegium Karl Borromäus. Ihnen ermöglichte 1936 der Bau des Professorenhauses ein von Schule und Internat getrenntes klösterliches Leben. 1941 vertrieb die Gestapo Abt, Novizen und Professoren aus Bregenz. Sie fanden dank dem Entgegenkommen der schweizerischen und solothurnischen Behörden in Mariastein Zuflucht. 1970 gab die Solothurner Bevölkerung in einer Volksabstimmung dem Konvent Kirche und Kloster Mariastein zurück. In den 1980er Jahren zogen sich die Benediktiner aus dem Kollegium in Altdorf zurück. Damit war der Konvent wieder in Mariastein versammelt und der jahrzehntelange Zustand beendet, daß die Mönche gezwungenermaßen an mehreren Orten verteilt waren.

Ist diese Geschichte der Vertreibung und Rückkehr eines bestimmten Konvents vom allgemeinen Interesse? Ich meine ja. Sie macht uns bewußt, wie sehr die Geschichte auch der traditionellen und auf *stabilitas loci* ausgerichteten Orden im 19. und 20. Jahrhundert von Anpassungen an veränderte Rahmenbedingungen, politischen Eingriffen und Eingehen auf neue Anforderungen bestimmt war. Das trifft für alle Ordensgemeinschaften zu, die in dieser Zeit Neugründungen aufbauten, Schulen einrichteten und zeitweise Kriegsbesetzungen und Beschlagnahmungen hinnehmen mußten. In Mariastein war das zudem mit Vertreibungen und Neubauphasen verbunden. Doch zeigt sich an diesem Beispiel, wie stark die Bindung an das erstrebte Ideal war, welche große Kraft und (Über)Lebenswillen es weckte und bestärkte. Erstaunlich ist ja, daß auch (oder gerade) in den schwierigsten und scheinbar ausweglo-

sen Zeiten immer junge Männer um Eintritt nachsuchten. Dabei darf man nicht vergessen, daß Mariastein von seinen Wirkungsstätten in Delle und Altdorf aus als Bildungsstätte und Ausstrahlungsort außerordentlich viel geleistet hat für den Aufbau des Katholizismus in der Schweiz, gerade auch in den Diasporastädten. Mit der Widmung „Den Mitbrüdern, die nie die Hoffnung aufgegeben haben“, hat der Autor und jetzige Abt von Mariastein, diesen Pionieren, die in hundert Jahren fünf Klöster aufgebaut oder eingerichtet haben, mit diesem Buch ein ehrenvolles Denkmal gesetzt.

Max Stierlin

Zürich

Das Historische Archiv des Erzbistums Köln. Übersicht über seine Geschichte, Aufgaben und Bestände. Erstellt von den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Historischen Archivs des Erzbistums Köln, bearb. v. T. DIEDERICH und U. HELBACH (Studien zur Kölner Kirchengeschichte 31), Siegburg (Verlag Franz Schmitt) 1998. – 504 S.

Vorliegender Band sollte eigentlich schon 1996 zum 75jährigen Bestehen des „Historischen Archivs des Erzbistums Köln“ erscheinen. Da es sich aber im Bereich der deutschsprachigen, kirchlichen Archive um eine Pionierarbeit handelt und zudem hohe Qualitätsansprüche gesetzt waren, verzögerte sich das Erscheinen über den gesetzten Termin hinaus noch um zwei Jahre. Das Warten hat sich gelohnt. Der Archivleiter Toni Diederich selbst verfaßte eine umfangreiche Übersicht über die Geschichte dieses Archivs (S. 17/64), die mit der selbstbewußten Feststellung schließt: „Was Alter, Umfang und Bedeutung der Bestände sowie die bisher geleistete Arbeit angeht, braucht das Historische Archiv des Erzbistums Köln den Vergleich mit etlichen Staats- und Stadtarchiven in Deutschland nicht zu scheuen.“ (S. 64) Und in der Tat ist dieses Archiv auch unter dem Aspekt der benediktinischen Ordensgeschichte von hoher Bedeutung. Benediktinisches aus der Zeit vor 1825 findet sich vor allem in den Beständen „Monasteria“ und „Monasteria Köln“. Erfasst sind Klöster innerhalb (Brauweiler, Deutz, Gladbach, Grafschaft, die stadtkölnischen Klöster St. Pantaleon und Groß St. Martin, Kornelimünster, Siegburg, Werden) und außerhalb der damaligen Grenzen des alten Kölner Erzbistums (Abdinghof, Helmstedt, Trier/St. Maximin). Auch die Generalvikariatsakten aus der Zeit vor der Säkularisation und nach der Wiedererrichtung des Erzbistums enthalten benediktinische Betreffe, für das 20. Jahrhundert insbesondere bezüglich Siegburg, die Niederlassung der Tutzinger Benediktinerinnen in Honnef und wohl auch die Benediktinerinnen vom Hl. Sakrament in Bonn, Köln und Neuss. Erwähnt sei ferner, daß sich im Nachlaß Friedrich Wilhelm Lohmanns, der das Archiv 1921 bis 1950 leitete, eine Materialsammlung zur Geschichte des Klosters Deutz befindet. Schließlich werden im Kölner Diözesanarchiv auch zahlreiche Pfarrarchive aufbewahrt. Hier befindet sich als Sonderbestand des Pfarrarchivs Groß St. Martin die für die benediktinische Ordens-

geschichte wichtigste Sammlung, nämlich große Teile des Archivs der Bursfelder Kongregation. Das von H. D. Boxberg 1929 erstellte Inventar dieser Sammlung muß durch die Angaben bei Paulus Volk, *Der Verbleib des Bursfelder Kongregationsarchivs*, in: ders., *Fünfhundert Jahre Bursfelder Kongregation*. Eine Jubiläumsausgabe, Münster 1950, S. 252/95 ergänzt werden, der auch die Teile des Kongregationsarchivs verzeichnet, die Ende des 19. Jahrhunderts teils in das Aachener Stadtarchiv und teils in das Aachener Stifts- und jetzige Domarchiv gelangt sind. Auch im Hauptstaatsarchiv Düsseldorf und im Staatsarchiv Darmstadt konnte Volk *Archivalia* nachweisen, „die strenggenommen in das Unionsarchiv gehören“ (ebd., S. 290). Der unermüdlige Laacher Mönch hat diese Bestände unter verschiedenen Fragestellungen ausgewertet. Da der Forschungsschwerpunkt Volks aber eindeutig auf der Bursfelder Kongregationsgeschichte lag, sollte deren Kongregationsarchiv in Zukunft verstärkt zur Geschichte einzelner der Kongregation angeschlossener Klöster befragt werden.

Marcel Albert OSB

Gerleve

Colonia Romanica. Jahrbuch des Fördervereins Romanische Kirchen Köln e.V., Bd. 13, Köln (Greven Verlag) 1998. –228 S.

Das „Jahrbuch des Fördervereins Romanische Kirchen Köln e.V.“ ist 1998 fast zur Gänze den beiden wichtigsten Kirchen des Kölner Stadtteils Deutz, Alt und Neu St. Heribert, gewidmet. Deutz hatte durch die Industrialisierung des 19. Jahrhunderts so stark an Bedeutung gewonnen, daß die begerliche Stadt Köln 1888 seine Eingemeindung per Kabinettsorder erreichte. Daraufhin wurde in nur fünfjähriger Bauzeit zwischen 1891 und 1896 eine neue, neo-romanische Pfarrkirche errichtet, die im rheinischen Dialekt stolz den Namen „Düxer Dom“ erhielt. Nun verließ die Pfarrei die frühere Abteikirche Alt St. Heribert, die bis 1919 als Garnisonskirche der benachbarten Kaserne genutzt wurde. Nach Abzug der rheinischen Kürassiere befanden sich ab 1930 in Kirche und Kloster die Sammlungen des Schnütgen-Museums. Eine weitere Umwidmung erfolgte nach dem Zweiten Weltkrieg: Im Kloster wurde ein Seniorenheim eingerichtet, während die Kirche seit 1944 der griechisch-orthodoxen Gemeinde als Gottesdienstraum dient.

Die wertvollsten Stücke des früheren Klosterschatzes befinden sich seit 1803 im Besitz der Pfarrei (Martin Seidler, *Das Sacrarium von Neu St. Heribert in Köln-Deutz*, S. 118/24), vor allem der berühmte Heribertsschrein, dem in diesem Band zwei ausgezeichnete Aufsätze gewidmet sind (Martin Seidler, *Der Heribertsschrein – Rekonstruktion und Vergleiche*, S. 71/109; Valerie Figge, *Die Einordnung der Heiligengeschichte in die Heilsgeschichte. Zur Bildvita des Heribertsschreins*, S. 110/7). Dabei sind insbesondere die hervorragenden, nach der Restaurierung 1983 erstellten Photographien (S. 81/9) von Nutzen. Ebenfalls aus dem Deutzer Kirchenschatz stammt ein jetzt im Mainzer Dom-

und Diözesanmuseum aufbewahrtes, romanisches Weihwasserkesselchen, das nun wohl endgültig auf die Zeit um 1100 datiert wird (Monica Sinderhauf, Die kleine Situla von St. Stephan in Mainz als Deutzer Zeugnis für die Heribertsverehrung an der Wende vom 11. zum 12. Jahrhundert, S. 38/43). Der barocke Hochaltar, 1663 geweiht und in den 70er Jahren des 17. Jahrhunderts noch erheblich erweitert, überdauerte zwar im 19. Jahrhundert zuerst die Säkularisation und dann die zerstörerische Welle der Neugotisierung, fiel aber zuletzt den Bombenangriffen des Zweiten Weltkriegs zum Opfer (Christoph Bellot, Fragen zum ehemaligen barocken Hochaltar der Deutzer Abteikirche, S. 59/70). Die exponierte Lage des Klosters am Rheinufer, das auf den Resten eines römischen Kastells stand (Marianne Gechter, Zur Topographie von Deutz im Mittelalter, S. 9/21), führte im Laufe der Geschichte immer wieder zu Beschädigungen und Zerstörungen: bald nach 1003 durch Einsturz, 1376, 1393 und 1583 durch Militärs, 1784 durch Eisgang. In der neunhundertjährigen Klostersgeschichte mußten die bewundernswert hartnäckigen Mönche ihre Kirche wenigstens viermal ganz neu errichten. 1943 und 1945 wurde die Kirche noch einmal weitgehend vernichtet. Ihr langwieriger, nunmehr fünfter Wiederaufbau erfolgte zwischen 1954 und 1977. Er spiegelt stark vereinfacht die Barockkirche aus der Mitte des 17. Jahrhunderts. Diese ihrerseits zeigte nur noch schwache Anklänge an die beiden gotischen Vorgängerbauten und den bemerkenswerten ottonischen Zentralbau (Lucia Hagedorf-Nußbaum, Zur Baugeschichte von Alt St-Heribert in Deutz, S. 44/58). Hinter der Bau- und Kunstgeschichte tritt in diesem Band die Geschichte der Menschen, die das Kloster Deutz prägten, weit zurück. Manchmal scheint es, als ob die „abschätzig“ (S. 7) Meinung der Kölner über ihre Deutzer Mitbürger auf dem „schäl Sick“ genannten rechten Rheinufer sogar deren berühmtesten Vertreter, Abt Rupert von Deutz, einschließt. Stattdessen enthält der vorliegende Band ein Lebensbild des zwar schon gut bekannten, aber für Deutz doch in der Tat überaus wichtigen Stifters Heribert (Heribert Müller, Heribert, Kanzler Ottos III., Erzbischof von Köln [999–1021] und Gründer der Abtei Deutz, S. 22/37). Die hier veröffentlichten Beiträge stammen zumeist von Forschern, die ihre „Deutzer“ Kompetenz bereits durch frühere Arbeiten bewiesen haben und sich nun noch einmal mit der neuesten Literatur (vgl. etwa S. 36) oder den Thesen anderer Autoren dieses Bandes auseinandersetzen (etwa S. 21, Anm. 53). So ist die Lektüre auf jeden Fall spannend und erweitert unsere Kenntnisse der Abtei Deutz.

Marcel Albert OSB

Gerleve

Autoren dieses Bandes

P. Dr. Marcel Albert OSB
Abtei Gerleve
D – 48727 Billerbeck

Dr. Armgard Gräfin zu Dohna
Schloßstr. 2
D – 31039 Rheden

Abt Dr. Pius Engelbert OSB
Abtei Gerleve
D – 48727 Billerbeck

Dr. Christof Fasbender
Viktor-Scheffel-Str. 61
D – 99096 Erfurt

Andreas Franitza
Dingelberstr. 3
D – 31174 Schellerten

Prof. Dr. Karl Forstner
Favoritagasse 21
A – 5020 Salzburg

Dr. Christine Glaßner
Postgasse 7-9
A – 1010 Wien

Dr. Klaus Graf
Friedrichstr. 26
D – 56333 Winningen

Rainer Hoppert
Breitlingstr. 19
D – 70184 Stuttgart

Dr. Jan Janzen
Eine Leine 39
D – 44803 Bochum

Peter Kamber M. A.
Sempacherstr. 10, Zentralbibliothek
CH – 6002 Luzern

P. Dr. Odo Lang OSB
Stiftsbibliothek
CH – 8840 Einsiedeln

PD Dr. Hubertus Lutterbach
Kanalstr. 56
D – 48147 Münster

P. Dr. Bruno Rieder OSB
Abtei
CH – 7180 Disentis

