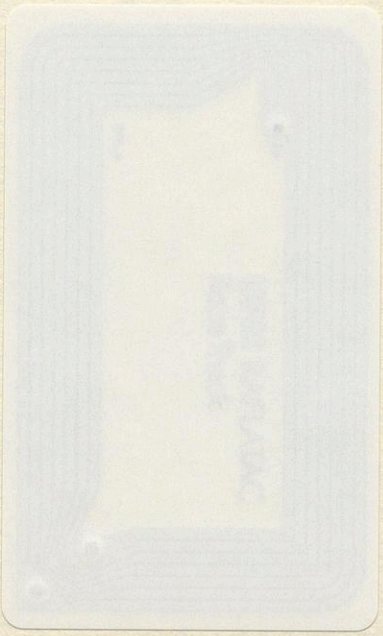


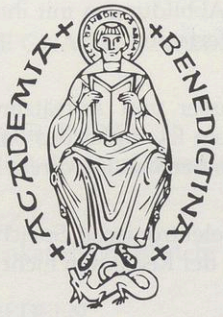
N12<512435084 021

ubTÜBINGEN

STUDIEN
UND
MITTEILUNGEN
ZUR GESCHICHTE DES
BENEDIKTINERORDENS
UND SEINER ZWEIGE

HERAUSGEGEBEN VON DER BAYERISCHEN
BENEDIKTINERAKADEMIE

BAND 111 / 2000



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/Münsterschwarzach und Marcel Albert/Gerleve redigiert von Ulrich Faust/Ottobeuren.

Anschrift: Prof. Dr. P. Ulrich Faust, Archiv der Abtei
D-87724 Ottobeuren
Telefon 0 83 32 / 79 80 Telefax 7 98 65

Verlag: EOS Verlag Erzabtei D-86941 St. Ottilien
Telefon 0 81 93 / 7 14 31 Telefax 68 44

Aufgabenkreis: Die Zeitschrift veröffentlicht in deutscher Sprache wissenschaftliche Untersuchungen und Berichte zur Geschichte 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 einzusenden. 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 Genehmigung 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

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Gd 448 – 111

INHALTSVERZEICHNIS

ABT GEORG HOLZHERR OSB, EINSIEDELN
Geleitwort 7

DER HEILIGE MEINRAD

VITA SANCTI MEGINRATI
Text und Übersetzung 10

GABRIEL BUNGE OSB, ROVEREDO
Anachoresis. Wesen, Voraussetzungen und Ziel mönchischer Anachorese 25

GREGOR JÄGGI OSB, EINSIEDELN
Zur ersten Lebensbeschreibung des hl. Meinrad 39

ODO LANG OSB, EINSIEDELN
Die Meinradsliturgie. Eine liturgiegeschichtliche Studie 65

HANSUELI F. ETTER, ZÜRICH
Die Meinradsreliquie 97

DIE GNADENKAPELLE

HANS-RUDOLF SENNHAUSER, ZURZACH
Bemerkungen zur drei Aspekten der Einsiedler Gnadenkapelle 103

MARKUS BAMERT, SCHWYZ
Zur Restaurierung der Gnadenkapelle Einsiedeln 137

GABRIEL KLEEB OSB, EINSIEDELN
Einsiedler Gnadenkapelle mit neuem Gesicht. Der alte Fassadenschmuck des Hans Konrad Asper (1588–1666) 151

HANS STEINER, SCHWYZ – GEORG MALIN, MAUREN
Neugestaltung der Gnadenkapelle 161

DAS GNADENBILD

LINUS BIRCHLER (†), FELDMEILEN
Das Einsiedler Gnadenbild. Seine äussere und innere Geschichte 167

JOACHIM SALZGEBER OSB, EINSIEDELN
Die Geschichte des gotischen Einsiedler Gnadenbildes 191

ODO LANG OSB, EINSIEDELN
Gnadenbild. Untersuchung, Quellenforschung, Konservierung 1995/1997 205

MATERIALSAMMLUNGEN

LUKAS HELG OSB, EINSIEDELN
Meinrad und die Einsiedler Gnadenmutter in der Musik.
Eine Materialsammlung 213

OTHMAR LUSTENBERGER OSB, EINSIEDELN
Bild und Abbild. Einsiedler Pilgerzeichen, Einsiedler (Gnaden)-Kapellen,
Einsiedler Gnadenbilder. Ein Forschungsbericht 257

Mitarbeiter 296

Geleitwort

von Abt Georg Holzherr OSB – Einsiedeln

Der Mensch schaut in die Vergangenheit zurück, um Orientierung für die Zukunft zu gewinnen. „Meginrat", der vor etwa 1200 Jahren geboren wurde, ist ein Heiliger, der für spätere Generationen eine Vorbild-Persönlichkeit blieb, nicht nur für Mönche. Warum? Ein Journalist fragte mich kürzlich: Was hat ein Einsiedler, der sich aus der Welt zurückzog, mir, einem jungen Familienvater, zu sagen? Er kann ihm nicht Vorbild für das mönchische Leben sein, aber er bringt allen menschliche Dimensionen näher, die sonst leicht verkümmern.

Die Lebensbeschreibung des Heiligen, etwa fünfzig Jahre nach dessen Tod von einem Mönch des Inselklosters Reichenau geschrieben, will uns exemplarische Züge aus dem Charakterbild des Heiligen vor Augen führen. Nicht in Form von Thesen, sondern von Anspielungen und Bildsequenzen, wie von den ursprünglichen Lesern erwartet wurden und ihnen unmittelbar verständlich waren.

Die Lebensbeschreibung nennt St. Meinrad *„Mann Gottes"*. Er, ein Benediktiner der Reichenau, suchte in der Einsamkeit Gott, um für ihn frei zu sein. Ihm stellte er seine Zeit und sein Leben ganz zur Verfügung. Gelegentlich sagt man, unsere Zeitgenossen lebten „gottvergessen". Und doch tauchen die Sinnfrage und die Gottesfrage immer wieder aus dem Innersten der Menschen auf. Der „Mann Gottes" weist eine Richtung.

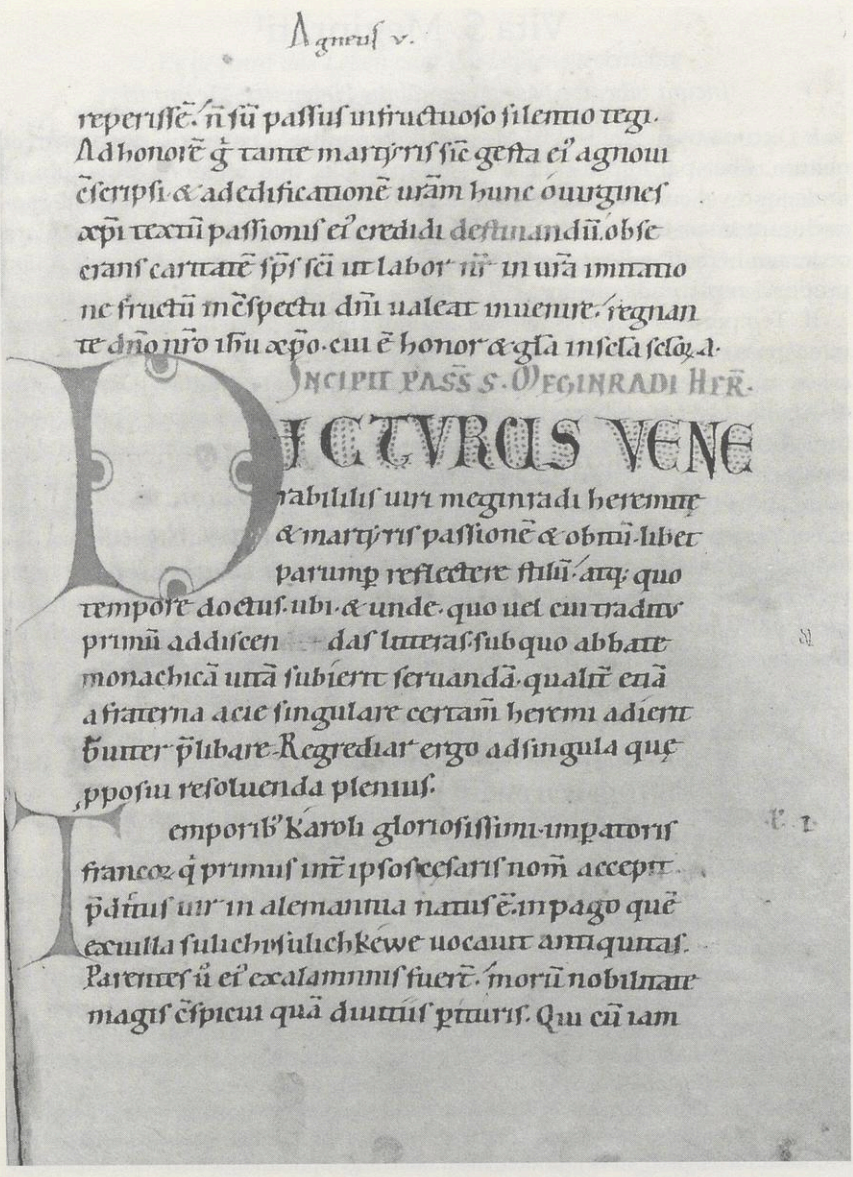
Die Lebensbeschreibung schildert innere Auseinandersetzungen des Eremiten mit den Mächten des Bösen („Dämonen"). Niemand ist frei von Anfechtungen durch „Mächte", mögen es nun ungute, „abgesprengte" Teile der eigenen Psyche sein oder Ungeister der Umwelt, die ja nicht unpersönlich sein müssen. Die Lebensbeschreibung des Heiligen will zeigen, dass diesem *„geistlichen" Menschen* die Gabe der „Unterscheidung der Geister" zukam. Viele Schilderungen können wie Illustrationen zu Dietrich Bonhoeffers Versen aus der Todeszelle gelten: „Von guten Mächten wunderbar geborgen erwarten wir getrost, was kommen mag." Meinrad hat Trost durch gute Geister („Engel") und durch den Erlöser erfahren dürfen.

St. Meinrad gilt als *Mann der Barmherzigkeit*. Er hat die geistlichen und die zeitlichen Werke der Barmherzigkeit geübt. Er war Ratgeber für viele (alt-

deutsch „Meginrat" bedeutet vermutlich: „mächtig im Rat"), die den Mann Gottes schon auf dem Etzel (damals war er noch jung) und auch noch in der Abgeschiedenheit des Finstern Waldes aufsuchten. St. Meinrad war sensibel für die zeitlichen Nöte der Menschen. Er schenkte Gaben der Besucher weiter an Hilfsbedürftige. Eine Atmosphäre von Frieden, ja von paradiesischer Vertrautheit selbst mit der unbeseelten Kreatur, schimmert aus dem Bericht über die Raben des Heiligen heraus.

Der Raubmord wirkt wie ein schriller Gegenakzent. Er vermag aber das Wesentliche nicht zu übertönen, sondern weist auf das Lebenszeugnis und Lebensopfer Meinrads hin. St. Meinrad wird als Blutzeuge verehrt. Seit bald 1000 Jahren erklingt im Finstern Wald das 1039 geschaffene *Meinrads-Offizium*. Mit dem Gedanken an Meinrad ist für uns ferner untrennbar die *„Gnadenkapelle"* verbunden, die sich an der Stelle des Oratoriums des Heiligen befindet. Wenn sie ursprünglich eine „Salvator"-Kapelle war, birgt sie seit Jahrhunderten das *Gnadenbild* Marias.

Die Beiträge dieses Bandes gehen den hier skizzierten Themen nach und bringen uns das Bild des Heiligen und die Stätte seines Einsiedlerlebens näher. Dafür verdienen die Autoren Dank.



Einsiedeln, Stiftsbibliothek, Cod. 249 (381), p. 377, Anfang der *Vita Sancti Meginradi.*

Vita S. Meginrati[1]

Incipit vita sive passio venerabilis Heremitae Meginrati

I. Dicturus venerabilis[2] viri Meginrati[3] heremitae[4] et martiris[5] passionem et obitum, libet parumper reflectere stilum atque, quo tempore ortus, ubi et unde, quo vel cui traditus primum ad discendas litteras, sub quo abbate monachicam vitam subierit servandam, qualiter etiam a fraterna acie singulare certamen heremi[6] adierit, breviter praelibare. Regrediar ergo ad singula, quae proposui revolvenda plenius.

II. Temporibus Karoli[7] gloriosissimi imperatoris Franchorum, qui primus inter ipsos etiam Caesaris nomen accepit, praedictus vir in Alamannia natus est in pago, quem ex villa Sulichi Sulihkewe[8] vocavit antiquitas. Parentes eius ex Alamannis[9] fuerunt, morum nobilitate magis conspicui quam divitiis perituris. Qui cum iam eam attigisset aetatem, qua aptari possit litterarum studiis, a patre ducitur ad insulam, quam veteres Sindleozesaugiam[10] vocavere a nomine cuiusdam presbyteri, qui Sindleoz appellatus, primo in ea habitacula monachorum construxit et sanctum Pirminium cum sociis ad habitandum illo induxit, iussu Perhatoldi nobilissimi Alamannorum, temporibus Pippini regis Franchorum, suoque ex nomine nomen indidit insulae. Huc ergo puer praefatus a patre ductus, commendatur viro per omnia honestissimo Erlebaldo[11] monacho, qui etiam praedicto puerulo propagine carnali affinis erat.

---

1) Auf ausdrücklichen Wunsch wird hier die *Vita S. Meginrati* im Original mit der Übersetzung wiedergegeben, wie sie seinerzeit von P. Leo Helbling in der Festschrift Sankt Meinrad (Einsiedeln 1961) 26–41 veröffentlicht wurde.

2) *Venerabilis* war ein Titel, den man (z.B. für Beda) schon zu Lebzeiten verwenden konnte. Er bedeutet also noch nicht unbedingt eine religiöse Verehrung.

3) Meginrat ist die älteste Form dieses Eigennamens und bedeutet, des Rates Mächtig, tüchtig in Beratung. Im Lateinischen empfand man wohl das –rat etwas stark und schwächte bald in Meginradus ab. So blieb der Name im Lateinischen bis ins Barockzeitalter hinein, während im Deutschen sich schon gegen Ende des Mittelalters die weichere Form Meinrad durchsetzte. Bei der Übertragung der alten Texte behalten wir Meginrat bei, sonst die heute gebräuchliche Form.

4) *Heremita*, vgl. Benediktsregel, Kap. 1,3. Die Bezeichnung des Lebensstandes als Eremit, Einsiedler, geht in der Folge auf den Schauplatz dieses Lebens über: Heremus, Einsiedeln.

5) Martyrer nennt man den heiligen Meinrad wegen seines gewaltsamen Todes, dem er bereitwillig entgegenging. Erst die Barockscholastik hat versucht, diesen Titel auch theologisch zu begründen, nicht ohne arge Spitzfindigkeiten; vgl. Steinegger M., Idea vitae ac mortis S. Meinradi Martyris gloriosissimi ..., Einsiedeln 1681. Auf der Reichenau wurde auch Gerolt, der Bruder der Kaiserin Hildegard, der im Kampf gegen die Awaren fiel, als Martyrer bezeichnet; vgl. Die Kultur der Abtei Reichenau. Erinnerungsschrift zur zwölfhundertsten Wiederkehr des Gründungsjahres des Inselklosters 724–1924, hrsg. von K. Beyerle, München 1925, 68. – In der Zentralbibliothek Zürich findet sich als Rh. hist. 28 ein ehemaliges Reichenauer Mortuar (Totenbuch), wo f. 156^{r} von ausradiertem Text nach sorgfältiger Untersuchung die Notiz zu lesen ist: „meginrat pbr. eremita occisus est – Der Priester und

Es beginnt das Leben oder die Leidensgeschichte des ehrwürdigen Einsiedlers Meginrat

I. Da ich das Leiden und den Heimgang des ehrwürdigen Mannes,[2] des Einsiedlers[4] und Martyrers[5] Meginrat[3] behandeln will, muss ich ein wenig weiter ausholen und vorausschicken, wann, wo und von wem er geboren wurde, wem er zur Ausbildung übergeben, unter welchem Abt er das Mönchsleben begann, wie er dann schliesslich aus der Front der Brüder zum Einzelkampf als Einsiedler[6] heraustrat. Nach dieser kurzen Einleitung will ich dann ausführlicher erörtern, was ich mir besonders vorgenommen.

II. Zur Zeit Karls,[7] des glorreichen Herrschers der Franken, der als erster in ihrer Reihe auch den Kaisernamen führte, wurde der Gottesmann in Alemannien geboren in einem Gebiet, das vom Hofe Sulichi schon längst Sulihkewe[8] genannt wird. Die Eltern waren Alemannen,[9] ausgezeichnet durch sittlichen Adel mehr als durch vergängliche Güter. Als er für den Beginn des Studiums alt genug war, führte ihn sein Vater zu der Insel, die man von Alters her Sindleozaugia[10] nennt. Sindleoz (ein Priester) hatte als erster dort Mönchszellen errichtet und den heiligen Pirminius mit seinen Gefährten aufgenommen, im Auftrag Perhatolds, eines edlen Alemannen zur Zeit des Frankenkönigs Pippin. Von diesem Sindleoz stammt der Name der Insel. Dahin wurde der Knabe von seinem Vater geführt und dem Mönch Erlebald[11] empfohlen, einem angesehenen Mann, der mit ihm verwandt war. Dieser erkannte die guten

---

Eremit Meginrat ist getötet worden". Aus der Tatsache des Ausradierens kann man schliessen, dass der Name des als heilig Verehrten aus dem Buch der Toten, für deren Seelenruhe man betet, getilgt wurde.

6) Vgl. Benediktsregel, Kap. 1,3–5.

7) Das genaue Jahr der Geburt lässt sich nicht feststellen, wahrscheinlich um die Jahrhundertwende.

8) Der Ort liegt sehr wahrscheinlich zwischen Rottenburg und Tübingen. Vgl. Henggeler R., Professbuch der fürstl. Benediktinerabtei U. L. Frau zu Einsiedeln (Monasticon-Benedictinum Helvetiae 3) Einsiedeln 1933, 12; Ringholz O., Geschichte des fürstlichen Benediktinerstiftes U. L. F. von Einsiedeln I, Einsiedeln 1904, 651.

9) Genauere Nachrichten über die Eltern sind spätere Spekulationen, besonders ein behaupteter Zusammenhang mit den Zollern oder Hohenzollern. Das hat schon O. Holder-Egger in der kritischen Ausgabe der Meinradsvita in den MGH.SS XV, 444–448 (hier: 445 Anm. 2) deutlich festgehalten. Vgl. Henggeler R., Professbuch (wie Anm. 8) 16 (Anm. 18).

10) Diese ganze Überlieferung ist für unseren Gegenstand unwichtig. Vgl. aber Die Kultur der Abtei Reichenau (wie Anm. 5) 12, 56, 75f., 209 (Anm. 24), 1115.

11) Erlebald scheint aus angesehenem, vielleicht gräflichem Geschlecht zu stammen, woraus man schliessen dürfte, dass Meinrad selber als Verwandter einem ähnlichen Milieu angehörte. Er war reformfreudig und schon unter Abt Heito (806–823) in führender Stellung tätig. Vgl. Die Kultur der Abtei Reichenau (wie Anm. 5) 85–92 und viele andere Stelle; (siehe dort Register S. 1234).

Is cum infantulum bonae indolis conspiceret, gratanter nutriendum suscepit, studiose docuit atque eo usque imbuendo perduxit, ut non parvam ei sacrarum scripturarum scientiam infudisset. Nam puer a primaeva aetate iocos atque errores, quibus tenerior aetas implicari solet, vitavit atque ad ea mentem occupavit suscipienda, quae magister docuerat.

III. Cum autem vicesimum quintum ageret aetatis annum, ad diaconatus officium, et non multum post ad presbyterii gradum, faciente eodem suo magistro,[12] sublimatus est. Fuit autem tunc temporis, regnante Ludowico caesare, filio Karoli, in ipsa insula abba, nomine Haito,[13] vir valde in doctrina et operibus bonis morumque nobilitate fulgens, qui et Basiliensis ecclesiae praesul extitit. Eo autem actualis vitae negotia respuente atque ad contemplativae vitae[14] pulchritudinem se transferente, praefatus Erlebaldus cum licentia Ludowici caesaris,[15] electus ab omnibus fratribus, praedictae insulae et fratribus praeficitur atque in abbatis officium substituitur. Qui statim, hac potestate suscepta, iam saepe dictum virum venerandum Meginratum suasit regulae iugum suscipere normamque monachicae vitae subire tenendam.[16] Consensit salubri consilio,[17] promissionem[18] fecit atque omni intentione studuit promissa servare promptus semper ad obediendum, in ieiunando strictus, in oratione assiduus, in misericordiae operibus largus et maxime in humilitate cunctis substratus.[19]

IV. His dum polleret moribus, a praefato abbate destinatur ad cellam quandam, ad iam dictum monasterium pertinentem,[20] sitam iuxta lacum Turicum, quem interfluit Lindemacus[21] fluvius, ut ibidem scolae praeesset et talentum[22] quo ipse ditatus erat, ad lucra dominica in plurimos dispergeret.

Aliquantum temporis fluxerat, eo in his detento. Quadam die sumpsit secum nonnullos scolasticos, quos nutrierat, et praedictum lacum transnavigans, intravit in heremum, quae ipsius laci latere adiacet, et usque ad Alpes

---

12) Nach dieser Angabe muss der hl. Meinrad noch vor der Abtwahl Erlebalds Priester geworden sein, also vor 823.

13) Heito (Hatto) regierte von 806–823 als Abt des Inselklosters. Er stand in hoher Gunst bei Karl dem Grossen und musste schon 803 die Leitung des Bistums Basel übernehmen. Er reiste 811 an der Spitze einer Gesandtschaft des Kaisers nach Konstantinopel, an der auch Erlebald teilnahm. 823 resignierte Heito auf die Abtei Reichenau und zog sich als Eremit in eine Zelle zurück an dem Ort, wo hernach die ehrwürdige Kirche von St. Georg gebaut wurde. Dieser Entschluss Heitos I. hat wohl auf den jungen Meinrad tiefen Eindruck gemacht, ihm den Gedanken an das Einsiedlerleben nahegelegt. Über Heito I.: Die Kultur der Abtei Reichenau (wie Anm. 5) 72ff.

14) Für diese Doppelform christlichen Lebens vgl. Balthasar H. U. v., Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I, Einsiedeln 1960, 295ff.

15) Das war die erste freie Abtwahl auf der Reichenau, von Kaiser Ludwig d. Fr. gestattet. *Cum licentia,* nicht „mit Willen" des Kaisers. Vgl. Die Kultur der Abtei Reichenau (wie Anm. 5) 86; dazu 210 (Anm. 43).

16) Meinrad ist also zuerst Priester geworden und hat sich als solcher zum Klosterleben entschlossen.

Anlagen des Kindes und übernahm gerne seine Erziehung. Er unterrichtete ihn eifrig und vermittelte ihm schon in kurzer Zeit umfangreiche Kenntnisse in den Heiligen Schriften. Schon in frühen Jahren mied der Knabe jugendliche Streiche und verlegte sich darauf, die Lehren seines Meisters in sich aufzunehmen.

III. Mit 25 Jahren wurde er nach dem Wunsch seines Lehrers[12] zum Amt eines Diakons und bald nachher zur Priesterwürde erhoben. Damals, unter der Regierung Kaiser Ludwigs, des Sohnes Karls, leitete Hatto[13] als Abt die Insel und leuchtete durch Bildung, gute Werke und sittlichen Adel; er war gleichzeitig auch Bischof von Basel. Als er die Geschäfte des tätigen Lebens niederlegte und sich der Schönheit des beschaulichen zuwandte,[14] wird der genannte Erlebald mit Erlaubnis Kaiser Ludwigs[15] von allen Brüdern zum Vorsteher der Insel und der Brüder gewählt, und so übernahm er das Amt des Abtes. Nach seinem Regierungsantritt riet er dem erwähnten Gottesmann Meginrat, das Joch der Regel auf sich zu nehmen und sich für das klösterliche Leben zu verpflichten.[16] Dieser nahm den heilsamen Rat[17] an, legte seine Profess[18] ab und gab sich alle erdenkliche Mühe, die Gelübde zu halten, immer zum Gehorsam bereit, streng im Fasten, unermüdlich im Gebet, grosszügig in Werken der Liebe, vor allem aber demütig den Brüdern untergeordnet.[19]

IV. Im Hinblick auf diese Vorzüge bestimmte ihn der genannte Abt für ein Klösterlein, das zur Reichenau gehörte,[20] am Zürichsee gelegen, durch den die Linth[21] fliesst. Er sollte dort der Schule vorstehen und so das Talent,[22] mit dem er gesegnet war, zum Nutzen des Herrn unter andere austeilen. Tafel V

Einige Zeit verging unter dieser Tätigkeit. Da nahm er eines Tages einige seiner Schüler mit sich, ruderte über den See und ging in den Wald hinein,

17) *Salubre consilium:* vgl. Benediktsregel, Kap. 3,13.
18) *Promissio,* auch in der Regula neben *professio* für die Gelübdeablegung gebraucht. Vgl. Benediktsregel, Kap. 58,9.14.17.19; 60,9.
19) *Promptus:* vgl. Benediktsregel, Kap. 58,7. Dort wird vom guten Novizen verlangt, dass er eifrig sei im Gottesdienst *(opus Dei),* im Gehorsam, in den Schwierigkeiten des gemeinschaftlichen Lebens *(opprobria).* Hier wird dagegen das Fasten und die Hochherzigkeit in Werken der Barmherzigkeit hervorgehoben. Damit sind wohl die Dienste der Liebe in der Klosterfamilie gemeint.
20) Wahrscheinlich handelt es sich hier um das Klösterlein Babinchova, das wohl auf dem oberen Buchberg beim heutigen Benken lag und in zwei Privaturkunden von 741 und 744 erwähnt wird. Vgl. dazu Ringholz O., Oberbollingen oder Benken? Eine ortsgeschichtliche Frage aus dem Leben des heiligen Meinrad (AnzSG N.F. 7, 1897, 473–480), wo die Zugehörigkeit Babinchovas zur Reichenau mit guten Gründen vertreten wird.
21) Linth, nach dem Ausfluss aus dem Zürichsee Limmat.
22) *Talentum* vgl. Mt 25,14–30.

Penninas[23] tendit atque ad villam Chama[24] causa piscationis et loca heremi[25] intuenda. Perveniunt itaque ad fluvium quendam,[26] qui in ipsa decurrit solitudine. Ibique vir beatus ad piscandum occupat comites; ipse vero in consideratione solitudinis solus secum[27] spatiabatur. Accensus enim erat nimium amore solitariae sedis. Qua consideratione dum mentem diu pasceret, rediit ad socios invenitque eos non parva praeda piscium oneratos; quos taliter affatur: „Gratias largitori, qui nos suis misericorditer ditavit donis. Iam, filii, si placet, redeundum est proprios invisere lares."[28] Regrediuntur villamque[29] deveniunt non longe a litore sitam.

V. Ibi cuiusdam matronae[30] hospitium intrantes, paululum quieverunt, reficientes se cibo et potu. Vir autem dei praedictam matronam cernens dei timore plenam et ad obsequendum hospitibus promptissimam, ardorem sui animi occultum ei aperuit, his verbis incipiens: „O cara Christo femina,[31] si velles audire, secretum cordis mei tibi manifestarem. Sed antequam id agam, posco, ut verba mea atque voluntatem occultes, quousque cernas, si posset opere compleri, quod credo me devota mente concepisse. Habitationem huius heremi ultra omnes divitias delector cuperemque iam in ea collocare mansiunculam meam, ut familiarius precibus potuissem vacare, si quempiam repperirem, qui necessaria corporis mihi ministrare ob dei amorem voluisset. Sed quia adhuc hoc solatio defraudor, posco interim occultari, quod cupio." Illa a deo inspirata, ut credo, respondit: „Secretum tuum nulli, te nolente, revelabo; noveris autem, si in coepto persistere vis, me necessaria propter deum tibi ministraturam et quantum possum tuo voto iuturam." Ille promissis rependens gratias, repedat ad cellam, unde digressus est, ibique ieiuniis et orationibus continuis a deo poscit, ut, quod de hoc negotio ei placuisset, in suo animo confirmare dignaretur. Tandem confortatus divina inspiratione, reliquit cellam scolamque, cui praeerat, revisit hospitam suam, explorare volens, utrum in sua promissione persistere vellet, an non. Quam dum in praebendo sibi promisso solatio perdurasse sensisset, non longe ab ipsa villa, in qua eadem femina commanebat, in heremo sibi habitaculum construxit, atque ibidem ieiuniis

23) Mit diesem Namen werden wohl ganz allgemein die hohen Berge gegen Süden bezeichnet.

24) Es scheint unwahrscheinlich, dass sie bis zum heutigen Cham wanderten. Vielleicht verbirgt sich unter diesem Chama ein verschollener oder vollständig umgewandelter Flur- oder Siedlungsname. Der lateinische Wortlaut kann freilich auch schlechthin aussagen, dass die Waldeinsamkeit sich bis gegen den Königshof Cham erstreckte.

25) *Heremus:* das linke Ufer des Zürichsees war wohl zum grössten Teil bewaldet, so dass man von unbewohntem Land, Einöde, sprechen kann, also der unbewohnte, einsame Wald.

26) In Cod. 93(969) p. 23 wird dieser Fluss Syla genannt.

27) *Solus secum.* Vgl. Gregor der Grosse, Der hl. Benedikt. Buch II (3,5) der Dialoge, St. Ottilien 1995, 114f.

28) *Proprios invisere lares.* Dieser Ausdruck weist darauf hin, dass man auf der Reichenau noch im Geist des klassischen Latein dachte.

der am See bis zu den Alpes Penninae[23] und zur villa Chama[24] aufsteigt. Während sie dort fischten, wollte er den einsamen Wald[25] durchforschen. So kommen sie zu einem Fluss[26], der durch den einsamen Wald fliesst. Dort liess der selige Mann seine Begleiter zum Fischen zurück. Er aber durchwanderte ganz allein[27] den einsamen Wald und betrachtete ihn genau. Er brannte nämlich vor Begierde nach einem einsamen Ort. Mit solchen Gedanken nährte er lange seinen Geist, kehrte dann zu seinen Gefährten zurück und fand sie mit einer schönen Beute von Fischen beladen. Er grüsste sie mit den Worten: „Dank dem Spender, der uns gütig mit seinen Gaben bereichert. Aber es wird wohl Zeit, Kinder, dass wir nachhause[28] zurückkehren." Sie machen sich auf und kommen zu einem Weiler,[29] der nahe am Ufer liegt.

V. Dort traten sie bei einer gastfreundlichen Matrone[30] ein, ruhten etwas aus und erquickten sich mit Speise und Trank. Als der Gottesmann sah, wie gottesfürchtig und gastfreundlich die Matrone war, eröffnete er ihr das heisse Verlangen seiner Seele mit den Worten: „Von Christus geliebte Frau,[31] wenn du zuhören wolltest, möchte ich Dir gerne ein Geheimnis meines Herzens eröffnen. Aber zuvor muss ich verlangen, dass Du meine Worte und meinen Entschluss geheimhältst, bis Du siehst, dass mein, wie ich glaube, frommer Entschluss sich verwirklichen lässt. Eine Wohnstatt in dieser Einöde würde mich mehr freuen als alle Reichtümer. Ich habe nur den einen Wunsch, dort eine Zelle zu bauen, um ganz unbekümmert dem Gebete zu obliegen; nur müsste ich jemanden finden, der mir aus Liebe zu Gott das für das leibliche Leben Notwendige zur Verfügung stellt. Da ich diesen Trost noch nicht habe, bitte ich Dich, vorläufig meinen Wunsch geheimzuhalten." Sie antwortete, von Gott, wie mir scheint, erleuchtet: „Dein Geheimnis werde ich ohne Deine Zustimmung niemandem mitteilen. Wenn Du allerdings auf Deinem Vorhaben bestehen willst, dann darfst Du wissen, dass ich Dir um Gottes Willen das Notwendige besorgen und Dir nach meinem Vermögen zu Deinem Wunsch verhelfen will." Er dankt für das Versprechen, kehrt zu seinem Kloster zurück und erfleht von Gott durch anhaltendes Fasten und Beten, er möge ihm gnädig innerlich bestätigen, was ihm an dem Vorhaben gefalle. Durch göttliche Einsprechung gestärkt, verliess er schliesslich Klösterlein und Schule, der er vorstand, und suchte die gastliche Frau wieder auf, um zu erfahren, ob sie auf ihrem Versprechen bestehen wolle oder nicht. Als er merkte, dass sie ihrem Vorhaben treu bleiben wollte, baute er nicht weit von dem Weiler, wo die

29) Diese villa lässt sich kaum identifizieren. Wahrscheinlich handelt es sich um die Gegend von Altendorf oder Pfäffikon, weil von da aus die Etzelpasshöhe, wo nach der Überlieferung die erste Einsiedelei Meinrads gebaut wurde, verhältnismässig leicht zu erreichen war.

30) Diese Frau kann im Kloster Babinchova als Wohltäterin bekannt gewesen sein. In den Verbrüderungsbüchern der damaligen Klöster finden sich auch Namen von Frauen, die sich durch Schenkungen an das Kloster verdient gemacht hatten.

31) *Cara Christo femina.* Vgl. im Offizium Cod. 83(76) fol. 28^{r} die 4. Antiphon der 2. Nokturn: *Devota Christo femina divinitus mox inspirata ad implendum tam boni operis propositum praesentis ei vitae promisit subsidium.*

et orationibus indefessus creatori servivit, necessaria praebente ei praedicta matrona necnon et aliis religiosis viris.[32]

VI. Ibi dum per septem annos superni regis[33] militiam exegisset, multitudinem populi ad se venientis ferre non valens, mutavit locum atque a praedicti laci litore quatuor milibus distantem[34] repperit inter montes planitiem accessu valde difficilem. Ibi, adiuvantibus religiosis viris et maxime quadam abbatissa Heilwiga nomine,[35] necessaria sui voti construxit habitacula,[36] atque in eodem loco quod reliquum erat vitae permansit. Semetipsum maximis macerans ieiuniis, quantum fragilitas humana permisit,[37] sine cessatione[38] oravit. Quae sibi a fidelibus viris et feminis mittebantur, cuncta ad se venientibus in elemosinam erogavit.[39]

VII. Accidit autem inter haec, ut quadam die, eo orante, tanta multitudo daemonum[40] circa illum undique diffunderetur, ut nec ipsam lucem diei, isdem tenebrarum ministris obtenebrantibus, cernere posset. Qui cum eum minis terribilibus et horrore nimio fatigarent, in oratione prostratus, ut res tunc poscebat, omni studio se pio domino commendabat. Quod cum diu ageretur, cernit ab oriente lucem; quam lucem secutus angelus,[41] usque ad ipsum, ubi in oratione prostratus iacebat, in medio malignorum spirituum pervenit magnaque auctoritate agmini nefando praecepit, ut discederet, nihilque temptationis et terroris ei ultra inferre auderent. Discedentibus itaque hostibus, praedictus eum angelus amicabiliter consolatus, abcessit; atque ab ipso die, ut vir venerabilis ferebat,[42] nil terroris ultra a malignis spiritibus sustinuit.

VIII. Accidit etiam postea, ut quidam frater de praefato monasterio eum visitationis gratia[43] adierit; quem benigne suscipiens, cum sociis, qui cum illo venerant, cuncta, quae hospites decebant, quantum possibilitas permisit, benigne exhibuit. Cum vero iam tempus vespertinum venisset, et sidera splendentia suaderent somnos, refecerunt se dulcibus collationum colloquiis[44] ac post completorium[45] inierunt dormitum, in loco separato frater, qui advenerat, seorsum etiam eius comites, necnon et seorsum ipse venerabilis vir in pri-

32) Aus dieser Stelle kann man schliessen, dass noch andere fromme Männer in der Gegend ein zurückgezogenes Leben führten, wenn mit den *religiosi viri* nicht sogar die Mitbrüder Meinrads in Babinchova gemeint sind.

33) *Superni regis:* vgl. Benediktsregel, Vorw. 3, Kap. 61,10.

34) Die Entfernung scheint wohl etwas zu niedrig bemessen.

35) Heilwiga ist sonst nirgends bezeugt; man vermutet, es könnte sich um eine Äbtissin des Frauenstiftes Schännis handeln. Vgl. Henggeler R., Professbuch (wie Anm. 8) 12.

36) Die Zelle umfasste also mehr als einen Raum. Aus der Vita lassen sich ein eigenes Oratorium, eine Wohnzelle und Zimmer für Gäste erschliessen.

37) *Quantum humana fragilitas permisit:* vgl. Benediktsregel, Kap. 64,13.

38) *Sine cessatione:* gleichbedeutend mit dem später mehr gebrauchten *intermissione.*

39) Die Gastfreundlichkeit stand in den Klöstern der damaligen Zeit im Geist der Benediktinerregel in hoher Wertschätzung. Vgl. Benediktsregel, Kap. 53.

40) Bedrängnisse durch Dämonen gehören als geradezu selbstverständliche Zutat zum Leben von Eremiten, seit Athanasius in seiner Lebensbeschreibung des hl. Antonius derartige Schilderungen gegeben hatte.

Frau wohnte, eine Zelle im einsamen Wald und diente dort dem Schöpfer unermüdlich durch Fasten und Beten. Die Frau versorgte ihn mit dem Notwendigen, wie auch andere fromme Männer.[32]

VI. Dort brachte er sieben Jahre zu im Dienste des höchsten Königs.[33] Da er aber die vielen Leute, die zu ihm kamen, nicht mehr ertragen konnte, änderte er seinen Aufenthalt und fand zwischen Anhöhen ein ebenes Gelände, das nicht leicht zu erreichen war, ungefähr vier Meilen vom Gestade des Sees entfernt.[34]

Mit Hilfe von frommen Männern und besonders einer Äbtissin mit Namen Heilwiga[35] errichtete er die für sein Vorhaben nötigen Räume.[36] An diesem Ort blieb er sein Leben lang. Er kasteite sich mit strengem Fasten und betete, soweit es die menschliche Gebrechlichkeit erlaubt,[37] ohne Unterlass.[38] Was ihm fromme Männer und Frauen spendeten, teilte er seinen Besuchern als Almosen aus.[39] Tafel VI

VII. Eines Tages verbreitete sich, während er betete, eine solche Menge von Dämonen[40] rings um ihn herum, dass er das Tageslicht nicht mehr zu sehen vermochte, so dunkel machten die Knechte der Finsternis. Sie suchten ihn mit schrecklichen Drohungen und masslosem Grauen zu ermüden; er warf sich betend zur Erde nieder und empfahl sich, wie es die Not erforderte, mit allem Eifer dem gütigen Herrn. Erst nach langer Zeit erblickt er im Osten ein Licht: darauf erscheint ein Engel,[41] er kommt mitten durch die bösen Geister hindurch auf den am Boden Betenden zu und befiehlt mit grosser Würde der verworfenen Schar, sie solle weichen und niemals mehr wagen, ihm mit Versuchungen und Schrecknissen zu nahen. Die Feinde zogen sich zurück, der Engel tröstete ihn freundlich und verschwand. Von diesem Tage an wurde der ehrwürdige Mann, wie er selber sagte,[42] nie mehr mit Schrecknissen von Bösen Geistern geplagt.

VIII. Später begab es sich, dass ein Bruder aus dem besagten Kloster ihn besuchen wollte.[43] Dieser nahm ihn und seine Begleiter gütig auf und erwies ihnen, soweit es ihm möglich war, alle gastliche Freundlichkeit. Als es aber Abend geworden war und die leuchtenden Sterne zum Schlaf mahnten, erquickten sie sich mit geistlichen Gesprächen,[44] und nach der Komplet[45] legten sie sich zur Ruhe, der besuchende Bruder in einem Raum, in einem andern dessen Begleiter, der ehrwürdige Mann aber in seiner Zelle. Nach kurzem, er-

41) Siehe Visio Wettini: Die Kultur der Abtei Reichenau (wie Anm. 5) 715.

42) Es ist nicht unmöglich, aber wenig wahrscheinlich, dass der Heilige über solche Erlebnisse persönlich erzählte. Zahlreiche Verfasser von Heiligenviten der damaligen Zeit suchen durch derartige Bemerkungen die Glaubwürdigkeit der ausschmückenden Einzelzüge zu erhöhen. Vgl. Günter H., Legenden-Studien, Köln 1906, 59.

43) Es kann sich bei diesem Besuch um einen ähnlichen Ausflug handeln, wie ihn Meinrad selber gemacht hatte. Die Begleiter waren vermutlich Schüler.

44) Vgl. Gregor der Grosse, Kap. 33,2 (wie Anm. 27) 188f.

45) Vgl. Benediktsregel, Kap. 50,4, wo bestimmt wird, dass die Mönche Teile des Offiziums auswärts gemeinsam beten.

vata mansiuncula. Paulolum igitur reficiens corpusculum somno, vir dei surgit atque adsuetis incubat pervigil precibus. Praedictus etiam frater, licet in strato quiesceret, pene insomnem duxit noctem. Dum autem curiose huc atque illuc verteret oculos, cernit puerum[46] in albis vestibus ab ipso oratorii loco progredientem mirae pulchritudinis, ut ei visum est, aetatis septem annorum, ingrediturque ad ipsum virum dei et cum eo orante orabat et diversa cum eo loquebatur. Cuius collocutionis licet praedictus frater vocem audisset, sensum tamen eiusdem vocis non percipiebat. Qui etiam puer ipso fratri plene vigilanti astitit atque de quibusdam monuit, quae omnino frater ipse sibi interdicta esse, ne in palam proferret, dicebat. Supprimo brevitati studens multa, quae de eo miranda[47] plurimorum narratio certa prodit; iam, qualiter martyrii palmam consequeretur, pandam.

IX. Cum igitur in ipsa heremo vicesimum sextum annum ageret, serviens domino in ieiuniis et abstinentia cunctarum mundalium rerum, contigit, eo inspirante, qui serpentem intravit et per os eius protoplastos decepit et de paradyso eiecit, duos homines causa eum occidendi cellam illius properare. Qui cum venissent ad villam quandam in Turici laci litore sitam, rogaverunt sibi monstrari, quae pars pervia esset adeundi cellulam eius. Quod cum eis monstratum esset, mature post noctem surgentes, aggressi sunt monstratum sibi iter, agitante, qui eos impleverat, teterrimo spiritu. Diu tamen erronei a recto tramite ducentis ad ipsam cellam, tandem vexati, quo volebant, pervenerant, maxima iam parte diei defluxa.

Ipse solitis orationibus incubans, missarum devote solemnia libabat creatori.[48] Prius autem quam in ipsam cellam intrassent – quorum unus vocabatur Richardus, eratque gente Alamannus, alter vero Petrus, qui Retianorum natione procreatus est[49] –, pulli, quos vir venerandus eodem in loco nutrierat,[50] eos in proxima venire conspicientes, quasi a vulpe insequerentur, per heremum diffugerant, clamore insolito et strepitu inaudito silvam, resulante echo, complentes, ita ut etiam ipsi latrones hac de re multum mirarentur et obstupescerent atque ad prodigium hoc pertinere propriae mentis decernerent iudicio. Attamen a coepto non distracti, aggrediuntur cappellam, in qua vir dei, ut praedictum est, orationibus deum sibi placabat profusis corpusque dominicum ut praescius futurorum ad viaticum obitus sui puro corde ac devota mente susceperat. Iam vir dei sensit adesse peremptores suos , non tamen statim se eis praesentavit, sed modicum adhuc differens, clausum ostium ipsius capellae non aperuit, ut aliquantisper in oratione adhuc demorari potuisset.

---

46) Die Erscheinung dieses Knaben wird später auf den Jesusknaben gedeutet.

47) Die Meinradsvita ist sparsam mit Wunderberichten; zum Unterschied von vielen zeitgenössischen Darstellungen bleibt sie im Bereich des Schlichten und Möglichen.

48) Damals war es erlaubt, zu verschiedenen Tageszeiten das heilige Messopfer darzubringen.

49) Diese Angaben von Namen und Herkunft der Mörder klingt nicht unglaubhaft, da sich damals schon rätisch-romanisches und alemannisches Volkstum im Gebiet der heutigen Bezirke March und Gaster berührten.

quickendem Schlaf erhebt sich der Gottesmann und obliegt wachsam seinen gewohnten Gebeten. Der erwähnte Bruder lag zwar auf seinem Lager, konnte aber fast keinen Schlaf finden. Er richtete neugierig seine Augen da und dorthin; da sieht er einen Knaben[46] in weissen Kleidern; er kommt aus dem Gebetsraum, von wunderbarer Schönheit, anscheinend etwa sieben Jahre alt; er geht zum Gottesmann hinein, betet mit dem Betenden und redet Verschiedenes mit ihm. Jener Bruder konnte zwar die Stimme des Sprechenden hören, aber den Sinn der Laute verstand er nicht. Der Knabe kam auch zu dem Bruder selber, der völlig wach war, und gab ihm Mahnungen, von denen der Bruder sagte, es sei ihm verboten, etwas zu offenbaren. Weil ich mich der Kürze befleissen will, unterdrücke ich manches Wunderbare,[47] das sichere Kunde von vielen überliefert und will nun erzählen, wie er die Martyrerpalme erlangte.

IX. Im sechsundzwanzigsten Jahre seines Aufenthaltes in der Einsamkeit, wo er dem Herrn mit Fasten und Verzicht auf alle weltlichen Dinge diente, kamen unter Einflüsterung dessen, der die Schlange in Besitz genommen und durch ihren Mund die Stammeltern täuschte und aus dem Paradies herauswarf, zwei Männer zu seiner Zelle, um ihn zu töten. Als sie zu einem gewissen Ort am Ufer des Zürichsees gelangten, baten sie, man möge ihnen zeigen, von welcher Seite man Zugang zu seiner Zelle finden könnte. Nachdem man ihnen Weisung gegeben, standen sie frühmorgens auf, verfolgten den bezeichneten Weg, während der Böse Geist, der von ihnen Besitz genommen, sie antrieb. Lange irrten sie vom rechten Weg zur Zelle ab, endlich gelangten sie abgekämpft ans Ziel, als bereits der grössere Teil des Tages vorüber war.

Meginrat oblag seinen gewohnten Gebeten und brachte in frommer Gesinnung seinem Schöpfer die Feier der Messe dar.[48] Bevor aber die Bösewichte in die Zelle eintraten – einer hiess Richard und war ein Alemanne, der andere Petrus, seiner Herkunft nach ein Rätier[49] – sahen die Raben, die der ehrwürdige Mann dort aufgezogen hatte,[50] sie herankommen; da flogen sie im Wald hin und her, als ob sie von einem Fuchs verfolgt würden, erfüllten den Wald mit ungewohnten Schreien und unerhörtem Krächzen, so dass es ringsum widerhallte. Sogar die Mörder wunderten sich sehr und erschraken und mussten sich sagen, es sei mehr als ungewohnt. Trotzdem liessen sie von ihrem Vorhaben nicht ab, näherten sich der Kapelle, in der der Gottesmann mit seinen Gebeten Gott anflehte. Er hatte auch im Wissen um das kommende den Leib des Herrn als Wegzehrung für seinen Heimgang mit reinem Herzen und frommer Gesinnung empfangen. Der Mann Gottes fühlte bereits, dass seine Mörder zugegen waren, doch stellte er sich ihnen nicht sogleich, sondern wartete noch etwas, öffnete die verschlossene Türe der Kapelle nicht, um noch eine Weile im Gebet verharren zu können. Mit heiligem Eifer beendete er sein Gebet,

50) Während in anderen Viten Einsiedler durch Raben ernährt wurden, wird hier nur berichtet, dass Meinrad sie aufgezogen.

Strenue ergo orationem complevit, capsas singulas reliquiarum[51] manu suscipiens et deosculans, commendabat agonem suum domino et sanctis, quorum reliquias complectebatur veneranter. Hoc qui advenerant maligni per foramen quoddam parietis eum agentem inspiciebant. Iamque athleta,[52] deo confortante, pugnaturus egreditur praesentiamque suam non negat occisoribus. Ac primum salutationis verba ad eos proferens, post intulit: „O socii, cur tam sero venistis? Quare non maturastis venire ad audiendam parvitatis meae missam, ut pro vobis communem dominum deprecarer? Sed vel nunc intrate poscituri placabilem vobis fore deum et sanctos eius, ac postea revertimini ad me, ut quod donante deo vobis benedictionis praebere valeam, impertiar pro eius amore. Sicque complete opus, ad quod agendum venistis." Intrantes igitur oratorium, non ad id, ad quod suadebantur, intenti, sed ad malum, ad quod venerant, perpetrandum, continuo regrediuntur ad eum. Quibus vir dei tunicam et cucullam suam dedit, panem insuper ac potum addidit, dicens: „Haec de manibus meis percipite; postquam vero compleveritis ad quod agendum venistis, potestis horum quae assunt per vos tollere, quod cupitis. Scio enim ad occidendum me intrastis; sed unum a vobis exposco beneficium, ut, tum praesentis vitae cursum in me terminatis, candelas, quas inspicitis, quas etiam ad hoc ipsum formavi, unam ad caput meum ardentem et aliam ad pedes ponite, citoque postea ab hoc loco discedite, ne a supervenientibus, qui me visitare solent,[53] constringamini, penas luituri sceleris vestri."[54]

X. Confestim igitur praedictus Richardus pollutis manibus beatum virum medium comprehendit ac tenaciter maceratum corpusculum ieiuniis brachiis strinxit, socioque minaciter iussit, ut sanctum fuste percuteret. Qui cum diu eum feriendo circa latus et suras debilitasset, sancto extendente palmas ad deum, alter intulit dicens: „O segnis, cur eum in caput non percutis, ut plagam mortalem accipiat? Quam si tu tardas inferre, ego citissime illaturus sum." Confestimque fuste apprehenso ictum librabat in caput vehementissime. Hoc modo vir sanctus plagatus, semivivus in terram corruit; et illi continuo in eum irruentes, guttur eius suffocant manibus, quousque exhalasset spiritum. Egrediente autem iam anima, in ipso tractu novissimae aspirationis tantae suavitatis odor[55] exprogrediens, totum cellulae locum compleverat, ac si omnium pigmentorum odoramenta ibi diffusa fragrarent. Postea vero nudaverunt eum veste, qua erat indutus, portantes posuerunt in lectulum, quo vir dei requiescere solebat. Nudo supposuerunt filtrum, superponentes etiam ei quaedam stramenta atque, ut vivens vir dei rogaverat, candelas sumpserunt, unam ponentes ad caput, cum alia currebant ad ipsam cappellam, lumen inde allaturi, quod in eodem oratorio iugiter ardebat; repedantes ad corpuscu-

51) Solche Reliquienkästchen hatte Meinrad wohl schon aus der Reichenau mitgenommen. Die Reliquienverehrung stand damals in hohem Ansehen. Vgl. Die Kultur der Abtei Reichenau (wie Anm. 5) 1238.

52) *Athleta*, vgl. Günter H. (wie Anm. 42) 58.

53) Es ist wohl anzunehmen, dass der Aufenthaltsort des Eremiten ziemlich bekannt war und Besucher sich häufig einfanden.

nahm die einzelnen Reliquienkästchen[51] in die Hand und küsste sie, empfahl seinen Todeskampf dem Herrn und den Heiligen, deren Reliquien er ehrwürdig umfing. Das haben die Bösewichte durch eine Ritze in der Wand beobachtet. Endlich kommt der starke Held[52] in der Kraft Gottes zum Kampf heraus und entzieht sich seinen Mördern nicht. Nach einem Wort des Grusses fügt er hinzu: „Ihr Gefährten, warum kommt ihr so spät? Warum habt ihr euch nicht beeilt, um an der Messe meiner Wenigkeit teilzunehmen, damit ich für euch zu unserem gemeinsamen Herrn bete. Aber tretet wenigstens jetzt ein und fleht, dass Gott und seine Heiligen euch gnädig seien. Dann kommt zu mir zurück, ich möchte euch aus Liebe zu ihm weitergeben, was er mir an Segen geschenkt hat. Und so könnt ihr das Werk vollenden, zu dem ihr gekommen seid." Sie gingen ins Oratorium hinein, aber sie waren nicht auf den gegebenen Rat bedacht, sondern auf das Böse, das sie tun wollten; darum kamen sie sogleich wieder zu ihm heraus. Der Gottesmann gab ihnen seine Kleider, fügte Speise und Trank hinzu und sagte: „Nehmt das aus meinen Händen an. Wenn ihr dann euer beabsichtigtes Werk vollbracht habt, könnt ihr von dem hier Vorhandenen mitnehmen, was ihr wollt. Ich weiss ja, dass ihr gekommen seid, um mich zu töten. Aber eine Wohltat erbitte ich von euch: wenn ihr meinem Lebenslauf ein Ende gesetzt habt, stellt die Kerzen, die ihr hier seht, und die ich zu diesem Zwecke gemacht habe, eine brennend zu meinem Haupt und die andere zu meinen Füssen. Dann geht rasch von diesem Ort weg, damit nicht Leute, die mich gewöhnlich aufsuchen,[53] euch ergreifen und ihr die Strafe für euer Verbrechen auf euch nehmen müsst."[54]

X. Plötzlich fasste der genannte Richard mit seinen befleckten Händen den seligen Mann um die Mitte und hielt den von Fasten abgezehrten Leib mit seinen Armen fest und rief dem Genossen drohend zu, er solle den Heiligen mit der Keule bearbeiten. Dieser schwächte ihn durch Schläge auf Seiten und Beine. Der Heilige breitete seine Hände zu Gott aus; der andere setzte wieder an: „Du Langsamer, warum schlägst Du ihn nicht aufs Haupt; er muss eine tödliche Wunde bekommen. Wenn Du zögerst, will ich schleunigst dreinschlagen." Sogleich ergriff er die Keule und führte einen überaus heftigen Streich gegen den Kopf. So wurde der heilige Mann verwundet und fiel halbtot zur Erde. Jene aber stürzten sogleich auf ihn los, würgten mit ihren Händen seine Kehle, bis er den Geist aushauchte. Als seine Seele schied, beim letzten Atemzug, trat ein Duft[55] aus ihm hervor und erfüllte den ganzen Raum der Zelle mit solcher Süssigkeit, als wären alle Wohlgerüche dort ausgegossen worden. Nachher nahmen sie ihm das Kleid weg, das er getragen, und legten ihn auf das Bett, wo der Mann Gottes zu ruhen pflegte. Unter ihn legten sie ein gewobenes Tuch, deckten ihn mit Decken zu und nahmen, wie der Mann Gottes sie gebeten hatte, die Kerzen, stellten eine zu Häupten; mit der andern eilten sie in die Kapelle, um Licht zu holen, da im Oratorium immer eines brannte. Als

54) Die Worte Meinrads sollen seine Seelenstärke offenbaren, die vollkommene Ruhe, mit der er seinem Tod entgegengeht.

55) Wohlgerüche beim Tod von Heiligen sind in den Viten der Zeit sehr häufig.

lum defuncti, invenerunt clare ardentem, quam posuerant candelam extinctam. Tantus autem eos continuo invasit timor, ut nihil contingere de rebus ad altaris officia pertinentibus auderent. Vestes ac stramenta quaedam lectuli eius sumentes, festine repedabant unde digressi sunt.

XI. Eis autem inde fugientibus, corvi, qui more solito ad famulum dei viventem venire consueverant ac alimoniam[56] de manibus eius suscipere, quasi vindicare cupientes extinctum, et sequebantur latrones vocibusque grandisonis replebant silvas, et quam proxime poterant, capitibus eorum advolantes, prodebant perpetratum nefas. Non multum post ipsi maligni comprehensi sunt, et quod occulte perpetraverant patefactum est scelus, nolente deo differre poenam peccati, quam meruerant in occisione servi dei. Etenim, iudicibus et populo christiano sub comite Adalberto[57] eos ad hoc decernentibus, vivi incensi sunt.[58]

XII. Candela autem, quam ad caput viri dei posuerant, et quae caelitus accensa est, ardebat usque ad stramenta, quae superposita fuerant defuncto corpusculo. Quorum etiam partem ipse ignis invasit et pervenit usque ad membra defuncti.[59] Quae dum attigisset, sicut divinitus accensus, ita etiam dei nutu extinctus est. Ilico autem diffamatur de morte eius. Qua comperta, venerabilis abba Waldharius[60] et fratres sub ipso degentes corpus viri dei ex ipsa heremo[61] auferentes atque monasterium Augiam deferentes, ibi digno sepelierunt honore.[62] Passus est autem sanctus martyr XII. kal. Febr. ab incarnatione domini DCCCmo sexagesimo IIIo, regnante Hludowico rege in orientalibus Francis, anno XXVIII. regni eius.

---

56) *Alimonia* steht über einer Rasur, die anderen Handschriften haben *praebendam*; dieses letzte Wort betont mehr, dass die Raben gleichsam in einem Rechtsverhältnis zum Eremiten standen, bei ihm „verpfründet" waren.

57) Adalbert. Ein Gaugraf dieses Namens ist im Thurgau bezeugt. Vgl. Quellenwerk zur Entstehung der Schweizerischen Eidgenossenschaft, Abt. I Urkunden I, Aarau 1933, 14 Nr. 15 (Anm. 3).

58) Die Hinrichtung durch den Feuertod lässt darauf schliessen, dass man diesen Mord als *crimen religionis* beurteilte.

59) Dass das Feuer den Leib des Heiligen unberührt lässt, begegnet auch anderwärts in Viten der Zeit; vgl. Günter H. (wie Anm. 42).

60) Abt Waltharius regierte von 856–864: Die Kultur der Abtei Reichenau (wie Anm. 5) 110.

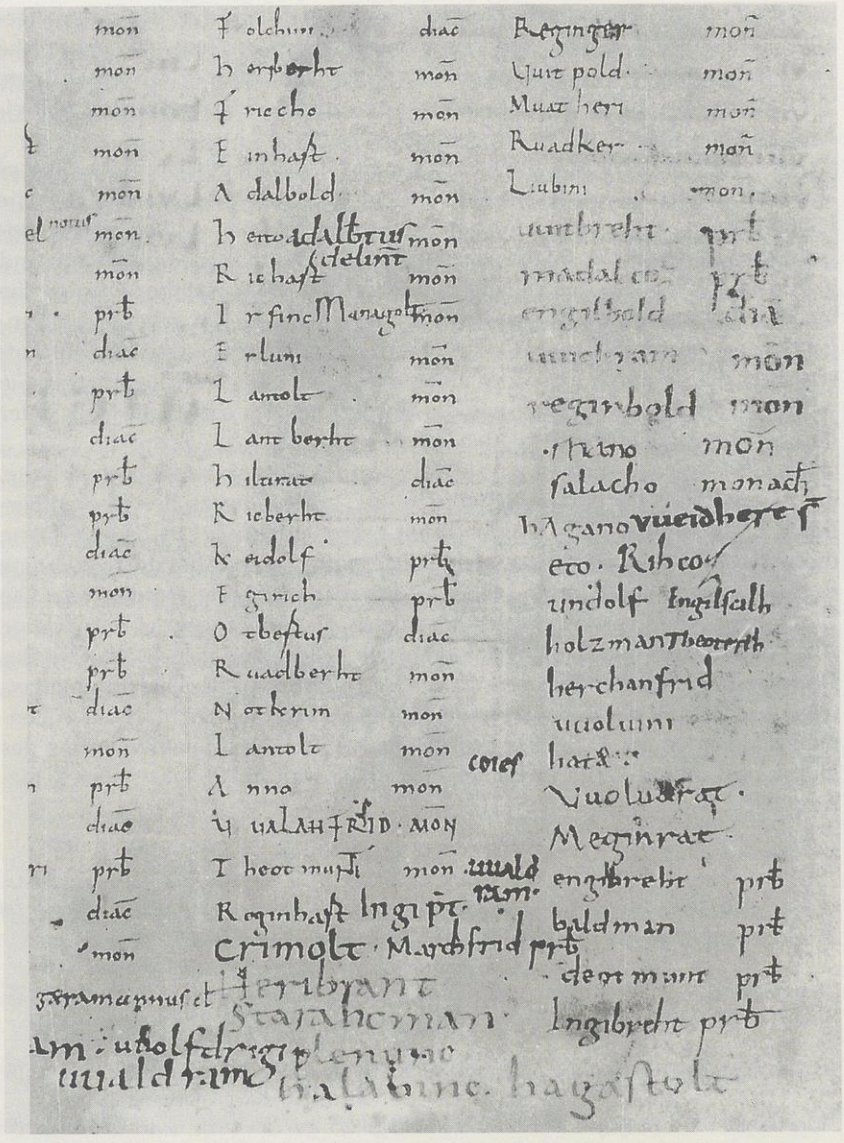
61) *Ex ipsa heremo*, aus der Waldeinsamkeit. Das lateinische Wort Eremus wird später mit Einsiedeln oder Finsterer Wald übersetzt.

62) Die Reliquien des Heiligen wurden 1039 erhoben und nach Einsiedeln übertragen. Auf der Reichenau wurde eine eigene Kapelle zu Ehren des hl. Meinrad gebaut, von der aber unseres Wissens keine Spuren mehr zu finden sind: Die Kultur der Abtei Reichenau (wie Anm. 5) 387f.

sie zum Leib des Toten zurückkehrten, fanden sie die Kerze, die sie unangezündet hingestellt hatten, hell brennend. Sogleich erfasste sie eine solche Furcht, dass sie nicht wagten, irgend etwas von den Altargeräten anzurühren. Sie nahmen nur einige Kleidungsstücke und Bettdecken und zogen sich eilends dorthin zurück, woher sie gekommen waren.

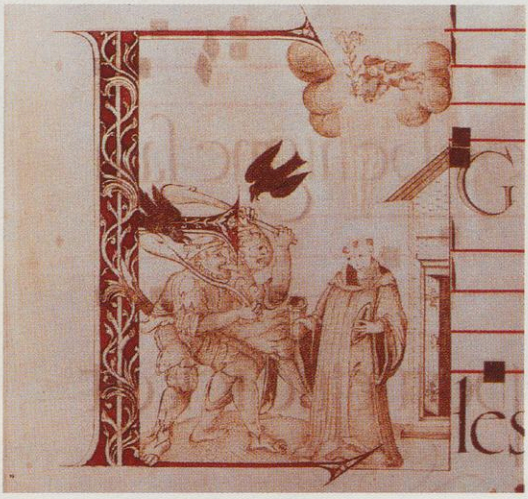
XI. Die Raben aber, die gewöhnlich zum Diener Gottes kamen, solang er lebte, um Nahrung aus seinen Händen entgegenzunehmen,[56] verfolgten die Fliehenden, als ob sie den Getöteten rächen wollten, und erfüllten mit mächtigen Schreien den Wald, flogen so nahe als möglich um ihre Köpfe herum und gaben so Kunde von der begangenen Schandtat. Bald nachher wurden die beiden Übeltäter gefangen und das Verbrechen, das sie im geheimen begangen hatten, wurde bekannt. Gott wollte die Strafe für die Sünde nicht aufschieben, die sie durch den Mord an einem Diener Gottes verdient hatten. Sie wurden lebendig verbrannt,[57] wie die Richter und das christliche Volk unter dem Grafen Adalbert[58] entschieden hatten.

XII. Die Kerze aber, die man zu Häupten des Gottesmannes gestellt hatte, die vom Himmel her entzündet worden war, brannte bis zu den Decken herunter, die man über den Leib des Toten gebreitet hatte.[59] Das Feuer erfasste diese und brannte weiter bis zu den Gliedern des Toten. Aber dort verlöschte es durch einen Wink Gottes, wie es wunderbar entzündet worden war. Die Kunde vom Tode verbreitete sich allsogleich. Darauf kamen der ehrwürdige Abt Waldharius[60] und die ihm untergebenen Brüder und trugen den Leib des Gottesmannes aus dem Finstern Wald[61] zum Kloster Au (Reichenau) und betteten ihn dort mit der ihm zukommenden Ehre.[62] Der heilige Martyrer vollendete sein Leiden am 21. Januar des 863. Jahres nach der Menschwerdung des Herrn, als Ludwig König im östlichen Franken war, im 18. Jahr seiner Regierung.



Zentralbibliothek Zürich, cod. Rh. hist. 27, Reichenauer Verbrüderungsbuch, Fol. 15^{v} p. IV: *Meginrat*.

Einsiedeln, Stiftsbibliothek, Cod. 111(464), p. 26, Natale S. Meginradi M., Initiale *O*(mnipotens) mit der ältesten Darstellung des Todes des hl. Meinrad.



Einsiedeln, Stiftsbibliothek, Cod. 602(2), p. 83, Anfang des Meinradsoffiziums, Initiale *E*(gregius) mit Grisaillemalerei, Meinrad empfängt gastfreundlich seine Mörder.

Einsiedeln, Stiftsbibliothek, Cod. 93(969), p. 1[4], Widmungsblatt von Abt Ulrich III. Wittwiler, Malerei mit Goldauflage, Maria mit Kind und Meinrad, unter der Mitra mit Abtsstab Wappenschild: Einsiedeln, Wittwiler, Fahr und St. Gerold, in den Zwickeln vier Darstellungen aus der Legende des hl. Meinrad.

Einsiedeln, Stiftsbibliothek, Cod. 612(90), Bl. I^{r}, Widmungsblatt von Abt Ulrich III. Wittwiler, Malerei und Handschrift. Maria mit Kind und Meinrad, unter der Mitra mit Abtsstab Wappenschild: Einsiedeln und Wittwiler. Darunter: Ulrich von Gottes gnaden Aptt des Wirttigen gotzhus Einsidlen hatt das Gsangbuch wider Lassen er nüweren. – Oben die Jahrzahl 1593.

Einsiedeln, Stiftsbibliothek, Cod. 104(12), Bl. IV, Widmungsblatt des Abtes Adam Herr, Malerei und Handschrift. Maria mit Kind und Meinrad als Schildhalter, oben Mauritius und Sigismund, unter der Mitra mit Abtsstab Wappenschild: Einsiedeln, Heer, Fahr, St. Gerold, unten Kartusche mit Widmung und Datierung (1581).

Einsiedeln, Stiftsbibliothek, Jnc 495(831), Blockbuch von Sankt Meinrad, <Basel um 1460>, S. 10, Meinrad unterrichtet im Kloster Babinchova: Meinrad, der Lehrer.

Einsiedeln, Stiftsbibliothek, Jnc 495(831), Blockbuch von Sankt Meinrad, <Basel um 1460>, S. 22, Meinrad erbaut die Einsiedler Kapelle: Meinrad, der bauende Mensch.

Einsiedeln, Klosterkirche, Meinradsreliquie (Haupt des hl. Meinrad) vor der Restaurierung.

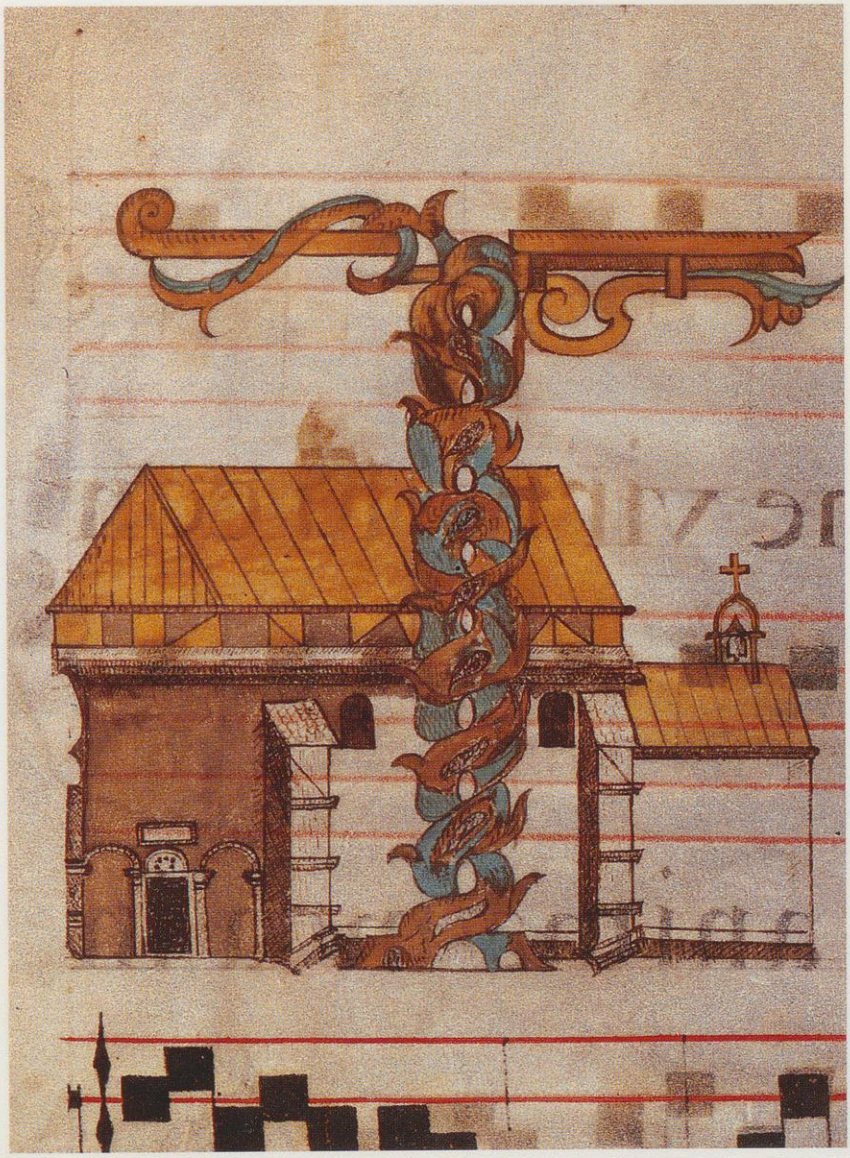
Einsiedeln, Klosterkirche, Meinradsreliquie (Haupt des hl. Meinrad) nach der Restaurierung 1984.

Einsiedeln, Refektorium (Speisesaal der Mönche), Deckengemälde, Gnadenbild ohne Behang (um 1708).

Einsiedeln, Gnadenkapelle, Gnadenbild ohne Behang.

ETH-Zürich, Graphische Sammlung, Ährenmadonna, kolorierter Holzschnitt des Rapperswiler Meisters Firabet, um 1465.

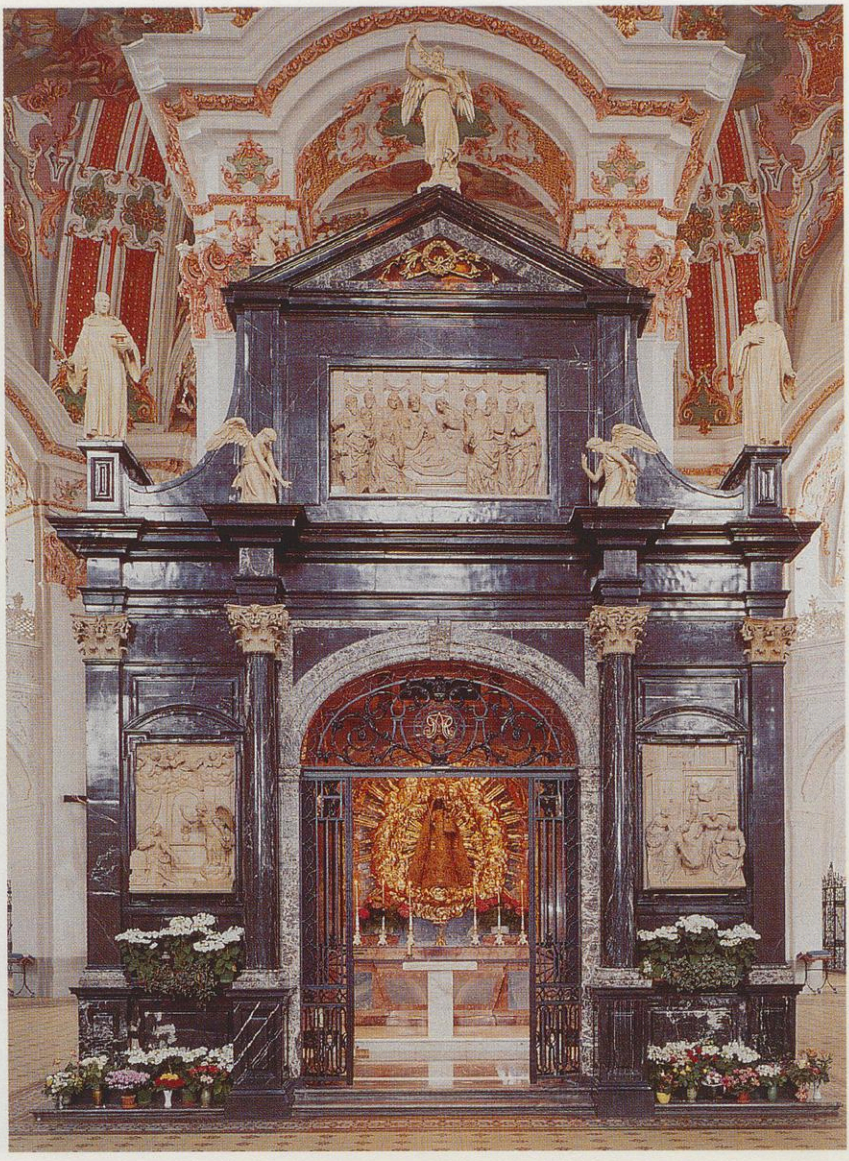
Einsiedeln, Gnadenkapelle, Gnadenbild mit Behang (Bessler- oder Urnerkleid, 1734).



Einsiedeln, Stiftsbibliothek, Cod. 598(11), p. 67, Anfang der Messe von der Kirchweihe, Initiale *T*(erribilis) mit Darstellung der alten Gnadenkapelle (1692).

Einsiedeln, Klosterkirche, Chor der Gnadenkapelle vor der Restaurierung, Gnadenbild mit Behang (Damaszener Behang, 1973).

Einsiedeln Klosterkirche, Chor der Gnadenkapelle nach der Restaurierung, Gnadenbild mit Behang (Oster-Behang, 1721 oder 1735).



Einsiedeln, Klosterkirche, Front der Gnadenkapelle nach der Restaurierung mit den Reliefs von Hans Konrad Asper (1615–1617).

ANACHORESIS

Wesen, Voraussetzungen und Ziel mönchischer Anachorese

Gabriel Bunge OSB – Roveredo

Meinrad ist ein Heiliger der ungeteilten Kirche, in deren noch ungebrochener Tradition er fest verwurzelt ist, wie seine *Vita*[1] zeigt. Sein Weg aus der Welt ins grosse Reichskloster Reichenau, von dort in einen kleinen Aussenposten und dann für dreiunddreissig Jahre in die Einsamkeit, die er ihrerseits noch einmal steigert, ist charakteristisch für das frühe Mönchtum. Auch Benedikt sieht ja vor, dass ein Mönch, nachdem er im Koinobion sein Handwerk gelernt hat, in die Einsamkeit geht.[2]

Um zu verstehen, warum Meinrad diese Einsamkeit so liebt[3] und was er dort sucht, müssen wir uns an jene Väter halten, deren Leben und Lehre nach Benedikt das vollkommene Vorbild mönchischen Wandels sind.[4] Ihre Schriften sollen ja regelmässig vorgelesen werden.[5] Meinrad muss vor allem mit Cassian wohl vertraut gewesen sein, nahm er doch nach der Tradition aus der Reichenau neben einem Messbuch samt Epistular, einem Homiliar und einem (noch erhaltenen) Exemplar der Regel auch „Die Bücher Cassians" mit![6]

Nach Aussage seiner ältesten *Vita* sucht Meinrad die Abgeschiedenheit, *„um ganz unbekümmert dem Gebet zu obliegen."*[7] In der Tat trachtet nach Cassian *„das einzige Ziel und die Vollkommenheit des Herzens nach dem beständigen und ununterbrochenen Verharren im Gebet."*[8] Die Vita zitiert in diesem Zusammenhang ausdrücklich 1 Thess 5,17: *„Betet ohne Unterlass!"*[9], ein Vers, der angefan-

---

1) Die älteste Vita ist wahrscheinlich kaum fünfzig Jahre nach dem Tod des Heiligen (861) von einem Mitbruder verfasst worden, vgl. Helbling L., Die älteste Vita (Sankt Meinrad. Zum elften Zentenarium seines Todes 861–1991, hrsg. von Benediktinern des Klosters Maria Einsiedeln, Einsiedeln 1961, 25).
2) Benediktsregel, Kap. 1,3–5.
3) Vita sive passio venerabilis Heremitae Meginrati IV (Sankt Meinrad. Zum elften Zentenarium seines Todes 861–1961, Einsiedeln 1961, 26–41); vgl. auch oben in diesem Band.
4) Benediktsregel, Kap. 73.
5) Ebd., Kap. 42,5–6.
6) Vgl. Gallus Oehem, Chronik der Reichenau (ed. K. A. Barack, Stuttgart 1866, 54).
7) Vita (wie Anm. 3) V.
8) Cassian, Conl. IX,2 (ed. E. Pichery, Paris 1958, 40s.).
9) Vita (wie Anm. 3) VI.

gen von der Vita Antonii[10] und der Vita Pachoms[11] in der frühen Mönchsliteratur unablässig wiederholt und kommentiert wird.[12] Die bevorzugte Zeit dieses Einsamen Gebetes ist auch für Meinrad die Nacht.[13]

Abgesehen von einem Hinweis auf dämonische Versuchungen und eine Vision, von denen noch die Rede sein wird, erfahren wir nicht viel mehr über das geistliche Leben Meinrads. Um diesen spärlichen Rahmen mit mehr Leben zu füllen, müssen wir uns an jene Väter halten, die Meinrad *„in gerechter Weise vorausgegangen sind"* und nach denen er sich *„gerichtet"* hat.[14] Dies sind natürlich vor allem Cassian, dann dessen Zeitgenossen und Geistesverwandter Evagrios Pontikos,[15] sowie unter den älteren Vätern Makarios der Ägypter und Antonios der Grosse, der „Erstling der Anachoreten."[16]

1. Vom Wesen der Anachorese

Das einzige Ziel des Mönchs sei das unablässige Verharren im Gebet, hiess es bei Cassian. Wir werden später sehen, was damit gemeint ist. Versuchen wir zunächst zu verstehen, worin die Väter das Wesen der Anachorese sahen. Was macht einen Anachoreten aus? Worin unterscheidet er sich etwa von dem Koinobiten? Folgende Definition des Mönchs, der ja in der Frühzeit zumeist der *Anachoret* ist, wirkt wie zugeschnitten auf Meinrad. Sie stammt von Makarios dem Grossen.

> „Der Mönch wird deshalb *monachos* genannt,
> weil er bei Tag und bei Nacht mit Gott Zwiesprache hält
> und allein sinnt, was Gottes ist,
> ohne etwas auf Erden zu besitzen."[17]

An dieser Definition sind für uns folgende Aspekte richtungweisend:

1) Mönch-μοναχός kommt etymologisch von μόνος-einzig, allein. In einem ersten, mehr allgemeinen Sinn ist der Mönch der, der allein lebt: ohne Frau und Kinder und fern der menschlichen Gesellschaft, auch der einer Klo-

---

10) Vita Antonii 3,5; 55,3 (ed. G. J. M. Bartelink, Athanase d'Alexandrie, Vie d'Antoine, Paris 1994).
11) Lefort L. Th., Les Vies coptes de Saint Pachôme et de ses premiers successeurs, Louvain 1943, 85.25ff.
12) Vgl. Bunge G., Das Geistgebet, Köln 1987, bes. Kap. II: „Betet ohne Unterlass".
13) Vita (wie Anm. 3) VIII.
14) Vgl. Praktikos (ed. A. und C. Guillaumont, Évagre le Pontique, Traité Pratique ou Le Moine, Paris 1971, 91); dt. Übersetzung bei G. Bunge, Evagrios Pontikos, Praktikos oder Der Mönch, Köln 1989.
15) Vgl. Marsili S., Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico, Rom 1936.
16) De malignis cogitationibus 35, 27 (ed. P. Géhin-C. und A. Guillaumont, Évagre le Pontique, Sur les pensées, Paris 1998).
17) Paulos Evergetinos, Syngagoge I, Athen 1957, 199.

stergemeinschaft. Man spricht daher auch vom (μοναδικὸς βίος).[18] Das „Alleinsein" (μονότης)[19] im physischen Sinn ist jedoch nur die äussere Bedingung wahren Mönchseins.

2) Der Mönch „hält bei Nacht und bei Tag Zwiesprache mit Gott" (τῷ θεῷ ὁμιλεῖ). Das ist „Gebet ohne Unterlass": „Zwiesprache des Geistes mit Gott" (ὁμιλία νοῦ πρὸς θεόν),[20] direkte, unmittelbare (μηδενὸς μεσιτεύοντος)[21] Zwiesprache. Der Mönch sucht also das „Alleinsein" nicht um seiner selbst willen, sondern als Mittel zu beständigem *„Beisammensein mit Gott"* (τῇ πρὸς αὐτὸν συνουσία),[22] welches ihm erst erlaubt, Gottes beständiger „Gesprächspartner" (συνόμιλος)[23] zu werden.
3) Dazu kommt jedoch noch ein zweites: Der Mönch *„sinnt allein (μόνα) was Gottes ist."* Dieses „Sinnen" (φαντάζομαι) umfassst die gesamte Tätigkeit unseres Geistes, im Guten wie im Schlechten.[24] Das an sich in alle Richtungen gehende Sinnen soll also allein auf Gott gerichtet sein, bzw. was auch immer der Mönch sinnt, er soll es im Blick auf Gott tun. Ein Beispiel: Der Mönch befasst sich mit den *„Gründen der Geschöpfe (οἱ λόγοι τῶν γεγονότων) allein im Blick auf den Logos, der ihnen das Sein verliehen hat" (διὰ τὸν οὐσιώσαντα Λόγον),*[25] weil sie Ihn, ihrer geschöpflichen Bestimmung entsprechend, *„kenntlich"* machen.[26]
4) Diese vollkommene Ausrichtung des ganzen Sinnens und Trachtens allein auf Gott ist indessen nur möglich, wenn der Mönch „nichts auf Erden besitzt"! Denn Besitz und das Streben danach samt allem, was dazugehört, fesseln den Geist an die „Dinge" (πράγματα) und ihre „gedanklichen Vorstellungen" (νοήματα).[27] Beschäftigt sich der Mönch dann mit diesen, so „zerstreuen" sie trotz ihrer wesensmässigen Ausrichtung auf Gott seinen Geist[28] und er vermag nicht „ohne Zerstreuung" (ἀπερισπάστως) zu beten.[29] Das *„Gebet ohne Zerstreuung"* ist jedoch die *„höchste intellektive Tätigkeit des*

---

18) De malignis cogitationibus (wie Anm. 16) 13,2; 25,5; 28,19; 32,13. – Man sagt z. B. von bestimmten Tieren, dass sie μοναδικῶς– einzeln, nicht herdenweise leben.
19) Vita Evagrii (Palladios), griechisches Fragment der langen Version (ed. C. Butler, The Lausiac History of Palladius I, Cambridge 1898, 135).
20) Evagrios Pontikos, De Oratione 3. Wie benutzen den Text der Philokalia I, Athen 1957, 176–189. Evagrios bezieht sich wohl auf Klemens von Alexandrien, Stromateis VII,39,6.
21) De Oratione (wie Anm. 20) 3.
22) Ebd. 3.
23) Ebd. 4; vgl. 3,55 (ἀεί); 34 (προσομιλεῖν).
24) Vgl. De malignis cogitationibus (wie Anm. 16) Index s. v.
25) De Oratione (wie Anm. 20) 52.
26) Scholien zu den Psalmen 7 in Ps 29,8 (vgl. M.-J. Rondeau, Le commentaire sur les Psaumes d'Évagre le Pontique, OrChrP 26, 1960, 307–348).
27) De malignis cogiationibus (wie Anm. 16) 40.
28) Scholien zum Ecclesiasten 3,10–13 (ed. P. Géhin, Évagre le Pontique, Scholies à l'Ecclesiaste, Paris 1993, 15).
29) De Oratione (wie Anm. 20) 17.

Intellektes" (ἄκρα νόησις νοός),[30] die *„der Würde (ἀξία) des Intellektes gemässe Tätigkeit, anders gesagt: der beste und echteste Gebrauch desselben."*[31] Von dieser seiner natürlichen Bestimmung[32] darf sich der Mönch nicht ablenken lassen!

„Selig der Intellekt, der, ohne Zerstreuung betend,
beständig ein immer grösseres Verlangen nach Gott hinzugewinnt."[33]

Evagrios Pontikos, der berühmteste Schüler des Makarios,[34] hat die Gedanken seines Lehrers aufgegriffen und auf seine Weise weiterentwickelt. Hier seine eigene Definition des „Anachoreten".

„Ein Anachoret ist, wer in der sich im Geist bildenden Welt
‚fromm und gerecht' wandelt."[35]

Frei von *„weltlichen Begierden und besonnen, gerecht und fromm"* soll jeder Christ *„in der jetzigen Weltzeit"* leben.[36] Der Anachoret ist jedoch ein Mensch, der sich, wie sein Name schon sagt, aus der „Welt" zurückgezogen hat.[37] Neben der äusseren „Welt" gibt es indessen noch eine innere, *„im Geiste sich bildende Welt"* (ὁ ἐν τῷ κατὰ διάνοιαν κόσμῳ συνισταμένῳ). Sie besteht aus den „Abbildern" der äusseren Welt, die sich unserem Geist im Umgang mit dieser wie Siegelabdrücke „einprägen",[38] wie wir sahen. In dieser inneren Welt „fromm und gerecht", also frei von „weltlichen Begierden" zu leben, ist um einiges schwieriger als dies in der äusseren Welt zu tun. Wir werden noch sehen, warum das so ist. Soviel ist jedoch bereits deutlich geworden, dass der Anachoret, wie es bei Makarios hiess, auf jeden Besitz verzichten muss und alles was damit verbunden ist: Streben nach Ansehen, Erfolg, Macht ... Denn diese „Begierden" lösen in ihm „leidenschaftliche gedankliche Vorstellungen" aus und diese sind es dann, die ihn an die materiellen Dinge „fesseln".[39] Wer auf diese Weise *„gefesselt ist, vermag nicht zu laufen"*, anders gesagt, *„ein den Leidenschaften dienender Geist vermag nicht den Ort des geistlichen Gebetes zu sehen!"*[40]

Halten wir einen Augenblick inne. Die Anachorese, wie die frühen Väter sie verstanden, erscheint als eine vielschichtige Wirklichkeit, die sich *dyna-*

---

30) Ebd. 35.
31) Ebd. 84.
32) Vgl. Praktikos (wie Anm. 14) 49.
33) De Oratione (wie Anm. 20) 118.
34) Vgl. Bunge G., Évagre le Pontique et les deux Macaire (Irén. 56, 1983, 215–227, 323–360).
35) Evagrios Pontikos, Skemmata 14 (ed. J. Muyldermans, Evagrina, Paris 1931).
36) Tit 2,12.
37) ἀναχωρέω, von χωρέω = räumen, χώρα = Raum, Grundstück, abgemessenes Land. Ἀναχώρησις ist der Rückzug aus dem Kulturland in die Wüste.
38) De malignis cogitationibus (wie Anm. 16) 25; vgl. 4,16f.; 16,22ff.
39) Scholien zu den Psalmen (wie Anm. 26) 2 in Ps 145,8.
40) De Oratione (wie Anm. 20) 72.

misch entfaltet. Ihr Ziel ist das unablässige Verharren im Gebet. Der *„selige Weg"*[41] hin zu dem *„Ort des Gebetes,"*[42] dem *„Ort Gottes,"*[43] beginnt mit einem zweifachen „Auszug" (ἐκδημία)[44]: aus der „Welt", der Gesellschaft, in die Wüste, was indessen nur einen Sinn hat, wenn der Mönch auch alle gedanklichen Vorstellungen an Geschaffenes „ablegt" (ἀπόθεσις νοημάτων).[45]

Jetzt erst beginnt der *„Aufstieg des Geistes zu Gott,"*[46] der in einem stufenweisen „Einzug" (ἐνδημία)[47] in die Gefilde der Gotteserkenntnis und schliesslich den Ort der unmittelbaren Gegenwart Gottes besteht.

2. Die Voraussetzungen

Das Leben des Christen gleicht einer Schlacht, die er mit Hilfe der Engel gegen die Dämonen führt.[48] Je nach den besonderen Lebensumständen des einzelnen nimmt diese Schlacht jedoch verschiedene Formen an. Evagrios macht daher folgende wichtige Unterscheidung:

> „Die Anachoreten bekämpfen die Dämonen nackt,
> wider die in Klöstern oder Gemeinschaften die Tugend Übenden
> bewaffnen sie die Nachlässigeren unter den Brüdern ..."[49]

„Nackt" kämpfen die Dämonen wider die Anachoreten ähnlich wie in der Antike die Athleten in der Arena. Von solchen Frontalzusammenstössen mit den Mächten des Bösen ist in der alten Mönchsliteratur, angefangen von der *Vita* des Antonios, oft die Rede. Auch von Meinrad hören wir ähnliches.[50] Doch bedienen sich die Dämonen meistens subtilerer Methoden und von diesen soll hier die Rede sein. Evagrios trifft im Hinblick darauf erneut eine wichtige Unterscheidung:

> „Mit den Weltlingen streiten die Dämonen mehr durch die Dinge,
> mit den Mönchen hingegen zumeist durch die Gedanken,
> denn der Dinge entbehren sie ja wegen der Einsamkeit ..."[51]

---

41) Ebd. 152.
42) Ebd. 57, 72, 102, 152.
43) Ebd. 58; vgl. Géhin P., Évagre le Pontique. Une anachorèse spirituelle vers le „Lieu de Dieu" (Connaissance des Pères de l'Eglise 72, 1998, 39–51).
44) Ebd. 47.
45) Ebd. 71.
46) Ebd. 46.
47) Evagrios Pontikos, Ad Eulogium 24 (PG 79, 1125B), vgl. Praktikos (wie Anm. 14) 61.
48) Vgl. Bunge G., Evagrios Pontikos: der Prolog des Antirrhetikos (Studia Monastica 39, 1997, 77–105).
49) Praktikos (wie Anm 14) 5.
50) Vita (wie Anm. 3) VII.
51) Praktikos (wie Anm. 14) 48.

Mit den Mönchen sind, wie der Zusammenhang lehrt, wieder vor allem die Anachoreten gemeint. Warum ist ihr Kampf so viel schwieriger als der der Weltlinge? Evagrios ist kein Manichäer. Die materiellen Dinge sind in seinen Augen an sich kein Hindernis auf dem Weg zum Heil, da sie als von Gott erschaffen allesamt gut sind. Auch die „gedanklichen Vorstellungen" dieser Dinge, ihr geistiges Substrat, sind an sich nicht schlecht, im Gegenteil. Sie sind es doch, die uns die in den geschaffenen Dingen verborgenen göttlichen „Gründe" vermitteln. Sie weisen ja über sich hinaus auf den Schöpfer-Logos Gottes, dem sie ihr Sein verdanken[52] und den sie daher „kenntlich" machen.[53]

Nein, es sind die durch unsere Selbstsucht, unsere *„Selbstverliebtheit"* (φιλαυτία)[54] befleckten, „leidenschaftlichen Vorstellungen", die das eigentliche Hindernis darstellen.[55] Denn diese sind es, die die Dinge gleichsam „verhüllen", so dass der Betrachter sie nicht mehr zu „sehen", d.h. zu erkennen[56] vermag, wie sie wirklich, von Gott ihrem Schöpfer her, sind.[57]

Die erste Voraussetzung der Anachorese ist daher, dass der Mönch sich von den *Leidenschaften* reinigt, jenen „Krankheiten" (τὰ πάθη)[58] des Leibes und der Seele,[59] die unser Verhältnis zu Gott, zu uns selbst, zu unserem Nächsten und der Schöpfung insgesamt von Grund auf verfälschen. Das Böse ist auch die letzte Quelle jeder Art von „Nichterkenntnis" (ἀγνωσία),[60] in der sich dieses gestörte Verhältnis niederschlägt. Evagrios hat als erster diese Leidenschaften auf acht „generische Gedanken" zurückgeführt, aus denen alle anderen entstehen.[61]

Besonders fatal für den Anachoreten sind nun versucherische Gedanken des *Zorns*, des *Hochmutes* und der *Traurigkeit*. Wer von diesen noch belästigt wird, sollte nicht Anachoret werden! Evagrios zählt gerade diese drei auf, warum wohl? Weil solche Leidenschaften bei denen, die allein leben, leicht Zustände geistiger Verwirrung zur Folge haben,[62] die einen im schlimmsten Fall sogar um den Verstand bringen können.[63] Daher *„ist die Anachorese süss nach Entfernung der Leidenschaften,"*[64] meint Evagrios.

---

52) De Oratione (wie Anm. 20) 52.
53) Scholien zu den Psalmen (wie Anm. 26) 7 in Ps 29,8.
54) Skemmata (wie Anm. 35) 53.
55) Scholien zu den Psalmen (wie Anm. 26) 2 in Ps 145,8.
56) Kephalaia Gnostika (ed. A. Guillaumont, Les six Centuries des „Kephalaia Gnostica" d'Évagre le Pontique, Paris 1958) VI, 83.
57) Ebd. V, 27.
58) Vgl. ebd. I, 41.
59) Praktikos (wie Anm. 14) 36.
60) Scholien zu den Psalmen (wie Anm. 26) 3 in Ps 91,7.
61) Praktikos (wie Anm. 14) 6.
62) De malignis cogitationibus (wie Anm. 16) 23; Praktikos (wie Anm. 14) 11.
63) Praktikos (wie Anm. 14) 14.
64) Ebd. 36.

All dies ist den Dämonen natürlich bestens bekannt und sie stellen ihre Versuchungen darauf ein. So flüstern sie z. B. dem *Zornentflammten* zu, die Anachorese sei eine schöne Sache, doch nur um ihn daran zu hindern, sich mit denen zu versöhnen, die ihn gekränkt haben. Wie sie umgekehrt den Mönch, womit hier wieder deutlich der Anachoret gemeint ist, der von einer *Begierde* befallen ist, beschuldigen, er sei unsozial ...[65] Vor allem die *Überdrüssigen* sind ein bevorzugtes Opfer der Dämonen. Denen legen sie nämlich eine *„lang andauernde und unmenschliche Anachorese"* nahe, wie sie nur ganz wenigen gegeben ist, etwa Johannes dem Täufer und Antonios dem Grossen. Ihre Absicht ist natürlich, den Unvorsichtigen durch Übertreibung des Guten zu zerbrechen.[66]

Benedikt hat also Recht, wenn er verlangt, dass einer nur dann Eremit werden dürfe, wenn er im Kloster sein Handwerk ordentlich gelernt hat, sonst wird ihm seine Anachorese das Gegenteil von dem eintragen, was er sich von ihr erhoffte. Vor allem muss der Mönch die fundamentalen Tugenden erworben haben, die einen Christen auszeichnen, allen voran die Liebe. Denn *„Anachorese in Liebe reinigt das Herz, Anachorese im Hass verwirrt es."*[67] Dann doch *„lieber einer unter Tausend* [wie in den grossen Koinobien Pachoms][68] *mit Liebe, als allein mit Hass in unzugänglichen Höhlen."*[69] Ja, *„besser ein Weltling, der in der Krankheit dem Bruder dient, als ein Anachoret, der kein Erbarmen mit seinem Nächsten hat."*[70] Es ist daher ganz in der Ordnung, wenn uns die *Vita* Meinrad als vorzüglichen Koinobiten schildert, *„immer zum Gehorsam bereit, streng im Fasten, unermüdlich im Gebet, grosszügig in Werken der Liebe, vor allem aber demütig den Brüdern untergeordnet."*[71]

Fassen wir zusammen. Wenn der erste „Verzicht" (ἀπόταξις), den der Anachoret zu leisten hat, das freiwillige „Lassen" (κατάλειψις) der weltlichen Dinge um der Erkenntnis Gottes willen ist, so ist der zweite das „Ablegen" (ἀπόθεσις) des Bösen, das allein im Zusammenspiel von göttlicher Gnade und menschlichem Eifer möglich ist.[72] Doch damit ist es nicht getan! Gewiss erwirbt er auf diese Weise jene *„praktische Erkenntnis,"*[73] die der ersten Stufe des

65) Ebd. 22.
66) De malignis cogitationibus (wie Anm. 16) 35,24–30.
67) Ad monachos (ed. H. Gressmann, Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des Euagrios Pontikos, TU 39,4, Leipzig 1913, 143–165) 8.
68) Evagrios zitiert hier, ohne es anzudeuten, Pachomios; vgl. L. Th. Lefort, À propos d'un aphorisme d'Evagrius Ponticus (Acad. roy. Belg. 36, 1950, 70–79).
69) Ad monachos (wie Anm. 67) 9.
70) Ebd. 78.
71) Vita (wie Anm. 3) III.
72) De malignis cogitationibus (wie Anm. 16) 26, 17ff.
73) Scholien zu den Psalmen (wie Anm. 26) 72 in Ps 118,159.

geistlichen Lebens, der *Praktike*, eigen ist.[74] Sie erlaubt es dem Anachoreten, die ihm bisher verborgenen „Gründe" des asketischen Kampfes zu betrachten.[75] Sein Ziel war aber doch die „Zwiesprache mit Gott"! Der stehen jedoch nicht nur die „Leidenschaften" und ihre versucherischen „Gedanken" entgegen.

Wir sahen bereits, dass die Dinge unserem Geist, auch wenn er rein von Leidenschaften ist,[76] ihre „gedanklichen Vorstellungen" einprägen, die in ihm die Form von „Bildern" (εἰκών, εἴδολον) gleichsam die „Kopien" (ὁμοιώματα) der Dinge selbst darstellen.[77] Die an sich von Gott gewollte Beschäftigung mit diesen „gedanklichen Vorstellungen" haben es jedoch an sich, unseren Geist auch zu „zerstreuen",[78] ja durch ihre Vielzahl und Mannigfaltigkeit „vermannigfaltigen" (ποικίλλεσθαι)[79] sie ihn gleichsam, da er ja stets von einem zum anderen gehen muss. Sie ziehen ihn dadurch von der „nicht-mannigfaltigen" (ἀποίκιλος) Erkenntnis Gottes selbst ab.[80] Gott ist ja seinem Wesen (οὐσία) nach Einer[81] und die sich auf Ihn richtende „Wesenserkenntnis" (γνῶσις οὐσιώδης) ist entsprechend auch „eingestaltig" (μονοειδής).[82]

Was also tun? Der Anachoret verlangt ja nicht nur danach, Gott im Spiegel seiner Werke zu schauen,[83] wie dies auf der Stufe der *Physike*, der „natürlichen Erkenntnis" geschieht, sondern er will Ihn *unmittelbar* „sehen". Er muss dazu alle gedanklichen Vorstellungen von Geschaffenem „übersteigen" (ὑψηλότερος γίνεσθαι).[84] Denn all diese gedanklichen Vorstellungen „prägen" ja unweigerlich seinen Geist und „trüben" dadurch sein „intelligibles Auge,"[85] so dass er zur Zeit des Gebetes das *„selige Licht der Heiligen Dreifaltigkeit"* nicht zu schauen vermag.[86] Allein der „Gedanke an Gott" (θεοῦ νόημα) belässt den Geist vollkommen „ungeprägt".[87] Gott ist in unserem Geist nicht durch irgendein „Bild" gegenwärtig, sondern „unmittelbar", als *„Person"*. Die „natürliche Er-

74) Vgl. Bunge G., Praktike, Physike und Theologike als Stufen der Erkenntnis bei Evagrios Pontikos (Ab Oriente et Occidente. Festschrift W. Nyssen, St. Ottilien 1996, 59–72).
75) Praktikos (wie Anm. 14) 36, 50, 83.
76) Vgl. De Oratione (wie Anm. 20) 56.
77) De malignis cogitationibus (wie Anm. 16) 25,13.
78) Scholien zum Ecclesiasten (wie Anm. 28) 3,10–13 (Géhin 15).
79) De oratione (wie Anm. 20) 58.
80) Ebd. 85.
81) Evagrios Pontikos, Epistula fidei 2, 17f. (ed. J. Gribomont, Basilio di Cesarea, Le lettere I, ed. M. Forlin Patrucco, Turin 1983, 84ff.).
82) Evagrios Pontikos, Epistula 58, griechisches Fragment (ed. P. Géhin, Nouveaux fragments grecs des lettres d'Évagre, RHT 25, 1994, 117ff, hier 143).
83) Scholien zu den Psalmen (wie Anm. 26) 7 in Ps 17,12, Zitate: Weish 13,5 und Röm 1,20.
84) De malignis cogitationibus (wie Anm. 16) 40,2.
85) De Oratione (wie Anm. 20) 27.
86) De malignis cogitationibus (wie Anm. 16) 42.
87) Scholien zu den Psalmen (wie Anm. 26) 1 in Ps 140,2.

kenntnis" ist daher, so wichtig sie auch an sich ist, nur ein „Heilmittel", nicht aber das letzte Ziel, das nur Gott selbst sein kann![88]

Mit einem Wort, das Gebet, das ja der „Ort" der unmittelbaren Gottesbegegnung ist, lässt sich treffend als ein *„Ablegen der gedanklichen Vorstellungen"* (ἀπόθεσις νοημάτων) definieren,[89] als einen "Zustand" vollkommener „Gestaltlosigkeit" (ἀνείδεος κατάστασις).[90] Sehen wir nun zu, was damit gemeint ist.

3. Das Ziel der Anachorese

Das Mönchsleben hat ein ihm eigenes *Ziel*, eine einzige alles bestimmende Finalität *(omnis monachi finis):* das durch nichts unterbrochende Verharren im Gebet (Cassian), verstanden als eine *„Zwiesprache mit Gott"* (Makarios), *„ohne jegliche Vermittlung"* (Evagrios). Evagrios spricht hier sogar von einem *„Zustand des Gebetes"* (κατάστασις προσευχῆς),[91] der unseren Geist selbst in einem bestimmten „Zustand" (κατάστασις νοῦ) versetzt.[92] Tasten wir uns behutsam an dieses Mysterium heran, denn nun betreten wir das eigentliche Herzstück des mystischen Lebens.

Das Gebet ist ein stufenweiser *„Aufstieg des Geistes zu Gott"*[93] und je nachdem auf welcher Stufe sich der Mensch befindet, hat seine „Zwiesprache mit Gott" einen je eigenen Charakter.[94] Auf der ersten Stufe des geistlichen Lebens, der *Praktike* oder Praxis des Evangeliums und seiner Gebote,[95] die zugleich auch die Stufe des Kampfes gegen die Laster und die sie anheizenden Dämonen ist, besteht diese Zwiesprache oft in einem unablässigen Hilferuf: *„Herr Jesus Christus, erbarme dich meiner!"* Der angefochtene Mensch steht da ganz im Mittelpunkt. Er sucht in Gott vor allem seinen *Retter.*[96]

Auf der folgenden Stufe der *Physike* oder indirekten Betrachtung Gottes im Spiegel seiner Werke wendet der Mensch dann den Blick von sich selbst ab. Seine Zwiesprache mit Gott besteht nun in reinem *Lobpreis des Schöpfers* für alles, was Er getan hat, tut und noch tun wird, aber auch in *Fürbitte* für alle Menschen, denen dieses Heil zuteil werden soll. Auf dieser Stufe „schaut" der Anachoret auch jene innere Welt, von der oben die Rede war.

---

88) Scholien zum Ecclesiasten (wie Anm. 28) 1,2 (Géhin 2).
89) De Oratione (wie Anm. 20) 71.
90) Skemmata (wie Anm. 35) 22, vgl. 20.
91) De Oratione (wie Anm. 20) 27, 52. Definition: ebd. 53; vgl. Bunge G., Geistgebet (wie Anm. 12), Kapitel V: Der „Zustand des Gebetes".
92) Vgl. Bunge G., Geistgebet (wie Anm. 12), Kapitel IV: Der „Zustand des Intellektes".
93) De Oratione (wie Anm. 20) 36.
94) Vgl. zum Folgenden Bunge G., Aktive und kontemplative Weise des Betens im Traktat De Oratione des Evagrios Pontikos (Studia Monastica 41, 1999, 211–226).
95) Praktikos (wie Anm. 14) 81.
96) Vgl. Bunge G., Geistgebet (wie Anm. 12), Kapitel II: „Betet ohne Unterlass".

„Die im Geiste gegründete Welt wird als bei Tage schwer unterscheidbar angesehen, da die Sinne den Intellekt zerstreuen und ihn das sinnliche Licht umstrahlt. Des Nachts aber ist sie zur Zeit des Gebetes deutlich erkennbar zu sehen."[97]

Von Evagrios selbst heisst es, dass ihm während seiner nächtlichen Meditation einmal eine Entrückung zuteil wurde, bei der er *„die ganze Welt mit einem Blick umfasste."*[98] Ähnlich lesen wir auch über Benedikt, dass er während seines einsamen nächtlichen Gebetes in jenem Turm, den er bewohnte, plötzlich ein strahlendes Licht erblickte und in diesem Licht die ganze Welt wie in einem Strahl zusammengefasst.[99] Auch von Meinrad heisst es, dass er zur Zeit einer heftigen dämonischen Anfechtung im Gebet ein Licht von Osten her *(ab Oriente lucem)* erblickte, dem ein Engel folgte, welcher ihn dann ein für alle Male von den Nachstellungen der bösen Geister befreite.[100] Leider erfahren wir nicht, was Meinrad in diesem Licht schaute, doch ein Blick in die Schriften des Evagrios wird dem Interessierten die Antwort geben.[101]

Doch der Anachoret verlangt nicht nur danach, *„den Schöpfer aus den Geschöpfen zu ehren,"*[102] sondern er will mit Ihm „unmittelbar" (μηδενὸς μεσιτεύοντος) Zwiesprache halten,[103] Ihn selbst, als „Person", wie wir heute sagen, „anbeten". Evagrios verfügt noch nicht über diesen modernen abstrakten Begriff, doch sachlich ist es genau das, was er über das „wahre Gebet" sagt.

„Wenn du beten willst, bedarfst du [der Hilfe] Gottes,
‚der das Gebet dem Betenden gibt'.
Ruf ihn also an indem du sprichst:
‚Geheiligt werde dein Name,
es komme deine Königsherrschaft,'
das heisst dein Heiliger Geist und dein eingeborener Sohn.
So hat er es ja gelehrt indem er sagte,
‚man müsse den Vater in Geist und Wahrheit anbeten'".[104]

Es ist dieses *„wahre Gebet"*, das den Mönch zur höchsten Stufe des geistlichen Lebens erhebt, der *Theologike*, und ihn zu einem *„Theologos"* macht,[105]

---

97) Kephalaia Gnostika (wie Anm. 56) V, 42.
98) Vita Evagrii coptice J (vgl. Bunge G.-Vogüé A.de, Quatre ermites égyptiens, Bellefontaine 1994, 164).
99) Gregor der Grosse, Dial. II, 35,2 (ed. A. de Vogüé, Grégoire le Grand, Dialogues, Vol. II, Paris 1979).
100) Vita (wie Anm. 3) VII.
101) De Oratione (wie Anm. 20) 30, 75, 76, 80 vermitteln eine Vorstellung, was gemeint sein kann.
102) Ebd. 60.
103) Ebd. 3.
104) Ebd. 59. Zitate: 1 Kön 2,8; Mt 6,9f.; Joh 4,23. Vgl. Bunge G., Geistgebet (wie Anm. 12) Kapitel VI: „In Geist und Wahrheit".
105) De Oratione (wie Anm. 20) 61.

d.h. zu einem Menschen, der aus Gnaden in das innergöttliche Geheimnis hineingenommen wird und nun *„Gott aus Gott in Hymnen preist"* (ἐξ αὐτοῦ αὐτὸν ἀνυμεῖ),[106] nämlich den Vater durch und in Sohn und Geist.

Diese „personale" Gottesbegegnung wurde auch Meinrad zuteil, so will mir scheinen. Denn nach dem Eingreifen des Engels, das ihn von allen dämonischen Nachstellungen befreite,[107] empfing Meinrad in seiner Zelle den Herrn selbst in knabenhafter Gestalt, *„in weissen Kleidern"*, *„von wunderbarer Schönheit"*, und führte mit ihm vertraute Zwiesprache.[108]

Damit hat der Mönch seinen „Aufstieg zu Gott" beendet. Sein Verlangen, *„den über alle sinnliche und intellektuelle Wahrnehmung Erhabenen (τὸν ὑπὲρ πᾶσαν αἴσθησιν καὶ ἔννοιαν) zu sehen und sein Gesprächspartner zu werden,"*[109] ist erfüllt. Er schaut nicht nur die Schöpfung *im Lichte Gottes*, sondern *das göttliche Licht selbst*.[110] Dieses Licht schaute einst auch Antonios der Grosse, wie Cassian von dessen Schüler Isaak erfuhr und Meinrad also wohl bekannt war.

> „Von [Antonios] wissen wir, dass er zuweilen so sehr im Gebet verweilte, dass wir ihn häufig, wenn er in Verzückung betete und die aufgehende Sonne sich zu ergiessen begann, in der Glut des Geistes haben rufen hören:
> ‚Was hinderst du mich, Sonne, die du bereits aufgehst,
> nur um mich von der Klarheit jenes wahren Lichtes abzuziehen?'"[111]

„Licht" ist hier, wie auch bei Evagrios, natürlich eine biblische[112] Metapher. Sie steht für unmittelbare Erkenntnis, gleichsam durch „Augenschein" (αὐτοψεί),[113] wie ja auch „sehen", vom Geist ausgesagt, „erkennen" bedeutet.[114]

Jenes „Licht", das Antonios schaut, ist das *„selige Licht der Heiligen Dreifaltigkeit,"*[115] d.h. die personale, unmittelbare Erkenntnis des Vaters in und durch Sohn und Geist, die den von allen „verfinsternden" Leidenschaften gereinigten Geist wie ein Licht *„zur Zeit des Gebetes umstrahlt"*[116] und anzeigt, dass Gott

---

106) Ebd. 60.
107) Vgl. ebd. 75, 76, 77!
108) Vita (wie Anm. 3) VIII.
109) De Oratione (wie Anm. 20) 4.
110) Vgl. Bunge G., La montagne intelligible (Studia Monastica 42, 2000, 7–26).
111) Cassian, Conl. IX,31 (wie Anm. 8) 66.
112) Hos 10,12: „Zündet euch ein Licht der Erkenntnis an" (LXXX). Evagrios zitiert diesen Vers mehrfach; vgl. Scholien zu den Psalmen (wie Anm. 26) 2 in Ps 12,4; 16 in Ps 17,29; 4 in Ps 33,6.
113) Gnostikos 4,3 (ed. A. und C. Guillaumont, Évagre le Pontique, Le Gnostique ou À celui qui est devenu digne de la science, Paris 1989). Vgl. Kephalaia Gnostika (wie Anm. 56) V,26.
114) Kephalaia Gnostika (wie Anm. 56) VI,83.
115) De malignis cogitationibus (wie Anm. 16) 42.
116) Ebd. 30,17.

selbst in ihm gegenwärtig ist.[117] Wie einst Mose auf dem Berg Sinai den *„Ort schaute, der unter den Füssen Gottes war,"*[118] so erblickt der Mönch diesen „Ort" nicht nur *„in sich selbst"*[119], sondern der – durch den Empfang der Wesenserkenntnis Gottes[120] – selbst „lichtförmig" gewordene Geist erfährt sich selbst als diesen „Ort"[121] der personalen Gegenwart Gottes.

Was hier zwischen Schöpfer und Geschöpf geschieht, lässt sich nicht mehr adäquat in Worte fassen. Evagrios spricht denn wie andere Mystiker auch nicht in abstrakten Begriffen davon, so als könne man das Mysterium beschreiben, sondern er lässt es in biblischen Bildern und Metaphern von grosser poetischer Schönheit und Kraft aufleuchten. Er schreibt es nicht fest, „definiert" es nicht, wie dies jene tun, die das „Licht" selbst nur vom Hörensagen kennen, sondern er gibt ihm Raum, wie dies nur jene zu tun vermögen, die es selbst gesehen haben.[122]

Schluss: „Von allen getrennt – mit allen vereint."

Mose ist nicht ewig auf der Spitze des Sinai geblieben und der zum „Schauenden" (θεωρητικός) gewordene Anachoret verweilt auch nicht beständig dort. Was ihm aber bleibt, das ist eine Erfahrung, die Evagrios in folgende Worte gekleidet hat.

> „Mönch ist, wer von allem getrennt
> und mit allen harmonisch vereint ist."[123]

Er ist „von allem getrennt" (πάντων χωρισθείς), weil die Anachorese, die ja bereits im wörtlichen Sinn *Rückzug* bedeutet, nicht nur in einem physischen, sondern vor allem in einem geistlichen Sinn eine *Trennung* ist. Sie wird daher von „unseren Vätern" – wie Evagrios sagt – als *„Einübung in den Tod (μελέτη θανάτου) und Flucht vor dem Leib"*[124] und seinen selbstsüchtigen Begierden verstanden. In einem noch tieferen Sinn bedeutet sie dann das „Übersteigen" auch aller gedanklichen Vorstellungen von geschaffenen Dingen,[125] die ja zwar alle von Gott künden, aber eben nicht er selbst sind.

Diese radikale Trennung ist jedoch nur die eine Seite. Was untrennbar dazu gehört, ist das *„harmonische Einssein mit allen"* (πᾶσι συνηρμοσμένος). Einssein mit dem *Nächsten*, wie Evagrios sogleich hinzufügt, *„weil er sich in einem jeden*

---

117) Ebd. 40,8.
118) Ex 24,10.
119) De malignis cogitationibus (wie Anm. 16) 40,1.
120) Kephalaia Gnostica (wie Anm. 56) III,12 u. ö.
121) Skemmata (wie Anm. 35) 25.
122) Vgl. Kephalaia Gnostika (wie Anm. 56) V,26.
123) De Oratione (wie Anm. 20) 124.
124) Praktikos (wie Anm. 14) 52.
125) De Oratione (wie Anm. 20) 56–58!

allzeit selbst zu erblicken vermeint"[126] und *„bereitwillig das Heil und den Fortschritt aller mit lauterer Freude wie seine eigenen ansieht"*[127] und sich auch entsprechend dafür einsetzt.[128] Ganz wie der vom Sinai herabgestiegene Mose, der sich bis zur Selbsthingabe zwischen Gott und das inzwischen zum Götzendienst abgefallene Volk Israel stellt und so für alle Verzeihung erlangt.[129]

Was heilige Anachoreten wie Antonios der Grosse oder Meinrad für uns heute, nach über 1000 Jahren noch immer so liebenswert und anziehend macht, ist ja nicht die Tatsache, dass sie „von allen getrennt" gelebt haben! Es ist vielmehr ihre aus diesem radikalen Verzicht erwachsene Fähigkeit, *„jedes Ebenbild Gottes fast so zu lieben, wie das Urbild, selbst wenn die Dämonen Hand anlegen sollten, es zu besudeln."*[130] Jeder Mensch ist *„nach dem Bilde Gottes"* erschaffen worden.[131] Doch nur der Heilige vermag wirklich *„alle Menschen für Gott nach Gott zu halten"*[132] und auch den Gesetzlosen davon nicht auszuschliessen,[133] indem er sich jenes „ungeschriebene" Herrenwort zu eigen macht, das die frühen Väter[134] so gerne zitieren:

„Du hast deinen Bruder gesehen
du hast deinen Gott gesehen."[135]

Scheinbar „weltferne" Heilige wie Meinrad wecken nicht nur zu Lebzeiten[136] sondern auch heute noch unsere Zuneigung, weil wir in ihnen einen *Widerschein göttlichen Wesens* erblicken, das ja Liebe ist[137] – auch wenn ihnen das selbst gar nicht bewusst ist. Ist es nicht überaus bezeichnend, dass Evagrios im selben Zusammenhang, in dem er den Mönch selig preist, der „alle Menschen für Gott nach Gott hält", sagt:

„Selig der Mönch, der sich selbst
für den ‚Auswurf aller' hält."[138]

Diese *Demut* und selbstlose Liebe zeichnete Meinrad bereits im Kloster aus[139] und sie verliessen ihn auch im Angesicht seiner Mörder nicht.[140] Darum

---

126) De Oratione (wie Anm. 20) 125.
127) Ebd. 122.
128) Ebd. 40.
129) Evagrios Pontikos, Epistula 56 (vgl. Bunge G., Briefe aus der Wüste, Trier 1986, 217ff., auch 126ff.).
130) Praktikos (wie Anm. 14) 89.
131) Gen 1,27.
132) De Oratione (wie Anm. 20) 121.
133) Scholien zu den Psalmen (wie Anm. 26) 50 in Ps 118,113.
134) Vgl. z.B. Klemens von Alexandrien, Stromateis I,19,94 u. ö.; Evagrios Pontikos, Ad Eulogium (wie Anm. 47) 25.
135) Resch A., Agrapha, Darmstadt 1967, 182 (Nr. 144).
136) Vgl. Vita (wie Anm. 3) V-VI.
137) 1 Joh 4,8.
138) De Oratione (wie Anm. 20) 123.
139) Vita (wie Anm. 3) III.

hat ihn der Herr nicht nur zu Lebzeiten heimgesucht, sondern auch nach seinem Tod verherrlicht, indem er das unscheinbare Samenkorn seiner Zelle zu einem hohen Baum heranwachsen liess, in dessen Schatten nach über 1100 Jahren immer noch zahllose Menschen Zuflucht finden.

140) Ebd. IX.

Zur ersten Lebensbeschreibung des hl. Meinrad

von Gregor Jäggi OSB – Einsiedeln

In dieser kurzen Abhandlung wird zuerst die Frage nach dem Aufkommen der Meinradsverehrung gestellt und dann die älteste aus der Reichenau stammende Lebensbeschreibung in einen grösseren Zusammenhang gestellt. Die beiden späteren Lebensbeschreibungen, die im 14. Jahrhundert ausgearbeitete Gengenbach-Legende (1378) und das im 15. Jahrhundert hergestellte Blockbuch, werden hier nicht in die Untersuchung einbezogen.

I. Die Anfänge der Meinradsverehrung

1. Das Warten auf den Heiligen

Es muss eigentlich auffallen, dass die Abtei Reichenau im Vergleich zu vielen anderen Klöstern, z.B. St. Gallen, keine Reliquien sei es des Gründers, Stifters oder kultisch verehrter Mönche besass[1]. Die Gebeine des ersten Abtes, des hl. Pirmin, ruhten weit entfernt in Hornbach[2]. Erst spät kamen Reliquienpartikel an den Bodensee[3]. Desgleichen fehlen verehrte Gräber der alemannischen Gründer oder grosser Wohltäter. Diesem Mangel wurde im 9. und 10. Jahrhundert durch zahlreiche Reliquienerwerbungen abgeholfen. Sogar Fälschungen wurden als Mittel zum Zweck eingesetzt[4]. Noch gegen die Mitte des 9. Jahrhunderts findet sich im grossen Passionale des Klosters mit achtzig

---

1 Es ist nicht auszuschliessen, dass es im Chor der ersten Klosterkirche (8. Jahrhundert) ein Stiftergrab (Sintlaz?) gab. Bei den späteren Neubauten und besonders wegen der Bestattung des grossen Förderers, Graf Gerold (799), wurden die früheren Bestattungen (3) aus den zwei Vorgängerbauten der Klosterkirche in ein einziges Grab zusammengelegt. Vgl. dazu Richter M., Neues zu den Anfängen des Klosters Reichenau (ZGO 144, 1996, 1–18, hier 8–10, 16f.; vgl. auch Rappmann R. / Zettler A., Die Reichenauer Mönchsgemeinschaft und ihr Totengedenken im frühen Mittelalter (Archäologie und Geschichte 5), Sigmaringen 1998, 473f.

2 Pirmin erfreute sich nicht einmal besonderer Wertschätzung, vgl. Richter, Neues zu den Anfängen des Klosters Reichenau (wie Anm. 1) 14, 17.

3 Manser A. / Beyerle K., Aus dem liturgischen Leben der Reichenau (Die Kultur der Abtei Reichenau I, München 1925, 316–437, hier 343).

4 Vgl. Haubrichs W., Neue Zeugnisse zur Reichenauer Kultgeschichte des neunten Jahrhunderts (ZGO 126, 1978, 1–43, hier 3 Anm. 13).

Heiligenlegenden kein einziger lokaler oder regionaler Heiliger[5]. Aufgrund dieser Konstellation müsste man denken, dass sich ein autochtoner Märtyrer geradezu angeboten habe, das einheimische Kultvakuum aufzufüllen. Dies auch im Blick auf eine regionale Heilige, Reginsinda aus Laufen am Neckar, die ziemlich rasch nach ihrem Tod (839) im Inselkloster durch ein gottesdienstliches Gedächtnis geehrt wurde[6]. Für Meinrad ist nichts dergleichen erkennbar. Offenbar waren die Interessen anders gelagert oder Meinrad bot aus unbekannten Gründen längere Zeit keinen Anlass für einen Kult.

Für die eigenwillige Färbung des Reichenauer Heiligenkultes hat W. Haubrichs auf die weiträumigen politischen und personellen Verbindungen des Königsklosters hingewiesen, die wir als Hintergrund zu beachten haben. Der mit der Reichenau in Verbindung stehende internationale Reichsadel konnte Reliquien aus Italien vermitteln. Dieser Adel gründete Zellen und Klöster, deren von auswärts übernommene Heiligenverehrungen das Inselkloster sich auch zu eigen machte. Das Kloster wurde dabei literarisch tätig durch die Ausarbeitung von Viten und Wunderberichten. Der gemeinsame Heiligenkult verstärkte die Beziehungen unter den geistlichen Institutionen. Die Kultentwicklung widerspiegelt somit die Interessen und Verbindungen des auch im Kloster vertretenen weiträumig denkenden und handelnden Adels. Den Höhepunkt stellte dabei die Zeit des Abtes Hatto III. dar. Er stieg zum Erzbischof von Mainz und Erzkanzler des Reiches auf. Nach dem Tod Kaiser Arnulfs leitete er zusammen mit Mitbischöfen die Reichsgeschäfte[7]. Unter diesen Umständen ist der spezielle Charakter der Reichenauer Kultgeschichte zu begreifen. Aber sie gibt dennoch keine Antwort auf die Frage, warum ein einheimischer Märtyrer so zurücktreten musste, wie es mit Meinrad geschah. Selbst der Eintrag Hermanns des Lahmen in seiner Chronik (zu 861) fällt nicht durch Überschwang auf: „Meginrad, Mönch der Reichenau und erster Bewohner der Einöde, welche am Zürichsee liegt, ist dort von Räubern getötet worden. Nach dem Tod wurde er durch Wunder bekannt. Er ist auf der Reichenau begraben"[8]. Immerhin wurde der Einsiedler zum Zeitpunkt der Chronikabfassung als Heiliger mit eigenem Offizium verehrt[9].

Die Herkunft der ersten Lebensbeschreibung aus der Reichenau wird von allen Kommentatoren fraglos angenommen. Die handschriftliche Überlieferung der Vita ist bescheiden. Die Textzeugen des 10. – 12. Jahrhunderts stammen alle aus dem alemannischen Raum und lassen vor allem das Interesse der

---

[5] Manser / Beyerle, Aus dem liturgischen Leben der Reichenau (wie Anm. 3) 340.

[6] Manser / Beyerle, Aus dem liturgischen Leben der Reichenau (wie Anm. 3) 338.

[7] Haubrichs, Neue Zeugnisse (wie Anm. 4) 41–43.

[8] Lendi W., Untersuchungen zur frühalemannischen Annalistik. Die Murbacher Annalen. Mit Edition (Scrinium Friburgense 1), Freiburg Schweiz 1971, 90 Anm. 5.

[9] Helbling L., Das Festoffizium (Sankt Meinrad. Zum elften Zentenarium seines Todes 861–1961, hrsg. v. Benediktinern des Klosters Maria Einsiedeln, Einsiedeln–Zürich–Köln 1961, 54–66).

direkt betroffenen (Reichenau, Einsiedeln) und mit ihnen verbundenen (St. Gallen, Pfäfers, Zwiefalten) Klöster erkennen[10].

Eine genaue Datierung für die Abfassung des Textes scheint in keinem einzigen Fall möglich zu sein. Allerdings wird Cod. 577 aus St. Gallen, der wichtigste Textzeuge, paläographisch der Abtszeit Hartmuts (872–883) zugewiesen[11]. Dies würde eine sehr frühe Meinradsverehrung bedeuten. Diese Zuweisung halte ich jedoch nicht für zutreffend. Der fragliche Codex ist ein Passionar (*Passionarium novum*), das ganz offensichtlich verschiedene Heiligentypen gruppiert. Darunter findet sich neben Meinrad als Eremit auch die hl. Verena aus Zurzach als Typus der Jungfrau. Nach den Forschungen von A. Reinle, der sich dabei auf eine ältere Untersuchung abstützen kann, ist die Lebensbeschreibung Verenas jedoch von Abt-Erzbischof Hatto verfasst worden und der ab 887 zurückgezogen in einem Kloster lebenden Kaiserin Richardis gewidmet. Reinle vermutet 888 als Abfassungsdatum[12]. Damit kann Cod. 577, der wegen seiner Frühdatierung den Beweis für einen bald einsetzenden Meinradskult abgab, nicht aus der Zeit des Abbatiates Hartmuts stammen.

Es gibt noch weitere Argumente gegen eine Datierung der Meinradsvita ins 9. Jahrhundert. Dank einiger Reichenauer Zeugnisse und der guten Überlieferung in St. Gallen gibt es noch weitere Hinweise, dass es keine frühe Meinradsverehrung gab. Dabei ist nach der liturgischen Verehrungsgeschichte zu fragen. Wann setzen die ersten Zeugnisse ein, die Meinrad als Heiligen bezeichnen?

Dabei ist zuerst die Reichenauer Tradition zu befragen. Als wichtigste Quelle erscheint dabei das sogenannte jüngere Nekrolog. Das Manuskript Rh. hist. 28 in der Zentralbibliothek Zürich enthält verschiedene Mönchsregeln, monastische Gesetzestexte, ein Martyrologium und das genannte Nekrolog. Die Anlage des Manuskripts lässt sich dank der Untersuchung des Martyrologiums zwischen 896 und 900 datieren. Das Necrologium (Nekrolog B) der Reichenau ist inhaltlich und codicologisch eng mit dem Martyrologium verbunden. Es ist zudem wahrscheinlich, dass der Codex zur Reichenauer Stiftung St. Georg in Oberzell[13] gehörte, die geradezu eine Eigenstiftung des Abt-

---

10 Klüppel Th., Reichenauer Hagiographie zwischen Walahfrid und Berno, Sigmaringen 1980, 45–47. Der Codex aus Molsheim, heute in Brüssel, müsste noch lokalisiert werden. Bei Klüppel fehlt Cod. theol. et phil. 2° 188 der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart, der auf foll. 171^{r} – 173^{v} die Meinradsvita enthält (vollständig?), um 1130–1140. Vgl. Die romanischen Handschriften der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart, Teil 1, Provenienz Zwiefalten, bearbeitet v. Sigrid von Borries-Schulten (Katalog der illuminierten Handschriften der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart, Band 2: Die romanischen Handschriften), Stuttgart 1987, 82f.

11 Klüppel, Reichenauer Hagiographie (wie Anm. 10) 45, 77.

12 Reinle A., Die heilige Verena von Zurzach. Legende – Kult – Denkmäler (Ars docta VI), Basel 1948, 21; Klüppel, Reichenauer Hagiographie (wie Anm. 10) 62

13 Zur Kirche vgl. Koichi K., Die frühmittelalterlichen Wandmalereien der St. Georgskirche zu Oberzell auf der Bodenseeinsel Reichenau, 2 Bde., Berlin 1999.

Erzbischofes Hatto war. Vom Typ her entspricht die Handschrift den später auftretenden Kapitelsoffiziumsbüchern[14]. Und dieses Reichenauer Martyrologium kennt keinen hl. Eremiten oder Märtyrer Meinrad! Dafür findet sich ein ausradierter Eintrag im Nekrolog: „Der Priester Meginrat, Eremit, ist ermordet worden"[15]. Dies bedeutet nichts anderes als das Fehlen eines Kultes auf der Reichenau bis zumindest an die Jahrhundertwende.

Dieses Ergebnis wird durch ein weiteres Indiz gestützt. Im älteren Nekrolog (A) findet sich ebenfalls kein Eintrag. Dabei ist zu beachten, dass diese Handschrift noch vor dem Tod Meinrads angelegt (856/58) wurde und vermutlich dem Privatgebrauch diente. Es sind dann nur wenige Nachträge für die Zeit nach 858 vorhanden, allerdings gehen sie bis ins 10. Jahrhundert[16]. Selbst unter den späteren Einträgen findet sich keine Meinrad betreffende Notiz.

Die Reichenauer liturgische Tradition kennt somit mit Gewissheit bis gegen das Jahr 900 Meinrad nicht als Heiligen[17].

In St. Gallen war man über die Reichenauer Kulttraditionen sehr wohl im Bild, wie ein Blick in das berühmte Martyrologium Notkers I. zeigt. Es findet sich in dem nur unvollständig erhaltenen Martyrologium ein Eintrag über die 896 erfolgte Stiftung von Georgs-Reliquien durch Abt-Erzbischof Hatto[18]. Zudem ist zum 1. September ein längerer Eintrag zu Verena vorhanden. Die Informationen sind eindeutig der nur wenige Jahre zuvor entstandenen Lebensbeschreibung der Heiligen entnommen[19]. Notker kennt jedoch keinen hl. Meinrad! Es ist kaum anzunehmen, dass ein entsprechender Kult der Nachbarabtei 896 unbekannt gewesen wäre. Es ist dies ein Indiz, dass die Verehrung des Meinrad erst später einsetzte.

---

[14] Rappmann/Zettler, Reichenauer Mönchsgemeinschaft (wie Anm. 1) 284; Haubrichs, Neue Zeugnisse (wie Anm. 4) 4–22.

[15] Rappmann/Zettler, Reichenauer Mönchsgemeinschaft (wie Anm. 1) 322; Helbling L., Die älteste Vita (Sankt Meinrad. Zum elften Zentenarium seines Todes 861–1961, hrsg. v. Benediktinern des Klosters Maria Einsiedeln, Einsiedeln-Zürich- Köln 1961, 25–42, hier 26 Anm. 3 „occisus est"); Ringholz O., Die Ausbreitung der Verehrung des hl. Meinrad (Schweizerisches Archiv für Volkskunde 4, 1900, 85–130, hier 117) meint, dass die Rasur nach der Übertragung nach Einsiedeln 1039, die als offizielle Heiligsprechung anzusehen ist, vorgenommen wurde. Indes gibt er (125) zu, dass die öffentliche Verehrung schon früher eingesetzt habe.
Die Trennung in private und öffentliche Verehrung führt indes nicht weiter.

[16] Vgl. dazu Rappmann/Zettler, Reichenauer Mönchsgemeinschaft (wie Anm. 1) 281–283; Munding E., Das älteste Kalendar der Reichenau (Colligere fragmenta. Festschrift A. Dold, Beuron 1952, 236–246).

[17] Klüppel, Reichenauer Hagiographie (wie Anm. 10) 50, vermutet dagegen eine sehr frühe Abfassung der Vita, noch unter Abt Waldharius (858–864). Die Gründe halte ich nicht für stichhaltig.

[18] Haubrichs, Neue Zeugnisse (wie Anm. 4) 18. Andere auf der Reichenau verehrte Heilige wie Genesius oder Valens waren in St. Gallen wohlbekannt, vgl. Haubrichs, Neue Zeugnisse (wie Anm. 4) 32–34.

[19] PL 131, 1145–46. Reinle, Die heilige Verena (wie Anm. 12) 16–17.

Die St. Galler Kalendarien sind eine wichtige Quellengattung, die beachtet werden muss. Der Befund ist ganz klar. Meinrad wird erst nach der Mitte des 10. Jahrhunderts im liturgischen Kalender aufgeführt. Eine genauere Zeitbestimmung ist nicht möglich[20]. Die St. Galler Übernahme des Festes dürfte mit der Gründung Einsiedelns zusammenhängen, deren Ortsbezeichnung auch Meinradszelle war.

In den Annales Alamannici steht uns ein weiteres interessantes Quellenzeugnis zur Verfügung. Neben den jährlichen Nachrichten zu grossen Ereignissen im Reich, interessieren die lokalgeschichtlichen Notizen, da sie Aufschluss über den Abfassungsort geben können. Im wichtigsten Textzeugen, dem Codex Turicensis des Stiftsarchivs St. Gallen, steht zu 861: *meginratus heremita martyrizatus est.* Die eingehende Untersuchung von W. Lendi hat gezeigt, dass es sich nicht um einen Text des Grundbestandes, der für 802–876 dem dritten Schreiber zugewiesen wird, handeln kann. Es ist vielmehr ein späterer Zusatz von der Hand des fünften Schreibers, der die Jahre 882–911 abdeckt. Damit ist die Nachricht von Meinrads Martyrium erst Jahrzehnte später als erinnerungswürdig betrachtet worden. Diese Feststellung erhält umso mehr Gewicht, da angenommen werden muss, dass sich die Handschrift bis 876 im Kloster Reichenau befand. Der zeitgenössische Verfasser, ein Reichenauer Mönch, überging den Tod seines Mitbruders. Die Analyse der Nachrichten für die späteren Jahre bis 926 bringen Nachrichten, die sowohl St. Gallen wie die Reichenau betreffen. Die St. Galler Nachrichten überwiegen jedoch. Vermutlich ist deshalb nach 876 die Handschrift nach St. Gallen gelangt und da als Jahrbuch weitergeführt worden. Dabei zeigte sich der unbekannte Verfasser, der als fünfte Hand identifiziert wird, mit den Reichenauer Verhältnissen gut vertraut. Er trug zu 830 auch den Erwerb von Reliquien der heiligen Valens und Genesius durch das Inselkloster nach[21]. Vor Beginn des 10. Jahrhunderts ist somit auch aufgrund der Annalistik keine Meinradsverehrung nachzuweisen.

Auf der Reichenau stand im Mittelalter eine Meinradskapelle. Über deren Entstehung ist indes nichts bekannt, so dass sie nicht als Hinweis für eine frühe Verehrung gelten kann[22].

Sämtliche Quellen weisen in die gleiche Richtung: während rund eines halben Jahrhunderts nach dem Tod ist keine kultische Verehrung Meinrads nachweisbar[23]. Hier stellen sich die Fragen vor allem unter spezifisch reichenaui-

---

20 Munding E., Die Kalendarien von St. Gallen aus einundzwanzig Handschriften des IX. und XI. Jahrhunderts, Teil 1: Texte (Texte und Arbeiten 36), Beuron 1948, 23f., 38; Munding E., Die Kalendarien von St. Gallen aus einundzwanzig Handschriften des IX. und XI. Jahrhunderts, Teil 2: Untersuchungen (Texte und Arbeiten 37), Beuron 1951, 5.

21 Lendi, Untersuchungen zur frühalemannischen Annalistik (wie Anm. 8) 82–91.

22 Manser / Beyerle, Aus dem liturgischen Leben der Reichenau (wie Anm. 3) 387f.

23 Vgl. dagegen Ringholz, Die Ausbreitung der Verehrung des hl. Meinrad (wie Anm. 15) 88, der eine baldige private (= nicht kirchlich offiziell sanktionierte) Verehrung annimmt. Nach ihm ist die Bestattung auf der Reichenau bereits ein Zeichen der Verehrung, da die Leiche sonst an Ort und Stelle begraben worden wäre.

schem Aspekt. An sich ist es nicht ungewöhnlich, dass nicht sofort ein ausgebauter Kult einsetzt. Wenn man einen Blick auf St. Gallen wirft, wo die von den Ungarn getötete Wiborada später als Heilige verehrt wurde, kann man die Etappen einer Kultwerdung genau verfolgen. Die Inklusin wurde am 1. Mai 926 von den Ungarn getötet. Um 930 wurde eine kurze Notiz mit aussergewöhnlicher Schrift ins Professheft der Mönche eingetragen. Vor allem ihr Bruder, Mönch in der Abtei, pflegte ihr Gedächtnis und die Abtei feierte ihren Jahrestag. Man darf daher von liturgischem Gedächtnis sprechen. Um 950 erfolgte der Eintrag einer historischen Notiz ins Verbrüderungsbuch, um 956 die Eintragung in die Annalen. 960/970 wurde die erste Lebensbeschreibung verfasst. Dies war der Weg vom geschichtlichen Ereignis über das liturgische Gedächtnis, die historische Fixierung zur Biographie. Innerhalb einer Generation verfestigte sich die Erinnerung zur Literatur. Die individuelle Erinnerung wird abgelöst von der literarisch geformten Objektivierung des Gedächtnisses[24].

Einen solchen Prozess dürfte man sich auch für Meinrad vorstellen. Die Reichenau war in der Übernahme und Propagierung von fremden Kulten rasch zur Hand, rascher als St. Gallen[25], überraschenderweise aber nicht im Fall des eigenen Mitbruders Meinrad[26]. Erst um 911 haben wir den ersten sicheren Hinweis, dass Meinrads Tod als Martyrium interpretiert wurde. Vermutlich steht hinter dem kurzen Annaleneintrag ein Wissen um den Kult. Es ist aber zu betonen, dass das Fehlen einer Verehrung nicht mit dem Vergessen gleichgesetzt werden darf. Man kann sich fragen, ob es einen bestimmten Anlass für die neue Heiligenverehrung gegeben haben könnte. Da gerät die Gestalt des Einsiedlers Benno in den Blickpunkt. Gleichzeitig könnte auch die Abfassungszeit näher bestimmt werden.

2. Benno als Eremit im Finstern Wald

Im Finsteren Wald über dem Zürichsee lebte nach der späteren Tradition des Klosters Einsiedeln ein Eremit namens Benno seit 908 an der Stätte des Martyriums Meinrads. Er war ursprünglich Strassburger Domherr gewesen. Was ihn in die Einöde geführt hatte, ist nicht überliefert. Eventuell hatte er schon zu Beginn des Asketenlebens eine kleine Schülerschar um sich geschart[27]. Es ist sehr wohl denkbar, dass von hier aus das Interesse bestand, mehr über den ermordeten Vorgänger zu wissen und an die Reichenau zu

---

[24] Berschin W., Verena und Wiborada. Mythos, Geschichte und Kult im X. Jahrhundert (FDA 102, 1982, 5–15, hier 9–11). Vgl. auch Munding, Die Kalendarien von St. Gallen aus einundzwanzig Handschriften des IX. und XI. Jahrhunderts (wie Anm. 20) 23.

[25] Berschin, Verena und Wiborada (wie Anm. 24) 12.

[26] Berschin ist der einzige Autor, dem bisher die stiefmütterliche Behandlung Meinrads durch sein eigenes Kloster aufgefallen ist, vgl. Berschin, Verena und Wiborada (wie Anm. 24) 15.

[27] Keller H., Kloster Einsiedeln im ottonischen Schwaben (FORLG 13), Freiburg 1964, 18.

gelangen. Allerdings ist auch die umgekehrte Argumentation nicht von der Hand zu weisen, dass erst die Kenntnis vom Leben des Eremiten Meinrad für den hohen Kleriker Benno Anstoss zum Rückzug aus der Welt war.

Benno muss jedenfalls von vornehmer Herkunft gewesen zu sein, wie seine 927 erfolgte Erhebung durch König Heinrich I. – unter Übergehung des Wahlrechtes – auf den Metzer Bischofsstuhl beweist. Ein Machtpolitiker war er indessen nicht. Er konnte der lothringischen Opposition gegen den König nicht standhalten, wurde geblendet und kehrte als Krüppel in die Einsiedelei zurück. 934 sollte da das Kloster Einsiedeln gegründet werden. Die spärlichen Indizien weisen bei Benno auf Verwandtschaft mit der schwäbischen Herzogsfamilie hin, die hinter dem Aufbau des neuen Klosters stand[28]. Die Herzogsfamilie unterhielt auch mit der mächtigen Abtei Reichenau Beziehungen, wenn auch aufgrund der machtpolitischen Lage teilweise eher gespannte[29]. Als Fazit bleibt festzuhalten, dass durch einen hochadeligen Eremiten am Ort des Meinradstodes ein Interesse an dessen Lebensbeschreibung gegeben war.

Das erste Jahrzehnt des 10. Jahrhunderts stand auf der Reichenau ganz im Bannkreis von Abt Hatto III. Dieser wurde 888 vom Konvent zum Vorsteher gewählt und stammte aus schwäbischem Adel. Schon als einfacher Mönch vor seiner Wahl bewegte er sich im Umkreis der Macht, besonders eng mit dem Mainzer Erzbischof Liutbert vertraut. Vermutlich war er gar mit diesem verwandt. Beide erscheinen als Getreue von König Arnulf, der Kaiser Karl III. von der Macht verdrängt hatte. Für die Königsherrschaft Arnulfs war der Reichenauer Abt als Gefolgsmann sehr wertvoll. 891 erhielt er den erzbischöflichen Stuhl von Mainz und wurde als Erzkanzler die massgebende politische Persönlichkeit des werdenden Deutschen Reiches. Als Politiker galt er als hart und nicht unumstritten. Als er 913 starb, hatte sein Einfluss den Zenit schon überschritten. Hatto war der politisch mächtigste aller Reichenauer Äbte. Der Eifer für seine Gründung St. Georg Reichenau-Oberzell sowie seine Autorschaft des Verenalebens bezeugen auch seine religiösen Interessen und erweisen zudem seine kulturelle Kompetenz. In seiner Person widerspiegelte sich noch einmal das Ideal karolingischer Reichsprälaten. Auf das innere Leben des Konventes nahm er aufgrund seiner fast ständigen Abwesenheit keinen Einfluss. Zusammen mit Waldo und Hatto I. zählt Hatto III. zu den glanzvollsten Äbten der Reichenau[30].

Hattos Abbatiat und die Anfänge Bennos als Einsiedler überschneiden sich für wenige Jahre. Im 3. Kapitel der Lebensbeschreibung Meinrads steht nun ein Passus, der vielleicht eine Anspielung sein könnte. „Unter der Regierung Kaiser Ludwigs, des Sohnes Karls, leitete Hatto als Abt die Insel und leuchtete

---

28 Keller, Kloster Einsiedeln im ottonischen Schwaben (wie Anm. 27) 20f., 24f.

29 Rappmann / Zettler, Die Reichenauer Mönchsgemeinschaft und ihr Totengedenken im frühen Mittelalter (wie Anm. 1) 435–439, 442f.

30 Vgl. Beyerle K., Von der Gründung bis zum Ende des freiherrlichen Klosters (724–1427) (Die Kultur der Abtei Reichenau I, München 1925, 55–212/2, hier 112/1–112/7); HelSac III/1.2, 1069f. (Waldo), 1070f. (Hatto I.), 1073 (Hatto III.).

durch Bildung, gute Werke und sittlichen Adel; er war gleichzeitig auch Bischof von Basel"[31]. Man muss Basel nur durch Mainz ersetzen, um in dieser Stelle Hatto III. zu sehen, den Erzkanzler Ludwigs des Kindes, des letzten ostfränkischen Karolingers (900–911). Ist hier das Lob für den namensgleichen Vorgänger ein Hinweis dafür, dass die Lebensbeschreibung Meinrads ins erste Jahrzehnt des 10. Jahrhunderts datiert werden muss[32]? Eine sichere Antwort gibt es nicht, eine gewisse Wahrscheinlichkeit ist nicht zu leugnen.

II. Die älteste Lebensbeschreibung in ihren Zusammenhängen

Das älteste Lebenszeugnis, das in seiner Eigenart und seiner Einbettung in einen grösseren Zusammenhang gewürdigt werden soll, verdient von allen Quellen die grösste Beachtung. Der ziemlich kurze Text war bisher noch nicht Gegenstand einer eingehenden Untersuchung. Th. Klüppel hat ihn in den Zusammenhang der Reichenauer Hagiographie des 9. und 10. Jahrhunderts gestellt[33]. Dabei ist jedoch die spezielle Problematik der Person und ihres Kultes zu wenig beachtet worden. Erst die „Verortung" in die vielfältigen Zusammenhänge wird das eigentümliche Profil des Meinradslebens und seine Verehrung plastischer werden lassen. Deshalb soll hier die Meinradsvita nach ihrer Einbettung in die Hagiographie des 10. Jahrhunderts allgemein, in den südalemannischen Kulturraum und in die Reichenauer Geschichte im speziellen gefragt werden. Zwei Einzelprobleme sind zudem am Schluss näher zu betrachten. Gerade das zweite Kapitel bietet eine Spezialität, die eingehendere Beachtung verdient.

1. Die tragenden Ideen der Meinradsvita im Vergleich der Hagiographie der Zeit[34]

Das Christentum hat sich mit der Missionierung der germanischen Welt nicht leicht getan. Die unablässigen Bemühungen der Herrscher für die Durchsetzung christlicher Sitten und Verhaltensweisen sprechen eine deutliche Sprache. Dem Reichenauer Abtbischof Pirmin wurde lange Zeit ein Missionshandbüchlein zugesprochen, das noch mit einer nur oberflächlich christia-

---

[31] Helbling, Die älteste Vita (wie Anm. 15) 29.

[32] Klüppel, Reichenauer Hagiographie (wie Anm. 10) 50, kommt dagegen zur Meinung, dass eine solche Formulierung eine Kritik beinhalten würde.

[33] Klüppel, Reichenauer Hagiographie (wie Anm. 10) 45–56.
Das Ideal einer Untersuchung von Vita und Kult ist Pörnbacher M., Vita Sancti Fridolini. Leben und Wunder des heiligen Fridolin von Säckingen, Sigmaringen 1997. Allerdings gibt diese Vita wesentlich mehr her als die Meinradsvita.

[34] Für das Folgende vgl. Zoepf L., Das Heiligen-Leben im 10. Jahrhundert (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance 1), Leipzig–Berlin 1908, 108–136.

nisierten Bevölkerung rechnet. Unter diesen Umständen ist Hagiographie nur auf eine kleine Elite ausgerichtet, die hohe Ansprüche verstehen kann.

L. Zoepf hat in seiner Untersuchung der Heiligenleben des 10. Jahrhunderts herausgestellt, wie das Individuelle vom Ideal der Christusnachfolge geprägt wird. Innerhalb des Kulturkreises, der sich allmählich als deutsch verstand, zeigte sich eine eigentümliche Faszination für die Nachfolge des demütigen Christus. Mit der Nachfolge Christi der eigenen Natur zu widersprechen übte unwiderstehliche Faszination aus. Drei grosse Ideen als Ideale gelebt lassen sich den Heiligenleben entnehmen: Eremitentum und Klosterleben als Weltflucht; Askese als Flucht vor dem eigenen Ich und seinen Begierden; Martyrium als Flucht aus dem Leben selbst. Als treibende Momente erscheinen die Fragen nach der ewigen Vergeltung und der Sorge um die Heilsgewissheit.

Meinrads Lebensbeschreibung steht ganz am Anfang der so charakterisierten Epoche und stilisiert das Einsiedlerleben perfekt nach diesen Vorstellungen. Allerdings darf nicht übersehen werden (vgl. unten), dass in der Lebensbeschreibung nicht eigentlich der Einsiedler im Vordergrund steht, sondern der Märtyrer. In seinem wirklichen Leben als Eremit war Meinrad Vorläufer einer Entwicklung, die im 10. Jahrhundert zu einer beeindruckenden Blüte gelangte: Eremitentum und Inklusenwesen. Feurigen religiösen Eifer zeigten nicht zuletzt Frauen, wie in St. Gallen die Inklusinnen Wiborada und Rachilda, die ebensogrosse Kasteiungen auf sich nahmen wie Meinrad. St. Gallen sah sogar seinen Abt Hartmut dieses Leben wählen. Im Leben des Johannes von Gorze spielen bizarre Eremitengestalten eine Rolle, die fast zeitgleich wie Meinrad auftraten, jedoch einen ganz anderen, naturhaften Eremitentyp verkörperten.

Das erneute Hinwenden zu einer intensiven Askese ist aufs Ganze gesehen eine Reaktion auf den Laxismus in vielen Klöstern. Asketentum und Klosterreform wurden Zwillinge. Alte Heiligenleben wurden neu bearbeitet und die asketischen Züge verstärkt. So wurde in der Bearbeitung etwa aus Verena in Zurzach eine Inklusin[35]. Im Vergleich mit den eindringlich und in grosser Breite dargestellten Kasteiungen in den Lebensbeschreibungen vieler Männer und Frauen wirkt die Darstellung des Meinradslebens, obwohl die allgemeinen Grundelemente gegeben sind, sehr einfach und zurückhaltend. Meinrads Askese ist Beten, Fasten und Almosengeben. Die Darstellung ist noch nicht auf die neue ins Extreme gehende asketische Zeitströmung eingeschwenkt.

Eng verbunden mit der religiösen Hinwendung zur Askese ist der Gedanke des Martyriums, der im 10. Jahrhundert wieder erhöhte Wertschätzung erfährt. In zu Unrecht Ermordeten sieht man Märtyrer, in den Heiligen glüht die Begierde nach dem Martyrium. Die Askese wird zunehmend als verborgenes Martyrium gewertet. Die Passionsdarstellung Meinrads entspricht voll diesem Ideal. Der Raubmord wird als Blutzeugnis gedeutet, kunstvoll mit Elementen des Volksglaubens geschmückt. Klassische Motive, die zur Stilisierung vieler Heiligenleben dienen, fallen auf: Vorahnung des Todes; gute Behandlung der

---

35 Berschin, Verena und Wiborada (wie Anm. 24) 14.

Mordgesellen; die freiwillige Hingabe des Lebens; die Rache des Himmels an den Mördern. Bei Wiborada finden wir das Vorwissen und die freiwillige Lebenshingabe ebenfalls.

Was bei Meinrad im Schweigen über dreiunddreissig Jahre verborgen lag, das wird bei anderen Heiligen explizit ausgedrückt: der unablässige Kampf gegen das innere Wollen in Bangigkeit gegenüber Gottes geheimen Ratschluss. Dabei hofft das gemeine Volk auf seine Heroen, die die Welt mit Gott versöhnen sollen. In vielen Texten ist von der Vergänglichkeit die Rede, Ohnmacht und Sündhaftigkeit des Menschen beherrschen das Denken. Die Gesellschaft wird durcheinandergewirbelt. Bauern verliessen den Hof zugunsten von Klöstern und Einöden, Mönche vertauschten ihre Klosterzelle mit der Klause, Bischöfe bargen sich in Klöstern.

W. Berschin stellte im literarischen Überblick für die Epoche von 870–920 mit vollem Recht fest: „Das religiöse Klima ändert sich. Unkonventionelle Formen christlichen Lebens wie Einsiedlerleben und Reklusentum treten wieder auf. Der Missionsgedanke wird lebendiger. Gestalten wie der Ire Findan, der von 859 bis 881 zu Rheinau als Rekluse lebt, *calore ignis numquam refectus*, Meinrad von der Reichenau, der in den «Finsteren Wald» der Innerschweiz geht und dort das Martyrium erleidet (861), Abt Hartmut von St. Gallen, der sich nach elf glänzenden Regierungsjahren rekludieren lässt (883), und der Missionserzbischof Anskar sind Männer der Zukunft"[36]. Was hier erst in Einzelfällen verwirklicht wurde, vermochte in den kommenden Jahrzehnten zu einer breiten Bewegung zu werden.

Vergessen wir indessen nicht, dass es nicht nur glühenden Asketeneifer gab. Die St. Galler Mönche waren durchaus der Meinung, dass es auch ohne übertriebene Askese ging.

2. *Die Heiligen Alemanniens*[37]

Die Eigenart Meinrads als Heiliger innerhalb des südalemannischen Raumes (grosso modo die Bistümer Basel und Konstanz) kommt bei einer Untersuchung der Heiligen der Merowinger- und Karolingerzeit (ca. 600 bis ca. 900) gut zum Ausdruck. Die Lebensbeschreibungen gehören teilweise späteren Zeiten an und mahnen durch ihre stark legendarischen Züge deshalb zur grössten Vorsicht. Einige dieser Heiligen sind nur kurz im untersuchten Raum tätig geworden. Dies spielt hier jedoch keine Rolle.

---

[36] Berschin W., Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter, Bd. III, Karolingische Biographie 750–920 n. Chr. (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters 10), Stuttgart 1991, 340.

[37] Zum Folgenden vgl. Graus F., Sozialgeschichtliche Aspekte der Hagiographie der Merowinger- und Karolingerzeit (Mönchtum, Episkopat und Adel zur Gründungszeit des Klosters Reichenau, VKAMAG XX, hrsg. v. A. Borst, Sigmaringen 1974, 131–176).

Verena [Zurzach]
(Abt und Missionar Columban [Tuggen, Bodenseegebiet])
Einsiedler Gallus [St. Gallen]
Abt Germanus, Märtyrer [Moutier-Grandval]
Eremit Landelin, Märtyrer [Ettenheimmünster]
Einsiedler und Missionar Trudpert, Märtyrer [St. Trudpert]
Missionar und Abt Fridolin [Säckingen]
(Abtbischof Pirmin [Reichenau])
Abt Otmar [St. Gallen]
Einsiedler Meinrad, Märtyrer [Einsiedeln]

Die Mehrzahl dieser Heiligen, darunter mit Verena nur eine einzige Frau, gehört in die Zeit der alemannischen Mission (die fränkisch geleitet war), und ihr Gedächtnis ist mit einem Kloster verbunden. Nicht alle waren Alemannen (z.B. Fridolin, Columban, Pirmin, Germanus). Mit Ausnahme von Gallus müssen sie als Lokalheilige betrachtet werden. So ist es auch nicht erstaunlich, dass „mächtigere Heilige" wie Mauritius und Martin eine viel stärkere Verehrung genossen. Es fällt auch auf, dass der merowingische Haupttypus des Heiligen, der heilige Bischof, überhaupt nicht vorkommt. Eine, aber wahrscheinlich ungenügende Erklärung wäre, dass Alemannien lange Zeit kein Gebiet mit städtischen kirchlichen Zentren von Bedeutung war (aber Basel?). Diese Funktion übten die Klöster aus. Es fehlt ebenso der Typus des/der adeligen Laienheiligen (wie in Burgund Sigismund; im Elsass Odilia). Die Führungsschicht des Landes ist unter diesen Heiligen mit keinem Mitglied vertreten, vielleicht weil von dieser Schicht keine Klöster gegründet wurden, so dass keine Eigenklosterherren verehrt werden konnten. Die Klöster sind meist aus Eremitenzellen hervorgegangen.

Ein Spezifikum der südalemannischen Heiligen ist der „merkwürdige" Märtyrer. Das Eigenartige daran ist, dass die Hagiographen keine oder nur eingeschränkte Versuche machen, einen wie immer auch motivierten banalen Mord in ein Martyrium um des Glaubens willen umzudeuten (Meinrad gehört dazu). Dabei ist aber der Hintergrund zu beachten. Für die Vitenschreiber ist die Welt immer das Kampffeld von Gut und Böse. Von daher ist unschuldiges Opfer eines Gerechten unschwer auch als Martyrium zu begreifen. Dies lässt sich gerade bei der Meinradsvita zeigen.

Es ist eine vielleicht mit der sozialen Geschichte des unterdrückten Alemanniens zu erklärende Tatsache, dass seine Heiligen vorwiegend als Einsiedler und als Opfer von Gewalt erscheinen. Diese Heiligen sind einerseits beliebte Typisierungen und andrerseits vermochten sie doch nur eine lokale Verehrung hervorzurufen. Es ist zu vermuten, dass der Erwartungshorizont von Lesepublikum und Volk in diesen Heiligengeschichten auf seinen Geschmack kam. Das Volk, der gemeine Mann, konnte sich in den Opfern der Gewalt wiedererkennen, und auch die Klostergeschichten sind voll von Unrecht gegen die Klöster.

3. Die Reichenauer Hagiographie des 9. und 10. Jahrhunderts

Die Meinradsvita nimmt eine ganz eigentümliche Stellung im hagiographischen Schrifttum der Reichenau ein. Verglichen mit den anderen Texten wirkt sie äusserst nüchtern, während das übrige Schrifttum teilweise ganz phantastische Inhalte aufweist. Man könnte beinahe von einem Kontrast zwischen historischer Schrift und Legenden sprechen. Dabei sind aber auch bei Meinrad legendarische Aspekte vorhanden. Die Übersicht möchte zeigen, wie fremd sich die Vita des Eremiten im Gesamtbild ausnimmt.

In der 1. Hälfte des 9. Jahrhunderts erscheint die Reichenau geradezu als Kompetenzzentrum für literarische Heiligenverehrung, sei es aktiv, sei es passiv. Für die Festtage benötigten Klöster Texte für die Lesungen im Stundengebet der Nokturnen und für die Lesung am Mittagstisch[38]. In einer Zeit der kulturellen Erlahmung nach dem Höhepunkt mit Walafrid Strabo bis zum neuerlichen Glanz mit Berno und Hermann dem Lahmen konzentrierte sich das literarische Schaffen der Inselmönche auf den hagiographischen Bereich. Die Heiligen- und Reliquienverehrung erlebte einen grossartigen Aufschwung. Aus den Bibliothekskatalogen geht hervor, dass das Kloster in der Mitte des 9. Jahrhunderts einen reichen Fundus an hagiographischen Texten besass. Dabei fehlt zuerst jede Eigenständigkeit. Die Ausrichtung der Heiligenverehrung ist römisch-westfränkisch. Erst durch die nun beginnenden Reliquienübertragungen, zuerst gar in andere Klöster, bildete sich eine spezielle lokale Kulttradition aus.

Der erste hagiographische Text stammt aus der Zeit des Abbatiates von Erlebald (823–838), dem Lehrer und Mentor Meinrads. Es handelt sich um die phantastisch ausgeschmückte Genesius-Geschichte. Ein Mitglied des Reichsadels hatte Reliquien in Italien erworben und sie auf sein Eigengut Schienen gebracht, das ein Wallfahrtsort geworden war. Zur Abfassungszeit der Legende lebte dort eine monastische Gemeinschaft. Zweck der Aufzeichnung der Wundererzählungen neben der Propaganda waren ganz offensichtliche Zweifel an den sich um Genesius rankenden Legenden.

Obwohl die Reichenau nicht direkter Nutzniesser der Kultpropaganda war, fanden sich da die Kompetenz und der Wille für die richtige Ausgestaltung einer Propagandaschrift des so kostbaren Heiltums. Bald darauf (Mitte 9. Jahrhundert) besass die Reichenau selbst auch Genesius-Reliquien[39].

Kurz nach der Abfassung der Genesius-Legende wurde im Auftrag des Klosters Hirsau die Legende des hl. Aurelius verfasst, bzw. vielleicht eine ältere Vorlage überarbeitet. Die Gebeine des Bischofs Aurelius wurden von Mailand nach Hirsau übertragen. Auftraggeber war ein Bischof in Vercelli,

---

[38] Klüppel, Reichenauer Hagiographie (wie Anm. 10) 12; vgl. von der Nahmer D., Die lateinische Heiligenvita. Eine Einführung in die lateinische Hagiographie, Darmstadt 1994, 175.

[39] Klüppel, Reichenauer Hagiographie (wie Anm. 10) 18–25.

alemannischer Angehöriger der Reichsaristokratie. Die Vita sollte die Grösse und Wirkmächtigkeit dieses neuen, noch unbekannten Heiligen ins beste Licht stellen, da dies die Voraussetzung zur Verehrung war[40].

Zu einem unbekannten Zeitpunkt um die Mitte des 9. Jahrhunderts müssen Reliquien auf die Insel gelangt sein, die man mit einem Bischof Valens in Verbindung brachte. Über ihn wusste man nichts. So wurde eine Legende fabriziert, indem man eine vorhandene Passio umarbeitete[41].

Nach drei legendarischen Heiligenleben folgt für Th. Klüppel chronologisch die Meinradsvita, die er schon in die 70-er Jahre datiert. Eine solche Datierung halte ich nicht für haltbar, wie ich oben darlegte[42]. Auch inhaltlich kann ich mit Klüppel nicht immer einig gehen.

Die hauptsächliche Diskussion dreht sich um die historische Glaubwürdigkeit der Lebensbeschreibung. Es sind unbestreitbar Elemente vorhanden, die plausibel sind. Es muss jedoch mit einer starken Stilisierung gerechnet werden. Die Lebensbeschreibung ist nicht für historische Information geschrieben und ist als erbaulicher Text innerhalb eines religiösen bzw. monastischen Kontextes zu lesen. Die Komposition und die Absicht folgen eigenen literarischen Gesetzmässigkeiten[43]. Die genaue literarische Analyse der Meinradsvita steht noch aus. Hier will ich nur eine ganz summarische Charakterisierung geben und einige interessante Einzelheiten hervorheben.

Für die Strukturierung der Vita muss man vom Proömium ausgehen, das eine Dreifachcharakterisierung enthält, die wegleitend ist:

Vir venerabilis (im Sinne von gottgesinnter Mann)
Heremita
Martyr

Der Text lässt sich somit in drei grosse Abschnitte mit Unterabschnitten einteilen. Vom Umfang und der Aussageabsicht her betrachtet muss man von einer Passio mit Vorspann sprechen. Damit ist ein verborgener Hinweis auf die Nachahmung Christi verbunden, da die vier Evangelien ja auch Passionsgeschichten mit Vorspann sind.

---

40 Klüppel, Reichenauer Hagiographie (wie Anm. 10) 26–42.

41 Klüppel, Reichenauer Hagiographie (wie Anm. 10) 43f.

42 Klüppel, Reichenauer Hagiographie (wie Anm. 10) 45–56.

43 Vgl. zur Heiligenvita als Literaturgattung: Schmale F.-J., Funktion und Form mittelalterlicher Geschichtsschreibung, Darmstadt 1985, 112–115, 158–164; Grundmann H., Geschichtsschreibung im Mittelalter, Göttingen ^{2}1965, 29–38; von der Nahmer, Die lateinische Heiligenvita (wie Anm. 38), 131–145.

Gliederung der Vita

Kapitel	Inhalt	Teil
I	Absicht	Proömium
II	Herkunft, Jugend und Ausbildung	Vir venerabilis
III	Kleriker und Mönch	
IV–V	Lehrer und Anfang des Eremitenlebens	Heremita
VI–VIII	Eremit	
IX–XI	Martyrium	Martyr
XII	Beglaubigungswunder und Bestattung	

Kennzeichnung Meinrads in der Vita

Kapitel	Wichtige Ausdrücke	Teil
II	Infantulus bonae indolis Vitare iocos atque errores	Vir venerabilis
III	Vir venerandus Promissa servare Promptus ad obediendum Strictus in ieiunando Assiduus in oratione Largus in misericordiae operibus Substratus maxime in humilitate cunctis	
IV	Pollere moribus Talentum ad lucra dominica in plurimos disperdere Vir beatus Accensus nimium amore solitariae sedis	Heremita
V	Vir dei Habitationem huius eremi delectare Familiarius precibus vacare Ieiuniis et orationibus continuis a deo poscere Confortatus divina inspiratione Relinquere cellam scholamque Ieiuniis et orationibus indefessus creatori servire	
VI	Superni regis militiam exigere Maximis ieiuniis macerare Sine cessatione orare In elemosinam erogare	
VII	Orare, in oratione prostrare Omni studio se pio deo commendare Vir venerabilis	
VIII	Quae hospites decebant benigne exhibere Vir dei Incubare pervigil precibus Martyrii palmam consequi	

IX	Servire domino in ieiuniis et abstinentia Solitis orationibus incubare Missarum devote solemnia libare creatori Vir venerandus Vir dei (3x) Orationibus deum sibi placare Corpus dominicum ut praescius futurorum ad viaticum obitus sui puro corde ac devota mente suscipere In oratione demorari Orationem complere Commendare agonem domino et sanctis Athleta deo confortante pugnaturus	Martyr
X	Beatus vir Sanctus (3x) Vir dei (2x)	
XI	Famulus dei Servus dei	
XII	Vir dei (2x) Sanctus martyr	

Die Erzählung enthält Elemente, die überprüft werden können. So ist Meinrad als Professe der Reichenau nachzuweisen. Allerdings wird er nicht in der von Anlagehand aufgezeichneten langen Mönchsliste unter Abt Erlebald genannt, sondern sein Name ist erst später eingeschrieben worden. Zudem fehlt die Bezeichnung *presbiter*, die von der Anlagehand bei den Priestermönchen beigefügt wurde[44]. Das muss aber kein Widerspruch zur Vita sein, die ihn bereits als Priester ins Kloster eintreten lässt. Der Schreiber konnte die Bezeichnung auslassen[45].

Die Herkunftsfrage bleibt dunkel. Die in der Traditionsgeschichte häufig beobachtbare soziale Aufwertung der Herkunft lässt sich bei Meinrad geradezu beispielhaft zeigen. Aus dem Sprössling bescheidener Eltern wird bis ins Spätmittelalter ein Hochadeliger. Es ist unverkennbar eine allgemeine Tendenz, Verehrung und soziale Herkunft kongruent werden zu lassen, dass so ein richtiger Topos der vornehmen Abkunft entstehen konnte[46].

Unverkennbar ist schon ein Topos vorhanden, dass edle Geisteshaltung wichtiger ist als soziales Herkommen und Besitz. Die verwandtschaftliche

---

44 Das Verbrüderungsbuch der Abtei Reichenau, hrsg. von Johanne Autenrieth, Dieter Geuenich und Karl Schmid (MGH.Libri Memoriales et Necrologia, NS 1), Hannover 1978, Tafel 4 D4.

45 Das Verbrüderungsbuch der Abtei Reichenau (wie Anm. 44) LIII.

46 Graus, Sozialgeschichtliche Aspekte der Hagiographie der Merowinger- und Karolingerzeit (wie Anm. 37) 147.

Verbindung mit Erlebald könnte durchaus auf eine gehobene Abkunft hindeuten. Dabei taucht die Frage auf, welche Karriere der junge Meinrad einschlagen sollte. Die Ausbildung in der Klosterschule sollte ihn für die weltpriesterliche Laufbahn (in Konstanz?) vorbereiten. Weshalb dann die Kehrtwendung? Nur der Rat Erlebalds nach seinem Amtsantritt als Abt scheint ein wenig zu kurz zu greifen. Wahrscheinlich dürfte die allgemeine Entwicklung des Klosters entscheidender gewesen sein. Unter Abt Hatto I. (Haito) hatte sich die Reichenau der Reformbewegung Benedikts von Aniane geöffnet[47]. Die verstärkte Hinwendung zur Aszese und eine gewisse Abkehr von Gewohnheiten eines Kulturklosters waren damit verbunden. Im 3. Kapitel des Meinradslebens kommen die neuen Ideale zweifach zum Ausdruck. Zum einen wird gerade Abt Hatto I. gelobt. Für ihn gilt der Dreiklang: gediegene Bildung, gute Werke und sittlicher Adel. Dies ist die Charakterisierung eines karolingischen Reformprälaten. Dieser hohe Herr zog sich 823 von den aktiven Geschäften zurück und wandte sich „der Schönheit des beschaulichen Lebens" zu. Zum andern tat auch Meinrad ebendiesen Schritt. Was von seinem Klosterleben geschildert wird, entspricht anianischem Reformideal: er „gab sich alle erdenkliche Mühe, die Gelübde zu halten, immer zum Gehorsam bereit, streng im Fasten, unermüdlich im Gebet, grosszügig in Werken der Liebe, vor allem aber demütig den Brüdern untergeordnet". Erlebald, der Verwandte Meinrads, war von gleichem Geist wie Haito und prägte das Konventsleben entsprechend. Wir haben deshalb hier sicher eine Stilisierung der Biographie vor uns, die das Individuelle zurücktreten lässt. Der unbekannte Autor der Vita verliert kein Wort darüber, dass es eigentlich ungebührlich ist und nicht der Regel des hl. Benedikt (Benediktsregel, Kap. 1) entspricht, dass ein Neuling sich anmasst, allein gegen die Versuchungen zu kämpfen.

Das Problem der Schule wird unten erörtert. Es mutet indes gerade auf dem Hintergrund der monastischen Reform eigenartig an, dass ein vorbildlicher Mönch auf einen Aussenposten geschickt wird. Zudem ist die Episode des Schulausfluges der reinen Phantasie zuzuschreiben und mit recht ungenauen geographischen Angaben verziert.

Vom 4. Kapitel an ist die Erzählung ganz auf Meinrad konzentriert. Zur Verlebendigung wird vermehrt die direkte Rede verwendet. So lebensnah die Schilderungen damit werden, so fiktiv sind sie auch. Sie dienen einzig dazu, die Motive des Eremitenlebens und der Lebenshingabe zu verdeutlichen. Eine

---

[47] Vgl. Beyerle, Von der Gründung bis zum Ende des freiherrlichen Klosters (724–1427) (wie Anm. 30) 78–83. Rothenhäusler M., / Beyerle K., Die Regel des hl. Benedikt, das Gesetz des Inselklosters (Die Kultur der Abtei Reichenau I, München 1925, 265–315, hier 280–283).
Zur Reform Benedikts von Aniane vgl. Semmler J., Benedictus II: una regula – una consuetudo (Benedictine culture 750–1050, Medievalia lovanensia, Series I, Studia 11, ed. by W. Lourdaux and D. Verhelst, Leuven 1983, 1–49); vgl. auch die Gesetzgebung in CCMon I, 423–582.

innere Auseinandersetzung vor dem Entschluss zum Eremitenleben fehlt, Meinrad erfährt kein dramatisches Bekehrungserlebnis.

Fast unbemerkt tauchen im 5. und 6. Kapitel zwei Hinweise auf andere fromme Männer auf, die von der wohltätigen Frau unterstützt werden. Eigenartigerweise werden diese Männer nicht näher charakterisiert. Bei der Entscheidungsfindung Meinrads haben sie noch gar keine Rolle gepielt, sie waren nicht im Wald. Ist hier historisches Wissen verwertet? Ich vermute vielmehr, dass wir eher einen Reflex aus der Zeit Bennos vor uns haben, der vielleicht schon früh eine Schar Gleichgesinnter um sich geschart hatte. Einsiedler als Massenphänomen wäre für das 9. Jahrhundert eine ganz aussergewöhnliche Erscheinung, selbst wenn man zugestehen muss, dass Eremiten kaum Spuren in der historischen Dokumentation hinterlassen haben[48].

Das Problem des Martyriums ist kein echtes Problem. Nur wenn man übersieht, dass sich das Leben der Menschen in einen grösseren Horizont einordnet, kann man Zweifel haben, ob Meinrad ein „merkwürdiger Märtyrer" war, wie Graus meint[49]. Die Welt ist seit Anbeginn der Schauplatz der Auseinandersetzung zwischen Gott und dem Teufel (Kapitel 9). Die Meinradsvita schliesst sich in der Dämonengeschichte dem grossen Vorbild des ägyptischen Mönchsvaters Antonius an[50]. Hiermit wird das Charakteristische des Einsiedlerlebens geschildert[51], nicht aber das individuelle Erfahren Meinrads.

Das Martyrium ist der folgerichtige dritte Schritt im oben behandelten literarischen Ideal der Zeit. Im Martyriumsbericht ist die Stilisierung ganz stark. Der Eremit wird als vollkommener Herr der Situation dargestellt, ähnlich gemacht seinem Herrn und Meister in der Passion. Volkstümliche Motive wie die Raben und die wundersamen Geschehnisse nach der Ermordung sorgen für das Eindringen des Übernatürlichen in die profane Welt.

Schon vor der Mitte des 9. Jahrhunderts gab es eine Januariusverehrung auf der Reichenau. Die Reliquien wurden wahrscheinlich angezweifelt, und man besorgte sich neue, die man durch eine wiederum phantastische Geschichte aufzuwerten versuchte (nach 871). 874 erfolgte ein weiterer süditalischer Import, diesmal die hl. Fortunata und Gefährten. Die Reichenau besass gute Beziehungen zu Süditalien und vermochte sich irgendwie die begehrten

---

48 Vgl. Grundmann H., Deutsche Eremiten, Einsiedler und Klausner im Hochmittelalter (10.–12. Jahrhundert) (AfK 45, 1963, 60–90).

49 Graus, Sozialgeschichtliche Aspekte der Hagiographie der Merowinger- und Karolingerzeit (wie Anm. 37) 150–153.

50 Klüppel, Reichenauer Hagiographie (wie Anm. 10) 50. Auch die fromme Jugendzeit dürfte vom Antoniusleben inspiriert sein, vgl. ebenda, 51. Selbst der Rückzug weiter in den Wald hat sein Vorbild bei Antonius.
Zu den Dämonenkämpfen des Antonius vgl.: Des hl. Athanasius Leben des hl. Antonius, übersetzt von H. Mertel, BKV^2 31, z.B. Kapp. 8, 13, 23, 39, 41, 51, 52. Im Vergleich ist des Antonius Leben viel mehr von diesen Kämpfen geprägt als dasjenige Meinrads.

51 Klüppel, Reichenauer Hagiographie (wie Anm. 10) 50.

Reliquien zu beschaffen. Dazu brauchte man Lebensbeschreibungen und vor allem Translationsberichte, um die Echtheit der Reliquien zu „erweisen". Die südländische Herkunft wie früher die angeblich orientalische beflügelte die Phantasie ungemein. Über das Wie der Beschaffung wurde wohl zu Recht der Schleier des Schweigens gehüllt[52].

In ganz andere Gegenden führt die Verenageschichte. Die Forschung hat mit grosser Wahrscheinlichkeit herausgestellt, dass sie um 888 von Abt-Erzbischof Hatto III. geschrieben wurde. Adressatin war die aktuelle Nutzniesserin des Klosters, die Kaiserin Richardis, nach deren Tod das Kloster Zurzach an die Reichenau fallen sollte.

Diese Heilige wurde schon früh verehrt, und an ihrem weitherum bekannten Wallfahrtsort Zurzach lebte eine kleine Mönchsgemeinschaft. Das Ziel der Vita war die Einbindung dieser lokalen Heiligen in die Thebäerlegende des hl. Mauritius und Gefährten in Agaunum, in die auch die Zürcher Heiligen Felix und Regula sowie die Solothurner Heiligen Urs und Viktor gehören. Ein besonderer Akzent liegt auf dem Preis der Jungfräulichkeit um Christi willen. Die Vita ist eine gelehrte und phantasiereiche Erzählung einer langen Wanderschaft von Ägypten bis nach Zurzach. Die Wundererzählungen dienen dem Erweis der Heiligkeit[53].

Das 10. Jahrhundert ist wieder ganz fremden Kulten vorbehalten. Den Auftakt machte die Verehrung des Bischofs Heraklius und seiner Gefährten. Diese hatten ihre Verehrung zuerst in Foligno (Umbrien) und wurden gegen Ende des 10. Jahrhunderts nach der Reichenau gebracht. Einige wenige Angaben wie Herkunftsort, eventuell einige lokale Traditionen, Festdatum, hagiographische Vorbilder und Topoi, Kenntnisse der Bibel und der Liturgie reichten aus, um eine Geschichte zu fabrizieren[54].

Den Höhepunkt der Reichenauer Hagiographie bilden jedoch drei Geschichten, die exemplarisch zeigen, was die Reichenauer Klostergemeinschaft eigentlich zutiefst bewegte: wunderbare Berichte über die Erlangung von Reliquien, am besten aus dem Heiligen Land. Es geht dabei um einen der Krüge von der Hochzeit von Kana; man hört von der wundersamen Entdeckung, dass der Evangelist Markus unter falschem Namen unerkannt schon seit 830 im Inselkloster ruhte; und man jubelt 925 über die Ankunft einer Blutreliquie Christi[55].

Die Reichenau besass schon seit 830 eine Valensverehrung (siehe oben). Doch das war eine Täuschung, verursacht durch eine komplizierte Erwerbungsgeschichte. Der Erwerber, Bischof Ratold von Verona (ein Alemanne), hatte viel Geld für die Reliquien, die eingehend auf ihre Echtheit geprüft wurden, ausgegeben und musste die wahre Identität lebenslang geheimhal-

---

52 Klüppel, Reichenauer Hagiographie (wie Anm. 10) 57–59.

53 Klüppel, Reichenauer Hagiographie (wie Anm. 10) 60–64. Zum ganzen Verena-Komplex: Reinle (wie Anm. 12).

54 Klüppel, Reichenauer Hagiographie (wie Anm. 10) 82f.

55 Klüppel, Reichenauer Hagiographie (wie Anm. 10) 84, 86.

ten. Indes kam die Wahrheit durch Wunder und durch eine Erscheinung des Heiligen beim Bischof von Konstanz doch zutage. Endlich wurde das unerwartete Geschehen öffentlich verkündet und eine Wallfahrtsbewegung setzte ein. Natürlich konnte es an Zweiflern nicht fehlen, sogar an solchen, die in Alexandrien gewesen waren. Ihnen offenbarte sich der Heilige selbst und wies sie zurecht. Eindrückliche Heilungen ereigneten sich, die von anderen Heiligen nicht zustande gebracht wurden. Die ganze Markuslegende von ca. 930 dient angesichts der langen Zeit des Unbeachtetseins einer so wirkmächtigen Heiligengestalt nur dem einen doppelten Ziel: den Beweis erbringen, dass der Evangelist Markus wirklich in der Reichenauer Klosterkirche ruht, und der Kultpropaganda[56].

In der Geschichte von der Übertragung der Heiligblutreliquie (925) vermengen sich historische Nachrichten und viel Phantasie zu einem unentwirrbaren Gemenge. Die Verehrung von Christusreliquien und des Kreuzes im Westen, besonders verstärkt noch seit der Karolingerzeit, gibt den allgemeinen Hintergrund ab. Es geht hier um die Erklärung, wieso ein vom Blut Christi getränktes Holzkreuz mit einem eingelassenen Stück vom Kreuz Christi in die Reichenau gelangte. Auf einem verschlungenen Weg und nach über hundert Jahren Wanderung ist das Heiltum auf die Insel gekommen. Mit dieser Geschichte ist auch die Gründung des hunfridischen Eigenklosters Schänis als Kreuzkloster verknüpft. Über Hunfrids Nachfahren gelangte die kostbare Reliquie zum Schluss auf die Reichenau. Für den Hörer der Legende tauchte aus dem Dunkel eine grossartige Zeit auf, wo sich die Grossen begegneten und weit entfernte Orte miteinander verknüpft wurden. Aus einzelnen Mosaiksteinen, die für sich genommen durchaus zutreffend sein können, entstand ein farbiges Bilderbuch voller Abenteuer. Die heute noch erhaltene Reliquienfassung stammt aus dem Osten und könnte wirklich aus dem Osten zur Zeit Karls des Grossen, als rege Gesandtschaften ausgetauscht wurden, in den Westen gekommen sein, allerdings wohl auf ganz andere Weise als in der Legende beschrieben[57].

Gegen die Mitte des 10. Jahrhunderts entstand als letztes Werk zur Reichenauer Kulttradition eine Legende über den Krug von Kana. Es wird die Geschichte eines mächtigen griechischen Grossen namens Symeon erzählt, der sich aus der Welt zurückzieht und nach einem zeitweiligen Eremitendasein in Jerusalem Abt wird. Vom dortigen Patriarchen erhält er als Gunsterweis einen der Krüge der Hochzeit von Kana. Räuber stehlen den Krug, der auf vielen Umwegen in die Hände des Mainzer Erzbischofs und Reichenauer Abtes Hatto III. gelangt. Symeon sucht unterdessen überall den Krug und findet ihn auf der Reichenau wieder, wo er in die Klostergemeinschaft aufgenommen

---

[56] Klüppel, Reichenauer Hagiographie (wie Anm. 10) 93–95. Bemerkenswert ist der Versuch, die Fiktion in die historische Zeit einzupassen: *Tempore igitur Karoli imperatoris augusti*, Klüppel, Reichenauer Hagiographie, 96. Ganz genau so tönt es bei der Meinradsvita (Kap. 2): *Temporibus Karoli gloriosissimi imperatoris Francorum.*

[57] Klüppel, Reichenauer Hagiographie (wie Anm. 10) 106–118.

wird und sein Leben beschliesst. Der Hauptsinn der Legende ist offensichtlich: für die Klostergemeinschaft war es wichtig, dass der Krug von kompetenter Seite beglaubigt wurde. Mit dem Namen eines griechischen Mönches, der im Kloster gelebt hatte, der Erinnerung an den grossen Abt Hatto, dem Vorhandensein des Kruges und allerlei Berichten, Fabeln und Annalen konnte eine würdige Geschichte über eine Christusreliquie im weiteren Sinn zusammengestellt werden[58].

Die Reichenau partizipierte in der Schau dieses gerafften Überblickes, der ein gutes Jahrhundert vom Klostereintritt Meinrads bis zur Gründungszeit Einsiedelns abdeckt, mit ihrem importierten Heiligenkult an einer grossen Bewegung, die eine gewaltige mentale Bewusstseinsveränderung in der Heiligenverehrung überhaupt signalisiert[59]. Ein richtiger Run auf heilige Leiber brach aus. Je exotischer die Herkunft war, desto wertvoller und schutzbringender der oder die Fürsprecherin. Dass dabei der Einheimische Meinrad nicht besondere Beachtung fand, liegt auf der Hand. Bezeichnenderweise gibt es von ihm keine Wunderberichte. Er lieferte nicht den Stoff, aus dem die Träume, auch diejenigen der Mönche, waren, wo man sich wenig um logische Korrektheit und genaue historische Informationen kümmern musste. Andrerseits musste Meinrad auch nicht verteidigt werden mittels Wundererzählungen, da die Mirakelberichte wie gesehen eine eminent apologetische Funktion besassen. Aber ohne Wunder kann auch keine Wallfahrt entstehen. Die religiöse und wirtschaftliche Bedeutung Meinrads war für die Reichenau nicht gross. Für das Inselkloster war die Übergabe der Meinradsreliquien an Einsiedeln im 11. Jahrhundert deshalb kein grosses Opfer angesichts des anderen kostbaren Heiltums.

4. Zwei Einzelprobleme des Meinradslebens

Die Gründung der Reichenau in der Sicht der Meinradsvita[60]

Wenn man sich nur auf Meinrad konzentriert, mag der kurze Hinweis im 2. Kapitel auf die Gründung des Klosters Reichenau beinahe überflüssig erscheinen. Aber es ist ein Text, der für die Diskussion um die verwirrenden Anfänge des Inselklosters eine gewisse Bedeutung hat. Da er historische Unrichtigkeiten aufweist und zudem als hagiographischer Text gegenüber der anderen schriftlichen Überlieferung als minder zuverlässig galt, wurde er bis

---

58 Klüppel, Reichenauer Hagiographie (wie Anm. 10) 119–140.

59 Vgl. Angenendt A., Das Frühmittelalter, Stuttgart-Berlin-Köln 1990, 340–342 (mit Karte für Sachsen).

60 Ich beziehe mich auf: Richter, Neues zu den Anfängen des Klosters Reichenau (wie Anm. 1); Prinz F., Frühes Mönchtum in Südwestdeutschland und die Anfänge der Reichenau (Mönchtum und Gesellschaft im Frühmittelalter, WdF 312, Darmstadt 1976, 151–203).
Vgl. auch Klüppel, Reichenauer Hagiographie (wie Anm. 10) 56.

heute kaum als ernst zu nehmende Quelle betrachtet. Denn zusammen mit der Pirminsvita bietet die Meinradsvita Elemente einer untergründigen Gegenversion zur offiziellen Reichenauer Geschichtsschreibung, für welche der Name von Walahfrid Strabo steht. Es darf davon ausgegangen werden, dass es dem unbekannten Verfasser dabei nicht um genaue Geschichtsschreibung im eigentlichen Sinn ging, sondern dass er eine bestimmte Version bieten wollte, ohne in die Einzelheiten zu gehen. Damit ist der kurze Passus eine von mehreren Sichtweisen der Reichenauer Gründungsgeschichte, die offenbar alle selektiv sind.

In der Meinradsvita wird gesagt, dass der Priester Sindleoz, welcher der Insel auch den Namen gab, als erster Mönchszellen errichtet habe. Im Auftrag des hochadeligen Alemannen *Perhatold* habe *Sindleoz* den hl. Pirmin mit seinen Gefährten aufgenommen. Dies sei zur Zeit des Frankenkönigs Pippin geschehen.

Zweimal – im Zusammenhang mit den Eltern Meinrads und dem adeligen Gründer Perhatold – wird Wert auf das Alemannentum gelegt. Dies ist wohl kein Zufall. Bemerkenswert ist auch, was nicht gesagt wird. So ist festzuhalten, dass die nur wenige Jahre später erfolgte Vertreibung Pirmins aus der Reichenau nicht erwähnt wird, bei der die herzogliche Gewalt in irgendeiner Weise beteiligt war. Zudem wird nichts von einer herzoglichen Beteiligung an der Gründung gesagt, wie es dann bei Hermann dem Lahmen der Fall sein wird. Es wird somit dezidiert eine gewisse alemannische Sicht der Dinge vorgelegt. Ein Grundherr gründet ein Kloster und braucht dafür die Mithilfe einer Mönchsgruppe. Als mächtiger politischer Vertreter, der auch den Schutz der Neugründung garantieren soll, tritt der aus anderen Quellen bekannte Graf Bertold auf.

Die historischen Ursprünge der Reichenau liegen zu einem guten Teil im Dunkel. Es ist völlig unklar, welche Rolle merowingischer König, karolingischer Hausmeier, Bischof Pirmin, lokaler Grundherr, Herzog und gräfliche Gewalt spielten und in welchem Zusammenhang sie standen. Quellen sind nur spärlich vorhanden und die Überlieferung zudem wegen Urkundenfälschungen schwierig zu interpretieren. Es muss angenommen werden, dass die vermutlich vorhandenen Gründungsurkunden vielleicht absichtlich vernichtet wurden. Grund dafür wäre die Verschleierung der Gründungsumstände zu einer Zeit, als die Karolinger die Kontrolle über das Kloster übernommen hatten und die offizielle Geschichte den Realitäten angepasst werden musste. Zum Zeitpunkt der Klostergründung (724) hatte der Hausmeier im alemannischen Raum an sich noch nichts zu vergeben, konnte sich jedoch hinter seinem Schattenkönig „verstecken". In der offiziellen Klosterversion wird dem Hausmeier Karl Martell eine prominente Rolle zugeschrieben. Der einheimische Sintleoz dagegen scheint dem (bewussten?) Vergessen anheim gefallen zu sein, denn nicht einmal im um 825 entstandenen Verbrüderungsbuch des Klosters wird er unter den Toten – sei es der Brüder, sei es der Wohltäter – genannt. Dem entspricht präzise, dass er vermutlich selbst im Grab weichen musste (vgl. oben), und zwar dem Repräsentanten der neuen karolingischen Ordnung (Graf Gerold).

Dasselbe Schicksal des Vergessens traf auch den alemannischen Grafen Bertold, der im Verbrüderungsbuch ebenfalls fehlt. Der adelige Bertold der Meinradsvita erscheint immerhin in der Tradition des 11. Jahrhunderts als *princeps*, der zusammen mit Herzog Nebi Pirmin zu Karl Martell geführt habe, von dem der Heilige die Reichenau erhalten habe. Aus der kurzen Notiz ist nicht zu entnehmen, ob Bertold im Auftrag höherer Gewalten (König/Hausmeier) oder aufgrund eigener Machtfülle gehandelt hat[61]. Immerhin ist auch in der Meinradsvita eine Verkürzung der Tatsachen nicht auszuschliessen[62]. Von den Herzögen ist jedenfalls auch nichts gesagt.

Zu allem passt, dass in der Meinradsvita die alte Tradition wachgehalten wird, die wusste, dass das Kloster[63] Reichenau ursprünglich *Sintleozesave* hiess, und nicht *Augia*.

Es geht bei der Beurteilung des kurzen Textes aus dem Meinradsleben nicht eigentlich um die historische Genauigkeit, sondern um das Warum dieser geschichtlichen Gründungsversion. Die bewusste Umdeutung der Anfangsgeschichte der Reichenau auf die Karolinger hin durch die Betroffenen selbst ist ein unbestreitbares Faktum. Könnte es sein, dass sich gleichsam darunter ein alemannischer Strang der Überlieferung durchgehalten hat, der widerborstig bleiben wollte? Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass auch in Pirmins Sterbekloster Hornbach ganz ähnliche Überlieferungen wach blieben. Könnte es sein, dass sich in der Meinradsvita, der Lebensbeschreibung eines Alemannen, ein neu erwachtes Stammensbewusstsein regte, das vielleicht an der herausragenden politischen Persönlichkeit Hatto III. Stütze fand? Nur wenig später entstand wieder ein alemannisches Herzogtum, nachdem die Zentralgewalt schwach geworden war.

Die alemannische Führungsschicht war unter dem brutalem Diktat der Karolinger beseitigt worden und hatte Traditionen, die sie mit den von ihr gegründeten Klöstern teilte, verloren. Aber nicht alles war zu unterdrücken. Dass dies gerade im Zusammenhang mit Meinrad in Erinnerung gerufen wird, gibt dieser Vita, bzw. Passio (!) innerhalb der Reichenauer Literarproduktion einen bemerkenswerten Platz.

---

61 Zu Bertold vgl. Borgolte M., Die Grafen Alemanniens in merowingischer und karolingischer Zeit (Archäologie und Geschichte 2), Sigmaringen 1986, 69f.; Borgolte M., Geschichte der Grafschaften Alemanniens in fränkischer Zeit (VKAMAG. S 31), Sigmaringen 1984, 25–28, 246; Schnyder H., Die Gründung des Klosters Luzern. Adel und Kirche Südalemanniens im 8. Jahrhundert, Bd. 1 (Historische Schriften der Universität Freiburg 5A), Freiburg Schweiz 1978, 252f.

62 Vgl. dazu die Deutung von Heidrich I., Die urkundliche Grundausstattung der elsässischen Klöster, St. Gallens und der Reichenau in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts (Die Gründungsurkunden der Reichenau, VKAMAG XXIV, hrsg. v. P. Classen, Sigmaringen 1977, 31–62, hier 61f.).

63 In der Meinradsvita heisst die Insel, nicht das Kloster, so.

Meinrad im Klösterlein Benken?[64]

Im 4. Kapitel wird berichtet, dass Meinrad als Lehrer in ein Klösterlein am Zürichsee geschickt wurde. Fraglos wird dieses unbekannte Klösterlein immer mit Benken identifiziert. Das Kloster Benken war Ausstellungsort zweier Urkunden von 741 und 744 der alemannischen Adeligen und Grossgrundbesitzerin Beata, der Gründerin des Frauenklösterleins auf der Lützelau. Der Familienbesitz der Beata wurde durch den karolingischen Ausgriff nach Alemannien bedroht, und deshalb versuchte Beata durch Verkauf an das Kloster St. Gallen zu retten, was noch zu retten war. Es ist möglich, dass die Beata-Sippe auch Benken gegründet hat, dann wäre es eine ganz junge monastische Niederlassung gewesen. Wie die Beziehung dieses Klosters zur Reichenau war, ist alles andere als klar. Aufgrund der Anwesenheit des Abtbischofes Arnefrid bei den zwei Beurkundungen wird eine enge Verbindung Benkens zum Inselkloster angenommen. Möglich ist dies, da eine Neugründung jedenfalls auf die Hilfe eines bestehenden Konventes angewiesen war. Diese Schlussfolgerung ist indes nicht zwingend auf die Reichenau zu konzentrieren, denn Arnefrid ist in diesem Fall ganz eindeutig als wichtiges Mitglied des bedrohten alemannischen Adels anzusprechen. Die enge Verbindung Benkens mit der Reichenau wird jedoch postuliert aufgrund der Mitteilung der Meinradsvita, dass der künftige Eremit als Lehrer in eine Reichenauer *cellula* am Zürichsee geschickt wurde. Diese Notiz wird als letzte Erwähnung des Klosters Benken betrachtet.

Ich bezweifle, ob Meinrad wirklich nach Benken geschickt wurde und ob man die Notiz so wörtlich zu nehmen hat. Vielleicht wäre eher an Schänis zu denken. Schnyder vermutet einen Zusammenhang mit dem Ende des Klosters Benken und den Anfängen von Schänis um 820. Wahrscheinlich ist nicht einmal an eine Kontinuität zu denken. *Cellula* braucht nämlich nicht zwingend mit Klösterlein übersetzt zu werden. Es kann sich einfach um ein klösterliches Besitztum gehandelt haben[65]. Denn es ist schwierig einzusehen, dass gerade die Existenz eines Eigenklösterchens im 9. Jahrhundert in der Reichenauer Tradition einfach verschwiegen werden sollte, um einzig in der Lebensbeschreibung Meinrads vor dem endgültigen Verschwinden aus der Geschichte

---

[64] Vgl. dazu Schnyder H., Benken (HelSac III/1, 239–247); Schnyder H., Lützelau (HelSac III/1, 272–278); Schnyder, Die Gründung des Klosters Luzern (wie Anm. 60) 304f., 308f.

[65] Vgl. Moyse G., Le Jura septentrional dans la perspective du monachisme occidental avant l'an mille (Actes de la Société jurassienne d'émulation 87, 1984, 9–38, hier 22, 26).
In einem Diplom Ottos II. für Einsiedeln wird der Ausdruck „cellula" für die verehrte Zelle Meinrads verwendet, vgl. Keller, Kloster Einsiedeln (wie Anm. 27) 32.
Das Georgs-Patrozinium der Pfarrkirche kann und muss nicht mit dem Kloster, wohl aber allgemein mit der Reichenau (Güterbesitz) in Verbindung gebracht werden. Denn Georg wurde mit dem Erwerb von Reliquien für Hattos Gründung Oberzell 896 für die Reichenau wichtig. Aber zu dieser Zeit bestand nach allgemeiner Ansicht das Klösterchen schon nicht mehr.

noch einmal aufzutauchen. Weder in den Nekrologien noch im Verbrüderungsbuch der Reichenau findet sich eine Spur dieses Klösterleins. Es ist eher anzunehmen, dass Benken wie die Lützelau kurzlebige Stiftungen waren, die aufgrund ihrer Verbindung mit dem einheimischen Adel die politische Umgestaltung der 40-er Jahre des 8. Jahrhunderts nicht überlebt haben.

Für Schänis[66] als Wirkungsstätte Meinrads spricht die Nennung der Äbtissin Heilwiga im 6. Kapitel des Meinradslebens. Es ist kaum erklärbar, dass nicht der Vorsteher des angeblichen Klösterleins dem Eremiten (und Mitbruder) geholfen haben soll, sondern ausgerechnet eine fremde, unbeteiligte Äbtissin. Warum wird aber ihr Kloster nicht genannt? Schänis wurde zwischen 814 und 823 gegründet und muss als vornehme und gewichtige Stiftung gelten. Die Gemeinschaft, welche in der Mitte des 9. Jahrhunderts 39 Frauen umfasste, fehlt im Verbrüderungsbuch der Reichenau. Der Stifter von Schänis war der churrätische Graf Hunfrid[67], ein mächtiger Gefolgsmann Karls des Grossen und Ludwigs des Frommen. Er gehörte somit zu den Kreisen, welche die Meinradsvita in der Notiz über die Gründung der Reichenau bewusst übergeht. Im Verbrüderungsbuch ist er hingegen eingetragen.

Dieser Hunfrid spielt auch für den Reichenauer Kult der Blutreliquie[68] eine bedeutsame Rolle, da er nach der (phantastischen und mehrere getrennte Traditionen zusammenführenden) Legende des 10. Jahrhunderts die Blutreliquie und eine Kreuzreliquie zusammen mit Abtbischof Waldo in Korsika beim herangereisten muslimischen Präfekten von Jerusalem holte. Er erbat sich das Kreuzstück von Karl dem Grossen und versprach dafür den Bau einer Kreuzkirche. Diese realisierte er in Schänis. Reichenauer und Schäniser Traditionen sind also verbunden. Genau da kreuzen sich ebenfalls die Wege von Meinrad und Heilwiga. Diese soll dem Eremiten eine kostbar gefasste Kreuzreliquie für die Salvatorkapelle Meinrads geschenkt haben.

Wer aber war diese Heilwiga? J. Siegwart will in ihr die Mutter der Kaiserin Judith, der Gemahlin Ludwigs des Frommen, sehen, die Witwe eines karolingischen Grossen. Er glaubt, dass Meinrad bei ihr in Schänis als persönlicher Kaplan amtete, so wie sein Mitbruder Walahfrid Strabo bei der Kaiserin Judith. Von Kaiserin Judith ist bekannt, dass sie das Salvator-Kloster in Brescia besass. Es ist verführerisch, von daher eine Verbindung zur Salvator-Kapelle im späteren Kloster Einsiedeln zu postulieren[69].

---

66 Zur Geschichte von Schänis und zur Person von Heilwiga vgl. Siegwart J., Die Chorherren- und Chorfrauengemeinschaften in der deutschsprachigen Schweiz vom 6. Jahrhundert bis 1160. Mit einem Überblick über die deutsche Kanonikerreform des 10. und 11. Jh. (Studia Friburgensia NF 30), Freiburg Schweiz 1962, 85–94.

67 Rappmann / Zettler, Die Reichenauer Mönchsgemeinschaft und ihr Totengedenken im frühen Mittelalter (wie Anm. 1) 475f.

68 Vgl. zum Kult der Heiligblutreliquie Klüppel, Reichenauer Hagiographie (wie Anm. 10) 106–118.

69 Vgl. zur Einsiedler Salvator-Verehrung Keller, Kloster Einsiedeln (wie Anm. 27) 32f.

Falls die verschiedenen Vermutungen und Hypothesen stimmen würden, fiele das vertraute Bild von Meinrad als Lehrer dahin. Es wirkt an sich ziemlich eigenartig, dass der eigentlich für das Eremitenleben geformte Mönch zuerst als Lehrer wirkte. Die Lebensbeschreibung bringt Meinrad etwas gezwungen an den Zürichsee. Die Episode als Lehrer passt nicht so recht in die Aussageabsicht des Meinradsporträts, das ganz auf das geistliche Leben ausgerichtet ist. Allerdings könnte man daraus vielleicht ableiten, dass das Nichtpassende historisch glaubwürdig ist. Dagegen wäre jedoch einzuwenden, dass die Erwähnung der beiden Frauen, Heilwiga und die unbekannte Matrone, noch viel weniger ins Bild passen. Ausgerechnet zwei Frauen ermöglichen dem Mönch das Einsiedlerleben, aber keine Mitbrüder (zu den anderen erwähnten Eremiten, nicht Mitbrüder!, siehe oben). Vielleicht doch ein Hinweis, dass es solche am Zürichsee nicht gab?

Die Meinradsliturgie
eine liturgiegeschichtliche Studie

von Odo Lang OSB – Einsiedeln

Die liturgische Verehrung des heiligen Meinrad in Einsiedeln beginnt mit der Übertragung der Reliquien des Heiligen in das Kloster im Finstern Wald 1039. Für das damals eingeführte Fest am 21. Januar dichtete und komponierte Abt Berno von der Reichenau († 1048) das Offizium, d.h. die Antiphonen und Responsorien, wofür er sich jener Stilform bediente, die Reimprosa genannt wird, und die das ganze Mittelalter hindurch sehr beliebt war.

Der damalige Stiftsbibliothekar P. Leo Helbling veröffentlichte dieses Offizium in der Festschrift zum 1100. Todestag des heiligen Meinrad,[1] lateinisch und deutsch, ohne dabei auf die sehr vielfältige Geschichte dieses Offiziums einzugehen. Es geht deshalb in diesem Beitrag nicht darum, eine neue Edition zu bieten, sondern anhand der handschriftlichen und gedruckten Überlieferung der Entwicklung des Offiziums im Mittelalter und bis in die neueste Zeit nachzugehen, wobei gleicherweise das Messformular wie das Offizium im Stundengebet berücksichtigt werden sollen.

1. Die Quellen

Die Wiedergabe des Festoffiziums in der Festschrift zum 1100. Todestag des heiligen Meinrad 1961 stützt sich im wesentlichen auf *eine* Handschrift des 11. Jahrhunderts mit Verweisen auf vier weitere Handschriften des 11.–16. Jahrhunderts. Die handschriftliche und gedruckte Überlieferung der Meinradsliturgie in der Stiftsbibliothek Einsiedeln ist jedoch bedeutend reicher und belegt eine kontinuierliche Entwicklung des Offiziums sowie der Verehrung des Heiligen überhaupt. Teile der Liturgie für Messfeier und Stundengebet finden sich in 40 Handschriften der Bibliothek, die vom 11. bis zum 19. Jahrhundert reichen; hinzu kommen die gedruckten Quellen aus dem 17.–20. Jahrhundert. Für diese Arbeit sind vor allem die Handschriften des 11.–16. Jahrhunderts wichtig; denn vom 17. Jahrhundert an macht sich auch in unseren Handschriften und liturgischen Drucken die Reform des Monastischen

1) Helbling L., Das Festoffizium (Sankt Meinrad. Zum elften Zentenarium seines Todes 861–1961, hrsg. von Benediktinern des Klosters Maria Einsiedeln, Einsiedeln 1961, 54–66).

Missales und Breviers nach dem Konzil von Trient bemerkbar, als das Festoffizium und das Messformular jene Gestalt erhielten, die – abgesehen von gelegentlichen Änderungen – bis zur Liturgiereform nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil galt, als eine neue Gestaltung nötig wurde.

Ich stelle an den Anfang nach den Nummern des Handschriftenkatalogs eine Zusammenstellung der handschriftlichen Quellen, die im folgenden ausgewertet werden sollen.

1. Cod. 8(116)[2]
Lectionarium Vol. I. – Einsiedeln, 11. Jahrhundert (um 1050–1075).

Dem Lektionar mit den Lesungen für die 2. und 3. Nokturn des Chorgebetes vorangestellt ist ein Kalendar aus dem 15. Jahrhundert; Bl. 166^{r}–168^{r} *In natali sancti meginradi martyris.*

2. Cod. 83(76)[3]
Breviarium antiquissimum – Einsiedeln, 11.–12.Jahrhundert

Das Brevier enthält: Kalendar, Antiphonar, Lektionar für Schrift- und Väterlesungen, Hymnar, Cantica und Psalterium sowie Orationale mit Preces.

Zum Eintrag am 21. Januar (Bl. 2^{r}) ergänzt eine Hand des 14. Jahrhunderts: *Summa festiuitas, Summa festiuitas in heremo;* Bl. 6^{v} fügt eine Hand des 13. Jahrhunderts hinzu: *Relatio corporis s. Meginradi.* Das Antiphonar (Bl. 27^{v}–28^{v}) ist das älteste schriftliche Zeugnis des Meinradsoffiziums; Bl. 72^{v} ergänzt ein Nachtrag am Rand von einer Hand des 14. Jahrhunderts: *Sequitur de relatione sancti Meginradi.* Im Lektionar finden sich keine Hinweise auf das Offizium des heiligen Meinrad. Im Hymnar steht auf Bl. 367^{r} am oberen Rand von einer Hand des 14. Jahrhunderts der Hymnus für das Fest des heiligen Meinrad *Martyr egregie Deo devote* (Notiz von G. Morel: *De s. Meginrado*).

3. Cod. 87(634)[4]
Breviarium abbatis Geroldi – 15. Jahrhundert.

Das Brevier wurde wohl für Abt Gerold von Sax (1452–1480) geschrieben. Das Brevier enthält das volle Meinradsoffizium für das Fest mit Rubriken für die Feier der Oktav.

---

2) Meier G., Catalogus codicum manu scriptorum qui in Bibliotheca Monasterii Einsidlensis O.S.B. servantur, Einsiedeln 1899, 4–6; Bruckner A., Scriptoria medii aevi helvetica. Denkmäler schweizerischer Schreibkunst des Mittelalters. V. Schreibschulen der Diözese Konstanz. Stift Einsiedeln, Genf 1943, 49, 53, 55f., 66f., 169; Euw A. von, Die Buchmalerei im Kloster Einsiedeln vom 10. bis 12. Jahrhundert. Katalog, Typoskript 1970, 95.

3) Meier G., Catalogus (wie Anm. 2) 74–76; Bruckner A., Scriptoria (wie Anm. 2) 49, 53f., 57, 69, 77, 88, 171; Euw A. von, Buchmalerei (wie Anm. 2) 98f.

4) Meier G., Catalogus (wie Anm. 2) 78s.; Bruckner A., Scriptoria (wie Anm. 2) 107f.

4. Cod. 89(965)[5]
Breviarii pars hiemalis – 14./15. Jahrhundert.

Das Brevier wurde für Einsiedeln geschrieben, wie der Eintrag auf dem inneren Rückendeckel zeigt: Iste liber est domini abbatis loci heremitarum. Der Kalender fehlt. Das Brevier enthält das volle Meinradsoffizium für das Fest; die Angaben für die Feier der Oktav beschränken sich auf die Incipits. Seite 568 folgen die Angaben für In relatione sancti Meginradi.

5. Cod. 90(966)[6]
Breviarii pars hiemalis – 15. Jahrhundert.

Das Brevier wurde ebenfalls für Einsiedeln geschrieben, wie die Offizien für Meinrad und Sigismund zeigen. Der Kalender fehlt. Das Brevier enthält das volle Meinradsoffizium zum Fest und Rubriken für die Feier der Oktav.

6. Cod. 91(967)[7]
Diurnale – 15. Jahrhundert.

Die Angaben für Meinrad beschränken sich auf den Kalender und die Nennung in der Allerheiligenlitanei, da das Sanktorale fehlt.

7. Cod. 93(969)[8]
Vitae sanctorum Patronorum Einsidlensium – Einsiedeln, 16. Jahrhundert (1588).

Der Codex wurde wohl im Auftrag von Abt Ulrich III. Wittwiler (1585–1600) geschrieben, dessen Wappen sich auf Blatt 1 unter dem Bild Marias und des heiligen Meinrad findet. Abt Ulrich brachte auch hier und dort handschriftliche Notizen an. Tafel II

Die Handschrift enthält das volle Meinradsoffizium, *Historia* genannt: *Incipit uitae historia sanctissimi martiris et Patroni nostri dignissimi Meginradi.* Charakteristisch für diese Zeit ist, dass in der 1. Vesper Commune-Antiphonen gesungen werden und das eigentliche Proprium erst mit einem Responsorium prolixum beginnt. Die Lesungen der 1. und 2. Nokturn sind der Meinradsvita (vgl. Cod. 249[381]) entnommen. Der Rest der Meinradsvita ist in 20 Abschnitten auf die Oktav des Festes verteilt, so dass innerhalb einer Woche die ganze Vita gelesen wurde.

8. Cod. 104(12)[9]
Missale Abbatis Adami Heer – 16. Jahrhundert (1581)

Das Missale wurde 1581 für Abt Adam Heer (1569–1585) geschrieben; sein Wappen findet sich auf Bl. I^{v} unter Maria und Meinrad sowie Mauritius und Sigismund als Schildhaltern. Es handelt sich nicht um ein Missale im eigentli- Tafel IV

5) Meier G., Catalogus (wie Anm. 2) 79; Bruckner A., Scriptoria (wie Anm. 2) 147f.
6) Meier G., Catalogus (wie Anm. 2) 80; Bruckner A., Scriptoria (wie Anm. 2) 106.
7) Meier G., Catalogus (wie Anm. 2) 80s.; Bruckner A., Scriptoria (wie Anm. 2) 106.
8) Meier G., Catalogus (wie Anm. 2) 81s.; Bruckner A., Scriptoria (wie Anm. 2) 127.
9) Meier G., Catalogus (wie Anm. 2) 88; Bruckner A., Scriptoria (wie Anm. 2) 122, 127.

chen Sinn, sondern um ein liturgisches Buch, das alles enthält, was der Abt bei Pontifikalfunktionen benötigt, also auch Teile des Offiziums (Vespern und Laudes) sowie Prozessionen. Am Schluss der Messformulare findet sich jeweils ein feierlicher Schlusssegen in der Form, wie er auch heute wieder im neuen römischen und deutschen Messbuch steht.

9. Cod. 105(23)[10]
Missale – 15. Jahrhundert.

Das Missale wurde 1502 von Abt Konrad III. von Hohenrechberg (1480–1526) gekauft. Im Kalender, der rein konstanziensisch ist, fehlt die Erwähnung des heiligen Meinrad. Das Messformular bringt die Orationen im Wortlaut, die Gesänge jedoch nur als Incipits mit Blattangabe.

10. Cod. 107(32)[11]
Missale Einsidlense, pars aestiva – 15. Jahrhundert

Das Missale wurde für Abt Burkhard von Krenkingen-Weissenburg (1418–1438) geschrieben, dessen Wappen sich unter dem Kanonbild findet. Meinrad wird im Kalender genannt, ebenso findet sich in diesem Sommerteil das Messformular für die Relatio des heiligen Meinrad im Oktober.

11. Cod. 108(33)[12]
Missale Brixinense – 15. Jahrhundert.

Das Fest des heiligen Meinrad ist im Kalender von etwas späterer Hand nachgetragen; weitere Texte fehlen in diesem Brixener Missale, einem Geschenk des Herzogs Sigismund von Österreich.

12. Cod. 111(464)[13]
Sacramentarium Einsidlense – Einsiedeln, 12. Jahrhundert (um 1100–1120)

Das Sakramentar aus der Blütezeit des Einsiedler Skriptoriums enthält die Orationen für die Messfeier am Fest des heiligen Meinrad wie in Cod. 114(523). In der Initiale O(mnipotens) findet sich als Miniatur die älteste Darstellung des Todes des Heiligen. Tafel I

10) Meier G., Catalogus (wie Anm. 2) 88; Bruckner A., Scriptoria (wie Anm. 2) 108f.
11) Meier G., Catalogus (wie Anm. 2) 89; Bruckner A., Scriptoria (wie Anm. 2) 107; Katalog der datierten Handschriften der Schweiz in lateinischer Schrift vom Anfang des Mittelalters bis 1550, bearb. von B. Scarpatetti, Dietikon-Zürich 1983, II Text 55.
12) Meier G., Catalogus (wie Anm. 2) 89; Bruckner A., Scriptoria (wie Anm. 2) 107–109; Katalog der datierten Handschriften (wie Anm. 11) 55.
13) Meier G., Catalogus (wie Anm. 2) 91; Bruckner A., Scriptoria (wie Anm. 2) 49, 53–56, 67–69, 74, 171; Euw A. von, Buchmalerei (wie Anm. 2) 105–107.

13. Cod. 112(465)[14]
Liber Officialis – Einsiedeln, 11. Jahrhundert (um 1040–1050).

Die Handschrift enthält Teile eines Rituales, einen Liber Officiorum per circulum anni. Eingeschoben sind von späterer Hand (12. Jh.) drei Orationen für Meinrad; in der Litanei wird Meinrad genannt.

14. Cod. 113(466)[15]
Missale Einsidlense – Einsiedeln, 11. Jahrhundert (um 1075–1100).

Nach der Nennung des Namens im Kalender zum 21. Januar folgen die Angaben für das Messformular, Gesänge und Lesungen als Incipits. Im Sakramentarteil stehen die Orationen wie in Cod. 114(523), allerdings nicht im eigentlichen Sakramentarteil, sondern am Schluss (Seite 554f.).

15. Cod. 114(523)[16]
Missale Einsidlense – Einsiedeln, 11. Jahrhundert (um 1075–1100).

Wie in Cod. 113 stehen nach der Nennung des Namens im Kalender die Incipits für Gesänge und Lesungen mit kleinen Varianten. Das Sequentiar bringt Seite 189 die Sequenz *Sanctorum vita virtus gloria* für das Fest des heiligen Meinrad. Am Rand schrieb Heinrich von Ligerz (14. Jh.): *Ista sequentia cantatur de Sancto Meginrado patrono nostro accomodata de sancto Blasio martyre. Sed magister Ruodolfus de Radek Scolasticus huius loci composuit propriam quae incipitur: Nunc deuota silua tota tenebrosa sit iocosa per festam victoriam.* Mehr ist leider nicht mehr erhalten. Das Sakramentar enthält (wohl das älteste Zeugnis) die Orationen zum Fest des Heiligen, die bis heute verwendet werden.

16. Cod. 116(524)[17]
Usuardi Martyrologium – Einsiedeln, 11. Jahrhundert.

Die Handschrift enthält ein Martyrologium sowie ein Kalendarium, in denen Meinrad erwähnt wird.

17. Cod. 174(807)[18]
Beda in Actus Apostolorum, Calendarium – (St. Gallen?) 10. Jahrhundert.

Bl. 69^{r}–78^{r} enthalten ein (St. Galler?) Kalendarium, in dem Meinrad noch nicht erwähnt wird.

---

14) Meier G., Catalogus (wie Anm. 2) 91–93; Bruckner A., Scriptoria (wie Anm. 2) 49, 53–56, 58, 67, 74, 88, 112; Euw A. von, Buchmalerei (wie Anm. 2) 77–80; Katalog der datierten Handschriften (wie Anm. 11) 202.

15) Meier G., Catalogus (wie Anm. 2) 93s.; Bruckner A., Scriptoria (wie Anm. 2) 49, 53f., 56f., 67–69, 74f., 84, 88, 172; Euw A. von, Buchmalerei (wie Anm. 2) 101–103.

16) Meier G., Catalogus (wie Anm. 2) 94s.; Bruckner A., Scriptoria (wie Anm. 2) 49, 53f., 56f., 67–69, 74f., 88, 172; Euw A. von, Buchmalerei (wie Anm. 2) 99–101.

17) Meier G., Catalogus (wie Anm. 2) 97s.; Bruckner A., Scriptoria (wie Anm. 2) 51, 88, 172f.

18) Meier G., Catalogus (wie Anm. 2) 139s.; Bruckner A., Scriptoria (wie Anm. 2) 88, 178.

18. Cod. 241(885)[19]
S. Bonaventurae Psalterium B. V. Mariae, Preces – 17. Jahrhundert.
Der Codex wurde offensichtlich im oder für das Kloster Einsiedeln geschrieben, wie das Gebet zu den Einsiedler Patronen mit Nennung des heiligen Meinrad bezeugt, dessen Bild S. 241 als Federzeichnung am Rand steht.

19. Cod. 249(381)[20]
Vitae Sanctorum – Einsiedeln 12. Jahrhundert.
Das Lektionar enthält Seite 377–387 die *Passio sancti Meginradi heremitae,* die bei Ringholz und auch in der Festschrift von 1961 abgedruckt ist. Die Römische Zahlen I-IIII am Rand als Perikopierung zeigen, dass die Vita durch längere Zeit im Chorgebet aus diesem Codex gelesen wurde.

20. Cod. 319(645)[21]
Kalendarium, Cycli cum Annalibus etc. – Einsiedeln, 10. Jahrhundert.
Seite 3–18 Kalendarium, aus Cod. 356(609) abgeleitet.

21. Cod. 321(647)[22]
Computus, Quaestiones morales – Elsass, 10. Jahrhundert.
Seite 4–16 Kalendarium.

22. Cod. 356(609)[23]
Cycli, Annales, Galenus, S. Augustinus – Einsiedeln, 10. Jahrhundert.
Seite 2–19 Kalendarium.

23. Cod. 374(545)[24]
Fragmenta Martyrologii – Elsass, 10. Jahrhundert.
(Manu G. Morel in fronte: *Martyrologii antiquissimi fragmina, collecta e codicibus monasterii Einsidlensis).* Bl. 1–8 Martyrologium.

---

19) Meier G., Catalogus (wie Anm. 2) 198.
20) Meier G., Catalogus (wie Anm. 2) 212–215; Bruckner A., Scriptoria (wie Anm. 2) 49, 53f., 57f., 70, 88, 180f.
21) Meier G., Catalogus (wie Anm. 2) 288–291; Bruckner A., Scriptoria (wie Anm. 2) 34–37, 51, 63, 70, 88, 183; VIII, 23, 110.
22) Meier G., Catalogus (wie Anm. 2) 292–294; Bruckner A., Scriptoria (wie Anm. 2) 24, 88.
23) Meier G., Catalogus (wie Anm. 2) 320s.; Bruckner A., Scriptoria (wie Anm. 2) 50f., 88; VIII 23, 110; Euw A. von, Buchmalerei (wie Anm. 2) 40f.
24) Meier G., Catalogus (wie Anm. 2) 337; Bruckner A., Scriptoria (wie Anm. 2) 23, 88.

24. Cod. 598(11)[25]
Altes Frühamtbuch – Einsiedeln, 17. Jahrhundert (1692).

Das Graduale (Frühamtbuch) wurde von P. Pirmin Gallatin aus Pfäfers († 1691) begonnen und von P. Roman Düggelin aus Einsiedeln († 1705) am 14. September 1692 vollendet. Unter den *Missae propriae et votivae de Sanctis et de tempore in festis per annum* steht auch die Messe *In festo Sancti Meginradi Martyris et Patroni Einsidlensis* in der nachtridentinischen Fassung, d.h. die Gesänge sind jene des *Commune unius Martyris*. Tafel XIII

25. Cod. 599(10)[26]
Altes Frühamtbuch – Einsiedeln, 19. Jahrhundert (1870).

Dieser Band wurde von P. Augustin Gmür († 1900) geschrieben und der Bibliothek am 4. Dezember 1900 übergeben. Das Graduale (als Frühamtbuch verwendet) enthält die gleiche Festmesse für Meinrad wie Cod. 598.

26. Cod. 600(4)[27]
Graduale – Für Einsiedeln, 15. Jahrhundert (1494?).

Das grosse Chorbuch, dessen künstlerische Ausstattung Hans Haggenberg von Winterthur († nach 1515) zugeschrieben wird, wurde unter Abt Konrad III. von Hohenrechberg, dem letzten Abt aus dem Hochadel (1480–1526) durch den damaligen Pfleger des Klosters, Barnabas von Mosax († 1501) bestellt, wohl als Ersatz für ein Graduale, das beim Klosterbrand von 1465 verloren gegangen war, und war wohl 1494 vollendet, wenn man die Jahrzahl Bl. 264^{r} in diesem Sinn deuten darf.

Das Kalendarium fehlt. Das Graduale enthält Bl. 123^{r} *S. Meginradi m.* die Textanfänge (Incipits) der Gesänge der Meinradsmesse mit jeweiliger Blattangabe nach der alten Liturgie.

27. Cod. 602(2)[28]
Antiphonarium – Einsiedeln, 17. Jahrhundert (1642).

Im Gefolge der Brevierreform nach dem Konzil von Trient mussten auch neue Chorbücher geschrieben werden. Unter Abt Placidus Reimann (1629–1670) wurden drei solche Bände geschrieben, die noch erhalten und für die Musikgeschichte des Klosters wichtig sind. Cod. 601(6) wurde 1639 geschrieben und enthält den Winterteil des Temporale ohne Sanctorale. Dieses steht in Cod. 602(2), dem Sommerteil, der 1642 geschrieben wurde. Charakteristisch ist für die Neuordnung, dass nun das Proprium bereits mit den eigenen Anti- Tafel I

25) Lang O., Verzeichnis der Handschriften 501–1318 der Stiftsbibliothek Einsiedeln, Typoskript Einsiedeln 1986, 34f.
26) Lang O., Verzeichnis (wie Anm. 25) 35.
27) Lang O., Verzeichnis (wie Anm. 25) 35; Bruckner A., Scriptoria (wie Anm. 2) 108; Katalog der datierten Handschriften (wie Anm. 11) 203.
28) Lang O., Verzeichnis (wie Anm. 25) 35; Bruckner A., Scriptoria (wie Anm. 2) 116, 138.

phonen für die 1. Vesper beginnt. Der Band enthält nur die Antiphonen und Responsorien.

28. Cod. 604(14)[29]
Antiphonarium – (Einsiedeln), 18. Jahrhundert (1742).

Dieses Antiphonar ohne Noten wurde geschrieben von P. Paul Reding von Biberegg († 1758) und ist Abt Nikolaus II. Imfeld (1734–1773) gewidmet. Am Schluss des Meinradsoffiziums steht Seite 132 die Rubrik: In eiusdem Festo Translationis. Ad I. Magnificat ut supra ad I. Magnificat, mutato tantum nomine Natalitij in Translationis.

29. Cod. 605(16)[30]
Antiphonarium – Einsiedeln, 17. Jahrhundert (1649).

Dieser Band ist eine Neufassung von Cod. 601(6), enthält aber auch das Sanctorale. Dieser neue Band war offenbar nötig geworden (der zweite Teil wurde nicht mehr geschrieben), weil man in Einsiedeln auf Drängen der Kongregation von der germanischen auf die römische Singweise des Chorals umstellen musste; jedenfalls sind die Gesänge (vor allem die Psalmtöne) römisch.

30. Cod. 610(88)[31]
Antiphonarium pro Ecclesia Einsidlensi – Einsiedeln, 14. Jahrhundert (vor 1314).

Cod. 610 bildet zusammen mit den Codices 611, 612, 613 und 631 die Gruppe der sogenannten Schwandencodices[32], weil sie nach dem Zeugnis des Schulmeisters Rudolf von Radegg kurz vor 1314 im Auftrag des Abtes Johannes I. von Schwanden (1299–1327) geschrieben wurden als Umschrift der alten Neumenhandschriften in guidonischer Notation. Dieser Band – wohl eine Abschrift von Cod. 611(89) – enthält Antiphonen und Responsorien des Meinradsoffiziums entsprechend Cod. 611(89), dazu am Schluss (Seite 409) die Antiphon: Jn octaua Meginradi. Antiphona. Domine rex eterne qui es tuorum spes certa sanctorum per orationem serui tui Meginradi memento nostri.

31. Cod. 611(89)[33]
Antiphonarium pro Ecclesia Einsidlensi – Einsiedeln, 14. Jahrhundert (vor 1314).

Dieser Band enthält das Temporale, Sanctorale und das Commune Sanctorum; Cod. 611 scheint die Originalhandschrift zu sein, nach der die anderen Handschriften Cod. 610, 612 und 613 geschrieben wurden. Das Meinradsoffi-

---

29) Lang O., Verzeichnis (wie Anm. 25) 36.
30) Lang O., Verzeichnis (wie Anm. 25) 36.
31) Lang O., Verzeichnis (wie Anm. 25) 37; Bruckner A., Scriptoria (wie Anm. 2) 81f., 126; Katalog der datierten Handschriften (wie Anm. 11) 69.
32) Vgl. Rudolf von Radegg, Cappella Heremitana, Liber II 343–358 (bearb.und übers. von P. J. Brändli, Quellenwerk zur Entstehung der Schweizerischen Eidgenossenschaft, Abt. III. Chroniken und Dichtungen 4, Aarau 1975, 91, 234).
33) Lang O., Verzeichnis (wie Anm. 25) 37; Bruckner A., Scriptoria (wie Anm. 2) 81f., 126.

zium besteht aus den Antiphonen und Responsorien wie in Cod. 83(76), der allerdings nicht als musikalische Vorlage diente, und beginnt wie dort mit einem Responsorium prolixum für die 1. Vesper. Blatt 167r findet sich am unteren Rand die nachgetragene Notiz zur Translatio mit der gleichen Antiphon wie in Cod. 610(88).

32. Cod. 612(90)[34]
Antiphonarium pro Ecclesia Einsidlensi – Einsiedeln, 14. Jahrhundert (vor 1314).

Dieser Codex enthält den Sommerteil des Antiphonars und deshalb kein Meinradsoffizium. Doch liess ihm Abt Ulrich III. Wittwiler anlässlich der Restaurierung ein Widmungsblatt voranstellen, das den heiligen Meinrad mit Maria als Schildhalter zeigt. Tafel III

33. Cod. 613(340)[35]
Antiphonarium pro Ecclesia Einsidlensi – Einsiedeln, 14. Jahrhundert (vor 1314).

Der Band enthält das gleiche Offizium wie Cod. 611(89) und Seite 374–376 die Angabe für die Feier des Oktavtages.

34. Cod. 616(390)[36]
Proprium Sanctorum – Einsiedeln, 17. Jahrhundert.

Das Festoffizium wird auch in dieser Einsiedler Handschrift *Historia* genannt. Das Offizium entspricht demjenigen in Cod. 93(969) mit den gleichen Korrekturen am Rand.

35. Cod. 617(319)[37]
Scamnale seu Diurnale monasticum – St. Gerold, 18. Jahrhundert.

Der Band wurde wie schon Cod. 604(14) von P. Paul Reding von Biberegg († 1758) in St. Gerold geschrieben. Erstmals treffen wir in diesem Band handschriftlich auf den Hymnus für die Vespern des Meinradsoffiziums *Dilecte Martyr Numini*, eine Einsiedler Schöpfung des 17. Jahrhunderts, erstmals jedoch in einem Klosterdruck von 1664 bezeugt.

36. Cod. 618(451)[38]
Proprium Einsidlense – Einsiedeln, 17. Jahrhundert.

Der Band ist ein *Supplementum Breviarii* und enthält die Eigenoffizien des Klosters. Er beginnt Seite 1 mit dem *Officium de sancto Meginrado.* Grundsätzlich entspricht das Offizium demjenigen in Cod. 93(969). Doch enthält dieses

---

34) Lang O., Verzeichnis (wie Anm. 25) 37; Bruckner A., Scriptoria (wie Anm. 2) 81f., 126.
35) Lang O., Verzeichnis (wie Anm. 25) 37; Bruckner A., Scriptoria (wie Anm. 2) 81f., 126.
36) Lang O., Verzeichnis (wie Anm. 25) 38.
37) Lang O., Verzeichnis (wie Anm. 25) 38.
38) Lang O., Verzeichnis (wie Anm. 25) 38.

Proprium weitere Lesungen, diesmal Väterhomilien und zwar je eine Homilie Gregors des Grossen für den Sonntag in der Oktav und den Oktavtag selbst.

37. Cod. 630(914)[39]
Processionale – Einsiedeln, 16. Jahrhundert.

Der Codex ist eine unter Abt Ulrich III. Wittwiler angefertigte Abschrift des Cod. 631(915) aus dem 14. Jahrhundert mit Randbemerkungen des Abtes Ulrich über die Tonarten. Die Notiz von P. Gall Morel auf dem vorderen Innendeckel: *Saec. XVI sub abbate Adamo scriptum a fr. Placido Reiman? (vide p. 2). Notae marg. sunt abbatis Ulrici Wittwiler,* ist offensichtlich ein (auch von A. Bruckner übernommener) Irrtum, denn Abt Ulrich, von dem die Randbemerkungen stammen, starb 1600, während Fr. Placidus Reimann (geb. 1594), der spätere Abt (1629–1670) erst 1611 seine Profess ablegte; er scheint später auf Seite 2 in die Initiale U(eni) sein Wappen mit seinen Initialen eingezeichnet zu haben. Wahrscheinlicher ist, dass das Prozessionale vom gleichen, unbekannten Schreiber stammt wie Cod. 93(969); so jedenfalls nach einer neueren Studie von A. A. Schmid, der die drei Handschriften Cod. 93(969), 104(12) und 630(914) dem nicht genauer identifizierbaren sog. Monogrammisten S. L. als Schreiber und Illuminator zuweist: Schmid A. A., Die Buchmalerei des XVI. Jahrhunderts in der Schweiz, Olten 1954, 83–88. Für das Meinradsfest ist das Responsorium nach der Terz angegeben sowie die Antiphon bei der Prozession in die Kapelle.

38. Cod. 631(915)[40]
Processionale – Einsiedeln, 14. Jahrhundert (vor 1314).

Das kleinformatige Processionale gehört zur Gruppe der Schwandencodices, ist aber – auch beim Meinradsoffizium – stark beschädigt und lückenhaft. Es bringt nach der Terz ein Responsorium und eine Antiphon, die Texte (Incipits) für die Prozession in die Kapelle und zum Kreuzaltar (der Rest fehlt).

39. Cod. 1197(1142)[41]
Breviarium monasticum (Venedig 1575) mit handschriftlichem Anhang (1580/1585).

Der Anhang zum gedruckten, vortridentinischen Benediktinerbrevier enthält ein Einsiedler Kalendarium und die Proprien der Einsiedler Heiligen. Dieser Anhang wurde von P. Joachim Müller († 1589) geschrieben; weitere Texte stammen aus der Hand des Abtes Adam Heer. Der Kalender (S. 1–12) ist insofern von besonderer Bedeutung, weil bei den Heiligengedenktagen jeweils der Altar angegeben ist, an dem des Heiligen gedacht wurde, so dass

39) Lang O., Verzeichnis (wie Anm. 25) 41; Bruckner A., Scriptoria (wie Anm. 2) 81.
40) Lang O., Verzeichnis (wie Anm. 25) 41; Bruckner A., Scriptoria (wie Anm. 2) 50, 81f., 88, 126, 182.
41) Lang O., Verzeichnis (wie Anm. 25) 130.

sich die Anzahl der Altäre im gotischen Münster „rekonstruieren" lässt. Meinrad wird darin fünfmal erwähnt.

Das Offizium entspricht demjenigen in Cod. 90(966) und wird ebenfalls *Historia* genannt. Doch sind die Lesungen aus der Vita (sie ersetzen auch die Schriftlesung in der 1. Nokturn) anders aufgeteilt, insofern in der 1. Nokturn die Lesungen in Cod. 90 aus der 1. und 2. Nokturn zusammengezogen sind. Es folgen dann weitere Lesungen aus der Vita für die 2. Nokturn sowie 22 Perikopen für die Tage der Oktav.

Im Hymnar steht noch der bisherige Hymnus Martyr egregie.

Seite 97–105 folgen die Suffragien: *Seqvvntvr Svffragia Visitata per anni circulum ad Vesperas et Laudes in Choro Eremitano nostro. Dominica Die ... De patronis ant.* usw.

40. Cod. 1264(3)[42]
Graduale – Einsiedeln, 17. Jahrhundert (1674/1689).

Die beiden, noch heute im Obern Chor aufbewahrten Gradualbände in Monumentalformat sind eine Bearbeitung des Cod. 600(4), bekannt als sogenannter Einsiedler Choral, geschrieben durch P. Johannes Haefelin († 1726). Als Vorlage diente Cod. 600(4). Im Band 2, *Graduale de Sanctis ad Ritum Missalis Romani*, ist auch das Messformular für Meinrad angegeben: *S. Meinradi Mart. et Patroni Missa In Virtute tua* (mit Blattangabe), also die Commune-Messe.

2. Die Kalendarien

Für die Liturgiegeschichte eines Heiligenfestes sind in erster Linie die Kalendarien von Interesse.[43] So erfahren wir auch aus den Einsiedler Kalendarien zuerst etwas über die Einführung der liturgischen Feier des Meinradsfestes und über die weitere Entwicklung der liturgischen Verehrung des Heiligen. Erste Anzeichen dafür sind beispielsweise Eintragungen von späterer Hand in ältere Kalendarien. Das wirft auch schon ein erstes Licht auf die Bedeutung der Meinradsverehrung im mittelalterlichen Einsiedeln.

Je weiter die Kalendarien zurückreichen, d.h. in die Anfangszeit des Klosters, umso wertvoller sind die Eintragungen für die liturgiegeschichtliche Forschung. Die ältesten Einsiedler Kalendarien gehören noch dem 10. Jahrhundert an.[44] In ihnen finden wir jedoch noch kaum Hinweise von erster Hand auf eine frühe liturgische Feier des Meinradsfestes.

So kennt Cod. 356(609) zwar die Hauptpatrozinien der Klosterkirche, Maria und Mauritius, die besonders herausgehoben sind, sowie andere Heiligen-

42) Lang O., Verzeichnis (wie Anm. 25) 140f.
43) Vgl. Henggeler R., Die mittelalterlichen Kalendarien von Einsiedeln (ZSKG 48, 1954, 31–65).
44) Cod. 174(807), 319(645), 321(647), 356(609) und 374(545).

gedenktage, die eindeutig belegen, dass das Kalendar Einsiedeln zuzuweisen ist. Dass jedoch zum 21. Januar Meinrad nicht vermerkt ist, zeigt umso deutlicher, dass seine liturgische Verehrung hier erst mit der Übertragung seiner Reliquien nach Einsiedeln zur Kirchweihe 1039 aufkam.[45]

Das Martyrologiumfragment Cod. 374(545) ist nach M. Tischler[46] dem frühen Einsiedler Skriptorium zuzuordnen. Darin findet sich Bl. 1^{v} zum 21. Januar – allerdings von einer Hand des 11. Jahrhunderts der Nachtrag *Meginradi m.* – Im Kalenderteil von Cod. 321(647), der nach Bruckner[47] mit Sicherheit aus dem Elsass stammt, stossen wir auf einen Eintrag von erster Hand, allerdings zum 22. Januar: *In spaniis Vincentii diac. et meginradi M.*[48] Auch in Cod. 319(645) findet sich dieser Eintrag von erster Hand zum 22. Januar: *Vincentii mart. Depositio Meginradi mart.*;[49] bzgl. des Nachtrags zum 6. Oktober siehe unten. Dieser Eintrag ist das älteste Zeugnis für Einsiedeln selbst, könnte jedoch von Cod. 321(647) übernommen sein. Muss man daraus schliessen, dass Meinrad anderswo früher verehrt wurde als in Einsiedeln? Ein Eintrag fehlt hingegen im Kalender des Cod. 174(807), doch könnte dieser Kalender sanktgallischer Herkunft sein.[50]

Es scheint im Vergleich dazu vielleicht erstaunlich, dass umgekehrt in zwei St. Galler Kalendarien aus dem späten 10. und beginnenden 11. Jahrhundert Meinrad von erster Hand eingetragen ist.[51] Dabei muss man jedoch bedenken, dass die Vita des Heiligen in St. Gallen schon im 9./10. Jahrhundert kopiert wurde.[52]

Eindeutig ist demgegenüber der Befund in den Einsiedler Kalendarien des 11./12. Jahrhunderts. In den drei bei uns erhaltenen Kalendarien dieser Zeitspanne, sie wurden alle nach 1039 geschrieben, finden wir als einzigen Eintrag das Fest am 21. Januar. Es sind die Kalendarien in den Plenarmissalien Cod. 114(523) und 113(466), beide um 1075–1100 geschrieben, und im Breviarium antiquissimum Cod. 83(76), um 1100.[53]

---

45) Henggeler R., Kalendarien (wie Anm. 43) 33ff.

46) Tischler M., Die ottonische Klosterschule in Einsiedeln zur Zeit Abt Gregors. Zum Bildungsprofil des heiligen Wolfgang (SMGB 107, 1996, 120f.).

47) Bruckner A., Scriptoria (wie Anm. 2) 24.

48) Cod. 321(647) p. 4.

49) Cod. 319(645) p. 3; Bruckner A., Scriptoria (wie Anm. 2) 34–37; vgl. auch Henggeler R., Kalendarien (wie Anm. 43) 34f.

50) Vgl. Bruckner A., Scriptoria (wie Anm. 2) 178.

51) Cod. Sang. 915 (um 955/6) und Cod. Sang. 342 (um 1031/34) nach Munding E., Die Kalendarien von St. Gallen aus 21 Handschriften neuntes bis elftes Jahrhundert (TAB 36, 1948, 38 und 37, 1950, 5, 29).

52) Cod. Sang. 577; Munding E., Kalendarien (wie Anm. 51) 29.

53) Cod. 114(523) p. 1: *Meginradi m. eodem die agne m.* (hier handelt es sich nicht im eigentlichen Sinn um einen Kalender, sondern um Directorium; es werden einfach Monat für Monat in kalendarischer Reihenfolge die Heiligenfeste verzeichnet und dazu die Anfänge der Messgesänge und Lesungen; Cod. 113(466) p. 7: *Agnetis m., Meginradi m.*, ebenfalls mit den Anfängen der Messgesänge und Lesungen; Cod.

Bedeutend reicher sind die Eintragungen in den Kalendarien der Epoche vom 14.–16. Jahrhundert. Die Verehrung des heiligen Meinrad hat sich entwickelt (was sich auch in den Formularen für Messe und Stundengebet niedergeschlagen hat). Neben dem Haupteintrag am 21. Januar finden sich in einem Teil der Handschriften vier weitere Angaben.

Diese Daten treffen wir in den Handschriften Cod. 8(116), Cod. 91(967),[54] Cod. 107(32) und Cod. 1197(1142); in Cod. 83(76) steht beim 6. Oktober von einer Hand des 13./14. Jahrhunderts der Eintrag der *Relatio*. In den Codices 89(965) und 90(966) fehlt das Kalendarium; in Cod. 108(33), dem Missale Brixinense, findet sich nur der Nachtrag von anderer Hand zum 21. Januar:

21. Januar:	Fest des heiligen Meinrad.[55]
27. Januar:	Oktav des heiligen Meinrad.[56]
7. Juni:	Kapellweihe auf dem Etzel.[57]
2. August:	Altarweihe in der Klosterkirche.[58]
6. Oktober:	Translatio der Reliquien des heiligen Meinrad.[59]

83(76) Bl. 2^{r}: *MEGINRADI MARTYRIS* dahinter von einer Hand des 14. Jahrhunderts: *Summa festiuitas, Summa festiuitas in Eremo.*

54) Ohne Erwähnung der Oktav.

55) Cod. 8(116) p. I: *Meginradi heremite et martyris, summum festum;* Cod. 87(634) Bl. II^{r}: (rot ausgezeichnet) *Meginradi heremite et martyris;* Cod. 91(967) p. 2: *Meginradi heremite et martyris, summum;* Cod. 107(32) Bl. 2^{r}: (rot ausgezeichnet) *Meginradi heremite et martyris, summum festum;* Cod. 1197(1142) p. 1: (rot ausgezeichnet) *MEGINRADI martyris ac patroni, Summa.*

56) Cod. 8(116) p. I: *Octaua meginradi isto die, xii l.;* Cod. 87(634) Bl. II^{r}: *Octaua Meginradi. Isto die colitur xii l.;* Cod. 91(967) p. 2: *Octaua meginradi colitur;* Cod. 107(32) Bl. 2^{r}: *Octaua s. Meginradi isto die colitur;* Cod. 1197(1142) p. 1: *Octaua S. Meginradi anticipanda, xii.*

57) Cod. 8(116) p. VI: *Dedicacio ecclesie sancti Meginradi;* Cod. 87(634) Bl. IV^{v}: *Dedicacio Capelle sancti Meginradi;* Cod. 91(967) p. 11: *Dedicacio capelle s. Meginradi;* Cod. 107(32) Bl. 4^{v}: *Dedicacio Capelle s. Meginradi super Etzzel;* Cod. 1197(1142) p. 6: (rot ausgezeichnet) *Dedicatio Sacelli S. Meginradi super Ezel montem.* – Es handelt sich um die Weihe der Meinradskapelle auf dem Etzel, an der Stätte, wo Meinrad zuerst als Einsiedler gelebt hatte. Wann dort die erste Kapelle gebaut wurde, steht nicht fest, der heutige Bau stammt von 1698: vgl. Henggeler R., Kalendarien (wie Anm. 43) 57f.

58) Cod. 8(116) p. VIII: *Dedicacio ecclesie <i.e. altaris> sancti Meginradi, iii l.;* Cod. 87(634) Bl. V^{v}: *Dedicacio altaris s. Meginradi, iii l.;* Cod. 91(967) p. 15: *Dedicacio altaris s. Meginradi;* Cod. 107(32) Bl. 5^{v}: *Dedicacio altaris s. Meginradi;* Cod. 1197(1142) p. 8: (rot ausgezeichnet) *Dedicatio altaris S. Meginradi, iii.* Es handelt sich um die Weihe des Meinradsaltares in der alten Klosterkirche: Henggeler R., Kalendarien (wie Anm. 43) 58.

59) Cod. 8(116) p.X: *Relacio s. meginradi, xii l.;* Cod. 83(76) Bl. 6^{v}: *Relatio corporis s. Meginradi;* Cod. 87(634) Bl. VI^{v}: *Relacio sancti Meginradi, xii lc.;* Cod. 91(967) p. 19: *Relatio s. Meginradi, xii l.;* Cod. 107(32) Bl. 6^{v}: *Relacio sancti Meginradi;* Cod. 319(645) p. 14: (von Abt Adam Heer) *Relatio s. Meginradi de Augia;* Cod. 1197(1142) p. 10: *Relatio S. Meginradi ex Augia, patroc. in eius altari, xii.* Das Fest der Übertragung der Reliquien erscheint erst im 15. Jahrhundert. Die Translatio eines Teils der Reliquien des heiligen Meinrad von der Reichenau in den Finstern Wald am 6. Oktober 1039 ist

Die letzte Handschrift, Cod. 1264(3), das Monumentalgraduale aus dem 17. Jahrhundert, kennt nur noch das Fest am 21. Januar und die Oktav am 28. Januar.

3. Die Messliturgie

Liturgische Texte für die Messfeier am Fest des heiligen Meinrad finden sich in den Handschriften seit dem 11. Jahrhundert, und es manifestiert sich darin zum einen eine konstante Tradition, zum andern jedoch zeigt sich, dass das Proprium der Gesänge und Lesungen – im Unterschied zu den Orationen – im 11. Jahrhundert noch nicht festgelegt war, nachher lassen sich jedoch kaum mehr Varianten feststellen. Erst die Liturgiereform nach dem Konzil von Trient, wie sie sich in den Handschriften und Drucken seit dem 17. Jahrhundert zeigt, hat wieder Änderungen gebracht.

a. Der Sakramentarteil

Älteste Quellen der Messliturgie am Fest des heiligen Meinrad sind die Missale-Handschriften des 11./12. Jahrhunderts, Cod. 114(523), Cod. 113(466) und Cod. 111(464). Die im jeweiligen Sakramentarteil angeführten Orationen zum Fest, d.h. die *Collecta*, die *Secreta* und die *Oratio ad complendum*, sind – im Unterschied zu den anderen Teilen der Messliturgie – im eigentlichen Sinn Propriumstexte, d.h. eigens für die Messe des heiligen Meinrad geschaffen; sie sind anderwärts und für andere Feiern nicht bezeugt. Diese drei Orationen stehen auch heute noch in der lateinischen Version des Einsiedler Propriums, also älteste und konstanteste Einsiedler Liturgietradition.

> *NATALE SANCTI MEGINRADI M. <Collecta> Omnipotens sempiterne Deus, qui in meritis sancti meginradi martyris tui semper es mirabilis, quaesumus clementiam tuam, ut sicut ei eminentem passionis gloriam contulisti, sic ad consequendam misericordiam tuam, eius nos facias precibus adiuuari. Per.*[60]

> *Secreta. Haec tibi quaesumus domine beati meginradi martyris tui precibus grata reddatur oblatio, et nostram gloriosa famulatum purificet. Per.*[61]

---

durch die Annalen bezeugt, wie auch die acht Tage später erfolgte Einweihung der neuen Klosterkirche: *1039. Dedicatio huius aecclesiae, III Id. Octobris. Eodem anno translatio sancti Meginradi de Augia II. Non. eiusdem mensis:* Cod. 319(645) p. 32: MGH. SS III, 146; Henggeler R., Kalendarien (wie Anm. 43) 50f.

60) Cod. 114(523) 226; Cod. 113(466) 554; Cod. 111(464) 26.

61) Cod. 114(523) 226; Cod. 113(466) 554; Cod. 111(464) 26.

Ad complendum. Deus qui nos sancti meginradi martyris tui temporali facis celebritate gaudere, praesta quaesumus, ut ipso interueniente in ea numeremur sorte salutis, in qua ille tecum est tua gratia gloriosvs. Per.[62]

Dieselben Orationen stehen auch in der Festmesse der Missalien des 15. Jahrhunderts: Cod. 105(23) und Cod. 107(32).[63] Eine textliche Abweichung findet sich ausschliesslich im Pontifikale-Missale des Abtes Adam Heer aus dem 16. Jahrhundert, wo wir eine andere *Secreta* finden, die aber wiederum sonst in alten Liturgiequellen nicht bezeugt ist:

Suscipe, domine, munera dignanter oblata, et beati Meginradi martyris tui suffragantibus meritis, ad nostrae salutis auxilium prouenire concede. Per.

Die Festmesse des heiligen Meinrad kannte im Mittelalter keine eigene Präfation (damals gab es ja auch keine besondere Märtyrerpräfation). In den Missalien des 15./16. Jahrhunderts steht deshalb die Rubrik: Prefatio quottidiana.[64]

b) Der Lektionarteil

Auch bezüglich der Lesungen stellen wir vom 11.–16. Jahrhundert eine konstante Tradition fest. Als Lesung wird allgemein angegeben: *Lectio libri Sapientiae. Iustus cor suum tradet ... a generatione in generationem.*[65]

Als Evangelium wurde eine Perikope aus dem Matthäusevangelium gelesen: *Si quis vult post me venire ... in regno suo.*[66] Da bisweilen, wenn nur der Textanfang angegeben ist, *Secundum Lucam* steht, wäre auch an die Perikope Lk 9,23–27 zu denken. Wir werden sehen, dass in der Mette anschliessend an den Textanfang der Matthäusperikope eine Homilie Gregors des Grossen zur Perikope aus dem Lukasevangelium gelesen wurde.

Einzig Cod. 113(466) weicht von diesen Angaben ab und führt andere Lesungen an, allerdings nur den jeweiligen Textanfang, so dass es nicht leicht ist, die Perikope genau zu bestimmen. Als Lesung finden wir das Incipit: *Beatus vir qui in sapientia.*[67] Das Evangelium *Si quis uenit* ist noch schwieriger zu bestimmen;[68] denn die Perikope findet sich nicht im Lektionarteil dieses Missa-

62) Cod. 114(523) 226s.; Cod. 113(466) 554s.; Cod. 111(464) 26s.
63) Cod. 107(32) enthält allerdings nur den Sommerteil des Missales, hat jedoch zum 6. Oktober, dem Fest der Übertragung des Heiligen, die Meinradsmesse, die sonst am 21. Januar steht.
64) Z.B. in Cod. 104(12) Bl. 17^{v}b.
65) Sir 39,6–12: Cod, 114(523), 105(23), 107(32), 104(12).
66) Mt 16,24–28: Cod. 114(523), 105(23), 107(32), 104(12).
67) Es dürfte sich um die Perikope handeln Sir 14,22; 15,3–4.6b, die sich im Lektionarteil des Missales unter dem Titel *De vno Confessore* findet (p. 534).
68) Vermutlich Lk 14,26–33.

les, gehörte aber später im Missale Romanum zum *Commune unius Martyris extra Tempus paschale.*

c) Der Antiphonarteil

Eine ganz ähnliche Situation wie bei den Lesungen stellen wir in den Missale- und Graduale-Handschriften des 11.–16. Jahrhunderts auch für die Messgesänge fest, während sich in den Handschriften vom 17. Jahrhundert an die Sachlage ändert..

Vom 11.–16. Jahrhundert werden allgemein folgende Gesänge angegeben:

Introitus: *In virtute tua.*
Graduale: *Domine praevenisti.*
Alleluia: *Laetabitur iustus.*
Sequenz: *Sanctorum vita virtus gloria.*
Tractus: *Desiderium.*
Offertorium: *Posuisti Domine.*
Communio: *Magna est.*[69]

Die einzige Abweichung von dieser Ordnung der Gesänge finden wir wiederum in Cod. 113(466), was eben nochmals zeigt, dass das Formular noch nicht fixiert war:

Introitus: *Os iusti.*
Graduale: *Domine praevenisti.*
Alleluia, Sequenz und Tractus sind nicht angegeben.
Offertorium: *Posuisti Domine.*
Communio: *Magna est.*

Wie diese Listen zeigen, wurden für die Messfeier des heiligen Meinrad – im Unterschied zum Offizium – keine eigenen Gesänge geschaffen, sondern durchwegs solche verwendet, die wir als *Commune* bezeichnen würden. Diese Praxis wird dann in der nachtridentinischen Zeit noch weiter festgeschrieben, insofern in jenen Handschriften und Drucken einheitlich die Communemesse *In virtute tua* steht.[70]

Einen gewissen Sonderfall unter den Gesängen bildet die Sequenz. Man weiss zwar durch das Zeugnis des Heinrich von Ligerz, dass der damalige Schulmeister des Klosters Rudolf von Radegg eine eigene Sequenz zu Ehren des heiligen Meinrad dichtete, von der sich aber leider nur die erste Strophe erhalten hat: *Nunc deuota silua tota tenebrosa sit iocosa per festam victoriam.*[71] Die-

---

69) Auch das Graduale Cod. 600(4) Bl. 123^{r} gibt diese Ordnung der Gesänge an, allerdings ohne Sequenz, wobei jedoch nur die Textanfänge mit Blattangabe verzeichnet sind.

70) Vgl. Missale Romano-Monastico-Benedictinum, Typis Principalis Monasterii B. V. M. Einsidlensis 1780, p. 371: Die XXI. Januarii ... Eodem Die. In Festo S. Meinradi Mart. *Missa* In virtute. *de comm. unius Mart.* fol. IV. *Evangelium ex Missa* Sacerdotes Dei, fol. III.

71) Cod. 114(523) p. 189.

se Strophe schrieb Heinrich von Ligerz an den Rand neben die gebräuchliche Sequenz *Sanctorum vita virtus gloria.*

Diese Sequenz findet sich allgemein in den Missale-Handschriften vom 11.–16. Jahrhundert am Meinradsfest. Sie war ursprünglich für das Fest des heiligen Märtyrerbischofs Blasius gedichtet worden.[72] Tatsächlich könnte sie auch in St. Blasien oder Rheinau entstanden sein. Sie wurde jedoch in Einsiedeln nicht einfach als solche übernommen, sondern auf die Person und das Leben des heiligen Meinrad adaptiert:

6.	In quorum collegio mortis claro poterio iubilando nunc dulcisono sabbatizes, Blasi sanctissime;	sabbatizes pie Meginrade.
7.	Catenis, carceribus, fustibus, pectinibus probatus ut aurum in fornace victor coruscas in arce.	Moribus sanctissimis ieiuniis vigiliis probatus ut aurum in fornace victor caeli coruscas in arce.
8.	Hinc flumine mersus atque capite obtruncatus angulari es lapide coronatus.	Hinc fustibus caesus atque pro christo suffocatus angulari es lapide coronatus.
9.	Sic in caelis iunctus illis ignitis lapidibus fulges, praesul et martyr, *ornatius.*	fulges martyr domini *fortissimus.*

d) Missa de Patronis

Die Handschriften des 11./12. Jahrhunderts, Cod. 114(523) p.501, 113(466) p. 553s. und Cod. 111(464) p. 263s., sowie die Missalien des 15. Jahrhunderts Cod. 105(23) Bl. 8^{r} und 107(32) Bl. 127^{r-v} kennen eine eigene Missa de Patronis:

<Collecta> Propitiare, quaesumus domine, nobis famulis tuis ... protegamur adversis.[73]

Secreta. Suscipiat clementia tua domine, quaesumus ... ab omnibus nos munda peccatis.[74]

Ad complendum. Divina domine libantes mysteria ... caelestis gratiae donis reficiamur.[75]

---

72) AH 54, 54.
73) Corpus orationum 4703.a: CChr.SL 160.F, 194.
74) Corpus orationum 5846: CChr.SL 160.H, 158.
75) Corpus orationum 2243: CChr.SL 160.B, 243.

Der Name *Meginradi* ist in diesen Orationen durch Rustica ausgezeichnet. Cod. 114 hat als nachträgliche Erweiterung in allen drei Gebeten vor den Namen der Patrone die Einfügung *Apostolorum Petri et Pauli ac.*

e) Feierlicher Schlusssegen

Als besondere Eigenheit steht im Pontifikale-Missale des Abtes Adam Heer am Schluss des Messformulars ein feierlicher Schlusssegen in der Form, wie sie auch das neue römische und deutsche Messbuch wieder kennt.[76]

Benedictio pontificalis.

Diaconus uertens se ad populum alta uoce pronuntians: humiliate uos ad benedictionem. Chorus deo gratias. tunc Abbas.

Beati martiris tui et confessoris sancti Meginradi intercessione, uos dominus benedicat, et ab omni <malo> defendat. Corus. Amen.

Extendat in uos dexteram sue propitiationis, qui eum suscepit pro <per> supplicia passionis. Chorus: Amen.

Quo eius in celo mereamini habere consortium, cuius deuotis mentibus in terra celebratis triumphum. Corus: Amen.

Quod uobis prestare dignetur, cuius regnum et imperium sine fine permanet in secula seculorum. Corus: Amen.

Et bene+dictio dei omnipotentis Pa+tris et Filii + et Spiritus + sancti descendat super uos et maneat semper. Corus: Amen.

4. Das Meinradsoffizium im Mittelalter – *Historia*

a) Das Antiphonar

Das Festoffizium zu Ehren des heiligen Meinrad wurde in Text und Melodie verfasst von Abt Berno von der Reichenau († 1048),[77] wohl aus Anlass der Übertragung oder Rückführung (Relatio) der Reliquien des Heiligen im Jahr 1039 nach Einsiedeln, das damals noch *Meginratescella* hiess. Abt Berno bediente sich bei der Dichtung des Meinradsoffiziums einer im ganzen Mittelalter sehr beliebten Stilform, nämlich der Reimprosa.[78]

Die Stiftsbibliothek bewahrt im *Breviarium antiquissimum* in Cod. 83(76) Bl. 27^{v}–28^{v} das älteste Zeugnis dieses Meinradsoffiziums, geschrieben um 1100, ein besonders schönes Werk des Einsiedler Skriptoriums aus seiner Blütezeit.

---

76) Cod. 104(12) Bl. $XVII^{v}$–$XVIII^{r}$.

77) Vgl. dazu Oesch H., Berno und Hermann von der Reichenau als Musiktheoretiker (Publikationen der schweizerischen musikforschenden Gesellschaft II 9), Bern 1961, 82. Eigenartigerweise beruft sich der Verfasser hier auf Cod. 611(89) aus dem 14. Jahrhundert und kennt offenbar die älteste Fassung des Offiziuims in Cod. 83(76) nicht.

78) Vgl. Pörnbacher M., Reimoffizium (LThK^{3} 8, 1999, 1006f.).

Dieses Offiziuim aus Cod. 83(76) wurde in der Festschrift von 1961 von L. Helbling lateinisch-deutsch wiedergegeben. Auf eine erneute Edition kann deshalb im Rahmen dieser liturgiegeschichtlichen Studie verzichtet werden, doch seien einige kritische Bemerkungen zur Wiedergabe des Festoffiziums durch L. Helbling erlaubt. Der dortigen kurzen Einleitung gegenüber ist nämlich Zurückhaltung geboten; denn sie gibt den Textbefund unserer Handschriften nicht ganz korrekt wieder. So beginnt beispielsweise das Offizium in Cod. 83 mit dem Responsorium prolixum der 1. Vesper *Iste sanctus* (Inc.), dem 9. Responsorium der Mette (bzw. dem 1. Resp. der 3. Nokturn), stammt demnach nicht aus dem Commune eines Märtyrerfestes.[79] Dieser Ordnung, ein Offizium mit einem Responsorium prolixum zu beginnen, begegnen wir auch bei anderen Festen in den Handschriften des 11.–14. Jahrhunderts. – Im Unterschied dazu beginnt das Offizium in den sogenannten Schwandencodices 610, 611 und 613 mit einem anderen Responsorium prolixum *Precelse*, dem 8. Responsorium der Mette (bzw. dem 4. Resp. der 2. Nokturn), während nun das Responsorium *Iste sanctus* für die zweite Vesper vorgesehen ist. Abschliessend folgt erstmals in Cod. 613(340) noch die Erwähnung des Oktavtages, und dazu wird für die 1. Vesper mit dem Responsorium *Sancte Meginrade* (dem 12. Responsorium der Mette, bzw. dem 4. Resp. der 3. Nokturn) die Ant. *Domine rex eterne*[80] angegeben mit der Rubrik: *ad cursus et ad vesperas sicut in die.*

Diese Ordnung der Antiphonen und Responsorien ist abgesehen von den genannten kleineren Varianten vom 11.–14. Jahrhundert unverändert geblieben. Vom 14. Jahrhundert an werden Antiphonen der Mette für die Kleinen Horen *(ad cursus)* verwendet:

Prim:	*Iste quidem*	1. Nokturn, 5. Antiphon.
Terz:	*Gloria dignus*	3. Nokturn, Antiphon.
Sext:	*Cum iam vir*	2. Nokturn, 1. Antiphon.
Non:	*O felicem*	2. Nokturn, 5. Antiphon.

Diese Ordnung gilt dann auch für die Breviere des 15. Jahrhunderts. In diesen Brevieren stehen auch rubrikale Bestimmungen für die Tage der Meinradsoktav, teilweise mit Angabe bestimmter Antiphonen aus dem Festoffizium (wobei der Oktavtag gewöhnlich am 27. Januar antizipiert wird). Die ausführlichsten Angaben dazu enthalten die Codices 90(966) und 93(969).

Neu ist jetzt hingegen, dass im 15./16. Jahrhundert (aber erst jetzt) die Antiphonen für die Psalmen der 1. Vesper tatsächlich aus dem „Commune" genommen werden (für die Zeit vorher gibt es für diese Psalmodie keine Angaben):

1. Antiphon:	Hic vir despiciens mundum.
2. Antiphon:	Si quis per me.

79) Helbling L., Das Festoffizium (wie Anm. 1) 55.

80) Die Antiphon *Domine rex eterne* findet sich noch nicht im Codex 83 und ist die Adaptierung einer ursprünglich für den heiligen Blasius bestimmten Antiphon (im dortigen Offizium die Antiphon zu den Cantica der 3. Nokturn): Corpus Antiphonalium Officii III (RED.F IX), Rom 1968, Nr. 2374.

3. Antiphon: Iste cognovit iustitiam.
4. Antiphon: Iustum deduxit Dominus.

Dazu werden „Lobpsalmen" (*Laudate* genannt) gesungen. Es folgt als Capitulum: *Iustus cor suum tradet*, dann aber anstelle des heute allgemein gebräuchlichen Responsorium breve das aus früheren Antiphonaren bekannte Responsorium prolixum *Praecelse Christi martyr*. Das ganze Offizium wird in dieser Epoche bisweilen auch als *Historia* bezeichnet.[81]

Letzte Zeugnisse des vortridentinischen Propriums zum Fest des heiligen Meinrad sind die Handschriften Cod. 1197(1142) und Cod. 618(451),[82] die beide praktisch mit dem Proprium in Cod. 93(969) übereinstimmen.

Am Fest und während der Oktav sind in den Handschriften des 15./16. Jahrhunderts jeweils verschiedene Suffragien beigefügt: Sebastian, Agnes, Vinzenz, Maria und alle Heiligen je mit Antiphon, Versikel und Oration.

b) Das Lektionar

1° Die Lesungen aus der Vita – die „Historia".

Die älteste Einsiedler Handschrift mit der auf der Reichenau verfassten *Vita* oder *Passio* des heiligen Meinrad ist Cod. 249(381) aus dem 12. Jahrhundert. Dass sie für den liturgischen Gebrauch bestimmt war, zeigen die römischen Zahlen (I)-IIII am Rand, welche die Vita in vier ungefähr gleich lange Abschnitte gliedern. So wurde die Vita wahrscheinlich bis ins 14. Jahrhundert gelesen.

In der Zeit vom 14.–17. Jahrhundert wurde die Lesung der Vita anders aufgeteilt. Auffällig ist dabei, dass in der 1. und 2. Nokturn der Mette kurze Abschnitte gelesen werden und der Rest der Vita auf die Tage der Meinradsoktav verteilt wird; dafür sind in den Cod. 93(969), 616(390), 618(451) und 1197(1142) 20 bzw. 22 Abschnitte angegeben. Es mag vielleicht merkwürdig erscheinen, dass die historische Lesung in dieser Zeit die Schriftlesung und Schrifterklärung verdrängt hat.[83] Wichtig ist jedoch – im Unterschied zum späteren, d.h. nachtridentinischen Proprium –, dass diese Abschnitte sämtlich der Vita in Cod. 249(381) entnommen sind, abgesehen von kleineren Textvari-

---

81) Cod. 93(969) und Cod. 616(390). *Historia* ist im Mittelalter die Bezeichnung für das kirchliche Stundengebet, wenn Hymnen, Antiphonen und (vor allem) Responsorien (ohne Psalmen, Lesungen und Orationen) in Rhythmus und Reim gefasst sind, entnommen aus Elementen vorhandener Heiligenviten; vgl. Bäumer S., Geschichte des Breviers, Freiburg 1895, 358–364; Knape J., Zur Benennung der Offizien im Mittelalter (ALW 26, 1984, 305–320); Pörnbacher M., Reimoffizium (LThK^3 8, 1999, 1006f.

82) Cod. 618(451) kann nicht, wie dies seinerzeit G. Morel angenommen hat, im 18. Jahrhundert geschrieben worden sein, da die Anlage des Propriums in allen Teilen vortridentinisch ist; so dürfte er wohl spätestens Anfang des 17. Jahrhunderts entstanden sein, vermutlich gleichzeitig mit Cod. 616(390).

83) Allerdings gilt dies nur für die Lesungen in der 1. und 2. Nokturn, also acht Lesungen, und nicht, wie L. Helbling schreibt, für alle 12 Lesungen; denn für die 3. Nokturn ist stets eine Homilie zum Evangelium angegeben.

anten, so dass innerhalb des Festes und seiner Oktav wie früher die ganze Vita gelesen wurde.

2° Sermones und Homilien.

Das Lektionar Cod. 8(116) aus dem 11. Jahrhundert gibt für das Fest des heiligen Meinrad – offenbar für die 2. bzw. 3. Nokturn – einen Sermo und eine Homilie an:

> Bl. 166r: *In natali sancti Meginradi martyris Sermo B. Maximi Episcopi in Natali vnivs martyris. Beatissimi martyris N., karissimi, annua semperque noua festiuitas ...* (Bl. 167r) *quodcumque uolueritis petetis et fiet uobis.*

Der Sermo ist am Rand bezeichnet mit der römischen Zahlen (I)–VIII; könnte dies bedeuten, dass diese Lesung für die 1. und 2. Nokturn galt?[84]

> Bl 167r: *Lectio sancti Evangelii secundum Lucam ... Si quis uult post me venire ... Quia dominus ac redemptor noster nouus homo ... (Bl. 168r) Hinc enim scriptum est: Verte impios et non erunt.*[85]

Angaben für diese Homilielesung machen in der Form von blossen Incipits die Handschriften Cod. 87(634), 89(965) und 90(966).

Der ausgeschriebene Text der Homilie findet sich später wieder in den Handschriften Cod. 93(969), 616(390), 618(451) und 1197(1142). Dabei machen wir jedoch die auffallende Beobachtung, dass es am Meinradsfest selbst in den Codices 93, 616 und 618 heisst: *Lectio S. Evangelii secundum Matthaeum*, worauf dann folgt: *Homilia S. Gregorii Papae de eadem lectione.* Mit Matthäus ist gemeint die Perikope Mt 16,24–28, die sich auch so in den Missalehandschriften (vor allem des 15. Jahrhunderts) findet, was dann aber folgt ist eine Gregorhomilie zum Lukasevangelium, nämlich zur Perikope Lk 9,23–27, in den drei Handschriften je die gleichen Abschnitte:

> Cod. 93(969), 616(390), 618(451): *Lectio S. Euangelii secundum Matheum ... Si quis uult post me uenire ... Homelia S. Gregorii Papae de eadem lectione. Lectio nona. Dominus noster alibi iubet ... per nouitatem vocamur.*[86]

Die Angabe in Cod. 1197(1142) *Homelia. Si quis uult uenire post me*, verweist auf eine Homilie im Commune unius martyris des vorausgehenden gedruckten Breviers.[87]

---

84) Bei dieser Lesung handelt es sich um einen Cento aus Predigten des Maximus von Turin und vermutlich auch anderer Kirchenväter. Es ist mir jedenfalls bis jetzt nur gelungen, zwei Passagen daraus bei Maximus von Turin zu identifizieren: Maximus Taurinensis, Homilie 77 (PL 57,413A–B) und Homilie 81 (PL 57, 427B–428A).

85) Gregor der Grosse, Homilie 32,1: FC 28/2, 594–598.10.

86) Gregor der Grosse, Homilie 32,2: FC 28/2, 596.25–598.15.

87) Bl. 403v–404r, wobei es sich um die gleiche Homilie handelt wie in Cod. 8(116) mit dem gleichen „Irrtum": Matthäusperikope und Homilie Gregors zur Lukasperikope.

Cod. 618(451) hat noch als Sondergut Homilien für die 3. Nokturn am Sonntag in der Meinradsoktav und am Oktavtag selbst zum oben angegebenen Matthäustext, doch handelt es sich jeweils um eine Fortsetzung aus der gleichen Homilie 32 Gregors zu Lukas:

> *Dominica infra Octauam S. Meginradi. Sequentia Sancti Euangelii secundum Matheum ... Si quis uult uenire post me ... Homelia B. Gregorii papae de eadem lectione. Lec. 9. Pensemus fratres quomodo ... si nescit mactare quod est.*[88]

> *In Octaua S.Meginradi. Lectio sancti Euangelii secundum Matheum ... Si quis uult post me uenire ... Homelia Beati Gregorii Papae de eadem lectione. Lectio nona. Si qui se a uitiis abnegat ... crucem portabat in corde.*[89]

c) Das Hymnar

Vorweg sei bemerkt, dass man für das Festoffizium des heiligen Meinrad erst im 17. Jahrhundert einen eigenen Vesperhymnus gedichtet hat, davon ist aber später zu reden.

Von den ersten Handschriften an treffen wir in der 1. Vesper den Hymnus *Martyr egregie Deo devote,*[90] einen Hymnus, der im Lauf der Zeit für verschiedene Heiligenfeste verwendet wurde.[91] Für das Meinradsoffizium wurde er unverändert übernommen und findet sich in allen Handschriften für die 1. Vesper; für die 2. Vesper steht er jedoch nur noch in Cod. 104(12), 618(451) und 1197(1142), während die übrigen Handschriften hier entweder den Hymnus *Deus tuorum militum*[92] oder den Hymnus *Martyr Dei qui unicum*[93] vorschreiben, beide aus dem Commune für einen Märtyrer.

Für die Mette (Vigil) nennen die Handschriften allgemein den Hymnus *Martyr Dei qui unicum* aus dem Commune;[94] ebenso kennen die Handschriften übereinstimmend für die Laudes den Hymnus *Deus tuorum militum*[95] aus dem Commune.

d) Die Orationen

Die eigentliche, weil eigene Oration, verwendet in den Vespern und in der Laudes, ist die für die Messfeier vorgesehene Collecta *Omnipotens sempiterne Deus, qui in meritis sancti Meginradi ... eius nos precibus facias adiuuari.*

Die Handschriften des 15./16. Jahrhunderts kennen darüber hinaus eigene Orationen für die Sext: *Deus, qui nos sancti Meginradi martyris tui temporali facis*

---

88) Gregor der Grosse, Homilie 32,2: FC 28/2, 596.15–600.3
89) Gregor der Grosse, Homilie 32,3: FC 28/2 600.9–600.24
90) AH 51,131.
91) Die AH nennen vor allem Georgius, aber auch Blasius, Florinus, Henricus und Laurentius.
92) Cod. 83(76), 87(634), 89(965) und 90(966).
93) Cod. 93(969) und 616(390).
94) Nur Cod. 93(969) korrigiert in den Hymnus *Deus tuorum militum.*
95) Auch hier korrigiert Cod. 93(969) in *Martyr Dei qui unicum.*

... *tua gratia gloriosus*[96] und für die Non: *Omnipotens sempiterne Deus, qui nos sancti Meginradi martyris tui festivitate laetificas ... eius praesidio muniamur.*[97] Die Oration zur Sext ist dieselbe wie die *Oratio ad complendum* der Messe. Die Oration zur Non hingegen war ursprünglich Tagesgebet am Fest des heiligen Gordianus.[98] Diese drei Orationen finden sich übrigens schon – von einer Hand des 12. Jahrhunderts – in Cod. 112(465).[99]

e) Die Prozessionen

Über zustäzliche Riten am Fest des heiligen Meinrad sind wir unterrichtet durch das Prozessionale Cod. 631(915) aus dem 14. Jahrhundert, einen Schwandencodex (bzw. aus dessen Abschrift in Cod. 630[914] aus dem 16. Jahrhundert) und aus dem Pontifikale-Missale des Abtes Adam Heer Cod. 104(12).

Dem Prozessionale des 14. Jahrhunderts zufolge fand am Festtag nach der Terz eine Prozession zur Gnadenkapelle statt, wozu Responsorien und Antiphonen aus dem Festoffizium gesungen wurden. Zuerst das Responsorium *Electus Christi servus,* dann die Antiphon *Cum beati martyris anima;* in der Kapelle zuerst der Versikel *Magna est gloria* sowie die Oration von der Muttergottes *Deus qui beatae Mariae.* Auf dem Rückweg und beim Kreuzaltar wurden der Reihe nach die Antiphonen *Egregius Christi miles, Tandem caritatis amator, Unus itaque, Huius ergo sceleris* und *Hoc modo Christi servus* gesungen, im Chor dann das Responsorium *Iste sanctus.*

Nach dem Pontifikale-Missale des Abtes Adam Heer fanden am Festtag zwei Prozessionen mit dem Schrein des Heiligen statt, die erste nach der Sext (statt wie früher nach der Terz) mit den gleichen Gesängen wie im Prozessionale, aber in der Gnadenkapelle mit einer Oration auf den heiligen Meinrad, adaptiert von der Collecta des heiligen Sebastian.[100] Die zweite Prozession, wiederum mit dem Schrein des Heiligen, wurde nach der 2. Vesper gehalten, dabei aber wurden ein Responsorium, eine Antiphon und die Oration von Allen Heiligen gesungen.

f) Litanei und Suffragien

Im Zusammenhang mit der Meinradsliturgie im Mittelalter sind schliesslich noch die Litanei (gemeint ist die Allerheiligenlitanei im Anschluss an die sieben Busspsalmen) und die Suffragien im Anschluss an die Laudes und Vesper zu nennen.

In den liturgischen Handschriften steht nach den Busspsalmen die Allerheiligenlitanei, und darin auch (schon) der Name Meginradus. Hier ist als er-

---

96) Cod. 87(634), 93(969), 616(390), 618(451) und 1197(1142).
97) Cod. 87(634), 93(969), 616(390), 618(451) und 1197(1142).
98) Corpus orationum 4002: CChr.SL 160.E, 138s.
99) Cod. 112(465) p. 47.
100) Corpus orationum 1472.a(b): CChr.SL 160.A, 266–268.

ster Cod. 112(465) zu nennen,[101] geschrieben um 1040–1050, der von seiner Entstehung her ganze nahe an die Einführung der liturgischen Verehrung des heiligen Meinrad heranreicht, sodann Cod. 83(76), wo *S. Meginrade* sogar durch Rustica besonders hervorgehoben ist,[102] es folgen die spätmittelalterlichen Breviere[103] – stets wird Meinrad genannt zusammen mit den anderen, hier besonders verehrten Heiligen, vor allem den Patronen.

Beim Chorgebet wurden sodann im Spätmittelalter sog. Suffragien gebetet – Zeugnisse davon reichen vom 15.–17. Jahrhundert, nämlich in den Handschriften Cod. 87(634) und am ausführlichsten in Cod. 1197(1142). Die Suffragien bestehen normalerweise aus Antiphon, Versikel und Oration.

Cod. 87(634) kennt zwei Reihen von je 6 Suffragien *Ad Matutinum* (Laudes) und *Ad Vesperas*, nämlich: 1. *De sancta cruce*, 2. *De sancta Maria*, 3. *De Apostolis*, 4. *De Patronis*, 5. *De sancto Benedicto* und 6. *De omnibus Sanctis*. Das uns hier interessierende Suffragium *De Patronis* lautet:

Ad Matutinum.
Ant. Ecce merces Sanctorum copiosa est apud Dominum, ipsi vero mortui sunt pro Christo et uiuent in eternum.[104]
V. Exultabunt sancti in gloria. Letabuntur in cubilibus suis.
Oratio. Sanctorum Martyrum tuorum nos Domine ... subsidium dignanter exoret.[105]

Ad Vesperas.
Ant. Sancti mei qui in isto seculo certamen habuistis, mercedem laborum ego reddam vobis.[106]
V. Exultabunt.
Oratio. Propiciare.[107]

Ganz analog dazu ist das Suffragium in Cod. 241(885):

Ant. Corpora Sanctorum in pace sepulta sunt, et viuent nomina eorum in aeternum.[108]
V. Laetamini etc.
Oratio. Sanctorum Martyrum tuorum Justi, Meginradi ... subsidium dignanter exoret.

Cod. 1197(1142) schliesslich bringt für jeden Wochentag von Sonntag bis Samstag eine Reihe von 7 Suffragien in der gleiche Reihenfolge wie in Cod. 87(634), vor *De omnibus Sanctis* jedoch noch das Suffragium *Pro pace*. Beim Suf-

101) Cod. 112(465) p. 324.
102) Cod. 83(76) Bl. 460^{r}.
103) Cod. 89(965) p. 78, und Cod. 91(967) p. 169.
104) Corpus Antiphonalium Officii III (wie Anm. 80) Nr. 2524.
105) Corpus orationum 5417: CChr.SL 160.G, 223.
106) Corpus Antiphonalium Officii III (wie Anm. 80) Nr. 4732.
107) Die Oration stammt aus der Missa De Patronis (s.oben).
108) Corpus Antiphonalium Officii III (wie Anm. 80) Nr. 1935.

fragium *De patronis* ist nur für den Sonntag eine Antiphon angegeben, nachher jeweils nur noch Versikel und Oration.

Seqvvntvr Svffragia Visitata per anni circulum ad Vesperas et Laudes in Choro Eremitano nostro.
Dominico Die. De Patronis.[109]
Ant. Corpora Sanctorum. – V. Laetamini in Domino.
Oratio. Sanctorum Martyrum tuorum Domine nos ... subsidium dignanter exoret.

Feria secunda. De Patronis.[110]
V. Justorum animae.
Oratio. Adesto Domine Sanctorum Martyrum tuorum Justi, Meginradi, Mauritij, Sigismundi sociorumque eorum deprecationi, et quos pati pro tuo nomine tribuisti, fac tuis fidelibus suffragari. Per Christum.

Feria tertia. De Patronis.[111]
V. Justi autem in perpetuum.
Oratio. Propitiare, quaesumus Domine, nobis famulis tuis ... protegamur aduersis. Per Christum.[112]

Feria qvarta. De Patronis.[113]
V. Exultent iusti.
Oratio. Maiestatem tuam, Domine, supplices exoramus, ut sicut nos iugiter Sanctorum Martyrum tuorum Justi, Meginradi, Mauritij, Sigismundi cum sociis eorum commemoratione laetificas, ita eorum semper supplicatione defendas. Per Christum.[114]

Feria Qvinta. De Patronis.[115]
V. Laetamini in.
Oratio. Assit nobis, quaesumus Domine, beatorum Martyrum tuorum Justi, Meginradi, Mauritij, Sigismundi sociorumque eorum intercessio ueneranda, quae nos et a terrenis affectibus incessanter expediat, et ad coelestia desideria semper accendat. Per Christum.

109) Cod. 1197(1142) p. 97.
110) Ebd. p. 99.
111) Ebd. p. 100.
112) Oration aus der Missa de Patronis (s. oben).
113) Cod. 1197(1142) p. 101.
114) Corpus orationum 3284: CChr.SL 160.D, 127.
115) Cod. 1197(1142) p. 102.

Feri Sexta. De Patronis.[116]
V. Iustorum animae.
Oratio. Deus, qui nos beatorum Martyrum tuorum Justi, Meginradi, Mauritij, Sigismundi et sociorum eorum patronorum nostrorum, meritis et intercessione laetificas, concede propitius, ut qui eorum beneficia poscimus, dono tuae gratiae consequamur. Per Christum.[117]

Sabbato. De Patronis.[118]
V. Exultabunt sancti.
Oratio. Tribue, quaesumus Domine, Sanctos martyres tuos patronos nostros Justum, Meginradum, Mauritium, Sigismundum cum sociis eorum iugiter orare pro nobis, et eos clementer semper audire digneris. Per Christum.[119]

5. Die Meinradsliturgie nach Trient

Im Rahmen der Anpassung der benediktinischen Liturgie von Missale und Brevier an die nachtridentinischen offiziellen Ausgaben der römischen liturgischen Bücher, erfuhr auch die Meinradsliturgie eine dieser Einheitsliturgie entsprechende Umgestaltung.

a) Das Messformular

Handschriften aus dieser Epoche für den liturgischen Gesang bei der Messe sind vor allem die sogenannten alten „Frühamtbücher" Cod. 598(11) von 1692 und Cod. 599(10) von 1870 sowie das noch heute im Obern Chor aufbewahrte grosse, zweibändige Graduale von 1674/84 Cod. 1264(3).

Diese drei Handschriften geben übereinstimmend – aber in gewisser Abweichung von der bisherigen Tradition – für das Meinradsfest bzw. das Fest der Übertragung der Reliquien die Messe aus dem Commune für einen Märtyrer extra Tempus paschale *In virtute tua* an. – Aus derselben Communemesse werden auch die Lesungen genommen. Nur die drei Messorationen werden als wirkliches Eigengut aus dem alten Proprium übernommen. Dieses Messformular blieb unverändert in Geltung bis zur Neugestaltung der liturgischen Bücher, des Messbuches und des Lektionars, nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil.[120]

Im Rahmen dieser Liturgiereform wurde auch das Einsiedler Proprium neugestaltet und damit auch das Messformular für das Fest des heiligen

116) Ebd. p. 104.
117) Corpus orationum 1860: CChr.SL 160.B, 72.
118) Cod. 1197(1142) p. 105.
119) Vgl. Corpus orationum 5921: CChr.SL 160.H, 189.
120) Vgl. Die Eigenmessen des Benediktinerordens und der schweizerischen Abteien, hrsg. von U. Bomm (Einsiedeln 1937) 25f.

Meinrad. Für die offizielle Ausgabe des deutschen Altarmessbuches war bereits eine neues Tagesgebet geschaffen worden:

Allmächtiger Gott,
du hast das Lebensopfer des heiligen Meinrad reich belohnt
und seine Zelle im „Finstern Wald" zu einer Stätte des Segens gemacht.
Gib, dass auch wir in der Stille nachsinnen über dein Wort
und Frucht bringen in Werken der Liebe.
Darum bitten wir.

Im Kloster selbst wurde für das Messformular eine eigene Präfation geschaffen:[121]

In Wahrheit ist es würdig, dir zu danken;
ja, es ist recht, dich zu preisen, heiliger Vater.
Denn du hast den heiligen Meinrad mit den Gaben deiner Huld reich beschenkt.
Du hast ihm die heilspendenden Quellen der Schrift erschlossen
und ihn zum priesterlichen Amt erhoben.
Du hast ihn zum Mönchsleben berufen, worin er sich eifrig bemühte,
durch willigen Gehorsam und ausdauerndes Gebet seine Gelübde zu erfüllen.
Deine Eingebung hat ihn bestärkt, im Ausblick auf die lichtvolle Heimat des Himmels
fern von der Welt in den „Finsteren Wald" zu ziehen.
Dort hat er dir als Einsiedler freudig gedient,
um immer treuer deinem Sohne zu folgen, unserem Herrn Jesus Christus.
Durch ihn betet dich an das Heer deiner Engel
und freut sich in Ewigkeit vor deinem Angesicht.
Mit ihnen lass auch uns die Stimme erheben und mit vereintem Jubel bekennen.

In der lateinischen Version des Messformulars behielt man die bisherigen Eigenorationen und Gesänge bei. Für das deutsche Messlektionar wurden (aus den Commune-Texten für heilige Männer und Frauen): neue Lesungen und Zwischengesänge ausgewählt

Erste Lesung: Gen 12,1–4a.
Erster Zwischengesang: Ps 16,1–2.5.7–8.11.
Zweite Lesung: 1 Joh 3,14–18.
Zweiter Zwischengesang: Joh 13,34.
Evangelium: Mk 10,17–27.

b) Das Offizium im Stundengebet

Die Adaptierung des benediktinischen Breviers an das römische Brevier nach dem Konzil von Trient machte auch eine Umgestaltung des Meinradsoffiziums nötig. Die letzten, handschriftlichen Zeugnisse für das Meinradsoffizium in der Stiftsbibliothek stammen aus dieser nachtridentinischen Zeit:

121) Verfasser: P. Alfons Kemmer († 1997).

Cod. 602(2),[122] 604(14)[123] und 605(16),[124] Antiphonarhandschriften des 17./18. Jahrhunderts, die diesen neuen Stand der Meinradsliturgie wiedergeben.

Cod. 602(2) und 605(16) stehen dabei am Anfang dieser Neuordnung. Der erstgenannte Codex ist die Originaladaptierung an die neuen Verhältnisse, geschrieben 1642 entsprechend der in Einsiedeln gebräuchlichen germanischen Choraltradition. Cod. 605(16) hingegen ist eine Umschrift von Cod. 602(2) 1649 von P. Anselm Feurer geschrieben, nach der römischen Singweise, die in der Zwischenzeit auch in Einsiedeln auf Drängen der schweizerischen Benediktinerkongregation[125] eingeführt worden war.[126] Dabei fällt auf, dass in beiden Handschriften Antiphonen fehlen, die das Offizium für Vesper und Laudes vollständig machen würden: in Cod. 602(2) fehlt die Antiphon *Huius ergo sceleris* (Ant. 4), ebenso fehlt die Benedictus-Antiphon *Cum Beati Martyris anima*, während die beiden bisherigen Magnificat-Antiphonen vertauscht wurden; in Cod. 605(16) stehen zwar die beiden Magnificat-Antiphonen richtig, aber wiederum fehlen die Ant. *Huius ergo sceleris* sowie die Benedictus-Antiphon *Cum Beati Martyris anima.*

Als letzte Antiphonarhandschrift ist Cod. 604(14) aus dem 18. Jahrhundert (1742) zu erwähnen; sie enthält aber nur die Vesper ohne Noten sowie die Angaben für das Fest der Übertragung im Oktober. In diesem Antiphonar beginnt das Festoffizium mit dem inzwischen gedichteten Hymnus *Dilecte Martyr Numini.*

Für die Zeit zwischen den Antiphonaren aus der 1. Hälfte des 17. Jahrhunderts und diesem Antiphonar aus dem 18. Jahrhundert sind nun einige Drukke zu nennen, die das revidierte Meinradsoffizium enthalten.[127]

---

122) Cod. 602(2), pp. 83–88.92: p. 88: Bened.-Ant. *Beatissimi viri*; p. 92: *In festo S. Meinradi Ad Magnificat eiusque Octaua. Magnificis.*

123) Cod. 604(14) p. 129–132.

124) Cod. 605(16) Bl. 93^{v}–96^{v}.

125) Vgl. dazu Lang O., Uniformitas. Anspruch und Wirklichkeit.(Congaudent angelorum chori. P. Roman Bannwart zum 80. Geburtstag, Festschrift, hrsg. von B. Hangartner und T. Bruggisser-Lanker: Schriftenreihe der Musikhochschule Luzern 1, Luzern 1999, 99–118).

126) Bl. 92^{v}. *In Festo S. Meinradi Martyris.* – Bl. 93^{r}. *In I. Vesperis Ad Magnificat Antiph. Magnificis.* – Bl. 93^{v}. *Ad Vesperas et Reliquas Horas Antiphonae.* – Bl. 96^{r}. *In secundis Vesperis. Ad Magnificat Antip. Beatissimi.*

127) 1.Propria Sanctorum officia Monasterii B. V. Mariae Einsidlensis Ordinis S. P. Benedicti, usu immemorabili, ac S. Sedis Apostolicae, ejusque S. Rituum Congregationis Decretis, Indultis, & Privilegijs firmata, jussu Reverendissimi et Illustrissimi S. R. I. Principis ac Domini D. Placidi eiusdem Monasterii Abbate edita (Typis ejusdem Principalis Monasterij per Jacobum Ammon, Anno M.DC.LXIV) p. 1–11: *Die XXI. Ianuarij. In Festo S. Meinradi Martyris, Patroni Territorii Einsidlensis;* p. 11–13: *Die XXVIII. Januarij. In Octava S. Meinradi Martyris & Patroni;* p. 137–139: *Die VI. Octobris. In Festo Translationis S. Meinradi* [Signatur: X 883].
2. Antiphonae, Hymni, Orationes et Capitvla Ad Laudes & per Horas Festorum Monasterij Einsidlensis Propriorum ... (Typis Monasterij Einsidlensis per Josephum Reymann, 1684) [Signatur: X 1572].

Das Offizium hat nun jene Gestalt erhalten, die es durch einige Jahrhunderte mit kleinen Änderungen behalten sollte.[128]

Für die Zeit vom Ende des 16. Jahrhunderts bis zum 20. Jahrhundert gibt es zwei Traditionsströme für das Offizium zu Ehren des heiligen Meinrad. Übrigens wird in dieser Zeit der Name *Meginradus* in *Meinradus* umgewandelt.

In Einsiedeln betete und sang man das altüberlieferte Festoffizium. Neu ist hingegen der Vesperhymnus *Dilecte Martyr Numini,* erstmals bezeugt im Druck von 1664. Die Bemerkung von P. Gall Morel dazu muss entsprechend korrigiert werden; denn er schreibt, dass der bisherige Hymnus *Martyr egregie Deo devote* „um das Jahr 1680 nach antiker Metrik verändert" worden sei.[129] Der Hymnus muss in der Zeit des Abtes Placidus Reimann (1629–1670) entstanden sein; sein Verfasser ist unbekannt. Dass tatsächlich der frühere Hymnus *Martyr egregie* als Vorlage diente, ergibt sich durch einen Textvergleich.

Für die Mette wurden die Antiphonen und Responsorien des bisherigen Offiziums übernommen, nur die Antiphon *O felicem et praedicandam mulierem* in der 2. Nokturn wurde – merkwürdingerweise – ersetzt durch die Antiphon *Domine rex aeterne.*

Neu ausgewählt bzw. geschaffen wurden auch die Lesungen der Mette. Die Schriftlesung in der 1. Nokturn ist fortan Röm 8,12–19.28–39 aus dem Commune für mehrere Märtyrer. Die Lesung der 2. Nokturn ist eine sogenannte „historische" Lesung, eine dem Zeitgeist entsprechende, freie Zusammenfassung der Vita, unter Einschluss der Translation der Reliquien,[130] eine Lesung, die mehrmals umgearbeitet wurde, zum letzten Mal für das Proprium von 1966.[131] Für die 3. Nokturn wählte man zum Evangelium aus dem Commune Mt 10,34–42 eine Homilie des heiligen Petrus Chrysologus aus dem Commune für einen Märtyrer.[132] Diese Homilie wurde später im Proprium

---

3. Propria Sanctorum Officia Monasterii B. V. Mariae Einsidlensis Ordinis S. P. Benedicti ... Jussu DD. Placidi et Augustini II. ejusdem Monasterij Abbatum edita (Typis ejusdem Principalis Monasterij Einsidlensis per Josephum Reymann. Anno M.DC.LXXXV) [Signatur: X 983].

128) Vgl. dazu das 1681 in Einsiedeln gedruckte Antiphonar: *Proprium Sanctorum Monasterii Einsidlensis:* p. I-V: *Die xxi. Ianuarij. S. Meinradi Martyris et Patroni;* p. VI-VII: *Dominica ij Octobris. Translationis S. Meinradi.*

129) Morel G., Lateinische Hymnen des Mittelalters, grösstentheils aus Handschriften schweizerischer Klöster als Nachtrag zu den Hymnensammlungen von Mone, Daniel und anderen hrsg., Einsiedeln 1868, 292; vgl. auch Chevalier U., Repertorium hymnologicum I, Louvain 1892, Nr. 4693.

130) Diese Lesung findet sich im Anhang *Festa propria Monasterii Einsidlensis* zum Einsiedler Brevierdruck von 1711, in den Officia Propria pro Austria, Germania, Helvetia, America, Pars Hiemalis, Tournay 1897, pp. 36**–38** sowie in anderen Ausgaben bis hin zum *Proprium Einsidlense* von 1943.

131) Officia propria Congregationis Helveto-Benedictinae et Monasterii B. Mariae Virginis Einsidlensis (Typis Monasterii B. M. V. in Eremo 1966) p. 19–21.

132) Petrus Chrysologus, Sermo 164: CChr.SL 24B, 1010–1013.

von 1966 durch eine Homilie des heiligen Pascasius Radbertus zum gleichen Evangelium ersetzt.[133]

Im Proprium von 1943 sind für die „freien" Tage der Meinradsoktav eigene Väterlesungen für die 1. Nokturn angegeben, Sermones von Ambrosius, Petrus Chrysologus und Bernhard. Am Oktavtag ist auf das Festoffizium verwiesen, doch wurde in der 2. Nokturn ein Sermo des heiligen Augustinus gelesen.[134]

Am Oktavtag las man im 17. Jahrhundert[135] in der 2. Nokturn einen Sermo des heiligen Augustinus über den heiligen Cyprian.[136] Im 18. Jahrhundert ersetzte man diesen Sermo durch den oben genannten des heiligen Bernhard.

Für das Fest der Übertragung im Oktober (jetzt am 2. Sonntag im Oktober) stellte man für die 2. Nokturn ebenfalls eine „historische" Lesung über das Ereignis und die Umstände der Translatio zusammen. Später bestimmte man für die 1. Nokturn am Translationsfest als Lesung 1 Petr 1,3–7.13–35, für die 2. Nokturn wieder die „historische" Lesung der Translatio und für die 3. Nokturn die Homilie des heiligen Petrus Chrysologus aus dem Commune.[137] Im übrigen betete man an diesem Fest das Offizium vom 21. Januar mit seinen Antiphonen, Responsorien und Hymnen.

Der zweite Traditionsstrom der nachtridentinischen Meinradsliturgie findet sich im „allgemeinen" Teil von Einsiedler (und Konstanzer) Brevieren. Denn im Sanctorale des Winterteils der in Einsiedeln im 18. Jahrhundert gedruckten monastisch-benediktinischen Breviere ist das Fest des heiligen Meinrad ebenfalls aufgeführt, doch wird dazu auf das Commune verwiesen; nur für die 2. Nokturn ist die „historische" Lesung angegeben, die aber textlich von derjenigen im Einsiedler Proprium abweicht. Von dieser „historischen" Lesung gibt es mindestens zwei Varianten; die eine findet sich in der Ausgabe von 1711, die andere in den Ausgaben von 1738 und 1743 sowie in einem Supplement zu einem Brevier der Cassineser Kongregation von 1901. – Eine eigene Version hat das (noch vortridentinische) Konstanzer Brevier von 1599.

Im Proprium von 1966 (geschaffen nach den Normen des Codex Rubricarum von 1960) wurde die Translatio auf den Rang einer Memoria beschränkt, d.h. ohne Lesung für die Mette, sondern nur mit der Benedictus-Antiphon *Domine rex aeterne*, Versikel und Festoration für die Laudes.

Das heute geltende Festoffizium, geschaffen 1982 in Anlehnung an die römische *Liturgia Horarum* bzw. das Stundenbuch gemäss den Normen der Allgemeinen Einführung in das Stundenbuch,[138] ist in gewissem Sinn eine Neu-

133) Pascasius Radbertus, Comm. in Matth. lib. IV: CChr.CM 56A, 613.1779–614.1807.

134) Petrus Chrysologus, Sermo 129 De natali s. Cypriani: CChr.SL 24B, 793–794.29; S. Bernardus, Sermo de S. Clemente: PL 183, 499A–500B; die beiden Sermones von Ambrosius und Augustinus konnte ich nicht identifizieren.

135) Ausgabe von 1664 (fehlt in der Ausgabe von 1685).

136) Augustinus, Sermo 310: PL 38, 1412s.; Sermo 311: ebd. 1414s..

137) Petrus Chrysologus, Sermo 164 (wie Anm. 130).

138) Stundenbuch. Die Eigenfeiern der Benediktinerabtei Maria Einsiedeln. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch, St. Ottilien 1982, 13–28.

schöpfung unter Verwendung traditioneller Elemente in freier Übertragung. Dabei muss man die deutsche Fassung des ganzen Festoffiziums unterscheiden von der lateinischen Fassung für Vesper und Laudes im neuen Antiphonar von 1987.

Der Vesperhymnus im deutschen Offizium ist eine Dichtung von Sr. M. Hedwig Walter aus dem Kloster Fahr; die übrigen Hymnen sind dem Stundenbuch entnommen. Die Antiphonen und Responsorien sind eine sehr freie bzw. adaptierte Übersetzung der früheren, traditionellen Texte. Die Lesungen der Mette wurden neu ausgewählt: Schriftlesung der 1. Nokturn: Röm 8,18–39 (wie bisher, aus dem Commune); Lesung der 2. Nokturn: eine neue Lesung aus Johannes Cassian[139] (also nicht mehr die Vita bzw. eine „historische" Lesung, wie es die allgemeinen Normen verlangen).

Für den Gedenktag der Übertragung, der wieder wie früher auf den 6. Oktober festgesetzt ist wurde als Lesung ein Abschnitt aus einer Betrachtung von Abt Konrad Tanner (1808–1825) über den heiligen Meinrad gewählt,[140] dazu ein passendes Responsorium aus dem alten Offizium, die Benedictus-Antiphon *Domine rex aeterne* und die Festoration aus dem Altarmessbuch zum 21. Januar.

Für das neue *Antiphonarium Eremi Beatae Virginis Mariae. Ad Laudes et Vesperas. Secundum Liturgiam Horarum ordinemque Cantus Officii dispositum*[141] stellte man die früheren Texte nach der neuen Ordnung zusammen, je eine eigene Antiphonenreihe für die 1. Vesper, die Laudes und die 2. Vesper mit dem Vesperhymnus *Dilecte Martyr Numini.*

Anhang
Das Officium parvum S. Meinradi

Aus dem 18. Jahrhundert stammt auch ein eigenes Kleines Offizium zu Ehren des heiligen Meinrad.[142] Das Offizium beginnt mit einer Kurzbiographie,

---

139) Johannes Cassianus, Collectio collationum 9, Cap. 22: SC 54,59–60.

140) Tanner K., Betrachtungen auf den heiligen Meinrad (Betrachtungen auf die Festtage des Herrn und der Heiligen 2, Augsburg 1830; 443–445).

141) Einsiedeln 1987.

142) Officium parvum S. Meinradi Martyris, Patroni Einsidl. Primarij. Ex Manuscripto Einsidlensi, Ottoburae, Typis Joannis Balthasari Wanckenmiller, Anno 1757 [Signatur: X 136.1]; Officium parvum S. Meinradi Martyris, Patroni Einsidlensis Primarii, Typis Principalis Monasterii Einsidlensis, Per Joannem Eberhardum Kälin, Anno 1761 [Signatur: X 136.2]; Kleine Tagzeiten zu Ehren des heiligen Martyrers und Landspatronen Meinrads, sammt Einer Litaney zum Gebrauch der Fremden und Einwohner. Verfasst von einem Religiosen zu Maria Einsiedlen, Gedruckt im Fürstl. Gotteshause Einsiedeln, Durch Franz Salesi Benziger, 1795 [Signatur: X 136.3]; Officium parvum S. Meinradi Martyris, Patroni Einsidlensis Primarii. Editio nova, Typis Einsidlensibus, 1834 [Signatur: X 136.4].

gezogen aus Ranbecks Calendarium Benedictinum.[143] Es folgen kleine Tagzeiten: Ad Matutinum (Laudes), Ad Primam, Ad Tertiam, Ad Sextam, Ad Nonam, Ad Vesperas und Ad Completorium, das Offizium schliesst mit einer Commendatio.

Die einzelnen Tagzeiten setzen sich alle gleicherweise zusammen aus einem „Hymnus" zu einer Strophe *O Meinrade, Sancti dignus Benedicti Filius!*, einer Antiphon, Versikel und Oration (Versikel und Oration sind für alle Horen dieselben).

Anschliessend folgt die Meinrads-Litanei, die noch heute zu den Prozessionen am Meinradstag und am Sonntag nach der Übertragung gesungen wird.

Über den Verfasser lässt sich leider nichts Genaues mehr sagen, er ist unbekannt. In Frage käme vielleicht P. Meinrad Steinegger († 1727);[144] denn am Ende der Ausgabe Ottobeuren heisst es: *Laus Matri Dulcissimae Einsidlensi, Patronoque m e o Charissimo S. Meinrado.* Die dort genannte Einsiedler Handschrift ist nicht zu verifizieren.

Wenn ich nun diese liturgiegeschichtliche Studie nochmals überblicke, muss ich gestehen, das manches darin unvollständig, ja sogar lückenhaft ist; dies vor allem deshalb, weil ich auf eine neue Textedition verzichten wollte. Doch erst die vollumfänglichen Texte der Meinradsliturgie, zusammen mit Textvergleichen, würden die Geschichte der Meinradsliturgie in Einsiedeln und darüber hinaus richtig ins Licht stellen. Nun, das kann im Rahmen dieser Festschrift einfach nicht geschehen – soll mir aber eine Anregung für die künftige Arbeit über die Liturgiegeschichte des Klosters sein.

143) Vgl. Ranbeck A., Calendarium annuale benedictinum I, Augsburg 1677, 146–155.

144) Vgl. dazu: Steinegger M., Idea vitae ac mortis S. Meinradi martyris gloriosissimi, Typis Monasterij Einsidlensis, Per Iosephvm Reymann, 1681.

Die Meinradsreliquie[1]

von Hansueli F. Etter – Zürich

Der Weg der Reliquie

Der Körper des Eremiten Meinrad wurde nach seinem gewaltsamen Tod unverzüglich zurück in sein Kloster Reichenau geschafft und dort ehrenvoll beigesetzt. Erst im Jahr 1039 brachte man die Gebeine des heiligen Meinrad am 6. Oktober wieder in die inzwischen neu erbaute romanische Kirche nach Einsiedeln zurück.

Dort soll er seither am Ort seiner Klause, der heutigen Gnadenkapelle, bis zum französischen Einmarsch 1798 verehrt worden sein. Um ihn vor Beschädigungen oder gar vor Raub durch die französische Soldateska zu retten, brachte man ihn damals für sechs Jahre weg, um ihn 1804 in Sicherheit wieder zurückzugeben. Dann wurde er zum Millenarium 1861 in das Nonnenkloster Au bei Einsiedeln gebracht, wo man ihn untersucht und restauriert hat. Dort entstanden ein ausführliches Dokument und die bis zu unserer Arbeit gültige Fassung der Reliquie, die jedoch in ihrer Art und in den Materialien auf eine ältere barocke Fassung zurückgeht, die schon 1785 entstanden sein könnte. Wenn eine Verwechslung der Gebeine des heiligen Meinrad vorliegen würde, so ginge sie am wahrscheinlichsten auf einen Irrtum bei seiner Exhumierung im Kloster Reichenau im 11. Jahrhundert zurück. Über diesen Akt sind wir jedoch völlig im ungewissen, da uns keine historischen Quellen bekannt sind, die es gestatten würden, im Nachhinein über die Echtheit der damals exhumierten Knochen zu urteilen.

Im Auftrag des Klosters wurde deshalb im Frühjahr 1984 die Reliquie des heiligen Meinrad mit modernen wissenschaftlichen Methoden untersucht. Das Interesse galt der Frage nach der Identität der Gebeine: Gibt es wissenschaftliche Argumente, die gegen die gut begründete Annahme sprechen, die Reliquie bestehe aus den knöchernen Resten des heiligen Meinrad? Anlass zu dieser Untersuchung gab die Einweihung des neuen Altars im Chor durch Papst Johannes Paul II., bei der die Reliquie dort neu eingesetzt worden ist.

---

1) Erstveröffentlichung in: Etter H. F., Sankt Meinrad, Einsiedeln 1984, 38–51.

Echt oder unecht

Tafel VII

Die Reliquie stand auf einer festen, mit dunkelrotem Samt überzogenen kissenähnlichen Platte. Auf drei Schmalseiten waren mit Goldfäden Blütenkelche aufgestickt – je drei oder vier symmetrisch zur Mitte hin. Auf der Oberseite umfasste im Halbrund ein ebenfalls mit Goldfäden gesticktes Ornament aus lanzettähnlichen Blättern den Aufbau, auf dem der Schädel lag. An der Hinterseite war an diese Platte eine Metallhalterung festgeschraubt, die bei besonderen Gelegenheiten den Heiligenschein trug.

Der den Schädel mit Unterkiefer tragende Aufbau war zweiteilig und ebenfalls mit reich besticktem dunkelrotem Samt eingeschlagen. Ein in Gold getriebener Rosenkranz umfasste seine Basis. Auf der Hinterseite war dieser Aufbau mit dem Samt verschraubt, um dem Schädel über seine ihn umhüllenden Tücher Halt zu geben.

Der Schädel selber war in feine hellbeige-graue Seidentücher eingebunden, die mit groben Stichen fest zusammengehalten wurden. Darüber zog eng anliegend der rote Samt, vom Hinterhaupt nach vorn um die Stirn – oben eine Art Tonsur und die Stirn freilassend – und nach unten um Ober- und Unterkiefer – hier eine Mundöffnung freigebend. Dieser rote Samt war überreich mit Perlen, farbigen Edelsteinen und feinen Goldschmiedewerken besetzt. Um die Stirn wölbte sich ein Lorbeerkranz aus zahlreichen Blättern, die mit feinsten Stichen mit Fäden in mehreren Grüntönen gestickt waren. In die ausgesparte Öffnung im roten Samt, in der Stirn- und Augenregion, waren die darunterliegenden Seidentücher benäht mit durch Perlen verzierten Goldschmiedearbeiten. Diese sollten dem Betrachter den Eindruck von Augenbrauen und Augäpfeln vermitteln.

Über der Stirn war locker ein aus Silberdrähten gefertigtes und reich mit Steinen besetztes Kreuz angebracht.

Wir haben nun mit feiner Schere und Pinzette die Nähte im Samt im Bereich der um das Hinterhaupt eingenommenen Tücher getrennt und so den Schädel von der metallenen Halterung, unter Lösung von vier Schrauben, vom Samt gelöst. Nach dem Auftrennen weiterer Nähte gelang es, das Samttuch an der Schädelbasis ganz zu lösen und allmählich nach oben über den Schädel abzustreifen. dabei befand sich unter den Seidentüchern, aber über einem das Hinterhaupt bedeckenden Leinentuch, ein Siegel. Dieses war durch zwei feine rosarote Seidenbänder an den Unterkieferästen befestigt. Das Siegel trug am Rand die Aufschrift: „P. Athanasius Tschopp, notarius apostolicus", und in der Mitte war ein umkränzter heraldischer Schild geprägt. Das das Hinterhaupt verschliessende, festere Leinentuch war auf den Schädel geklebt. Darunter befanden sich im Schädelinnern, durch ein vergrössertes Hinterhauptsloch eingeführt, folgende Dokumente:

- ein Stück Pergament, 16. Jahrhundert (ca. 6x10 cm) mit einer Inschrift in Latein
- ein Stück Papier, datiert 1785 (ca. 5x10 cm) mit einer Inschrift in Deutsch

- ein grosses, festes Papier (ca. 40x70 cm) von P. Athanasius Tschopp, datiert 1861, mit lateinischer Inschrift
- eine Gedenkmünze in blau überzogener Kartonschachtel, datiert 1861
- eine Gedenkschrift zur Gedenkmünze, datiert 1861.

Das Haupt setzt sich zusammen aus einer Schädelkalotte mit einem aus Holz geschnitzten und mit Drähten an der Schädelbasis befestigten Gesichtsskelett, das mit verklebten Tuchstreifen an den Hirnschädel angeglichen worden ist und auf der Vorderseite graungrün bemalt ist.

Auf der Kalottenüberseite steht: *S. Caput S. Meinradi M. obiit 861* (heiliges Haupt des heiligen Meinrad, des Märtyrers, gestorben 861).

Dazu gehören ein Unterkiefer mit weggewitterten Ästen, auf dem geschrieben steht: *Mandibula S. Meinradi Mrs.* (Unterkiefer des heiligen Meinrad, des Märtyrers).

Die Schädelknochen und der Unterkiefer sind mit einem glänzenden Lack behandelt worden. Im Schädelinnern ist eine Holzplatte eingeklebt, die die Kalotte festigt. Die Schädelbasis zeigt starke Verwitterungsspuren, und der Bereich um das Hinterhauptsloch ist, wie ein Teil der Warzenfortsätze und die Fortsätze für das Zungenbein, weggewittert. Ebenfalls weggewittert sind die beiden Fortsätze an den Kieferästen.

Die Schädelkalotte ist gross und kräftig gebaut, teilweise mit besonders dicker Knochenrinde. Sowohl der Profilverlauf des Stirnbeines als auch die knöchernen Überaugenbögen gehören zu einem männlichen Schädel. Die Reliefierung der Schläfenbeine ist ausgeprägt und daher als männlich zu bewerten. Dagegen erscheint die Nackenplatte als eher schwach profiliert, doch ist sie – wie erwähnt – oberflächlich stark abgewittert. Am Unterkiefer sprechen ebenfalls die kräftige Kinnpartie sowie der deutlich reliefierte Bereich der Unterkieferwinkelgegend und die Reste der breiten, starken Unterkieferäste für ein männliches Geschlecht. Insgesamt müssen die Schädelkalotte und der Unterkiefer mit hoher Wahrscheinlichkeit als männlich beurteilt werden.

Das Sterbealter des Individuums lässt sich aufgrund der Verschmelzungszustände im Bereich der Schädelnähte sowie an den Zähnen diskutieren. Alle Schädelnähte sind auch an der Aussenseite verwachsen. Dies weist – obwohl hier grosser Spielraum besteht – sicher auf ein hohes, wahrscheinlich seniles (über 60 Jahre) Alter hin.

Das Gebiss im Unterkiefer war bis zum Tod vollständig. Bei unseren Untersuchungen fehlte nur der rechte dritte Backenzahn. Dieser ist anlässlich der 1000-Jahrfeier gezogen worden und wird als Reliquie des heiligen Meinrad andernorts aufbewahrt. Ebenso fehlten die vier Schneidezähne. Sie sind beim Tod oder nachher ausgebrochen. Da am Gebiss besonders im Frontzahnbereich ein erheblicher Grad an Parodontose – aber ohne starken Zahnsteinbefall – bestand, können sich diese Ausbrüche ohne heftige Gewaltsanwendung vollzogen haben – vielleicht beim Ausgraben des Leichnams 1039 im Kloster Reichenau? Anderseits könnte das Fehlen der Schneidezähne auch auf die tödlich geführten Hiebe mit einem harten Gegenstand ins Gesicht als Ursache

in Frage kommen, doch bildet diese Hypothese keine notwendige Erklärung für den Befund.

Der Abkauungsgrad der Zähne legt eher ein etwas jüngeres Alter nahe als die Schädelnähte. Sie sind zum Teil – vor allem im Backenzahnbereich – stark abgekaut, wobei die Schmelzränder als ungewöhnlich scharfkantig auffallen. Allerdings kennen wir den Gebisszustand im Oberkiefer nicht. Er wäre zur genauen Beurteilung der altersabhängigen Abkauungsspuren im Unterkiefer nicht unwichtig. Karies fehlt vollständig aufgrund einer äusseren Inspektion. Im Frühmittelalter war Zahnfäulnis allgemein selten. Zudem könnte dieser Befund, zusammen mit dem auffallenden Abkauungszustand der Backenzähne, in Zusammenhang mit der wohl kargen aber gesunden, wahrscheinlich mehrheitlich pflanzlichen Ernährung des Einsiedlers gebracht werden.

Aufgrund der anthropologischen Befunde scheint ein Sterbealter zwischen 60 und 70 Jahren am wahrscheinlichsten. Die Überlieferung nimmt an, dass der heilige Meinrad im 64. Lebensjahr gestorben ist; er wurde um 797 geboren, und er starb 861.

Sein Geburtshaus, die mütterliche Stammburg Sülchen am Neckar, lag im alamannischen Einzugsgebiet. Meinrad gehörte also mithin zu einem frühmittelalterlichen Bevölkerungskontinuum, das aus dem süddeutsch-schweizerischen Raum stammte und als spätalamannisch eingestuft werden kann. Als gute Vergleichsgruppe bieten sich hier die Bestatteten aus dem Fraumünsterfriedhof in Zürich an, dessen Belegung mit der Stiftung des königlichen Nonnenklosters im Jahre 853 beginnt. Hier sind somit Zeitgenossen aus dem gleichen geograpischen Raum bestattet worden, die sich als Vergleichsgruppe anbieten, weil sie anthropologisch gut untersucht sind.

Insgesamt fügt sich der Schädel des heiligen Meinrad widerspruchsfrei in das Vergleichsgut ein. Mit seinem insgeamt grossen, mittellangen und mittelbreiten Hirnschädel, der eher eine breite Stirn, aber einen eher schmalen Unterkiefer besitzt, steht er bezüglich seiner einzelnen Masse mitten in der Bandbreite der Daten vom Münsterhof. Besonders auch in Bezug auf die morphologische Gestalt des Hirnschädels – ellipsenförmig von oben und hausförmig von hinten gesehen, sowie weder ein schwach noch stark gewölbtes Hinterhaupt ohne deutlich abgesetzte Oberschuppe am Hinterhauptsbein – steht er vor allem der frühesten Gruppe der Männer vom Fraumünsterfriedhof nahe.

Eine mit dem Computer durchgeführte Quantifizierung der Ähnlichkeit zwischen dem vorliegenden Schädel und 1342 einzelnen Individuen aus allen Epochen und Regionen der Schweiz führt zu weiteren Aussagemöglichkeiten. Obwohl das Vergleichsmaterial weder regional noch zeitlich nur annähernd homogen verteilt ist und unserem Schädel alle zu diesem Zwecke wichtigen Masse des Gesichtsskelettes fehlen, ergibt dieses Verfahren, dass unser Schädel am ähnlichsten den Vergleichsindividuen aus dem Mittelalter ist und zudem vor allem jenen besonders nahekommt, die aus dem alpinen und voralpinen Raum stammen.

Wie bereits erwähnt, zeigen die Nackenplatte am Hinterhauptbein sowie die Schädelbasis und die Unterkieferäste deutliche Spuren einer Verwitte-

rung. Sie muss entstanden sein, als der Körper des heiligen Meinrad zwischen dem 9. und 11. Jahrhundert in seinem Grab im Kloster Reichenau ruhte. Das Gesichtsskelett gehört zum zerbrechlichsten Teil des Schädels, der allein schon bei Geländedrucken im Erdreich leicht bersten oder bei unsachgemässer Freilegung soweit in einzelne feine Knochensplitter zerfallen kann, dass auch nach heutigen Methoden eine zuverlässige Rekonstruktion des Gesichtsskelettes oft unmöglich wird. Verwitterungszonen können lokal eng begrenzt sein und nur einzelne Schädelpartien betreffen. Wir erachten es deshalb als wahrscheinlich, dass das Gesichtsskelett mit der Schädelbasis beim Freilegen im 11. Jahrhundert mindestens teilweise soweit angewittert war, dass es entweder bereits damals zerfallen war oder aber den Transport vom Kloster Reichenau nach Einsiedeln im Jahre 1039 nicht überstanden hatte.

Im und über dem rechten Augentrichter ist ein kleiner Riss im Stirnbein zu beobachten, der als wichtiger Zeuge zur Theorie der Erschlagung des heiligen Meinrad mit Hieben ins Gesicht angerufen wird. Doch schon 1861 wurde vermutet, dass der Riss auch erst kürzlich entstanden sein könnte, da er offenbar 76 Jahre früher – nämlich 1785 – noch nicht beobachtet worden ist. Wir halten dies sogar für wahrscheinlicher, da durch Veränderung der Luftfeuchtigkeit Schädel leicht mit der Bildung von feinen Knochenrissen reagieren können. Zudem müsste unserer Ansicht nach die Innenfläche des Risses unbedingt zur Beurteilung seiner Ursache herangezogen werden können, doch ist dies im vorliegenden Zustand – wegen der eingeklebten Holzplatte – nicht möglich.

Allerdings konnten wir unmittelbar unterhalb des oberen Augentrichterrandes, dort wo der feine Riss beginnt, eine kleinste (3–4 mm Durchmesser) fast kreisrunde Fläche auf dem Knochen beobachten, die eine glänzende, „porzellanähnliche" Oberfläche aufweist. Doch können wir weder zur Ursache dieser Fläche noch zur Beziehung dieser Fläche zum Riss eine gesicherte Aussage machen.

Zusammenfassend kommen wir zum Schluss, dass es sich beim vorliegenden Schädel aus dem Tabernakel der Gnadenkapelle der Klosterkirche Maria Einsiedeln um die sterblichen Reste eines alten, 60 bis 70jährigen Mannes handelt, dessen Masse und dessen morphologische Merkmale ihn am wahrscheinlichsten als Individuum ausweisen, das einer alpinen oder voralpinen Bevölkerung der Schweiz aus dem Mittelalter angehörte. Ein eingehender Vergleich mit Zeitgenossen aus Zürich zeigt, dass sich der Schädel im dortigen Merkmalskontinuum problemlos einfügen lässt. Tafel VIII

Es bestehen folglich keine anthropologischen Argumente, die gegen die Annahme sprechen, es handle sich bei der Reliquie um den Schädel des heiligen Meinrad. Berücksichtigen wir die anthropologischen und die historischen Daten gmeinsam, so wird es noch wahrscheinlicher, dass der untersuchte Schädel tatsächlich als der körperliche Überrest des heiligen Märtyrers anzusehen ist.

Bemerkungen zu drei Aspekten der Einsiedler Gnadenkapelle

von Hans Rudolf Sennhauser – Zurzach

1881 konnte P. Albert Kuhn, „auch wenn die Quellen keinerlei Aufschlüsse" geben, vom ersten, 948 geweihten Einsiedler Stiftsbau noch sagen: „Uebrigens war die kirchliche Architektur in jener Zeit so streng an herkömmliche Formen gebunden, dass wir uns leicht eine Vorstellung bilden können".[1] Die Situation ist inzwischen nicht mehr so leicht zu überblicken: zu den wenigen Beispielen aus dem Frühmittelalter, die zur Zeit von P. Albert Kuhn bekannt waren, ist durch Ausgrabungen, Bauuntersuchungen und Interpretation bildlicher und schriftlicher Quellen eine Fülle neuer Bauten hinzugekommen – und es werden jährlich mehr –, deren Variantenbreite die Aufmerksamkeit der Forscher für neue Interpretationsmöglichkeiten geschärft hat.

Für die älteren Bauten von Einsiedeln habe ich vor einigen Jahren einen neuen Interpretationsversuch vorgelegt;[2] mit einigen Ergänzungen und Korrekturen liegt er den folgenden Ausführungen zugrunde.

I. Meinradskapelle und Gnadenkapelle

Es mag zunächst scheinen, als ob wir doch eigentlich die Kapelle des heiligen Meinrad ziemlich gut kennen: „die ... in **Holz** ausgeführt war, dem damals einzig verfügbaren Baumaterial" (Birchler), „genau an der **gleichen Stelle**" stand, wo die jetzige Gnadenkapelle steht (Ringholz) und eine Kapelle „**Unserer Lieben Frau**" war (Kuhn). Sieht man aber genauer hin, so bleibt wenig: 1) Für die Frage, ob der Standort der heutigen Gnadenkapelle mit dem der Meinradskapelle identisch ist, wird man auf eine Ausgrabung warten müssen, dasselbe gilt für Bauart und Baumaterial der Meinradskapelle. Bruchsteine und Kiesel als Mauermaterial sind jedenfalls nicht zum Vornher-

1) Kuhn A., Der jetzige Stiftsbau Maria Einsiedeln, Einsiedeln 1881; 2. umgearb. und neu ill. Auflage, Einsiedeln 1913, Einleitung.

2) Die älteren Einsiedler Klosterbauten. Beobachtungen und Überlegungen aus heutiger Sicht (Einsidlensia 2. Gnadenbild. Restaurierung der Stiftsklirche. Ältere Klosterbauten. Gedenkschrift zum 100. Geburtstag von Linus Birchler 1893–1967 [ID Veröffentlichungen des Instituts für Denkmalpflege an der ETHZ 13/2], Zürich 1993, 49–134).

ein auszuschliessen, und die Aebtissin Heilwiga (von Schänis?) hat wohl eher Bauarbeiter zur Verfügung gestellt als Geld für Bauholz gespendet, das an Ort und Stelle genugsam vorhanden war. 2) War die Kapelle aber ein Holzbau und zudem beim Tode Meinrads bereits schadhaft – nach der Legende hatten die Mörder den Heiligen zuvor durch eine Lücke in der Wand (foramen quoddam parietis) beobachtet –, so waren ihre Überreste bei der Ankunft Bennos, eine Generation später, wahrscheinlich vermodert und überwuchert. Linus Birchler dachte daran, dass sich vielleicht der gemauerte Altar noch erhalten hatte (Abb. 1).[3] Möglich wäre, dass die Reichenauer Mönche den Ort des Martyriums ihres Mitbruders, dessen Leichnam sie auf die Insel übertrugen, zum Beispiel mit einem Kreuz markierten – darüber wissen wir wirklich gar nichts. Unmöglich ist es nicht, dass Benno seine Kapelle am Standort der Kapelle Meinrads errichtete, aber es bleibt vorläufig eine schöne Annahme. – 3) Die Weihe der Kapelle an „Unsere Liebe Frau" ist eine Übertragung viel späterer Verhältnisse auf die Kapelle Meinrads; das früheste, für 948 gesicherte Patrozinium der Kapelle ist jedenfalls Salvator und Heilig Kreuz.

Hinweise auf **Baumaterial**- und **Bauweise** der **Gnadenkapelle** erhalten wir erst nach dem Brand am Weissen Sonntag 1465. Damals „beleib nützit dann die muren uffrecht stan: und besunders der Cappel unser frowen beschah nu kein leid an den Muren, wie wohl viel holtzwerchs darob wass", berichtet der sorgfältig geschriebene Text auf einem Pergamentblatt, das 1577 im kupfernen Zierknopf auf dem Einsiedler Hof in Zürich gefunden wurde (Abb. 2). Der „Zettel" von 1467 sagt weiter, dass die Kapelle nach dem Brand eingewölbt und mit Streben versehen wurde: „und die steininen pfiler usswendig daran gesetzt". Für die Gewölbe benötigte man Ausbrüche in den Mauern: „und als man darin brach, was das gemür **vast stark** und **grob von züg und arbeit**[4] gemacht, das die meister sprachent: es werint **schlecht meister** gesin, so die Capell gemuret hetten." Die Aussage des „Zettels" ist nicht einfach zu interpretieren: „Stark" kann nicht einfach „dick" heissen, denn dass das Mauerwerk dick war, sah man auch, bevor man „hineinbrach". Der Ausdruck „vast stark" scheint im Text-Zusammenhang beide Eigenschaften zu bezeichnen: Solidität und Dicke der Mauern. Leicht war es offenbar nicht, die Ausbrüche vorzunehmen. Einerseits wird also das Mauerwerk als solid gerühmt, anderseits waren es „schlechte meister", die es aufgeführt haben. Grobes Material, wohl Bruchsteine oder gesammelte Lesesteine, mögen wie beim Zyklopenmauerwerk ohne ausgeprägte Lagen ineinandergeschichtet und vielleicht mit

---

3) Die Kapelle Meinrads als Blockbau mit gemauertem Altar zeigt das Verso der Medaillen von 1749: Ringholz O., Wallfahrtsgeschichte Unserer Lieben Frau von Einsiedeln. Ein Beitrag zur Culturgeschichte, Freiburg i. Br. 1896, 78. – Hypothesen verfestigen sich: „doch die verschiedenen Einsiedler im finstern Walde kennen den Ort der Kapelle Meinrads mit dem gemauerten Altare und bauen die Kapelle wieder auf: Lustenberger O., Einsiedeln und „Die walfart und Strass zu sant Jacob" des Hermann Künig von Vach (MHVSz 91, 1999, 55).

4) Alle Hervorhebungen in den Zitaten vom Verf.

viel unschön kropfig vortretendem Mörtel gebunden gewesen sein: das Mauerwerk sah offenbar nicht „schön" aus, war aber solid. Der negative Teil des Urteils der Maurer und Steinmetzen, die das Gewölbe einsetzten, bezieht sich weniger auf Stabilität und Solidität als auf das Erscheinungsbild des Mauerwerks. „Schön" – im Sinne von „regelmässig", mit durchgehaltenen Lagen und Formaten, sauber gearbeitet – wird auch heute noch oft als „Qualitätsmerkmal" aufgefasst, hat aber mit der Festigkeit der Mauer wenig zu tun.

Der folgende Passus ist historisch, wie auch für die Einordnung des Kapellenbaues interessant und weist ausserdem darauf hin, dass das Mauerwerk von Fachleuten errichtet wurde. „Und lag ein **eichiner langer Nagel** in dem Egg an der linggen siten, als die lingg sitt, So man in die Cappel gat, und das körlin davor zusammenstosst, **in der mur** ... frisch und unversert". Der Balken lag **in** der Mauer: den Maurern der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts mag der Brauch, Mauerwerk mit eingelegten eichenen Balken zu armieren, nicht mehr bekannt gewesen sein, aber bei karolingischen (Müstair, Klosterkirche), ottonischen (Müstair, Plantaturm) und romanischen Bauten (Apsis der Klosterkirche von Churwalden) trifft man die seit römischer Zeit und auch im byzantinischen Gebiet verbreitete Methode dort immer noch an, wo sich solche Bauten über die Fundamente hinaus erhalten haben, in der Schweiz also überwiegend in Graubünden. Solange die Ankerbalken im Mauerwerk nicht verfaulten/zergingen, stellten sie zweifellos eine wirksame Armierung dar. Das Mauerbild, das sich erahnen lässt, passt in unserem Gebiet zu dem, was wir zum Beispiel vom karolingischen Müstair her kennen, ohne dass wir aufgrund der Beschreibung das 10. Jahrhundert ausschliessen könnten. Der Schreiber des Pergamentzettels folgte wohl der Klostertradition in der Annahme, dass es „die Heiligen Sant Meinratt oder Sant Eberhart" waren, die den „langen nagel" in der Mauer „darin geleit hand", der Text beruft sich ja auch ausdrücklich auf „die legend".

Der „Zettel" ist seit 1577 bekannt. Er ist unter dem Eindruck des Brandes (1465) und der Wiederherstellung der Gnadenkapelle geschrieben worden,[5] gibt aber offenbar die überlieferte Meinung wieder, die spätestens bei Rudolf von Radegg (1314) fassbar wird :

„Diese Kapell' ward einstens erbaut von Anachoreten,
Die, was zum Bauen gehört, niemals im Leben erlernt.
Und sie fügten Mauern aus Steinen und Mörtel zusammen.
Kunstlos freilich geschahs, ohne die Richtschnur zur Hand".[6]

---

5) Ringholz O., Geschichte des Fürstlichen Benediktinerstiftes U. L. F. von Einsiedeln, seiner Wallfahrt, Propsteien, Pfarreien und übrigen Besitzungen. Mit besonderer Berücksichtigung der Kultur-, Rechts- und Wirtschaftsgeschichte. I. (Vom heiligen Meinrad bis zum Jahre 1526), Einsiedeln 1904, 432 Anm. 5.

6) Ringholz O., Haus der Mutter. Bauliches und Erbauliches über die Gnadenkapelle U. L. F. von Einsiedeln, Einsiedeln 1913, 22; drs. Geschichte (wie Anm. 5) 432 Anm. 4.

Diese traditionelle Meinung hat, nach 1577 vielleicht sogar über die Vermittlung durch den „Zettel", immer wieder das Nachdenken über die älteren Stadien der Gnadenkapelle mitbestimmt:

1) Im Blockbuch 48 heisst der Text „hier bauen die heiligen sankt Gregorius von England und sankt Eberhard von Strassburg mit ihren kranken (schwachen) Händen sankt Meinrads Zelle wieder auf" (Abb. 3). Mit **schwachen Händen** – wohl ein Erklärungsversuch für die traditionelle Interpretation der negativen Äusserungen über das 1465 angetroffene Mauerwerk.[7] In seinem Einsiedler-Führer[8] nimmt P. Rudolf Henggeler an, die kräftigen Streben seien angebracht worden, „um das Mauerwerk zu stützen und zu stärken" und in der neuesten Darstellung der Klostergeschichte heisst es: „1465 werden die Mauern verstärkt; dabei erklären die Bauleute: 'es werent schlecht meister gsin, so die Capell gemuret hetten'." Die Streben wurden indessen nicht wegen des „schlechten" Mauerwerks notwendig, das ja „vast stark" war, sondern wegen der damals eingesetzten Gewölbe.[9]

2) Der „Zettel" – oder seine Nachricht – ist vielleicht mitverantwortlich für einen Wandel in der Auffassung der ersten Bauten am Ort. Im Mittelalter stellte man sich die Zelle Meinrads und die erste Kapelle als **Steinbau** vor. Auf allen mittelalterlichen Abbildungen – im Blockbuch, auf den drei Stichen des Meisters E. S.[10] und bei den um 1520 gezeichneten Legendenbildern, ist die Kapelle Meinrads bzw. die Gnadenkapelle der Engelweihe, wie noch im „Buch der Stifter und Gutthäter"[11] ein gemauertes und verputztes oder aus Quadern errichtetes Gebäude. Im 19./20. Jahrhundert ist dies oft nicht mehr der Fall: Die Festschrift von 1861[12] spricht von einem „einfachen, **aus rohen Baumstämmen gezimmerten** Bau". Entsprechend zeigt die Millennariumsmedaille von 1861 auf dem Verso die Einsiedelei Meinrads als Blockhaus,[13] (Abb. 1) und schon auf einer Medaille von 1749 ist die Kapelle als Blockbau dargestellt.[14] Für Linus Birchler stand es ausser Frage, dass Meinrads Kapelle in Holz ausgeführt war. Philipp Etter spricht in den Gedenkblättern zur 1100-Jahrfeier Meinrads 1861 von einer Blockhütte und einer „gleichfalls in Holz

---

7) So interpretiert z.B. von Anja Buschow Oechslin anlässlich eines Vortrages über die Einsiedler Gnadenkapelle in der Accademia di Mendrisio am 12. 11. 1999.

8) Henggeler R., Einsiedeln. Ein Führer durch seine Geschichte, Kunst und Kultur. 13., vollständig neu bearb. Aufl., Einsiedeln [1948].

9) Holzherr G., Einsiedeln. Kloster und Kirche Unserer Lieben Frau. Von der Karolingerzeit bis zur Gegenwart (Grosse Kunstführer 141), München-Zürich 1987, 6.

10) Abgebildet z.B. bei Böck H., Einsiedeln. Das Kloster und seine Geschichte. Mit einem Beitr. von G. Holzherr, Zürich-München 1989, 62f.

11) Böck H., Einsiedeln (wie Anm. 10) 45.

12) Leben und Wirken des heiligen Meinrad für seine Zeit und für die Nachwelt. Eine Festschrift zur tausendjährigen Jubelfeier des Benediktiner-Klosters Maria-Einsiedeln, Einsiedeln 1861, 86.

13) Ringholz O., Wallfahrtsgeschichte (wie Anm. 3) 111.

14) 1748 war die achthundertste Wiederkehr des Engelweihfestes gefeiert worden. Ringholz O., Wallfahrtsgeschichte (wie Anm. 3) 78.

gezimmerten Kapelle".[15] Mitte 19. Jahrhundert wird in den Zeichnungen des Architekten Huttle (Abb. 5–8) angenommen, die ursprüngliche, aus zugeschnittenen Balken erbaute Kapelle Meinrads sei nachträglich mit Mauerwerk ummantelt worden,[16] eine Vorstellung, die möglicherweise auf einer Fehlinterpretation der „Zettel"-Nachricht vom „eichinen langen Nagel in dem Egg" beruht oder sich dadurch bestätigt glaubte, indem der „lange eichene Nagel in der Ecke", an die das Chörlein stösst, nicht als Armierungsbalken in der Mauermitte erkannt wurde, sondern als Auskleidung oder – eben Rest der ersten nachträglich ummauerten Kapelle angesehen wurde. Huttles Zeichnung hat dann offenbar die Überlegungen der Späteren mitbestimmt. Vorsichtig formulierte aber P. Odilo Ringholz[17] gestützt auf die Nachricht des „Zettels": „Die Kapelle war, wie es sich später herausstellte, aus Steinen und Holz gebaut."

Schlussbemerkung: Ist es wohl völlig überflüssig, zu wiederholen, dass die meisten Fragen um die ältesten Stadien der Gnadenkapelle höchstens beantwortet werden können, wenn gegraben wird? – was zu bedenken bleibt, sollte man je den Fussboden öffnen wollen oder müssen.

II. Gnadenkapelle und Klosterkirche

Aus intensivem Nachdenken über Personen, Ereignisse und Sachen, die quellenmässig nicht oder spät belegt, aber vorauszusetzen sind und aus dem Versuch, bestehende Realitäten von Vorstufen her zu verstehen, die man sich möglichst konkret vorstellt, ist im Laufe der Zeit in Einsiedeln eine Reihe von festen Annahmen entstanden, die durch Wiederholung zwar nicht sicherer aber so vertraut wurden, dass man daran doch lieber festhielt oder – hält. Dazu gehört die „Wallfahrt schon zur Zeit Meinrads und Bennos",[18] dass Meinrad seine Kapelle zu Ehren der Gottesmutter errichtete,[19] dass die **Gnadenkapelle** genau an der Stelle der Meinrads**kapelle** steht – andere sagen „der **Zelle** Meginrats"[20] –, dass die Klosterkirche Bennos und Eberhards **„um und über die Kapelle Meinrads aufgeführt** ward"[21]. Gelegentlich wird auch unbekümmert um inzwischen erreichte Korrekturen auf die alte liebgewordene Tradition zurückgegriffen. So hatte der Historiker Ringholz in Bezug auf die Gnadenkapelle festgestellt, „dass im Laufe der Zeit der ursprüngliche Titel

15) St. Meinrad. Gedenkblätter zur 1100-Jahrfeier seines seligen Heimgangs 861–1961, Einsiedeln 1961, 81.
16) Ringholz O., Haus der Mutter (wie Anm. 6) 23.
17) Ebd. 9.
18) Ebd. 7.
19) Hartmann Chr., Annales Heremi Deiparae Matris Monasterii in Helvetia Ordinis S. Benedicti Antiquitate, Religione, Frequentia, miraculis, toto orbe, celeberrimi, Freiburg i. Br. 1612, 102; Ringholz O., Haus der Mutter (wie Anm. 6) 14 usw.
20) Böck H., Einsiedeln (wie Anm. 10) 13.
21) Ringholz O., Geschichte (wie Anm. 5) 36; drs., Wallfahrtsgeschichte (wie Anm. 3) 7.

des Salvators und des heiligen Kreuzes in Vergessenheit geriet und die Kapelle als von Anfang an der seligsten Jungfrau geweiht angesehen wurde".[22] Der Kunsthistoriker Albert Kuhn hielt in der 1913 erschienenen zweiten Auflage seiner grundlegenden Arbeit über den jetzigen Stiftsbau Maria-Einsiedeln aber doch lieber an der Tradition fest: „Bau der ersten Kapelle Unserer Lieben Frau durch den heiligen Meinrad".[23] „Um und über" der Gnadenkapelle errichtete Eberhard „Mauern und Wölbungen" des Münsters. Immerhin rechnet P. Albert Kuhn nicht mit einer gewölbten Klosterkirche im 10./11. Jahrhundert: Das Münster, das aber „anfangs sicherlich eine flachgedeckte Pfeilerbasilika in den gebräuchlichen, überlieferten Formen" war. Die Annahme, nach der die Gnadenkapelle „um oder über" der Meinrads-Kapelle steht, heisst, dass das Untere Münster das älteste Gotteshaus von Einsiedeln **birgt**. Es ist begreiflich, wenn daraus abgeleitet wurde, dass **es älter sei** als das Obere Münster. Diese Auffassung, offenbar die Klostertradition, vertrat P. Albert Kuhn, und ihm folgten Josef Zemp[24] und Linus Birchler.[25] 1934 hat dann Max Huggler die These vertreten, das Obere Münster sei die ursprüngliche Klosterkirche, vor ihren beiden Westtürmen habe die Gnadenkapelle in einem offenen Atrium gestanden.[26] Seine Auffassung hat sich im Prinzip in der späteren wissenschaftlichen Literatur durchgesetzt.[27] Beim Turmpaar kann es sich dann nicht um Osttürme, sondern nur um eine Doppelturmfassade handeln, die seit dem karolingischen Klosterplan von St. Gallen und dem ungefähr gleichzeitigen Basler Dom des Bischofs Hatto am Hochrhein relativ häufig auftritt. Davor stand sicherlich nicht von Anfang an ein weiterer Kirchenbau auf derselben Achse, sondern lag, wie Huggler es sieht, ein offener Hof. Linus Birchler ist noch zweimal auf seine Auffassung zurückgekommen[28] und Al-

22) Ringholz O., Geschichte (wie Anm. 5) 47.

23) Kuhn A., Der jetzige Stiftsbau Maria Einsiedeln, Einsiedeln ^{2}1913, (Einleitung) 7.

24) Zemp J., Alte Abbildungen des Stiftsbaues Maria Einsiedeln (ASA 7/26, 1893, 92–95, 143f.).

25) Kuhn A., Der jetzige Stiftsbau (wie Anm. 23) 10ff.; Birchler L., Einsiedeln und sein Architekt Bruder Caspar Moosbrugger, Augsburg 1924, 1; sowie Kunstdenkmäler Schwyz I, Basel 1927, 17–22.

26) Huggler M., Die romanische Kirche in Einsiedeln (ASA N.F. 36, 1934, 180–197).

27) Gantner J., Kunstgeschichte der Schweiz I, Frauenfeld 1936, 132–138; drs., Die historische Stellung des „Einsiedler Schemas" (ASA N.F. 38, 1936, 99ff.). – Reinhardt H., Das erste Münster zu Schaffhausen und die Frage der Doppelturmfassade am Oberrhein (ASA N.F. 37, 1935, 39–44. Reinhardt zieht statt der Rekonstruktion einer Doppelturmfassade ein Zentralwestwerk vor. – Lehmann E., Der frühe deutsche Kirchenbau. Die Entwicklung seiner Raumordnung bis 1080, Berlin 1939, 97 mit der Einschränkung: „Ob die Wallfahrtskapelle ... noch im 11. Jahrhundert in einem offenen Atrium stand, während sie nach der Klosterüberlieferung stets im Bau sich befand, scheint mir durchaus fraglich."

28) Birchler L., Die ältesten Bauten von Einsidlen (Karolingische und ottonische Kunst. Werden-Wesen-Wirken [Forschungen zur Kunstgeschichte und christlichen Archäologie 3], Wiesbaden 1957, 174ff.); drs., Vom ältesten Einsidler Gnadenbild (Formositas Romanica. Festschrift Joseph Gantner, Frauenfeld 1958, 85ff.).

fred A. Schmid hat 1964 den Versuch gemacht, beide Münster mit dem trennenden Turmpaar als Ergebnis einer einheitlichen Planung zu verstehen.[29]

Nun haben die Ausgrabungen von Hans-Jörg Lehner 1980/81 in Chor und Sakristei der Klosterkirche Hugglers Auffassung bestätigt, indem dort eine romanische Apsis – offensichtlich diejenige des Embrichbaues, nachgewiesen werden konnte.[30] (Abb. 9). Von diesem Bau aus dem zweiten Viertel des 11. Jahrhunderts aus kann man versuchen, ein Bild von den älteren Stadien und den späteren Veränderungen zu gewinnen.

1. Zur Klosterkirche Eberhards (934) (Abb. 10)

Ein Einsiedler **Reliquienverzeichnis** (Abb. 11) aus dem 10. Jahrhundert lässt Rückschlüsse auf Zahl und Aufstellung der Altäre in der 948 zu Ehren Mariae und des Mauritius geweihten Klosterkirche Eberhards zu. Die Aufzählung der Altäre gibt offenbar ihre Anordnung wieder. Es lassen sich vier verschiedene Gruppen unterscheiden.

1) Der **Hauptaltar**, **Marienaltar**. Die erste der aufgezählten Reliquien stammt vom Gewande der Jungfrau. Es folgen Reliquien vom Gewande des Herrn und von seinem Grab, sodann Reliquien von Papst Klemens, Petri 3. Nachfolger und Schüler der Apostelfürsten, dann der Erzmärtyrer Laurentius und Sebastian und der drei ersten unter den Aposteln: Petrus, Paulus, Andreas. Also: Maria und Christus, Kirche (Papst Klemens), erste Blutzeugen und die Apostel als Verkünder des Wortes, lauter Reliquien mit zentraler Aussage.

Es folgen dann zwei Altäre im Chor, einer rechts: **Peter und Paul** und **Apostel** und einer links: **Stephanus** und **Laurentius** sowie der Märtyrerpapst Sixtus II. und zwei seiner Diakone, Felicissimus und Agapit.

Man darf annehmen: Als erste ist jeweils die Reliquie des Altarpatrons aufgeführt. Also: rechts der Apostelfürstenaltar und links derjenige der Protomartyrer, denen Papst Sixtus und seine Diakone zugesellt werden.

2) Auch ausserhalb des Chores stand links und rechts je ein Märtyreraltar: rechts: **Cyriacus**, Vincentius, Cosmas und Damian und links: **Georg**, Sebastian, Christophorus, Genesius und **Pankratius**.

Bis hierher also ein Hauptaltar und zweimal zwei einander entsprechende offenbar parallel angeordnete Seitenaltäre.

3) Die Kirche war Maria und **Mauritius** geweiht. Beide besassen ihren Altar. Die Reihenfolge der Aufzählung lässt erwarten, dass der Altar des zwei-

---

29) Schmid A. A., Zur Kenntnis des gotischen Münsters von Einsiedeln (Corolla Heremitana. Neue Beiträge zur Kunst und Geschichte Einsiedelns und der Innerschweiz. Festschrift Linus Birchler, hrsg. von A. A. Schmid, Olten/Freiburg i.Br. 1964, 155f.).

30) Lehner H.-J., Die Ausgrabungen im Chor und in der Sakristei der Stiftskirche Einsiedeln (MHVSz 74, 1982, 5–67); drs., Klosterkirche Einsiedeln. Ausgrabungen und Restaurierung des Chors. Archäologische Untersuchungen in Chor und Sakristei. Mit einem Beitrag von H.-U. Etter (Unsere Kunstdenkmäler 33, 1982, 23–31); drs., Grabungsbericht (Typoskript 1982).

ten Patrons, der wieder gefolgt wird von zwei offenbar parallel stehenden Seitenaltären[31], ebenfalls auf der Längsachse und wohl am ehesten in einer Westapsis aufgestellt war. Die Reliquien des Reichsheiligen waren mit denen von Felix und Regula im Altar deponiert. Diese besonders kostbaren einheimischen Reliquien waren Eberhard durch die Vermittlung des Herzogs Hermann I. von Schwaben geschickt worden, mit dessen Gemahlin Reginlinde der Abt verwandt war.[32] Der Mauritiusaltar mit seinen beiden Trabantenaltären wirkt sehr selbständig: Man könnte sich vorstellen, dass die Beschreibung der ersten fünf Altäre mit Blick nach Osten, die der folgenden drei aber mit Blick nach Westen, gegen die Mauritiusapsis, hin, gesehen ist.

4) Es folgen noch einmal drei Altäre: Der **Walburga**-Altar in der **Krypta**, zu beiden Seiten, vielleicht in Vorräumen, der **Silvesteraltar** mit Reliquien von drei Päpsten und der **Benediktsaltar** mit Reliquien Benedikts, Columbans, Galli, Otmars und des Füssener Heiligen Magnus.

Damit sind die Altäre im **Ostchor**, im **Westchor** und in der **Krypta** (unter dem Ostchor, s. u.) beschrieben. Aber es folgt noch ein einzelner mit höchster Bedeutung: Der **Salvatoraltar.** Die erste aufgeführte Reliquie ist eine Heiligkreuzreliquie – Salvator und Heiligkreuz lautet der Titel der Gnadenkapelle, die offensichtlich gemeint ist mit „ad Sanctum Salvatorem". Fünf weitere Herrenreliquien und solche des Erzengels Michael kommen hinzu, vom Purpurmantel, den Pilatus Christus umlegte, vom Gewand des Herrn, vom Grab, von der Krippe und vom Schwamm.

Dass die Gnadenkapelle von der Klosterkirche Eberhards überbaut gewesen sei, lässt sich der Aufzählung der Altäre nicht entnehmen, im Gegenteil: Die Aufzählung der Altäre schreitet von Osten nach Westen und kehrt mit der Krypta nach Osten zurück. Die Eberhardkirche hatte ihre Krypta vermutlich schon dort, wo sie im Nachfolgebau Embrichs lag, das heisst dann: unter dem Ostchor. Auf einer Vorgängerapsis an dieser Stelle deutet auch das im Scheitel weit vorbauchende Fundament der Embrichsapsis hin: es dürfte in die Mauergrube einer ausgehobenen Vorgängerapsis, also derjenigen des Eberhardbaues, hineingesetzt worden sein. Hätte Eberhards Klosterkirche die Gnadenkapelle umschlossen, so wäre sie gegen zweimal so gross gewesen wie gleichzeitige Klosterkirchen. Sie war aber offenbar nicht übergross, musste 987 erweitert werden: „aucta est" und dürfte auch dann höchstens die Ausdehnung des späteren Embrichsbaues erreicht haben. Dass der Salvatoraltar am Schluss der Aufzählung steht, muss danach so interpretiert werden, dass die Gnadenkapelle als selbständiges Gebäude neben/vor der Klosterkirche stand. Sie mag von Anfang an wie die kreuzförmige Kapelle vor der Klosterkirche von Schuttern (10. Jh.) und die Kapelle St. Peter und Paul in Beromünster (frühes 11. Jh.) in einem ummauerten Vorhof gestanden haben.

---

31) Was schon aus der gleichen Art der Überschrift hervorgeht: *Ad S. Johannem reliquie* und *Ad S. Martinum reliquie.*

32) Holzherr G., Einsiedeln (wie Anm. 9) 7f.; Stückelberg E. A., Geschichte der Reliquien in der Schweiz, Zürich 1902, 11 (Nr. 58) und 13 (Nr. 69).

Das Reliquienverzeichnis gibt also Aufschluss über Anzahl und Anordnung der Altäre. Die Krypta und das vorbauchende Fundament der Embrichsapsis erlauben Aussagen über die Lage des Eberhardbaues. Darüber hinaus sind sichere Feststellungen nicht zu machen. Rein hypothetisch wäre es möglich, dass der Eberhardbau den Embrichbau nicht nur in Bezug auf die Lage der Apsis und der Krypta (vielleicht auch deren Ausgestaltung) bestimmte, sondern auch im Hinblick auf Breite und Querschnitt des Langhauses. Unser hypothetischer Grundriss der Eberhardskirche will aber nicht mehr als Vorstellungshilfe sein.[33]

2. *Zur „Ausweitung" der Kirche unter Abt Gregor (987)*

Ein Mauerwinkel südlich der Eberhard- und der Embrichsapsis dürfte mit der Nachricht in Verbindung zu bringen sein, dass zur Zeit des Abtes Gregor die „ecclesia aucta est". Nachträglich ist in diesen Mauerwinkel eine Apsidiole eingebaut worden, in der ein jüngerer Mörtelboden einen älteren überlagerte. Über die Funktion dieser Bauteile lässt sich vorläufig nichts aussagen. – Die in unseren Plänen eingezeichnete Verlängerung der Klosterkirche um ein Joch nach Westen ist rein hypothetisch, sie soll helfen, die „Erweiterung" der Klosterkirche anschaulich zu machen. – „In einem gewölbten Raum hinter dem Mauritiusaltar" ist nach der späten, aber im allgemeinen verlässlichen Überlieferung in den Annales Heremi der verehrte selige Abt Gregor beigesetzt worden. Ob es sich um eine kleine, tonnengewölbte Grabkammer (etwa wie südlich der Klosterkirche von Mistail) oder einen begehbaren Grabbau (vgl. die Emeritakammer bei St. Luzi in Chur) gehandelt hat, ist vorläufig nicht zu sagen.[34]

Der Embrichbau (beg. 1031)

Der 1039 geweihte Embrichbau (Abb. 12) ist zwar nicht die erste Klosterkirche von Einsiedeln, von der wir mehr als schriftliche Hinweise besitzen, aber erstmals genügen die Anhaltspunkte für die Rekonstruktion eines masshaltigen Planes, dessen wesentliche Elemente gesichert sind: Turmpaar, Langhausbreite, seine Aussenmauern, Art der Stützen und Interkolumnium

---

33) Die leichte Divergenz zwischen den Längsachsen von Klosterkirche und Gnadenkapelle wird auch leichter verständlich: Wäre die Gnadenkapelle schon im 10. Jahrhundert überbaut, das Obere Münster erst nachträglich an das Untere gefügt worden, so würde man Gnadenkapelle und Oberes Münster doch eher auf einer gemeinsamen Achse erwarten.

34) Hätte Abt Gregor bei der Erweiterung der Kirche schon eine von uns hypothetisch rekonstruierte Westapsis niedergelegt und den Mauritiusaltar an einer Chorseite neu errichtet (wo er sich z.B. 1316 findet), so müsste man wohl an Chor-Nebenkapellen denken. (Es wäre verlockend, im „Mauerwinkel" den Rest eines Grabbaues zu sehen, die Apsidiole im Zusammenhang mit der Verehrung des seligen Abtes – aber dafür fehlen nun tatsächlich alle konkreten Hinweise, zudem ist der schlanke Mauerwinkel als Mauer eines gewölbten Baues wenig wahrscheinlich).

der drei Stützenpaare können dem Kurrerplan von 1633 (Abb. 13) entnommen werden. Erst 1723/25 sind die letzten Teile des Embrichbaues niedergelegt worden, die Apsis ist seit 1980/81 archäologisch nachgewiesen.

Der Embrichbau war eine vierjochige Säulenbasilika[35] mit Binnenquerschiff, eingezogener Apsis nach mittelschiffbreitem, leicht querrechteckigem Vorjoch. Seitenschiffabschluss unbekannt, vermutlich gerade (ohne Apsiden). Hallenkrypta unter Vorjoch und Apsis, vermutlich zwei bis drei Stufen unter Langhausniveau und von seitlichen Vorjochen aus zugänglich. Doppelturmfassade, die das Langhaus etwa um Mauerstärke übergreift.

Das Resultat unserer Überlegungen entspricht dem Ergebnis von Max Huggler mit zwei wesentlichen Ausnahmen: Das ausgreifende Querschiff und die Krypta.

Das Querschiff: eine Überprüfung der bildlichen Darstellungen ergibt, dass ältere Abbildungen, die zum Beispiel von Zemp als zuverlässig beurteilt werden, die Klosterkirche ohne Querschiff oder doch ohne ausgreifendes Querschiff wiedergeben, während die seit den 70er Jahren des 16. Jahrhunderts entstandenen Darstellungen ohne Ausnahme ein ausladendes Querschiff zeigen. Das Rätsel löst sich, wenn wir ein ursprüngliches Binnenquerschiff annehmen, das später zum ausladenden Querschiff verbreitert wurde, als Vermehrung der Altarstellen, reicher ausgestaltete Liturgie, Pomp und Repräsentationsbedürfnis seit der Katholizismus sich im Konzil von Trient wieder gefasst hatte, auch andernorts verschiedentlich eine Erweiterung der Chorteile zum Beispiel durch angebaute Kapellen, Ausbauten usw. bewirkten.

Im Tagebuch des Abtes Adam Heer von 1574 findet sich eine Nachricht, die wohl mit dem Querschiffbau zu verbinden ist: „der Chor zu beiden Seiten mit gehauenen Steinen, aber auch das Mauerwerk neu aufgebaut".[36]

4. Die Krypta

Schon der Eberhardbau besass eine Krypta – es kann schon die Hallenkrypta gewesen sein, die für den Embrichbau anzunehmen ist. Die Krypta wird im 14. Jahrhundert als Prozessionsstation und 1579 im Visitationsbericht Bonhominis erwähnt. Sie wurde unter Abt Augustin II. Reding aufgegeben; darin ist die 1680 vollendete und heute noch dienende Mönchsgruft angelegt worden.[37] Eventuell enthielten die beiden niedrigen Nebenräume, die das

35) 1993 hatte ich unter dem Eindruck der Gemeinsamkeiten mit Zurzach und anderen Pfeilerbasiliken geglaubt, Pfeiler annehmen zu müssen. Die Signatur bei Kurrer ist aber zu eindeutig (Quadrat mit eingezeichnetem Kreis), als dass man sie übersehen dürfte.

36) Henggeler R., Fürstabt Adam Heer von Einsiedeln (MHVSz 52, 1957, 12). Die Stelle lautet wörtlich: „Item in diesem monat ward der Chor zu beden sytten von nüwem an gehauwnen steinen und murwerch ufferbuwen, und das Gestül erhöchert": Verzeichnuss-Büchli, Abschrift von 1841 im Stiftsarchiv Einsiedeln, Signatur A.EB 4, p. 53.

37) Ausführlich und mit Belegen in Einsidlensia 2 (wie Anm. 2), 87–89.

nach 1226 erneuerte Chor bei Diebold Schilling flankierten,[38] seitliche Kryptenzugänge.

5. 13. Jahrhundert, das Untere Münster

Die Gnadenkapelle stand immer noch frei in einem Atrium vor der Klosterkirche, das vielleicht mit einem Hallenumgang versehen, vielleicht aber auch mit einer einfachen Hofmauer umfriedet war. Die Doppelturmfassade des Embrichbaues jedenfalls verlangt freie Sicht: Dass sie von Anfang an mit einem „Unteren Münster" von der Breite des „Oberen" (der Klosterkirche), verstellt gewesen wäre, ist undenkbar.

1226 brannte Kloster Einsiedeln, die Schäden scheinen sich aber im Rahmen gehalten zu haben und wurden „ipso anno" repariert, der Bischof von Konstanz weihte die Kirche im gleichen Jahr wieder.

Vier Jahre später weihte derselbe Bischof Konrad „novam ab Cunrado abbate structam ecclesiam" – offenbar das Untere Münster, (Abb. 14) vor dessen Katharinenaltar, quod condiderat (den er gestiftet hatte), Abt Konrad 1233 beigesetzt wurde.[39] Die Annahme, dass die Engelweihlegende, die etwa seit der Mitte des 12. Jahrhunderts bezeugt ist, den Patroziniumswechsel vom Erlöser zu Maria „rechtfertigen musste"[40] muss berücksichtigen, dass die Legende etwa hundert Jahre vor dem Patroziniumswechsel auftritt. Dieser fällt offenbar tatsächlich, wie R. Henggeler festhielt[41] in die Zeit nach dem Brand von 1226. Kurz vorher ist die Gnadenkapelle noch als Salvatorkapelle bezeugt, so im ältesten Verzeichnis der Klostereinkünfte aus der Zeit zwischen 1217 und 1222, im Einsiedler Brevierkodex 83, wo als Ablieferungstermin für Hurden u. a. genannt wird: „In dedicatione Capelle Salvatoris", ein wichtiger Stichtag, der einzuhalten war, und den man gewiss nicht mit einem verdrängten und jedenfalls nicht mehr allen Leuten bekannten Titel bezeichnet hätte.[42]

Das neue Konventsiegel, das die thronende Muttergottes zeigt, wird 1239 erstmals erwähnt und ist an einer zehn Jahre später geschriebenen Urkunde erhalten. Der Übergang vom Salvator- zum Marienpatrozinium geschieht offenbar in der Zeit des Brandes von 1226. 1230 wurde die „neu errichtete" Kirche geweiht, das Untere Münster. Die Marienwallfahrt bildet sich nun heraus und wird um 1300 fassbar.[43]

Patroziniumswechsel, neue Kirche, jetzt tatsächlich „um und über die Gnadenkapelle" erbaut, neues Konventsiegel mit der thronenden Muttergottes, Marien-Wallfahrt – die Marien-Daten häufen sich seit dem zweiten Viertel des 13. Jahrhunderts auffällig, während kaum ältere überliefert sind. Die Ent-

38) Ebd. 72 (Abb. 18).
39) Ebd. 95–97.
40) Salzgeber J., Die schwarze Muttergottes von Einsiedeln, Einsiedeln 1991, 9.
41) Henggeler R., Die Einsiedler Mirakelbücher (GFd 97, 1943, 109).
42) Henggeler R., Die Einsiedler Engelweihe (ZSKG 40, 1946, 1–30, bes. 9f.).
43) Salzgeber J., Einsiedeln (MarL 2, 1989, 308f.).

wicklung zum Marienheiligtum, die sich offenbar während längerer Zeit vorbereitete, wovon auch die Engelweihlegende zeugt,[44] ist im 13. Jahrhundert, in dem „die mittelalterliche Marienverehrung ihrem Höhepunkt entgegen" strebt,[45] vollzogen – aber noch nicht abgeschlossen.

III. Die Eingangsfassade der Gnadenkapelle zur Zeit der Äbte Ulrich III. Wittwiler (1585–1600) und Augustin I. Hofmann (1600–1629)

Der durch die Stiftung der Hohenemser Grafen zwischen 1617 (Erzbischof Marx Sittich von Salzburg) und 1634 (Graf Kaspar von Hohenems) ermöglichten frühbarocken Umgestaltung der Gnadenkapelle gingen offenbar vor und nach 1600 einige Versuche voraus, die Eingangsseite der Gnadenkapelle zu bereichern und würdiger herauszubilden.

– Den Zustand, den die Kapelle seit dem Brande von 1465 aufwies, gibt die Darstellung im Buch der Stifter und Guttäter von 1588 wieder (Abb. 15, Abb. 16). Der Giebel ist verbrettert. Über der Türe ist die Tafel (wieder?) angebracht „mit der lateinischen und deutschen Inschrift: 'Hic est plenaria remissio omnium peccatorum a poena et culpa. – Hie ist vollkommene Gnad und Ablass aller Sünden für Pein und Schuld'," die der Pfleger Diebold von Geroldseck (1522) entfernt und in seine Räume verbracht hatte. Dort war sie wieder aufgefunden worden. „Später kam diese Inschrift in die Gnadenkapelle an den Bogen des Chörleins, wurde aber unter Abt Nikolaus II. (1734–1773) entfernt und durch eine andere Inschrift S(anctus), S(anctus), S(anctus) Deus in Aula gloriosae Virginis, miserere nobis, Tropus aus der Engelweihlegende" ersetzt.[46] An einer Stange oberhalb der Inschrifttafel sind Votiv-Hände, -Füsse, -Ketten und wohl ein Kinderröckchen aufgehängt.

– Denselben Zustand zeigt ein Stich des Münchner Kupferstechers Heinrich Stacker von 1597 (Abb. 17). Er ist bezeichnet als „ware Abconterfeiung ..." und zeigt die Wappen sämtlicher Äbte bis Ulrich Wittwiler.

– Vielleicht auch aus der Werkstatt Heinrich Stackers stammt ein Stich, der die Gnadenkapelle in der Art des Heiligen Hauses von Loreto darstellt, (Abb. 18) über dem die thronende Muttergottes mit dem Jesuskinde schwebt. Der Giebel wirkt hier wie mit Backsteinen aufgemauert und mit vertikalen Stäben gegliedert – wohl ebenso ein Missverständnis, wie die Türe, die von zwei Säulen gerahmt wird.[47] Inschrifttafel und Votive sind nicht mehr da, dafür

---

44) Hirsch H., Die unechten Urkunden Papst Leos VIII. für Einsiedeln und Schuttern (NA 36, 1911, 397–413).

45) Stirnimann H., Marjam. Marienrede an einer Wende, Freiburg 1989, 114.

46) Ringholz O., Geschichte (wie Anm. 5) 617.

47) Dasselbe ist der Fall beim analogen 1602 datierten Stich Martin Martinis aus dem 1603 erschienenen Speculum Paenitentiae des Abtes Augustin Hofmann, abgebildet bei Böck H., Einsiedeln (wie Anm. 10) 70.

sind links und rechts vor der Fassade Bilder Christi und Mariae in reichen manieristischen Rahmen angebracht.

– 1602 datiert und mit dem Wappen des Abtes Augustin Hofmann versehen ist ein Ölgemälde im Kloster, (Abb. 19) das die Gnadenkapelle mit Meinrad und frühen seligen Äbten und Mönchen darstellt. Zwischen den Bildern Christi und der Maria – es sind offensichtlich noch dieselben – ist die Verkündigung dargestellt, im Lünettenbogen über der Türe die Anbetung der Könige und Gottvater im manieristisch ausgezierten Giebel.

– Schon nach kurzer Zeit scheint die Fassade erneut umgestaltet worden zu sein.

Ein 1605 in Mailand erschienenes Büchlein mit der aus dem Deutschen übersetzten Historia Della Vita e Morte di S. Menrado zeigt einen neuen Zustand der Fassade (Abb. 20). Er ist besser ablesbar auf dem schwer datierbaren Stich von Martin Martini, (Abb. 21) der entweder dem Mailänder Stich vorausgeht oder mit ihm auf ein verlorenes gemeinsames Vorbild zurückzuführen ist.[48]

Das Mailänder Stichlein beweist aber jedenfalls, dass die neuerliche Umgestaltung spätestens 1605 erfolgte. Die Bilder Christi und Mariae – sie waren wohl auf Holz gemalt – sind zu einem einzigen zentralen Bild zusammengefügt worden, und in den flankierenden Bogennischen sind Augustinus, der Patron des Abtes und die Büsserin Magdalena dargestellt, die uns daran erinnert, dass Abt Augustin 1603 ein Speculum poenitentiae hatte erscheinen lassen.[49] Die Verkündigung, begleitet von Ovalschilden mit dem Christus- und Marienmonogramm ist im Oberbild gemalt, und im Giebel prangt in einem Ovalfeld das Mitra-bekrönte Wappen von Kloster (Einsiedeln, Fahr, St. Gerold) und Abt Augustin. Die gesamte Fläche des jetzt wie ein Altaraufbau wirkenden Stirn- und Giebelfeldes der Fassade ist reich mit Roll- und Beschlagwerk überdeckt.

„Diese Bilder zeigen offenbar die verschiedenen Stufen der Ausschmükkung" hatte schon Odilo Ringholz[50] vermutet. Von den **Einzelbildern** zur **Altar**front führt der Weg.

Bisher hatte man sich stets bemüht, die **Kapelle Meinrads** erkennbar zu belassen. Im **Christus**-Bild neben dem der Jungfrau-Mutter Christi wirkt auch die ursprüngliche Weihe an Christus, den Erlöser, spürbar nach. Erst jetzt, mit der durch den Salzburger Erzbischof initiierten und durch Santino Solari auf italienische Manier verwirklichten Erneuerung der Gnadenkapelle in der er-

48) Geht er dem Stichlein von 1605 voran und ist 161 tatsächlich als 1601 zu lesen, so muss die Inschrift nachträglich überarbeitet worden sein, denn P. Johann Joachim von Beroldingen, der hier als Dekan genannt wird, versah dieses Amt erst 1606. Vgl. Rahn J. R., Eine Ansicht der Klosterkirche von Einsiedeln aus der Zeit um 1610 (ASA 4/14, 1881, 141–147).

49) Speculum Paenitentiae. Das ist das Leben Mariae Magdalenae. Dann auch Marthae und Lazari ... Titelseite abgebildet bei K. J. Benziger, Geschichte des Buchgewerbes im fürstlichen Benediktinerstifte U. L. F. v. Einsiedeln, Einsiedeln 1912, 133.

50) Ringholz O., Haus der Mutter (wie Anm. 6) 58.

sten Hälfte des 17. Jahrhunderts, wird Maria als Person auch in der Fassadengestaltung[51] eindeutig ins Zentrum gerückt, und die Kapelle wird endgültig zum **Sacellum Beatae Mariae Virginis Einsidlensis** (Abb. 22). Es ist die Zeit, da Könige und Fürsten ihre Länder unter den Schutz Mariae stellen: 1638 Maximilian I. von Bayern (Patrona Bavariae), im selben Jahr Ludwig XIII. von Frankreich, 1647 Kaiser Ferdinand III., 1648 König Johann IV. von Portugal (Nossa senhora da Conceicao), 1656 König Jan Kasimir von Polen (Regina Poloniae). Viele Marienlieder, die zum Teil heute noch gesungen werden („Sagt an, wer ist doch diese") und unter denen Gedichte des grossen Friedrich von Spee (1591–1635) sind („O himmlische Frau Königin", „Lasst uns erfreuen herzlich sehr"), stammen aus dieser Epoche. Zu ihnen gehört „Maria breit den Mantel aus, mach Schirm und Schild für uns daraus ... Patronin voller Güte, uns allezeit behüte".[52]

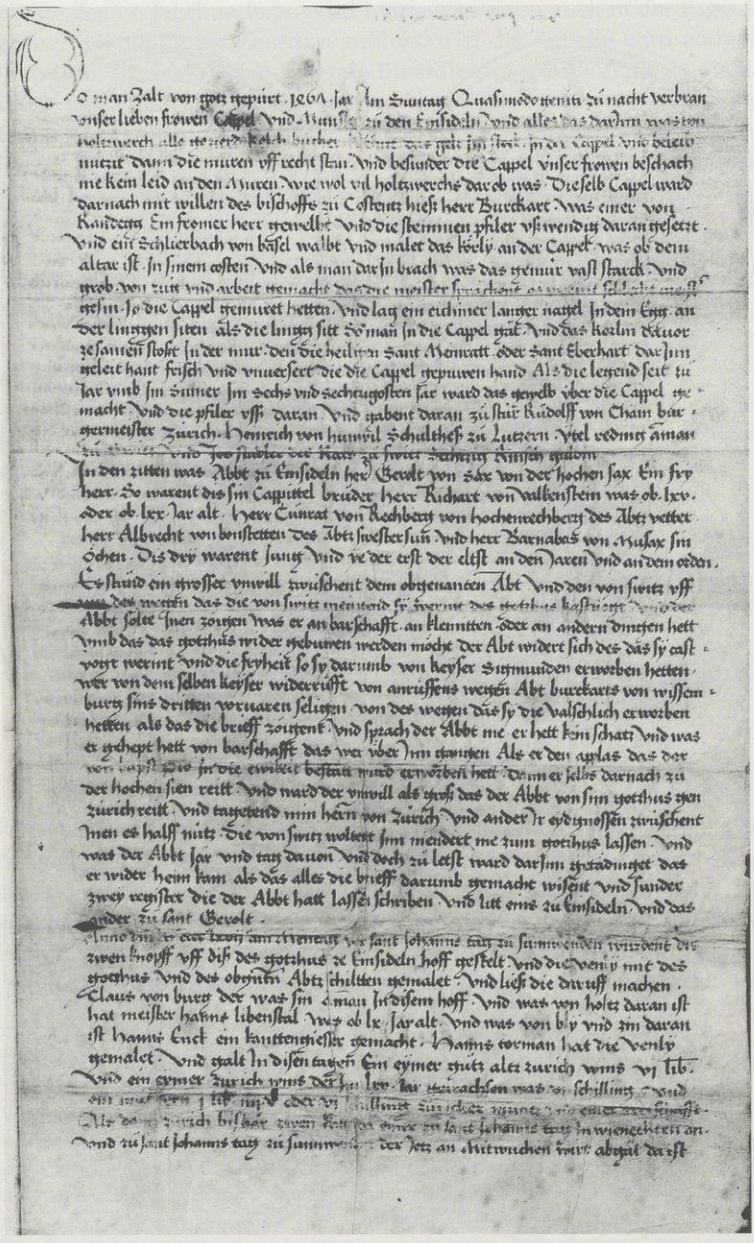
In den grossen Rahmen barocker Marienfrömmigkeit ist auch die noch heute bestimmende Umgestaltung des alten Meinrads-, Salvator- und Marienheiligtums in der Zeit Abt Augustins I. Hofmann zu stellen.

---

51) Die Fassadenreliefs zeigen die Geburt Mariae, die Verkündigung und im Giebel Mariae Heimgang. Darüber schwebte in Wolken die Jungfrau.

52) Vier schöne geistliche Lieder von unserer Lieben Frauen, Innsbruck 1640. – Immer wieder sind seit der Frühzeit Kirchen und Klöster dem Schutze Mariens anheimgestellt worden: hochmittelalterliche Orden (Zisterzienser, Prämonstratenser, Dominikaner) und die meisten später entstandenen Verbände wählten Maria als Patronin.
Das Beispiel König Stephans I. von Ungarn († 1038) erinnert daran, dass nicht erst zur Barockzeit Reiche und Länder der Gottesmutter unterstellt wurden. Nicht zu übersehen ist aber die Häufung der Fälle in der Zeit der Gegenreformation, vgl. MarL 6 Bde., 1988–1994, u. a. Art. Patronat, Spee v. Langenfeld, Verehrung Mariens, Vokalmusik.

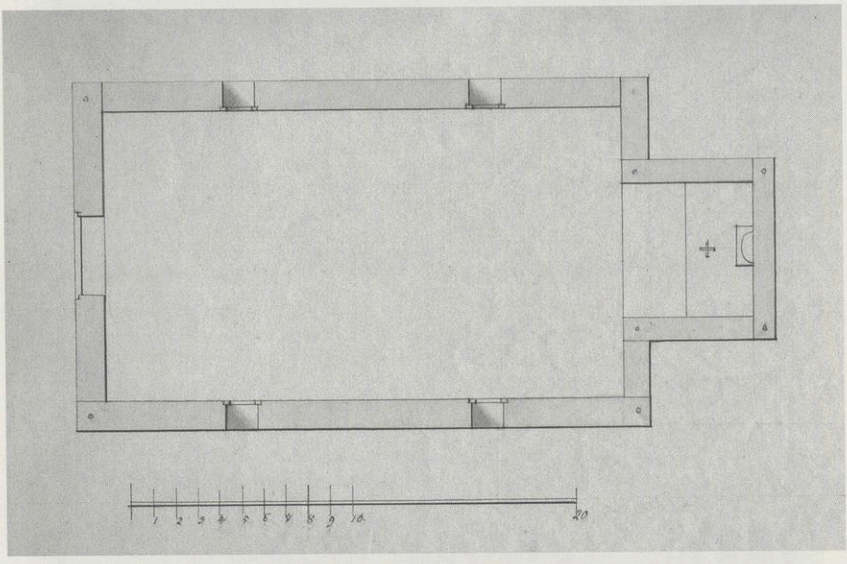
1 Wallfahrtsmedaille von 1749. Auf der Vorderseite der Medaille ist Meinrads Kapelle, die Gnadenkapelle, dargestellt, wie sie sich seit dem frühen 17. Jahrhundert präsentiert. Das Verso zeigt Meinrad in seiner aus Baumstämmen aufgebauten Zelle mit gemauertem Altar. – Millennariumsmedaille von 1861. Einsiedeln, von Meinrad gegründet (Blockhütte, Verso), ist durch die Gottesmutter 1000 Jahre lang behütet worden (Recto).



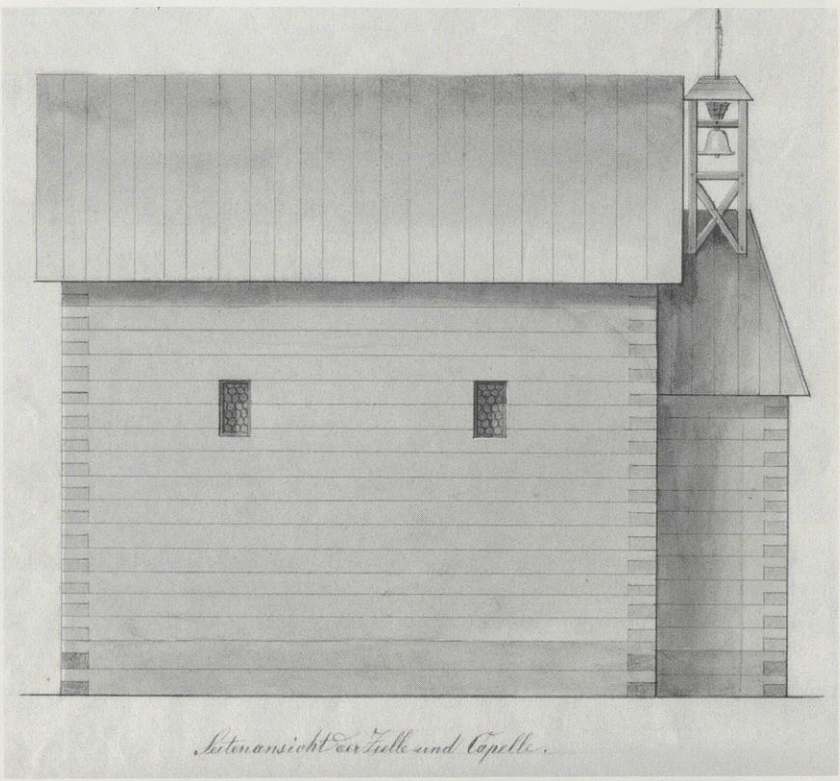
2 Die ersten Zeilen des 1577 im kupfernen Zierknopf auf dem Einsiedler Hof in Zürich gefundenen Pergamentzettels, der vom Brand der Klosterkirche im Jahre 1465 berichtet.

3 „Hie buwent die heiligen sant Gregorius von Engellant und sant Eberhart von Strassburg sant Meinratz zelle wieder mit iren kranken (schwachen) henden". Aus dem um die Mitte des 15. Jahrhunderts entstandenen Einsiedler Blockbuch mit dem Leben Meinrads.

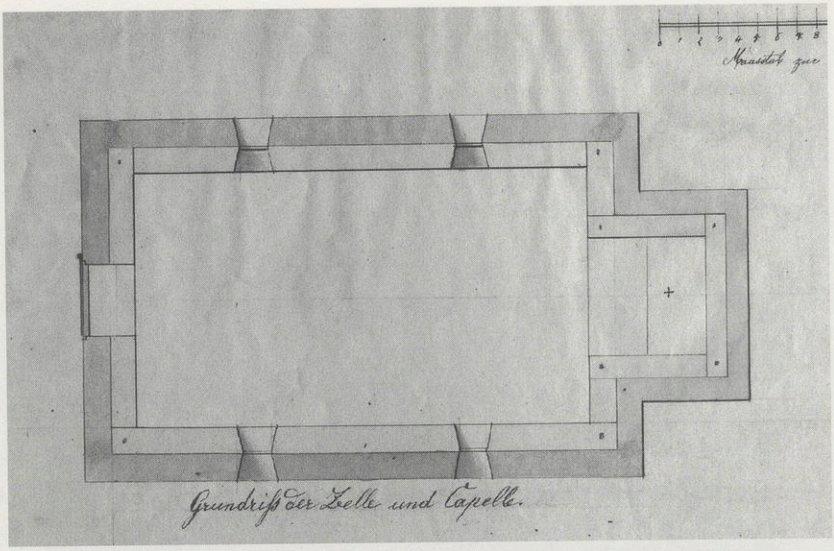
4 Die Äbte Eberhard und Benno bauen die Kapelle Meinrads wieder auf. Zwei Bilder aus einer Serie von 31 Federzeichnungen aus der Zeit um 1520 mit der Darstellung von Leben und Sterben des heiligen Meinrad.



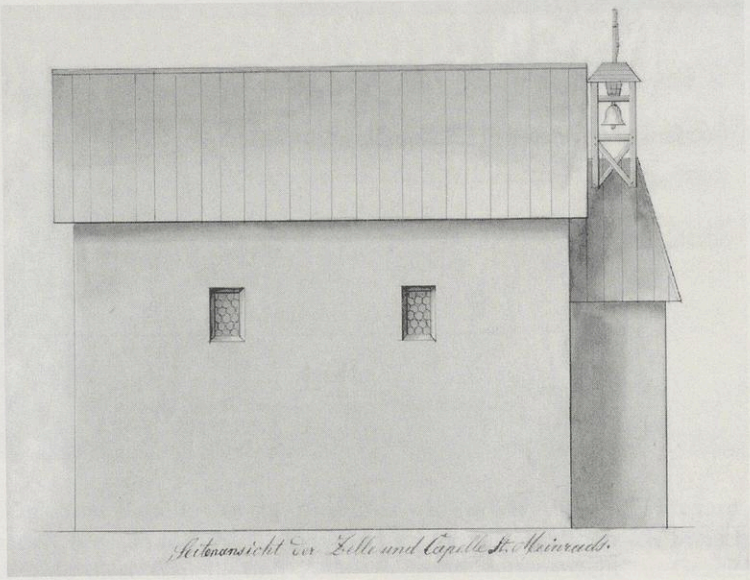
5 „Zelle und Kapelle des slg. Meinrads wie sie die Abtissin Hildegard ihm bauen liess anno 838" ... Von Benno, vormals Domherr zu Strassburg, „wurde diese Capelle und Zelle wieder zurechtgemacht" ... Gezeichnet „nach Angaben der vorhandenen Urkunden und Chroniken die sich im Archiv und Bibliothek des Klosters vorhanden finden ... anno 1850" von Architekt Huttle.



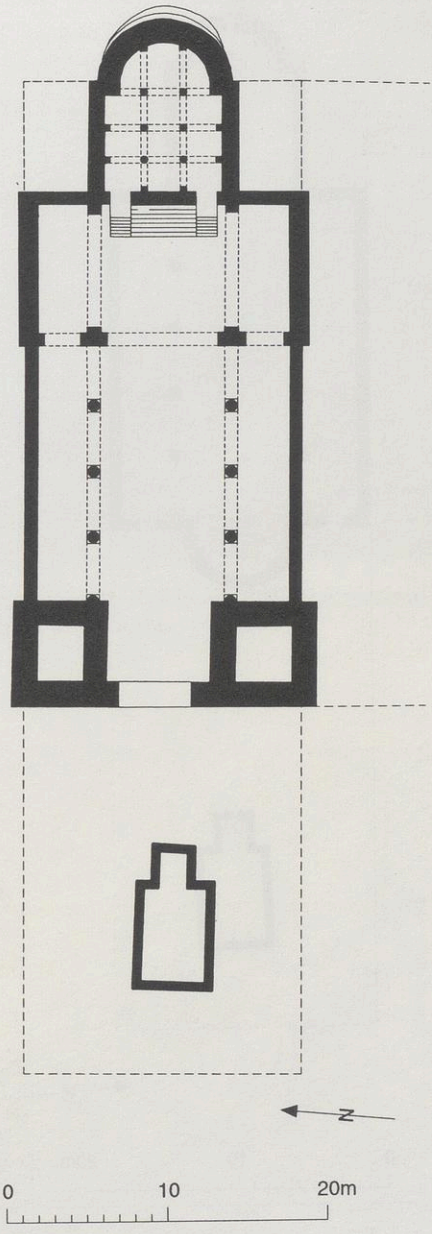
6 Aussenansicht von Zelle und Kapelle Meinrads, Arch. Huttle, 1850.



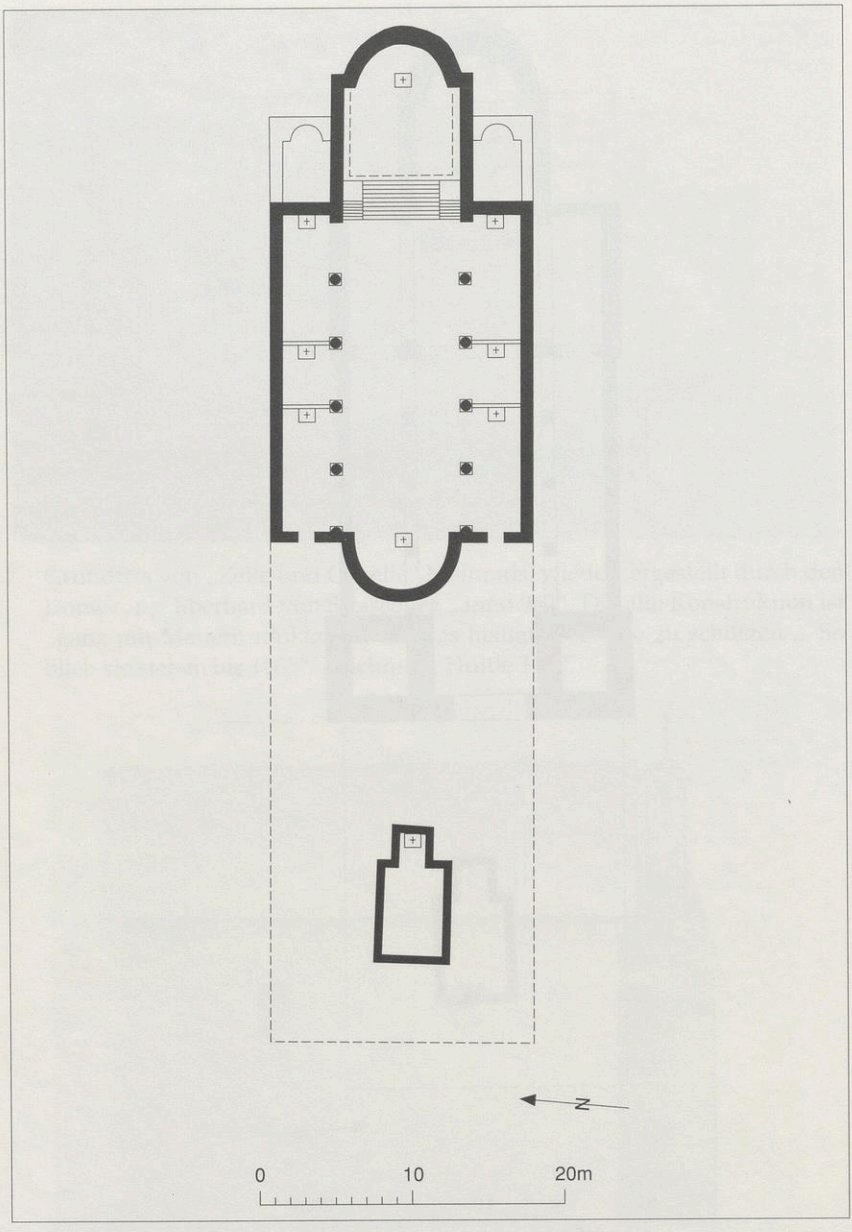
7 Grundriss von „Zelle und Capelle" Meinrads, wiederhergestellt durch den Dompropst Eberhard von Strassburg „anno 943". Die alte Konstruktion ist „ganz mit Mauern umkleidet, um das heilige Gebäude zu schützen ... So blieb sie stehen bis 1465". Zeichnung Huttle 1850.



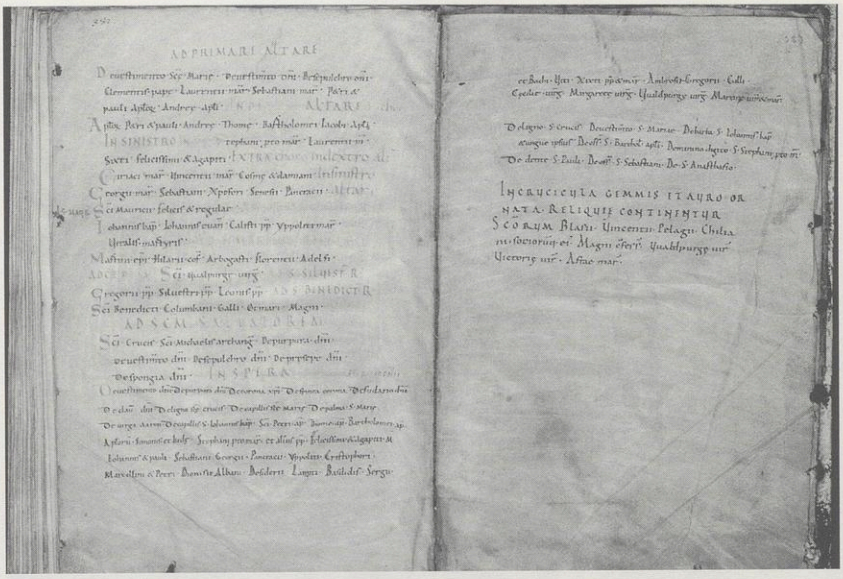
8 „Seitenansicht der Zelle und Capelle St. Meinrads ... wie sie zur Zeit des heilg. Eberhard hergestellt und ausgesehen anno 943". Zeichnung Huttle 1850.



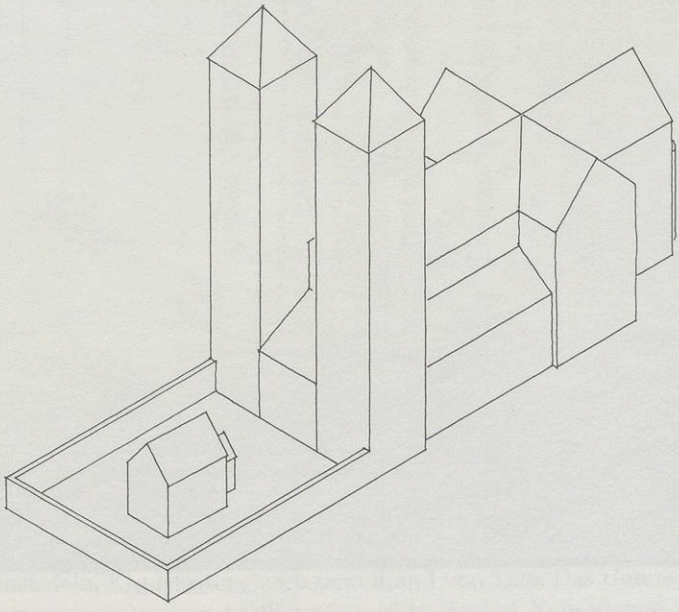
9 Einsiedeln, Embrichbau, 1031/1039. Säulenbasilika mit Binnenquerschiff. Hallenkrypta unter Chor-Vorjoch und Apsis, Doppelturmfassade. Wohl in einem Hof (Atrium) steht davor die Salvatorkapelle (Gnadenkapelle).



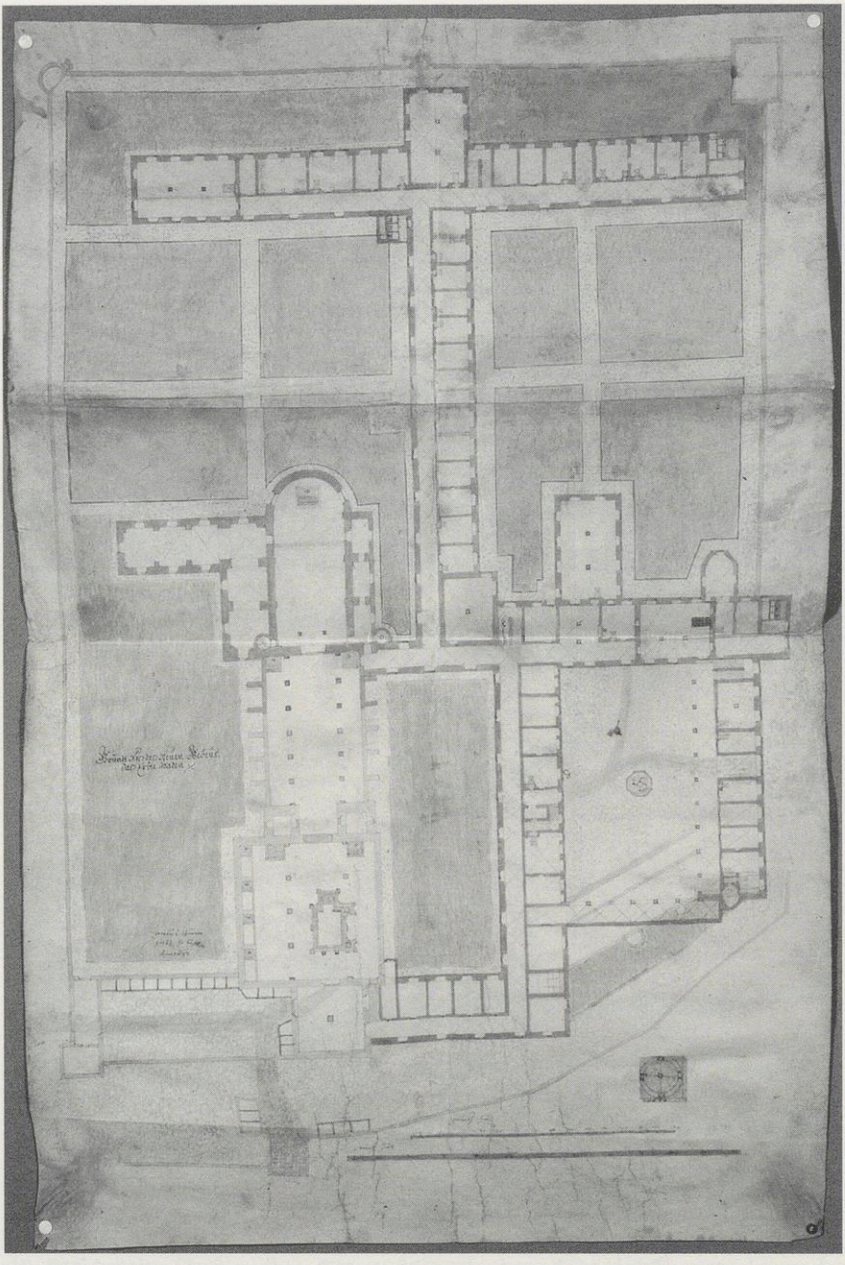
10 Einsiedeln, Eberhardbau 934 und Gnadenkapelle. Idealrekonstruktion der Klosterkirche anhand des Reliquien- und Altarverzeichnisses aus dem 10. Jahrhundert und ausgehend vom Embrichbau des 11. Jahrhunderts, der relativ zuverlässig rekonstruiert werden kann.



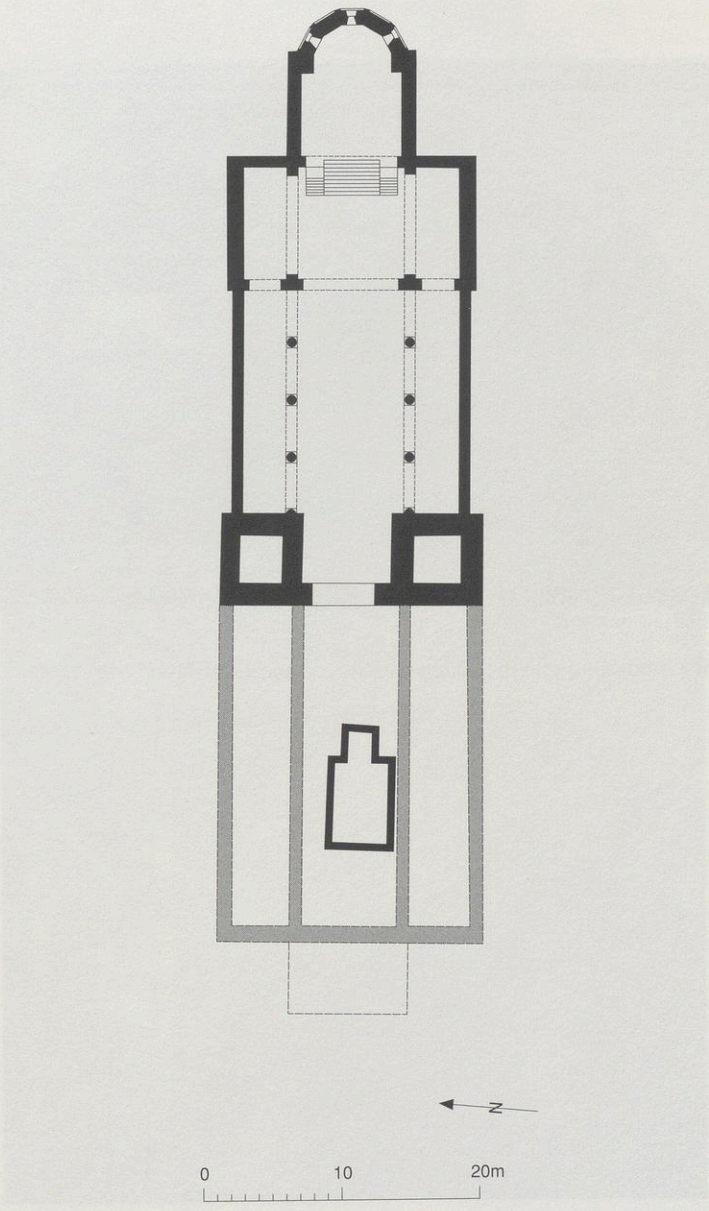
11 Einsiedeln, Verzeichnis der Altäre und der darin niedergelegten Reliquien, 10. Jahrhundert. Stiftsbibliothek, Ms. 17.



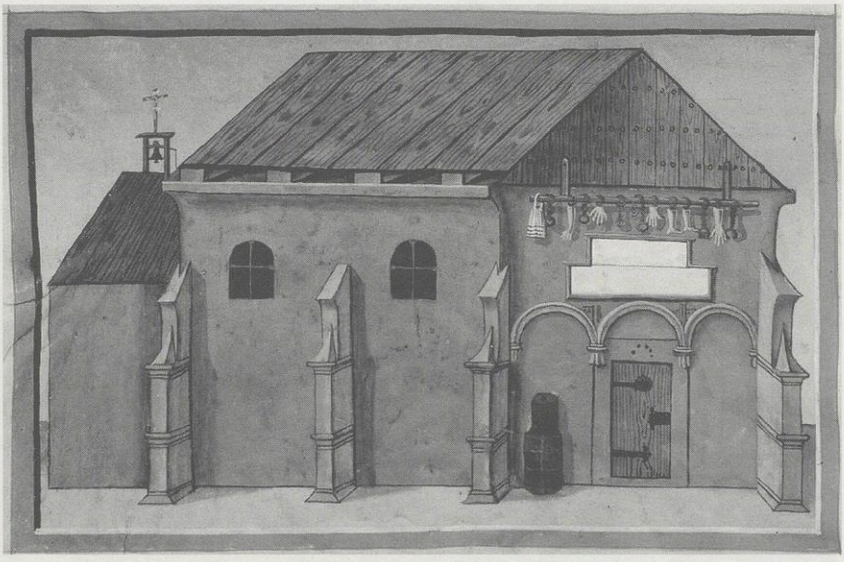
12 Einsiedeln. Embrichbau mit Doppelturmfassade und Vorhof mit Salvatorkapelle. Rekonstruktionsversuch.



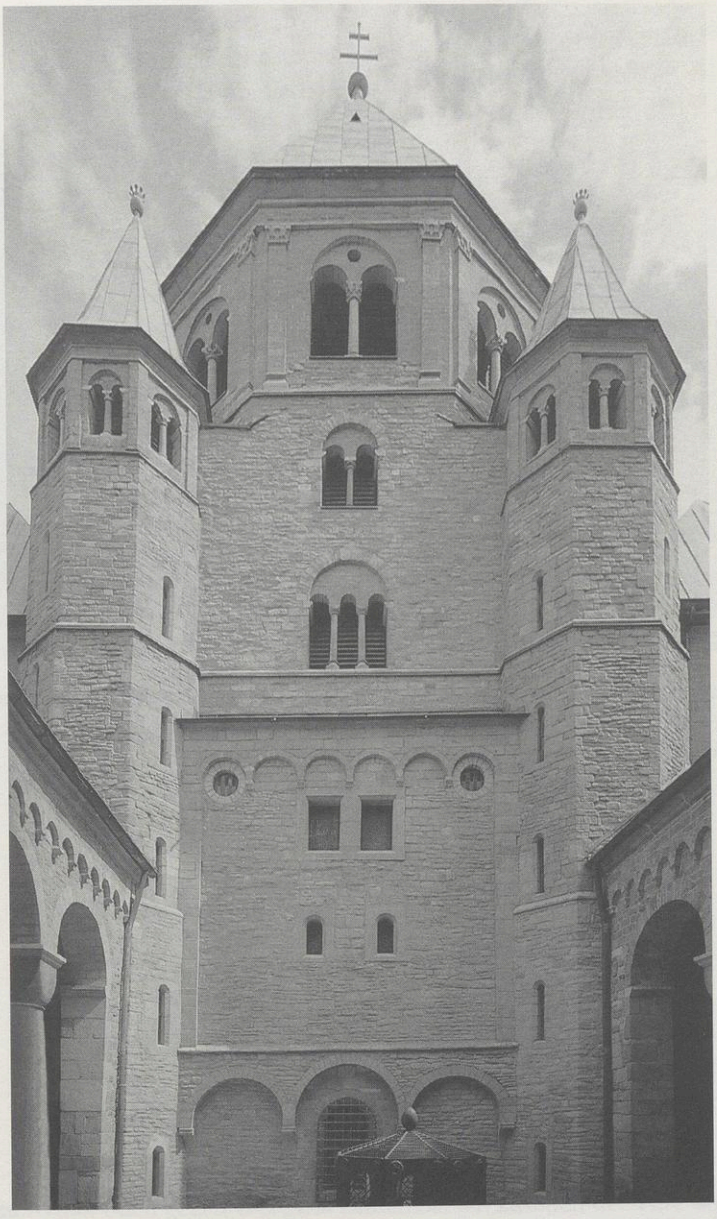
13 Br. Jakob Kurrer SJ., Projekt für einen Neubau des Klosters Einsiedeln, 1633. Pergamentplan, Stiftsarchiv Einsiedeln.



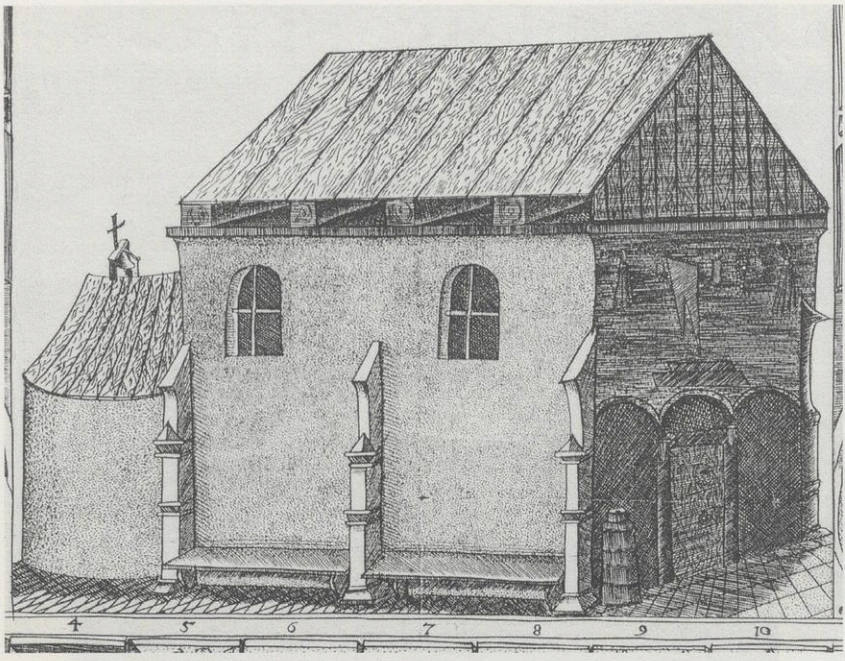
14 Einsiedeln. Klosterkirche nach dem Brand von 1226. Das Untere Münster, „novam ... structam basilicam", weihte Bischof Konrad von Konstanz 1230, vier Jahre nach der noch im Brandjahr wiederhergestellten und geweihten Klosterkirche.



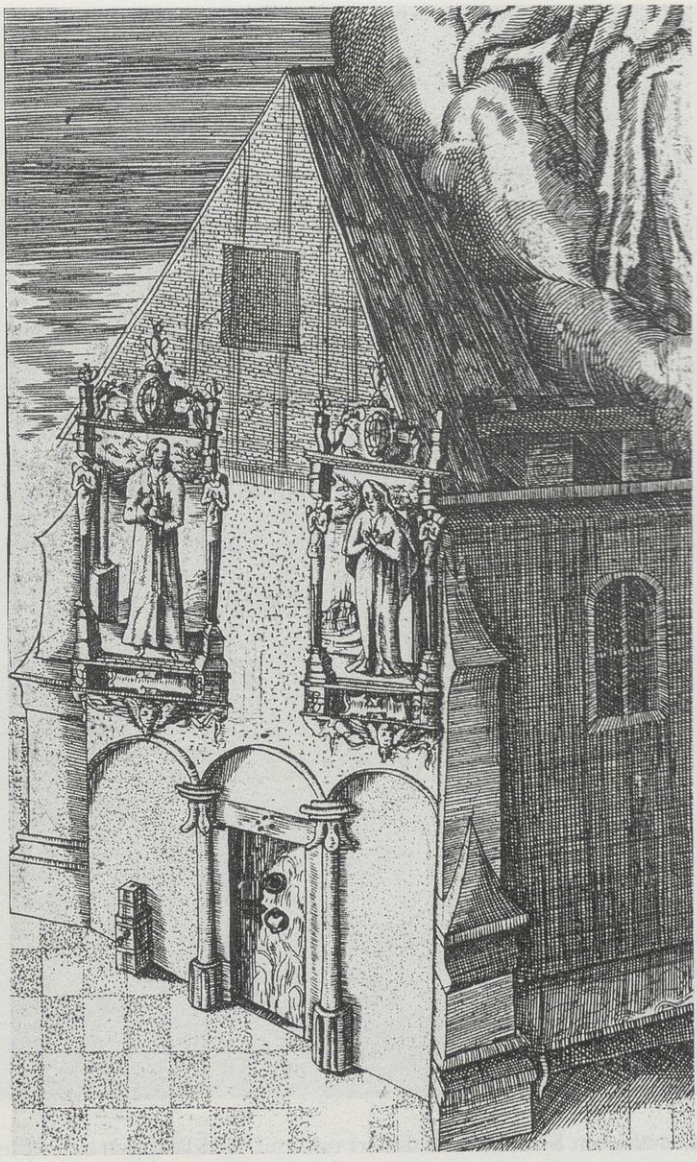
15 Die Gnadenkapelle im „Buch der Stifter und Gutthäter" von 1558.



16 Essen, Münster, Westwerk, Mitte 11. Jahrhundert. Das Böglein-bekrönte mittlere Blendenfeld ruht auf drei von Konsolen getragenen Blendbogen. So etwa dürften die drei (gleichmässig hohen und einmal gestuften) Blendbogen an der Eingangsfassade der Gnadenkapelle gewirkt haben.

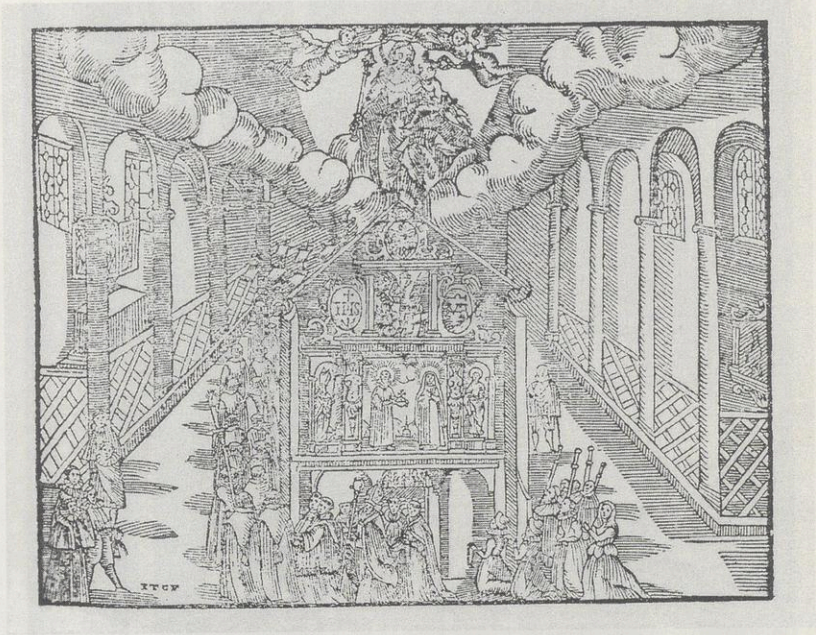


17 Ein Stich (Ausschnitt) Heinrich Stackers von 1597 zeigt den Zustand der Gnadenkapelle wie ihn das Buch der Stifter und Gutthäter darstellt. Zwischen den Streben ist an der Nordwand eine Sitzbank angebracht.

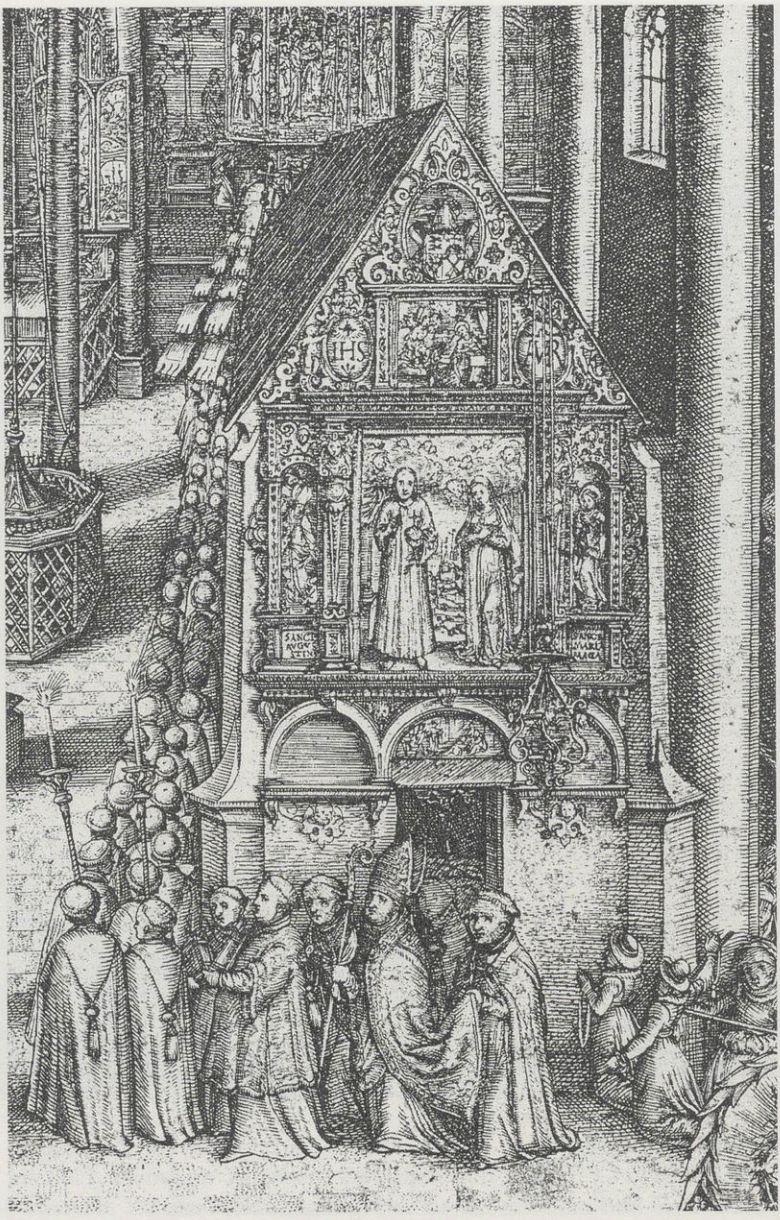


18 Anonymer Stich gegen 1600. Die beiden Säulen zuseiten der Türe und der aus Backsteinen aufgemauerte Giebel sind aus Vorlagen falsch verstanden. Plastisch wirkt der Türrahmen zum Beispiel bei Heinrich Stacker 1597 (Abb. 17), der Stecher hat die unansehnliche Bretterverkleidung des Giebels „nobilitiert". Bank vor der Südwand. An der Fassade sind die Bilder Christi und Mariae in manieristischen Rahmen angebracht.

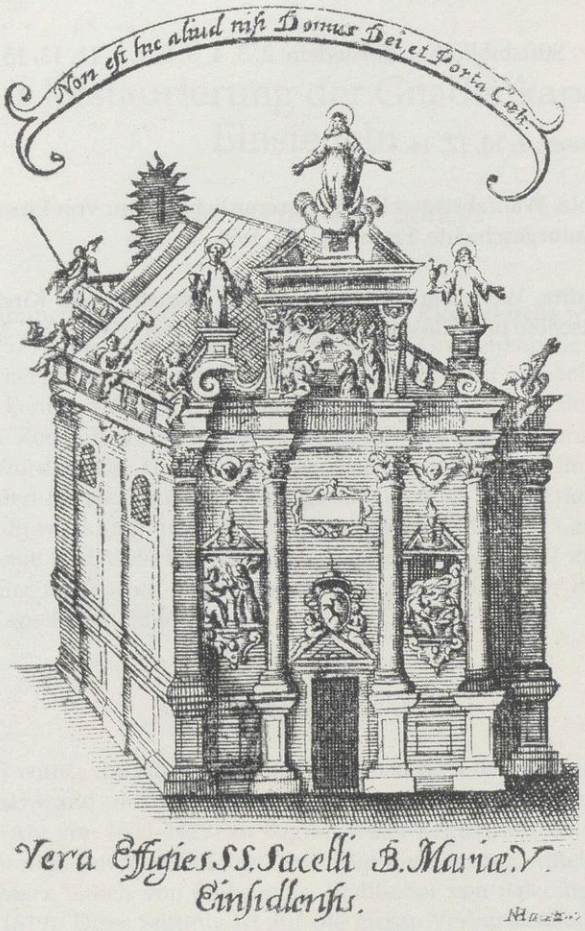
19 Oelgemälde im Kloster, 1602 datiert und mit dem Wappen des Abtes Augustin I. Hofmann versehen. Zwischen den Bildern Christi und Mariae (wie Abb. 18) die Verkündigung. Der Giebel mit dem Bild Gottvaters mit Knorpel- und Ohrmuschelornamenten ausgeziert.



20 Titelbild der 1605 in Mailand erschienenen Historia della Vita e Morte di S. Menrado.



21 Martin Martinis Stich mit der Innenansicht des Unteren Münsters gibt denselben Zustand der Fassade wieder wie Abb. 20.



22 Das Sacellum B. Mariae Virginis Einsidlensis, die Gnadenkapelle nach 1633. Stich von Niklaus Hautt.

Abb. Nachweis:

Klosterarchiv/Stiftsbibliothek Einsiedeln: 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 11, 13, 15, 17, 18, 19, 20, 21, 22.

Büro Sennhauser: 9, 10, 12, 14.

Odilo Ringholz, Wallfahrtsgeschichte unserer lieben Frau von Einsiedeln. Ein Beitrag zur Culurgeschichte, Freiburg i. Br. 1896: 1.

Bernhard Schütz, Wolfgang Müller, Deutsche Romanik. Die Kirchenbauten der Kaiser, Bischöfe und Klöster, Freiburg/Basel/Wien 1989, Abb. 36: 16.

Zur Restaurierung der Gnadenkapelle Einsiedeln

von Markus Bamert – Schwyz

Im Zusammenhang mit der Restaurierung der Klosterkirche wurden in den Jahren 1996/97 die Aussenhaut, das Innere der Gnadenkapelle sowie deren künstlerischer Schmuck untersucht und restauriert. Auf archäologische Sondierungen konnte dabei verzichtet werden, da mit Ausnahme der Entfernung des in ein Zementbeet verlegten Mosaikbodens keine Abtiefungen vorgenommen wurden. Die Untersuchungen und Beobachtungen im Zusammenhang mit den Restaurierungsarbeiten brachten einige neue Erkenntnisse zur baulichen Entwicklung und Restaurierungsgeschichte der Gnadenkapelle. Auf die lange und vielschichtige Geschichte der Kapelle soll in diesem Zusammenhang nur soweit eingegangen werden, wie diese für die Restaurierung der Kapelle von Interesse ist. Tafel XIII

Zur Baugeschichte[1]

Ab 1615 wurde die Hauptfront der gotischen Kapelle mit Stein verkleidet. Damit verschwand unter dieser neuen Verkleidung die von Abt Augustin I. Hofmann (Abt von 1600–1629) zu Beginn seiner Regierungszeit initiierte Fassadendekoration mit Wandbildern. Die neue Verkleidung stiftete kein geringerer als Marx Sittich von Hohenems, Erzbischof von Salzburg (Erzbischof von 1612–1619). Diese Stiftung ist auf die grosse Verbundenheit der Hohenemser und der Erzbischöfe von Salzburg mit dem Stift Einsiedeln zurückzuführen. Der Erzbischof beauftragte mit dem Entwurf seinen Domarchitekt Santino Solari (um 1576–1646).[2] Die Ausführung lag in den Händen von Steinmetz Mathä aus Luzern.[3] Gemäss Tradition handelt es sich beim verwendeten Material um sogenannten „Alpthaler und Wollerauer Marmor", der

1) Zur Baugeschichte der Gnadenkapelle siehe Birchler L., Die Kunstdenkmäler des Kantons Schwyz, Bd. 1, Einsiedeln, Höfe und March, Basel 1927 sowie Ringholz O., Das Haus der Mutter, Einsiedeln, 1913.

2) Santino Solari entstammte einer berühmten Architekten- und Bildhauerfamilie aus Chonte bei Como. Zu Solari siehe Schweizerisches Künstlerlexikon III, Frauenfeld 1913, 173 f.

3) Zu Mathä siehe Schweizerisches Künstlerlexikon Bd. II, Frauenfeld 1908 S. 339. Neben den Arbeiten Mathäs für Einsiedeln werden keine weiteren Werke erwähnt.

gut 160 Jahre später auch für die Säulen des von Johann Georg Kuen (1642–1691) geplanten und ausgeführten neuen Chores Anwendung fand.[4] Anderseits ist in den Akten festgehalten, dass im Frühjahr 1616 Material von Flüelen UR für die Gnadenkapelle nach Einsiedeln transportiert worden ist. Dabei handelte es sich vermutlich um Alabaster, der für die reichen Ornamente und Engelsdarstellungen sowie die zwischen den Säulen montierten Fruchtgehänge benötigt wurde. Die Ausführung dieser Arbeiten übertrug Mathä seinem Luzerner Kollegen Bernhard Mayer.[5] Die Akten des Stiftsarchivs Einsiedeln bestätigen, dass Kalkstein im Steinbruch „in der Weid" bei Trachslau gebrochen wurde.[6] Dabei handelt es sich um den grau geäderten Kalkstein in den Füllungsflächen. Diesen Steinbruch erwarb das Kloster 1622 schliesslich von Jakob Steinauer. Aus dem gleichen Stein entstand dann 1684–86 der Frauenbrunnen.[7] Der schwarze Stein stammt aus Fundstellen in der Nähe von Wylen bei Wollerau.[8] Bei beiden Gesteinsarten handelt es sich um Alpenkalk.[9] Die drei Reliefs mit den Darstellungen der Geburt Mariens, der Verkündigung und des Marientodes, das Wappen des Erzbischofs über dem Hauptportal sowie die Kapitelle lieferte der Spender direkt von Salzburg nach Einsiedeln. Deren Urheber ist, zumindest in wesentlichen Teilen, der in Salzburg arbeitende Zürcher Künstler Hans Kaspar Asper.[10] Ausgeführt sind diese Arbeiten in hellem Kalkstein.

Es handelte sich also zunächst um eine der Hauptfront der Kapelle vorgeblendete Schaufassade. Die Seitenfassaden und der Chor zeigten immer noch

---

4) Drei dieser Säulen stehen heute am Übergang vom Unteren zum Oberen Chor. Die vierte Säule wurde in Schliffmarmor ergänzt.

5) Zu Meyer siehe Schweizerisches Künstlerlexikon II, Frauenfeld 1908, 380. Neben den Arbeiten Meyers für Einsiedeln werden keine weiteren Arbeiten Meyers erwähnt.

6) Die genaue Flurbezeichnung heisst Blasbalg, Diese Mitteilung verdanke ich Herrn Albert Bingisser, Einsiedeln.

7) Beim Wiederaufbau des Brunnens wurde nicht mehr „Trachslauer Marmor" angewandt, da der Stein als zu wenig wetterbeständig galt. Zudem wurden die Säulen und das Gebälk nicht mehr schwarz poliert, weshalb der Brunnen heute monoton erscheint. Zum Wiederaufbau siehe Zingg Th., Die erneuerte Einsiedler Barockfassade, Einsiedeln 1957.

8) Die Bezahlung für Lieferungen von schwarzem Stein aus Wollerau wird in den Rechnungsbüchern des Klosters Einsiedeln mehrfach bestätigt, Mitteilung von Frau Anja Buschow, Einsiedeln. Für 1676 werden u.a.Steinlieferungen für den Hochaltar des neuen Chores nach Einsiedeln bestätigt. Die Steine waren 80 bis 100 Zentner schwer und 16 Schuh lang. Siehe 1217 Wolrowe Wollerau 1967, Wollerau 1967. Dunkelgrau bis schwarz polierte Kalksteine werden in der Literatur allgemein als Schwarzmarmore bezeichnet. Siehe dazu: De Quervain F., Herkunft und Beschaffenheit des steinernen Werkstoffes kulturhistorisch bedeutsamer Bau- und Bildwerke in Graubünden, Schriftenreihe des Rätischen Museums Chur, Heft 13, Chur 1972

9) Mitteilung von Jakob Gasser, Seewen.

10) Zu Asper siehe Schweizerisches Künstlerlexikon I, Frauenfeld 1905, 58

das alte Aussehen. Dem Ersuchen des Klosters, auch die Verkleidung dieser Bauteile zu finanzieren, kam schliesslich der Bruder des Erzbischofs, Caspar von Hohenems nach. Diese Arbeiten führte nach dem Tod Mathäs im Jahr 1619 nach längeren Verhandlungen Hans Konrad Asper aus, der inzwischen Dombaumeister von Konstanz geworden war. Die Verkleidung integrierte auch die beiden Rundpfeiler, die das Kirchengewölbe trugen. Die auf Ansichten des frühen 17. Jahrhunderts, so bei Martin Martini[11] deutlich ablesbaren Strebepfeiler der Kapelle wurden dabei entfernt. Für die Verkleidung fand wiederum das gleiche Material Anwendung wie für die Hauptfront. Mitarbeiter für den weiteren figürlichen Schmuck der Kapelle war wiederum Bernhard Mayer. Er schuf gemäss Vertrag die auf der Balustrade sitzenden Engelsfiguren mit den Leidenswerkzeugen. Auf einem Postament auf der Rückseite der Kapelle stand eine Rosenkranzmadonna. Die Arbeiten waren erst 1634 vollendet.

Im Zusammenhang mit dem Neubau der Klosterkirche war es für den Klosterplaner Bruder Caspar Moosbrugger (1656–1723) eine der unabdingbaren Auflagen, die bestehende Gnadenkapelle zu erhalten und in seine Planung und Bauausführung miteinzubeziehen.[12] Er setzte dabei auf jede Seite des Chores der Kapelle einen massiven Pfeiler, welche die Gewölbe des neu geschaffenen Oktogons tragen. Diese symmetrische Anordnung wurde durch die leichte Verschiebung der Kirchenachse Richtung Norden möglich. Um diese beiden Pfeiler wurde die Steinverkleidung vermutlich mit dem Material, das vorher die gotischen Rundpfeiler eingefasst hatte, ergänzt. Somit verschwanden die beiden rechteckigen Ausbuchtungen auf der Südseite der Gnadenkapelle. Die Kapelle erhielt durch diese Umgestaltung den Grundriss eines geschlossenen Rechtecks. Der gegenüber dem Schiff eingezogene Chor war nun gegen Aussen nicht mehr ablesbar. Um die dunkle Gnadenkapelle besser in den hellen barocken Raum zu integrieren, stellte Moosbrugger als Bindeglied von der Kapelle zum Raum unter die Empore an der Westwand zwei schwarze Säulen. Gemäss Ringholz[13] trug man nach Vollendung des Kirchenneubaus das gotische Satteldach und damit auch das Kreuzrippengewölbe der Gnadenkapelle ab und setzte auf das Gesimse neue Balustraden von Jakob Feuchtmeier[14] sowie neue Figuren aus der Hand von Diego Carlone. Die schwarzen Postamente, die vorher die Engel Meyers trugen, blieben als Sockel für die Figuren Carlones erhalten. Zwischen dem gesprengten Giebel auf der Eingangsseite schwebte auf einer Wolkenbank eine Immaculata, umgeben von den Heiligen Meinrad und Benedikt, den alttestamentlichen Frauen Esther, Abigail, Judith und Jahel, sowie Joseph, Joachim und Anna als Ver-

11) siehe Birchler (wie Anm 1) Abb. 5.
12) Zu Moosbrugger und der Planung des Klosterbaues siehe Oechslin W. (Hersg.), Die Vorarlberger Barockbaumeister, Einsiedeln 1973.
13) Siehe Ringholz (wie Anm. 1) 68.
14) Die Autorschaft Feuchtmeiers ist im Rechnungsbuch des Klosters durch die Zahlung vom 26. Oktober 1730 belegt. Mitteilung von Anja Buschow, Einsiedeln.

treter des Neuen Testaments. An den Ecken standen Engel mit den Leidenswerkzeugen.[15]

Graphische Blätter aus dem 17. und 18. Jahrhundert zeigen verschiedene Varianten des Inneren der Kapelle. Gemeinsam ist allen Darstellungen lediglich der sogenannte Behang, d.h. die Bekleidung der Madonna, variierend jedoch die Gestaltung der Chorwand und der Altarmensa. Es ist denkbar, dass diese Gestaltung innerhalb kurzer Zeit – eventuell auch je nach liturgischer Jahreszeit – geändert hat. Gesichert ist, dass erst 1704 unter Abt Maurus von Roll als bleibendes Element der vergoldete Wolkenkranz hinter das Gnadenbild montiert worden ist.

Am 3. Mai 1798 zogen die Franzosen in Einsiedeln ein und nahmen im Kloster Quartier.[16] In der Nacht vom 4. auf den 5. Mai beraubten sie die Gnadenkapelle und entfernten die dort aufgestellte Kopie des Gnadenbildes. Ziel des Beutezuges waren wohl vor allem die in der Kapelle verbliebenen Weihegeschenke, wie die Silberampeln und das silberne Antependium, einer Stiftung des Grafen Johann Georg von Hohenzollern-Hechingen aus dem Jahr 1623. Zwischen dem 26. und 31. Mai trugen die Franzosen die Kapelle ab. Die Wallfahrt sollte dadurch unterbunden werden. Die Steinverkleidung und die figürlichen Teile zerstörten sie nicht blindlings mit dem Spitzhammer, sondern demontierten die Steine sorgfältig, um das wertvolle Material nicht zu zerstören. Ansonsten wären die Steinreliefs, die Kapitelle sowie die Marmorplatten und -säulen beim Wiederaufbau der Kapelle nicht mehr verwendbar gewesen. Auch fanden sich insbesondere an den Reliefs und Kapitellen kaum Spuren von Vandalismus. Zahlreiche kleinere Ausbrüche und Beschädigungen sind hingegen bei den Marmorplatten zu erkennen.

Der Wiederaufbau

Nach Irrwegen kehrte das Gnadenbild nach Einsiedeln zurück und wurde am 29. September 1803 auf einem provisorischen Altar zwischen den beiden Pfeilern des Oktogons aufgestellt.[17] 1808 erteilte Abt Konrad IV. Tanner dem

15) Das ikonographische Programm ist beschrieben in: Chronique D'Einsiedlen; Ou Histoire De L'Abbaye Princiere, De La Sainte Chapelle, Et Du Pélerinage De Notre-Dame Des Heremites, Avec un récit des principaux Miracles que Dieu y a fait, & des Graces singuliers qu'il y accordées de la Sainte Vierge. Dédiée A Madame Louise De France. Par Un Religieux Capitulaire; A Einsiedlen, Imprimée par Francois de Sales Benziger, Imprimeur de Son Altesse. MDCCLXXXVII. Zudem hält der Autor fest, dass die Figuren in Alabaster ausgeführt seien. Es scheint jedoch, dass ihn das albasterähnliche Aussehen der polierten Stuckfiguren Feuchtmeiers zu dieser Angabe verleitet hat.

16) Zu den Ereignissen von 1798 siehe Salzgeber J., Die schwere Heimsuchung des Klosters Einsiedeln im Frühjahr 1798, Maria Einsiedeln 1998 131–139.

17) Wie den Planunterlagen zu entnehmen ist, wurde vermutlich bereits für diese provisorische Aufstellung altes Steinmaterial wiederverwendet.

Klosterbruder Jakob Natter (1753–1815) und dem Maler Meinrad Birchler (1765–1838) den Auftrag für eine neue Gestaltung und den Wiederaufbau der Gnadenkapelle am alten Ort. Der Abt wünschte nun keine enge geschlossene Kapelle mehr, sondern eine offene, vom Kirchenschiff aus gut sichtbare Aufstellung des Gnadenbildes. Dem Abt stand scheinbar eine Gestaltung in der Art eines vorne offenen Bildstocks vor Augen. Im Zentrum der Verehrung schien somit zu Beginn des 19. Jahrhunderts nicht mehr die Zelle des heiligen Meinrad als Ursprung des Klosters und der Gnadenkapelle, sondern die Wallfahrt zum Gnadenbild zu stehen. Die Erinnerung an die Zelle des Einsiedlers schien damit endgültig dem Wallfahrtsgedanken zur Maria von Einsiedeln gewichen zu sein.

Die Planung für die Neugestaltung, respektive den Wiederaufbau der Gnadenkapelle als Gehäuse für das Gnadenbild, zog sich über Jahre hinweg. Die Idee, das Gnadenbild definitiv offen aufzustellen, wurde jedoch schon bald aufgegeben und eine Wiederherstellung der Kapelle und damit auch die Erinnerung an die Zelle Meinrads ins Auge gefasst. Im Jahr 1814 begutachtete Marchese Luigi Cagnola aus Mailand das Projekt Natters. Nach dessen Tod am 8. Mai 1815 wurde Josef Singer (1760–1828)[18] aus Luzern die Aufgabe des Wiederaufbaus übertragen. Singer vollendete die Planung anhand der Unterlagen Natters und der Ratschläge Cagnolas und baute die Kapelle wieder auf.

Entscheidend für den Wiederaufbau der Kapelle ist nicht nur die im Wesentlichen alte, wenn auch transparentere Gestaltung und verkürzte Form des Kapellenschiffs, sondern insbesondere auch die Wiederverwendung des alten Materials, soweit dieses noch greifbar war. Dadurch kommt zum Ausdruck, dass neben dem Ort auch das Material geweiht ist und Reliquiencharakter besitzt. Einige Steinplatten hatte Abt Beat Küttel für die in seinem Heimatort Gersau ab 1808 erbaute neue Pfarrkirche zur Verfügung gestellt.[19] Aus dem grauen Stein wurde dort die Mensa des Hochaltars errichtet. Auch diese Schenkung deutet auf den Reliquiencharakter des Materials hin. Ein wesentlicher Teil des Materials scheint noch im Kloster gelagert gewesen zu sein oder wurde von einer Wiederverwendung im Dorf zurückgekauft.[20] Zusätzlich benötige Steine brach man im alten Steinbruch in Trachslau[21].

---

18) Zu Singer siehe Horat H., Die Baumeister Singer im schweizerischen Baubetrieb des 18. Jahrhunderts, Luzern 1980. Da sich Horat auf die Darstellung des Baubetriebs des 18. Jahrhunderts beschränkt, fehlt eine monographische Darstellung der Gnadenkapelle Singers.

19) Es scheint, dass Abt Beat Küttel neben seinem Architekten Jakob Natter auch verschiedene Kunsthandwerker und Künstler nach Gersau vermittelt hat, so Meinrad Birchler, Johann Joseph Moosbrugger oder Franz Abart. Diese werden in der Folge auch beim Wiederaufbau der Gnadenkapelle tätig sein. Siehe Birchler L., Die Kunstdenkmäler des Kantons Schwyz II, Gersau Küssnacht und Schwyz, Basel 1930, 12. Anm. 2.

20) Gemäss Ringholz wurde ein Teil des Materials für den Bau einer Nagelschmiede verwendet.

21) Es muss sich dabei um die Portaleinfassung des Hauptzuganges handeln.

Die Wiederverwendung alten Baumaterials zur Errichtung einer Kirche oder Kapelle, nicht wegen des Materialwertes sondern aus ideologischen Gründen, ist nicht einmalig. So stammen für den Bau der Markuskirche in Venedig verschiedene Säulen und anderes Baumaterial aus Konstantinopel[22].

Die wiedererstandene Gnadenkapelle in Einsiedeln ist somit keine getreue Rekonstruktion des Originals, sondern dem Geschmack der Zeit und den Bedürfnissen angepasst. Trotzdem sollte sie aber im Wesentlichen an ihre Vorgängerin erinnern. Insbesondere sind zwei grundlegende Veränderungen im Vergleich zur alten Kapelle von Bedeutung. Die neue Kapelle ist wesentlich kürzer. Den Bedürfnissen der Gläubigen, das Gnadenbild besser sehen zu können, tragen die grossen Öffnungen an der Haupt- und den beiden Seitenfronten Rechnung. Die kleinen hochliegenden Fensterchen an den Seitenfassaden wurden aufgegeben.[23] Der enge, geschlossene Charakter der alten Kapelle ging damit verloren. Es existiert ein Plan aus der Hand Natters, der mittels Fluchtpunkten aufzeigen soll, dass das Gnadenbild wesentlich besser eingesehen werden kann. Die neue Kapelle ist somit ein Kompromiss zwischen einer getreuen Rekonstruktion und dem Wunsche Abt Konrads der offenen Präsentation des Gnadenbildes. Durch die Verkürzung um fast die Hälfte ist zudem der Versammlungsraum zwischen Kapelle und den Kircheneingängen wesentlich vergrössert worden. Erstmals präsentierte das Kloster sein Gnadenbild anlässlich der Engelweihe 1817 in der annähernd fertiggestellten Kapelle. Auf eine Weihe der Kapelle wurde in Erinnerung an die Engelweihe verzichtet.

Die Wiederverwendung des alten Verkleidungsmaterials und der Asper'schen Reliefs bestätigt, dass 1798 die Kapelle nicht eigentlich demoliert, sondern sorgfältig abgetragen worden ist, um zwar die Gnadenstätte zu zerstören, das wertvolle Material aber für andere Zwecke weiterverwenden zu können. Das wiederverwendet Material, insbesondere die feingliedrigen Reliefs und die Kapitelle aus hellem Kalkstein zeigen, wie bereits erwähnt, kaum Beschädigungen. Auch scheinen die bekrönenden Figuren Carlones, obwohl es sich um schwer transportierbare, brüchige Stuckfiguren handelte, noch existiert zu haben. Jedenfalls finden wir sie auf den Planunterlagen Natters eingezeichnet. Letztlich wurden diese jedoch nicht wiederverwendet, sondern durch geschnitzte Holzfiguren von Franz Abart (1679–1863)[24] ersetzt. Diese stehen auf den alten Postamenten. Die Wände und die Gewölbe des Inneren der Kapelle sind vollflächig mit Schliffmarmor in streng klassizistischem Stil

22) Siehe die byzantinische Porphyrskulptur der vier Tetrarchen an der Südwestecke des Markusdoms.

23) Die beiden barocken Kopien der Einsiedler Gnadenkapelle in Rastatt und in der Franziskanerkirche in Freiburg i. Üe. zeigen noch die kleinen Öffnungen. An der Rastatter Kapelle ist auch der gesprengte barocke Giebel, die Hohenemser sowie der reiche figürliche Schmuck an der Hauptfassade kopiert. Nicht berücksichtigt ist allerdings die Verschiedenfarbigkeit des Steins.

24) Zu Abart siehe Schweizerisches Künstlerlexikon I, Frauenfeld 1905, 1f.

überzogen. Diese aufwendigen Arbeiten führte Johann Joseph Moosbrugger (1771–1849) von Au im Bregenzerwald in den Jahren 1817/18 aus.[25] Einzig die ionischen Kapitelle und der Eierstab am Übergang von den Wänden zum Gewölbe bestehen aus Carrara-Marmor. Moosbrugger bezog auch die Altarmensa, den Leuchterbank und die Rückwand der Madonna in seine Gestaltung mit ein. Im Innern wurde somit auf eine Anlehnung an die barocke Gestaltung der Kapelle verzichtet. Lediglich der Wolkenkranz als Umrahmung des Gnadenbildes wurde in barocker Art ergänzt. Dieser besteht aus feuervergoldetem Kupfer. Allein schon der Charakter des Kuppelgewölbes mit zentraler Öffnung orientiert sich an klassizistischem Gedankengut. Ringholz bezeichnete diese schlichte klassizistische Gestaltung insbesondere der Altarwand jedoch lediglich als provisorisch, weil er die im Jahr 1834 montierte Verkleidung der Altarwand in hellem Marmor wohl als wesentlich würdiger betrachtete, als die strenge zurückhaltende Gestaltung in Schliffmarmor. Innert weniger Jahren hatte der Geschmack vom Klassizismus zum Historismus hin geändert.

Das Fassadenmaterial besteht nicht aus massiven Steinblöcken, sondern aus recht dünnen ca. vier bis fünf Zentimeter dicken Platten, die mit Mörtel und Metallankern auf das Ziegelmauerwerk montiert sind. Diese Konstruktionsart wurde beim Wiederaufbau beibehalten. Es handelt sich wie schon im 17. Jahrhundert lediglich um eine Verkleidung eines Backsteinbaues und nicht um konstruktiv vermauerte massive Steinblöcke. Die Grösse der Platten variiert dabei sehr stark, da bestehende Platten von unterschiedlicher Grösse puzzleartig zu Flächen zusammengesetzt werden mussten. Einem regelmässigen Fugenbild konnte somit wenig Beachtung geschenkt werden. Massiv ausgebildet sind lediglich die beiden Säulen beim Haupteingang sowie die Pilaster und die profilierten Teile des Gebälks.

Frühere Restaurierungen und Veränderungen

Bereits 1828 wurde das Gnadenbild erneut mit einer vergoldeten Wolkengloriole umgeben. Unter Abt Coelestin Müller (Abt von 1825–1846) erhielt der Altar sowie die Rückwand der Madonna die erwähnte Verkleidung aus weissem Carrara-Marmor mit wenigen bunten Steineinlagen (Verde und Giallo antico). Als Antependium wurde ein Relief mit der Darstellung der Engelweihe, modelliert von Joseph Wickart, gegossen in der Werkstatt Luigi Manfredini in Mailand, eingesetzt. Darüber war das Stifterwappen des Königs Albert von Sardinien montiert. Auf der Altarmensa stand ein Aufbau in Form eines runden Tempietto als Hülle für das Reliquiar mit dem Haupt des heili-

25) Der Vater von Johann Josef, Andreas Moosbrugger, hatte bereits den Hofgästesaal in Einsiedeln stuckiert. Zu der Stuckateurfamilie Moosbrugger aus Au im Bregenzerwald siehe: Morel A. F. A., Andreas und Peter Anton Moosbrugger, Bern 1973.

gen Meinrad.[26] Seit dem Jahr 1984 wird diese wertvolle Reliquie im neu geschaffenen Zelebrationsaltar im Unteren Chor aufbewahrt.

Die neue Verkleidung der Altarwand mit hellem Marmor nahm jedoch wenig Rücksicht auf die farblich und formal harmonische Ausgestaltung der Kapellenwände und der Gewölbe mit Schliffmarmor, sondern sie wirkte vielmehr als zwischen die Wände und Gewölbe des Chores eingespannte Schranke und durchschnitt rücksichtslos die feinen Profilierungen der Wand- und Deckengestaltung und harmonierte auch farblich mit der übrigen Ausstattung der Kapelle keineswegs.

1889 wurde im Innern der Kapelle zur Bereicherung ein neuer Mosaikfussboden analog demjenigen im Kirchenschiff verlegt.

Drei 1910 in Galvanotechnik[27] geschaffene Reliefs aus der Werkstatt Peyer-Wipplinger, Einsiedeln, ersetzten die als „hausbacken" empfundenen Arbeiten Aspers. Die drei originalen Reliefs fanden einen provisorischen Platz in der Vorhalle der Hofpforte. Die neuen Reliefs der Darstellung der Verkündigung, der Geburt Christi und der Marienkrönung vermochten keinesfalls die starke Ausstrahlung der Asper'schen Arbeiten zu ersetzen. Mit deren Ersatz verschwanden auch die lambrequinähnlichen Vorsätze unter den beiden seitlichen Reliefs. Diese sind schon auf den Ansichten des 17. und 18. Jahrhunderts sowie auch wiederum des 19. Jahrhunderts zu sehen. Um welches Material es sich dabei handelte, konnte leider bis heute nicht eruiert werden[28]. Jedenfalls halfen diese Dekorationselemente die starken Vorsprünge der Reliefs gegenüber der Fassade zu überbrücken. Gleichzeitig wurde auf der Kapellenrückseite das Wappen des Stifters Marx Sittich montiert, das ursprünglich über dem westlichen Eingang der Kapelle platziert war. Die Stifterinschrift seines Bruders war bereits beim Wiederaufbau am alten Ort auf der Rückseite der Kapelle eingesetzt worden. Zudem erhielten die Kalksteinkapitelle einen Belag aus bronzefarbigem Schlagmetall, um sie farblich den neuen Reliefs anzugleichen.

Die heutige Kapelle

Der Chor der neuen Kapelle ist wie beim barocken Umbau zwischen die beiden grossen Pfeiler des Oktogons platziert. Daran schliesst ein breitrechteckiges Schiff von ca. 6 auf ca. 4 Metern an. Die Steinverkleidung umschliesst nicht nur die Wände der Kapelle sondern wie bereits beim Zustand von 1730 auch die beiden Pfeiler. In die Hauptfront ist ein breites korbbogiges Portal eingespannt, das von zwei Wandpilastern und davorstehenden wiederverwendeten Säulen

26) zur Echtheit dieser Reliquie siehe Etter H. F., Sankt Meinrad, Einsiedeln 1984, 42–51.

27) Bei der Galvanotechnik werden in Gips modellierte Werkstücke auf elektolytischem Weg metallisiert.

28) Es ist denkbar, dass diese aus marmoriertem Holz, bemaltem Blech oder Stoffbrokat bestanden, was den Wechsel nach liturgischen Farben ermöglicht hätte.

auf hohen Postamenten flankiert wird. Dieses Portal reicht bis auf die Höhe des Gesimses. In die Seitenfassaden sind zwei gerade geschlossene Portale eingelassen. Schwere schwarze Eisengitter in reichen Empireformen verschliessen die grosszügigen Öffnungen. Die kräftigen Säulen und das darauf liegende stark verkröpfte Gesimse an der Westseite bilden einen starken Gegensatz zu den eher flächig gestalteten Seitenwänden. Dort ragen die Pilaster nur wenig aus den Fassaden heraus. Dementsprechend ist auch die Verkröpfung des Gesimses schwach. Etwas reicher ist die Rückwand gegliedert. Doppelpilaster verleihen dieser Front mehr Plastizität. Drei verschiedenfarbige Steinsorten unterstreichen die architektonische Gliederung. Schwarze Füllungen, Säulen und Gesimse werden von Friesen aus grau geädertem Stein begleitet. Die fein gehauenen Kapitelle, die Reliefs, die Wappenkartusche sowie die auf dem Gesimse stehenden Figuren setzen sich hell ab.

Die Hauptfront ist mit Ausnahme des Portalbereichs bis auf die Höhe des Kranzgesimses gleich gegliedert wie die Front von Solari. So steht vor den flachen Wandpilastern beiderseits des Mittelportals je eine kräftige Säule. Dieses Gestaltungselement wurde vom Vorgängerbau sehr genau übernommen, sodass das aus einem Monolith gehauene Doppelkapitell für Pilaster und Säule genau stimmt. Wegen des vergrösserten Portals sind die Inschrift des Stifters sowie dessen ehemals von Putti gerahmtes Wappen weggelassen. Das Wappen ist heute an der Rückfront montiert. Die Stifterinschrift des Erzbischofs hingegen existiert nicht mehr. Dafür reicht der neu geschaffene, grau geäderte Korbbogen bis an den Ansatz des kräftigen Gesimses. Der Frontispiz wirkt jedoch durch den an Stelle des hochbarocken gesprengten Giebels aufgesetzten Dreieckgiebels mit vergoldetem Lorbeerkranz wesentlich klassizistischer, obwohl die übrigen Elemente wie die seitlichen Anschwünge und die figurentragenden schlanken Postamente unverändert übernommen wurden. Die Seitenfassaden sowie die Rückfront übernehmen ebenfalls die frühbarocke Gliederung mit schwarzen Füllungsplatten und Lisenen und graugeäderten Begleitstreifen. In die Rückwand ist am alten Ort die schwarze Stiftertafel von Caspar von Hohenems mit dem Datum 1632 eingelassen. Auch die zwischen den schwarzen Postamenten eingesetzten grauen Balustraden aus Schliffmarmor von Feuchtmeier auf dem Gesims wie auch die fein gehauenen Kapitelle Aspers aus hellem Kalkstein wurden wiederverwendet. Weggelassen wurden zahlreiche ornamentale und figürliche Details wie Fruchtgehänge, wappenbegleitende Putti und Puttenköpfe oder Karyatiden am Auszug, wodurch die Fassaden gegenüber dem barocken Zustand wesentlich klassizistischer wirken. Da diese Dekorationen vermutlich aus brüchigem Alabaster bestanden, ist denkbar, dass diese stark beschädigt waren. Möglich ist aber auch ein bewusster Verzicht zu Gunsten eines strengeren Erscheinungsbildes. Mit Ausnahme der drei Reliefs und des Stifterwappens ist der übrige figürliche Schmuck ersetzt worden. Die heutigen Figuren stammen vom Vintschgauer, in Kerns wohnhaften Franz Abart. Auf dem Dreieckgiebel steht ein Engel mit Schriftband, vermutlich als Hinweis auf die Engelweihe. Auf den beiden Verkröpfungen über den Säulen knien Adorationsengel. Die Kapellenecken flan-

kieren die heiligen Meinrad und Adelrich (Westseite), Konrad und Benno (Ostseite). Auf der Rückseite steht in der Mitte eine Madonna. Die Engel auf den schwarzen Postamenten tragen marianische Emblemata. Das Steinmaterial ist also zu wesentlichen Teilen das originale von 1615 und 1632. Neu geschaffen wurden lediglich die grau geäderte Einfassungen des Portals sowie der klassizistische Dreiecksgiebel auf der Westseite. In den Flächen waren geringfügige Ergänzungen notwendig.

Das Innere hingegen ist vollständig im Sinne des Klassizismus ohne Anlehnung an die Gestaltung des 17. und 18. Jahrhunderts ausgestattet. Feinädriger Stuckmarmor in verschiedenen Farben überzieht Wände und Gewölbe, wobei das architektonische Gerüst wie Pilaster, Gesimse und Bogen dunkel gehalten sind. Dazu kontrastieren die neu geschaffenen jonischen Kapitelle und der Eierstab am Gewölbeansatz aus Carrara-Marmor, sowie die am Gewölbe sparsam angebrachten Stuckapplikationen in vegetativen Formen. Zudem sitzen in den Gewölbezwickeln auf dunklen Postamenten geschnitzte Puttenpaare, die vermutlich aus der Hand Abarts stammen. Die glatten Wand- und Gewölbeflächen des Schiffs sind grau, schwarz und caput mortuumfarbig. Im Chor kommen rot, grün und blau dazu. Grau wird weggelassen. Der Chor erfährt insbesondere durch die grossen blauen Flächen eine wesentliche optische Steigerung gegenüber dem Schiff. Zudem sind im Chor die Steinkapitelle und der Eierstab matt vergoldet. Die beiden bis zur Restaurierung vor den Chorbogenwänden platzierten Lesepulte in späten Louis XVI-Formen entstanden im Zusammenhang mit der Stuckierung des Raumes. Die Dazugehörigkeit dieser Nussbaummöbel konnte durch das Fehlen des Schliffmarmors an den Wänden hinter den Pulten belegt werden.

Die Restaurierung 1995

Äusseres

Beim Wiederaufbau, unter Verwendung des alten Materials, bestand insbesondere bei den grossen schwarzen Wandflächen keine Möglichkeit, diese aus einer Steinplatte herzustellen. Die Flächen mussten aus unterschiedlich grossen, rechteckig zugehauenen Stücken zusammengesetzt werden. Wir dürfen annehmen, dass auch bereits im 17. Jahrhundert die dunkeln Flächen zusammengesetzt werden mussten. Derart grosse Platten scheinen nicht lieferbar gewesen zu sein. Um ein einheitliches Erscheinungsbild zu erzielen, wurden die unterschiedlich breiten, unregelmässigen Fugen und Schadstellen, sowie die Montagelöcher für den Zierrat innerhalb der Steinflächen mit einer Mischung aus Harz und Wachs, eingefärbt mit Pigmenten, ausgefüllt. Diese Mischung ergab eine Spachtelmasse, ähnlich dem Siegellack[29]. Es scheint jedoch,

29) Die materialtechnischen Angaben verdanke ich Herrn Willy Arn, Worben BE, der die Aussenrestaurierung durchgeführt hat.

dass die Platten 1817 kaum nachgeschnitten worden sind, sondern dass unregelmässig ausgebrochene Kanten zur Vermeidung von Materialverlust in Kauf genommen wurden. Auch zu späteren Zeiten waren durch zusätzliche Schadstellen Flicke notwendig geworden, die teils in traditioneller Art mit Harz-Wachsmischungen, teils mit ungeeigneten harten Mörteln oder Gips ausgeführt und anschliessend dunkel gefärbt wurden. Zudem wurden die Oberflächen, um einen tiefen Glanz zu erzielen, immer wieder gewaschen und in regelmässigen Abständen mit verschiedenen Wachs-Harzmischungen überzogen und poliert. In den letzten Jahrzehnten benutzte man zum Nachpolieren Rüböl, das die Tendenz hat sehr schnell matt zu werden. Dadurch verfetteten die Oberflächen stark und die verschiedenen ölhaltigen Polituren bildeten Flecken. So war es nötig, zunächst alle Polituren mit Laugen zu entfernen und die Steinoberflächen vollständig zu reinigen und zu entfetten. Dadurch wurden materialtechnisch schlechte Flicke erst sichtbar. Diese wurden entfernt, das alte siegellackähnliche Fugenmaterial blieb jedoch erhalten. Tief eingedrungene Verfettungen mussten zudem mit dem Wärmeföhn und Fliesspapier entfernt werden. Teilweise waren auch die Löcher für die Metallstifte sichtbar, mit denen die Platten auf dem Untergrund stabilisiert sind. Fehlstellen und fehlende Fugen ergänzte und schloss man mit einer nach der Originalrezeptur nachgemischten Paste. Die abschliessende dünne Wachspolitur wurde nur noch dünn aufgetragen und nach langer Trocknungszeit mit abgenutzten Leinenlappen poliert[30]. Da die Arbeiten spät im Herbst ausgeführt wurden und die Temperatur in der Kirche für das Polieren bereits zu tief abgesunken war, musste dieser Arbeitsgang im Frühjahr bei höheren Temperaturen wiederholt werden. Durch diese Massnahmen konnte das unregelmässige Fugenbild recht gut ausgeglichen werden, dieses bleibt aber insbesondere bei Streiflicht ablesbar. Bei Streiflicht sind auch die etwas helleren Steinergänzungen des frühen 19. Jahrhundert sichtbar. Auf kunstharzvergütete Produkte, die irreversibel in den Steine eindringen können, wurde bewusst verzichtet.

Die 1910 angebrachte Vergoldung der Kapitelle wurden abgelaugt. Wie festgestellt werden konnte, waren auch die Kapitelle mit Wachs poliert. Diese Politur musste erneuert werden. Flicke waren hingegen kaum notwendig. Erst während des Ablaugens konnte festgestellt werden, dass zwei Kapitelle lediglich Abgüsse aus Gips waren.31

Die Überprüfung der Masse der drei Reliefnischen an der Hauptfront ergab, dass 1910 keine Veränderungen in deren Grösse vorgenommen worden ist. Deshalb war eine Versetzung der Asperschen Arbeiten an ihren alten Standort möglich. Es bestätigte sich aber, dass die Tiefe der Nischen recht ge-

---

30) Die Politur besteht aus 80 % gebleichtem Bienenwachs, 15 % Carnaubawachs und 5 % Damarharz zur Aushärtung der Politur.

31) Birchler vermutete, dass alle Kapitelle, die keine Widderköpfe als Hinweis auf das Hohenemser Wappen zeigen, Ergänzungen des 19. Jahrhunderts seien. Siehe Birchler (wie Anm. 1) 103, Anm. 1

ring ist. Da auch keine Veränderungen in der Nischentiefe festgestellt werden konnte, muss man annehmen, dass die Reliefs, deren Sockel wesentlich tiefer sind als die Nischen, bereits 1617/18 aus den Nischen herausgeragt haben. Auch fanden sich keine aussagekräftigen Spuren von der Montage der Lambrequins. Die drei Reliefs sind sehr gut erhalten. Ergänzungen waren wenige notwendig. Die Wesentlichsten sind die linke Hand der Madonna sowie die Lilie des Engels bei der Verkündigungsszene. Diese Ergänzungen wurden in Kunstharz ausgeführt, aber mit dem Original lediglich durch Metallstifte verbunden, sodass sie jederzeit entfernt werden können. Wie die Kapitelle erhielten auch die Reliefs einen dünnen Wachsüberzug.

Die Balustraden auf dem Gesims sind in Schliffmarmor in farblicher Anlehnung an das Steinmaterial ausgeführt. Man muss annehmen, dass es sich um die Werkstücke Feuchtmeiers von 1730 handeln muss, da Moosbrugger lediglich für Stuckmarmorarbeiten im Innern der Kapelle entlöhnt worden ist32. Der Schliffmarmor wurde gereinigt und lediglich mit drei Steinen geschliffen, um grossen Substanzverlust zu vermeiden. Zudem zeigte sich, dass der Farbgewinn durch das Aufschleifen bei schwarzen und grauen Partien gering, der Substanzverlust jedoch beachtlich sein kann.

Die bekrönenden Holzfiguren waren in den 50er Jahren mit Kunstharz weiss übermalt worden33. Unter dieser Überfassung kam die originale Polierfassung in einem hellen, durch Frottieren leicht polierten Ockerton zu Tage. Die gleiche Fassung zeigen auch die Putti im Innern der Kapelle. Diese Fassung imitiert den gewachsten und polierten Farbton der Steinreliefs und Kapitelle. Die Originalfassung wurde freigelegt und retuschiert.

Die schweren Eisengitter waren bereits ursprünglich schwarz gefasst, fanden sich doch mit Ausnahme des Kryptogramms mit dem Namen Mariä unter den Überfassungen keine weiteren Spuren von Vergoldungen oder Farbfassungen.

Inneres

Der Untersuch im Innern war mit erfreulichen Überraschungen verbunden. So zeigten sich bereits nach ersten Sondierungen an der Chorwand, an der das Gnadenbild montiert ist, dass hinter der hellen Marmorverkleidung die von Ringholz als provisorisch bezeichnete Ausstattung in Schliffmarmor erhalten geblieben war. Der sorgfältige Abbau eines Teils der Marmorverkleidung bestätige, dass auch wesentliche Teile der Altarmensa sowie der Verbindungsflächen zwischen Wand und Mensa vorhanden waren. Nach der Demontage der Marmorverkleidung zeigte sich, dass die Kapitelle und der Eierstab im Chor im Gegensatz zum Schiff vergoldet waren. Da ohnehin von Seiten des Klosters im Zusammenhang mit der Neugestaltung der liturgischen Zone der

---

32) Mitteilung von Frau Anja Buschow, Einsiedeln.

33) Eventuell fand eine erste Überfassung bereits 1910/11 im Zusammenhang mit der Vergoldung der Kapitelle und der Reliefs statt.

Wunsch bestand, die Altarmensa weiter zurück zu versetzen, wurde die ganze Marmorverkleidung demontiert[34]. Die Wandfläche hinter der Madonna war im Wesentlichen vorhanden, ebenso die Anschlüsse an das Gewölbe und die Seitenwände des Chores. Von der Mensa waren die wesentlichen Teile vorhanden, sodass sich die Sarkophagform der aus Ziegelsteinen gemauerten Altarmensa erkennen liess. Unbekannt waren lediglich die Details der Gliederung der Vorderfront der Mensa sowie die Gestaltung der Leuchterbänke. Diese aufschlussreiche Fundlage liess zu, die Ausstattung von 1817/18 in Schliffmarmor zu restaurieren und zu ergänzen, um dem Raum sein einheitliches klassizistisches Bild zurückzugeben. Die erhaltenen Teile in Schliffmarmor der Mensa wurden abgelöst, konserviert und um ca. 30 cm zurückversetzt auf den frisch gemauerten Rohling der Altarmensa montiert und die fehlenden Teile des Schliffmarmors ergänzt. Als Vorbild für die Ergänzungen der Altarmensa dienten die Seitenaltäre der Pfarrkirche Gersau, die ebenfalls von Josef Johann Moosbrugger ausgeführt worden waren. Lediglich von der untersten Leuchterbank fand sich ein äusserst geringer Ansatz. Aus diesem Befund müssen wir annehmen, dass die unterste Leuchterbank aus Schliffmarmor, die daraufstehenden Aufbauten jedoch aus marmoriertem Holz bestanden, sodass ihre Aufstellung geändert werden konnte. Die verschiedenen Varianten auf graphischen Blättern bestätigen diese Annahme. Da der Befund jedoch zu wenig aussagekräftig war, wurden die Leuchterbänke aus marmoriertem Holz hergestellt.

Die gut erhaltenen, aber stark verschmutzten Wand- und Deckenflächen von Chor und Schiff wurden gründlich gereinigt und nur soweit nötig aufgeschliffen, um ihnen den urspünglichen Glanz verleihen zu können. Die 1910 bronzierten Kapitelle und Eierstäbe aus hellem Marmor im Kirchenschiff wurden abgelaugt, diejenigen im Chor nach Befund neu vergoldet. Die Profilstäbe und floralen Motive aus Stuck an der Decke erhielten eine helle Neufassung. Die ockerfarbige Steinfassung der Putti wurde freigelegt und ergänzt. Auf Wunsch des Klosters wurde auf die Platzierung der beiden Gebetsstühle verzichtet und dort der fehlende Schliffmarmor ergänzt. Es ist vorgesehen, die Lesepulte beim der Kapelle benachbarten Patroziniumsaltar zu platzieren. Der ausgebaute Mosaikfussboden ist heute eingelagert. An dessen Stelle ist ein Natursteinboden aus dunklem Alpenkalk mit hellen Bändern verlegt. Dieser ist in Anlehnung an die erhaltenen Entwürfen Natters für die Gestaltung des Bodens der Gnadenkapelle in vereinfachter Form ausgeführt.

Die übrige Ausstattung der Kapelle wurde im Wesentlichen beibehalten. Dazu gehören insbesondere der in Kupfer getriebene und feuervergoldete Strahlenkranz der Madonna, die beiden feuervergoldeten Engelskartuschen an den Seitenwänden des Chores, die beiden ovalen auf Kupfer gemalten Bilder mit den Heilgen Meinrad und Konrad sowie die am Chorbogen aufgehängten Weihegeschenke in Form von silbergetriebenen Herzen. Weggelassen wurden lediglich die beiden Bronzereliefs mit den Darstellungen der Übertra-

34) Die demontierten Werkstücke sind im Kloster gelagert.

gung des Gnadenbildes und des Todes des heiligen Meinrad. Diese beiden von Pater Rudolf Blättler entworfenen Reliefs sind heute zusammen mit den Werken von Peyer-Wipplinger im Vorraum der Hofpforte zu sehen.

Die Restaurierungsmassnahmen, die dem Befund gehorchend ausgeführt wurden, helfen mit, der Gnadenkapelle ihre Ruhe zurückzugeben. Der einheitliche Glanz der Steinfassaden, der Reliefs und des Schliffmarmors bindet das Äussere und das Innere zu einer Einheit zusammen. Die Wiederherstellung des klassizistischen Innern lässt den Wallfahrer den Blick zudem vermehrt auf das Zentrum, das Gnadenbild von Einsiedeln, richten, da dieses in der schlichteren Umgebung mehr dominiert.

Einsiedler Gnadenkapelle mit neuem Gesicht

Der alte Fassadenschmuck des Hans Konrad Asper (1588–1666)

von Gabriel Kleeb OSB – Einsiedeln

Die Stirnseite der Gnadenkapelle hat ihr neues Aussehen zurückerhalten. Dies geschah anlässlich der Aussenrestaurierung in den Wochen vor Weihnachten 1993, da man die ursprünglichen Reliefs des Bildhauers Hans Konrad Asper wiedereinsetzte.[1] Der aufmerksame Besucher der Stiftskirche mag es mit Überraschung wahrnehmen: Kraftvoll ausladende Reliefs haben die frommen und geschmeidigen Galvanobilder von 1910 abgelöst. Deren patinierter Goldton ist erloschen, statt dessen quillt heller Salzburger Marmor aus den Kapellwänden. Frühbarocke Formen beleben die klassizistische Fassade. Die Säulen- und Pilasterkapitelle sind wieder steinsichtig. Mit dem Tausch erfuhr auch das ikonographische Programm eine Änderung, die Themen bleiben jedoch marianisch: Die Verkündigung rechts vom Eingang wurde durch die Darstellung der *Mariengeburt* ersetzt, das ehemalige Weihnachtsbild auf der linken Seite durch die barocke *Verkündigung*. Im Giebelaufsatz ist an die Stelle der Marienkrönung der *Heimgang Mariens* getreten, die sogenannte Koimesis – „Entschlafen" –, worauf die Apostel das Sterbebett der Mutter Jesu umstehen und diese ihr Leben an Gott zurückgibt.

So erfreulich die Wirkung auch ist, die neuste Veränderung an der Gnadenkapelle ist kein Paukenschlag; sie war im Zuge der Aussenrestaurierung vielmehr zu erwarten. In der langen Geschichte der Renovation unserer Stiftskirche gingen andere, einschneidendere Korrekturen voraus. Denken wir nur an die Freilegung des originalen Hochaltarbildes im Jahre 1966 oder an die 1987 erfolgte Umplazierung der thronenden Herz-Jesu-Figur in den Vorraum der Beichtkirche. Solches geschah aus der Einsicht, dass man die barocke Stiftskirche als barock stehenlassen beziehungsweise wiederherstellen muss; das Gesamtkunstwerk des 18. Jahrhunderts lässt sich durch das Frömmigkeitsempfinden des 19. Jahrhunderts nicht anreichern oder „verschönern". Die Formensprache der Nazarener hat darin nichts verloren, mindestens nicht in der so angestrebten Dominanz. Hier stösst die Achtung vor dem gewachsenen Bestand und damit die Nachsicht gegenüber späterer Ausstattung an Grenzen

---

1) Dieser Aufsatz entstand 1994 und erschien erstmals in: Einsiedler Anzeiger, 135, 1994 (Nr.17 vom 8.2.1994), sowie in: Meinradsraben 83, 1994, 43–49. Er wurde für die Festschrift 2000 überarbeitet und geringfügig verändert.

– begreiflicherweise. Immerhin wurde aus dem späten 19. Jahrhundert der Plättchenboden mit den mosaizierten Einlagen für die Stiftskirche beibehalten.

Wechselvolle Baugeschichte

Das Haus in der Kirche, die Gnadenkapelle, bietet nun selber ein reizvolles Beispiel für die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen: Sie steht als klassizistischer Bau im Oktogon der barocken Klosterkirche, sie birgt ein spätgotisches Gnadenbild und zeigt (neu) an der Stirnseite frühbarocke Reliefs. So ist sie die Zeugin örtlicher Kontinuität und trägt das Fluidum des Sieghaften. Denn ist es etwa selbstverständlich, das da, wo im neunten Jahrhundert der Einsiedler Meinrad hauste, noch immer „seine Wohnung" steht?

Die ‚Kapelle der Einsiedler' war in der alten Klosterkirche bis anfangs des 17. Jahrhunderts ein schlichtes Gebäude mit Satteldach und eingezogenem Chörlein, seine Seiten stützen ab 1465 drei einfache Strebepfeiler.[2] Nach dem Regierungsantritt von Abt Augustin Hofmann (1600–1629) wurde seine Frontseite oben mit einer reich geschnitzten Blendarchitektur ausgestattet. Diese diente zur Aufnahme von Gemälden mit *Jesus und Maria* und einer *Verkündigung*.[3] Jahre später ergriff Erzbischof Markus Sittich von Salzburg die Initiative für eine gründliche Erneuerung der Kapelle, die „im ersten Anblick ein schlechtes Ansehen habe". Er wolle auf seine Kosten die Fassade der Gnadenkapelle mit Marmor verkleiden lassen, so liess er im Brief vom 26. Februar 1614 über seinen Bruder Graf Kaspar von Hohenems in Einsiedeln mitteilen.[4] Fürstbischof und Graf waren Schwesternsöhne des heiligen Karl Borromäus, deren Geschlecht der Hohenems (Voralberg) mit dem Kloster seit dem 14. Jahrhundert in Beziehung stand. Das Angebot des Salzburger Prälaten wurde seiten des Stiftes freudig aufgenommen, und Markus Sittich beauftragte den eigenen Dombaumeister Santino Solari (1576–1646) mit der Planung und Durchführung des Werkes. Neben Jakob Mathe, einem Steinmetzmeister aus

---

2) Zur Darlegung der Baugeschichte vgl. Kuhn A., Der jetzige Stiftsbau Maria-Einsiedeln. Geschichtliches und Ästhetisches, Einsiedeln ^{2}1912, 52–58; Birchler L., Die Kunstdenkmäler des Kantons Schwyz, 1. Einsiedeln, Höfe und March, Basel: 1927, 20 und 103. – Henggeler R., Die Gnadenkapelle von 1617–1817 (Maria Einsiedeln 7, 1967, 102–105); Holzherr G., Einsiedeln. Kloster und Kirche Unserer Lieben Frau, München–Zürich 1986, 18–20; Böck H., Einsiedeln, das Kloster und seine Geschichte, Zürich-München 1989, 57–60; Tobler M., „Wahre Abbildung". Marianische Gnadenbildkopien in der schweizerischen Quart des Bistums Konstanz (GFd 144, 1991, 162–165).

3) Einen etwas anderen Zustand zeigt Martin Martini 1610 im Stich *Innenansicht des Unteren Münsters*, Abb. Böck (wie Anm.2) 78, und das Gemälde von P. Andreas Zwyer *Gnadenkapelle mit Einsiedler Heiligen als Lebensbaum* von 1602, Abb. in: Sankt Meinrad. Zum elften Zentenarium seines Todes 861–1961 (hrsg. von L. Helbling, Einsiedeln 1961, 64/65, XII.

4) Zitat nach Henggeler (wie Anm. 2) 102.

Luzern, der aus dem Urnerland den schwarzen und weissgesprenkelten Marmor lieferte, ihn bearbeitete und versetzte, kam für den eigentlichen Fassadenschmuck Hans Konrad Asper[5] in die Vertragspflicht. Der aus Zürich stammende Bildhauer lebte und wirkte damals in Salzburg. So entstanden von 1615 bis 1617 die drei Hochreliefs *Mariä Geburt*, *Verkündigung* und *Mariä Tod*, dazu ein von Engeln flankiertes erzbischöfliches Wappen mit Schrifttafel, das den Eingang zur Gnadenpelle schmückte.[6] Der ganze Fassadenschmuck, in Untersberger Marmor ausgeführt, wurde zeitgerecht nach Einsiedeln geliefert. 1628, mehr als zehn Jahre später, sollten auch die Nord-, Süd- und Ostwand der Gnadenkapelle mit Marmor verkleidet werden. Asper, der inzwischen Bürger und Unterbaumeister in Konstanz geworden war, wurde dafür verpflichtet, weil Jakob Mathe schon gestorben war. Unter seiner Leitung konnte die barocke Gnadenkapelle in den Jahren 1630 bis 1632 vollendet werden. Die Kosten dafür trug Graf Kaspar von Hohenems, denn auch Markus Sittich, der erzbischöfliche Bruder, war 1619 gestorben und fiel als Stifter aus.

Die Gnadenkapelle des frühen 17. Jahrhunderts wurde mit nur leichten Veränderungen in den Neubau der Stiftskirche (1718–1735) übernommen. Die beiden Mittelpfeiler des Oktogons kamen seitlich des eingezogenen Chörleins zu stehen und wurden unten in der Art der Kapelle verkleidet. Um Licht und Raum zu gewinnen, wurde das steile Satteldach zugunsten einer Balusterbekrönung abgetragen, für welche Carlo Carlone (1674–1750) elf Putten schuf. Diese gingen verloren.

Der Franzoseneinfall in Einsiedeln anfangs Mai 1798 brachte für das Kloster und die Gnadenkapelle bekanntlich eine Verheerung. Der führende General Alexis B. Schauenburg gab am 26. Mai Befehl, die Kapelle niederzulegen, als Strafe für den reaktionären Konvent. Die Order sollte einen Lebensnerv der katholischen Eidgenossenschaft und deren Widerstand treffen, erregte aber auch den Volkszorn. Marmor und Bildwerke wurden zum Teil zerstört oder in den Kellergewölben untergebracht. Auch die Reliefs des Hans Konrad Asper befanden sich beim verschonten Material. Am 11. September 1799 erlaubte Regierungskommissär Heinrich Zschokke, dass im Oktogon zwischen den beiden Gewölbepfeilern wieder ein Altar aufgestellt werden durfte. Bevor die Franzosen kamen, wurde das Gnadenbild in Sicherheit gebracht und bis nach Triest geflüchtet. Es kam am 29. September 1803 nach Einsiedeln zurück und wurde auf jenem Altar ausgestellt.

---

5) Saur, Allegemeines Künstlerlexikon. Die Bildenden Künstler aller Zeiten und Völker 5, München-Leipzig 1992, 438 (Nr. 6); Brun C., Schweizerisches Künstler-Lexikon, Fauenfeld 1905, 58; Felder P., Barockplastik der Schweiz, Bern 1988, 204 (mit weiterer Literatur).

6) Bei der Restauration von 1910 kam das Wappen wieder zum Vorschein; es wurde neu über der Inschrifttafel an der Ostwand der Gnadenkapelle angebracht, jedoch ohne Engel, die 1798 beim Franzosenüberfall verloren gingen.Vgl. Birchler (wie Anm. 2) 103.

Einsiedeln, Gnadenkapelle, Verkündigung an Maria, Relief von Hans Konrad Asper (1615–1617).

Die Zeitverhältnisse erlaubten es vorerst nicht, an den Wiederaufbau der Kapelle denken. Erst 1815, nachdem mit dem Sturz Napoleons ruhigere Zeiten eingekehrt waren, entschloss man sich für den Wiederaufbau. In Bruder Jakob Natter (1753–1815) stand dem Kloster damals ein Mann zur Verfügung, der unter anderem mit den Kirchenbauten von Euthal (1790–1792) und Gersau (1808–1812) als Architekt hervorgetreten war.[7] Wie schon Bruder Kaspar Moosbrugger entstammte er aus Au im Bregenzerwald und war der Baumeistertradition verpflichtet, als er mit 31 Jahren ins Kloster eintrat. Die klassizistische Gnadenkapelle, für die er die Pläne schuf, war sein letztes Werk. Natter starb am 8. Mai 1815, als man den Wiederaufbau eben an die Hand nahm. Soweit vorhanden wurde das alte Material benützt, so die Marmorverkleidung und auch die drei Salzburger Reliefs. Die neue Gnadenkapelle entstand über annähernd quadratischem Grundriss, um fast einen Drittel verkürzt.

Eine vornehme ionische Ordnung aus rotem und grünem Stuckmarmor gliedert das Innere, aussen treten über einer Sockelzone korinthische Säulen und Pilaster in Erscheinung. Vorne und an den Seiten erhielt die Gnadenkapelle drei grosse Eingänge, die den Blick ins Innere freigeben.

Die Marmorbilder des Hans Konrad Asper verkörpern Kontinuität: Ins frühe 17. Jahrhundert zurückreichend, haben sie den Kapell-Abbruch von 1798 überstanden und wurden in den Neubau von Natter (1815–1817) aufgenommen. Erst 1910, anlässlich der damaligen Kirchenrenovation, wurden die Reliefs durch neue Arbeiten ersetzt. Sie kamen ins Treppenhaus der Hofpforte, wo sie bis vor kurzem aufbewahrt und der Öffentlichkeit zugänglich waren. P. Rudolf Henggeler schrieb 1967: „Sie sind zum Glück noch vorhanden und harren der baldigen Wiedereinsetzung."[8] Tafel XVI

Frühbarocke Noblesse – klassizistisch gerahmt

Aspers Fassadenschmuck steht stilgeschichtlich am Anfang der schweizerischen Barockplastik.[9] Der Drang zu wirkungsvoller Gestaltung, von innen kommende seelische Regung, Bewegung der Figuren, eine grössere Sensibilität für feine Licht- und Schatteneffekte sind Merkmale des neuen Stils. Die Salzburger Bilder sind im Ganzen ein Bekenntnis zur vitaleren Formenwelt des Barocks, auch wenn in der Darstellung des *Marientodes* Gotik nachwirkt und in der *Verkündigung* die Renaissance. Das neue künstlerische Streben erkennen wir am deutlichsten im Bild der *Mariengeburt*. Ungewöhnlich kühn sind die vorderen Figuren aus dem Relief herausgehoben, freiplastisch bewegt, wie auf einer Bühne agierend. Reizwolle Überschneidungen bieten sich

7) Über Br. Jakob Natter siehe Henggele R., Der Einsiedler Klosterarchitekt Br. Jakob Natter von Au im Bregenzerwald (Jahrbuch des Voralberger Landesmuseumsvereins 1962, 120–132).
8) Henggeler (wie Anm. 2) 105.
9) Vgl. Felder (wie Anm. 5) 11.

dem Betrachter dar von vorn und besonders von der Seite. Je nach Standpunkt erlebt er ein wirkliches Neben-, Mit- oder Hintereinander der Figuren. Durch das einfallende Licht entstehen Helligkeitsgrade, die die plastische Kraft akzentuieren. Mit sichtlicher Freude wird eine Wochenstube geschildert, worin emsige Helferinnen Hand anlegen. Eine ältere Hebamme mit Schleier sitzt rechts aussen; sie darf das neugeborene Mädchen auf den Schoss nehmen, schaut es an und zeigt es. Obgleich beschäftigt richten vorne auch die anderen Frauen den freudig frohen Blick auf das Kind. Dieses ist nackt und soll eben gebadet werden; in der Mitte der Stube wird eine Wanne aufgestellt. An einem Feuerbecken links aussen wärmt eine Frau die Windeln. Der Hintergrund erscheint im Flachrelief. Mutter Anna liegt in einem Himmelbett und wird von zwei jungen Dienerinnen umsorgt. Links eine Truhe mit Teller und Vase, darüber hängen Requisiten, nach Linus Birchler sind es „zeitgenössische gynäkologische Werkzeuge, ein Lederriemen und ein Säcklein (wohl mit Mohn, also eine Art Narkosemittel)."[10] Über dem Bett sind zwei grosse Fenster, die den Blick in eine Landschaft freigeben. Die Stube mit der ganzen Ausstattung hat genrehafte Züge und zeugt für die Erzählfreude des Bildners. Die Kleidung der Frauen ist zeitgenössisch und je eigen. Ihre Haare sind hochgesteckt und fallen zum Teil in Zapfenlocken herunter.

Es fällt auf, dass dieser Innenraum in starker Übersicht gegeben ist, sogar der Betthimmel ist von oben gesehen. Die Komposition ist vielleicht einer graphischen Vorlage entnommen. Die Faltengebung an den Gewändern unterscheidet sich von jener der andern beiden Reliefs, ist bald übermässig kantig oder hat flache Brechungen und erinnert an Holzschnitzerei. Birchler hält ein Holzrelief als Vorbild für möglich, er geht sogar soweit, dass er diese Arbeit einem unbekannten anonymen Meister aus Salzburg zuweist.[11] In diesem Punkt müssen wir ihm nicht zustimmen. Es ist immerhin auffällig, dass den Gewändern die Illusion der Stofflichkeit fehlt, anders als etwa im Relief der *Verkündigung*. Diese ist von einer noblen und freudigen Beseelung. Maria kniet links an einem Lesepult, Gabriel zugewandt, in einem stattlichen Interieur mit Arkade und Blumenvase, am Boden ein Fusskissen, hinter ihr ein Vorhang als rangschaffendes Element. Der Erzengel nähert sich von rechts auf einer Wolke mit einer leichten Verneigung. Er hat die Rechte zum Gruss erhoben und hält mit der linken Hand eine goldene Lilie. Hinter dem Engel steigen zwei Wandpilaster auf. Die Begegnung mit Maria vollzieht sich in einer sanften Diagonalen. Auf der Wolkenbank über der Szene öffnet sich die Himmelssphäre, die von munteren Puttos bevölkert ist. Ihre vollen, lockengrahmten Gesichter lächeln verschmitzt, sehen sich aber alle gleich; Bohrlöcher betonen die Haarlocken. Eine Strahlensonne mit dem Auge Gottes dient als Hinweis auf Gott Vater, unter ihr flattert lustig die Heilig-Geist-Taube.

Der *Marientod* im Giebelfeld wirkt altertümlich gegenüber *Geburt* und *Verkündigung*. Die Apostel, in die Breite angeordnet, umstehen Marias Sterbebett

10) Birchler (wie Anm. 2) 102.
11) Ebd.

von hinten und vorn. Einer ist niedergekniet und faltet die Hände, übernommen wendet sich ein anderer Apostel rechts von der Szene ab. Eine Pilasterreihe mit Stoffgirlanden fasst hinten die Figurengruppe zusammen. Die Apostel der vorderen Reihe sind gross und massig. Das hoch plazierte Relief rechnet so mit der Distanz zum Betrachter. Es wirkt ansonsten recht konventionell, seine Komposition wie eine Reminiszenz aus der Spätgotik.

Ein Enkel des Malers Hans Asper

Wir gewinnen den Eindruck, der Bildhauer Hans Konrad Asper habe für die Erfüllung seines Auftrags eine Entwicklung durchlaufen. Der Stilwandel vom relativ Altertümlichen zum Fortschrittlichen ist festzuhalten. Asper war 27jährig, als er die Arbeit an die Hand nahm, ein lernfähiger junger Mann also und auf Neuerung erpicht.

Wir dürfen ihm das jung und frisch wirkende Relief der Mariengeburt zumuten. Am Fuss der Badewanne erscheint dort auch das heraldische Zeichen des Stifters, der Steinbockkopf aus dem Wappen des Salzburger Erzbischofs Markus Sittich von Hohenems.

Hans Konrads Grossvater war der respetktable Porträtmaler Hans Asper (1499–1571) aus dem Zürcher Ratsgeschlecht, der unter dem Eindruck des jüngeren Hans Leu das Malen lernte.[12] Bevor er seine künstlerische Laufbahn beenden konnte, kam es 1523 in Zürich zur Reformation und zum Bildersturm. Kirchliche Aufträge für Maler, Schnitzer und Altarbauer fielen seither aus. Grossvater Hans verlegte sich aufs Porträtieren. Daneben malte er auch dekorative, vor allem heraldische Arbeiten, das Hoheitszeichen der Stadt mit den beiden Löwen als Schildhalter. Asper war ein angesehener Mann, der im Grossen Rat sass und in der Gunst der Obrigkeit stand. Seine Bildnisse sind zum Teil berühmt, namentlich der *Zwingli* von 1549, *Hauptmann Frölich* von 1549, *Froschauer* 1556, *Bullinger* 1559, und das *Selbstbildnis* von 1571. Dennoch vermochte er sich als Maler nicht genügend zu ernähren, so dass er gegen Ende seines Lebens öffentlich unterstützt werden musste. Sohn Rudolf (1552–1611) übernahm das Malergeschäft des Vaters, malte in und um Zürich Brunnen, Fahnen, Sonnen- und Turmuhren, 1578 auch den neuen Saal der Konstaffel. Aus der zweiten Ehe mit Barbara Meyer wurde 1588 Hans Konrad geboren.[13]

Als junger Steinmetz und Bildhauer verliess er die Limmatstadt und konvertierte – wohl auch aus wirtschaftlichen Gründen. Er begann seine vielseitige Tätigkeit in Wien, Salzburg und München. Sein um vier Jahre jüngerer Bruder ist Hans Asper der Jüngere. 1614 liess sich dieser in Konstanz nieder, wo er am 28. Juli das Bürgerrecht erhielt, „fürnemblich weil er katholisch is worden". Hans d. Jüngere hatte 1634 die Vorzeichnungen zu Heinrich Murers

12) Zu Hans Asper, Saur (wie Anm. 5) 437 (Nr. 3); Brun (wie Anm. 5) 55–58.
13) Zu Rudolf Asper, Saur (wie Anm. 5) 439 (Nr. 9); Brun (wie Anm. 5) 59.

„Helvetia Sancta" geschaffen, ein Werk über Schweizer Heilige, das von Rudolf Meyer radiert und im Friedensjahr des Dreissigjährigen Krieges 1648 in Luzern publiziert wurde. Darin befindet sich auch eine Darstellung vom Martyrium des heiligen Meinrad. Die Radierung der „Sancta Virgo Maria, Patrona Helvetiorum" zeigt unten die neue Gnadenkapelle zusammen mit fünf weiteren schweizerischen Marienwallfahrtsorten. Es fällt auf, dass Hans Asper für den Entwurf noch die gotische Kapelle zeichnete.[14] Die beiden Brüder Hans und Hans Konrad wurden bisweilen als ein und dieselbe Person angesehen, weshalb gesagt wurde, der Bildhauer habe auch gezeichnet. Letzteres hat Hans Konrad als Steinbildner und Baumeister sicher auch getan.

Asper der Bildhauer musste ein streitbarer, selbstbewusster Mann gewesen sein. Über Theodor von Liebenau erfahren wir von einem Prozess, den er in den Jahren 1630–1634 gegen die Erben des Meisters Mathe und gegen den Bildhauer Bernhard Meyer in Luzern führte. Meyer hatte für die Gnadenkapelle zwölf Engelstatuetten mit den Leidenswerkzeugen in Alabaster zu liefern. Asper fand, die an Mathe und Meyer ausbezahlte Summe – 5700 und 1700 Gulden – sei im Verhältnis zur ausgeführten Arbeit und des nach Einsiedeln gelieferten Materials viel zu gross. Wie dann in diesem Streit entschieden wurde, weiss man aber nicht mehr.[15] Hans Konrad Asper ist vermutlich 1666 in Konstanz gestorben.

Galvanobilder bleiben erhalten

Es ist recht und gut, dass jede Generation nach eigenem Geschmack ästhetische Urteile fällt und Entscheidungen trifft. Der aus Österreich stammende und in Einsiedeln lebende Bildhauer Alois Payer hatte 1910 *Mariä Verkündigung* und *Jesu Geburt*, 1911 die *Krönung Mariens*, die drei jetzt ersetzten Galvanoplastiken in Ton vorgelegt, datiert und signiert. Seine Bilder sind eine seltsame Synthese von Idealismus und katholischer Romantik, die späte Blüte eines religiösen Schönheits-Historismus, dessen Formeln und Ideale beim frühen Raffael liegen oder davor: fromm im Ausdruck, geschmeidig in der Faltengebung der Figuren, klar im Aufbau.

P. Albert Kuhn, der damalige Kustos und Kunstgelehrte des Klosters, rühmt die Arbeiten als „vorzügliche Leistungen" und bemerkt, dass die Gnadenkapelle bei der Restauration des Kirchenschiffs von 1910 nicht leer ausge-

---

14) Das Manuskript der „Helvetia Sancta" befindet sich in der thurgauischen Kantonsbibliothek Frauenfeld. Sämtliche Vorzeichnungen sind veröffentlich durch Margrit Früh: Die Vorzeichnungen von Hans Asper (d.J.) zu Heinrich Murers „Helvetia Sancta" in der Kantonsbibliothek Frauenfeld (ZAK 45, 1988, 179–206 (hier 180, auch das obige Zitat; vgl. Saur (wie Anm. 5) 438 (Nr. 4); Brun (wie Anm. 5) 58.

15) Liebenau Th. von, Hans Kaspar (sic!) Asper in Einsiedeln (ASA NF 2, 1900, 105f.).

hen durfte.[16] Die Asper-Reliefs wurden also ersetzt, weil sie zur neu aufgeschliffenen Marmorverkleidung von 1817 wenig passten. Die Württembergische Metallwarenfabrik in Geislingen besorgte die Ausführung in Galvano. Die Plastiken stehen in der Stiltradition der *Nazarener*. Friedrich Overbeck (1789–1869), Begründer und Haupt dieser Malergruppe des 19. Jahrhunderts, bekannte einmal: „Die Aufgabe der christlichen Kunst ist keine andere, als der Wahrheit im Gewande der Schönheit Herzen zu gewinnen."[17] Nach diesem Grundsatz wurden bis ins frühe 20. Jahrhundert die Kirchen ausgestattet, leider oft in steifer, trockener und seelenloser Manier. Die Bilder von Alois Payer sind späte, aber recht beachtenswerte Werke dieser Richtung. Sie werden fortan im Treppenhaus der klösterlichen Hofpforte aufbewahrt. Bis dass eine spätere Generation auf den Geschmack kommt, die Galvanos in der Gnadenkapelle wieder einzusetzen – wieso auch nicht? Der Wechsel von Payer zu Asper ist ja lediglich ein Platzwechsel.

16) Kuhn A., Das Kloster Einsiedeln, Einsiedeln o.J., 60f. mit Abbildungen der Galvanos.

17) Zitiert nach Kuhn A., Geschichte der Malerei. II. Halbband, Einsiedeln 1909, 1103.

Neugestaltung der Gnadenkapelle

von Hans Steiner – Schwyz und Georg Malin – Mauren

Die Gnadenkapelle in der Klosterkirche Einsiedeln ist eine zentrale Stätte katholischer Frömmigkeit. Jährlich pilgern Tausende und Tausende nach Maria Einsiedeln, um in der Gnadenkapelle zu verweilen, zu beten und die Liturgie zu feiern.

Zur Ausgangslage

Die Feier der Liturgie gehört nach der Ordensregel des Hl. Benedikt zu den wesentlichen Aufgaben des Ordens. Deshalb sind Eucharistiefeiern in der Gnadenkapelle des Benediktinerklosters Einsiedeln sozusagen Höhepunkte gottesdienstlicher Handlungen, welche die katholische Kirche der Schweiz den Gläubigen vermitteln kann. Ferner trägt der traditionsreiche Wallfahrtsort mit der herrlichen Kirche und der eindrucksvollen Klosteranlage wesentlich zur Vertiefung gottesdienstlicher Feiern bei. Unter diesen Aspekten gewinnt in der Gnadenkapelle die formale Seite der Liturgie, die Art und Weise der Vermittlung von Glaubenswahrheiten, einen besonderen Stellenwert. Die Gottesdienste sind hier für viele Vorbild und Orientierungshilfe. Die pastorale Wirkung, welche von hier ausstrahlt, darf nicht unterschätzt werden.

Die Konstitutionen des II. Vatikanischen Konzils „Ueber die heilige Liturgie" (4. Dezember 1963) haben für den Gottesdienst „die dem Wechsel unterworfenen Einrichtungen, den Notwendigkeiten unseres Zeitalters" angepasst (Paul VI.). „Die Constitutio spricht darum kühn von einer gründlichen Reform (instauratio) der Liturgie ... Ja, es wird sogar die gesamte Ordnung der Messe in die Erneuerung einbezogen" (Josef A. Jungmann). Die volle und aktive Teilnahme der Gläubigen an der Messfeier ist in der Konstitution eindringlich und wiederholt angemahnt (Art. 14, 19, 48). In diesem Zusammenhang wird in nachkonziliaren Anleitungen zur Gestaltung und Ausstattung des Kirchenraumes klar auf die Zeichenhaftigkeit des Altares bei der Messfeier als Opfer- und Mahlstätte hingewiesen. Mit Nachdruck wird betont, dass der Altar von der Gemeinde als Mittelpunkt wahrgenommen werden soll. Daraus erwächst die Notwendigkeit, den Altar so zu positionieren, dass er der Gemeinde zugeordnet und allseitig umschreitbar gestaltet sein soll (Allgemeine Einführung in das Messbuch, 259, 262).

Schon vor einigen Jahren hat Abt Georg – der Abschluss der Gesamtrestaurierung der Klosterkirche war dazu die passende Gelegenheit – den Auftrag

erteilt, eine Machbarkeitsstudie für die Anpassung des Innern der Gnadenkapelle an die nachkonziliare Liturgie auszuarbeiten. Abt und Architekt waren sich bewusst, dass es sich hier um eine äusserst sensible Aufgabe handelt. Die Anpassungen in der Gnadenkapelle der Stiftskirche Einsiedeln an die Empfehlungen, wie sie vom Konzil für die Feier der Eucharistie verabschiedet worden sind, erforderten gestalterische und bauliche Eingriffe in die bestehende Bausubstanz. Die damit zusammenhängenden Massnahmen durften nur mit grossem Feingefühl, mit Rücksicht auf die Volksfrömmigkeit, auf alte, liebgewonnene Gewohnheiten und unter Beachtung kulturhistorischer und denkmalpflegerischer Gesichtspunkte durchgeführt werden. Die kleinräumlichen Verhältnisse in der Kapelle liessen überdies nur eine stark eingeschränkte Variationsbreite in den gestalterischen Möglichkeiten zu.

Erste Projektstudien

Am 11. November 1994 beschloss das Klosterkapitel, der Architekt soll „im Sinne der liturgischen Bestimmungen einen Volksaltar und die notwendigen Anpassungen vorschlagen, wobei er einen oder mehrere Künstler und die Denkmalpflege beiziehen muss" (Kapitelbeschluss vom 11.11.1994).

Im Februar 1995 wurden zwei Künstler zu einem beschränkten Wettbewerb für die neue Ausstattung der Gnadenkapelle eingeladen. Das Resultat dieser zwei Projektstudien lag im Mai 1995 vor und wurde von der eingesetzten Arbeitsgruppe und der Denkmalpflege eingehend beurteilt. Der Gestaltungsvorschlag von Georg Malin, Bildhauer, wurde zur Weiterbearbeitung ausgewählt. In enger Zusammenarbeit zwischen Künstler und Architekt, mit Abt Georg und der Arbeitsgruppe des Klosters sowie mit den Experten der eidgenössischen und kantonalen Denkmalpflege wurde das Projekt weiter entwickelt und am 23. Dezember 1996 vom Klosterkapitel zur Ausführung freigegeben.

Die Weiterentwicklung des Projekts verlief allerdings nicht ohne Ueberraschungen. Der erste Gestaltungsvorschlag des Projekts Steiner/Malin sah vor, durch Verkürzung der Altartiefe des bestehenden Altares von 1834 und der Ausweitung des Chorgrundrisses um Stufenbreite gegen das Kapellenschiff hin ausreichend Platz zu schaffen, um einen allseitig umschreitbaren Altar aufstellen zu können, der eine „celebratio versus populum" einwandfrei ermöglicht hätte. Tafel XIV

Beim Abbau der Altarmensa von 1834 aber wurden unter der Marmorverkleidung recht gut erhaltene Teile des Altares von 1817 frei gelegt. Diese Partien bestehen aus Stuckmarmor in der gleichen Farbigkeit und der gleichen Formensprache wie die Seitenwände des Chörleins. Der neue Befund liess eine Wiederherstellung des 1817 fertiggestellten klassizistischen Innenraumes der Kapelle zu. Die stilistisch einheitliche Erscheinungsweise des kleinen Kapelleninnenraumes war nun die neue Vorgabe, welche offensichtlich erhebliche Vorzüge bot. Eine umfassende Neubearbeitung des bereits in Realisierung befindlichen Projekts war die Folge.

Grundrissliche Dispositionen im klassizistischen Innenraum

Am 4. Februar 1997 begutachteten Experten der Denkmalpflege den freigelegten Befund im Altarbereich und der Stirnwand des Chores. Man beschloss, den Altar von G. B. Argentis von 1834 sorgfältig auszubauen und ihn ins Depot zu bringen. Anhand der signifikanten Reste des Altars von 1817 konnte dieser im ursprünglichen Zustand wiederhergestellt werden. Die Ostwand mit dem Altar fügt sich nun farblich und formal nahtlos in die vorhandene Gestaltung der Gnadenkapelle ein. Mit den beschlossenen Massnahmen bestand die Möglichkeit, aus einer Vielfalt der Stile eine neue, höhere Einheit des Kapellenraumes zu schaffen. Das Erscheinungsbild des Kapelleninnenraumes gewann an Prägnanz.

Um im neuen Projekt bei der Gestaltung der Details und um mit den Abmessungen in den engen Raumverhältnissen sicher zu gehen, wurde vom Chörlein der Kapelle ein Modell 1:1 hergestellt. Die liturgischen Objekte wurden in natürlicher Grösse darin eingebaut. Die Vorschläge für die Umgestaltung und die Anpassungen konnten an diesem Modell von den Vertretern des Klosters und der Denkmalpflege genauestens überprüft werden. Das Projekt Steiner/Malin wurde daraufhin gutgeheissen und die Ausführung beschlossen.

Auch das zweite, nun realisierte Projekt schafft für den freistehenden Zelebrationsaltar genügend Platz: Man reduzierte die Tiefe der Mensaplatte von 1817 und vergrösserte den Chorgrundriss schiffseitig über den Triumphbogen hinaus. Mit der Rückführung des Kapelleninnern auf die Gestaltung aus dem Jahr 1817 musste ebenfalls die Frage der Bodengestaltung neu studiert werden. Der Boden des Kapellen-Chores ist aus dem gleichen Material wie der neue Zelebrieraltar (Calacatta luccicoso). Der weisse Carraramarmor mit ockergelben Schlieren greift auch ins kleine Schiff aus. In Anlehnung an klassizistische Bodengestaltungsvorschläge des Klosterbruders Jakob Natter aus dem beginnenden 19. Jahrhundert strukturieren nun weisse Marmorbänder den dunklen Boden aus Alpenkalk, dessen helle Strähnen und Einschlüsse einen direkten Bezug zum Marmor aus Carrara herstellen. Auf diese Weise wurde auch ein organischer Uebergang zur schwarz polierten äusseren Marmorverkleidung der Gnadenkapelle hergestellt. Tafel XV

Das Erscheinungsbild des Innenraumes erhielt nach der Auffrischung des Stuckmarmors und dem Ausbessern der vielen fehlerhaften Stellen in der Ostwand und beim Altarunterbau einen neuen, festlichen Glanz. Aus Rücksicht auf die vorhandene reiche Ausstattung der Kapelle – Madonna in der goldenen Wolkenaureole über dem klassizistischen Unterbau etc. – kam für die zusätzlich notwendigen architektonischen Anpassungen nur eine strenge und dichte Formensprache in Frage. Der neue Altar ist, ohne die klassizistische Ausgestaltung abzuwerten, zum eigentlichen Mittelpunkt, zum liturgischen Zentrum der Kapelle geworden. Er gewährt die „celebratio versus populum".

Zur Ausstattung

Der schlichte Altar erweist sich in der Vorderansicht mit der waagrechten Mensaplatte und dem senkrechten Stipes als griechisches Tau, ein Gotteszeichen. In der Tat galt der Altar schon in frühchristlicher Zeit als Christuszeichen, wie dies in der Altarweihe heute noch nachklingt.

In das Tau sind alle Zahlensymbole eingeflochten. Zahlen und Zeichen spielten in allen Hochkulturen und Religionen eine wichtige Rolle, so bei den Altägyptern, den mesopotamischen Kulturen, den Indern, Chinesen und Azteken. Der jüdisch-christliche Kulturkreis besitzt eine heute zum Teil abhandengekommene, sinnreiche Zahlen- und Zeichensymbolik. Einige geraffte Hinweise: Beim Altar in der Gnadenkapelle war der Ausgangspunkt das sandsteinerne 30 x 33 cm grosse Portatile aus dem Jahre 1817 mit den Reliquien von drei Heiligen (Meinrad, Luzius, Adelrich). Die Platte wurde leicht überarbeitet, durch Anstückung von Sandstein auf 33 x 33 cm Grundrissfläche gebracht und – mit einer vergoldeten Metallleiste gefasst – in die weisse Altarplatte eingesenkt. Dieselben auf der Drei aufgebauten Grundrissmasse übernimmt der Stipes; und die Drei findet sich potenziert in der 9 cm starken Altarplatte. Mit der heiligen Zahl Sieben kombiniert ergab sich die Breite der Mensaplatte und die Höhe des Altares. Die Altartiefe legt die Primzahl Neunundfünfzig fest. Altarhöhe und Breite (97 cm) – die Grösse des Tau – sowie des Reliquiensteines (33 cm) selbst umschreibt ein Quadrat. Das Quadrat wird in beinahe allen Kulturen als Ordnungssymbol verstanden. Die Kirchenväter (z.B. Hieronymus) sahen im Quadrat das Zeichen einer umfassenden Ordnung. Selbst die moderne Naturwissenschaft sieht das Programm des Lebens in der genetischen Information, bestehend aus vier verschiedenartigen Nukleotiden vorgegeben. Nach dem heutigen Wissensstand halten vier Urkärfte die Materie zusammen. Die Juden schreiben den Gottesnamen mit vier Buchstaben. Auch andere Sprachen folgen dem Zwang der Zahl Vier, wenn sie von Gott reden und schreiben. Im Altar in der Gnadenkapelle wird die Vier – also das Quadrat – von den heiligen Zahlen Neun und Sieben geschrieben sowie von Massen des Reliquiensteines mit den Reliquien von drei Heiligen. Der Altar in der Gnadenkapelle verweist dergestalt auf die kosmische Dimension des Christuszeichens, auf den Welterlöser hin. Die theologischen Visionen Teilhard de Chardins mögen neu aufleuchten im Gang zu Christus. Merkwürdigerweise soll die älteste Vorgängerin der Gnadenkapelle in Einsiedeln eine Erlöserkapelle gewesen sein.

In diesem Zusammenhang ist auch die Plazierung des Rokokokreuzes mit Reliquien auf einer eigens geschaffenen, mit der Leuchterbank verkröpften Ausstellungsfläche zu verstehen.

Der **Ambo** ist als Lesepult konzipiert und auf einfachste Form reduziert. Er belastet optisch in keiner Weise die bestehenden Einrichtungen, behauptet sich aber durch die kräftigen, vergoldeten, massiven Metallelemente. Die eigentliche Auflagefläche für das Buch besteht aus weissem Leder. Die Wort-

verkündigung wird als geistiger Vorgang verstanden. Poliertes Metall und verspiegelte Flächen verdeutlichen den Sachverhalt.

Der Tabernakel ist mit betonter Zurückhaltung in die Architektur der rechten Chorschulter eingebaut worden. Die feingliedrigen Rhythmen der farbigen Pilaster und marmorierten Lisenen gestatten die Platzierung eines Gehäuses zur Aufbewahrung der Eucharistie. Die vertikalen architektonischen Elemente des Triumphbogenbereiches verdichten sich auf der Tabernakeltür zu einer ausgewogenen Komposition von alternierenden goldenen Bändern. Sie verdecken wie ein Velum die eucharistischen Glaubensgeheimnisse. Als Ewig Licht werden die bestehenden Ampeln wieder verwendet und weisen so auf die eucharistische Präsenz hin.

Die Bestuhlung des kleinen Kapellenschiffes erfolgt in Anpassung an die vorgeschlagene Neueinrichtung. Ein Metallgestell bietet mit Leder gepolsterten Sitzen und Kniebänken dem Andächtigen die Möglichkeit, sitzend oder kniend zu verweilen. Nach den gleichen Gestaltungsprinzipien ist der neue Kredenztisch ausgeführt.

Durch die neu gewonnene Einfachheit erstrahlt nun das Innere der Gnadenkapelle in überraschender Frische und Aktualität. Architekt und Künstler hoffen, dass auch nach der Umgestaltung die Gnadenkapelle ein stiller Ort des Gebetes, der Zuflucht und eine heilige Stätte zur Feier der Liturgie für die vielen Pilger sein wird.

Das Einsidler Gnadenbild

Seine äussere und innere Geschichte

von Linus Birchler (†) – Einsiedeln/Feldmeilen

Kaum lag das Manuskript über das Einsiedler Gnadenbild in seinem Hauptteil vollendet vor, wurde der Autor durch den Tod aus seiner Arbeit unerwartet abberufen. Den beabsichtigten Anhang über wandernde Madonnenbilder[1] und über Kopien des Einsiedler Gnadenbildes und der Gnadenkapelle[2] im In- und Ausland konnte er nicht mehr niederschreiben. Auch am hier vorliegenden Text hätte er wohl noch vereinzelte Ergänzungen oder Retuschen für nötig gehalten.[3]

Einleitung

Gnadenbilder sind Statuen oder Gemälde der Dreifaltigkeit, von Christus, bestimmten Heiligen, vor allem aber der Mutter Gottes; infolge besonderer Beziehungen zu Personen oder Geschehnissen wird ihnen gesteigerte Verehrung zuteil, und sie strömen eine Art Fluidum auf die Beter aus. In gewissem Sinne sind die den Sarkamentalien verwandt, durch die man im Gebet geistige Wirkungen zu erlangen hofft. Unter den kirchlichen Segnungen von Personen oder Sachen findet sich auch eine Oration für die Segnung von Statuen oder Gemälden. Damit werden diese aber nicht zu Gnadenbildern erhöht; das Volk selber erhebt sie dazu durch besondere Andachten, indem die Gläubi-

---

1) *Vgl. jetzt dazu Tobler M., „Wahre Abbildung". Marianische Gnadenbildkopien in der schweizerischen Quart des Bistums Konstanz (GFd 144, 1991, 5–426, hier 174–253).*

2) *Über Nachbildungen der Gnadenkapelle und des Gnadenbildes von Einsiedeln vgl. Tobler M. (wie Anm. 1) 5–426, zu Einsiedeln: 160–253.*

3) *Der Text der vorliegenden Arbeit von Linus Birchler wurde mir nach dem Tode von Prof. Birchler durch seine Frau Rose Birchler-Schill († 1968) übergeben. Von Frau Birchler stammen auch die einleitenden Sätze über Plan und Stand der Arbeit. Es kam in all den Jahren seither nicht zur Drucklegung, u. a. weil sich die Hoffnung nicht erfüllen liess, die schon in der Abschrift, die in der Familie verblieben war, fehlende letzte Seite aufzufinden (das Inhaltsverzeichnis gibt 29 Seiten statt der erhaltenen 28 an). – Erstveröffentlichung: Einsidlensia (Gedenkschrift zum 100. Geburtstag von Linus Birchler 1893–1997 2 [ID Veröffentlichungen des Instituts für Denkmalpflege an der Eidgenössischen Technischen Hochschule Zürich 13], Zürich 1993, 9–28). – Kursiv gesetzte Anmerkungen stammen von H. R. Sennhauser 1992.*

gen, die vor ihnen beten, sie aber nicht anbeten,[4] Gnaden erleben und Hilfe in geistigen oder leiblichen Nöten finden. Es ist also undenkbar, dass ein Künstler ein Gnadenbild bewusst als solches schafft oder dass ein Geistlicher ein Bild oder eine Statue herstellen lässt, auf dass sie zum Gnadenbild werde.

Die wichtigsten Gnadenbilder, auch der Ostkirche, stellen Maria unter den verschiedenen Titeln dar, Mariahilf, Mariatrost, Schmerzensmutter und andern. Nachfolgend wird im Anschluss an das Einsidler Gnadenbild nur von Marienbildern die Rede sein.

Es ist durchaus verständlich, dass berühmte Gnadenbilder bis vor einer Generation in ganz seltenen Fällen wissenschaftlich gründlich untersucht und beschrieben wurden, da dem gläubigen Forscher „nicht der sichtende Verstand, sondern das pietätvolle Herz die Worte in die Feder diktiert."[5] In den letzten Dezennien aber hat die Kunstwissenschaft eine Reihe von Gnadenbildern, weltbekannte und lokale, exakt analysiert.[6] Glückliche Umstände ermöglichen es, nachfolgend die Ergebnisse einer genauen Untersuchung des

---

4) Von den Gnadenbildern gilt, was überhaupt auf alle religiösen Darstellungen zutrifft: „Merckent alhier Ihr Christen Leuth/ Jesum Christum Diss Bild bedeuth/ Dem gschicht vnd nit dem Stein die Ehr/ Das zeigt vns die catholische Lehr. 1714." Inschrift auf dem Kruzifix am Zuger Postplatz: Birchler L., Die Kunstdenkmäler des Kantons Zug 2, Basel 1959, 322.

5) Tschudi R., Das Kloster Einsiedeln unter den Äbten Ludwig II. Blarer und Joachim Eichhorn 1526–1569 (Diss.), Einsiedeln 1946, 5.

6) Am genauesten wurde bis jetzt das Bild von Czestochowa untersucht. Beim ersten Konservierungsverfahren 1925/26, das den Hintergrund nach damaliger Mode veränderte, glaubte man, die Ikone sogar Giotto zuschreiben zu dürfen. 1952 wurde das Bild vom Konservator der Sammlungen auf der Burg Wawel in Kraków, Rudolf Kozowski, mit X- und anderen Strahlen untersucht und dabei festgestellt, dass die oberste Malschicht den dreissiger Jahren des 15. Jahrhunderts angehört, also nach der Verwüstung der Kirche durch die Hussiten im Jahre 1430, bei der das Bild Schaden litt, weitgehend erneuert wurde; unter ihrem Kreidegrund sind kleine Reste einer sehr viel älteren Malschicht in Wachstechnik erhalten, die nach R. Kozowski auf das 6. bis 8. Jahrhundert zurückgeht. Ältere Literatur: Tomkowicz S., Obraz Matki Boskiej Czestochowskiej (Prace Komisji Sztuki 5, 1932, 117–156). – Die Ergebnisse der neuen Forschung wurden publiziert von R. Kozowski: Sprawozdania z posiedzén Polskiej Akademii Umiejetnósci, 1952, 33. – *Neuere Literatur: Rozanow Z., Analysis of the present state of studies of the style of painting of the Virgin Mary of Czestochowa (Rocznik Historii Sztuki 10, 1974, 165–178); Lipinsky A., Besprechung: Janmusz St. Pasierb, Jan Samek, Kazimierz Szafraniec, Die Kunstschätze des Klosters Jasna Gora (Das Münster 32, 1979, 79–80); Rozycka-Bryzek A., L'immagine d'Odighitria di Czestochowa. Origine, culto e la profanazione Ussita: Icona e iconoclastica (Arte cristiana 76/724, 1988).*

Floriano Grimaldi vom Archivio storico della S. Casa di Loreto schreibt mir, dass bis jetzt noch keine wissenschaftliche Studie über das dortige Gnadenbild vorliegt, dass aber eine solche vorbereitet ist und im Jahre 1967 erscheinen soll. *Nach Grimaldi nicht erschienen (mündliche Mitteilung 25.11.92).*

Ob über das Gnadenbild von Montserrat eine Studie vorliegt, konnte ich nicht in Erfahrung bringen. *P. Javier Altez, Montserrat, bestätigt, dass das Gnadenbild nie wissenschaftlich untersucht wurde (mündliche Mitteilung 26.11.92).*

Einsidler Gnadenbildes[7] und seine Zusammenhänge mit einem andern Gnadenbild, der Ährenjungfrau darzulegen.

Bis weit ins letzte Jahrhundert hinein hielt man die spätgotische Statue in der Einsidler Gnadenkapelle für das Bild, vor dem schon der heilige Meinrad (Meginrat) gekniet hatte. Eines der beiden Historienbilder, die Fürst Karl Anton Meinrad von Hohenzollern-Sigmaringen[8] dem Kloster zum Millenarium 1861 schenkte, schildert, wie die Äbtissin des Zürcher Fraumünsters samt ihren Nonnen das Gnadenbild in den Finstern Wald übertragen lässt, wo Meinrad es empfängt. Die Köpfe aller dargestellten Personen sind Bildnisse von Mitgliedern der Familie Hohenzollern-Sigmaringen, und die Statue ist genau die jetzige spätgotische. Noch 1904 schreibt der Stiftshistoriker P. Odilo Ringholz in seiner Stiftsgeschichte vorsichtig über das Gnadenbild: „Alter und Herkunft desselben sind in ehrwürdiges Dunkel gehüllt". Hierauf gibt er eine im Wesen durchaus richtige Beschreibung der Statue, nennt auch ihre farbige Fassung und betont, dass Gesicht und Hände sowie das Jesuskind ursprünglich nicht schwarz, sondern naturfarben bemalt waren. In einer etwas eingehenderen Analyse[9] bezeichnete ich die Statue als süddeutsch aus der Mitte des 15. Jahrhunderts, während sie nach meiner neuesten Untersuchung bedeutend älter ist. Eine Generation nach Ringholz ist es für den Historiker und Staatsarchivar P. Rudolf Henggeler bereits eine Selbstverständlichkeit, dass das Gnadenbild aus dem 15. Jahrhundert stammt. Unklar bleibt bei allen For-

Tafel IX

---

7) Hier wird die alte historisch und linguistisch richtige Schreibweise „Einsidlen" benützt, wie sie noch in dieses Jahrhundert hinein im Französischen üblich war. „Einsiedeln", die heutige amtliche Namensform, widerspricht dem lebendigen Sprachgebrauch auch in der deutschen Schweiz und weitgehend in Süddeutschland. Das ie verlockt beim Sprechen zur falschen Akzentsetzung auf der zweiten Silbe und zur Dehnung, während das i der mittleren Silbe kurz ist und der Akzent auf die erste Silbe fällt. Von der in fast allen Urkunden zu findenden und noch zu Anfang des letzten Jahrhunderts allgemein benützten Form „Einsidlen" ist sinngemäss die Bezeichnung der Bewohner als Einsidler abgeleitet, während es bei „Einsiedeln" wohl „Einsiedelner" heissen müsste. Die lateinischen Formen lauten: Einsidla, Einsidlensis. Der jetzige offizielle Name ist eine gewollte Verhochdeutschung. Längst hat man in der Nachbarschaft Biberbrücke in Biberbrugg, Rappersweil in Rapperswil, Richtersweil in Richterswil, Wäggital in Wägital korrigiert.

8) Da der hl. Meinrad aus dem Saulgau (Süligowa) stammte, im Gebiet von Hohenzollern-Sigmaringen gelegen, nahm man seit dem 15. Jahrhundert an, zwischen den Zollern und dem Stamme, dem er entspross, bestünden verwandtschaftliche Bande, was sich nicht beweisen lässt. Mit der Ausbreitung der Heraldik erhielt auch Meginrat ein Wappen, das von dem der Hohenzollern abgeleitet ist. Selbst die protestantische Hauptlinie der Zollern sah St. Meinrad als einen der Ihren an. Deshalb schenkte König Wilhelm I. von Preussen 1861 dem Stift das Ölbildnis seines verstorbenen Bruders, des Königs Friedrich Wilhelm IV., und später sein eigenes. Noch der letzte deutsche Kaiser, Wilhelm II., stiftete kurz vor dem ersten Weltkrieg sein Porträt in den Einsidler Fürstensaal.

9) Birchler L., Die Kunstdenkmäler des Kantons Schwyz 1, Basel 1927, 104f.

schern, ob eine frühere sitzende Statue beim Brand, der am 21. April 1465 in der Gnadenkapelle ausbrach und auf das Münster übergriff, zerstört wurde.

Einsidler Gnadenkapelle und frühere Gnadenbilder

Hier ist ein Rückblick vonnöten, nicht nur auf die vorausgehenden Gnadenbilder, sondern auch auf die Geschichte der Kapelle selber. Durch die älteste Lebensbeschreibung des heiligen Meinrad wissen wir einigermassen um die verschiedenen Bauten, die fromme Menschen oder Mitbrüder ihm errichteten, als er sich vom obern Zürichsee herauf in die Einsamkeit zurückzog.[10] Wir finden dafür die Bezeichnungen oratorium, cellula, mansiuncula, habitacula, und erfahren auch, dass ein Raum für das Nächtigen von Mitbrüdern vorhanden war. Alle Bauten, auch die Kapelle, waren aus Holz. Auf dem Altar standen zwei Leuchter, die der Heilige selbst verfertigt hatte; dazu kamen kleine Reliquiare, ähnlich jenem in Muotatal (aus der Zeit um 800).[11] Von einem Kreuz ist nirgends die Rede, geschweige denn von einer Marienstatue, denn in den Jugendjahren Meginrats, als er in der Klosterschule der Reichenau aufwuchs, war vorübergehend in den germanischen Ländern eine bilderfeindliche Strömung durchgebrochen. Nachdem Meinrad am 21. Januar 861 unter den Keulenhieben zweier Mörder sein Leben ausgehaucht hatte, holten die Mitbrüder den Leichnam in das Kloster auf der Reichenau zurück. Die Bauten im Finstern Wald verfielen. Als fast ein halbes Jahrhundert später der Strassburger Domherr Benno in der Wildnis eine Eremitenniederlassung gründete, war vermutlich der Altar der Kapelle noch erkennbar oder fast völlig erhalten. Unter Benutzung dieses Altars oder der Altarstelle baute Benno für seine Eremiten ein erstes Gotteshaus, die spätere Gnadenkapelle, die man heute gemeinhin für die Zelle des hl. Meinrad hält, obwohl sie für das Kapellchen eines Einsidlers viel zu gross gewesen wäre; bis zur Niederlegung durch die Franzosen 1798 war sie sogar doppelt so lang wie heute. Eberhard, der als erster Abt die lose Brüdergemeinschaft unter der Benediktinerregel einte, bezog die Kapelle samt der Altarstelle Meinrads beim Bau der frühesten Klosterkirche in diese ein, denn die Altarstelle war gewissermassen das „Martyrion" als Ersatz für die erst 1039 von der Reichenau zurückgebrachten Überreste des Heiligen. Diese Kapelle war dem Salvator geweiht, und ihr Weihedatum ist der 14. September, das Fest der Kreuzerhöhung, denn als Patrozinium erschienen Sancta Crux et Sanctus Salvator, wobei das Kreuz mit dem Weihedatum der Kapelle, in der eine Kreuzreliquie verehrt wurde, zusammenhängt. Die heutige Gnadenkapelle war also durch Jahrhunderte keine

---

10) *Zu Meinrad: St. Meinrad. Zum elften Zentenarium seines Todes (861–1961). Hrsg. von Benediktinern des Klosters Maria Einsiedeln, Einsiedeln 1961.*

11) Elbern V. H., Das frühmittelalterliche Bursenreliquiar von Muotathal (Corolla Heremitana. Neue Beiträge zur Kunst und Geschichte Einsiedelns und der Innerschweiz, Olten 1964, 15–31).

Muttergottes-, sondern eine Erlöserkapelle; könnte für die Zeit nach Tausend schon von einer richtigen Wallfahrt gesprochen werden, hätte es sich um eine Christuswallfahrt gehandelt.

Die im Schiff der Kirche stehende Kapelle beschäftigte die Volksphantasie, und im 12. bis 13. Jahrhundert entstand im Pilgermund die Legende von ihrer Weihe durch die Engel.[12] Zu diesem von den Engeln und später auch von Christus selber geweihten Heiligtum entwickelte sich nun eine eigentliche Wallfahrt. Aus der dem Salvator konsekrierten Kapelle wurde also ein *durch* den Salvator geweihtes Heiligtum. Schon im 13. Jahrhundert scheint aber der Titulus der Kapelle allmählich in Vergessenheit geraten zu sein, und seit dem 14. Jahrhundert hören wir urkundlich von einer „durch Christus in der Ehre seiner Mutter geweihten Kapelle." Dies setzt voraus, dass darin ein Marienbild aufgestellt war, das anfänglich noch nicht als eigentliches Gnadenbild galt. Die Entwicklung hat man sich also folgendermassen zu denken: Verehrung des hl. Meinrad in der von den ersten Eremiten erbauten Kapelle und nach 1039 seiner Reliquien; Verehrung einer Christusreliquie in der dem Salvator und dem Heiligen Kreuz geweihten Kapelle; Wallfahrt zu Maria, die jetzt Mitpatronin ist, und schliesslich Wallfahrt zu einer romanischen sitzenden Marienstatue.

Diese älteste Marienfigur ist ziemlich sicher erhalten, eine hier abgebildete Statue, 68 cm hoch, vollrund samt dem Jesuskind aus *einem einzigen Stück Fichtenholz* geschnitzt. In der Formgebung ist sie imponierend primitiv, starr in die Blockform gezwungen.[13]

Das Kindchen sitzt nicht genau in der Mitte wie beim reinen Nikopoia-Typus, sondern leicht nach links verschoben wie bei der Hodegetria. Schon Julius Baum[14] hat die Statue ins 12. Jahrhundert datiert. Man muss sie nachträglich als zu steif empfunden haben, denn bereits in der Mitte des 13. Jahrhunderts ist an ihre Stelle eine reicher gestaltete romanische, ebenfalls sitzende Madonna getreten, wie uns das Einsidler Konventsiegel von 1239 beweist. Die strengere Marienfigur wurde vermutlich in eine Pfarrkirche oder Kapelle verschenkt, die dem Stift zu eigen war oder nahestand; in Betracht kämen hiefür: die allerdings etwas weit entfernte, 1141 neu geweihte Pfarrkirche auf der Ufnau, die Mutterkirche für beide Seeufer; Freienbach, das 1308 von seiner

---

12) Solche Engelweihen oder Weihen durch Christus in Begleitung von Engeln kennt man von zahlreichen Orten, aus Andechs, Bruckdorf (Oberpfalz), Herrgottruh bei Augsburg, Waldsassen, Prag, Le Puy, Lyon, Sens, Clairmont, Avignon, Laeken bei Brüssel, Gladstonbury.

13) Die Statue kann durchaus an die sogenannten Xoana des 6. und 7. vorchristlichen Jahrhunderts erinnern, an die steinernen Wiederholungen griechischer primitiver Kultbilder, die die Urform, den Baumstamm oder den Balken, noch deutlich erkennen lassen.
Xoana: Daremberg Ch./Saglio E., Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines 4 (Nachdruck der Ausgabe Paris 1911, Graz 1969, 1138f., 1470ff.).

14) Baum J., Romanische Marienbilder im Schweizerischen Landesmuseum (Anzeiger für schweizerische Altertumskunde NF 27, 1925, 215–277).

Romanische Marienfigur von Einsiedeln, Privatbesitz.

Mutterpfarrei auf der Ufnau abgetrennt und ab 1325 zur Pfarrkirche wurde; Feusisberg, seit 1308 unter Freienbach, seit 1492 eine eigene Pfarrei. Im eigentlichen Stiftsgebiet ist von den Einsidler Filialpfarreien einzig Eutal mittelalterlich (1598 eine erste Kapelle).[15] Schliesslich stand diese erste Einsidler Marienstatue bis 1798 in einem verfallenen Wegkapellchen an einem der alten Pilgerwege nach dem Finstern Wald, rund zehn Kilometer von der Klosterkirche entfernt; von dort wanderte sie in den Dachstuhl eines benachbarten Bauernhauses und später in Privatbesitz, jetzt auf Einsidler Boden.[16]

Das oben erwähnte Konventsiegel, das erstmals an einer Urkunde von 1239 hängt, verrät nichts Genaueres über die Formgebung der Madonnengestalt. Es ähnelt stark den Siegeln des Dominikanerinnenklosters Oetenbach in Zürich und des Konvents von Rüti vom Jahre 1243. Alle drei Siegel stammen aus der gleichen Werkstatt, die man wohl in Zürich zu suchen hat.[17] Der Einsidler Siegeldruck besagt lediglich, dass die erste herb stilisierte und vereinfachende Statue von einer reicher instrumentierten Sitzfigur abgelöst wurde. Möglicherweise waren vor der heutigen stehenden Madonna weitere Varianten sitzender Statuen in der Kapelle aufgestellt. Im berühmten Einsidler Blockbuch, das vielleicht auf die Engelweihe von 1466 hin entstand,[18] erscheint in der zweiten Auflage wiederum eine sitzende Madonna zusammen mit dem hl. Meinrad.[19] Berühmt sind die drei Engelweih-Stiche des Meisters E. S., die alle 1466 datiert sind.[20] Sie zeigen jeweils eine thronende Madonna mit einer Frucht, die sie dem Kinde bietet. Auf allen drei Fassungen sind aber die Figuren völlig verschieden, so dass von einer getreuen Wiedergabe des damaligen Gnadenbildes schon deshalb nicht die Rede sein kann.[21] Der grösste der drei Stiche könnte von Israel van Mechenem gestochen sein, jedoch noch in der Werkstatt des Meisters E. S.

---

15) Wie anderswo hat man auch in Einsidlen Kunstwerke, die als überholt galten, verschenkt, z.B. auch Goldschmiedearbeiten. Der einzige erhaltene einfache spätgotische Kelch in der Sakristei des Stifts, vom Konstanzer Meister Heinrich Hamma (gest. vor 1579), kam um 1880 herum in die sehr bescheidene Filialkirche von Egg am Etzel, ist jetzt aber wieder in Einsidlen zu Ehren gezogen. Ein weiterer Kelch, die beste Arbeit des Einsidler Goldschmieds Oswald Effinger (geb. 1663), fand seinen Weg in die Filialkirche von Eutal. – Beim Bau der neugotischen Filialkirche von Bennau 1895 stellte man der dortigen Sakristei die gotische Reliquienmonstranz des Abtes Burkhard von Krenkingen-Weissenburg (1418/38) zur Verfügung, die jetzt in die Stiftssakristei zurückgekehrt ist.

16) Genaueres darüber in: Birchler L., Vom ältesten Einsiedler Gnadenbild (Formositas Romanica. Beiträge zur Erforschung der romanischen Kunst, Josef Gantner zugeeignet, Frauenfeld 1958, 85–106).

17) Rinholz O., Wallfahrtsgeschichte U. L. F. von Einsiedeln, Freiburg i. Br. 1896, 100.

18) Das Blockbuch von St. Meinrad und seinen Mördern und von dem Ursprung von Einsiedeln. Farbige Faksimile-Ausgabe zum elften Zentenar, Einsiedeln 1961.

19) *Abgebildet in: Böck H., Einsiedeln. Das Kloster und seine Geschichte. Mit einem Beitrag von Abt Dr. P. Georg Holzherr, Zürich–München 1989, 19.*

20) *Abgebildet in Böck (wie Anm. 19) 62–63.*

21) Ausführlich bei: Geisberg M., Der Meister E. S., Leipzig 1924.

Das jetzige Gnadenbild – Seine Restaurierungen

Von der jetzigen Statue, einer stehenden Madona mit dem Kindchen, sind seit dem späten 16. Jahrhundert nur Kopf und Hände sowie das Kindchen sichtbar; alles andere ist durch den sogenannten Behang verdeckt, eine starre Stoffbekleidung des ganzen Körpers und dahinter ein ebenso starrer ausgebreiteter Mantel. Die Formen der Statue selber waren und sind den Pilgern jedoch durchaus bekannt, durch zahlreiche Stiche und auch Statuetten. Wenn die Wallfahrer heute eine Abbildung oder plastische Kopie des Gnadenbildes zum Andenken erwerben, so wählen sie fast immer die Darstellung, welche die Statue ohne den Behang zeigt. Seit einigen Jahrzehnten ist der Behang bei zahlreichen Gnadenbildern entfernt worden, aufsehenerregend bei der „Mare de Deu" auf dem Montserrat, in der Schweiz zum ersten Mal bei der Madonna del Sasso in Locarno und, in der Nähe von Einsidlen, bei der Pietà der Riedkapelle in Lachen.

Schon einmal, im frühen 19. Jahrhundert, war auch in Einsidlen ernstlich erwogen worden, das Gnadenbild ohne den verhüllenden Behang zu zeigen.[22] Der Einsiedler Kleinplastiker Ildefons Curiger (1782–1834) erstellte damals ein in der Sammlung des Stiftes erhaltenes Modell des Altars der Gnadenkapelle, bei dem die schlanke Marienfigur sich ohne Behang vom sie umschliessenden Wolkenkranz abhebt.[23] Da, wie gesagt, die Pilger fast ausschliesslich Kopien des unverhüllten Gnadenbildes nach Hause tragen, griffen wir nach dem ersten Weltkrieg den in der Luft liegenden Gedanken auf. Voraussetzung für die Entfernung des Behangs war eine fachgerechte Restaurierung der Skulptur. Mit dem Einverständnis von Abt Ignatius Staub (1872–1947) wurde die Statue am 16. September 1933 von abends 9 bis 11 ½ Uhr in den Räumen des Pfarramts genau untersucht und vom Photographen des Landesmuseums, A. Senn, photographiert. Anwesend waren Hw. P. Thietland Kälin (1879–1952), damals Pfarrer von Feusisberg, die Spezialistin für gotische Plastik Dr. Ilse Futterer (jetzt Frau Dr. Baier-Futterer [† 1985]), der Vizedirektor des Schweizerischen Landesmuseums, Dr. Karl Frei-Kundert (1887–1953), der Restaurator Edwin Oetiker aus Zürich (1877–1946) sowie der Schreibende. In der Gnadenkapelle war die Statue vom damaligen Kapellbruder Simon Welti durch eine genaue Kopie ersetzt worden, wie dies schon 1798,[24] während dem ersten und auch im zweiten Weltkrieg der Fall war.[25] Das Original wurde noch in der gleichen Nacht ins Pfarrhaus von Feusisberg gebracht, wo es im Winter

Tafel X

22) *Zur Diskussion im 19. und 20. Jahrhundert vgl. Tobler (wie Anm. 1) 179–183.*

23) Siehe Birchler L., Ein Modell für den Altar der Gnadenkapelle von Ildefons Curiger (Maria Einsiedeln 1941, No. 2, 1–4).

24) Die Franzosen legten die Gnadenkapelle als „eine Quelle des Aberglaubens" nieder – immerhin so, dass ein Teil des Materials beim Wiederaufbau 1815–17 erneut verwendet werden konnte – und schafften das vermeintliche Original triumphierend nach Paris.

25) *Zu Br. Simon Welti: Tobler (wie Anm. 1) 197f.*

1933/34 von Restaurator Edwin Oetiker nach den damaligen Prinzipien gewissenhaft restauriert wurde. Zu Beginn der Fastenzeit 1934 nahm ich die Arbeit in aller Form ab, und die Skulptur kehrte darauf in die Gnadenkapelle zurück, wurde aber leider wie zuvor mit dem Behang verhüllt.

Undeutlich sind im Lauf der Jahre über unsere nächtliche Untersuchung Gerüchte durchgesickert. Jetzt, nach einem Dritteljahrhundert, fühle ich mich der mir damals selbst auferlegten Schweigepflicht enthoben.

Eine erste Restaurierung des Gnadenbildes liegt weit zurück. Das vor den Franzosen in Sicherheit gebrachte Gnadenbild wurde anfangs Mai 1798 auf der Haggenegg oberhalb Schwyz vergraben, gelangte dann aber auf Umwegen ins Kloster St. Peter in Bludenz und von dort in die Einsidler Propstei St. Gerold im Grossen Walsertal. Da die Statue unter Feuchtigkeit gelitten hatte, erhielt ein lokaler Maler, Johann Adam Fuetscher, den Auftrag, sie zu restaurieren. Sein ausführlichen Bericht ist in der Wallfahrtgeschichte von Ringholz wiedergegeben.[26]

Über unsere Untersuchung in der Nacht des 16. Septembers 1933 verfasste Dr. Karl Frei-Kundert einen knappen, aber klaren Bericht. Daraus hier das Wichtigste: „Herr Oetiker legte Partien im Gesicht der Madonna frei (linkes Auge, rechte Schläfe), ferner eine Partie des Gürtels. Das Gesicht der Madonna ist mit olivschwarzer Farbe überzogen, herrührend von der Restauration aus dem Anfang des 19. Jahrhunderts. Darunter finden sich kräftige Spuren alter schwarzer Farbe. Ein Kreidegrund ist nicht zu entdecken. Beim Abdekken des Auges zeigen sich Spuren einer grauen Farbe auf dem Augapfel und Reste einer schwarzen Pupille, die von der Unterkante des obern Augenlides überschnitten wird. Auf den Lippen gewahrt man Spuren von roter Farbe. Abgedeckt wurde hier nichts. Am Hals trat an einigen Stellen der weisse Kreidegrund zutage. Sie wurden von Herrn Oetiker mit schwarzer Farbe, entsprechend der erhaltenen Tönung des Halses, ausgetupft. Mit der gleichen Farbe überzog er auch die abgedeckte Schläfenpartie und die abgedeckten Teile im und um das rechte Auge. Die rechte Hand der Madonna liess sich herausnehmen. Die Frage, ob sie neu oder alt sei, wurde nicht beantwortet. Aus stilistischen Gründen möchte man annehmen, sie sei alt; ihr Volumen ist aber kleiner als das der linken Hand. Ein Teil der rechten Hand, gegen die Handwurzel, ist weggeschnitten, so dass die Hand mit dem anstossenden Unterarm nicht mehr bündig verläuft. Das Ärmelfutter ist graublau übermalt. Vom blauen Gürtel wurde eine Farbpartie entfernt, eine andere Farbschicht fand sich nicht darunter, sondern nur der durch Schellack gebräunte Kreidegrund. Den Halsausschnitt des Kleides säumen Reste einer braunen Borte mit einfachem Tupfenmuster längs der Ränder; hier finden sich auch Reste von

---

26) Ringholz O., Wallfahrtsgeschichte (wie Anm. 14) 36–38 *(ungenaue Textwiedergabe). – Fuetscher hat zwei Berichte geschrieben, die sich beide im Stiftsarchiv erhalten haben. Sie werden im Beitrag von P. Joachim Salzgeber in diesem Band wiedergegeben nach: Herzberger E., Flucht nach Vorarlberg zur Zeit der Französischen Revolution. Altes und Neues zum Einsiedler Gnadenbild (Montfort 41, 1989, 251–274).*

Leinwand. Solche wurden auch längs der Ränder an der rückseitigen Auskernung der Figur gefunden. Das Kleid der Madonna ist rot bemalt und weist ein eingeritztes Brokatmuster auf, ähnlich wie die Goldhintergründe von Tafelgemälden des 15. Jahrhunderts. An einigen Stellen unter dieser roten, gemusterten Schicht finden sich Spuren von Gold und Silber; Silber etwa 3 cm unter dem äussern Rand der Halsborte (gegen das Kind) auf der äussersten Gewandfalte rechts; Gold auf dem Gewand der Madonna ca. 15 cm unter dem rechten Füsschen des Kindes, ebenso auf der Rückseite des Gewandes. Man fand insgesamt 8 (?) Schichten übereinander: 1. einen weissen Kreidegrund, der sich über das Holz hinzog, 2. darüber einen weiteren mit Schellack getönten Kreideüberzug, in dem das Damastmuster eingeritzt war, 3. nochmals eine Kreideschicht, 4. rote Grundfarbe, 5. Silber- und Goldfassung, 6. wieder einen gröberen Kreidegrund, 7. einen feineren Kreidegrund und 8. die Übermalung mit roter Farbe. Russspuren konnte man nirgends nachweisen. Die Hände und das Gesicht des Jesuskindes, sowie dessen Haar und der Vogel in seiner linken Hand waren mit der gleichen schwarzoliven Farbe überzogen wie das Gesicht der Madonna (Übermalung vom Anfang des 19. Jahrhunderts). Auch im Gesicht des Kindes fanden sich unter dieser Schicht Spuren alter schwarzer Farbe. An den Knien und Ellbogen des Kindes waren grössere Reste der ursprünglichen Fleischfarbe erhalten."

Karl Frei-Kundert hat mit zartem Bleistift das freigelegte und dann wieder zugedeckte Auge rasch skizziert: in spätgotischer Weise halb geöffnet, grünliches Weissgrau, blauschwarze Iris und braunschwarze Pupille.

Ein umfängliches und sehr genaues Protokoll der Untersuchung und anschliessend Notizen über die während der Restaurierung in Feusisberg gemachten Beobachtungen erstellte P. Thietland Kälin. Auch daraus die wichtigsten Einzelheiten:

„Höhe der Statue 117,3 cm. Holzart Linde (Rückenbrett Tanne), daran Fragment des Siegels, vermutlich von 1798, des Abtes Beat Küttel (Abt 1780–1808). Einzelmasse: Haupt der Madonna vom Kinn bis Haaransatz 14 cm. Lidspaltenbreite 6,5 cm. Breite vom einen zum andern untern Ohransatz 11 cm, von der Nasenspitze bis zum Haaransatz 9,6 cm. Hals kleinstes Mass 6,6 cm, beim Saum des Gewandes 8,1 cm. Höhe vom Halssaum bis zum Scheitel 23,4 cm, bis zum Haaransatz 20,2 cm. – Kind: Scheitelhöhe vom Sockel aus 102 cm. Höhe vom Sockel bis zum linken Fuss unten 74 cm. Gesamthöhe des Kindes 28 cm. Gesicht Unterkant Kinn bis Scheitel 8 cm, Lidspaltenbreite 3,6 cm. Vögelein: von der Schwanzspitze bis zum Kopf 8,3 cm." (Dies sind die wichtigsten Massangaben, die deshalb hier abgedruckt werden, damit eine allfällige Imitation leicht als solche bestimmt werden kann.)

„Erhaltungszustand (hier nur die wichtigsten Punkte): Blockfigur. Gesicht und Vorderseite gut erhalten. Rechte Hand (Szepterhand) nicht Originalhand, sondern spätere Zutat (nach Mass, Modellierung und Bemalung). Masse: Dorn zum Einstecken 6 cm, Länge der rechten Hand bis Ringfingerspitze 13,5 cm. Modellierung schlecht, Finger knöchern. Bemalung schwarz ohne Grundierung direkt auf das Lindenholz. Traditur esse facta manus ista a sculpt.

fratre Josepho Manhart per multos annos s. sacelli aedituo (Nach der Überlieferung ist diese Hand geschnitzt von Bruder Joseph Manhart, während vielen Jahren Kapellbruder).[27] Linke Hand der Madonna (Traghand des Kindes): Echte Originalhand; schöne weiche Fleischhand mit Wülsten und Grübchen. Gut modelliert, grundiert und fleischfarben bemalt wie das aufsitzende Kind und Gesicht und Hals der Madonna. Diese Hand bildet mit dem Kind einen Block, der getrennt gehauen und dann an drei Stellen mit dem Madonnenbild verbunden wurde."

„Beide Schultern und teilweise Brustpartie von mehr als 30 Nagellöchern (von vierkantigen geschmiedeten Nägeln) beschädigt. Die Nagellöcher kommen vom ehemaligen primitiven Bekleiden, Anheften von Stoff."

„Rückseite der Statue: Kopf durch Schwindriss gespalten. Langrechteckige Aushöhlung (wegen Sprengen), die ursprünglich ist. Lücke im Nacken ausgebrochen wegen Schwindriss. Der ganze Block von Anfang an ausgehöhlt, mit Tannenbrett verschlossen (mit Holzzapfen)."

Weitere Einzelheiten des Beschriebs werden hier weggelassen. Das Original des sehr ausführlichen Berichtes von P. Thietland Kälin liegt im Stiftsarchiv.[28]

Trotz dem im Verhältnis zu gross gehaltenen Haupte wirkt die Madonna sehr schlank. Langgestreckte Madonnenfiguren mit einfachen Längsfalten des Gewandes sind im späten 14. und frühen 15. Jahrhundert recht häufig. Beispiele dafür bringt Ilse Futterer in „Gotische Bildwerke der deutschen Schweiz."[29] Für die Westschweiz finden sich entsprechende Beispiele in Heribert Reiners' „Burgundisch-alemannische Plastik."[30] zum Vergleich heranzuziehen ist vor allem die sehr schlanke stehende Schreinmadonna in Marly-Merlenbach (Fribourg).[31] Stand- und Spielbein sind bei der Einsidler Madonna deutlich markiert. Vom schmalen, runden Halsausschnitt ziehen sich Zugfalten zum Sockel herab, vor allem auf der Seite des Standbeines. Unten am Sokkel bilden sich Staufalten. Der schmale, hochsitzende Gürtel des Gewandes überschneidet die Zugfalten, ohne sie jedoch zu brechen. Um den Halsausschnitt legt sich eine einfache Borte. Über das Haupt siehe die oben wiedergegebenen Aufzeichnungen von Karl Frei-Kundert. Der Kopf des nackten Kindchens ist rundlich, mit krausem Haar, und wirkt prall, im Gegensatz zum

---

27) *Br. Josef Mannhart (1833–1909), Drechsler, Bildschnitzer: Henggeler R., Professbuch der Fürstl. Benediktinerabtei U. L. Frau zu Einsiedeln zum tausendjährigen Bestand des Klosters (Monasticon-Benedictinum Helvetiae 3), Einsiedeln 1933, 563.*

28) *Tobler (wie Anm. 1) 176, Anm. 30: „Im Stiftsarchiv in Einsiedeln fand ich lediglich einen Briefumschlag, der gemäss der Beschriftung Angaben zu den vorgenommenen Arbeiten enthalten sollte, jedoch leer war". Der Inhalt hat sich bis jetzt nicht wieder gefunden (frdl. Mitteilung von Stiftsarchivar Dr. P. Joachim Salzgeber). – Restaurator Oetiker hat keine Restaurierungsprotokolle geschrieben. Freundliche mündliche Mitteilung von Lukas Heinrich Wüthrich, Schweizerisches Landesmuseum, 15.4.92.*

29) Futterer I., Gotische Bildwerke der deutschen Schweiz, Augsburg 1930.

30) Reiners H., Burgundisch-alemannische Plastik, Strassburg 1943, Abb. 67, 68, 74, 75.

31) *Bei Reiners (wie Anm. 30) 69, Abb. 78.*

Haupte der Maria. Die rechte Hand des Kindes ist lehrend erhoben, während die linke das Vögelchen umfasst, anspielend auf die bekannte Legende der Apokryphen, nach der das Jesusbüblein mit seinen Gespielen aus Ton kleine Tiere formt und das Gotteskind seine Vögelchen plötzlich lebendig macht, so dass sie davonflattern. Über die schwarze Farbe von Haupt und Händen der Madonna sowie des Kindes wird in den beiden Restaurierungsberichten einiges gesagt. Von den schwarzen Madonnen im allgemeinen wird unten noch ausführlich die Rede sein. – Das Gewand der Madonna ist durchgehend rot, mit Brokatmustern aufgelockert; Einzelheiten darüber ebenfalls im Protokoll von Karl Frei-Kundert. Die gehöhlte Rückseite sowie die langrechteckige Vertiefung an der Rückseite des Hauptes sind in den beiden genannten Berichten exakt beschrieben.

Die Statue ist in ihrer farblichen Fassung so restauriert, dass jederzeit der verhüllende Behang entfernt werden könnte.

Das Gnadenbild der Ährenjungfrau

Vor dem Weiterlesen möge man die Wiedergabe eines süddeutschen Holzschnittes der Maria im Ährenkleid sowie jene der Vorderansicht des Einsidler Gnadenbildes genau betrachten, und dann geht es vielleicht wie bei J. P. Hebel: „Der geneigte Leser fängt allbereits an, etwas zu merken." Tafel XI

Im 15. Jahrhundert, aber auch noch viel später, wurde in Süddeutschland und in der Lombardei ein Gnadenbild „Maria im Ährenkleid" verehrt.[32] Von wo dieser Kultus ausging, mit anderen Worten, wo der Archetypus zu finden ist, wurde bisher nicht erforscht; wahrscheinlich strahlte er von Süddeutschland aus. Geschichtlich Genaueres wissen wir jedoch über die Entwicklung dieses Kultes im Mailänder Dom, wo die deutsche Kolonie sowie andere Nordländer ein derartiges Gnadenbild verehrten, von den Italienern „Madonna cum cohazono" genannt, eine jetzt erloschene lombardische Dialektbezeichnung für offene Haare. Ursprünglich stand im Dom eine silberne Statue der Ährenmadonna; 1465 trat an deren Stelle ein gemaltes Bild von Cristoforo de Mottis, das an einem Pfeiler des Domes hing. Als dieser Pfeiler beim Neubau abgebrochen werden musste, übertrug man das Bild auf einen Altar, der nachträglich, um 1485, mit der Marmorstatue einer betenden Madonna von Antonio Solari (unter entscheidender Mitwirkung von Cristoforo Solari) ausgezeichnet wurde[33]. Lange Haarflechten hängen Maria über die Schultern

---

32) *Thomas A., Art. Ährenkleidmadonna (Lexikon der christlichen Ikonographie 1, Rom-Freiburg-Basel 1968, Sp. 82–85 und Lit.)*
Einsiedeln: Birchler L., Das Einsidler Gnadenbild (Neue Zürcher Zeitung Nr. 1378, 5. Sept. 1943); Poeschel E., Die „Betende". Zur Ausstellung „Kunstschätze der Lombardei" (Neue Zürcher Zeitung Nr. 302, 12. Febr. 1949); Tobler (wie Anm. 1) 177–179.

33) Die etwas überlebensgrosse Statue aus dem Museum im Castello Sforzesco war an der grossen Ausstellung „Kunstschätze der Lombardei" im Winter 1948/49 im

herab. Am Saum des mit Ähren geschmückten Kleides ist fragmentarisch eine Inschrift zu lesen: ELE(cta ut sol, pulchra ut) LUNA = Auserwählt wie die Sonne, schön wie der Mond.

Die Verehrung dieses Bildes wurde durch zahlreiche Einblattholzschnitte und später durch Gemälde und auch Statuen verbreitet. Berühmt ist besonders der um 1465–70 entstandene Holzschnitt des ältesten mit Namen bekannten schweizerischen Graphikers, des Meisters Firabet aus Rapperswil, in der Graphischen Sammlung der ETH, der das Bild (ob Statue oder Gemälde bleibt ungewiss) allerdings im Gegensinn darstellt.[34] Der oben bereits genannte Holzschnitt eines süddeutschen Meisters um 1460 in der Münchner Graphischen Sammlung will, wie die Inschrift besagt, eine Wiedergabe des Mailänder Gemäldes sein. Wie beim Einsidler Gnadenbild ziehen sich senkrechte Falten bis zum Fuss herab, wo sie sich stauen. Das Gewand ist mit übergross gezeichneten Ähren bedeckt. Der eher spitze Halsausschnitt mit einer Brosche in der Mitte ist, wie bei den anderen Holzschnitten, von einer nach Brust und Schultern hin gezackten Borte eingefasst; die offenen Haare hängen weit über den Rücken herab. – Ein völlig anders gehaltener Holzschnitt – Nürnberg, nach oberrheinischem Original, in der Strassburger Hauptbibliothek, um 1450 – verzichtet auf die Ährendekoration des Gewandes; der Halsausschnitt ist rundlich, ebenso auf einem niederländischen Holzschnitt um 1470 im Kopenhagener Nationalmuseum, wo aber das Gewand wiederum mit Ähren ornamentiert ist.

Das Thema scheint also beim ersten Aufkommen der Xylographie besonders beliebt gewesen zu sein, um einem Bedürfnis der Gläubigen nachzukommen. Dies bedeutet aber durchaus nicht, dass der Kultus der Ährenmadonna erst nach 1450 einsetzte; vorher war eben eine grössere Verbreitung der Darstellung durch Reproduktion nicht möglich gewesen.

Überall ist Maria ohne Mantel wiedergegeben, wodurch sie als Jungfrau gekennzeichnet wird. Betend hält sie die Hände gefaltet. Sie ist Tempeljungfrau, wie über sie im Proto-Evangelium des Jakobus, im Evangelium des Pseudo-Matthäus und in anderen Apokryphen berichtet wird.

Von späteren graphischen Darstellungen seien hier die folgenden genannt: ein Holzschnitt der Ährenjungfrau um 1500 in der Frauenkirche von Berchtesgaden; ein süddeutscher Holzschnitt um 1500 im Weimarer Schlossmuse-

---

Zürcher Kunsthaus ausgestellt. Zwischen den Ähren sitzen Pinienkerne, die gleich den Ähren und dem gezackten Halsausschnitt eine Devise (heraldische Zier) der Visconti sein sollen.

34) Der lange Text berichtet, dass der Holzschnitt ein Bild im Dom zu Mailand darstelle, das ein Wunder bewirkt habe. Das Blatt wird von meinem hochverehrten Lehrer Joseph Zemp ausführlich beschrieben: Zemp J., Firabet zu Rapperswil. Maria im Ährenkleid (Bericht über die Tätigkeit der Eidg. Kommission der Gottfried Keller-Stiftung 1926, 7–10).
Weitere Literatur: Hüppi A., Religiöse Gaphik der Spätgotik. Firabet zu Rapperswil (Heimatkunde vom Linthgebiet 9, 1936, 25–29, 33–36); Anderes B., Kunstdenkmäler des Kantons St. Gallen 4. Der Seebezirk, Basel 1966, 465–467.

um, der sie in einem Gemach betend darstellt; eine Zeichnung vom Anfang des 16. Jahrhunderts in der Bibliothek von Aschaffenburg gibt sie als Silberstatuette wieder, bei der aber Sterne an die Stelle der Ähren getreten sind. Beim ältesten Gemälde – fränkisch, um 1430, im Münchner Nationalmuseum – ist das Gewand ganz dicht mit Ähren übersät; in der gleichen Sammlung steht eine salzburgische Tafel aus der Zeit um 1475. Die Hamburger Kunsthalle besitzt ein Gemälde von H. Funhof, um 1480, mit einer kleinen Stifterfigur. Ähnlich ist eine pompöse Darstellung aus der Werkstatt des Lukas Cranach, auf 1518 datiert, im Weimarer Schlossmuseum. Wahrscheinlich stehen in recht zahlreichen Gotteshäusern, vor allem in der Lombardei und in Süddeutschland, Repliken der Ährenmadonna; darüber liegen aber noch keine eingehenden Untersuchungen vor. Ich erwähne hier nur eine Ährenmadonna in Weilheim, Oberbayern, eine Statue in Bogenberg, Niederbayern, ein gemalte Bild aus der Mitte des 15. Jahrhunderts in der Sakristei des Prämonstratenserklosters Schlägl bei Rohrbach, Oberösterreich, ferner eine Darstellung in Ceské Budejovice (Budweis), die aber aus Benna im Piemont stammt. Auch erinnere ich mich, im Warschauer Nationalmuseum das Bild einer Ährenjungfrau gesehen zu haben, dessen Heimat Wroclaw (Breslau) war.[35]

Aus der Schweiz sind mir drei Darstellungen der Ährenmadonna bekannt, deren älteste der schon erwähnte Einblattholzschnitt des Rapperswiler Meisters Firabet um 1465–70 ist.[36] Die Entdeckung einer weiteren ist dem Spürsinn von P. Thietland Kälin zu verdanken; er fand im Benediktinerinnenkloster Seedorf UR, das mit Einsidlen stets in engen Beziehungen stand, eine

35) Die wichtigste Literatur über die Ährenmadonna: Graus J., Maria im Ährenkleid und die Madonna cum cohazono vom Mailänder Dom (Kirchenschmuck NF 35, 1904, Nr. 4, 59–73 und Nr. 6, 101–114). Graus nennt 47 Abbildungen der Ährenmadonna. – Sant'Ambrogio D., Sull'iconografia della Vergine nella Certosa die Pavia (Arte e storia 23, 1904, 286–292, 337–346, 435–443) und (Rivista delle scienze storiche 1904, Fasc. 2). – Rathe K., Ein unbeschriebener Einblattdruck und das Thema der Ährenmadonna (Mitteilungen der Gesellschaft für vervielfältigende Kunst, Beilage der Graphischen Künste, Wien 1922, 1–33). Ausgangspunkt der sehr weitläufigen Darstellung ist der Inkunabelholzschnitt der Ährenmadonna in Kopenhagen. – Künstle K., Ikonographie der christlichen Kunst, Freiburg i. Br. 1928, 629f. – Berliner R., Zur Sinnesdeutung der Ährenmadonna (Christliche Kunst 1929, 97–112, mit Abbildungen der oben behandelten Inkunabeln und Gemälde). – *Lohr A., Maria im Ährenkleid (Die Gottesmutter. Marienbild im Rheinland und in Westfalen, Recklinghausen 1974, 171–176); Perger R., Der Stifter der Maria im Ährenkleid im Christlichen Museum in Esztergom (Österreichische Zeitschrift für Kunst und Denkmalpflege 33, 1979, 16–18).*

36) *Eine vierte im Kapuzinerinnenkloster in Wattwil SG: Anderes B., Eine Ährenmadonna in Wattwil (Unsere Kunstdenkmäler 1976, 123–125); Knoepfli A., Die Kunstdenkmäler des Kantons Thurgau 4. Das Kloster St. Katharinental, Basel 1989, 242–244; Tobler (wie Anm. 1) 24–26. – Aus dem Nachbargebiet Vorarlberg: Honold K., Die Ährenmadonna von Tschagguns (Montfort 41, 1989, 223–231).*

Holzstatuette der Ährenmadonna,[37] die aus dem Kloster Claro im Tessin dorthin kam und in den Einzelheiten wahrscheinlich einen recht guten Begriff von der ältern Mailänder Darstellung (vor der Marmorstatue) vermittelt: linkes Standbein, rechtes Spielbein, hochsitzender Gürtel, nach unten gesackte Halsborte sowie offene, über den Rücken fallende Haare. Die dritte Darstellung ist ein Ölgemälde, das ehemals in der Notre-Dame-Kirche von Fribourg hing und dann in das dortige Musée d'Art et d'Histoire gelangte: 170/50,5 cm; das fast weisse Gewand der Jungfrau ist nicht mit Ähren dekoriert; winziges Stifterbildnis des Iang hans von lande genandt heid Ritter und seiner Frau Barbara Techtermann, dazu die Signierung PW und das Datum 1576.[38]

Einsidlen liegt also gewissermassen in der Mitte zwischen zweien dieser schweizerischen Ährenmadonnen-Repliken.

Ährenjungfrau und Einsidler Gnadenbild

Wie oben ausgeführt, weist der Stil der Einsidler Madonna mit den etwas starren Längsfalten ins frühe 15. Jahrhundert zurück; das gleiche gilt ziemlich sicher von der Ährenjungfrau, auf deren Gewand die Ähren, wie erwähnt, nicht überall erscheinen. Typisch sind bei ihr aber, ausser den gefalteten Händen und dem gezackten Halsausschnitt, die schmalen, fast senkrechten Zugfaltern und ganz unten die Staufalten.

Abgesehen vom Kindchen präsentiert sich das Einsidler Gnadenbild erstaunlich ähnlich. Hier wie dort die gleiche Verteilung von Stand- und Spielbein; hier wie dort Parallelfalten, die vom Hals beinahe senkrecht herabfallen und vom hochsitzenden Gürtel überschnitten werden, ohne dass sich dadurch Schrägfalten bilden; hier wie dort liegt das Haar dem Haupte fast glatt an und fliesst dann weit über den Rücken hinab. Bei beiden fehlt der Mantel.

Wie steht es mit der gegenseitigen Beeinflussung? Der unbekannte Schnitzer der Einsidler Madonna oder sein Ratgeber wurde nach meiner Meinung unverkennbar von der Formgebung der Ährenmadonna angeregt, und der bestimmende Gedankengang war dieser: Die Ährenmadonna stellt die Tempeljungfrau dar; wenn sich die Einsidler Madonna formal eng an die Ährenjungfrau anlehnt, aber auf dem linken, vorgeschobenen Arm das Kindchen trägt, ist für die Beter sinnfällig verdeutlicht Jungfrau *und* Mutter.

---

37) *Gasser H., Die Kunstdenkmäler des Kantons Uri 2, Basel 1986, 197 und Abb. 193. – Um 1440. „Vermutlich das im Inventar 1635, S. 21 genannte, ‚unser frowen Bildlin 3 Spangen hoch, hat die Hend uff', welches P. Andreas Zwyer aus Einsiedeln brachte" (Gasser, S. 197).*

38) Strub M., Les Monuments d'Art et d'Histoire du Canton de Fribourg 2. La Ville de Fribourg, Basel 1956, 200s.

Nicht ausgeschlossen scheint mir indessen auch eine von Loreto ausgehende Anregung.[39] Das dortige Gnadenbild, das mit Ausnahme der Gesichter von Mutter und Kind schon seit der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts durch einen Behang verhüllt war, zeigt darunter ein sehr einfach geschnitztes Gewand mit rundem Halsausschnitt ähnlich dem der Einsidler Madonna, sowie mit hohem Gürtel. In Einsidlen kannte man selbstverständlich den hochberühmten Wallfahrtsort bei Ancona. Hängt die Beeinflussung etwa mit der berühmten Reise von Abt Gerold von Hohensax vom März 1464 nach Italien zusammen, wo er vom Papst besondere Privilegien erlangte und vielleicht auch Näheres über Loreto erfuhr? Oder liegt die Beeinflussung noch viel weiter zurück, da Loreto schon in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts auch von nördlich der Alpen besucht wurde?

Schöne Gnadenbilder

Mit ganz wenigen Ausnahmen (vor allem Kevelaer) stammen die berühmten Gnadenbilder, deren Kult weit verbreitet ist, aus dem Mittelalter, und ihre Formen waren und sind zum Teil noch heute mit dem sogenannten Behang verhüllt, so dass nur das Haupt der Madonna sowie das meist nackte Kindchen vom Beschauer erblickt werden können. Gibt es aber auch „schöne" Gnadenbilder im Sinne des Renaissance-Ideals und des allgemeinen Empfindens? Gewiss, zu vielen Hunderten. Unzählige lokale Gnadenbilder sind ansprechende Gemälde oder auch Statuen aus der Spätrenaissance und vor allem dem Barock. Solche Bilder, in seltenen Fällen auch Statuen, sind der Stolz fast aller katholischen Gegenden und oft sogar einzelner Pfarreien. Einige Beispiele: Die Bevölkerung von Einsidlen wallfahrtet jedes Jahr einmal nach dem keine zwei Stunden entfernten Dorf Eutal, wo im Hochaltar der jetzigen Kirche von 1792 eine vielverehrte Statue der Schmerzhaften Muttergottes aus dem 17. Jahrhundert steht. Eine zweite Wallfahrt geht jeweilen nach Biberegg südlich von Sattel zu der dortigen Kopie der Gnadenkapelle von Loreto. In der Klosterkirche auf dem Gubel oberhalb Menzingen ist eine recht anmutige Madonna von 1849 des unglaublich fruchtbaren, oft geradezu süsslichen Stanser Malers Melchior Paul Deschwanden unter dem Namen Maria-Hilf zum Gnadenbild geworden. Das Gnadenbild im nationalen Wallfahrtsort der Freiburger, Bourgillon oberhalb der Hauptstadt des Kantons, ist eine durch einen Behang verhüllte qualitätvolle Statue vom Anfang des 15. Jahrhunderts, mit naturfarbenen Gesichtern von Mutter und Kind. Das hübsche Mariengemälde in einer pompösen Kapelle des rechten Seitenschiffes der Kathedrale von Lugano gilt ebenfalls als Gnadenbild. Dies ist nur eine kleine Auswahl aus sehr vielen schweizerischen Exempeln.

---

39) *Abb. einer Kopie aus dem 18. Jh. nach dem 1921 verbrannten Gnadenbild (Bayerisches Nationalmuseum, Inv. Nr. Kr. K. 198): Wallfahrt kennt keine Grenzen. Ausstellungskatalog Bayerisches Nationalmuseum München 1984, 209 Nr. 328.*

Keine der schönen Madonnen aber, die Raffael mit allem Liebreiz austattet, auch nicht seine in unzähligen Kopien verbreitete Madonna della Sedia oder seine Sixtinische Madonna (seit 1754 in der Dresdner Galerie), kein Muttergottesbild von Murillo oder Rubens wurde für das Volk zum grossen Gnadenbild, sondern diese Auszeichnung fiel durch den unbewussten Willen der Beter fast immer auf von Byzanz abgeleitete Ikonen und auf romanische oder gotische Statuen. Darüber hinaus werden oder wurden Statuen mit dem sogenannten Behang ihres künstlerischen Reizes beraubt, ähnlich wie bei Ikonen die Silberverkleidung nur das Gesicht von Mutter und Kind frei lässt. Der Beter scheidet reinlich Ästhetisches und Religiöses, vor allem bei jenen Werken, die die stärksten rein religiösen Spannungen auslösen. Für den Beter ist also zwischen Ästhetik und Religion ein ähnlicher Trennungsstrich gezogen, wie er zwischen Ästhetik und Moral besteht. Kunst und Religion liegen auf ganz verschiedenen Ebenen und können sich nur gelegentlich berühren.[40] Halten wir Umschau unter den berühmtesten Gnadenbildern, deren Schöpfer anonym geblieben sind. Zwei byzantinische Ikonentypen, die Hodegetria (Weggeleiterin) und die Nikopoia (Siegbringerin) wirken in der Madonnendarstellung des Abendlandes lange nach. Das in der gesamten katholischen Welt durch Kopien aller Art am meisten verbreitete Gnadenbild ist die „Mutter von der immerwährenden Hilfe" in S. Alfonso in Rom, eine spätbyzantinische Ikone des 12. Jahrhunderts. Nahe dabei, in der Borghese-Kapelle von S. Maria Maggiore, steht das ebenfalls byzantinische schwarze Bild „Maria ad nives" (zum Schnee) aus dem 13. Jahrhundert, das die Legende, wie bei vielen andern Gnadenbildern, dem Pinsel des Evangelisten Lukas zuschreibt, der nach der Überlieferung Arzt und auch Maler war. Das Gnadenbild von Mariazell in der Steiermark ist eine derbe spätromanische Sitzfigur aus der Mitte des 13. Jahrhunderts, die angeblich stets mit einem Behang versehen war. Die Statue von Altötting in Oberbayern wird in die Zeit um 1300 angesetzt, die „Mutter vom guten Rat" in Genazzano bei Rom mag ins Quattrocento gehören. Stilistisch schwer zu bestimmen ist das Gnadenbild von Loreto, vielleicht – wie oben in Erwägung gezogen – eines der Vorbilder von Einsidlen. Die dortige stehende Madonna mit offenem Haar und mit dem seitlich auf ihren Händen stehenden Kindchen trägt den verhüllenden Behang vermutlich seit der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts; die ursprüngliche, heute auf den Ausgang des 13. oder Anfang des 14. Jahrhunderts datierte, farbig gefasste Statue soll nach allgemeiner Meinung gleich der gegenwärtigen

40) Hier seien drei anerkannte Kunstwerke genannt, deren jedes für eine ganze Region zum Gnadenbild wurde: In Noto (Sizilien) steht die auf 1471 datierte und signierte Marmormadonna des Dalmatiners Francesco Laurana (Frana Lovrana); in S. Agostino zu Rom verehrt man das Gnadenbild Jacopo Sansovinos, die „Madonna del Parto" von 1521; ausgrechnet dem Maler des Protestantismus, Lukas Cranach, verdankt das Tirol sein Gnadenbild Maria-Hilf in der Innsbrucker Stadtpfarrkirche. Es wäre leicht, anhand von Abbildungen nachzuweisen, wie jedoch in diesen Werken der Wille nach Stilisierung und Überwindung des Individuellen sich unbewusst äussert.

aus Zedernholz geschnitzt gewesen sein – was aber vom dortigen Archivar etwas in Zweifel gezogen wird.[41] Die Madonna del Sasso oberhalb Locarno stammt aus der Zeit um 1490. Sie alle sind Werke aus der Vorrenaissance. Das neben unserer Einsidler Madonna am meisten verehrte schweizerische Gnadenbild ist „Maria im Stein" in Mariastein aus dem 17. Jahrhundert. Als Ausnahme erscheint auch die „Trösterin der Betrübten" in Kevelaer am Niederrhein, ein kleiner 1642 aufgestellter Stich eines Niederländers, 11x7,5 cm. Zu erwähnen ist ferner die künstlerisch völlig belanglose Muttergottes von Lourdes, die ein längst vergessener Bildhauer Fabich nach der Beschreibung der Seherin Bernadette Soubirous modellierte und die in Gips kopiert in unzähligen frommen katholischen Häusern steht. In ihrer Unbedeutendheit entspricht auch sie dem, was der Beter bei Gnadenbildern unbewusst sucht: künstlerische Neutralität. Werke hoher Kunst sind also nur ganz ausnahmsweise zu Gnadenbildern geworden.[42]

Schwarze Madonnen und der sogenannte Behang

Sehr viele Gnadenbilder Marias zeigen ein schwarzes oder dunkelbraunes Antlitz.[43] Gerade die dunkle Färbung scheint für die grossen Gnadenbilder fast charakteristisch zu sein. Man kann bei manchen eine Nachwirkung des Kunstideals der syrischen Ikonen annehmen; der Kanon der frommen russischen Ikonenmaler verlangt noch heute für die Madonna ein dunkelbraunes Antlitz wie bei den früher genannten beiden römischen Gnadenbildern. Das

---

41) In der Nacht vom 22. zum 23. Februar 1921 zerstörte ein Brand in der Kapelle das Original. Jetzt steht dort eine Kopie in Zedernholz, modelliert von Enrico Quattrini und ausgehauen von Leopoldo Celani.

42) Vgl. dazu die Angaben in Anm. 40.

43) *Literatur zu den „Schwarzen Madonnen": Rohault de Fleury C., La Sainte Vierge dans les arts, Paris 1878; Therstappen P. von, Schwarze Madonnen (Kölnische Volkszeitung, 7. November 1932); Bréhier L., Les Vierges Noires (Les Eglises de France 7, 1935, 27–29); drs., À propos de l'origine des Vierges Noires (Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres 1935, 379); Durand-Lefebvre M., Étude sur l'origine des Vierges Noires. Phil. Diss. Paris, Paris 1937; Saillens E., Nos Vierges Noires – Leurs origines, Paris 1945; Forsyth I. H., The Throne of Wisdom. Wood sculptures of the Madonna in Romanesque France, Princeton 1972; Kolb K., Marien-Gnadenbilder. Marienverehrung heute, Würzburg 1976; Vialet F., L'iconographie de la Vierge Noire. Catalogue de l'exposition au Baptistère Saint-Jean, Le Puy, Le Puys 1983; Chrzanowski T., „Czarna Madonna" i sztuka. [La Vierge Noire et l'art]: Polska Sztuka Ludowa Warszawa, POL, 38, 1984, Nr. 3, 131–138; Bonvin J., Vierges Noires, la réponse vient de la Terre, Paris 1988; Cassagnes-Brouquet S., Vierges Noires. Regard et fascination, Rodez ²1990; Salzgeber J., Die Schwarze Muttergottes von Einsiedeln. Gnadenbild und Gnadenkapelle in der Geschichte, Einsiedeln 1991.*

letzte Jahrhundert hat die dunkle Färbung meist rationalistisch einzig durch Feuer, Rauch usw. zu erklären versucht.[44]

Schwarz ist die Madonna von Sendomir, schwarz die Madonna von Czestochowa; in Neapel ist „La Bruna" in S. M. del Carmine, eine fast schwarze Ikone, das meistverehrte Gnadenbild der Himmelskönigin. Die schwarze byzantinische Madonna aus Zedernholz in der Santa Casa von Loreto, die im Antlitz schwarze „Mare de Deu" auf dem Montserrat, zärtlich „La Moreneta" genannt, die schwarzen Thaumaturgen (wunderwirkende Gnadenbilder) von Einsidlen und Altötting – sie alle werden vom Betenden nicht mit „naturalistischen" Augen betrachtet. Keiner denkt ethnographisch an eine Afrikanerin; die schwarze bzw. braune Färbung ist ein besonders deutliches Element der Entpersönlichung, der Neutralisierung fast aller grossen Gnadenbilder.[45]

Ebenso wichtig wie die dunkle Farbe der Gesichter ist die Bekleidung der Statuen, der sogenannte Behang, der wahrscheinlich erst im 16. Jahrhundert aufkommt.[46] Vor allem seit dem Barock, wo die Kunst in den Kirchen Himmlisches und Irdisches einfühlend ineinander übergehen lässt, entrückt man die grossen Gnadenbilder auch durch diesen Behang der Sinnenwelt. Ob er ursprünglich von der spanischen Hoftracht beeinflusst war, mit Reifrock, Gürtel und Krone, bleibe dahingestellt.[47] Die nun verschwundene Verhüllung des Gnadenbildes von Mariastein liess deutlich die Taille und den Reifrock erkennen. Aber fast allgemein tritt an die Stelle dieses Hofkostüms, das Maria gelegentlich als eine Art himmlische Maria Theresia darstellt, das starre, steife Dreieck, das kegelförmig den Leib umschliesst und das Jesuskind gewöhnlich, einem Ciboriumsmäntelchen ähnlich, bis ans Köpfchen einhüllt. Als Hintergrund ist in der Regel ein ebenso starrer Mantel fächerförmig aufgeschlagen, meist von der nachträglich aufgesetzten Krone ausgehend.[48] Am ausgeprägtesten ist der Behang mit Mantel bei Marienstatuen in Spanien und Portugal: am

Tafel XII

---

44) Das ursprünglich fleischfarbene Antlitz des Gnadenbildes von Altötting wurde durch den Rauch der Kerzen im Laufe der Jahrhunderte milchiggrau, fast silbrig, so dass es summarisch als schwarz bezeichnet wird. Beim Einsidler Gnadenbild fabeln unzählige fromme Beter und auch Fernstehende von einem Brand, der das Bild geschwärzt habe. Möglicherweise lebt da dumpf eine Erinnerung an den Brand der Gnadenkapelle von 1465 weiter, von dem heute noch nicht klar ist, ob dabei auch das damalige sitzende Marienbild verbrannte oder erhalten blieb.

45) Beispiele aus der Antike sind die Darstellungen der Demeter Melaina, der Kybele, der Magna Mater.

46) *Bekleidung des Gnadenbildes: Wentzel H., Art. Bekleiden von Bildwerken (Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte 2, Stuttgart–Waldsee 1948, Sp. 219–225; Zingg Th., Das Kleid der Einsiedler Muttergottes, Einsiedeln 1974, 16: „... Gewissheit, dass im Jahre 1550 das Gnadenbild noch ohne Festkleid war".*

47) Auch die klassische Antike kannte das Bekleiden von Kultbildern. Der jonische Fries in der Säulenhalle des Parthenons von Athen gipfelt in der Darstellung, auf der Mädchen den Priesterinnen den Stoff präsentieren, mit dem das Werk des Phaidias bekleidet werden soll.

48) Auch das Christkind allein zeigt sich gelegentlich in einer Stoffumhüllung, wie etwa der Santo Bambino in Aracoeli in Rom oder das Prager Jesuskind.

Gnadenbild del Milagro in Cordoba, bei N. S. de Covadonga, bei N. S. da Conceiçao apparecida, N. S. de Lujan und N. S. del Valle. Diese abstrakt geometrische Bekleidung leitete sich ab von einem um 1525 in der iberischen Halbinsel aufgekommenen Frauenkleid, der Miriñaque,[49] die nicht nur den Körper ganz verhüllte, sondern jede Spur des Weiblichen und sogar jeden Faltenwurf unterdrückte. Die Miriñaque oder wenigstens ihr Name könnte von den Philippinen stammen; dort bedeutet „Medriñaque" ein Gewebe aus den Fasern von Bananenblättern. Diese Bekleidung der Statuen ist das extremste Element der Abstrahierung und Stilisierung.

In der dem Schreibenden gewidmeten Festschrift „Corolla Heremitana" versucht Ernst Murbach den Nachweis zu erbringen, dass das Einsidler Gnadenbild von Anfang an für einen Behang bestimmt war.[50] Die rote Fassung des Gewandes war jedoch noch in der Zeit der Kappelerkriege ein Hauptkennzeichen der Einsidler Statue, denn Abt Raimund Tschudi [Abt 1959–1969] berichtet in seiner 1946 gedruckten Freiburger Dissertation: „Anfang 1529 hiess es, die Zürcher oder Toggenburger – andere nannten die Gasterländer und Leute aus Wesen – hätten gedroht, wie sie rot huor zuo Einsidlen wellend verbrennen."[51] Hätte schon damals ein Behang die Statue bis zum Kopf verhüllt, so hätte niemand etwas von der roten Fassung des Gewandes wissen können.

Erwin Poeschel zitiert zwar aus der Chronik des Katharinenklosters in St. Gallen, dass eine 1484 gestiftete Kopie des Einsidler Gnadenbildes, die früheste urkundlich nachweisbare Kopie, „mit der Kron und mit ainem tüchly und mit ainem blauen sidin mantel gar schön geziert" war.[52] Dies deutet aber durchaus nicht auf einen Behang hin, sondern auf den Mantel im Hintergrund der Statue, welcher der schlanken Figur mit seinem Dreieck mehr Gewicht gab, sowie auf einen kleinen Schleier, der wohl mit der Krone zusammenhing, mit der die Statue schon damals geschmückt war. Von einem Behang des Einsidler Gnadenbildes darf man erst seit dem letzten Drittel des 16. Jahrhunderts reden. Er wurde im Laufe der Jahrhunderte immer reicher ausgestaltet, spiegelt in der Ornamentik den Wandel der Stile und wechselt in den liturgischen Farben. Dieser Behang hat vor allem am Hals der Madonna und am Rücken des Kindchens die alte Fassung allmählich weggeschabt.

Der Behang hat übrigens bei der Einsidler Statue eine noch kaum beachtete formal-ästhetische Funktion. Die Statue neigt sich nämlich, von ihr aus gesehen, leicht nach rechts, für den Beschauer nach links. Diese Abweichung vom

---

49) *Bei Anderson R. M., Hispanic costume 1480–1530, New York 1979, 209 erscheint die miriñaque als Spätform des 19. Jahrhunderts der verdugada (Reifrock).*

50) Murbach E., Das Einsiedler Gnadenbild und seine Zeitverwandten (Corolla Heremitana. Neue Beiträge zur Kunst und Geschichte Einsiedelns und der Innerschweiz, Olten 1964, 137–153.

51) Tschudi R., Das Kloster Einsiedeln unter den Äbten Ludwig II. Blarer und Joachim Eichhorn 1526–1569 (Beilage zum 107. Jahresbericht der Stiftsschule Einsiedeln im Studienjahr 1945/46), Einsiedeln 1946, 142.

52) Poeschel E., Die Kunstdenkmäler des Kantons St. Gallen 2, Basel 1957, 146.

Mittellot wird durch die starre Bekleidung optisch korrigiert, so dass die Vertikale absolut dominiert.

Zur Datierung des Einsidler Gnadenbildes

Die Frage nach dem Alter des Einsidler Gnadenbildes scheint anfänglich nicht schwer zu beantworten zu sein. Wie am Schluss der Einleitung dieser Studie gesagt, datierte ich die Statue in meinen „Kunstdenkmälern des Kantons Schwyz" in die Mitte des 15. Jahrhunderts und sprach sie als süddeutsche Arbeit an.[53] Ilse Baier-Futterer in ihrem Katalog der mittelalterlichen Plastiken des Schweizerischen Landesmuseums setzt die Entstehungszeit um 1440 an und betont deutlich, gestützt auf die drei Stiche des Meisters E. S., dass die Skulptur vor dem Brand von 1465 entstanden sein muss.[54] Man kommt also auf die Zeit zwischen 1440 und 1470.

Dieser Datierung stehen aber einige Bedenken entgegen. Erwin Poeschel belegt aktenmässig (siehe S. 23), dass schon 1484 eine Kopie des Einsidler Gnadenbildes dem Katharinenkloster in St. Gallen geschenkt und dort aufgestellt wurde.[55] Dies berührt irgendwie seltsam, denn es ist nicht sehr wahrscheinlich, dass von einem Gnadenbild aus der Mitte des 15. Jahrhunderts schon 1484 eine Replik nach auswärts gestiftet wurde, da die nachweislichen, ungemein zahlreichen Kopien erst mit dem Ende des 17. Jahrhunderts auftreten. Nimmt man jedoch für die Einsidler Statue ein höheres Alter an, etwa das erste Drittel des 15. Jahrhunderts, so hat diese Stiftung nach St. Gallen nichts Ungewöhnliches mehr an sich.

Die älteste Mailänder Ährenjungfrau kann recht wohl noch ins späte 14. oder in den Anfang des 15. Jahrhunderts zurückreichen, und wir wissen nicht,

---

53) Birchler L., Die Kunstdenkmäler des Kantons Schwyz 1, Basel 1927, 104f.

54) Baier-Futterer I., Die Bildwerke der Romanik und Gotik, Zürich 1936, 93. Die Verfasserin geht von der 1898 vom Landesmuseum aus der dem Stift Einsidlen gehörenden Schlosskapelle von Freudenfels bei Eschenz erworbenen Kopie vom Ende des 15. Jahrhunderts aus, betont das rote Gewand der Fassung, sowie die schon damals gebräunten Gesichter von Mutter und Kind. Weiter schreibt sie: „Das Einsiedler Original, das ohne Einkleidung zu sehen die Verfasserin einmal Gelegenheit hatte, hat in der Behandlung des Körpers noch manches vom ‚weichen Stil' und dürfte wohl um 1440 herum entstanden sein. Es macht nicht den Eindruck, ein absichtlich archaisierendes Werk (etwa als Ersatz für ein zugrunde gegangenes Gnadenbild) zu sein. Noch ungeklärt ist die Frage, wann man von der – durch den E. S.-Stich von 1466 und durch Pilgerzeichen bezeugten – thronenden Muttergottes zu der jetzigen Gnadenmuttergottes überging. Es mag nach dem Brand von 1465 gewesen sein, der vielleicht das ursprüngliche Bildwerk verzehrt, aber das jetzige verschont hatte, sodass man darin einen Grund zur besonderen Verehrung des letzteren sehen konnte. Jedenfalls aber ist das heutige Gnadenbild ... vor dem Datum des Brandes entstanden".

55) Poeschel E., Die Kunstdenkmäler des Kantons St. Gallen 2, Basel 1957, 146.

welche der zahlreichen Repliken dieses vielverehrten Gnadenbildes auf die Einsidler Madonna eingewirkt hat.

Dazu kommt ein Weiteres: Der Übergang von einer sitzenden zu einer stehenden, schlanken Madonna bedeutet etwas künstlerisch und religiös geradezu Einschneidendes. Spielt hier die Formgebung der Statue von Loreto herein – eine schlanke stehende Jungfrau –, die sehr viel älter ist als die Einsidler Madonna?

Hoffentlich wird die Forschung der nächsten Jahrzehnte diese noch verworrenen Fragen zu klären wissen.

Abschliessende Betrachtung

In Anmerkung 13 war kurz von den Xoana die Rede, den aus Porosstein oder Marmor gehauenen primitiven Kopien hölzerner Götterbilder der Griechen, die, weit entfernt davon, im klassischen Sinn „schön" zu sein, unwillkürlich an roh zurechtgehauene Balken oder Baumstämme erinnern. Die bekanntesten von ihnen sind die Hera des Cheramyes und die Artemis der Nikandre, die in mehreren Repliken auf uns gekommen sind. Die Hellenen des Altertums verlangten instinktiv von ihren eigentlichen Kultstatuen, dass sie der Realität entrückt seien; deshalb wandten sie sich in ihren Nöten nicht an die wundervollen Bildwerke des Phaidias, sondern suchten Zuflucht bei den barbarischen Xoana. Noch der „antike Baedeker" Pausanias kann einzig für das Land Attika ein halbes Dutzend derartiger „unschöner" Statuen des 8. oder 7. vorchristlichen Jahrhunderts nennen.

Alle grossen Kultbilder sind wirklichkeitsfern, von den Buddhas über die Ikonen bis zu den wichtigsten Gnadenbildern des Abendlandes. Ein Hauptbeispiel dafür ist eben Unsere Liebe Frau von Einsidlen; ihr schwarzes Antlitz und das schwarze Kindchen entheben, zusammen mit dem starren Behang, das ganze Gnadenbild der Wirklichkeit; aber auch die unverhüllte Skulptur wirkt ganz unpersönlich, eine trocken stilisierte Figur vom Ausklang des sogenannten weichen Stils. Die Pilger selber haben, wie einleitend gesagt, hier indirekt ihren Wunsch kundgetan, indem sie bei ihren Einkäufen seit Jahrzehnten ausschliesslich Wiedergaben ohne den Behang wählen.

Warum dürfen die der eigentlichen Andacht dienenden Kultbilder der Griechen, der Asiaten und aller sogenannt unzivilisierten Völker, aber auch die der orthodoxen und der römischen Katholiken, nicht „schön" sein nach dem Kanon der Renaissance? Die grossen Thaumaturgen – nicht die kleinen lokalen Gnadenbilder – müssen fern vom Beter sein, dürfen ihn nicht in irgend einer Einzelheit an sein Alltagsleben erinnern, an ein bestimmtes Antlitz, das ihm vertraut ist, an eine Gewandform, die er kennt. Der eigentliche Bilderdienst kommt einem Urbedürfnis der Menschheit entgegen. Bilder, gemalte oder plastisch geformte, sind Gebetshilfen. Sie sollen ein Durchgang zur Transzendenz sein; darum dürfen in ihnen die anthropomorphen Elemente nicht über das ganz Allgemeine hinausgehen.

Künstlerisch unbedeutende oder im Sinn jeder Klassik barbarische Werke sind wie ein Stein in einem breiten Bach, über den man springen muss, aber in *einem* Anlauf nicht ans andere Ufer gelangt. Liegt eine klassisch schöne Statue im Bach, so springen wir nicht, sondern halten bewundernd inne. Ist der Stein aber im einfühlend-künstlerischen Sinn indifferent, so wagen wir mit seiner Hilfe den Sprung.

Was erwartet der hilflose Mensch von seinem Gnadenbild? Treiben ihn denn nur die äusseren Lebensnöte, Krankheiten, Berufssorgen, das Schicksal der Kinder, vor diese Bilder, durch die er sich hindurchbetet? Unbewusst will er viel mehr: vielleicht einen Augenblick der Entselbstung, ein Ausser-sich-Sein, eine[56] [Pause im Bewusstsein des Irdischen, bei höchster Spannung ein Überborden und dadurch ein Teilhaben an den Gründen das Daseins.]

56) *Die Fortsetzung ist verschollen (vgl. Anm. 3). Der Satz lässt sich anhand des Aufsatzes in: Formositas Romanica (wie Anm. 16), S. 105 ergänzen, den Linus Birchler in seiner „Abschliessenden Betrachtung" zum Teil wörtlich wiederholt.*

Die Geschichte des gotischen Einsiedler Gnadenbildes

Joachim Salzgeber – Einsiedeln /Schweiz

Wie es bei den Gnadenbildern oft der Fall ist, weiss man vom Künstler des gotischen Einsiedler Gnadenbildes nichts. Durch Stilvergleiche versuchte Ilse Baier-Futterer wenigstens der Zeit seiner Entstehung nahezukommen. Sie nimmt die Zeit um 1440 an. Nach ihr erinnert manches in der Behandlung des Körpers und Gewandes an den Weichen Stil[1]. Nur steht diese Datierung bei der Möglichkeit von Stilverspätungen in der spätmittelalterlichen Kunst auf einer unsicheren Grundlage.

Etwas weiter ausholend versuchte Ernst Murbach an den Künstler und die Entstehung des gotischen Einsiedler Gnadenbildes heranzukommen. Er beschreibt das Gnadenbild ausführlich: „Das Gnadenbild, eine spätgotische Statue aus Lindenholz von 113 cm Höhe, trägt weder Mantel noch Schleier. Das Haar legt sich eng an das Haupt und den Hals und verbreitet sich über dem Rücken. Das Antlitz mit der gewölbten Stirn zeigt einen vornehmen, eher jungfräulichen als mütterlichen Ausdruck. Das Haupt in seiner lotrechten Stellung und starren Haltung antwortet gar nicht der Kurve des Körpers. Das ist stilistisch als retardierend oder typisierend zu betrachten: ein Zeichen, dass die Statue als Gnadenbild geschaffen wurde und nicht erst später dazu ausgewählt wurde. Das hemdartige Gewand ist hochgegürtet. Die wenigen Faltenzüge laufen unter dem Gürtel durch, als würde keine Einschnürung bestehen. Der Körper biegt sich in einer Kurve leicht nach links. Einige kantige Staufalten bilden den unteren Abschluss des Gewandes; in ihrer Verhärtung zeigen sie deutlich die Überwindung des Weichen-Stils. Mit ihrer rechten Hand hält die Muttergottes ein Zepter, auf der linken Hand sitzt das Jesuskind, völlig nackt. Seine rechte Hand ist zum Segen erhoben, mit seiner linken Hand hält es ein Vögelein, was einem Motiv aus frühchristlichen legendären Schriften entspricht. Das Kleid der Madonna trägt Spuren von eingepressten Mustern. Der Saum war vergoldet. Überreste des ursprünglichen Leinwandüberzuges sind teilweise erkennbar. Die Statue war zur Bekleidung mit einem rechteckigen Überwurf aus Stoff geschaffen. Im Sinne der bisherigen

1) Baier-Futterer I., Die Bildwerke der Romanik und Gotik, Zürich 1936, 169.

Tradition sieht man im Schöpfer dieser Marienstatue einen bedeutenden Meister im süddeutschen Raum."[2]

Das Fehlen der Quellen über den Künstler und die „Entstehung" des Gnadenbildes weckt den Verdacht, dass es beabsichtigt war. Darum ist zu bemerken, dass man in dieser Frage nicht über Vermutungen hinaus kommt. Murbach versucht auf Grund seiner Beschreibung des Gnadenbildes, die Hypothese auszuschliessen, dass es zuvor schon als irgendeine Muttergottesstatue vorhanden gewesen sei und erst nach dem Brand von Gnadenkapelle und Münster im Jahre 1465 zum Gnadenbild ausersehen wurde. Nach ihm wurde das Gnadenbild als solches, als Kultbild geschaffen. Es sollte um 1440 das alte romanische Gnadenbild ersetzen.

Linus Birchler tritt für eine frühere Entstehungszeit des Gnadenbildes als 1440 ein, nämlich für das frühe 15. Jahrhundert. Dabei stützt er sich vor allem auf den Vergleich mit der Ährenmadonna. Abschliessend setzt er jedoch die Zeit zwischen 1440–1470 für die Entstehung des Gnadenbildes fest, womit alle Hypothesen zurecht kommen können. Er selbst hat die Vermutung ausgesprochen und zwar an erster Stelle, dass das gotische Gnadenbild das romanische Gnadenbild zu ersetzen hatte. Dabei vermutet er, dass es zwei romanische Gnadenbilder gab, jenes aus dem 13. Jahrhundert ersetzte das aus dem 12. Jahrhundert. Letzteres ist noch vorhanden. Es ist aus einem Fichtenkernholz geschnitzt, imponierend einfach, in Blockform gezwungen.[3] Wenn das gotische Gnadenbild das zweite romanische ersetzt hat, dann müsste es beim Brand von 1465 gerettet worden sein. Wäre das der Fall gewesen, so wäre es gewiss nicht verschwiegen worden.

Mathilde Tobler schliesst sich der Auffassung an, dass das gotische Gnadenbild um 1440 geschaffen wurde und das romanische Gnadenbild aus dem 13. Jahrhundert ersetzte.[4] Aber auch hier ergeben sich gewisse Schwierigkeiten.

Eine hier wenigstens erwähnte Vermutung nimmt an, dass das jetzige Gnadenbild im Zusammenhang mit dem Brand von 1465 in Auftrag gegeben wurde. Zwar spricht nichts in den damaligen Aufzeichnungen davon, dass das alte romanische Gnadenbild beim Klosterbrand vom 21. April 1465 verbrannt sei. Da der Brand aber durch die Nachlässigkeit des Sakristans in der Gnadenkapelle ausgebrochen war, liegt es nahe, dass dabei das romanische Gnadenbild zerstört wurde. Denn es wird berichtet, dass alles, was in Kapelle und Münster „darin war von Holtzwerckh, alle gezierd, Kelch, Bücher, Kleinod, das Geld im stock in der Capell vnd blib nichts, dann die mauren auffrecht stehn. Und besonder der Capell Unser Lieben Frauwen beschach kein Leid an

2) Murbach E., Das Einsiedler Gnadenbild und seine Zeitverwandten (Corolla Heremitana, hrsg. von A. A. Schmid, Olten und Freiburg 1964, 137–153).

3) Birchler L., Das Einsiedler Gnadenbild (Einsidlensia, Gedenkschrift zum 100. Geburtstag von Linus Birchler 1893–1967, 2, Zürich 1997, 10–28).

4) Tobler M., „Wahre Abbildung". Marianische Gnadenbildkopien in der schweizerischen Quart (GFd 144, 1991, 174).

den mauren, wiewol vill Holtzwerkh darob ware."[5] Das spricht für die Wahrscheinlichkeit, dass man damals ein neues Gnadenbild in Auftrag geben musste. Dabei muss man eine Stilverspätung von ungefähr 20 bis 30 Jahren in Kauf nehmen. Das könnte es auch erklären, dass das Einsiedler Gnadenbild in mancher Hinsicht einen Sonderfall darstellt.

Der Stich „Die grosse Engelweihe von Einsiedeln 1466" gibt darüber keine Auskunft, handelt es sich doch um eine Darstellung, die auf blosser Phantasie beruht. Das gleiche gilt für die „Kleine Madonna" und die „Kleinste Madonna" des Meisters E.S.[6]

Im Jahre 1547 stiftete der ehemalige Abt des Zisterzienser Klosters Maulbronn, Johannes von Lenzingen, in letztwilliger Verfügung dem Kloster Einsiedeln 1000 Gulden, damit in der heiligen Kapelle an jedem Tage das Salve Regina von den Mönchen gesungen werde.[7] Mit dieser Stiftung wurde das tägliche Salve Regina eingeführt, ebenso die damit verbundene Salve-Prozession.

Nach der Chronik des Dominikanerinnenklosters St. Katharina in St. Gallen befand sich dort bereits 1484 eine Kopie des gotischen Einsiedler Gnadenbildes. Erwähnenswert ist hier besonders die Bemerkung der Chronik: „Unser lieben frowen bild mit dem kindlin uf dem arm das ist zu gelicher wis wie das zuo den ainsidelen mit der Kron und mit einem tüchly und einem blauen sidin mantel gar schön geziert". Das ist der früheste Beleg, dass das Gnadenbild in Einsiedeln bekleidet war. Für das St. Galler Bildwerk waren nach dem Inventar von 1507 sechs Mäntel vorhanden, vermutlich in den fünf liturgischen Farben.[8]

Wie Linus Birchler mit Recht bemerkt, deutet dies nicht auf einen Behang hin, sondern auf den Mantel im Hintergrund der Statue, welcher der schlanken Figur mit seinem Dreieck mehr Gewicht gab, sowie auf einen kleinen Schleier, der wohl mit der Krone zusammenhing, mit der die Statue schon damals geschmückt war. Von einem Behang des Einsiedler Gnadenbildes darf man erst seit dem letzten Drittel des 16. Jahrhunderts sprechen.[9]

Wahrscheinlich erst um 1600 erhielten die Muttergottes und das Jesuskind einen Behang in Glockenform nach spanischer Art. Dieses Gewand der Marienstatue wird nach den liturgischen Farben entsprechend den Zeiten des Kirchenjahres gewechselt. Es sind viele Kleider in kostbarer Ausführung vorhanden, gestiftet von hoch und niedrig bis in unsere Tage.[10]

Auf die Bitte des Abtes Ulrich Wittwiler (1585–1600) errichtete Julianus Turrianus, Kanonikus in Como, am 15. August 1600 in der Stiftskirche von Einsiedeln die Rosenkranzbruderschaft. Diese setzte sich bis in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts stärkstens für die Gestaltung der Einsiedler Wall-

5) Documenta Archivii Einsiedlensis, Littera C, Einsiedeln 1665, 116.
6) Albert P., Der Meister E. S., Strassburg 1911, Taf. IV.
7) Stiftsarchiv Einsiedeln, Piae fundationes pro sanctissimo sacello, A.XA 5 und 6.
8) Poeschel E., Die Kunstdenkmäler das Kantons St. Gallen 2, Basel 1957, 146.
9) Birchler (wie Anm. 3) 23.
10) Zingg T., Das Kleid der Einsiedler Muttergottes, Einsiedeln 1974.

fahrt mit Prozessionen und Theauteraufführungen ein.[11] 1602 erschien aus der Feder von P. Joachim von Beroldingen († 1620) das „Rosengärtlein der gnadenreichen Ertzbruderschafft Mariae der allerseligsten Jungfrauen". Darin findet man eine der ältesten Abbildungen der Gnadenkapelle und des Gnadenbildes, eine im Innern der Kapelle mit Behang, eine freistehend ohne Behang, seitenverkehrt, mit einem Strahlenkranz.[12]

Im Laufe der Zeit erhielt das Gnadenbild durch den Rauch der vielen Kerzen und Lampen in der Gnadenkapelle einen schwarzen Überzug aus Russ. Deshalb verglich bei der Engelweihe von 1698 ein Prediger, der Kapuziner Michael Angelus, Guardian in Stans und Definitor, die Gnadenkapelle mit einer Schmiede: „Diese schwarze Farbe des heiligen Bildnisses, diese beschwärzten Mauern, dieser Dampf und Rauch in der heiligen Kapelle überreden mich und geben mir zu verstehen, dass hier muss eine wunderbarliche Schmiede sein, in welcher vermittelst der heiligsten Mutter Gottes durch ihre feurige Liebe die Pfeile und Strahlen des Zornes Gottes geschmiedet und verändert werden in so viele Pfeile der Gnaden und Barmherzigkeit nach dem Orakel des Heiligen Geistes in dem 134. Psalm und in Hieremia in dem 10. und 52. Kapitel: er hat die Blitze und Strahlen in sanften Regen verändert."[13] Trotz dieser Schwärzung des Gnadenbildes durch den Russ war man sich der ursprünglichen Hautfarbe des Gnadenbildes bewusst geblieben, weshalb man den Kopien die natürliche Farbe gab.

Das Gnadenbild hat während der Barockzeit eine gewisse selbständige Bedeutung neben der von Gott selbst geweihten Kapelle erlangt. In vielen Kupferstichen, in kleineren, aber auch in solchen von Originalgrösse wurde es wiedergegeben, sowohl mit als auch ohne Behang. Damit befassten sich vor allem die Kupferstecher Franz Dominik Oechslin, geboren 1739, und Franz Xaver Schönbächler, geboren 1713. Zahlreich sind auch die Kopien des Gnadenbildes, die in Einsiedeln von bekannten Künstlern wie Joseph Kälin († um 1735) und Johann Baptist Babel (1715–1798) geschaffen wurden.[14]

Bis 1704 war das Einsiedler Gnadenbild von den Personen der allerheiligsten Dreifaltigkeit umgeben, zusammengefasst in einem grossen silbernen Kranz. Dann liess es Abt Maurus von Roll (1698–1714) mit blitzenden Strahlen schmücken und den Hintergrund mit hintereinander schwebenden Wolken gestalten.[15]

Als die französischen Truppen am 3. Mai 1798 Einsiedeln besetzten, rühmten sie sich, das echte Gnadenbild in Besitz genommen zu haben. In Wirklich-

---

11) Stiftsarchiv Einsiedeln, Confraternitas Ss. Rosarii, A. KE 1.
12) Beroldingen J.v., Rosengärtlein der gnadednreichen Ertzbruderschafft Mariae ..., Konstanz 1602, unpag.
13) Lob-Geschicht- und Ehren-Predigen von der göttlichen Einweyhung der Einsidlischen Welt-beruehmten Gnaden-Capell ..., hrsg. von P. W. Sidler, Zug 1699, 37.
14) Ringholz O., Wallfahrtsgeschichte Unserer Lieben Frau von Einsiedeln, Freiburg Brg. 1896, 281.
15) Kuhn A., Der jetzige Stiftsbau Maria-Einsiedeln, Einsiedeln 1913, 56.

keit handelte es sich nur um eine Kopie aus der Krankenkapelle des Klosters. Das Gnadenbild wurde am 1. Mai vom Altar weggenommen und in eine schon dazu vorbereitete Kiste eingeschlossen. Am 2. Mai wurde es vom Schaffner des Klosters, Plazidus Kälin (1757–1830) an einen dazu bestimmten Ort in Alpthal übertragen. Obwohl alles in grosser Eile vorgenommen wurde, liess man es doch nicht an Sorgfalt fehlen. Die Kiste war aus Fichtenholz verfertigt und mit eisernen Nägeln verstärkt. Die Statue der Muttergottes selber wurde in zwei Tücher eingewickelt. Das äussere Tuch war ein rohes Gewebe, das mit Stroh gefüllt wurde. Das innere Tuch war mit einer Wachsschicht versehen und mit einer Schnur zusammengebunden, deren Ende das kleinste Siegel des Klosters mit den zwei Raben trug. Auch auf der Kiste selbst befanden sich Siegel, jenes mit der Muttergottes, des kleineren Konventsiegels, und jenes mit den Raben. Die Kiste war so versiegelt: oben und unten, sowie auf den Seiten, und zwar auf Leinenbändern. In der Kiste selber wurde das Gnadenbild am Rücken und am Fussende mit Schrauben befestigt. So übergab der Schaffner des Klosters am 2. Mai die Kiste mit dem Gnadenbild im Alpthal dem dortigen Pfarrer Jakob Michael Herzog (1759–1838) von Beromünster. Dieser genoss das besondere Vertrauen des Klosters Einsiedeln, da sein Bruder Mitglied des Klosters war: P. Marian Herzog, Pfarrer in Einsiedeln. Nach einer Überlieferung soll das Gnadenbild im Stall des Sigristen verborgen worden sein.

Im Bericht von P. Konrad Tanner über das Gnadenbild in Alpthal heisst es: „Kaum war das Gnadenbild acht Tage lang da, als der dortige Pfarrherr, weil der Überbringer der Kiste von einigen Patrioten beobachtet worden war, von dem zu Einsiedeln befindlichen französischen Commissar, der ehedem an eben dem Orte die heilige Taufe empfangen hatte, unter Bedrohung Truppen hineinrücken zu lassen, schon zur Auslieferung dieser Kiste aufgefordert wurde. Weil aber das Alpthal in dem Bezirk Schwyz gelegen war, so liess der unerschrockene Pfarrherr ihn nur an die General Schauenburg mit den Urkantonen geschlossene Capitulation erinnern, vermöge welcher kein Franzose den Schwyzerischen Boden betreten sollte; wodurch der Commissär, weil diese Capitulation noch gar zu neu war, abgeschreckt, von seiner Abforderung abstund. Nicht so leicht liessen sich auch andere von der Nachforschung dieser Kiste abweisen, besonders da es in der Nachbarschaft ruchbar zu werden anfing, und sogar der Munizipalität selbst angezeigt wurde, dass das Gnadenbild darin verschlossen wäre. In diesen Umständen war nämlich der gute Herr Pfarrer durch wiederholte Aufforderungen, und noch mehr durch gleichsam vor der Türe stehenden Franzosen in eine solche Verlegenheit versetzt, dass, weil er in solchem seinem Tale für das ihm anvertraute Bild keine Sicherheit mehr vor sich sah, es durch einen treuen Bergmann auf einem Gebirge in Verwahrung bringen liess; wo dann auf die Kundmachung dieser Entfernung auch alles weitere aufhörte."[16] Bei dem von den Franzosen einge-

16) Stiftsarchiv Einsiedeln, Miscellanea Ssmi Sacelli, A.WC (3) 18, Relation von Tanner C. über die Schicksale des Gnadenbildes während der franz. Revolution.

setzten Commissär von Einsiedeln handelt es sich um Beat Steinauer, der 1748 in Einsiedeln geboren wurde. Zudem besass er nähere Beziehungen zu Alpthal, da sein erste Frau Maria Ellisabetha Franziska Euer (1755–1775) aus dem Alpthal stammte.[17]

Worin die Unvorsichtigkeit bei der Übergabe der Kiste mit dem Gnadenbild bestand, wird nicht genauer bezeichnet. Ein gewisser Verdacht war schon mit der Person des Klosterschaffners gegeben, den man sowohl auf dem Weg durch Trachslau als auch im Alpthal selber erkannt haben muss.

Im Brief von P. Fintan Steinegger unter dem 1. Dezember 1798 wird über die Belästigungen durch die Patrioten in Alpthal nichts berichtet. Der Grund zur Verlegung des Gnadenbildes wird dort anders dargestellt: „nach etwa einem Monat, wo die Bergweiden benutzt zu werden anfingen, musste es sicherheitshalber von da weiter, nämlich auf den Haggen geflüchtet werden; wo die Kiste in einem Hause, um nicht einmal zufälligerweise entdeckt zu werden, in die Erde gelegt wurde."[18] In Wirklichkeit aber war es anders. Der Besitzer des betreffenden Hauses weigerte sich, das Gnadenbild in seinem Hause eingraben zu lassen. Er fürchtete wohl die Repressalien, die bei einer Entdeckung des Bildes von den Franzosen über ihn verhängt würden. So wurde es in einer Wiese in die Erde versenkt. Etwas davon entfernt befindet sich die neue Haggeneggkapelle zu Ehren der Einsiedler Muttergottes, die an ihren Aufenthalt hier erinnern soll.

In Einsiedeln nahm ein Offizier das vermeintliche Gnadenbild von seinem Platz in der Kapelle herunter und sagte: „Madame, sie wird heute noch mit uns weiter spazieren!"[19] General Schauenburg liess die nachgebildete Statue in einem spöttischen Zug nach Zürich führen. Von da kam sie in das Pantheon nach Paris.[20] Die letzte Spur dieser Kopie führt in das französische Kriegsministerium um 1804. Heute ist sie völlig verschollen. Über den Zeitpunkt der Wegführung der Kopie besteht keine Klarheit. Sicher geschah es, noch bevor es ruchbar wurde, es könnte sich nicht um das richtige Bild handeln.

Abt Beat Küttel wurde in seinem Zufluchtsort St. Gerold durch seine Getreuen in Kenntnis gesetzt, wie es um das Gnadenbild stehe. Es war ihm klar, dass es im feuchten Erdreich auf der Haggenegg zugrundegehen werde, und dass deshalb unbedingt etwas unternommen werden müsse. Über diese Rettungsaktion des Gnadenbildes liegen zwei verschiedene Berichte vor, besonders was die Route dieser Überführung betrifft. P. Fintan Steinegger fährt in seinem Brief vom 1. Dezember 1798 weiter: „Erst im hohen Sommer liessen Seiner hochfürstlichen Gnaden diesen verborgenen Schatz endlich von dorther durch eben unsern Schaffner und noch einen andern treuen Mann über die hohen Schweizergebirge in die hiesigen vorarlbergischen Gegenden brin-

17) Stiftsarchiv Einsiedeln, Stammen-Buch der Pfarrkinder zu Einsidlen, A.EE 4, Tab 181, Nr. 7 und Nr. 29.
18) (Wie Anm. 8) A.WC (3) 7.
19) Stiftsarchiv Einsiedeln, ALT 17, Bericht von Marianus Benziger.
20) (Wie Anm. 8) A.WC (3) 21, Bericht von P. Marian Herzog.

gen, wo er nun in einem gewissen Orte verborgen, mit geheimer Andacht und Verehrung bewahret wird. Es war wirklich grosse Zeit, dass das heilige Bild von dorther in Sicherheit gebracht wurde; weil sein Aufenthalt allbereits unter einigen Frommen ruchbar zu werden begann; sonderheitlich aber, weil es sonst in dortiger feuchten Lage bald beträchtlichen Schaden hätte leiden können."[21] Dieser Transport des Gnadenbildes wird im Bericht von P. Konrad Tanner in etwas anderer Weise dargestellt: „Auf diesem Gebirge blieb es also bis den 13. Heumonat 1798, wo es auf ‚Anstaltung' des Fürstabtes von Einsiedeln durch 2 vertraute Männer von da erhoben, und mitten durch die Franzosen über Land und Wasser den 16. glücklich in das Frauenkloster zu St. Peter bei Bludenz überbracht wurde."[22]

Steinegger beginnt seine Ausführungen mit einem Vorwurf gegen Abt Beat, dass er sich erst im Hochsommer um die Bergung des Gnadenbildes bemühte. Der Abt könnte aber mit einem raschen Gegenschlag der Österreicher gegen die französischen Invasionstruppen in der Schweiz gerechnet haben. Pläne von einer Volkserhebung in der Schweiz in Verbindung mit dem Angriff östgerreichischer Truppen dürften in Vorarlberg bekannt gewesen sein. Der Abt dürfte aber wohl spät darüber unterrichtet worden sein, dass die Ausführung dieses Vorhabens noch länger auf sich warten lasse. Deshalb hat er erst im Juli dieses Unternehmen zur Rettung des Gnadenbildes angeordnet. Dieser Versuch war in den Augen des Abtes ein letzt möglicher und musste auch bei grössten Risiken durchgeführt werden.

Sowohl bei Steinegger als auch bei Tanner ist die Rede von einem zweiten Mann, der neben Plazidus Kälin an diesem gewagten Unternehmen teilnahm. Leider wird sein Name hier nicht genannt und wird auch in der ganzen Überlieferung verschwiegen. Plazidus Kälin gab sich bei diesem Abenteuer den Anschein eines Krämers. Man wird sich ihn mit einer grossen geflochtenen Hutte vorstellen müssen. In der Mitte dieser Hutte war die Kiste mit dem Gnadenbild, rund ehrum und darüber die verschiedenen Hausiererartikel, wohl vor allem Textilien, um das Gewicht nicht allzu sehr zu erhöhen. Was die Wanderroute betrifft, gehen P. Fintan und P. Konrad gänzlich auseinander. Bei P. Fintan ging es über die hohen Schweizergebirge, wobei leider die betreffenden Pässe nicht genannt werden. Als kürzester Weg wäre in dieser Hinsicht die Route Haggenegg – Muotathal – Pragelpass – Glarus – Schwanden – Panixerpass – Vorderrheintal zu betrachten. Es ist aber sehr fraglich, ob eine so anstrengende Strecke mit dem Panixerpass von 2400 Meter Höhe bis Bludenz in nur drei Tagen mit einer so schweren Last zurückgelegt werden konnte.

Etwas deutlicher zeichnet sich der Weg im Bericht von P. Konrad Tanner ab, der nach diesem „mitten durch die Franzosen" über Land und Wasser ging. Das lässt eher an bewohnte Gegenden als an einsame Alpenpässe denken. Bei den Worten „Land und Wasser" lässt sich ein Transport über den

21) (Wie Anm. 8) A.WC (3) 7.
22) (Wie Anm. 8) A.WC (3) 18.

Walensee und den Rhein vermuten. Diese Route lässt sich auch mit einer Überlieferung in Verbindung bringen, wonach das Gnadenbild bei der Flucht für einige Stunden in einer Alphütte auf dem Sommerig über Willerzell aufbewahrt wurde. In der Alphütte befindet sich zur Erinnerung an den Aufenthalt des Gnadenbildes ein grosses Ölgemälde des Gnadenbildes, das eigens in einer Nische eingebaut wurde. Plazidus Kälin wird wahrscheinlich den Rheinübergang bei Trübbach benützt haben. Hier gab es eine Fähre und Pendelverkehr mit kleinen Booten. Vor den Zollbeamten wird er sich als Hausierer aus der näheren Umgebung ausgegeben haben. So wurde seine Ausreise gestattet. Die Helvetischen Behörden wollten nämlich diesen Handelsverkehr mit dem Ausland nicht unterbinden. Über Balzers, Vaduz und Feldkirch erreichte der vermeintliche Hausierer am 16. Juli 1798 abends 10 Uhr das Dominikanerinnenkloster St. Peter im Osten von Bludenz. Das Gnadenbild wurde sofort im untern Archiv des Klosters verborgen. Am 9. Oktober 1798 wurde es in ein neues Versteck übertragen: in den Kleiderschrank der Priorin.

In einem Brief vom 25. Oktober 1798 befasste sich P. Fintan Steinegger mit der Frage, ob das Gnadenbild trotz der guten Lagerung in der Kiste nicht Schaden genommen habe. Die Zeilen sind an Abt Beat Küttel gerichtet, der damals in der Propstei St. Gerold weilte: „Euer hochfürstlichen Gnaden können sich nicht einbilden, wie jämmerlich das heilige Bild ausgesehen hat, als man hier die Kiste aufgeschlossen hat. Nebst dem, dass es von einem fast zolldicken Schimmel überzogen, und das Angesicht wegen aufgelöster Farbe mit weissen grossen Flecken bedeckt war, so fand man in der Kiste einen Haufen Erde; die linke Hand mit dem Kindli war mit Gewalt abgebrochen, auch war das linke Händli des Kindli gebrochen, und alles dieses in ein Tüchlein eingewickelt; da es doch gewiss, dass die Brüder Gerold und Adelrich das Bild ganz in die Kiste gelegt, und dieser Bruch durch die Übertragung nicht hat geschehen können, besonders da das Bild in der Kiste fest angeschraubt war. Woraus dann klar erhellet, dass die Kiste zur Zeit, da sie von uns verlassen lag, aufgethan worden sey" Man wird diesem Brief gegenüber kritisch sein müssen, weil am Schluss der Abt eigentlich beschworen wird, das Gnadenbild nicht mehr in die Hände von Weltlichen zu geben.[23]

Wohl spricht aus diesen Zeilen eine grosse Sorge um das Gnadenbild, aber die starke Gemütsbewegung lässt vermuten, dass sich im Bericht von P. Fintan Steinegger einige Übertreibungen finden könnten. Er war auch nicht Augenzeuge der Öffnung der Kiste, in der das Gnadenbild lag. Diese erfolgte erst am 29. September 1798 durch P. Marian Herzog in Gegenwart der Priorin Euphemia Willburger im Dominikanerinnenkloster St. Peter in Bludenz.[24] Die Darstellungen von P. Fintan widersprechen auch dem Zeugnis, das der damlige Restaurator des Gnadenbildes Adam Fuetscher (1731–1804) verfasste, in dem nichts von einer abgebrochenen Hand vermerkt wird. Ein lateinisch verfasstes Protokoll, bei erneuter Öffnung der Kiste am 25. Juli 1799, steht wohl

23) (Wie Anm. 8) A.WC (3) 6.
24) (Wie Anm. 8) A.WC (3) 21.

mit der Aussage Steineggers von der abgebrochenen Hand im Zusammenhang: „Ebenso war die recht Hand, die weggenommen werden kann und die für sich inder Kiste lag, ganz erhalten wie zuvor. Auch war das Jesuskind, das auf der linken Hand der Gottesmutter sitzt, ohne Beschädigung."[25] Trotzdem ist der Brief von P. Fintan Steinegger ein interessantes Dokument aus jener Schreckenszeit, die einem älteren Klostermitglied so sehr zusetzte, und für Gerüchtebildung so günstig war. Vielleicht hatte der Brief doch eine Wirkung: als das Gnadenbild 1799 weiter vor den Franzosen in Sicherheit gebracht werden musste, wurde nicht mehr Plazidus Kälin damit beauftragt, sondern P. Konrad Tanner hatte diese Aufgabe zu übernehmen.

Am 23. März1799 wurde das Gnadenbild in die Propstei St. Gerold, eine Besitzung des Klosters Einsiedeln im Grossen Walsertal, überführt.[26] Als man die Kiste öffnete, sah man, dass das Bild durch die Feuchtigkeit stark gelitten hatte. Es musste daher restauriert werden. Dazu berief man den Maler Johann Adam Fuetscher von Ludesch. Dieser verfasste über den Befund und die Restaurierung des Gnadenbildes einen in zwei Fassungen vorliegenden, höchst wertvollen Bericht, vor allem weil er sich auch auf den ursprünglichen Zustand des Gnadenbildes bezieht.

1. Bericht: 1799 August 9.

„Ich Endes eigenhändig unterschriebener Johann Adam Fuetscher, Mahler, und Landsfähnrich der Herrschaft Blumenegg im Vorarlberg, von Ludesch gebürtig, bekenne hiemit eidlich, und thue offentlich kund: Wie daß ich in Abwesenheit des Hochwürdigsten Fürstabbtes von Hochdero Decanen, und Capitul von Einsiedlen, dermal wegen franzosen-schweizer Kriege verdrängt zu Sant Gerold im Vorarlberg versammelt, bin dahin beschickt worden, das geflüchtete, und salvierte heil. Gnadenbild der allerseligsten Jungfrau, und Mutter Gottes Maria von Einsiedlen wegen erlittenen Beschädigungen zu beaugenscheinigen, und wo nöthig, behutsammst zu reparieren. Dem zu folge befande ich Erstlich dieß von Holz künstlich geschnitzte heil. Gnadenbild in folgender Beschaffenheit: Es war auf eine besondere antique Art und Kunst gefasset. Diese Fassung war noch gar wohl zu erkennen von Goldblumen und unterschiedlichem Grund, und Opera, sammt feiner Leinwand unter der Fassung, besonders an den Extremitäten sichtbar, und alles gar künstlich, daß dermal nicht wohl möglich wäre, dergleichen zu faßen.

Das Angesicht fand ich ganz schwarz-braun, welches aber nur von dem vielen Dampfe der Lichter, und Amplen seit so viel hundert Jahren zu zuschreiben ist, denn ich fand, und sah mit Augen deütlich und klar, daß die Fassung des Angesichtes anfänglich ganz fleischfärbig gewesen seÿ, wie ich dann noch gar wohl die rothen färbigen Backen, und Lefzen ganz deütlich ersehen könnte; ja ob der Stirne ersah ich noch eine kleine Vergoldung, welches vielleicht eine vergoldete Haarschnurr, oder ein Anzeige ihres fliegenden, und vielleicht vergoldeten Haares mag gewesen seÿn.

---

25) (Wie Anm. 8) A.WC (3) 5.
26) (Wie Anm. 8) A.WC (3) 21.

Das auf dem linken Arme sitzende Kindelein Jesu fand ich am Angesichte, und Haaren auch wie das heil. Gnadenbild gleichfalls schwarzbraun, dessen Corpusculum, oder Leibchen aber war noch ganz deutlich fleischfärbig gefasset, so der Mahler mit Fleisse zum Zeügniß hat stehen lassen.

Ich fand zweÿtens, daß h. Gnadenbild an seiner Fassung wegen den vielen Transportierungen an zerschiedene Ort und End, und Feuchtigkeit sehr beschädiget war, besonders am Angesichte, wo die Fassung bis an Grund theils abgefallen, theils abfällig war, und daher folgende Reparierung höchst nöthig hatte.

Zum Voraus hat man sich nicht getrauet anstatt der alten abgefallenen, und abfällig-radierten Crusten dem Angesichte die vorige Fassung, und Fleischfarbe zu geben, und dieß aus vielen Ursachen und besorgenden Anständen. Ich blieb also beÿ der schwarzbraunen Farbe, und mahlete ihr Angesicht so schwarzbraun ganz aus; und eben dieß geschah auch mit dem Angesichte des Kindeleins, gleichförmig, weil es auch was nöthig war. Am Kleide, oder Rocke des heil. Gnadenbildes füllete ich allein einen, und andern Flecken aus, die besonders in Aug' fielen; weiters den abgestandenen Gürtel oder Band wie auch das Unterfutter daran übermahlete ich, wie selbo vorhero waren, simpel blau wiederum. Endlich die ganze Kleidung dieses heil. Gnadenbildes überfuhr ich mit Spicköhl, und distillierten Leinöhle, damit alles desto dauerhafter hinfüro bleiben möchte; womit ich meine Arbeit endete.

Zu Zeügniß dessen habe ich mich eigenhändig unterschrieben, mein Sigill beÿgedruckt, und zugleich den obbedúteten Hochw. Herrn Decanen und Capitul Secretär als Augenzeügen hiemit ersuchet, auch sich selber zu unterschreiben. So geschehen in eben der Propsteÿ oder Kloster Sant Gerold im Vorarlberg den 9. Augusten A°. 1799. Vigilia S. Laurentii. Johan Adam Fuetscher Zier Maler abtestiere und beken wie obsteht".

2. Bericht 1799 2.tn Herbstmonat.

„Ich Ends unterschriebener Joann Adam

Fuetscher Mahler und Landsfendrich der Herrschaft Blumenegg im Vorarlberg, gebürtig von Ludesch, bekenne mit dieser Schrift, und mache öffentlich kundt, daß ich in Abwesenheit des Hochwürdigsten des H. R.(öm). Reichs Fürsten und Abtes zu Einsiedeln, von Hochdero Hochwürdigen Herrn Decan und Capitel nach St. Gerold, wo diese Hochwürdige Herren, von den Franzosen aus der Schweiz verdrängt, gegenwärtig sich befinden, bin berufen worden, um ihr geflüchtetes und glücklich gerettetes Gnadenbild der allerseligsten göttlichen Mutter wegen erlittener Beschädigungen zu beaugenscheinigen, und, wo es nöthig, auszubessern.

Ich fand also das von Holz künstlich geschnitzte heil. Gnadenbild in folgender Beschaffenheit. Erstlich is es mit vieler Kunst und auf eine besondere, sein Alterthum bescheinende Art gefasset, und mit noch kennbaren Goldblumen und goldenen Säumen gezieret. Auch fand ich fast aller Orten Spuren, daß das Holz des Bildes anfänglich mit Leinwand überzogen gewesen, worauf dann erst die Farben aufgetragen worden waren.

Das Angesicht war durchaus schwarz: doch ist diese Farb nicht dem Pinsel, sondern dem Dampfe der Lichter und Ampeln, welche seit so vielen Jahrhunderten in der H. Capell zu Einsiedeln immer brannten, zuzuschreiben; denn ich fand, und sah es

augenscheinlich, daß die Fassung des Angesichtes anfänglich ganz fleischfärbig gewesen, wie es von den abgefallenen Crusten, die man noch aufbehalten, gar wohl zu erkennen ist.

Das auf dem linken Arme sitzende Kindlein fand ich im Angesichte und in dem Haare, die Farb betreffend, wie die Mutter. Der Leib desselben ist, wie jeder deutlich sieht, fleischfärbig gefasset, welches ein klarer Beweis ist, daß auch das Angesicht sowohl des Kindes, als der Mutter, ebenso nach der Natur gemahlet gewesen seÿ.

Ich fand zweÿtens, daß das H. Gnadenbild an seiner Fassung sehr beschädiget war, besonders im Gesichte, wo die Fassung bis auf den weissen Grund an mehreren Orten wirklich abgefallen, an anderen abfällig war, an andern aber noch festhielt; woraus ich schließen mußte, daß das Bild während seiner Flüchtung an einem sehr feuchten und sogar nassen Orte verborgen gelegen seÿn müßte. Dahero ich dann mit demselben nachstehende Ausbesserung vornahm.

Nachdem ich von dem Angesichte alles abfällige und leicht auflösliche wegnahm, die festen Farbtheile aber, soviel möglich, ausglättete, so mahlte ich alsdann das ganze Angesicht sowohl der Mutter als des Kindes mit schwarzer, der vorigen, ähnlichen Farbe; auch an denjenigen Orten, wo die vorige schwarze Farb noch fest hielt; woher dann die Erhöhungen kommen, die man noch da und dort bemerken kann. Weiters übermahlte ich den abgestandenen Gürtel, wie auch das Unterfutter des Kleides an den Ärmeln und am Saume, simpel blau: obwohl diese, wie man es noch klar an dem untersten Saume des Kleides sieht, vergoldet gewesen zu seÿn scheinen.

Endlich überfuhr ich die ganze Kleidung dieses heiligen Gnadenbildes mit Spicköhl und distilliertem Leinöhl; damit alles desto dauerhafter forthin bleiben möchte.

Weil anbeÿ das Gnadenbild mit offenen Augen geschnitzelt war, wegen der schwarzen Farb aber ohne Augen zu seÿn schien, so rieth man mir, wenigst den Augenstern mit etwas von blau und Weiß zu unterscheiden, sowie auch das Schwarze auf den Wangen und Lippen mit ein wenig Rothem zu temperiern. Womit ich dann meine erste Arbeit endete.

Allein da eben diese Änderung der Augen und der Wangen, so gering sie auch war, dennoch von der vorigen ganz schwarzen Gestalt schon ziemlich und merkbar abstach, und beÿ der öffentlichen Aussetzung des Bildes zu Pludenz einige, die es vorher zu Einsiedeln in der H. Capell gesehen hatten, davon Anlass nahmen, über die Ächtheit des Gnadenbildes, an dem sie die vorige Farbe nicht ganz mehr wahrnahmen, einigen Zweifel zu äußern: so habe ich nach vollendter feÿerlichen Aussetzung auf Ansuchung obgemeldter Herren Capitularen von Einsiedeln eben daselbst zu St. Peter beÿ Pludenz das Angesicht sowohl der Mutter als des Kindes wiederum, wie es zuvor war, mit schwarzer Farbe belegt, und auch die Augen, wie sie zuvor waren, bedeckt.

Maria, die sich gewürdiget hat, zu dieser Arbeit sich meiner unwürdigen Hand zu bedienen, reiche mir zum Lohne in meiner Todesstunde auch ihre mächtige Hand, und führe mich zu ihrem göttlichen Sohne, der sie in diesem Bilde durch so viele Wunder und Gnaden verherrlichet hat.

Zu dessen gewissenhaftestem Zeugniße und Bestättigung habe ich diese Schrift zu einer ewigen Urkunde der Wahrheit mit eigener Hand unterschrieben, und mit meinem Sigill belegt.

Geschehen in der Probsteÿ St. Gerold,

den 9.tn August 1799. Und dann zu St. Peter nächst Pludenz den 2.tn Herbstmonat 1799. ich Johan Adam Fuetscher Zier Mahler beschein wie vorsteht."[27]

Am 19. August 1799 war nämlich das Gnadenbild in einer grossen Prozession nach Bludenz gebracht und dort 13 Tage hindurch öffentlich ausgestellt worden. Da keine Kirche die Menge des zusammenströmenden Volkes hätte fassen können, errichtete man vor der Klosterkirche zu St. Peter eine eigene Kapelle und hielt vor derselben die Predigten und Volksandachten.[28]

Nach und nach schwand auch in Vorarlberg die Sicherheit vor dem Feinde, und am 22. Oktober desselben Jahres wurden die Patres Konrad Tanner und Isidor Moser beauftragt, das Gnadenbild samt dem Haupte des heiligen Meinrad und anderen Kostbarkeiten weiter zu flüchten. Am 23. Oktober befand sich P. Konrad bereits auf der Reise über den Arlberg. Seinen ersten Aufenthalt nahm er im Kapuzinerkloster zu Imst. Im Mai 1800 nötigten ihn die kriegerischen Ereignisse zur Flucht nach Hall im Tirol. Hier vertraute er das Gnadenbild und weitere Kostbarkeiten dem Schiffsmeister Franz Josef von Aichinger (1758–1839) an. Im August des gleichen Jahres musste er vor den Franzosen aus Hall fliehen. Er wandte sich nicht nach Linz, obwohl ihm der Statthalter in Innsbruck, Ferdinand Graf von Bissingen, am 17. Mai einen Pass dorthin ausgestellt hatte. Es schien ihm nicht gut zu sein, dorthin zugehen, weil an den Grenzen zu Österreich alles geöffnet wurde und er dachte, sein Pass werde bei den dortigen „Jakobinern" bald bekannt sein, was auch geschah. Schon verbreitete sich in Linz die Kunde, der Statthalter von Einsiedeln sei dahin gekommen, weshalb man nach ihm forschte. Aichinger sorgte dafür, dass die Kisten, die P. Konrad mit sich führte, dem Bürgermeister Fritz von Buol zu Bruneck im Pustertal zukamen, der sie in seine Obhut nahm. Nur das Haupt des heiligen Meinrad, das Gnadenbild und die Kapitalbriefe behielt P. Konrad bei sich. Als es hiess, dass das Inntal in wenigen Tagen den Franzosen übergeben würde, entschloss er sich, mit seinen Schätzen und P. Isidor, der nun bei ihm weilte, über den Brenner zu ziehen. Aber es waren keine Pferde mehr zu erhalten. Da half ihm der Ratsherr, Stadtchronist und Wirt zum Schwarzen Adler von Hall, Jakob Mader (1744–1824), bei dem er drei Monate geweilt war. Dieser gab ihm seine zwei Hauptpferde und einen grossen Leiterwagen sowie einen Knecht auf den Weg. So kamen sie über den Brenner. Der Knecht kam noch weiter mit, bis sie ein Privatpferd für die Kisten antrafen. In Mühldorf im Pustertal angelangt, ging der Transport mit einem Esel und einem kleinen Wagen bis Brunegg weiter. Bergauf musste ich helfen stossen und bergab halten und auf der Ebene vor Hitze fast verschmachten. In Brunegg wollte er im Sternen absteigen, aber seine Fuhre und seine verstaubten Kleider nahmen ihm allen Kredit. Erst als sich Herr von Buol einfand, wurde er aufgenommen. Dieser Mann hatte für die bereits übersandten Sachen aufs trefflichste gesorgt.

---

27) (Wie Anm. 8) A.WC (3) 4b.
28) (Wie Anm. 8) A.WC (3) 3.

Da hiess es, dass die Franzosen auch in diese Gegend vorrücken. So ging im November 1800 die Flucht mit den Kisten weiter nach Lienz im Osttirol. Als dann die Franzosen auch in die Steiermark und in Kärnten eindrangen, sandte der Kaufmann und Spediteur Josef Johann Oberhuber (1746–1824) von Lienz das Gnadenbild seinem Bruder Anton Lienhart, samt den anderen Kostbarkeiten und Kapitalbriefen, nach Triest. Hier wurde alles im Hause eines Protestanten verborgen, wo kein Mensch das Gnadenbild von Einsiedeln vermutete. Nach dem Frieden von Lunéville im Februar 1801 sandte Oberhuber das Gnadenbild und die andern Kostbarkeiten nach dem Kloster Wilten bei Innsbruck. Von dort kam das Gnadenbild am 29. November 1801 über den Arlberg nach Bludenz in das Kloster St. Peter zurück, wo es fast zwei Jahre lang verborgen blieb.[29]

Im September 1803 traf man Vorbereitungen, um das Gnadenbild nach Einsiedeln zu übertragen. Zuvor wurde es auf allgemeinen Wunsch am 21. September in der Pfarrkirche zu Bludenz, am 22. und 23. September auf dem offenen Platze beim Kloster St. Peter und am 25. auf dem Hauptplatz der Stadt Feldkirch bei grossem Zulauf des Volkes feierlich ausgesetzt. In aller Stille wurde es in die Schweiz bis auf den Etzelpass zurückgebracht.

Die feierliche Übertragung in die Stiftskirche wurde auf den 29. September festgesetzt. Mit aller nur möglichen Feierlichkeit wurde das Gnadenbild in einer grossen Prozession unter Donner des leichten und schweren Geschützes in die Stiftskirche überführt.[30] Am folgenden Sonntag, 2. Oktober, hielt man ein besonderes Dankfest für die glückliche Rückkehr des Gnadenbildes, das durch wunderbare Fügungen der göttlichen Vorsehung der sicheren Zerstörung entgangen war.[31] Das Gnadenbild wurde auf dem St. Anna-Altar zur Verehrung aufgestellt.[32] Am 11. September 1817 wurde es in die neue Gnadenkapelle überführt und über dem Altar angebracht.[33] Den Strahlen- und Flammenkranz um das Gnadenbild schuf 1819 der Goldschmied J. Müller von Lichtensteig.[34] Die jetzige Glorie von vergoldeten Wolken wurde 1828 von den Gebrüdern Neyer in Bludenz geschaffen.[35]

---

29) (Wie Anm. 8) A.WC (3) 18.
30) (Wie Anm. 8) A.WC (3) 15, 16.
31) Züricher Freitags-Zeitung, den 14. Weinmonat 1803.
32) Kuhn A. (wie Anm. 7) 58.
33) (Wie Anm. 24).
34) Stiftsarchiv Einsiedeln, Rechnungen unserer Äbte, A.TP 33, 68^{r}.
35) (Wie Anm. 26) A.TP 37, 33.

Gnadenbild

Untersuchung, Quellenforschung, Konservierung 1995/1997

von Odo Lang OSB – Einsiedeln

Einführung[1]

Der nachstehende Bericht über die neueste Restaurierung des Einsiedler Gnadenbildes erschien zunächst in einer ersten, provisorischen Fassung im Dezember 1995 und diente als Arbeitsgrundlage für den Restaurator, der sich mit der Konservierung des Einsiedler Gnadenbildes zu befassen hatte. In der jetzt vorliegenden Fassung vom Dezember 1997 sind der Konservierungsbericht sowie weitere Hinweise auf Untersuchungen erhalten, die 1995 noch nicht vorlagen. Der Bericht wurde in der Folge in einem Exemplar an Herrn Pater Matthäus Meyer, Kustos der Klosterkirche Einsiedeln, ausgeliefert, der ihn dem Bearbeiter für die vorliegende Festschrift in verdankenswerter Weise zur Verfügung stellte. Alle Informationen, die dem Bericht zu Grunde liegen, sind im Restaurierungsarchiv des Klosters in der dortigen Ablegestruktur integriert.

Anlässlich der Restaurierung der Gnadenkapelle in den Jahren 1995-1997 musste die Madonna, das Gnadenbild, vorübergehend „ausgelagert" werden. Das Restaurierungsatelier Willy Arn wurde in diesem Zusammenhang beauftragt, die Madonna auf ihren Zustand hin zu untersuchen und eventuell nötige Konservierungsmassnahmen vorzuschlagen.

Vorgängig wurden in einem Quellenstudium – insbesondere im Stiftsarchiv Einsiedeln – alle Hinweise auf frühere Restaurierungen gesammelt und zusammengestellt. Sie sind in dieser Festschrift ebenfalls enthalten.[2]

Nach Untersuchungen an der Statue selbst wurde diese konserviert und anschliessend gemäss ihrer ursprünglichen Bestimmung wieder in der restaurierten Gnadenkapelle aufgestellt.

---

1) Dieser Bericht wurde verfasst von P. Odo Lang aufgrund des Dokumentationsberichtes von Herrn Philippe Ganz, Restaurierungsatelier Willy Arn, zu Handen von P. Kustos Matthäus Meyer OSB, Einsiedeln.

2) Siehe oben Birchler L., Das Einsiedler Gnadenbild. Seine äussere und innere Geschichte; Salzgeber J., Die Geschichte des gotischen Gnadenbildes.

Marienkult in Einsiedeln

861 wurde der hl. Meinrad bei seiner Zelle im Finstern Wald (heute Einsiedeln) von zwei Räubern erschlagen. Fast ein halbes Jahrhundert später gründete der Strassburger Domherr Benno in der Wildnis des Finstern Waldes eine erste Eremitenniederlassung, die 934 durch den Strassburger Dompropst Eberhard in ein Benediktinerkloster umgewandelt wurde.

Die erste Kapelle, erbaut am Standort der heutigen Gnadenkapelle, war dem Salvator geweiht. Die heutige Gnadenkapelle war also durch Jahrhunderte keine Muttergottes-, sondern eine Erlöserkapelle. Diese stand im 10. Jahrhundert zunächst noch im ummauerten Hof vor dem unter Abt Eberhard als Klosterkirche erbauten „Obern Münster."[3] In der Mitte des 12. Jahrhunderts tauchen die ältesten Zeugnisse einer „Engelweihe" auf, „aus der dem Salvator konsekrierten Kapelle wurde also ein *durch* den Salvator geweihtes Heiligtum."[4] 1230 wird eine Basilika geweiht, welche über der alten Kapelle gebaut wurde (das „Untere Münster").[5] Und erst jetzt setzt eigentlich die Verehrung der Muttergottes ein. An einer Urkunde von 1249 hängt erstmals ein (schon 1239 erwähntes) Konventsiegel das eine romanische, sitzende Madonna mit Kind zeigt.[6]

Das heutige Gnadenbild wird in die Mitte des 15. Jahrhunderts (Birchler[7]), von anderen prägnanter aufgrund stilkritischer Kriterien auf „um 1440" datiert (Ilse Baier-Futterer, Murbach).[8]

Fassungsgeschichte aufgrund der Quellen

Schriftlich überliefert sind in den Quellen zwei Restaurierungen des Gnadenbildes:

- Diejenige von 1799 wurde von Johan Adam Fuetscher im Dominikanerinnenkloster St. Peter in Bludenz (Vorarlberg) vorgenommen. Dort weilte das Gnadenbild während des Exils, weil die revolutionären Franzosen 1798 das Kloster Einsiedeln besetzt hatten.[9]

---

3) Sennhauser H. R., Die älteren Einsiedler Klosterbauten. Beobachtungen und Überlegungen aus heutiger Sicht (Einsidlensia 2, Zürich 1993, 95).
4) Birchler L., Das Einsiedler Gnadenbild (wie Anm. 2).
5) Sennhauser H. R., Die älteren Einsiedler Klosterbauten. (wie Anm. 3) 96f.
6) Sennhauser H. R., (wie Anm. 3) 97.
7) Birchler L., Das Einsiedler Gnadenbild (wie Anm. 2).
8) Baier-Futterer I., Die Bildwerke der Romanik und Gotik, Zürich 1936, 93; Murbach E., Das Einsiedler Gnadenbild und seine Zeitverwandten (Corolla Heremitana, hrsg. von A. A. Schmid, Olten 1964, 138).
9) Salzgeber J. (wie Anm. 2); Herzberger E., Flucht nach Vorarlberg zur Zeit der Französischen Revolution. Altes und Neues zum Einsiedler Gnadenbild (Montfort 41, 1989, 251–274).

– Diejenige von 1933 ist von verschiedener Zeite dokumentiert, wobei ein eigentlicher Restaurierungsbericht fehlt. Der ausführende Restaurator hat nie einen Bericht geschrieben. Ein ausführlicher Bericht von P. Thietland Kälin im Stiftsarchiv muss als verschollen gelten.[10] Eine Zusammenfassung der Ereignisse und Beobachtungen findet sich bei Birchler.[11]

Diese Berichte beschreiben jeweils die Figur und Einzelaspekte der Fassungen.

Fassungsabfolge aufgrund von Mikroquerschliffen

1. Im April 1994 wurden durch Restaurator Willy Arn erste Proben entnommen und am 23. April 1994 an Prof. Dr. Hermann Kühn, München, zur Analyse geschickt. Dieser beschrieb in seinem Bericht vom 12. Mai 1994 diese Proben; die Proben selbst verblieben beim Untersuchenden, während die Fotos der Querschliffe in Einsiedeln im Restaurierungsarchiv aufbewahrt werden.

2. Im November desselben Jahres wurden nochmals Proben entnommen. Diese wurden durch Herrn Walter Frutiger in Kunstharz eingebettet und unter dem Mikroskop untersucht, gezeichnet und interpretiert. Diese Proben und die Fotos dazu werden ebenfalls im Restaurierungsarchiv des Klosters aufbewahrt.

3. Im Februar 1994 wurden vom Atelier Lorenzi + Meier AG, Zürich, ebenfalls Proben entnommen und durch Herrn Dr. Bruno Mühlethaler untersucht. Am 12. Dezember 1995 stelle Herr F. Lorenzi die Resultate zusammen. Allerdings ist über den Verbleib des Berichts von Herrn B. Mühlethaler, der Proben und ev. Fotos nichts bekannt.

4. Im November 1995 wurden nochmals weitere Proben entnommen und wiederum Herrn Prof. Dr. Hermann Kühn in München zur Beurteilung übersandt. Von diesem ging am 5. Dezember 1995 ein entsprechender Bericht ein, wobei die Proben wiederum bei Herrn Kühn verblieben; die Fotos der Querschliffe hingegen befinden sich im Restaurierungsarchiv des Klosters.

Zur Zeit des Quellenstudiums und der Untersuchung lagen nur die Untersuchungen 1.) und 2.) vor, die Untersuchungen 3.) und 4.) gelangten erst nach Ablieferung des endgültigen Berichts seitens des Restaurierungsateliers Willy Arn in den Besitz des Berichterstatters. Sie sind deshalb nicht in seine Betrachtungen integriert. Es sei nur festgehalten, dass die Resultate dieser letzteren Untersuchungen diejenigen der ersten zwei Untersuchungen bestätigen und zum Teil sogar ergänzen, ohne dass sich Widersprüche ergeben würden.

---

10) Birchler L., Das Einsiedler Gnadenbild (wie Anm. 2).
11) Birchler L., Das Einsiedler Gnadenbild (wie Anm. 2).

Proben von Kühn

Eine der Proben entspricht den unten beschriebenen. Auch hier scheint es sich um Pressbrokat zu handeln.

Die anderen Proben zeigen die untersten Schichten (weisslich und rot) mit Vergoldung, gehören also vermutlich zur ersten Fassung.

Bei anderen Proben allerdings sind unterschiedlich rötliche Grundierungen vorhanden, die entweder aus jüngerer Zeit, oder aber aus einer Partie der Figur mit völlig verschiedenem Aufbau stammen.

Zusammenfassung der Ergebnisse

Die Proben enthalten Teilchen mit durchaus vergleichbaren Schichten.

In der Regel fehlen die untersten Schichten. Falls jedoch unterste Schichten vorhanden sind, dann zeigen einzelne Teilchen weissliche Grundierung, rote Schicht (Farbton von Hämatit) und Reste von Gold.

Die meisten Proben zeigen zuunterst eine orange Schicht mit Mennige und weissen Körnern. Die Unterseite ist gerade, also nicht gewellt. Zusätzlich ist sie stark von Pilzfäden bewachsen.

Die Oberseite der Mennigeschicht ist in der Regel gewellt. Es sind Riefen von ca. 1mm (0.93) Abstand und ca. 0.4mm Tiefe gemessen worden.

Darauf folgt in allen Proben eine mehr oder weniger intakte graue Schicht von ca. 0.02 mm Dicke, metallglänzend oder dunkelgrau zerfallen, höchstwahrscheinlich von einer Zinnfolie stammend.

Auf der Zinnfolie, die natürlich ebenfalls gewellt ist, liegt eine braungelbliche Schicht mit dunklen Partikeln; sie ist in den Wellentälern dicker.

Darauf liegt eine Goldfolie.

Stellenweise ist diese mit einer leuchtendroten Farbschicht bedeckt (Zinnober); teilweise ist eine schwarze Schicht vorhanden (Umwandlungsprodukt oder schwarze Farbe).

Darüber folgen verschiedene, meist sehr dunkle Lackschichten, zuoberst bei zwei Proben eine rote Firnisschicht.

Interpretation

Den einzelnen Farbschichten können grob drei verschiedene Fassungsepochen zugeordnet werden.

1. Erste Fassung: Die weissliche Kreideschicht, die Resten der roten Schicht (wie Hämatit) und vor allem die Überreste von Goldfolie sprechen für eine Fassung. Wie diese jedoch ausgesehen hat, lässt sich im Moment noch nicht sagen. Dazu wären weitere Proben nötig, welche Schichtpakete dieser ersten Fassung vollständiger enthalten.

2. Zweite Fassung: Die in fast allen Proben enthaltenen Schichten dieser Fassung sind:

- gelblich (Leim) mit Pilzgeflecht.
- orange (Mennige) mit gewellter Oberfläche.

- Zinnfolie.
- bräunlicher Goldgrund.
- Goldblatt.
- Zinnoberschicht.

All diese Schichten gehören zur zweiten Fassung, bei der es sich allem Anschein nach um eine Pressbrokatfassung handelt.[12]

In die Zinnfolie ist ein Ornament mit Riefen geprägt, als Brokatmasse wird die Mennigeschicht verwendet und als Klebemittel die gelbliche Schicht, welche von den Pilzen nahezu aufgezehrt ist.

Durch Vergolden der Zinnfolie und anschliessende Färbung, hier mit Zinnober, wird eine Struktur gezeigt, die einem Brokatstoff mit Goldfäden gleicht.

3. Dritte Fassung: Die darüberliegenden Schichten sind Firnis- und Retouche-Schichten, die aus den verschiedenen Restaurierungen stammen können.

Hinzuzufügen ist, dass alle untersuchten Proben aus dem Gewand stammen, und zwar von Stellen mit recht intakter alter Fassung.

Zur Datierungsfrage

Da die erste Fassung in den Proben nicht voll erfasst werden konnte, kann über die Fasstechnik nicht auf eine Entstehungszeit der Figur geschlossen werden. Hingegen lässt sich über die zweite Fassung schon näheres bestimmen.

Bei der zweiten Fassung handelt es sich um Pressbrokat. Dieser Pressbrokat hat in der Fassmalerei des Süddeutschen Raumes eine Hochblüte in der Zeit von ungefähr 1480-1530. Geht man davon aus, dass die erste Fassung aus der Entstehungszeit um 1440 stammt, ist eine erneute Überfassung um 1500 durchaus möglich.

Die Konservierung 1995/1997

Vorzustand

Die Figur ist mit Russ und Wachstropfen stark verschmutzt. Das Fassungspaket blättert, vereinzelt gibt es Ausbrüche, die teils auf die Leinwand (im Gewand), teils bis auf das Holz gehen. Frühere Ausbrüche sind bereits früher, vermutlich auch noch nach der Restaurierung von 1933, ausgebessert worden, nicht immer mit glücklicher Hand. Bei den Ausbrüchen im Gewand lassen sich mindestens zwei solche „Flickperioden" feststellen: In der einen Phase wurde das Pressbrokat nur malerisch mit Pinselstrichen ergänzt; in der ande-

12) Hecht B., Betrachtungen über Pressbrokate. Rekonstruktionsversuche unter besonderer Berücksichtigung des sog. Tegernseer Manuskripts (Maltechnik 1980, 22–49); man vergleiche insbesondere die Tabelle zur Schichtabfolge auf verschiedenen Objekten mit Pressbrokat S. 33.

ren wurde immerhin dessen Struktur mit einem stichelähnlichen Gerät in die Ergänzungsmasse eingeritzt. Solche Ausbrüche und frühere Ergänzungen verteilen sich über die ganze Figur.

Die schwarzen Partien wirken matt und unansehnlich, vermutlich weil dem erhöhten Bindemittelbedarf der schwarzen Pigmente zuwenig Rechnung getragen wurde.

Konzept

Das Ziel der auszuführenden Massnahmen bestand in der Erhaltung und Konsolidierung des Bestehenden. Es stand also weder eine Freilegung auf eine ältere Fassung, noch eine Überfassung des Bestehenden zur Diskussion. Wie man bereits anlässlich der Restaurierung von Fuetscher 1799 sieht,[13] können solche Übungen böse ins Auge gehen. Die Mutter Gottes in der Gnadenkapelle ist Generationen von Pilgern bis in das letzte Detail in lieber Erinnerung; Veränderungen an ihr, mögen sie für heutige Denkmalpfleger und Restauratoren noch so begründet sein, würden wohl kaum goutiert.

Nach der Konsolidierung (siehe unten: Massnahmen) zeigte es sich allerdings, dass die schwarzfarbenen Fleischteile zu matt und unansehnlich wirkten. Bauherrschaft und Denkmalpflege entschlossen sich daher, diese Partien neu fassen zu lassen.

Selbstverständlich hat man die Gelegenheit wahrgenommen, um mehr über die früheren Fassungen zu erfahren. Zu diesem Zweck wurden kleinste Fragmente höchsten im Bereich von den Rändern der Ausbrüche entnommen, wo während der Konservierung sowieso mit kleineren Verlusten gerechnet werden musste. Das Ergebnis dieser Probeentnahmen ist oben geschildert.

Massnahmen

Die Konservierung des Gnadenbildes wurde von Herrn Willy Arn im Winter 1996/1997 durchgeführt.

Aufstehende Schollen und Blasen wurden zurückgeklebt: dazu wurden diese Stellen mit Spritwasser leicht aufgeweicht, damit sie beim Planierungsvorgang nicht spröde abbrachen. Als Kleber wurde mittels Kanülen und feinen Pinseln Acronal 500D (in Wasser verdünnt und mit dem Netzmittel Lunecol spannungsarm gemacht) hinter die Problemzone verbracht und nach dem Verdunsten der wässrigen Phase mit dem Heizspachtel leicht angedrückt (Acronal ist ein Thermoplast).

Nach der so erfolgten Sicherung wurde die Figur gereinigt: mit Wattestäbchen und Testbenzin liess sich die Verrussung abnehmen. Die Wachstropfen liessen sich dadurch ebenfalls aufweichen und mit dem Skalpell problemlos entfernen.

Die an den Rändern gleich wie oben gefestigten Ausbrüche wurden gekittet: aus Bienenwachs, Carnaubawachs, Kreide und eingesumpften Pigmenten

13) Siehe die zwei letzten Punkte im 2. Bericht: Salzgeber J. (wie Anm. 2).

wurde ein dem Farbton der Umgebung angepasster Kitt gemacht. Mit diesem wurden die Fehlstellen geschlossen. Im Bereich des Pressbrokats wurde die Struktur mit einem Stempel in die frische Kittstelle eingedruckt; zuvor war von einer originalen Stelle das Riefenmuster in Silikonkautschuk abgenommen und der Stempel in Modellgips aus dieser Form gewonnen worden.

Die Kittungen wurden sodann mit Pigmenten und Dammarharzfirnis in Terpentinöl auf den Umgebungston endgültig einretouchiert.

Die schwarzen Partien wurden mit einer speziellen Technik neu gefasst: auf eine Klebeschicht aus Carnaubawachs (in Testbenzin gelöst) und Dammarharzfirnis (in Terpentinöl) wurde Graphit gestäubt und nach der Trocknung mit Wolllappen und Achat poliert.

Die übrigen Partien erhielten einen hauchdünnen, unpigmentierten Firnis aus Dammar in Terpentinöl.

Die Fotos zu diesen Arbeiten werden in das Restaurierungsarchiv integriert.

Unterhaltshinweise

Die Figur sollte durch den Restaurator jährlich kontrolliert werden. Diese Kontrolle bietet unser Atelier ohne Kostenfolge für das Kloster an. Fehlstellen können so frühzeitig erfasst und entsprechende Massnahmen spezifiziert und angeordnet werden.

Bei einer solchen Gelegenheit kann die Figur nach Bedarf auch gereinigt werden. Jegliche Reinigungsversuche jedoch – auch gut gemeinte – durch dafür nicht qualifizierte Sakristane und sonstiges Personal, sind zu unterlassen.

Meinrad und die Einsiedler Gnadenmutter in der Musik

Eine Materialsammlung

von Lukas Helg OSB – Einsiedeln

Musik zu Ehren des heiligen Meinrad

Im Folgenden wird versucht, einen möglichst umfassenden Überblick über die Musik zu Ehren des hl. Meinrad zu geben, wie sie in den Beständen der Musikbibliothek des Klosters greifbar ist. Dazu zählen Messen, Motetten, Offiziumsgesänge, Litanei, Antiphon, Lieder und Instrumentalmusik.

1. Lateinische Messen, Motetten, Offiziumsgesänge, Litanei und Antiphon

Lateinische Messen und Motetten

Angesichts des riesigen Bedarfes an mehrstimmigen Messen im klösterlichen Musikbetrieb würde man eigentlich erwarten, dass es in der Musikbibliothek viele Messen zu Ehren des hl. Meinrad gibt. Es lassen sich aber nur vier Messen nachweisen. Unter den vielen erhaltenen Musikalien vor 1800 (257 Messen und 230 Messeteile) befindet sich eine einzige „Missa S. Meinradi"[1] des tschechischen Komponisten *Frantisek Xaver Brixi* (1732–1771). Die ursprüngliche Signatur („A=9") lässt vermuten, dass diese Messe gar nicht für Einsiedeln komponiert wurde, sondern eher aus einem deutschen Kloster (Weingarten, Petershausen, Ottobeuren) stammen dürfte.[2] Es ist zudem möglich, dass der Name „Meinrad" der Messe nicht vom Komponisten, sondern vom verantwortlichen Kapellmeister oder Musikbibliothekar im Herkunftskloster gegeben wurde.

In den noch reichhaltigeren Beständen von Messen nach 1800 lassen sich nur drei Meinradsmessen nachweisen. Zwei davon sind zum Millenarium im Jahre 1861 komponiert worden. *P. Anselm Schubiger* (1815–1888) schrieb eine

---

1) Missa S. Meinradi a 4 Vocibus 2 Violinis Viola 2 Clarinis in d Timpanis Organo Violone Del Sigre Brixi Nro 1. (Signatur 421,3).

2) Im frühen 19. Jahrhundert kamen grosse Bestände von Musikalien aus deutschen Klöstern nach Einsiedeln.

„Missa sancti Meginradi Martiris" für drei Chöre.[3] In der Denkschrift über die Festlichkeiten des Millenariums schreibt P. Karl Brandes zum 21. Januar: „Die Festmesse für drei Gesangchöre von P. Anselm Schubiger componiert, mit Zugrundelegung solcher Gesangstücke, die schon im zehnten und eilften Jahrhundert in der Kirche von Einsiedeln in Uebung waren, stimmte ganz zu der grossartigen Feier. Der erste Chor war ein vierstimmiger Choral mit Orgelbegleitung, der zweite vierstimmiger Figuralgesang mit Orgel und Blechinstrumenten; der dritte, ein grosser einstimmiger Choral von zahlreichen Männerstimmen vorgetragen, war von der dritten Orgel im grossen Chore unterstützt."[4] Diese Messe wurde im Frühamt der Engelweihe (14. September) des gleichen Jubeljahres ein zweites Mal aufgeführt.[5]

Auch *P. Conrad Stöcklin*, ein weiterer Einsiedler Klosterkomponist des 19. Jahrhunderts, schrieb eine dem heiligen Meinrad gewidmete „Missa solemnis" zum Millenarium 1861.[6] Da aus jener Zeit keine Aufführungsverzeichnisse vorhanden sind und da auch P. Karl Brandes in seinem Bericht diesbezüglich nichts festhält, muss offen bleiben, ob diese Festmesse tatsächlich aufgeführt wurde.

In der Musikbibliothek befindet sich eine weitere Meinradsmesse von P. Konrad Stöcklin aus dem Jahre 1874.[7] Obwohl beide Titel auf eine Messe für gleiche Stimmen hinweisen, verlangt die Partitur einen gemischten Chor.

P. Oswald Jaeggi (1913–1963) hat seine in den Jahren 1948–1950 entstandene Bruder Meinrad Messe nicht dem heiligen Meinrad gewidmet, sondern dem ehrwürdigen Diener Gottes Bruder Meinrad Eugster (1848–1925), dessen Apostolischer Prozess in Rom am 24. November 1947 abgeschlossen wurde. Wahrscheinlich hoffte P. Oswald Jaeggi wie andere auch, dass Bruder Meinrad bald selig gesprochen würde, was bis heute nicht geschehen ist.[8]

An Motetten zu Ehren des heiligen Meinrad ist nichts bekannt ausser zwei Kompositionen von *Robert Lucas Pearsall* (1795–1856) „Sancte Meinrade" für gemischten Chor a capella.[9] Um eine grössere Verbreitung und Brauchbarkeit zu erhalten, hat der Komponist kurzerhand den Namen des Heiligen geändert. Die Kompositionen dürften ursprünglich für St. Gallen geschrieben worden sein mit dem Originaltext „Sancte Galle". Später hat der Komponist seine Werke auch Rheinau („Sancte Fintane") und Einsiedeln („Sancte Meinrade") gewidmet.

---

3) Autographe Partitur in der Musikbibliothek unter der Signatur 324,1.
4) Brandes K., Die Feier des tausendjährigen Bestehens von Maria-Einsiedeln im Festjahre 1861, Einsiedeln 1862, 19.
5) Brandes (wie Anm. 4) 91.
6) Missa solemnis in Festum millenarium Sancti Meinradi Fundatoris et Patroni Einsidlae. Signatur 333,8.
7) Missa latina ad 4 voces aequales. Lateinische Messe für vier Frauen-Stimmen eingerichtet zur Ehre des hl. Meinrad von P. C. St. 1874 . Signatur 664,65.
8) Zu Bruder Meinrad Eugster vgl: Werlen M., Ihr stets dankbarer Bruder Meinrad Eugster, Einsiedeln 1998.
9) Signaturen: 674,17 und 674,36.

Offiziumsgesänge

Ein offizielles liturgisches Fest zu Ehren des heiligen Meinrad ist wohl erst mit der Übertragung der Reliquien nach Einsiedeln im Jahre 1039 eingeführt worden. Das Festoffizium stammt von Abt Berno aus dem Kloster auf der Reichenau. Die älteste Handschrift dieses Festoffiziums befindet sich auf den Seiten 27f des Einsiedler Codex 83 (76) aus dem 12. Jahrhundert.[10] P. Leo Helbling veröffentlichte das Festoffizium (mit einer deutschen Übersetzung) in der Festschrift zum elften Zentenarium von Sankt Meinrads Tod 1961.[11] Bis auf den heutigen Tag werden in Einsiedeln am Meinradsfest neun Antiphonen aus dem Codex 83 (76) gesungen.

Eine besondere Bedeutung kommt in diesem Zusammenhang der Sequenz und dem Hymnus zur Vesper des Meinradsfestes zu. Das älteste diesbezügliche Dokument, das Missale Einsidlense Codex 114 (523) aus dem 11./12. Jahrhundert, bringt auf S. 189 im Anschluss an das Sequentiar die Sequenz *„Sanctorum vita virtus"*, die eigentlich auf das Fest des heiligen Blasius geschrieben wurde. In dieser Bestimmung erscheint sie auch in vier Vergleichshandschriften. Der um 1360 verstorbene Bibliothekar Heinrich von Ligerz hat unter diese Sequenz folgenden Kommentar geschrieben : „Ista Sequencia cantatur de Sancto Meginrado patrono nostro, acomodata de sancto Blasio martyre / Sed Magister Rudolfus de Radek scolasticus huius loci composuit propriam quae incipitur / Nunc devota silva tota tenebrosa sit iocosa per festam victoriam". In diesem in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts geschriebenen Kommentar bestätigt Heinrich von Ligerz die Adaption der Blasius-Sequenz und fügt hinzu, dass Rudolf von Radegg, der zu Beginn des 14. Jahrhunderts in Einsiedeln wirkte, eine eigene Sequenz für das Fest des heiligen Meinrad geschrieben habe. Leider ist diese Sequenz verschollen.[12]

Der Hymnus der Vesper am Meinradstag wurde anfänglich aus dem Commune Sanctorum genommen. Erst später erhielt der Tag einen eigenen Meinrads-Hymnus. Dieser Hymnus *„Dilecte Martyr Numini"* taucht erstmals in einem Einsiedler Druck aus dem Jahre 1664 auf.[13] P. Leo Helbling veröffentlichte den Text mit einer deutschen Übersetzung („Von Gott geliebter Martyrer") von P. Gall Morel in der Festschrift zum Meinradsjahr 1961.[14] Der Hymnus wird bis zum heutigen Tag zu einer Melodie aus dem 10. Jahrhundert in beiden Vespern des Meinradsfestes gesungen. Es ist bekannt, dass Amt

---

10) Breviarium antiquissimum Cod. 83 (76); vgl. Meier G., Catalogus Codicum Manu Scriptorum qui in Bibliotheca Monasterii Einsidlensis O.S.B. servantur, Einsiedeln-Leipzig 1899, 74.

11) Sankt Meinrad. Zum Elften Zentenarium Seines Todes 861–1961, hrsg. von Benediktinern des Klosters Maria Einsiedeln, Einsiedeln 1961, 54–66

12) Zum Thema vgl. Hangartner B., Missalia Einsidlensia. Studien zu drei neumierten Handschriften des 11./12. Jahrhunderts, St. Ottilien 1995, 201.

13) Propria Sanctorum Officia Monasterii B. V. Mariae Einsidlensis Ordinis S. P. Benedicti, Typis ejusdem Principalis Monasterij Einsidlensis Per Jacobum Ammon. Anno M. DC. LXIV, 9.

14) Sankt Meinrad (wie Anm. 11) 55.

und Vesper in Einsiedeln spätestens seit dem 18. Jahrhundert je nach Rang des liturgischen Tages musikalisch reicher ausgestaltet wurden. In der Vesper hat man die Psalmen, den Hymnus und das Magnificat oft mit Chor, Solisten und Orchester aufgeführt. In der Musikbibliothek des Klosters liegen insgesamt 31 Vertonungen des Hymnus „Dilecte Martyr Numini". Während bis etwa in die Mitte des 19. Jahrhunderts alle Strophen des Hymnus mehrstimmig oder solistisch mit Orchesterbegleitung musiziert wurden, kam um 1860 durch den Einfluss des Cäcilianismus der Brauch auf, nur die geraden Strophen mehrstimmig (meist a capella) zu singen. Die ungeraden Strophen wurden von der andern Chorseite in einstimmiger Gregorianik vorgetragen. Diese Praxis hat sich im Kloster bis auf den heutigen Tag erhalten. Die 31 Meinrads-Hymnen stammen von sechs eigenen Klosterkomponisten (14), von zehn auswärtigen Komponisten, deren Werke mehrheitlich bearbeitet wurden, und von sieben anonymen Meistern. Einige Hymnen sind datiert. Die Datierungen reichen von 1678 bis 1883. Unter den Bearbeitungen befinden sich auch einige wenige Kontrafakturen aus Operngesängen. Noch bis tief ins 19. Jahrhundert hinein waren die Einsiedler Mönche bekanntlich grosse Verehrer der italienischen Oper. Man plünderte massenweise italienische Opern, unterlegte ihnen liturgische Texte (in unserem Zusammenhang den Meinradshymnus), stutzte die Musik zurecht und führte den weltlich-geistlichen Zwitter im Gottesdienst auf. Abschliessend folgt eine Übersicht über die in der Musikbibliothek vorhandenen Meinradshymnen mit Angabe der Datierung (falls vorhanden), der Besetzung und der Signatur.

Meinradshymnen in der Musikbibliothek

Asioli Bonifazio [2 S und Streicher] [386,7]
Breitenbach P. Basil 1880 [Mch a cap] [MW 116 I,35 P – 322,11 St]
Breitenbach P. Basil [Gch a cap] [MW 116 II,96 P – 302,18 St]
Breitenbach P. Basil 1883 [Gch a cap] [MW 116 I,82 P – 304,21 St]
Dörr E. [Gch a cap] [262,14 Nr.35]
Jecker P. Urs [Gch a cap] [262,14 Nr.9 und X 180a]
Kaim [Gch a cap] [317,17]
Koenen 1867 [Gch a cap] [317,18]
Kothe B. [Gch a cap] [264,2 Nr.47]
Paisiello Giovanni 1808 [2 S und Orchester] [573,1 und 5]
Persuis [S, B und Streicher] [386,7]
Richert Ch. F. [Mch a cap] [1076,12]
Santner C. [Doppelchor und Orgel] [317,19]
Schnabel Josef [S, Gch und Orgel] [766,10]
Schubiger P. Anselm [Mch und Orgel] [374,3 P – 928,7 St]
Schubiger P. Anselm [Gch a cap] [663,20]
Schubiger P. Anselm ? [Gch a cap] [663,21]
Schubiger P. Anselm [5st Gch und Orchester] [254,16]

Stöcklin P. Conrad 1881 [624,7]
Stöcklin P. Conrad [Gch a cap] [663,16 und 766,20]
Stöcklin P. Conrad 1861 [Gch und Orchester] [320,10]
Vetter P. Pirmin [Gch a cap] [914,17]
Vetter P. Pirmin [Gch a cap] [810,10]
Zech P. Marcus ? 1763 [Gch und Orchester] [279,10]
Anonymus [S und Streicher] [197,1]
Anonymus [B und Streicher] [197,1]
Anonymus 1678 [Gch a cap] [663,21 und 264,2 Nr.4]
Anonymus [Gch a cap] [264,2 Nr.3]
Anonymus [Gch und Orgel] [197,8]
Anonymus [Gch a cap] [305,4]
Anonymus [Gch a cap] [195,2]

Litanei und Antiphon

Mindestens bis zum Jahr 1862 hat man in Einsiedeln zur Meinradsprozession den Vesperhymnus „Dilecte Martyr Numini" gesungen, wie durch verschiedene Ausgaben des Vade Mecum belegt ist.[15] In der dritten Auflage des Einsiedler Salve Regina von 1854 tauchen im Anschluss an das Salve verschiedene chorisch gesetzte Antiphonen, Responsorien und Litaneien auf. Darunter befinden sich auch die Meinrads-Antiphon *„Domine Jesu Christe"* und die Meinrads-Litanei, welche in allen späteren Auflagen unverändert beibehalten werden. Im Vergleich zu den andern Litaneien fällt auf, dass die Meinrads-Litanei von Anfang an für vierstimmigen Männerchor gesetzt war. Weder für die Litanei noch für die Antiphon wird in den Quellen ein Komponist oder ein Bearbeiter genannt. Diese beiden Gesänge werden in Einsiedeln bis zum heutigen Tag jedes Jahr dreimal gesungen, nämlich an beiden Vespern des Meinradsfestes am 20./21. Januar sowie in der Vesper am Meinradssonntag am zweiten Oktobersonntag, wenn die äussere Feier der Übertragung des heiligen Meinrad gefeiert wird.

2. Lieder zu Ehren des heiligen Meinrad

Im Folgenden geht es in erster Linie um eine möglichst vollständige Materialsammlung. Die Lieder werden nach ihrer Anfangszeile alphabetisch aufgelistet. Zusätzlich wird der Fundort oder die Quelle mitgeteilt. Es ist aus der Zusammenstellung auch ersichtlich, ob das Lied in der Quelle mit oder ohne Noten überliefert ist. Wird der gleiche Text auf verschiedene Melodien gesungen, werden die Lieder separat aufgeführt.

Aus Himmelsauen licht und hehr, sieh', Meinrad, deine Söhne hier!
[mit Noten]. Einstimmiges Lied an St. Meinrad von P. Pirmin Vetter. Nr. 54 in: Cantate Domino. Sammlung von Gesängen zum gottesdienstlichen Gebrauch

15) Vade Mecum Religiosi Einsidlensis, Einsiedeln 1783; dass. Kempten ^{9}1862.

an der Stiftsschule Einsiedeln 1925. Meinrad Ochsner. Einsiedeln. Signatur: MW 660,6

Blick, heil'ger Meinrad nieder, es fleh'n vor deinem Bilde, o Vater hehr und milde, wir deine Söhne hier!
[mit Noten]. „St. Meinrad". Vierstimmiges Lied von P. Conrad Stöcklin. In: Geistliche Lieder gesammelt für die Zöglinge des Klosters Einsiedeln von P. Ursus Jeker. 1873. Benziger Einsiedeln. Signatur: X 180a

Ein Freudensang soll uns gelingen, ein Gruss ertöne laut und klar.
[mit Noten]. Vierstimmiges Lied. Nr. I von: Festgesänge auf St. Meinrad, den Gründer und Beschützer der Schule von Einsiedeln von P. Conrad Stöcklin. Signatur: MW 2077

Ein Senfkorn, das Gott in die Erde hier legte, Ward bald zum Fruchtbaum, den göttlich Er pflegte.
[ohne Noten]. „Lied an den heiligen Meinrad, Landespatron von Einsiedeln". In: Der heilige Meinrad und seine Verehrer, von der Verfasserin – der „Wallfahrter", E. B. geb. L. in Einsiedeln. 1828. Signatur: X 1226

Die Glocken verkünden mit fröhlichem Laut das Ave Maria, so lieb und so traut.
[mit Noten]. „Das Lied vom hl. Meinrad". (Melodie des Lourdes-Liedes). In: P. Athanasius Staub, Der Pilger vor der Gnadenkapelle U. L. Frau zu Maria-Einsiedeln. Druck und Verlag von Eberle & Rickenbach. Einsiedeln (1896). Signatur: Bd 1532

Ein Glöcklein erschallt im finsteren Wald, ein Klausner beginnet zu beten.
[mit Noten]. Vierstimmiges Lied auf das Fest des heiligen Meinrad. P. Gall Morel (Texter und/oder Komponist?). Nr. 12 in: Festblumen. Eine Sammlung mehrstimmiger Lieder auf die Festtage des ganzen Jahres für Kirche und Schule. Herausgegeben von P. Conrad Stöcklin. Druck und Verlag von Gebr. Karl und Nikolaus Benziger in Einsiedeln 1851. Signatur: MW 2077

Ein Glöcklein erschallt im finsteren Wald, ein Klausner beginnet zu beten.
[mit Noten]. „St. Meinrad". Lied für Singstimme und Klavier. Anonymus. Manuskript. Signatur: 139,38

Ein schimmerndes Licht, das Dunkel durchbricht,
und Schatten und Nebel verschwinden.
[mit Noten]. Dreistimmiges Lied zum heiligen Meinrad. Nr. 18 in: Das Lob Gottes im Munde der Unschuld. Eine Sammlung von zwei-, drei- und vierstimmigen geistl. Liedern für die Jugend, mit und ohne Orgelbegleitung. Herausgegeben von P. Anselm Schubiger. Einsiedeln, 1849. Druck und Verlag von Gebrüder Karl und Nikolaus Benziger. Signatur: MW 2671

- Dasselbe. Textvariante: *Ein strahlendes Licht, das Dunkel durchbricht, verscheuchet die Nebel und Schatten.*
  [mit Noten]. Dreistimmiges Lied. Nr. 115 in: Gebet- und Gesangbuch für den katholischen Gottesdienst. Eine Auswahl drei- und vierstimmiger Gesänge....Gesammelt und bearbeitet von P. Konrad Stöcklin. Einsiedeln und New York. 1856. Gebrüder Karl und Nikolaus Benziger. Signatur: MW 1469

- Dasselbe. Französischer Text: *Dans l'ombre de la nuit L'étoile enfin luit!*
  [mit Noten]. Cantique en l'honneur de Saint Meinrad. Nr. 18 in: Les Louanges de Dieu. Recueil de 50 Cantiques...mis en musique par le Réverend Pére A. Schubiger. Edition Française faite par les soins de Mr. Hipp: Bonnemain de Troyes. Paris, Blanchet. Troyes, Guignard. 1851. Signatur: MW 613

Hör, Meinrad! du von Gott so sehr Geliebter Blutzeug! das Gesang.
[mit Noten]. Einstimmiges Lied Zu dem heiligen Meinrad, ersten Einwohner und Patron der Waldstadt. (Zu singen nach Melodien 34). In: Geistliche Gesänge zur Zierde und Vermehrung der öffentlichen Andacht, wie auch zur besondern Erbauung der Gläubigen. (Von P. Isidor Moser). Verfasset und gedruckt in dem hochfürstl. Gotteshause Einsiedlen. Durch Franz Xaveri Kälin, 1773. Signatur: MW 1409

- Dasselbe: [ohne Noten]. Auf das Fest des heiligen Meinrad. In: Andachten und Kirchengesänge für das Landvolk, in den Vor- und Nachmittagsstunden. Einsiedeln 1800. Signatur: MW 1571

- Dasselbe: [ohne Noten]. Zu dem heiligen Meinrad, ersten Einwohner und Patron der Waldstadt. In: Andachten und Kirchengesänge für das Landvolk. Einsiedeln 1800. Signatur: MW 1571

- Dasselbe: [ohne Noten]. Dilecte Martyr etc. In: Mess-Vesper- und andere Kirchengesänge für den Vor- und Nachmittägigen Gottesdienst. M. Einsiedeln, gedruckt bei Benziger und Eberle, Kantonsbuchdruckern. 1806. Signatur: MW 1468

- Dasselbe. Textvariante: *Hör, Meinrad! du von Gott so sehr Geliebter Blutzeug'! den Gesang.*
  [ohne Noten]. Zum heiligen Meinrad. In: Mein Herr und mein Gott! Andachten und Gesänge bei dem öffentlichen und häuslichen Gottesdienste für das Landvolk. Einsiedeln, Druck und Verlag von Joseph Thomas Kälin. 1831. Signatur: MW 1125

Hör Meinrad! du von Gott so sehr geliebter Blutzeug! das Gesang.
[mit Noten]. Dreistimmiges Lied. Manuskript. Signatur: 125,8

Hör Meinrad! du von Gott so sehr geliebter Blutzeug! das Gesang.
[mit Noten]. Dreistimmiges Lied. Manuskript. Signatur: 125,8

O Meinrad, Vater du und Lehrer vertrauend tritt der Söhne Schaar.
[mit Noten]. Vierstimmiges Lied. Nr. II von: Festgesänge auf St. Meinrad, den Gründer und Beschützer der Schule von Einsiedeln von P. Conrad Stöcklin. Signatur: MW 2077

Sankt Meinrad Held im Tugendkleide, du scheinst (?) verklärt an Gottes Thron!
[mit Noten]. Vierstimmiges Lied auf das Fest des heiligen Meinrad. Komponist? Manuskript. Signatur: 125,8

Von Gott geliebter Martyrer, o Meinrad! sieh uns Kinder hier.
[mit Noten]. Loblied auf das Fest des heiligen Meinradus mit vier Stimmen (von P. Conrad Stöcklin). Manuskript. Signatur: 663,14

Von Gott geliebter Martyrer, o Meinrad! sieh uns Kinder hier.
[mit Noten]. Manuskript. Signatur: 681,17

Von Gott geliebter Martyrer, o Meinrad! sieh uns Kinder hier.
[mit Noten]. Dreistimmiges Lied auf den heiligen Meinrad. Nr. 12 in: Christkatholisches Abendopfer, bestehend in dreistimmigen Gesängen auf die Hochheiligen Geheimnisse und Feste der katholischen Kirche Zum Gebrauche bei den Abendandachten der Zöglinge des einsiedlischen Gymnasiums 1837. Lith. von Gebr. C. und N. Benziger in Einsiedeln. Signatur: 881,10.

- Dasselbe. [ohne Noten]. in: St. Meinrads-Andacht von P. Martin Baur O.S.B. Benziger Einsiedeln. Signatur: MW 2755

Von Gott geliebter Martyrer! Sieh Meinrad deine Kinder hier.
[mit Noten im Liedanhang]. Zweistimmiges Lied. Nr. 50 in: Auswahl älterer verbesserter und neuer katholischer Lieder für Landpfarreien (von P. Plazidus Gmeinder). Einsiedeln. Gebr. Karl und Nikolaus Benziger. 1853. Signatur: MW 2183

- Dasselbe. [mit Noten]. Zweistimmiges Lied auf den heiligen Meinrad. Manuskript. Signatur: 125,8

Von Gott geliebter Martyrer! Sieh, Meinrad, deine Kinder hier.
[mit Noten]. Nr. 28 in: Katholisches Gesangbüchlein mit Gebetsanhang bearbeitet von P. Bonifaz Graf, O. S. B. Benziger & Co. Einsiedeln 1898. Signatur: MW 2726

Zum Himmel richtet eure Blicke! sankt Meinrad steht vor Gottes Thron.
[mit Noten]. Dreistimmiges Lied. Nr. 114 in: Gebet- und Gesangbuch für den katholischen Gottesdienst. Eine Auswahl drei- und vierstimmiger Gesänge....Gesammelt und bearbeitet von P. Konrad Stöcklin. Einsiedeln und New York. 1856. Gebrüder Karl und Nikolaus Benziger. Signatur: MW 1469

– Dasselbe: [mit Noten]. Nr. 35 in: Gebet- und Gesangbuch für das Volk, enthaltend drei- und vierstimmige Lieder.....Neu umgearbeitet und gesammelt von P. Anselm Schubiger. Zweite, vermehrte Auflage. Einsiedeln und New York. 1860. Gebrüder Karl und Nikolaus Benziger. Signatur: MW 1157

Zum Himmel richtet eure Blicke, Sankt Meinrad steht am (!) Gottes Thron.
[mit Noten]. Dreistimmiges St. Meinrads-Lied von P. Conrad Stöcklin. Manuskript. Signatur: 681,33

Zum Himmel richtet eure Blicke! Ein Vater steht an Gottes Thron.
[mit Noten]. Dreistimmiges Lied von P. Conrad Stöcklin. Manuskript. Signatur: 681,33

Zum Himmel richtet eure Blicke, ein Vater steht an Gottes Thron.
[mit Noten]. Vierstimmiges Lied auf den heiligen Meinrad von E. Ortlieb. Manuskript. Signatur: 123,65

Zum Himmel richtet eure Blicke, Sankt Meinrad steht an Gottes Thron.
[mit Noten]. Lobgesang auf den heiligen Meinrad (für gemischten Chor) von P. Basil Breitenbach. Manuskript. Datierung: den 8. Januar 1881. Signatur: MW 116 I,40

3. Das Meinradsspiel von 1576

Wenn von Musik zu Ehren des heiligen Meinrad die Rede ist, dann muss unbedingt auch kurz auf das Einsiedler Meinradspiel von 1576 eingegangen werden.[16] Zwar ist im Manuskript nur wenig von Musik die Rede. Es ist aber vor allem mit Blick auf das zeitgenössische Schweizer Theater des 16. Jahrhundert vorauszusetzen, dass Instrumental- und Vokal-Musik im Meinradspiel ihren Platz hatten. Instrumentale Einlagen gab es vor allem zwischen den einzelnen Akten und bei Texteinschnitten, welche mit einem Ortswechsel verbunden waren, sowie bei Sprechpausen, während die Handlung weitergeht. So erwähnt das Manuskript zum Beispiel Musik, während Meinrad auf dem Etzel seine Hütte baut. Wie gross der Anteil an Chören und solistischen Gesängen gewesen ist, lässt sich leider nicht mehr vollständig feststellen. Es gibt aber auch in dieser Richtung vereinzelte Hinweise im Text, so etwa, wenn

16) Vgl. Häne R., Das Einsiedler Meinradspiel von 1576 (Schriften der Gesellschaft für Schweizerische Theaterkultur 2), Basel und Freibug 1930, 71–74.

Meinrad mit seinen Brüdern in Oberbollingen ins Kloster eintritt: „Jetzt gaht S. Meinrad mit ihnen ins Closter, die Wyl trummetet und singt man".[17] Es ist sehr zu bedauern, dass sämtliche schriftliche Quellen zur Musik des Meinradspiels verloren gegangen sind. Möglicherweise wurden sie ein Opfer des letzten grossen Klosterbrandes von 1577.

Weitere Zeugnisse über geistliche Spiele, Oratorien oder Opern zum Thema Sankt Meinrad sind nicht bekannt. Diese Tatsache ist vor allem aus drei Gründen erstaunlich. Das Kloster besass im Lauf seiner Geschichte zahlreiche eigene Komponisten, die auch für das Theater Musik geschrieben haben. In Einsiedeln gab es vor allem seit dem frühen 19. Jahrhundert bis 1967 eine intensive Operntradition. Schliesslich bietet doch auch die Biographie des Heiligen u. a. mit dem brutalen Mord und dem Ochsenstreik auf dem Etzel bei der Überführung des Leichnams einige theaterwirksame Szenen, die – so meint man – einen Komponisten ansprechen müssten. Ein anderer, vergleichbarer Heiliger ist in einem Oratorium dargestellt worden. In der Einsiedler Musikbibliothek liegt die autographe Partitur eines Oratoriums über den heiligen Gallus von Carl Greith.[18] Eine solche Ehre ist unserem heiligen Meinrad meines Wissens bisher nicht zuteil geworden.

4. Instrumentalmusik

Hier geht es um Instrumentalmusik, aus deren Titel ein Bezug zum heiligen Meinrad erkennbar ist. Leider sind bisher nur zwei Dokumente feststellbar. Der spätere Abt *Pater Marian Müller* (1724–1780), der in Mailand ein Musikstudium absolviert hatte, komponierte als Subprior des Klosters in den 70er Jahren des 18. Jahrhunderts für einige hohe Einsiedler Feste einsätzige Sonaten für drei und vier Orgeln. Das gleichzeitige Spiel auf mehreren Orgeln hat er vermutlich in Oberitalien kennen gelernt und in Einsiedeln eingeführt. In der Musikbibliothek liegt eine Sonate für drei Orgeln auf das Meinradsfest des Jahres 1773.[19] Am 11. August des gleichen Jahres wurde der Komponist zum 46. Abt des Klosters gewählt. Vermutlich wurde das Werk zum Einzug (wohl anstelle des gregorianischen Introitus) beim Hochamt aufgeführt. Zu jener Zeit befanden sich im Kirchenschiff vier Orgeln. Die Kompositionen sind aber recht einfach und setzen kein Pedal voraus. Die Instrumente werden meistens nacheinander eingesetzt. Nur in wenigen Schlusstakten werden sie (meist mit gleichem Notentext) zusammengeführt. Die grossen Distanzen in der Kirche und das Fehlen heute vorhandener technischer Hilfsmittel liess damals wohl nichts Komplizierteres und Kunstvolleres zu.

---

17) Cod. 1228(1009) 39, zitiert bei Häne (wie Anm. 16) 74.

18) Carl Greith (1828–1887), Der heilige Gallus. Oratorium für Soli, Chor und Orchester. 1848. Signatur: 670,9. Das Oratorium wurde 1998 durch Mario Schwarz neu herausgegeben, ist in drei Konzerten aufgeführt und auf CD eingespielt worden.

19) Sonata a Tre Organi per La Festa del S. Patrono nostro Meinrado. 1773. Signatur: 55,25.

Das zweite Zeugnis stammt wiederum aus dem Millenarium von 1861. Für das Pontifikalamt am 29. September, der sogenannten Mittelfeier des Jahresprogramms, komponierte *P. Conrad Stöcklin* einen Triumphmarsch. P. Karl Brandes berichtet über das Amt, das um neun Uhr begann: „Eingeleitet ward dasselbe durch einen von P. Konrad Stöcklin komponirten Triumphmarsch, welcher ertönte, sobald der fungirende Bischof, der hochwürdigste Herr Düpanloup, Bischof von Orleans, von seinen Assistenten geleitet, in den Chor eintrat. Es machte einen bewältigenden Eindruck, den grossen Bischof hier erscheinen zu sehen, der allen seinen Mitbischöfen voran, der Vorderste in der hehren Kämpferreihe der katholischen Vertheidiger von Recht und Wahrheit, für Christus und seine Kirche Zeugniss gibt. Auch die beiden schon mehr genannten Prälaten, die Aebte von Maria-Stein und Engelberg waren im Hochamte gegenwärtig, welchem ebenfalls die Mitglieder der hohen Regierung an auszeichnender Stelle beiwohnten."[20] 10'000 Menschen sollen an diesem Gottesdienst teilgenommen worden, bei welchem die vierte Festmesse von Luigi Cherubini aufgeführt wurde. Leider ist der genannte Triumphmarsch entweder verschollen oder nicht mehr identifizierbar. In der Musikbibliothek liegen nämlich einige Märsche für Orgel und Blech von P. Conrad Stöcklin. Doch kein einziger trägt einen Hinweis auf das Jahr 1861 und den heiligen Meinrad.

Musik zu Ehren der Einsiedler Gnadenmutter

In diesem Abschnitt geht es um Vokalmusik (lateinisch und deutsch) sowie um Instrumentalmusik, welche zu Ehren der Gnadenmutter von Einsiedeln komponiert oder ihr und dem Kloster gewidmet wurde. Dazu gehört an erster Stelle das tägliche Salve Regina nach der Vesper, einer der kostbarsten Juwelen unseres Klosters. Dann geht es um Messen und Motetten, speziell um Musik, die für das Fest der Engelweihe komponiert wurde. Den Abschluss bilden deutsche Lieder zu Ehren der Einsiedler Muttergottes und Instrumentalmusik. Selbstverständlich wird auch hier versucht, einen möglichst umfassenden Überblick zu geben.

1. Das Einsiedler Salve Regina

Vor einigen Jahren habe ich zu diesem Thema eine kleine Studie geschrieben.[21] Im Folgenden werden die wichtigsten Ergebnisse jener Arbeit zusammengefasst. Obwohl das Salve Regina nicht speziell für die Gnadenmutter von Einsiedeln komponiert wurde, ist ihm durch die Stiftung von 1547 in diesem Zusammenhang ein besonderer Platz zugewachsen.

---

20) Brandes K. (wie Anm. 4) 108.

21) Helg L., Das Einsiedler Salve. Eine musikgeschichtliche Studie, Einsiedeln 1988.

Das Salve vor 1547

Der Codex 250 der Einsiedler Stiftsbibliothek aus dem späten 12. Jahrhundert enthält im Anhang zwei ohne Noten überlieferte Salve Regina. Sie gelten als die ältesten Salve-Dokumente in unserem Kloster. Mit Noten taucht das Salve Regina erstmals im Codex 631, einem Processionale für die Einsiedler Klosterkirche aus dem späten 13. Jahrhundert, auf. Zwei entscheidende Stellen („Salve" und „Et Jesum") sind leider verloren gegangen und müssen aus Codex 631, einer Abschrift von Codex 630 aus dem 17. Jahrhundert mit Randbemerkungen von Abt Ulrich Wittwiller (1535–1600), ergänzt werden. Als mögliche Dichter und Komponisten des Salve Regina kommen Bernhard von Clairvaux (um 1090–1153), Hermann der Lahme von der Reichenau (1013–1054), Adhemar von Puy († 1098) und Petrus von Compostella (um 952–1002) in Frage. Die Zuschreibung an den spanischen Benediktinerbischof Petrus von Compostella scheint die besten Argumente für sich zu haben. Natürlich würde man es in Einsiedeln besonders schön finden, wenn das Salve Regina (wie der heilige Meinrad) aus dem Kloster Reichenau stammen würde. Eine endgültige und zweifelsfreie Zuweisung ist auf Grund der bisher bekannten Dokumente nicht möglich. Die Diskussion wird weitergehen.

Das Salve Regina taucht im 11. und 12. Jahrhundert erstmals auf als Antiphon zum Benedictus (Laudes) und zum Magnificat (Vesper) an Muttergottestagen. Seit dem 13. Jahrhundert ist das Salve Regina als Prozessionsgesang an bestimmten Tagen überliefert. In dieser Zeit mehren sich auch die Hinweise für ein tägliches Salve Regina am Schluss der Komplet. In Einsiedeln wurde das Salve Regina spätestens seit dem 14. Jahrhundert am 15. August und am 8. September, an zwei bedeutenden Muttergottestagen, gesungen. Das ergibt sich aus den oben erwähnten Quellen. Aus der Stiftungsurkunde von 1547 ergibt sich, dass man in Einsiedeln das Salve Regina bisher an den höchsten liturgischen Festen[22] und während der Fastenzeit (vermutlich zum Abschluss der Komplet) gesungen hat. Von 1547 an wurde es täglich gesungen.

Die Salve-Stiftung von 1547

Einsiedeln verdankt sein täglich gesungenes Salve Regina dem aus seinem Kloster, der im Jahre 1147 gegründeten Zisterzienserabtei Maulbronn in Württemberg, vertriebenen *Abt Johannes von Lentsingen*. In der Reformationszeit wurde Maulbronn aufgehoben. Abt und Konvent mussten im Jahre 1534 ins Priorat Pairis im Elsass fliehen. Von dort kam der Abt im Jahre 1546 nach Einsiedeln, wo ihm Abt Joachim Eichhorn die alte Abtei als Wohnung anbot. Vor seinem Tod übergab der Flüchtling dem Kloster 1000 Gulden mit der Auflage, täglich in der Kapelle das Salve Regina singen zu lassen. Abt Joachim liess am 10. September 1547 in Schwyz über diese Stiftung eine noch erhaltene Urkunde ausstellen. Darin werden er und alle seine äbtlichen Nachfolger be-

22) An allen Muttergottesfesten, allen Apostelfesten, an den Festtagen von Johannes dem Täufer, der heiligen drei Könige, von Meinrad und Michael, am Kreuzfest, an Allerheiligen, Auffahrt, Fronleichnam und Weihnachten.

auftragt, in Ewigkeit täglich von drei Knaben oder Schülern und einem Priester „ein Salve in unser Frawen Capell singen zu lassen". Ausdrücklich wird festgehalten, dass die Konventualen nicht zum Salve gezwungen werden, sie seien nicht dazu verpflichtet. Wenn einer gern gehe, stehe ihm das frei. Als diese Urkunde ausgestellt wurde, war Abt Johannes von Lentsingen bereits tot. Er starb am 22. Juli 1547 und wurde neben der Gnadenkapelle beigesetzt. Seine mit ihm vertriebenen Mönche mussten in Pairis bleiben und konnten nicht mehr nach Maulbronn zurückkehren. Das Priorat Pairis wurde im Jahre 1643 Abtei und gelangte unter Abt Bernhardin Buchinger (1606–1673) zu neuer Blüte, bis es dann 1792 auch aufgehoben wurde. Abt Bernhardin hatte 1663 die Absicht, in der Einsiedler Klosterkirche für seinen ähtlichen Vorgänger Johannes von Lentsingen ein Denkmal mit folgender Inschrift zu stiften:

„Gott, dem Besten und Grössten. Der ehrwürdige Herr Johannes von Lentsingen, Abt des Zisterzienserklosters Maulbronn, Lektor der heiligen Theologie, eine Säule des rechtmässigen Glaubens, der ob seiner Festigkeit im Jahre 1533 von seinem ähtlichen Sitz vertrieben und, nirgends mehr sicher, hierher zu diesem gemeinsamen Zufluchtsort des Menschengeschlechtes floh, wurde hier, nachdem er am 22. Juli 1547 im Ruf der Heiligkeit gestorben, neben dem Heiligtum der Muttergottes begraben. Dieses Zeichen eines unsterblichen Gedenkens, das er als Stifter des täglichen Salve Regina verdient, setzt ihm, freilich lange Zeit später, sein Nachfolger als Abt von Maulbronn und jetziger Abt von Lützel Frater Bernhardin im Jahre 1663."

Pläne und lateinische Inschrift des Denkmals, das offenbar nicht gebaut wurde, sind im Archiv erhalten. Beim Bau der jetzigen Klosterkirche (1719–1735) muss der Grabstein für Abt Johannes verschwunden sein, so dass heute rund um die Gnadenkapelle leider nichts mehr an diesen Maulbronner Abt erinnert.

Das von Abt Johannes gestiftete tägliche Salve war ursprünglich offenbar nicht mit einer bestimmten Gebetszeit verbunden und ausdrücklich nicht dem Konvent als Ganzem aufgetragen. Es ist eher im Zusammenhang mit den damals auch an andern Orten eingesetzten Salve – Stiftungen zu sehen. Salve – Bruderschaften mit dem Zweck, täglich das Salve singen zu lassen, sind bekannt in Düren (1422), Wimpfen (1436), Berlin (1440), Büdingen (1444), Kempen (1460), Babenhausen (1472), Antwerpen (1482), Köln (1483), Fulda (1484), Bingen (1489), Basel und Gebweiler (1515). In Einsiedeln wurden drei Knaben und ein Priester mit dem Salve – Singen betraut. Im Laufe des 17. Jahrhunderts wurde es aber allmählich Brauch, dass das Salve täglich vom ganzen Konvent im Anschluss an die Vesper gesungen wurde. *Abt Plazidus Reimann* sah sich 1653 gezwungen, die vielen Mess- und Gebets – Stiftungen massiv zu reduzieren. Die Salve – Stiftung wurde aber unverändert beibehalten. In der ähtlichen Bestimmung heisst es: „Cantabitur quotidie post Vesperas Antiphona Salve Regina in Sanctissimo Sacello Deiparae, prout hactenus usitatum fuit."[23] Es gibt

23) „Täglich wird nach der Vesper in der allerheiligsten Kapelle der Gottesmutter die Antiphon Salve Regina gesungen, wie es bisher üblich gewesen ist." Documenta Archivii Einsidlensis F, Einsiedeln 1665, 93.

Hinweise, die darauf schliessen lassen, dass man den Gesang mit einer Orgel begleiten liess. Das älteste, bis jetzt bekannte Zeugnis für ein mehrstimmiges Salve taucht im Jahr 1779 auf.

Das mehrstimmige Salve seit (spätestens) 1779

P. Beda Plank aus Kremsmünster kam im Oktober 1779 auf einer Reise nach Einsiedeln. Im ausführlichen Reisebericht ist festgehalten, dass er nach dem Besuch der Bibliothek an der Vesper teilgenommen habe. „Sie dauerte gute anderthalb Stunden. Nach selber hiess man uns in die heilige Kapelle gehen, wo sich sogleich alle Geistlichen samt den singenden Togaten versammelten und das Salve Regina nach dem Choral, doch in vier Stimmen mit so eindringlicher Andacht und wirksamer Auferbauung absangen, dass ich dadurch auf eine recht seltsame Weise gerührt worden. Es wird diese Andacht an Sonntagen das ganze Jahr hindurch um diese Stunde gepflogen."[24] Im Jahre 1787 wurde das Salve Regina zum ersten Mal gedruckt.[25] Es handelt sich um einen schlichten vierstimmigen Kantionalsatz mit dem Cantus firmus im Sopran im Stil einer damaligen Orgelbegleitung. Jeder einzelne Ton der Hauptstimme wird mit einem andern Akkord versehen. Es ist durchaus denkbar, dass man an Werktagen das Salve weiterhin einstimmig und mit Orgelbegleitung sang. An Sonntagen hingegen sang man es vierstimmig und vermutlich ohne Orgel, wie es der oben zitierte Reisebericht beweist. Bereits 1790 erschien eine neue Bearbeitung des Salve für fünf Stimmen mit dem Cantus firmus im Bass 1.[26] Diese Version wurde in der dritten Auflage von 1854[27] wohl aus aufführungstechnischen Gründen in einen vierstimmigen Satz aus nur noch einer Oberstimme und drei Unterstimmen mit Cantus firmus im Bass 1 vereinfacht.[28] Der Satz von 1854 wurde in allen späteren Auflagen[29] unverändert beibehalten und ist bis heute in Gebrauch.

Die Autorschaft der einzelnen Sätze ist ziemlich gesichert. Der Satz von 1787 stammt von *P. Markus Landwing* (1759–1813), der zu jener Zeit Vizekapellmeister war. Jener von 1790 ist ein Teamwork von P. Markus Landwing und *P. Aemilian Kaiser* (1749–1831) aus dem Kloster Petershausen bei Konstanz, der einige Zeit in Einsiedeln lebte. Der Satz von 1854 ist vermutlich ein

---

24) Zitiert aus Maria Einsiedeln 74, 1969, 320ff.

25) Ana Mariana Salve Regina in Cantu Chorali cum 3. vocibus figuralibus. 1787. In Einsidlen. Sculp. D. Oechslin.

26) Antiphona Mariana Salve Regina in Cantu Chorali cum 4. vocibus figuralibus in Aula B. V. M. Einsidlensis cantari solita. 1790. D. Öchslin Sc.

27) Salve Regina. Antiphonae, Suffragia, Responsoria et Litaniae in Monasterio Einsidlensi cantari solitae in Cantu Chorali cum tribus vocibus comitantibus. Editio tertia, renovata et aucta. Einsidlae, 1854. Typis fratrum C. et N. Benziger.

28) In meiner Arbeit über das Salve Regina von 1988 habe ich den Cantus firmus irrtümlicherweise dem Sopran zugeschrieben.

29) 4. Auflage 1885; 5. Auflage undatiert; 6. Auflage 1900; 7. Auflage 1925.

Werk von *P. Anselm Schubiger* (1815–1888), aus dessen Aufsatz „Das Salve Regina von Maria Einsiedeln" diese Informationen stammen.[30]

2. Lateinische Messen und Motetten

Es wird versucht, einen chronologischen Überblick über alle Werke zu geben, die speziell der Muttergottes von Einsiedeln oder dem Kloster, bzw. dem jeweiligen Abt gewidmet sind. Berücksichtigt sind auch Kompositionen, die für ein Jubiläum des Klosters oder der Gnadenkapelle entstanden sind. Die Aufzählung dürfte kaum vollständig sein. Um eine übersichtliche Darstellung zu erhalten, werden zuerst Datierung und Komponist, dann der vollständige Titel mit zusätzlichen Informationen und schliesslich ein kurzer Kommentar gegeben.

1603 Gregor Aichinger

Liturgia sive Officia, ad omnes dies festos magnae Dei Matris per annum celebrari solitos, quaternis vocibus ad modos Musicos facta. Per R. D. Gregorium Aichinger. Augustae Vindelicorum Excudebat Iohan: Praetorius. Anno M. DC. III.

Widmung: Regum regis maximae matri virgini aeternae Divum Reginae, patronae gentium Ad Helveticam Eremum ingentibus clarae miraculis haec liturgica parthenia vovit, cecinit, dedicavit aeternus cultor & cliens Gregorius Aichinger.

Übersetzung: Der grössten Mutter des Königs der Könige, der ewigen Jungfrau, der Königin der Himmlischen, der Beschützerin der Völker, berühmt durch grossartige Wunder im schweizerischen Einsiedeln, hat diese jungfräuliche Liturgie gelobt, gesungen und gewidmet der ewige Verehrer und Anrufer Gregor Aichinger.

Der aus Regensburg stammende Konvertit und Priester Gregor Aichinger (1564–1628) trat 1584 als Organist in den Dienst von Jakob Fugger in Augsburg und wurde dort später Domchorvikar und Kanonikus. Er unternahm zwei Reisen nach Italien, wo er zeitweilig Schüler von Giovanni Gabrieli war. Auf diesen Reisen wird er auch nach Einsiedeln gekommen sein, wo er möglicherweise sogar zum Priester geweiht wurde. Er starb ausgerechnet am Meinradstag, am 21. Januar 1628. Der in Stimmbüchern überlieferte Druck enthält eine Fülle marianischer Kirchenmusik (eine Muttergottes-Messe, Proprien für fünf Muttergottesfeste und für die Kirchweihe, sieben marianische Motetten, die vier marianischen Antiphonen und eine lauretanische Litanei). Der Druck ist heute nur noch in Regensburg, Strassbourg und in Uppsala erhalten. Ob er in Einsiedeln je vorhanden war, muss offen bleiben. Es fehlen jegliche Hinweise. Immerhin ist das Werk seit einiger Zeit in Mikrofilmen vorhanden.[31] Jähr-

30) Schubiger A., Das Salve Regina von Maria Einsiedeln (Organ für kirchkiche Tonkunst 2, Stuttgart 1853, 185.

31) Signatur: 1115,4.

lich in der Osterzeit wird in Einsiedeln mindestens die schwungvolle Motette „Regina coeli" aus diesem grossen Werk gesungen.

1753 Franz Joseph Leonz Meyer von Schauensee
Ecclesia triumphans in campo et choro seu Te Deum laudamus, Tantum ergo, Vidi aquam, Asperges et Stella coeli pro omnibus diebus festivis occurrentibus, primitiis, & aliis solemnitatibus &c. &c. A 4. Vocibus, 2. Violinis, Viola, & duplicis Basso necessariis, nec non 2. Tromp. aut Cornibus & Tympano ad libitum. ...Opus III. Typis Principalis Monasterii S. Galli, M D CC LIII. Im Verlag Joseph Samm und Compagnie von Unter-Amergaus aus Bayern. Signatur: 550,2
Widmung an *Fürstabt Nikolaus II. Imfeld*
Meyer von Schauensee (1720–1789) gehört mit Constantin Reindl und Joseph Franz Xaver Dominik Stalder zu den führenden Komponisten der Innerschweiz im 18. Jahrhundert. Diesen Sammeldruck von Motetten widmete er dem damaligen Abt von Einsiedeln Nikolaus Imfeld. Aus dem lateinischen Vorwort geht aber auch eine Widmung an die Einsiedler Muttergottes hervor. „Sed forsan non ineptum etiam invenies hoc Opus ad honorandam divinam Matrem illam, quam in magnifico Templo Tuo tantopere colis, cultamque a toto propemodum orbe cernis."[32]

1789 P. Benedict Reindl
Anulus Eucharisticus Sex Gemis Coruscens seu VI. Missae Pro Festis Duplicibus a 3. Vocibus C. A. ac B. unacum Organo, Violone, ac 2. Alto Violis. 1789.
Autograph. Signatur: 592,6
Widmung an *Fürstabt Beat Küttel*

Der Disentiser Benediktiner P. Benedict Reindl (1723–1793) bedankte sich mit diesen sechs Messen beim Einsiedler Abt Beat Küttel dafür, dass er 1785 in P. Laurentius Cathomen aus Einsiedeln dem Kloster Disentis wieder einen Abt gegeben hat. Im lateinischen Vorwort preist er die engen Beziehungen zwischen Disentis „et Eremum Thaumaturgae Virginis Einsidlensis".

circa 1815 Josef Anton Angeber
Miserere für gemischten Chor und Orchester.
Mscr. Signatur: 385,2
Widmung an *Abt Konrad Tanner*

Benedictus Deus für Sopran und Orchester.
Mscr. Signatur: 383,9
Widmung an *Abt Konrad Tanner*

32) „Aber vielleicht magst Du dieses Werk nicht ungeeignet finden zur Ehre jener göttlichen Mutter, welche Du in Deinem wunderbaren Tempel so sehr verehrst und deren Verehrung durch fast den ganzen Erdkreis Du siehst."

Der aus Bayern stammende Josef Anton Angeber (1771–1833) war Beneficiat und Chorregent in Immenstadt. Er war auch in Luzern tätig.

circa 1815 Gaetano Lovati
Salve regina a tre Voci Di Gaetano Lovati.
Autograph. Signatur: 537,3
Widmung: *Dedicata Alla Miracolissima B.ta V.ne Nel Santuario d' Einsidlen.*

Zur Person des Komponisten Gaetano Lovati sind bisher keine Angaben gefunden worden. Er dürfte aus dem oberitalienischen Raum stammen.

circa 1840 Josef Fridolin Rüttimann
Ave maris stella a Canto, Alto, Tenore, Basso, 2 Violini. Viola, Violone et Flauto, 2 Clarinetti in b, 2 Corni, 2 Clarini in Es, Timpani in es & b et Organo. Mscr. Signatur: 601,8
Widmung an Abt Cölestin Müller

Josef Fridolin Rüttimann bezeichnet sich als Scholae Magister in Steinach. Er widmet dieses Werk „ex devotissima reverentia animoque gratissimo" dem Einsiedler Abt Cölestin Müller.

circa 1847 Eusebius Metzger
Missa Pastoritia für vier Singstimmen, 2 Violinen, Viola und Violone, Flauto, 2 Clarinetten, 2 Fagott, 2 Horn, 2 Trompeten, Pauken und Orgel.
Autograph. Signatur: 547,12
Widmung: Seiner Hochwürden und Gnaden Herrn, Herrn Heinrich Schmid, Prälaten und Abt des Hochstiftes Einsiedeln, dem Vater und kräftigen Unterstützer der Armen, in tiefster Ehrfurcht gewidmet von dem Verfasser

Der Komponist bezeichnet sich selber als Chordirigent in St. Stephan zu Konstanz. Mehr ist über ihn nicht bekannt.

circa 1850 Valérie Momy
Ave Maria. Motet Pour deux Voix Egales.
Mscr. Signatur: 555,11
Widmung: *Hommage à Notre Dame d' Einsiedeln.*

Zur Person des Komponisten oder der Komponistin ist nichts bekannt.

1854 Peter Joseph Zwyssig
Ave Maria pour Choeur & Orchestre.
Mscr. Signatur: 282,7
Widmung: Hommage à Marie. Dem hochlöblichen Stifte Einsiedlen gewiedmet vom Componisten.

Peter Joseph Zwyssig (1814–1872), der jüngere Bruder von P. Alberik Zwyssig aus Wettingen und P. Gerold Zwyssig aus Muri, war Einsiedler Student und zeit seines Lebens eng mit dem Kloster und seinen ehemaligen Leh-

rern (P. Gall Morel v. a.) verbunden. Er schlug zuerst eine juristische und militärische Laufbahn ein. Seit 1851 war er Musikdirektor am Benediktinerkollegium La Sauve bei Bordeaux. Später lebte er in Paris, Feldkirch und Altdorf.

circa 1860 Karl Kempter
3. Festmesse in Es für 4 Singstimmen, 2 Violinen, Viola. Violon, Violoncell (ad lib.) und Orgel, Flöte, Fagott (ad lib.), 2 Clarinetten, 2 Hörner, 2 Trompeten, und Pauken. 20. Werk. Augsburg. Verlag von Anton Böhm.
Signatur: 338,6
Widmung: *Dem Hochwürdigsten Gnaedigsten Herrn Prälaten Heinrich IV. Abt im fürstlichen Stifte Maria Einsiedeln ehrfurchtsvollst zugeeignet.*

Karl Kempter (1819–1871) war Domkapellmeister in Augsburg. Zum Kloster Einsiedeln pflegte er engen Kontakt und war mit P. Gall Morel befreundet, der ihm die Texte zu den beiden Oratorien „Johannes der Täufer" und „Maria" lieferte. Diese dem Kloster gewidmete Festmesse in Es entstand für das Millenarium von 1861. Karl Kempter ist auch der Komponist der „Missa pastoritia in C", die bis heute in Einsiedeln und an vielen anderen Orten an Weihnachten gesungen wird.

1873/1874 Johann Evangelist Habert
Domine Deus. Offertorium in F-dur für das Fest der Kirchweihe für 4 Singstimmen (Solo und Chor), 2 Violinen, Viola, Cello, Basso, 2 Flöten, 2 Oboen, 2 Fagott, 2 Horn und Orgel componirt zum Feste der grossen Engelweihe 1873 in Maria Einsiedeln.
Autograph. Signatur: 680,4
Vermerk: *Eigenthum des Stiftes Maria Einsiedeln*

Locus iste. Graduale für das Fest der Kirchweihe für 4 Singstimmen und Orgel. Autograph. Signatur: 680,7
Vermerk von P. Clemens Hegglin: Wurde in Einsiedeln in Anwesenheit des Herrn Componisten zum erstenmal aufgeführt. 14. September 1873.

Messe in F-dur (zu Ehren der hl. Cäcilia) für 4 Singstimmen, Solo und Chor, mit Orchesterbegleitung.
Autograph. Signatur: 680,10
Widmung: Der lieben Mutter-Gottes in Maria-Einsiedeln widmet diese Partitur Joh. Ev. Habert

Johann Evangelist Habert (1833–1896) wirkte seit 1861 als Komponist, Organist und Schriftsteller in Gmunden am Traunsee. Er war ein entschiedener Gegner des Wittschen Cäcilianismus und engagierte sich stark für instrumentalbegleitete Kirchenmusik. Auch er pflegte engen Kontakt zum Kloster und weilte oft in Einsiedeln. Als der damalige Einsiedler Kapellmeister P. Urs Jecker mit 63 Jahren plötzlich starb, schickte der Abt den damals 27jährigen P. Basil Breitenbach sofort zum privaten Musikstudium zu Johann Evangelist Habert nach Gmunden, um bald wieder einen neuen Kapellmeister zu haben.

1876 Carl Moyses
Missa in honorem Sancti Basilii für gemischten Chor, Bläser und Orgel. Autograph.
Signatur: 557,7
Widmung: Dem hochwürdigsten kunstsinnigen Herrn Herrn Abte vom Stifte Maria Einsiedeln Basilius I. in tiefster Verehrung gewidmet.

Von Carl Moyses ist nur bekannt, dass er aus Salzburg stammte oder dort tätig war.

1878 Bernhard Mettenleiter
Ave Maria für Sopran Alt Tenor Bass und Orgel als Directionsstimme (ad lib.).
Mscr. Signatur: 314,14
Widmung: Dem hochehrwürdigen Gotteshause zu Einsiedeln verehrungsvoll gewidmet von Karl Gerheuser, Lehrer & Organist.

Bernhard Mettenleiter (1822–1901), ein ausgezeichneter Organist, vielseitiger Musiker und erfahrener Musikpädagoge, war der Neffe der beiden Brüder Johann Georg und Dominicus Mettenleiter, die mit P. Gall Morel in Kontakt standen. Von 1871–1894 war er Praeses der Cäcilienvereine in der Diözese Augsburg. Ob Karl Gerheuser die Widmung an Einsiedeln von sich aus oder im Auftrag des Komponisten vornahm, ist nicht bekannt.

circa 1900 Severin Wiemer
Missa in hon. St. Gregorii für gemischten Chor und Orgel. Op. 7.
Autograph. Signatur: 576,27
Widmung: Dem Kloster Maria Einsiedeln aus Dankbarkeit gewidmet.

Über Severin Wiemer ist aus den greifbaren Lexika leider nichts zu erfahren.

1921 Hans Huber
Missa festiva in D in honorem Beatae Mariae Virginis für Chor, Soli, Orchester und Orgel.
Grosse Einsiedler Messe. Autograph. Signatur: 953,20

Missa festiva in Es für Chor, Soli, Orchester und Orgel.
Kleine Einsiedler Messe. Autograph. Signatur: 756

Ave Maria für gemischten Chor und Orgel.
Autograph. Signatur: 754,15
Widmung: S. hochverehrten Herrn P. Alois Gyr zur dankbaren Erinnerung an den 17. Juli 1921 vom Componisten zugeeignet.

Hans Huber (1852–1921) gilt als der bedeutendste Schweizer Komponist des 19. Jahrhunderts. Nach Studien in Leipzig wirkte er zwischen 1877 und 1918 in Basel. Seine letzten Jahre verbrachte er krankheitshalber in Locarno. Er hatte eine besondere Marienverehrung. Die Heiligtümer Madonna del Sasso bei Locarno und Maria Einsiedeln waren die Kristallisationspunkte seines re-

ligösen Sinnens. Für beide Orte schrieb er eine Messe, für Einsiedeln eigentlich zwei. Als sein ehemaliger Klavierschüler, der spätere Einsiedler Abt, Abtprimas und Kardinal Benno Gut, ins Kloster ging, komponierte er zu dessen Primiz eine Festmesse. Da die 1919 komponierte Missa festiva in D für eine Aufführung die Einsiedler Möglichkeiten weit überschritt, schrieb Hans Huber 1920 die einfachere Missa festiva in Es, die dann tatsächlich am Einsiedlerfest (16. Juli) und bei der Primiz von P. Benno Gut (17. Juli) zusammen mit dem „Ave Maria" uraufgeführt wurde. Die Messe in Es erhielt den Namen „Kleine Einsiedler Messe", jene in D „Grosse Einsiedler Messe". Letztere erlebte ihre Uraufführung am 14. Mai 1922 beim 23. Schweizerischen Tonkünstlerfest in Zug. Leider war der Komponist aber bereits an Weihnachten 1921 gestorben. Eine zweite Aufführung, diesmal in Einsiedeln, erlebte die Grosse Einsiedler Messe am 2. Juli 1939 durch die vereinigten Cäcilienvereine von Solothurn.

1933/circa 1940 Otto Rippl
23. Messe d-moll für fünfstimmigen a capella-Chor. Op. 208.
Autograph. Signatur: 792,1
Vermerk von P.Oswald Jaeggi: *vom Autor selbst Einsiedler-Messe genannt*

26. Messe a-moll für vierstimmigen a capella-Chor. Op. 236.
Kleine Einsiedler-Messe. Autograph. Signatur: 877,22
Widmung: Der lieben Muttergottes gewidmet.

Otto Rippl (1884–1952) stammte aus Wien, war seit 1908 Domorganist und Lehrer am Mozarteum in Salzburg. Seit 1921 wirkte er als Organist und Chorregent an der Heilig Geist Kirche in Basel. Der spätere Einsiedler Kapellmeister und Komponist P. Oswald Jaeggi war sein Schüler.

1934/1957 Benno Ammann
Tantum ergo für achtstimmigen Doppelchor a cappella.
Autograph. Signatur: 798,24
Widmung: Seiner Gnaden Abt Ignatius und dem Stifte Einsiedeln zur 1000 jährigen Jubelfeier 1934 in Verehrung und Dankbarkeit überreicht.

Ave Maria für gemischten Chor a capella.
Autograph. Signatur: 877,15
Widmung: Seiner Gnaden Abt Dr. Benno Gut in Verehrung zugeeignet. 31. Mai 1957

Benno Ammann (1904–1986) war Einsiedler Student. Er studierte in Leipzig und in Paris bei Honegger, Milhaud und Roussel. Nach dem zweiten Weltkrieg beteiligte er sich engagiert an den Darmstädter Ferienkursen. Später wandte er sich ganz der elektronischen Musik zu und hatte in Rom ein eigenes Studio. Den Kontakt zu Einsiedeln pflegte er bis an sein Lebensende.

1934 Otto Jochum
Missa Salve Regina für gemischten Chor und Orgel. Op. 52. Anton Böhm & Sohn, Augsburg und Wien.
Signatur: 794,9
Gedruckter Vermerk: *Die Messe entstand zu Ehren der Gnadenmutter von Einsiedeln anlässlich des 1000jährigen Bestehens des Klosters daselbst. Sie ist aufgebaut über dem Anfangsmotiv des Salve Regina, das in der Gnadenkapelle der Klosterkirche täglich erklingt und allen Pilgern wohl bekannt ist.*
Widmung: Diese Partitur bitte ich als persönliche Ehrengabe mit aufrichtigen und herzlichen Segenswünschen zum Jubiläum entgegenzunehmen.

Otto Jochum (1898–1969) war wie P. Otto Rehm Schüler von Joseph Haas in München. Seit 1933 bis zu seiner Pensionierung im Jahre 1951 war er Direktor der städtischen Singschule in Augsburg. Seither lebte er als freischaffender Komponist und Lehrer in Bad Reichenhall. Die Missa Salve Regina wurde am 21. Januar 1934 beim Beginn der Millenariumsfeierlichkeiten für Kloster und Dorf in Anwesenheit des Komponisten uraufgeführt. Sie war das herausragende kirchenmusikalische Geschenk zum Millenarium, wurde im Jubeljahr mindestens zehnmal aufgeführt und blieb lange im Repertoire des Stiftschors.

1942 P. Oswald Jaeggi
Lateinisches Proprium missae „Stillabunt montes" „In Festo BMV Thaumaturgae Einsidlensis"

P. Oswald Jaeggi komponierte für das Fest der Muttergottes von Einsiedeln ein gregorianisches Proprium mit den Teilen Introitus „Stillabunt montes" – Graduale „Leva in circuitu" – Tractus „Erit in novissimis diebus" – Offertorium „Ego sum servus tuus" – Communio „Sub umbra illius". Es wurde am 16. Juli 1943 (Einsiedlerfest) uraufgeführt.

1948 Albert Jenny
Einsiedler Festmesse für gemischten Chor und Orgel komponiert 1948 zur Tausendjahrfeier der Gnadenkapelle. Verlag von Friedrich Pustet, Regensburg. Signatur: 840,3
Widmung: *Dem Kloster Einsiedeln gewidmet.*

Zur Tausendjahrfeier der Gnadenkapelle erhielt Albert Jenny (1912–1992), lange Jahre Stiftskapellmeister an der Hofkirche in Luzern, vom Kloster einen Kompositionsauftrag für eine Messe. Die Einsiedler Festmesse wurde am Einsiedlerfest (16. Juli 1948), zugleich Primiz von P. Harald aus dem amerikanischen Tochterkloster St. Meinrad, in Anwesenheit des Komponisten uraufgeführt. Der damalige Kapellmeister P. Oswald Jaeggi kommentiert das grosse Ereignis im Kapellmeisterbuch so: „Uraufführung der zum Millenarium von uns bestellten Messe, im Beisein des hochbefriedigten Komponisten! (Es ging zwar nicht alles gut!)". Die Festmesse wurde zwei Tage später ein zweites Mal aufgeführt und bildete viele Jahre einen markanten Bestandteil der klösterlichen Kirchenmusik.

1962 Gerbert Mutter
Missa communis für 4-stg. gemischten Chor im Wechselgesang mit der Gemeinde oder einer Choralschola und Orgel. Paulus-Verlag Luzern.
Widmung: Der Benediktinerabtei Einsiedeln gewidmet.
Signatur: 1144,1k

Gerbert Mutter (1922–1989) wirkte als Schulmusiker in Lörrach und seit 1966 als Dozent in Lörrach. Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil setzte er sich ein für eine Erneuerung der Kirchenmusik mit Beteiligung der Gemeinde.

1977 Augustinus Franz Kropfreiter
Ave Maria zart. Choralvorspiel für Orgel.
Autograph. Signatur: 1070,4d
Widmung: Der Gnadenmutter von Einsiedeln zu Ehren meinem Freund, P. Cornelius Wieniger zueigen.

Augustinus Franz Kropfreiter (*1936) ist Chorfrater im Augustiner Chorherren Stift St. Florian. Dort wirkt er als Stiftsorganist an der berühmten Bruckner-Orgel und als international anerkannter Komponist. Er pflegt regelmässigen Kontakt mit dem Kloster und seinen Musikern. Dieses Choralvorspiel komponierte er in Einsiedeln und spielte es selbst erstmals zwischen Vesper und Salve Regina. Er widmete es der Gottesmutter und seinem zwei Jahre später unerwartet verstorbenen Freund P. Cornelius Winiger. Dieser hatte am 11. Juli 1978 auf der Bruckner-Orgel in St. Florian die Toccata tripartita über das Motiv des Einsiedler Salve Regina von P. Daniel Meier uraufgeführt.

1993 Paul Huber
Missa Regina Pacis für Männerchor, zwei Trompeten und drei Posaunen. Autograph. Signatur: 1134,1
Widmung: Dem hochw. Herrn Abt Dr. Georg Holzherr und den ehrw. Patres des Benediktinerklosters Einsiedeln in Verehrung gewidmet.

Der aus Kirchberg im Toggenburg stammende Paul Huber (*1918) war Schüler von Willy Burkhard und Nadja Boulanger. Von 1951–1983 wirkte er als Lehrer für Gesang und Klavier an der Kantonsschule St. Gallen. Der heute über 80jährige Komponist ist noch immer aktiv und kann ein sehr vielseitiges Oeuvre vorweisen. Auch Paul Huber pflegt engen Kontakt zu Einsiedeln und nahm den Kompositionsauftrag aus dem Kloster gerne an. Seine Missa Regina Pacis ist eine Huldigung an die Einsiedler Gnadenmutter und eine eindringliche Bitte um Frieden in der Welt und in der Kirche. Sie wurde an Pfingsten 1993 (30. Mai) in Anwesenheit des „hocherfreuten" Komponisten uraufgeführt.

3. Kirchenmusik für das Fest der Engelweihe

In einem eigenen Abschnitt ist auch noch auf vokale Kirchenmusik einzugehen, die hauptsächlich für das Fest der Engelweihe, speziell für die Lichterprozession im Anschluss an die Komplet, komponiert oder bearbeitet wurde. Dabei handelt es sich um Vertonungen der beiden Tropen (Sanctus Angelicum und Agnus Angelicum) sowie des ambrosianischen Lobgesangs Te Deum.

Sanctus Angelicum und Agnus Angelicum

Bekanntlich schildert die Engelweihlegende das grosse Ereignis, das Bischof Konrad von Konstanz in der Nacht vor dem 14. September 948 erlebt haben soll, bis in die kleinsten Details. Der vom heiligen Michael angeführte Engelschor sang ein Sanctus und ein Agnus, deren Text mit dem üblichen Ordinarium nicht übereinstimmt, sondern mit Zusätzen und Einschüben (Tropen) bereichert und speziell auf Einsiedeln ausgelegt wird. Damit sich der Leser eine Vorstellung machen kann, sei hier ein Ausschnitt der Legende in einer alten deutschen Übersetzung zitiert:

„Aber das Sanktus ward also gesungen: Sanctus Deus in aula gloriosae Virginis, das sprichet [heisset]: Der heilig Gott in dem Saal der löblichen Magd. Sanctus Deus fortis in ara venerandae crucis, das sprichet: Der heilig Gott in dem Altare des ehrwürdigen Kreuzes. Sanctus Deus immortalis in gloria laetabundae resurrectionis, das sprichet und ist gesprochen: Der heilige, untötliche Gott in Lobe seiner fröhlichen Urstände [Auferstehung]. Dominus Deus Sabaoth, pleni sunt coeli et terra gloria tua, hosanna in excelsis. Benedictus Mariae filius in aeternum regnaturus, qui venit in nomine domini, hosanna in excelsis. Das sprichet: Gesegnet sei der Sohn Mariens, der in Gottes Namen kam und immer mehr richsende [herrschend] ist. Hosanna etc.

Da ward das Agnus Dei also gesungen: Agnus Dei, qui tollis peccata mundi, miserere vivorum in te pie credentium. Das sprichet also: Das Lamm Gottes, das aller Menschen Sünde trägt, erbarme sich über die Lebenden, die mildiglich an ihn glauben. Agnus Dei, qui tollis peccata mundi, miserere etc. Das ist deutsch gesprochen: Gottes Lamm, das die Sünden der Welt aufhebet, erbarme sich über die Todten, die in dir süss ruhen. Agnus Dei, qui tollis peccata mundi, dona pacem vivis etc. Das ist gesprochen: Lamm Gottes, so der Welt Sünden trägt, du gieb Friede den Lebenden und den Todten, die mit dir in Lust herrschen".[33]

Es kann hier nicht weiter auf diese Tropen und die Frage nach ihrem Alter eingegangen werden. Sie wurden und werden bis heute in Einsiedeln in einer einstimmigen Version gesungen, die erstmals im Jahre 1692 auftaucht. Es handelt sich um eine Pergamenthandschrift, das sogenannte Alte Frühamtbuch Cod. 598 (11), die von P. Pirmin Gallati aus Pfäfers begonnen und am Fest der Engelweihe, am 14. September 1692 von P. Roman Düggelin vollen-

33) Ringholz O., Wallfahrtsgeschichte Unserer Lieben Frau von Einsiedeln, Freiburg 1896, 8f.

det wurde.[34] Uns interessieren hier die mehrstimmigen Vertonungen dieser beiden für Einsiedeln charakteristischen Texte. In der Musikbibliothek liegen insgesamt 37 Kompositionen, vorwiegend aus dem 18. Jahrhundert. Es ist anzunehmen, dass man diese Werke nicht im Hochamt der Engelweihe, sondern eher bei der abendlichen Prozession hinten bei der Gnadenkapelle oder im Freien aufgeführt hat. In einem konkreten Fall (P. Justus Burach) ergibt sich das aus dem Titel. Die auffallend häufige Besetzung für zwei Chöre oder zwei Solisten könnte darauf hindeuten, dass man die Musik auch räumlich getrennt gesungen hat. Möglich wäre eine Aufstellung auf den beiden Lettnern des Oktogons (Standorte der ehemaligen „Grossen Orgel" und der „Frühamtorgel"). Unter den 37 Werken befinden sich 12 Duette, 6 Arien und 7 doppelchörige Werke. Es hat Werke von 7 Einsiedler Klosterkomponisten darunter, von denen anzunehmen ist, dass sie speziell für das Fest der Engelweihe entstanden sind. Bei den Kompositionen der übrigen Komponisten ist dies teilweise eher fraglich. Ein Blick auf die Komponistennamen der Duette lässt vermuten, dass es sich bei deren Werken um speziell für Einsiedeln angefertigte Kontrafakturen aus Opern handelt. In einem Fall (Johann Christian Bach) ist erwiesen, dass die Musik aus seiner Oper Temistocle stammt. Da die meisten Handschriften aus der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts stammen, muss um jene Zeit für Einsiedeln eine regelrechte Blüte der speziell für das Fest der Engelweihe arrangierten oder komponierten Musik angenommen werden. Es war offensichtlich Brauch, dieses Fest musikalisch mit vorwiegend doppelchöriger Musik oder Bearbeitungen aus Opern (Duette und Arien) auszuzeichnen. Es folgt eine nach Komponisten alphabetisch geordnete Zusammenstellung aller in Einsiedeln vorhandenen Vertonungen des Sanctus und Agnus Angelicum.

Sanctus – Benedictus – Agnus- Angelicum –Vertonungen in der Musikbibliothek (nach Komponisten alphabetisch geordnet)

Anfossi Pasquale (1727–1797)
Benedictus Mariae filius
Duett für 2 Soprane und Orchester. 1785
[Signatur: 383,3]

Bach Johann Christian (1735–1782)
Benedictus Mariae filius
Duett für 2 Soprane und Orchester
(Bearbeitung aus der Oper Temistocle)
[Signatur: 697,3]

34) Sanctus angelicum: p. 197s.; – Agnus Dei angelicum: p. 198s.

Bertoni Ferdinando (1725–1813)
Benedictus Angelicum
Arie für Sopran und Orchester
[Signatur: 401,10]

Bertoni Ferdinando (1725–1813)
Sanctus Deus in aula
Duett für 2 Soprane und Orchester
[Signatur: 401,6]

Brandenberg P. Gerold (1729–1795)
Agnus Dei Angelorum
für gemischten Chor und Orchester
[Signatur: 66,68 und 418,6]

Brandl Johann Evangelist (1760–1837)
Sanctus Deus ed Agnus
für gemischten Chor und Orchester. 1783
[in Einsiedeln komponiert!]
[Signatur: 418,14]

Breitenbach P. Basil (1855–1920)
Sanctus angelicum
für 6stimmigen gemischten Chor und Bläser
[Signatur: MW 116 II,32]

Burach P. Justus (1706–1768)
Sanctus angelicum ante SS. Sacellum post Processionem Cantandum
für 2 gemischte Chöre und Basso continuo. 1748
[Signatur: 427,13]

Colla Giuseppe (1731–1806)
Sanctus angelicum
Duett für 2 Soprane und Orchester
[Signatur: 434,1]

Cossoni Carlo Donato († 1700)
Sanctus angelicum
für 2 gemischte Chöre und Basso continuo
(in Einsiedeln entstandene Bearbeitung aus einer Messe Cossonis)
[Signatur: 435,5]

Fascetti Giovanni Lorenzo (18. Jh.)
Agnus Angelicum
für gemischten Chor (Orchesterstimmen fehlen)
[Signatur: 456,18]

Galimberti Ferdinando (18. Jh.)
Agnus Dei miserere
für gemischten Chor. 1766
[Signatur: 473,1]

Gmeinder P. Placidus (1795–1869)
Sanctus Angelicum
für 2 gemischte Chöre und 2 Orchester.
aufgeführt an der grossen Engelweihe 1817
[Signatur: 478,3 und 290,6]

Holzbauer Ignaz (17111–1783)
Benedictus Mariae filius
Duett für 2 Soprane und Orchester
[Signatur: 498,12]

Jomelli Niccolo (1714–1774)
Benedictus Mariae Filius
Arie für Sopran und Orchester
[Signatur: 505,9a]

Keller P. Albert (18. Jh.)
In aula gloriosae virginis
Duett für Sopran, Alt und Orchester.
geschrieben den 8. November 1765
[Signatur: 510,2]

Landwing P. Markus (1759–1813)
Sanctus et Agnus Angelicum
für 2 gemischte Chöre und Basso continuo. 1788
[Signatur: 530,5]

Müller P. Marian (1724–1780)
Sanctus & Agnus Angelicum
für gemischten Chor und Orchester. 1772
[Signatur: 561,21]

Müller P. Marian (1724–1780)
Sanctus & Agnus Angelicum
für gemischten Chor und Orchester. 1775. 21. Januar
[Signatur: 560,14]

Nicolini Giuseppe (1762–1842)
Agnus Dei Angelicum
für gemischten Chor und Orchester
[Signatur: 568,20]

Paladini Giuseppe (18. Jh.)
Sanctus Deus in aula
Duett für 2 Soprane und Orchester
[Signatur: 573,10]

Perez Davide (1711–1778)
Sanctus Deus in aula
Duett für 2 Soprane und Streicher
[Signatur: 577,1]

Schmittbauer Joseph Aloys (1718–1809)
Benedictus Mariae Filius
Arie für Tenor und Orchester
[Signatur: 608,8]

Stöcklin P. Leo (1803–1873)
Sanctus Deus in aula
für vierstimmigen Männerchor a capella. 1845
[Signatur: 625,6]

Zech P. Markus (1727–1770)
Benedictus Mariae filius
Arie für Sopran und Orchester
[Signatur: 278,9]

Zech P. Markus (1727–1770)
Benedictus Mariae filius
Arie für Sopran und Orchester
[Signatur: 278,11]

Zech P. Markus (1727–1770)
Benedictus Mariae filius
Duett für Sopran, Alt oder Bass und Orchester
[Signatur: 276,7]

Zech P. Markus (1727–1770)
Sanctus Deus [Lauda Sion]
für gemischten Chor und Orchester
[Signatur: 280,15]

Zech P. Markus (1727–1770)
Sanctus et Agnus Angelicum
für 2 gemischte Chöre und Basso continuo. 1761
[Signatur: 277,18]

Zech P. Markus (1727–1770)
Sanctus et Agnus Angelicum
für 2 gemischte Chöre und Basso continuo. 1755
[Signatur: 277,14]

Zech P. Markus (1727–1770)
Sanctus Deus in aula
Arie für Alt und Orchester. 1759
[Signatur: 279,28]

Zech P. Markus (1727–1770)
Sanctus Deus in aula
Pastoral-Duett für 2 Soprane und Streicher. 1766
[Signatur: 276,11]

Zech P. Markus (1727–1770)
Sanctus Deus in aula
Duett für Sopran, Alt und Streicher. 1768
[Signatur: 278,16]

Anonymus
Agnus Dei Angelicum
für 2 gemischte Chöre und Orchester
(Stimmen von Chor 1 fehlen)
[Signatur: 196,10]

Anonymus
Sanctus Deus in aula
Duett für Soran, Alt und Orchester
[Signatur: 192,5]

Anonymus
Sanctus Deus in aula
für gemischten Chor a capella
[Signatur: 290,3 und 189,27]

Anonymus
Sanctus Deus in aula
für gemischten Chor a capella
[Signatur: 664,10]

Te Deum

Auch wenn das Te Deum ebenfalls bei anderen Gelegenheiten (z. B. am Karsamstag sowie beim Jahresschluss) von Chor und Orchester aufgeführt wurde, so hatte der Ambrosianische Lobgesang doch lange Zeit seinen besonders festlichen Stammplatz am Ende der abendlichen Engelweihe-Prozession. Das ergibt sich aus verschiedenen Anhaltspunkten. Schon die ältesten Aufzeichnungen der Kapellmeister, die erhalten geblieben sind, bringen am Ende der Bemerkungen zum Fest der Engelweihe des Jahres 1805 den Vermerk: „Te Deum von Brandl".[35] Dieser Brauch lässt sich mindestes bis 1889 belegen. Im

35) Sammelband „Kirchenmusikalische Aufzeichnungen" in der Musikbibliothek (Signatur: 925,6).

eben genannten Aufführungsverzeichnis findet sich auch ein in den 1820er Jahren angelegter Sachkatalog. Dort findet sich eine mit 1824 datierte Zusammenstellung von 22 verschiedenen Te Deum – Kompositionen. Diese erstaunliche Vielfalt setzt voraus, dass man bereits im 18. Jahrhundert oder noch früher zum Abschluss der Prozession ein feierliches Te Deum für Chor und Orchester aufführte. In der Zeitschrift „Allgemeiner Religions – und Kirchenfreund und Kirchencorrespondent" publizierte *P. Gall Morel* einen Bericht über das Fest der Engelweihe des Jahres 1834.[36] Es war eine sogenannte „Grosse Engelweihe", weil der 14. September auf einen Sonntag fiel. Diese feierte man in Einsiedeln vierzehn Tage lang und an drei aufeinander folgenden Sonntagen. P. Gall Morel beschränkt sich in seinem Bericht nur auf die Prozession am Abend des 14. September. „Unter Gesang zog die Procession zurück in die Kirche, wo die h. Kapelle und der Hochaltar ebenfalls beleuchtet war. Ein freudiges „Herr Gott, dich loben wir!" endete die Feier„. Ein weiterer Anhaltspunkt für den Brauch, am Ende der Prozession das Te Deum zu singen: Im Jahre 1867 wurde bei Benziger ein Choralblatt gedruckt, welches das Te Deum, das Te decet laus und das Sanctificavit enthält. Die eindeutig zum Fest der Engelweihe gehörende Antiphon „Sanctificavit" weist das Choralblatt als Zusammenstellung der Gesänge für die Engelweihe – Prozession aus. Vermutlich hatte der damalige Kapellmeister P. Clemens Hegglin unter dem Einfluss des Cäcilianismus den Brauch eingeführt, das Te Deum versweise abwechselnd einstimmig und mehrstimmig singen zu lassen. Vor dieser Zeit wurde das Te Deum vom Chor und vom Orchester allein aufgeführt. Aus den belegbaren Aufführungen lassen sich die Vorlieben des jeweiligen Kapellmeisters ablesen. So hat der aus Mailand stammende P. Bernhard Foresti das Te Deum seines Landsmannes Paolo Bonfichi bevorzugt. Es scheint jenes Werk zu sein, das am häufigsten aufgeführt wurde. Forestis Nachfolger P. Placidus Gmeinder hat die Werke von Mozart und Haydn eingeführt. Von einigen Te Deum – Vertonungen lässt sich nachweisen, dass sie ausdrücklich für das Fest der Engelweihe entstanden sind (Brandl 1782, Landwing 1788). Neukomm war bei der Engelweihe des Jahres1840 in Einsiedeln und hat hier möglicherweise den Anstoss zu seinem eigenen, drei Monate später in Bern abgeschlossenen Te Deum erhalten. Bei anderen Werken ist durch Datierungen auf den Stimmen eine Aufführung am Schluss der Prozession anzunehmen.

In der Musikbibliothek des Klosters liegen über 100 verschiedene Te Deum-Vertonungen. Es folgt hier ein nach Komponisten alphabetisch geordnetes Verzeichnis. Wo handschriftliche Stimmen vorhanden sind, ist davon auszugehen, dass man das Werk in den meisten Fällen tatsächlich auch aufgeführt hat. Sind Aufführungsdaten aus den Stimmen oder den „Kirchenmusikalischen Aufzeichnungen" belegbar, werden sie bei der betreffenden Kom-

36) Aus und über Mariä-Einsiedeln in der Schweiz (Allgemeiner Religions- und Kirchenfreund und Kirchencorrespondent. Eine theologische und kirchenhistorische Zeitschrift. Gegründet und herausgegeben von Dr. F. G. Benkert 8, Würzburg 1835, 54 [Signatur: Lm 199]).

position angegeben. Sie beziehen sich ausschliesslich auf das Fest der Engelweihe. Wo handschriftliche Stimmen und Aufführungsbelege fehlen, ist eine Aufführung eher unwahrscheinlich. Die Werke wurden aber trotzdem in dieses Verzeichnis aufgenommen. So bietet es einen interessanten Einblick in das reiche und vielfältige musikalische Leben, wie es sich am Fest der Engelweihe, einem der höchsten Festtage in Einsiedeln, bis ins 19. Jahrhundert, abgespielt hat. Ausserdem wird an diesem konkreten Beispiel schlaglichtartig der grosse Reichtum der Einsiedler Musikbibliothek bestätigt.

Verzeichnis der Te Deum-Vertonungen in der Musikbibliothek

Komponist	Besetzung	Bemerkungen	Signatur
Aiblinger Kaspar	2 Soprane, Orgel, Bass und Violoncello	Kellmann Augsburg	378,7
André Johann	gem. Chor und Orchester	60. Werk. Handschriftliche Partitur von P. Sigismund Keller	381,6
Anerio Felice	Choral und gem. Chor a capella	In: Musica Divina (Proske). Tomus IV. Liber Vespertinus. Pustet Regensburg 1863	MW 377
Anerio Francesco	Chor und gem. Chor a capella	In: Sammlung ausgezeichneter Compositionen für die Kirche hrsg von Stephan Lück. 2. Band. Leistenschneider Trier 1859	MW 800
Angeber Josef Anton	gem. Chor und Orchester	Handschriftliche Stimmen von 1813 und 1836. Belegbare Aufführung: 1833	385,9
Anonymus	gem. Chor und Orchester	1731. In handschriftlichem Sammelband mit 10 Messen von Rathgeber	591,1.3
Anonymus	gem. Chor und Orchester	Handschriftliche Stimmen. Orchesterstimmen unvollständig	199,35
Anonymus	gem. Chor, 2 Violinen und Orgel	Handschriftliche Stimmen	190,27
Anonymus	Choral und gem. Chor a capella	Sabbato sancto 1873 cantandum. Handschriftliche Stimmen (P. Clemens Hegglin)	235,10
Anonymus	Choral und gem. Chor a capella	in Sabbatho sancto ad resurrectionem D. N. J. Chr. 1874 cantandus. Handschriftliche Stimmen (P. Clemens Hegglin)	235,10
Anonymus	Choral und gem. Chor a capella	pro Resurrectione D. 1868. Handschriftliche Stimmen (P. Clemens Hegglin)	235,10
Anonymus	Choral	Gebrüder Benziger Einsiedeln 1867. Zusammen mit Te decet laus und Sanctificavit	MW 1291 223,22
Assmayr Ignaz	gem. Chor und Orchester	Haslinger Wien. Handschriftliche Stimmen.	386,9

Bach Johann Christian	gem. Chor und Orchester	Handschriftliche Stimmen. Handschriftliche Partitur von P. Sigismund Keller 1874: 283,7. Belegbare Aufführung: 1821	391,6
Bergt C. G. A.	gem. Chor und Orchester	Handschriftliche Stimmen	400,3
Bernard P. Georg	gem. Chor und Orchester	1795. Pro Choro Weingart. Handschriftliche Stimmen	400,6
Bohlen Hubert	Choral und gem. Chor a capella	Nauss Aachen. Handschriftliche Stimmen von P. Clemens Hegglin 1871	235,10
Bonesi Barbara	gem. Chor	Handschriftliche Stimmen von 1779. Belegbare Aufführung: 1831	407,4
Bonfichi Paolo	gem. Chor und Orchester	Handschriftliche Stimmen (Milano Januar 1815) von P. Bernhard Foresti. Belegbare Aufführungen: 1814–1818, 1820, 1826, 1829, 1830, 1839, 1846	407,7
Boucheron Raimondo	gem. Chor und Orchester	Handschriftliche Partitur	415,5
Brambilla Paolo	Männerchor und Orchester	Handschriftliche Stimmen. Belegbare Aufführung: 1844	469,1
Brandl Johann Evangelist	gem. Chor und Orchester	14. September 1782. (Brandl lebte 1782/1783 als Musiklehrer im Kloster). Handschriftliche Stimmen von 1822: 419,5. Belegbare Aufführungen: 1805, 1822, 1824, 1827	419,6
Bühler Franz	gem. Chor und Orchester	Handschriftliche Stimmen. A l'usage F. Joseph Kohler Achstetten	422,8
Caldara Antonio	gem. Chor und Basso continuo	Handschriftliche Partitur von P. Sigismund Keller 1870. Kopiert aus Nachlass von Mozart	287,9
Casimiri Raph.	Choral, gem. Chor und Orgel	op. 53. In: Psalterium. Sacri Concentus Volume II. Roma	438,9
Cohen Karl Hubert	5st. Chor und 6 Posaunen oder Orgel	Op.3 Pustet Regensburg 1887	775,59
Commer Franz	gem. Chor und Orchester	op. 100. 1878. Reverendissimo Domino D. D. Basilio I. Abbati Monasterii Einsidlensis. Aufgeführt am Jahresschluss 1878 Einsidlae P. Clemens Hegglin. Handschriftliche Partitur und Stimmen	434,5
Ditters von Dittersdorf Carl	gem. Chor und Orchester	Ad Chorum Petrhusianum. Handschriftliche Stimmen, auch als Magnificat eingerichtet (1836)	441,4
Drexel Johannes Chr.	gem. Chor und Orchester	Handschriftliche Stimmen, auch als Magnificat eingerichtet	442,9
Eberlin Johann Ernst	gem. Chor und Orchester	Handschriftliche Stimmen. Aus dem Frauenkloster Nonnberg in	450,2

		Salzburg 1873. Handschriftliche Partitur P. Sigismund Keller: 288,5	
Elsner Joseph	gem. Chor und Orchester	Breitkopf & Härtel Leipzig. Handschriftliche Stimmen von 1823, 1862, 1865 (12. September). Handschriftliche Partitur P. Urs Jecker 8. Mart. 1865 In Euthaliensi Eremo. Belegbare Aufführung: 1847	453,3
Engel Valentin	Choral und gem. Chor a capella	In: Musikbeilage zu den Fliegenden Blättern XVIII. Jahrg 1883	MW 575
Filke Max	gem. Chor und Orchester	Op. 101 Böhm Augsburg	225,15
Fioroni Gian Andrea	2 gem. Chöre und 2 Orchester	Handschriftliche Partitur und Stimmen	459,4
Fioroni Gian Andrea	gem. Chor und Orchester	A. 32. Handschriftliche Partitur (unvollständig) und Stimmen	459,4
Flury Richard	Soli, gem. Chor und Orchester	KLA. Hug Zürich	825,17
Gmeinder P. Placidus	4 gleiche Stimmen und Orgel	Handschriftliche Partitur (P. Sigismund Keller)	290,6
Goller Vinzenz	gem. Chor, Orgel und Bläser	Oster-Te Deum op. 94. Böhm Augsburg	712,49
Graun Carl Heinrich	gem. Chor und Orchester	Breitkopf Leipzig 1757. (Titelblatt fehlt)	479,8
Habert Johann Evangelist	Choral, gem. Chor und Orgel	Beilage zur Zeitschrift für katholische Kirchenmusik Nr. 9 1872	MW 658
Habert Johann Evangelist	Choral, gem. Chor und Orchester	Op.37. Beilage zur Zeitschrift für katholische Kirchenmusik Nr. 11–12. 1882	MW 588 375,2
Habert Johann Evangelist	Choral und gem. Chor	in magna Consecr. S. Sacelli B. V. M. Eins. 14. et 21. diebus Septembris 1873. Handschriftliche Stimmen. Belegbare Aufführungen: 1883, 1885	235,10
Habert Johann Evangelist	Choral und gem. Chor a capella	Sabbato sancto. Handschriftliche Partitur und Stimmen von P. Clemens Hegglin	235,10
Händel G. F.	gem. Chor und Orchester	KLA von I. H. Clasing. Cranz Hamburg. Daraus vier als Offertorium bezeichnete Ausschnitte in handschriftlichen Stimmen (P. Gall Morel?): 484,1–4	483,8
Handl Jacobus	gem. Chor a capella	In: Musica Divina (Proske). Tomus IV. Liber Vespertinus. Pustet Regensburg 1863	MW 377
Haydn Joseph	gem. Chor und Orchester.	Imbault Paris. Handschriftliche Stimmen von 1861 und 1880. Belegbare Aufführungen: 1835, 1840	375,3
Haydn Michael	gregor. Choral und Orgel	Handschriftliche Partitur	493,3

Haydn Michael	gem. Chor und Orchester	Handschriftliche Stimmen von 1819 (12. Herbstmonat) und später. Handschriftliche Partitur von P. Sigismund Keller 7. August 1874:283,7	492,10
Hoersch W.	Choral und gem. Chor	In: Musikbeilage zu den Fliegenden Blättern XXIX. Jahrg. 1894	MW 573
Kaim Adolf	6st. Chor	Op. 6. Pustet Regensburg 1873	235,10
Kempter Karl	gem. Chor und Orchester	21. Werk. Böhm Augsburg. Handschriftliche Stimmen von 1868 (J. Breitenbach) und 1875. Handschriftliche Partitur und Stimmen von 1911 (P. Basil Breitenbach)	375,6
Kerle Jacobus de	Choral und 5st. Chor a capella	In: Musikbeilage zur Musica Sacra XV. Jahrg. 1882	MW 545
Kölzer Johann	3 gleiche Stimmen a capella	Beilage zu Cäcilia XIII. Jahrg. 1896	MW 420
Landwing P. Markus	gem. Chor und Orchester	per la festa della Dedicatione Angelica 1788. Handschriftliche Stimmen. Belegbare Aufführungen: 1819, 1825	531,7 530,7
Lasso Orlando di	6st. Chor a capella	hrsg. von Franz Xaver Haberl. Breitkopf & Härtel Leipzig	MW 45
Manz (Mans)	gem. Chor und Orchester	Handschriftliche Stimmen	542,5
Messner Joseph	Soli, gem. Chor und Orchester	Op. 38. Böhm Augsburg	802,33
Molitor J. B.	gem. Chor a capella	Pustet Regensburg 1891	555,4
Moyses Carl	gem. Chor und Orchester	1878. Dem hochwürdigsten Herrn Abte des erwürdigen (sic!) Stiftes Einsiedeln Basilius in tiefster Ehrfurcht gewidmet. Handschriftliche Partitur	557,6
Mozart W. A.	gem. Chor und Orchester	Bearbeitung von Chor Nr. 6 aus König Thamos KV 336a. Handschriftliche Stimmen von 1831. Belegbare Aufführungen: 1832, 1835, 1841	560,3
Mozart W. A.	gem. Chor und Orchester	Prodotto la prima volta nella festa dell' Epifania sotto la direzione del Rev. Padre Padre D. Antonio Fornaro degnissimo Maestro di Capella, l'anno 1807. Handschriftliche Stimmen von P. Bernhard Foresti. Weitere handschriftliche Stimmen als Magnificat von 1835	560,4
Müller Donat	gem. Chor und Orchester	Werk 55. Verlag der Kranzfelder'schen Buch- Kunst- & Musikalienhandlung. Lindau. Belegbare Aufführung: 1843	561,12

Müller P. Marian	gem. Chor und Orchester	1769 (1759?). Handschriftliche Stimmen. Handschriftliche Partitur von P. Sigismund Keller 7. Januar 1877: 283,7	562,8
Nägelin	gem. Chor und Orchester	1796. Handschriftliche Stimmen	564,10
Neubauer Franz Christoph	gem. Chor und Orchester	Handschriftliche Stimmen	566,13
Neukomm Sigismund	gem. Chor und Orchester	Op. 24. Leipzig Breitkopf & Härtel. Handschriftliche Stimmen eines Ausschnittes (Salvum fac regem) von P. Sigismund Keller	249,13
Neukomm Sigismund	gem. Chor und Orchester	Bèrne Le 3 Decembre 1840. (Neukomm war am 14. September 1840 in Einsiedeln!) Handschriftliche Partitur 18. März 1864 P. Sigismund Keller und Stimmen	568,8
Ortiz Diego	gem. Chor a capella	In: Musica Divina (Proske). Tomus IV. Liber Vespertinus. Pustet Regensburg 1863	MW 377
Pausch P. Eugen	gem. Chor und Orchester	Lotter Augsburg 1791	574,16
Pearsall Robert Lucas	gem. Chor und Orchester	Handschriftliche Partitur kopiert 2. März 1850 (P. Gall Morel?). Handschriftliche Stimmen von 1848, 1866, 1875 (P. Clemens Hegglin), 1877 und 1878. Weiterer handschriftlicher Stimmensatz kopiert von Juman in Rorschach August 1847: 675,44	350,7
Pearsall Robert Lucas	gem. Chor und Orchester	nur handschriftliche Skizze vorhanden	675,43
Perez Davide	gem. Chor und Orchester	Handschriftliche Stimmen	693,12
Piazza Gaetano	gem. Chor und Orchester	1761. Handschriftliche Stimmen	200,33
Pugliani Franco	gem. Chor und Orchester	Handschriftliche Stimmen	586,1
Riedi Hans	Bariton, gem. Chor und Orgel (Orchester)	Op. 10. Schwann Düsseldorf	783,3
Rihovsky Adalbert	gem. Chor und Orgel	Op. 4. Urbanek Prag. Mit handschriftlichen Orchesterstimmen	712,6 375,4
Romberg Andreas	gem. Chor und Orchester	Simrock Bonn & Köln. Handschriftliche Stimmen eines Ausschnittes (Te ergo quaesumus) von 1831	598,9 598,12
Sarti Giuseppe	gem. Chor und Orchester	Dono dell' Abb. Giov. Batta Tonta al Santuario di Einsiedln. Handschriftliche Partitur. Handschriftliche Stimmen von 1844 und 1845 (P. Bernhard Foresti).	603,15 603,13

Schicht J. G.	gem. Chor und Orchester	Handschriftliche Stimmen von 1821 und 1822 (Frater Ignaz Stürmlin und P. Sigismund Keller)	604,15
Schiedermayer Johann Baptist	gem. Chor und Orchester	P. P. 1829. Handschriftliche Stimmen von P. Sigismund Keller und P. Clemens Hegglin 1862. Belegbare Aufführungen: 1837, 1842	605,1
Schildknecht J.	Choral und gem. Chor	Modus simplex aus der officiellen Ausgabe mit zwei vierstimmigen Sätzchen. In: Chorheft für Cäcilien-Vereins-Productionen hrsg vom luzernischen kant. Cäcilien-Verein. 1891	712,46
Schmid Friedrich	Choral und gem. Chor a capella	In: Cantuarium sacrum. Kirchliche Gesänge. hrsg von Friedrich Schmid. Schönigh Münster 1882	358,1
Schubiger P. Anselm	Choral, Männerchor und Blechbläser	auf die Erinnerungsfeier an die Schlacht von Morgarten am 27. September 1863. Handschriftliche Partitur. Mit handschriftlichen Stimmen von 1863 13. September (P. Sigismund Keller) Weitere Stimmen: pro consecratione Episcopi Antipatrensis die 7 Martii 1869	800,40
Schwindl Friedrich	gem. Chor und Orchester	1810. Handschriftliche Stimmen	617,8
Stadlmayr Johann	Choral und 5st. Chor	Für den praktischen liturgischen Chorgebrauch eingerichtet von Pius Goller. Beilage zur Musica Divina Juni 1915	MW 543
Stattmiller P. Beda	gem. Chor und Orgel	Compos. ao 1739. Ad Chorum Weingart decript. 1740. Handschriftliche Stimmen	621,5
Stehle J. G. E.	8st. Chor a capella	Pustet Regensburg 1898	143,30
Stöcklin P. Conrad	gem. Chor und Orgel	Handschriftliche Partitur	664,4
Tamburini Pietro Antonio	gem. Chor a capella	In: Sammlung ausgezeichneter Compositionen für die Kirche hrsg von Stephan Lück. 2. Band. Leistenschneider Trier 1859	MW 800
Vogler Abt	gem. Chor und Orchester	copiert auf die Ostern des Jahres 1835 (P. Gall Morel). Handschriftliche Stimmen von 1835 und 1862 (P. Clemens Hegglin und P. Sigismund Keller).	202,25
Vogler Abt ?	gem. Chor und ?	nur handschriftliche Chorpartitur vorhanden in Sammelhandschrift	290,6
Wiltberger August	Choral und Männerchor a capella	Beilage zu Caecilia VII. Jahrg. 1890	MW 420

Witt Franz	8st. Chor, Orgel und Bläser	Opus X. Rauschenbach Regensburg 1867. Bearbeitung für gem Chor und Orgel in: Musikbeilage zur Musica Sacra IX. Jahrg. 1876 (MW 541). Handschriftliche Stimmen von 1867 (P. Clemens Hegglin): 235,10	228,11
Witt Franz	gem. Chor a capella	Ad Opus 15. In: Musikbeilage zur Musica Sacra. VI. Jahrg. 1873	MW 601
Witt Franz	Choral und Männerchor a capella	Musikbeilage zu den Fliegenden Blättern XXII. Jahrg. 1887	MW 574
Wöss Josef V. von	gem. Chor und Orchester	op.57. Bearbeitung für Chor und Orgel. Beilage zur Musica Divina August – September 1915	MW 543
Zech P. Markus	gem. Chor und Orchester	Handschriftliche Stimmen	279,4
Zech P. Markus	gem. Chor und Orchester	Imaculatae Concept. B. V. Mit Te decet laus. Handschriftliche Stimmen	277,5
Zech P. Markus	gem. Chor, Orchester und Orgel	1768. Zusätzlich mit Magnificat-Text. Mit handschriftlichen Stimmen von 1815	276,17
Zeller Georg	gem. Chor und Orchester	Böhm Augsburg 1901. Mit handschriftlichen Stimmen von 1918 (P. Basil Breitenbach)	375,5

4. Lieder und deutsche Messen zu Ehren der Gnadenmutter von Einsiedeln

Lieder

Es geht hier wieder wie schon bei den Meinradsliedern um eine möglichst vollständige Materialsammlung. Die Lieder werden nach ihrer Anfangszeile alphabetisch aufgelistet. Zusätzlich wird der Fundort oder die Quelle angegeben. Es ist aus der Zusammenstellung auch ersichtlich, ob das Lied in der Quelle mit oder ohne Noten überliefert ist. Wird der gleiche Text auf verschiedene Melodien gesungen, werden die Lieder separat aufgeführt. Angesichts der zahlreichen Marienlieder wurden nur jene aufgenommen, welche im Titel oder im Liedtext ausdrücklich auf die Muttergottes von Einsiedeln Bezug nehmen.

Ach! ach! ihr Sünder seufzet sehr, Das Scheiden thut uns treffen mehr.
[ohne Noten]. „Ein schönes Abschieds-Lied von der wunderthätigen Bildnis zu Mariä Einsiedeln." Lied. Zitiert in: Waldblumen aus dem finstern Walde. Eine Festgabe zum Millenarium, herausgegeben von P. Gall Morel. Einsiedeln, Druck und Verlag von Gebrüder Karl und Nikolaus Benziger 1861.

Ach! wer gibt mir Dauben-Fligel mich zuschwingen alsobald über alle Berg und Higel in die Schweitz zu einem Wald.
[ohne Noten]. „Ein anmühtige Befehlung Under den Schutz-Mantel Der allerseeligisten Jungfrauen und Mutter Gottes Maria In der gnadenreichen Capellen zu Einsidlen: Vorgestellt in disem Gesang. Welches kann gesungen werden in der bekannten Melodey: Wann wird dann mein Jesus komen? Das ander Ist zusingen in seiner eignen Melodey: Zufinden in Einsidlen Bey Joseph Antoni Schönbachler 1722." Signatur: X 3841 (Kopie) [Der Druck ist leider unvollständig. Ein Teil einer Seite ist verloren. Vom ersten Lied ist die 8. Strophe unvollständig. Die 9. Strophe fehlt. Beim „ander Gesang" fehlen die Strophen 1 und 2.]

Au coeur de l'Helvétie, Il est un lieu béni.
[mit Noten]. „CANTIQUE A N. D. DES ERMITES". Pour 1, 2, ou 3 voix égales, 3 ou 4 voix mixtes. Paroles de Joseph Bovet. Musique de Joseph Bovet d'ap. un vieil air. Gedrucktes Einzelblatt 1915. Signatur: 300,20g

Auf, auf, ihr frommen Christen! Auf, auf, und kommt herbei.
[ohne Noten]. „Die Engelweihe zu Einsiedeln, geschah in der heiligen Kapelle, den 14. Herbstm. im Jahre 948". Lied. Zitiert in: Waldblumen aus dem finstern Walde. Eine Festgabe zum Millenarium, herausgegeben von P. Gall Morel. Einsiedeln, Druck und Verlag von Gebrüder Karl und Nikolaus Benziger 1861.

Aus Deutschlands reichen und mächtigen Gauen, Der Schweiz gesegneten heimischen Auen, Wir pilgern zu dir von nah und fern, Du tröstender, heller Morgenstern.
[ohne Noten]. Wallfahrtslied, gedichtet von P. Sigisbert Zarn und komponiert von P. Basil Breitenbach für die Wallfahrt der katholischen Gesellenvereine aus Anlass des 25jährigen Jubiläums des Gesellenvereines Einsiedeln am 23. August 1896. In: P. Odilo Ringholz, Die Gestaltung der Wallfahrt zu U. L. Frau von Einsiedeln in den letzten vierzig Jahren. Freiburg 1903. Canisiusdruckerei. Signatur: X 345,6

Durch Sankt Meinradsklause wallen Schattenschleier stiller Nacht.
[mit Noten]. „Die Engelweihe zu Einsiedeln. Lied für Bariton und Klavier. Text von P. Thomas Jüngt. Musik von Hans Huber 1919. Manuskript. Signatur: 983,20

Ein Bild ist mir in's Herz gegraben, ein Bild so schön und wundermild.
[mit Noten]. Vierstimmiges Lied. Text von P. Gall Morel. Musik von P. Anselm Schubiger. Nr. 9 in: Marienrosen, eine Sammlung mehrstimmiger Lieder ohne Begleitung zur Verehrung der seligsten Jungfrau in Kirche und Haus von P. Anselm Schubiger. Druck und Verlag von Gebr. C. u N. Benziger in Einsiedeln. Signatur: MW 2210

– Dasselbe: Französischer Text: *Une charmante et pure image Sans cesse règne dans mon coeur.*
[mit Noten]. In: Les Roses de Maria. Edition Française faite par les soins de Mr. H. Bonnemain de Troyes et avec le concours de Mr. Blanchet. Paris – Troyes, Blanchet – Guignard 1850. Signatur: MW 614

Ein Bild ist mir in's Herz gegraben, ein Bild so schön und wundermild.
[mit Noten]. Lied für Singstimme und Klavier von Dominicus Mettenleiter. Text von P. Gall Morel. Regensburg 6. Dezember 1852. Autograph. Signatur: M 10

Einsmal war ich entschlafen Vor Blöde und viel Schaffen.
[ohne Noten]. „Ein Lied von unser lieben Frauen Brunnen zu Einsiedeln". In: „Jubel einer andächtigen Seele, d. i. 24 schöne geistliche Lieder von Maria u. s. w.", Einsiedeln, 1767. Zitiert in: Waldblumen aus dem finstern Walde. Eine Festgabe zum Millenarium, herausgegeben von P. Gall Morel. Einsiedeln, Druck und Verlag von Gebrüder Karl und Nikolaus Benziger 1861.

Elend hat mich umbgeben In dieser Welt so hart Darzu so ist mein Leben Ein kurtze Bilgerfahrt.
[ohne Noten]. „Ein schöne Bilgerfahrt auff die strass gen Einsidlen. Allen frommen guthertzigen Catholischen Christen in dem kartzen streit unnd lauff dess zeitlichen Lebens gantz trostmütig zubetrachten und zu singen. In der weiss Wie man den Graffen von Rom singt. Gedicht durch David Rüsslin. Getruckt zu München bey Anna Bergin Witib. 1611. Signatur: X 3922 (Kopie)

Es bringt der ganze Pilger-Schaar Der Seligsten ein Lob-Lied dar.
[ohne Noten]. „Ein Lied zu Maria in Einsiedeln, von Wallfahrtern abwechselnd zu singen". In: Die Wallfahrter nach Maria Einsiedeln auf ihrer Hinreise. verfasst von E. B. geb. L. in Einsiedeln. Ites Heft 1828. Signatur: X 1226

Geleite durch die Welle Das Schifflein treu und mild Zur heiligen Kapelle Zu deinem Gnadenbild.
[ohne Noten]. „O Maria, hilf". In: P. Ambrosius Zürcher, Der Pilger in Maria Einsiedeln. Druck und Verlag von Wyss, Eberle & Co. Einsiedeln 1891. Signatur: X 1323

Glückseliges Schweizerland! Einsiedeln ist in dir.
[ohne Noten]. „Ein Lied zu der wunderthätigen Muttergottes zu Einsiedeln". Zitiert in: Waldblumen aus dem finstern Walde. Eine Festgabe zum Millenarium, herausgegeben von P. Gall Morel. Einsiedeln, Druck und Verlag von Gebrüder Karl und Nikolaus Benziger 1861.

Komm Christ! besuch den Saal, Den mir mein Sohn geweihet.
[ohne Noten]. „Einladung an die Pilger". Lied. Zitiert in: Waldblumen aus dem finstern Walde. Eine Festgabe zum Millenarium, herausgegeben von P. Gall Morel. Einsiedeln, Druck und Verlag von Gebrüder Karl und Nikolaus Benziger 1861.

Kommet, Greisen! kommet, Knaben! Bringt die Gaben Eurer frohen Lieder dar!
[ohne Noten]. „Gesang zur sel. Jungfrau Maria bey Wiederherstellung des berühmten Wallfahrtsort Maria von Einsiedeln nach geendigtem Französischem Kriege". Herausgegeben am Tage Mariä Verkündigung Von St. – Ek. Einsiedeln, gedruckt im Jahr 1803. Signatur: X 449,5

Komm jetzt den Brunn zu schauen, Zu unser lieben Frauen.
[ohne Noten]. „Ein Lied von dem neuen Brunnen U. L. Frau zu Einsiedeln". In: „Jubel einer andächtigen Seele, d. i. 24 schöne geistliche Lieder von Maria u. s. w.", Einsiedeln, 1767. Zitiert in: Waldblumen aus dem finstern Walde. Eine Festgabe zum Millenarium, herausgegeben von P. Gall Morel. Einsiedeln, Druck und Verlag von Gebrüder Karl und Nikolaus Benziger 1861.

Kommt her ihr Engel-Chör und macht mit uns die Ehr der Frau.
[mit Noten]. In: Geistliche Gesänge zur Zierde und Vermehrung der öffentlichen Andacht, wie auch zur besondern Erbauung der Gläubigen. Verfasset und gedruckt in dem hochfürstl. Gotteshause Einsiedlen (P. Isidor Moser). Durch Franz Xaveri Kälin, 1773. Dieses Lied ist zwar nicht speziell für die Einsiedler Gnadenmutter komponiert worden. Die Melodie, die hier erstmals erscheint, ist aber in der Folge mit einem andern Text („Wunderschön prächtige, hohe und mächtige, liebreich holdselige himmlische Frau") sehr bekannt geworden, so dass eine Erwähnung in diesem Zusammenhang gerechtfertigt erscheint.

Kommt ihr auserwählten Glieder Unsrer frommen Pilgerschaft, Stimmet andachtsvolle Lieder Mit erneu'ter Seelenkraft.
[ohne Noten]. „Pilgerlied". In: Der marianische Wallfahrter. Ein katholisches Gebet- und Gesangbuch für den besondern und öffentlichen Gottesdienst an jedem Wallfahrtsorte und zunächst in Maria Einsiedeln. Einsiedeln 1847 Gebrüder Karl und Nikolaus Benziger. Signatur: X 736

Kommt ihr Pilger, helft mir singen, Kommt zur Mutter-Gottes Ehr.
[ohne Noten]. „Ein schöner Anschied eines marianischen Pilgrams". Lied. Zitiert in: Waldblumen aus dem finstern Walde. Eine Festgabe zum Millenarium, herausgegeben von P. Gall Morel. Einsiedeln, Druck und Verlag von Gebrüder Karl und Nikolaus Benziger 1861.

Maria, Himmelskönigin, Du Braut des heiligen Geistes.
[ohne Noten]. „Lied zur seligen Jungfrau Maria von Einsiedeln". Zitiert in: Waldblumen aus dem finstern Walde. Eine Festgabe zum Millenarium, herausgegeben von P. Gall Morel. Einsiedeln, Druck und Verlag von Gebrüder Karl und Nikolaus Benziger 1861.

Maria, Himmelsköniginn, Durch alle Welt auch Herrscherinn.
[ohne Noten]. Lied „Von dem einsiedlischen Schutzmantel Mariä". In: „Jubel einer andächtigen Seele, d. i. 24 schöne geistliche Lieder von Maria u. s. w.", Einsiedeln, 1767. Zitiert in: Waldblumen aus dem finstern Walde. Eine Festgabe zum Millenarium, herausgegeben von P. Gall Morel. Einsiedeln, Druck und Verlag von Gebrüder Karl und Nikolaus Benziger 1861.

Maria von Einsiedeln ist liebens wohl werth, Sie ist die schönste im Himmel und auf Erd'.
[ohne Noten]. „Lied zu Maria von Einsiedeln". Zitiert in: Waldblumen aus dem finstern Walde. Eine Festgabe zum Millenarium, herausgegeben von P. Gall Morel. Einsiedeln, Druck und Verlag von Gebrüder Karl und Nikolaus Benziger 1861.

Maria zu lieben ist allzeit mein Sinn; Ich hab mich verschrieben, ihr Diener ich bin.
[ohne Noten]. „Lied zu Ehren der Muttergottes von Einsiedeln". Zitiert in: Waldblumen aus dem finstern Walde. Eine Festgabe zum Millenarium, herausgegeben von P. Gall Morel. Einsiedeln, Druck und Verlag von Gebrüder Karl und Nikolaus Benziger 1861.

Nun war jene Stund vorhanden, Grösste Mutter wo dein Sohn.
[mit Noten]. Einstimmiges Lied „Zur seligsten Jungfrau, als der wunderthätigen Gnaden-Mutter zu Einsiedlen. In: Geistliche Gesänge zur Zierde und Vermehrung der öffentlichen Andacht, wie auch zur besondern Erbauung der Gläubigen. Verfasset und gedruckt in dem hochfürstl. Gotteshause Einsiedlen (P. Isidor Moser). Durch Franz Xaveri Kälin, 1773. (Zu singen nach der Melodie Nr. 17 „Grosser Tag bist du vorhanden" und Nr. 3 „Thaut ihr Himmel Wolken regnet"). Signatur: MW 1409

- Dasselbe: [ohne Noten]. Lied „ Zur wunderthätigen Gnadenmutter in Einsiedeln". In: Andachten und Kirchengesänge für das Landvolk, in den Vor- und Nachmittagsstunden. Einsiedeln 1800. Signatur: MW 1571

O göttliche Kapelle, O Wunder ohne Vergleich.
[ohne Noten]. „Neues Lied von der göttlichen Einweihung der heiligen Kapelle". In: „Jubel einer andächtigen Seele, d. i. 24 schöne geistliche Lieder von Maria u. s. w.", Einsiedeln, 1767. Zitiert in: Waldblumen aus dem finstern Walde. Eine Festgabe zum Millenarium, herausgegeben von P. Gall Morel. Einsiedeln, Druck und Verlag von Gebrüder Karl und Nikolaus Benziger 1861.

O heilige Stätte vom Heiland geweiht, zur Ehre der Mutter, zum Trost aller Zeit.
[mit Noten]. „Mater Einsidlensis". Einstimmiges Lied von P. Joseph Staub. Nr. 48 in: Cantate Domino. Sammlung von Gesängen zum gottesdienstlichen Gebrauch an der Stiftsschule Einsiedeln 1925. Druck von Meinrad Ochsner, Einsiedeln. Signatur: MW 660,6

- Dasselbe: [mit Noten] Handschriftliche Kopie. Eingeklebt in: Kath. Gesangbüchlein mit Gebetsanhang bearbeitet von P. Bonifaz Graf. 7. Auflage. Einsiedeln Verlagsanstalt Benziger. Signatur MW 2722

O Maria, Brunn der Gnaden, Mutter der Barmherzigkeit.
[ohne Noten]. „Schmerzlicher Abschied eines andächtigen marianischen Pilgers". Lied. Zitiert in: Waldblumen aus dem finstern Walde. Eine Festgabe zum Millenarium, herausgegeben von P. Gall Morel. Einsiedeln, Druck und Verlag von Gebrüder Karl und Nikolaus Benziger 1861.

O Maria! jetzt ist's Zeit, Dass man von einander scheidt.
[ohne Noten]. „Abschiedslied von der Mutter Gottes in Einsiedeln". In: Der marianische Wallfahrter. Ein katholisches Gebet- und Gesangbuch für den besondern und öffentlichen Gottesdienst an jedem Wallfahrtsorte und zunächst in Maria Einsiedeln. Einsiedeln 1847 Gebrüder Karl und Nikolaus Benziger. Signatur: X 736

O Maria, voll der Gnaden Sei gegrüsst, o Mutter der Barmherzigkeit!
[ohne Noten]. „Lied zur Verehrung der Muttergottes von Einsiedeln". Zitiert in: Waldblumen aus dem finstern Walde. Eine Festgabe zum Millenarium, herausgegeben von P. Gall Morel. Einsiedeln, Druck und Verlag von Gebrüder Karl und Nikolaus Benziger 1861.

O Mutter, liebe Mutter! Gottlob, jetzt sind wir da.
[ohne Noten]. „Ein schönes Lied zur Mutter Gottes von Einsiedeln". Zitiert in: Waldblumen aus dem finstern Walde. Eine Festgabe zum Millenarium, herausgegeben von P. Gall Morel. Einsiedeln, Druck und Verlag von Gebrüder Karl und Nikolaus Benziger 1861.

O Wunder über Wunder! Schau zu du Pilgramm (sic!) fromm.
[ohne Noten]. Lied „Von der göttlichen Kapellweihung zu Einsiedeln". In: „Jubel einer andächtigen Seele, d. i. 24 schöne geistliche Lieder von Maria u. s. w.", Einsiedeln, 1767. Zitiert in: Waldblumen aus dem finstern Walde. Eine Festgabe zum Millenarium, herausgegeben von P. Gall Morel. Einsiedeln, Druck und Verlag von Gebrüder Karl und Nikolaus Benziger 1861.

Sei gegrüsst auf deinem Thron, Mutter du mit deinem Sohn!
[ohne Noten]. „Lied zu Maria von Einsiedeln". Melodie: O Maria jetzt ist's Zeit. In: „Handbüchlein für Wallfahrtende nach Einsiedeln". Einsiedeln. Josephh Thomas Kaelin 1830. Signatur: X 968

Sei gegrüsst, gelobt, gepriesen Von der ganzen Christenheit.
[ohne Noten]. „Anmüthige Befehlung eines marianischen Pilgers u. s. w.". Gedruckt 1732. Lied. Zitiert in: Waldblumen aus dem finstern Walde. Eine Festgabe zum Millenarium, herausgegeben von P. Gall Morel. Einsiedeln, Druck und Verlag von Gebrüder Karl und Nikolaus Benziger 1861.

Sieh, Maria! auf die Deinen, Die dich ehren nah und fern.
[ohne Noten]. Lied „Zu Maria von Einsiedeln". In: Mein Herr und mein Gott! Andachten und Gesänge bei dem öffentlichen und häuslichen Gottesdienste für das Landvolk. Einsiedeln, Druck und Verlag von Joseph Thomas Kälin. 1831. Signatur: MW 1125

Vers l'autel de Marie Marchons avec amour.
[ohne Noten]. „Cantique en l'honneur de Notre Dame des Ermites". Zitiert in: P. Odilo Ringholz, Wallfahrtsgeschichte Unserer Lieben Frau von Einsiedeln. Herder Freiburg 1896

Von Herzen ich dich grüsse An diesem Gnadenort.
[ohne Noten]. „Ein Gruss zu Maria". Mit ihrem Bilde. Um das J. 1780. Lied. Zitiert in: Waldblumen aus dem finstern Walde. Eine Festgabe zum Millenarium, herausgegeben von P. Gall Morel. Einsiedeln, Druck und Verlag von Gebrüder Karl und Nikolaus Benziger 1861.

Was Herrlichkeit, was Glanz und Zier, Was Wunder seh'n wir, Christen! hier.
[mit Noten]. Einstimmiges Lied „Von der göttlichen Einweihung der Einsiedlischen Capell". Nr. 37 in: Geistliche Gesänge zur Zierde und Vermehrung der öffentlichen Andacht, wie auch zur besondern Erbauung der Gläubigen. Verfasset und gedruckt in dem hochfürstl. Gotteshause Einsiedlen (P. Isidor Moser). Durch Franz Xaveri Kälin, 1773. Signatur: MW 1409

Wie hell leucht der Mond, Wie schön glänzt die Sonn.
[ohne Noten]. „Ein schönes Abschiedlied von der wunderthätigen Bildnis der einsiedlischen Gnadenmutter". Lied. In: „Sechs schöne geistliche Lieder". 1800. Zitiert in: P. Odilo Ringholz, Wallfahrtsgeschichte Unserer Lieben Frau von Einsiedeln. Herder Freiburg 1896. (Dort Verweis auf W. Bäumker, katholische deutsche Kirchenlied in seinen Singweisen III. Freiburg i. Br. 1891 S. 116 Nr. 380). Ebenfalls zitiert in: Waldblumen aus dem finstern Walde. Eine Festgabe zum Millenarium, herausgegeben von P. Gall Morel. Einsiedeln, Druck und Verlag von Gebrüder Karl und Nikolaus Benziger 1861.

Wie soll sich mein Herz erzeigen Gegen dich, du Gnaden-Sitz?
[ohne Noten]. Lied zur Einsiedlischen Gnadenmutter, von einem einsiedlischen Kind Mariä". Vor dem J. 1787. Zitiert in: Waldblumen aus dem finstern Walde. Eine Festgabe zum Millenarium, herausgegeben von P. Gall Morel. Einsiedeln, Druck und Verlag von Gebrüder Karl und Nikolaus Benziger 1861.

Wir preisen, Maria, dich, Von Herzen inniglich Für alle Liebesthaten.
[ohne Noten]. „Gesang auf der Rückreise des Marianischen Wallfahrers". In: Der marianische Wallfahrter. Ein katholisches Gebet- und Gesangbuch für den besondern und öffentlichen Gottesdienst an jedem Wallfahrtsorte und zunächst in Maria Einsiedeln. Einsiedeln 1847 Gebrüder Karl und Nikolaus Benziger. Signatur: X 736

Wir ziehen zur Mutter der Gnade, zu ihrem hochheiligen Bild.
[mit Noten]. Dreistimmiges „Pilgerlied" von P. Alberik Zwyssig. Nr. 40 in: Das Lob Gottes im Munde der Unschuld. Eine Sammlung von zwei-, drei- und vierstimmigen geistl. Liedern für die Jugend, mit und ohne Orgelbegleitung. Herausgegeben von P. Anselm Schubiger. Einsiedeln, 1849. Druck und Verlag von Gebrüder Karl und Nikolaus Benziger. Signatur: MW 2671

– Dasselbe: Französischer Text: *Vers toi, nous venons, ô Marie! Après un pénible chemin.*
[mit Noten].In: Les Louanges de Dieu. Recueil de 50 Cantiques...mis en musique par le Réverend Pére A. Schubiger. Edition Française faite par les soins de Mr. Hipp: Bonnemain de Troyes. Paris, Blanchet. Troyes, Guignard. 1851. Signatur: MW 613

– Dasselbe: [mit Noten]. Nr. 70 in: Katholisches Gesang- und Gebetbuch für das Volk. Neu umgearbeitet und gesammelt von P. Anselm Schubiger. Zweite, vermehrte Ausgabe. Einsiedeln und New-York, 1860. Druck und Verlag von Gebrüder Karl und Nikolaus Benziger. Signatur: MW 1157

Wo hoch im grünen Schweizerthale die heilige Kapelle steht.
[mit Noten]. Vierstimmiges „Pilgerlied". Text von P.Gall Morel. Musik von P. Anselm Schubiger. Nr. 27 in: Marienrosen, eine Sammlung mehrstimmiger Lieder ohne Begleitung zur Verehrung der seligsten Jungfrau in Kirche und Haus von P. Anselm Schubiger. Druck und Verlag von Gebr. C. u N. Benziger in Einsiedeln. Signatur: MW 2210

– Dasselbe: Französischer Text: *Au faite des vertes collines S'élèvent des refuges saints.*
[mit Noten]. In: Les Roses de Maria. Edition Française faite par les soins de Mr. H. Bonnemain de Troyes et avec le concours de Mr. Blanchet. Paris – Troyes, Blanchet – Guignard 1850. Signatur: MW 614

Wo sankt Meinrads Blut geflossen, in dem dichten, finstern Wald.
[mit Noten]. Vierstimmiges Lied „Auf das Fest der Einsiedlischen Gnadenmutter". Nr. 34 in: Festblumen. Eine Sammlung mehrstimmiges Lieder auf die Festtage des ganzen Jahres für Kirche und Schule. Herausgegeben von P. Conrad Stöcklin. Druck und Verlag von Gebr. Karl und Nikolaus Benziger in Einsiedeln 1851. Signatur: MW 2077

Deutsche Messen

P. Otto Rehm komponierte eine Singmesse zu Ehren U. LB. Frau von Einsiedeln für einstimmigen Chor mit Orgel. Die Worte stammen von P. Ludwig Räber. Das Werk wurde im Kirchenmusikverlag Meinrad Ochsner Einsiedeln gedruckt. (Signatur: 881,11)

Ebenfalls von P. Otto Rehm stammt eine Deutsche Einsiedlermesse für Vorsänger/Schola, Gemeindegesang, Chor zu 2 gleichen oder 4 gemischten Stimmen und Orgel. Diese Messe wurde 1968 vom Paulus-Verlag in Luzern gedruckt. (Signatur: 881,11).

Obwohl nicht marianisch, sei hier noch eine dreistimmige *„Einsiedlische deutsche Messe"* erwähnt, die sich in einem handschriftlichen Anhang eines gedruckten Gebetbuches[37] befindet. Die Messe besteht aus folgenden Gesängen: Eingang zur heiligen Messe („Erhör o grosser Gott! jetzt deines Dieners Stimm")

37) Andachten und Kirchengesänge für das Landvolk, in den Vor- und Nachmittagsstunden, Einsiedeln 1800. Signatur: X 598.

Das Kyrie („Herr! erbarme dich unser")
Das Gloria („Gott in der Höh' sei Ehre")
Zur Epistel oder Zum Anfang der Messe („Hier liegt vor deiner Majestät")
Das Credo („O Gott! ich glaube, und bekenne")
Zum Offertorium („O! Herr sieh unsre Gaben")
Das Sanctus („Heilig, heilig, heilig")
Zur Wandlung („O heiligs, heiligs, heiligs Lamm!")
Das Agnus Dei („O du Lamm Gottes")
Die geistliche Communion („Guter Hirt du Brod der Armen")

Diese Messe befindet sich auch im handschriftlichen Anhang zum „Katholischen Gesang- und Gebetbuch für den öffentlichen und besondern Gottesdienst"[38]. Auf dem aufgeklebten handgeschriebenen Blatt am äussern Buchrücken werden als Autoren dieses Gesangbuches P. Conrad Holdener (1792–1830) und P. Placidus Gmeinder (1795–1869) genannt. Es ist davon auszugehen, dass die Texte von P. Conrad Holdener, die Melodien von P. Placidus Gmeinder stammen.

5. Instrumentalmusik

Bisher ist nur eine einzige Instrumentalkomposition bekannt, die ausdrücklich für das Fest der Engelweihe entstanden ist. In der Musikbibliothek liegen die leider unvollständigen Stimmen einer anonymen *Intrada für vier Orgeln, vier Trompeten, 4 Hörner und Pauken „per la Festa della dedicatione Angelica"* (Signatur: 60,27). Die Stimmen von Orgel 1 und Orgel 2 fehlen. Die undatierte Komposition stammt aus der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Offenbar standen im späten 18. Jahrhundert in der Einsiedler Klosterkirche vier Orgeln zur Verfügung.

In diesem Zusammenhang sind zwei Orgelkompositionen zu erwähnen, die thematisch auf das Einsiedler Salve Regina Bezug nehmen. Für die Einweihung der von Moser aus München gebauten neuen Orgel am Einsiedlerfest des Jahres 1933 komponierte *P. Otto Rehm* das „Kleine Konzert für Orgel in D über das Choralthema des Einsiedler Salve Regina". Sein Orgellehrer an der Münchner Musikakademie, Professor Emanuel Gatscher, dem das Werk gewidmet ist, kam eigens nach Einsiedeln und spielte die Uraufführung. Die Komposition wurde als einziges Orgelwerk von P. Otto vom Verlag Melchior Ochsner in Einsiedeln gedruckt (Signatur: 1018,40).

Hierher gehört auch die leider noch immer nicht gedruckte „Toccata tripartita über das Motiv des Einsiedler Salve Regina" vom Hindemith-Schüler *P. Daniel Meier*. Die sehr anspruchsvolle und schwierige Komposition wurde am Fest des heiligen Benedikt (11. Juli), zugleich Geburtstag des Komponisten, von P. Cornelius Winiger auf der Bruckner – Orgel in St. Florian uraufgeführt. Das Werk besteht aus einer Toccata, einem choralartigen ruhigen Mittelteil mit einer Huldigung an Bach (B-A-C-H) und einer Fuge.

38) Einsiedeln 1821. Signatur: X 528.

BILD UND ABBILD

Einsiedler Pilgerzeichen
Einsiedler (Gnaden)-Kapellen
Einsiedler Gnadenbilder

Ein Forschungsbericht

Othmar Lustenberger – Einsiedeln

Ob ein Pilger einen Gnadenort aufsuchte als Büsser zur Sühne für begangenes Unrecht, ob er zur grossen Gruppe jener gehörte, welche wegen Krankheiten und Gebrechen, wegen körperlichen oder seelisch-geistigen Leiden und Nöte einen Gnadenort aufsuchten, um im wörtlichen Sinne in physischen Kontakt mit den Heiltümern zu kommen, ob er zur persönlichen Heiligung auf „vart" ging oder mit geschäftlichen Anliegen oder aus blosser Reise- oder Abenteuerlust: immer wollte der Pilger vom besuchten Ort auch ein sichtbares Zeichen oder Zeugnis seiner vollendeten Pilgerfahrt mit nach Hause nehmen. Das konnte ein geschnitztes oder gemaltes Abbild des Kultbildes sein, ein Pilgerzeichen, ein Pilgerbrief als Beglaubigung der Pilgerfahrt usw. Diese Feststellung gilt auch für Einsiedeln und seine Pilger seit Bestehen der Wallfahrt nach Einsiedeln.

Wann die ersten Pilger an die Stätte kamen, wo Meinrad gelebt und gebetet hat und wo er im Winter 861 sein Leben unter Keulenschlägen gelassen hat, ist nicht genau bekannt. „Sicher nachweisbar ist [die Wallfahrt] erst im 14. Jahrhundert, sie bestand aber wahrscheinlich schon im 13., wenn nicht bereits im 12. Jahrhundert".[1] Einsiedeln mit dem Grab des hl. Meinrad und vor allem mit seiner „gottgeweihten Kapelle" hatte teil an jener volksfrommen Entwicklung, die zur spätmittelalterlichen Massenwallfahrt führte, in welche die ältere „peregrinatio" oder die „vart" an die grossen christlichen Pilgerstätten: das heilige Land mit den Stätten des Lebens Jesu, Rom mit den Gräbern der Apostel Petrus und Paulus, Santiago de Compostela mit dem Grab des heiligen Apostels Jakbus ebenso eingegangen ist wie der mehr regionale oder lokale „concursus populi" oder das „geläuff" an eine grössere oder kleinere

1) Böck H., Einsiedeln. Das Kloster und seine Geschichte. Mit einem Beitrag von G. Holzherr, Zürich–München 1989, 40; Ringholz O., Wallfahrtsgeschichte Unserer Lieben Frau von Einsiedeln. Ein Beitrag zur Culturgeschichte, Freiburg i.Br. 1896, 11 lässt die Wallfahrt nach Einsiedeln noch zu Lebzeiten des hl. Meinrad einsetzen, oder dann bestimmt mit der Weihe der Gnadenkapelle um 948.

Gnadenstätte.[2] Im 13./14. Jahrhundert wurde Einsiedeln einer jener Orte, die man auf der Wallfahrt nach Rom oder nach Santiago de Compostela oder nach Jerusalem aufsuchen musste. Weil Christus selber die alte „Kapelle der Einsiedler" in Begleitung von Engeln seiner Mutter Maria geweiht hatte, konnte man in Einsiedeln, wie Hermann Künig von Vach in seinem 1495 erschienen Pilgerführer schreibt, „römische Gnade [und Ablass] über die Massen" erwerben, und deswegen empfahl er seinen Lesern: „Darum sollst [du] erst zu den Einsideln gehn".[3]

Die in aller Welt vorhandenen Zeugen erinnernder Wallfahrtsandenken oder Devotionalien aus Einsiedeln: plastische und bildliche Darstellungen des Einsiedler Gnadenbildes: Statuen und Statuetten, Holzschnitte, Kupferstiche, Gemälde und Fresken, Weihemünzen und Medaillen, mit dem Gnadenbild versehene Devotionalien verschiedenster Art, aber auch die vielen auswärtigen Einsiedler Kapellen, sie alle geben nicht nur Zeugnis von der grossen Verehrung und Liebe, die U. L. Frau von Einsiedeln entgegengebracht werden. Sie bezeugen insbesonders auch die ungebrochene Strahlungskraft und Bedeutung unseres Wallfahrtsortes in der Vergangenheit wie in der Gegenwart. Gross ist im ausgehenden Mittelalter, und dann vor allem in der Barockzeit bis in unsere Tage die Zahl von Bildern und Darstellungen, von (auswärtigen) Einsiedler Kapelle, von gemalten und geschnitzten Kopien und Abbildern unseres Gnadenbildes.

Zielsetzung und Grenzen der Nachforschungen

Meine Nachforschungen über auswärtige Einsiedler Kapellen wie über Abbilder und Kopien des Einsiedler Gnadenbildes sind zu sehen auf dem Hintergrund einer Neubearbeitung und Weiterführung bis in unsere Tage der mehr als 100-jährigen, aber immer noch grundlegenden „Wallfahrtsgeschichte U. L. Frau von Einsiedeln" von P. Odilo Ringholz[4]. Als Vorarbeit für die Neubearbeitung der Einsiedler Wallfahrtsgeschichte begann ich vor bald drei

2) Für die terminologische Klärung und Verwendung der verschiedenen Ausdrücke: *peregrinatio*, wallfahrt, vart, *concursus*, geläuf usw. sei verwiesen auf: Brückner W., Zur Phänomenologie und Nomenklatur des Wallfahrtswesens und seiner Erforschung. Wörter und Sachen in systematisch-semantischem Zusammenhang (Volkskultur und Geschichte. Festgabe für Josef Dünninger zum 65. Geburtstag, Berlin 1970, 384–424); s. auch Baumer I., Wallfahrt und Wallfahrtsterminologie (Volkskunde. Fakten und Analysen. Festgabe für Leopold Schmidt zum 60. Geburtstag, hrsg. von K. Beitl, Wien 1972, 304–316).

3) Pilgerführer nach Santiago de Compostela (1495) von Hermann Künig von Vach (Originaltext und Nachschrift in heutiger Schreibweise, hrsg. von L. Hengstmann, 2., durchges. Aufl., Solingen 1998, Vers 11; Lustenberger O., Einsiedeln und „Die walfart und Strass zu sant Jacob" des Hermann Künig von Vach (MHVSz 99, 1999, 49–66).

4) Ringholz O., Wallfahrtsgeschichte (wie Anm. 1).

Jahrzehnten mit dem Suchen nach auswärtgen Einsiedler Kapellen, mit dem Nachforschen über Repliken und Kopien, Gemälden und Stichen unseres Gnadenbildes[5].

Ausgangspunkt und Grundlage der Suchaktionen bildeten die Auflistung der damals bekannten Einsiedler Kapellen und der Statuen und Bilder unseres Gnadenbildes in der Wallfahrtsgeschichte von P. Odilo[6], verschiedene Beiträge in der Zeitschrift „Mariengrüsse aus Einsiedeln", bzw. „Maria Einsiedeln"[7], die im Stiftsarchiv liegenden Werkverzeichnisse von Br. Simon Welti, Einsiedeln (Statuen)[8] und Br. Andreas Käppeli, Einsiedeln (Gemälde)[9], die 1991 er-

---

5) Zur Bedeutung und Funktion der im folgenden verwendeten Ausdrücke wie: Gnadenbild, wahres Abbild, Urbild, Nachbild, Prototyp, Original, Devotions- oder Devotionalkopie, Replik usw. s. Tobler M., „Wahre Abbildung". Marianische Gnadenbildkopien in der schweizerischen Quart des Bistums Konstanz (GFd 144, 1991, 11–24).

6) Ringholz O., Wallfahrtsgeschichte (wie Anm. 1) 167–175: Einsiedler Kapellen; 175–177: Statuen und Bilder des Gnadenbildes.

7) Seit den frühen 30er-Jahren berichtet die Monatsschrift „Maria Einsiedeln. Benediktinische Monatsschrift. Offizielles Organ der Wallfahrt" (bis 1936: „Mariengrüsse aus Einsiedeln") in einer gewissen Regelmässigkeit über auswärtige Einsiedler Kapellen, über Kopien unseres Gnadenbildes wie auch über Kultfiliationen von Einsiedeln. Viele Mitbrüder, vor allem P. Eugen Pfiffner, P. Rudolf Henggeler, P. Gabriel Schmid, P. Joachim Salzgeber ergänzten und ergänzen mit ihren Beiträgen den Katalog von P. Odilo Ringholz.

8) Br. Simon Welti (1898–1971), von Beruf Schreiner und von 1927–1962 Leiter der Glaserei des Stiftes Einsiedeln, schuf in den Jahren 1938/39 bis zu seiner Erkrankung im Sommer 1962 155 Statuen und Büsten des Gnadenbildes in verschiedenen Grössen. Kurz vor seiner Erkrankung, vermutlich im Oktober 1961, schrieb Br. Simon ein „Verzeichnis der geschnitzten Statuen" in ein schwarzes, liniertes Wachstuchheft, das sich heute im Stiftsarchiv Einsiedeln befindet mit der Signatur A.WC(3) 38b. Br. Simon gruppierte das Verzeichnis nach der Grösse der Statuten (119 cm, 110 cm, 90 cm, 80 cm, 70 cm, 60 cm, 50 cm, 40 cm, 29 cm, 20 cm, 12,5 cm; Büsten in Originalgrössen); jede Grösse beginnt mit der Nummer 1. Vermerkt sind der Auftraggeber/Empfänger der Statue, Tag (gelegentlich), Monat (in römischen Ziffern) und Jahr der Fertigstellung/Ablieferung sowie in der letzten Spalte der erhaltene Preis in Franken.
Ein weiteres Werkverzeichnis lässt sich zusammenstellen aus den Eintragungen von Br. Simon ins Rechnungsbuch der Glaserei des Klosters, das sich ebenfalls im Stiftsarchiv befindet „[Rechnungsbuch] Glaserei-Schnitzerei, 1912–1961", Signatur A.AQ 15. Die Hinweise auf die geschnitzten Gnadenbild-Kopien dienten Br. Simon als Ausweis für geleistete Arbeitsstunden. Nur in den ersten Jahren hat Br. Simon bei den Eintragungen ins „Rechnungsbuch" vermerkt, wer Auftraggeber war oder wohin die Statue bestimmt war.
Über Br. Simon Welti als Schnitzer des Gnadenbildes s. Tobler M., „Wahre Abbildung" (wie Anm. 5) 197–198.

9) Br. Andreas Käppeli (1899–1973), von Beruf Schreiner und Maler, begann um 1930 mit dem Malen von religiösen Bildern und Porträts. Im Winter 1940/41 legte er auf Wunsch von P. Dekan Eugen Pfiffner ein Werkverzeichnis an, das er bis zu seiner Erkrankung im Jahre 1951 weiterführte. Im Stiftsarchiv Einsiedeln finden sich zwei

schienene grosse Arbeit „‚Wahre Abbildung'. Marianische Gnadenbildkopien in der schweizerischen Quart des Bistums Konstanz" von Mathilde Tobler[10], Werkverzeichnisse u. a. von Johannes Brandenberg[11] und von Johann Baptist Babel[12], wie auch die Diarien von P. Josef Dietrich (1645–1704)[13] und P. Michael Schlageter (1704–1786)[14], soweit sie in späterer Bearbeitung oder in Abschriften fassbar sind.

Aufbauend auf den verschiedenen Zusammenstellungen und Verzeichnissen durchsuchte ich (und bearbeite ich weiter) die einschlägige Spezialliteratur[15] nach Hinweisen auf Standorte von Statuen, Gemälden, Stichen usw. des

---

Hefte: ein blaues, liniertes Schulheft mit dem Titel von der Hand Br. Andreas' „Verzeichnis der Oelgemälde bis 1944" (Heft I) und ein kariertes Presspan-Heft mit weissem Umschlag und dem von späterer Hand hinzugefügten Titel: „Gemäldeverzeichnis ab 1946. Br. Andreas Käppeli" (Heft II). Beide Hefte sind ohne Signatur und sind von späterer Hand paginiert. Heft I hat auf Seite 1 den Titel: „Verzeichnis meiner Oelgemälde zusammengestellt im Auftrag des hochwst. P. Dekans. 1. Teil religiöse Bilder, 2. Teil Porträts." Das Werkverzeichnis ist von Br. Andreas durchnumeriert: Heft I (1930/31-Dezember 1943): Nr. 1–79 religiöse Bilder, Nr. 1–113 Porträts. Heft II (ab Sommer 1946-April 1951): Nr. 336–556. Ein weiteres Heft (Januar 1944–August 1946) mit den Werknummern 114–335 ist zur Zeit nicht vorhanden. Mathilde Tobler (wie Anm. 5) kannte und benutzte dieses Werkverzeichnis nicht.

10) Tobler M., „Wahre Abbildung" (wie Anm. 5) 160–253: „Maria Einsiedeln: Nachbildungen seit dem ausgehenden 15. Jahrhundert"; die Seiten 213–253 umfassen den „Katalog Maria Einsiedeln – Gnadenbildkopien in der schweizerischen Quart des Bistums Konstanz".

11) Carlen G., Der Zuger Barockmaler Johannes Brandenberg 1661–1729. Ein Beitrag zur Geschichte der Schweizerischen Barockmalerei, Zug 1977, 90–153 (Werkkatalog – Religiöse und allegorische Gemälde [A1-A202]), 163–172 (Werkkatalog – Graphik [C1–C14]).

12) Felder P., Johann Baptist Babel 1716–1799. Ein Meister der schweizerischen Barockplastik (Beiträge zur Kunstgeschichte der Schweiz 1, Basel 1970, 81–118).

13) Die Tagebücher von P. Josef Dietrich hat vor allem P. Magnus Helbling (1866–1920) bearbeietet und teilweise veröffentlicht: Tagebuch des P. Josef Dietrich von Einsiedeln als Statthalter von Pfäffikon am Zürichsee. 28. Juli 1692 bis 27. August 1693 (MHVSz 19, 1908, 37–82); Tagebuchabschluss des Einsiedlerpaters Josef Dietrich als Beichtiger im Kloster Fahr bei Zürich vom 17. Juni 1701 bis 19. März 1704 (MHVSz 19, 1908, 83–139); Auszug aus dem Tagebuch des Einsiedler Konventuals P. Josef Dietrich, von 1670–80 (MHVSz 22, 1911, 1–150); Diarium des Einsiedler Conventuals P. Josef Dietrich, 1681–1692, unter Fürstabt Augustin Reding (MHVSz 23, 1913, 69–207); Tagebuch des Einsiedler Konventuals P. Josef Dietrich (gest. 1704) unter den Fürstäbten Raphael und Maurus, 1692–1704, mit kurzem Anhang von 1704–10 von P. Sebastian Reding (gest. 1724) (GFd 73, 1918, 61–188).

14) Die umfangreichen und sehr schwer lesbaren Diarien von Dekan P. Michael Schlageter haben P. Ignaz Stürmlin (1800–1866) und P. Moritz Egger (1846–1931) zum grösseren Teil kopiert. Die Abschriften/Kopien befinden sich im Stiftsarchiv Einsiedeln bei den jeweiligen Folianten A.HB 16,18–41.

15) In erster Linie sind dies neuere Werke über marianische und andere Gnadenbilder, über Wallfahrtsorte und Gnadenorte, ferner die verschiedenen Bände „Kunstdenk-

Einsiedler Gnadenbildes, der Einsiedler Kapellen und Sekundär-Wallfahrtsorte. Die Suchaktionen beschränkten sich nicht auf Replike oder Devotionalkopien im engen Sinn des Wortes oder nur auf kunsthistorisch wertvolle Abbilder und architekturhistorisch wichtige Kopien der Gnadenkapelle. Vielmehr wurde nach allen plastischen und graphischen Nachbildungen des jetzigen und des früheren Gnadenbildes gesucht. Einbezogen in die Suchaktionen wurden deshalb auch die Einsiedler Pilgerzeichen, weil sie, in Verbindung mit den Kupferstichen des Meisters E.S. von 1466, in freier Form das Einsiedler Kultobjekt vor dem Brand von 1465 wiedergeben[16].

Die Nachforschungen beschränkten sich weitgehend auf Einsiedler Pilgerzeichen, auf Einsiedler Kapellen / Kirchen sowie auf Darstellungen und Repliken des Einsiedler Gnadenbildes in öffentlich zugänglichen Gebäuden (Kirchen, Klöstern, Museen) und Sammlungen. Statuen und Bilder in Privatbesitz wurden in die Kataloge aufgenommen, wenn sie in Werkverzeichnissen[17] oder in Ausstellungskatalogen aufgeführt sind oder wenn ihre Kenntnis auf persönlichen Hinweisen der Besitzer beruhen. Nur sporadisch einbezogen in die Nachforschung wurden die weiten Bereiche der Andachtsbilder mit Darstellungen der Gnadenkapelle oder des Gnadenbildes, die Darstellungen des Gnadenbildes und der Gnadenkapelle auf Weihemünzen, Wallfahrtspfennigen, Medaillen oder „Zeieli", die Darstellungen des Gnadenbildes auf Kerzen oder anderen Wallfahrtsandenken.

Ergebnis der Nachforschungen

Insgesamt kennen wir bis heute 938 Standorte / Fundorte von Einsiedler Pilgerzeichen, von Einsiedler Kapellen / Kirchen und / oder von Darstellungen U. L. Frau von Einsiedeln: 39 Pilgerzeichen, 114 Kirchen / Kapellen, 785 bildliche oder plastische Darstellungen.

---

mäler der Schweiz" und die „Handbücher der deutschen Kunstdenkmäler" von G. Dehio; Spamer A., Das kleine Andachtsbild vom XIV. bis zum XX. Jahrhundert, München 1930; Gugitz G., Ein topographisches Handbuch zur religiösen Volkskunde in fünf Bänden, Wien 1955 ff.; Hansen S. (Hrsg.), Die deutschen Wallfahrtsorte. Ein Kunst- und Kulturführer zu über 1000 Gnadenstätten, Augbsurg 1990.

16) Schmidt P., Die Kupferstiche des Meisters E.S. zur Wallfahrt nach Einsiedeln. Einige Überlegungen zum Publikum, Programm und Kontext (Artibus. Kulturwissenschaft und deutsche Philologie des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Festschrift Dieter Wuttke zum 65 Geburtstag, Wiesbaden 1994, 293–318; hier vor allem 306–308).

17) Das gilt vor allem für die Werkverzeichnisse von Br. Simon Welti und Br. Andreas Käppeli.

Zeitliche Aufgliederung der Darstellungen

Was die zeitliche Gliederung der 938 Standorte / Fundorte angeht, unterscheiden wir drei Perioden: die Zeit vor dem Brand von 1465 bezw. bis zum Ausbruch der Reformation in der Schweiz (15. Jahrhundert bis 1526); die Zeit der Gegenreformation und des Barock / Rokoko bis zur französischen Revolution d. h von der Reformation bis zum Exil des Gnadenbildes und der Zerstörung der Heiligen Kapelle während der französischen Revolution (ca 1530 bis 1798); die zwei Jahrhunderte seit der Wiedererrichtung des Klosters bzw. der Rückkehr des Gnadenbildes und dem Neubau der Gnadenkapelle bis heute (1803 bis anfang 2000).

Bei sehr vielen Nennungen ist die Zuweisung auf ein bestimmtes Jahr oder Jahrzehnt nur bedingt möglich; die Quellen schweigen sich aus. Mit Hilfe von stilkritischen und kunsthistorischen Hinweisen und Vergleichen wird die Kopie, das Abbild in einen ungefähren zeitliche Rahmen eingegliedert[18]. Aus gliederungstechnischen Gründen und vor allem, um die einzelnen Nennungen der Regierungszeit der einzelnen Äbte zuweisen zu können, haben wir die weitgefassten Zeitangaben durchwegs eingeengt auf ein oder zwei mittlere Jahrzehnte oder auf ein bestimmtes mittleres Jahr.[19]

Von den 938 Standorten von Pilgerzeichen, Statuen und Bildern gehören ins:

15. Jahrhundert	36 Standorte / Fundorte
16. Jahrhundert	13 Standorte / Fundorte
17. Jahrhundert	118 Standorte / Fundorte
18. Jahrhundert	334 Standorte / Fundorte
19. Jahrhundert	121 Standorte / Fundorte
20. Jahrhundert	316 Standorte / Fundorte

Geographische Streuung

Die bis heute bekannten 938 Fund- / Standorte verteilen sich auf alle Kontinente, wenn auch in sehr unterschiedlicher Dichte. Erwartungsgemäss führt Europa mit 872 Nennungen die Liste an, gefolgt von: Nordamerika 26, Afrika 21, Südamerika 7, Asien 5, Australien und Ozeanien 1. In Europa sind die Schweiz (527 Nennungen) und die Nachbarländern (Deutschland 145, Frankreich 86, Oesterreich 54, Italien 19), welche den Grossteil der Nennungen für sich beanspruchen. In der Schweiz wiederum sind nicht alle Gegenden gleichstark vertreten; die katholischen Kantone / Gegenden kennen naturgemäss einen grössere Dichte von Fundorten / Standorten.

---

18) Die Zeitangabe lautet dann: 17. / 18. Jh.; 19. Jh.; 18. Jh. – 1. H.; 17. Jh. – E; 18. Jh. – A usw. In den Katalogen bezeichnen die Buchstaben: A – Anfang; M – Mitte; E – Ende; H – Hälfte; V – Viertel; D – Drittel.

19) Die Jahreszahl 1780 z. B. besagt demnach, dass die Kopie 1780 oder im Zeitraum zwischen 1770 und 1780, bzw. 1780/1790 geschaffen worden ist. In der Quelle heisst es aber: 18. Jahrhundert, zweite Hälfte; gegen Ende 18. Jahrhundert, 3. Drittel 18. Jahrhundert.

Fünf Teilkataloge

Den Gesamtkatalog mit seinen 938 Nummern ist unterteilt in fünf Teilkataloge: Pilgerzeichen; Kirchen und Kapellen; Statuen und Reliefs; Bilder, Gemälde und Stiche; verschiedene Nachbildungen, vor allem auf Wallfahrtsandenken. Die Teilkataloge sind als Kurzkataloge gestaltet; sie enthalten nur die allernotwendigsten Angaben: Land, Ort und wenn möglich näherer Standort, nähere Bezeichnung und Datierung des Nachbildes. Alle fünf Teilkataloge sind alphabetisch nach Ländern und Orten geordnet.

Einsiedler Pilgerzeichen

Pilgerzeichen sind „kleine aus Blei- oder Zinnlegierung gegossene Abzeichen, die vom 12. bis zum 16. Jh. an vielen Pilgerzielen verkauft wurden"[20]. Im 12. und 13. Jahrhundert waren es meistens plakettenartige Flachgüsse, im 14. Jahrhundert erscheinen durchbrochen gestaltete Gittergüsse, die hin und wieder farbig hinterlegt wurden. Die Pilgerzeichen zeigen normalerweise den am Wallfahrtsort verehrten Heiligen (z. B. Hl. Meinrad in Einsiedeln) oder die vorhandenen Heiltümer (z. B. Kleider der Muttergottes in Aachen) oder auch das entscheidende Wallfahrtsereignis (z. B. Engelweihe für Einsiedeln). Sie wurden aus leicht schmelzbaren Metallen (meistens eine Blei-Zinn-Legierung) am Wallfahrtsort selber gegossen; für zahlungskräftigere Pilger wurden sie in blankem oder vergoldetem Silber angeboten, als Einzelstücke gelegentlich sogar in reinem Gold. Für den Guss benutzte man Hohlformen (Model) aus Schiefer oder Speckstein, seltener aus Metall. Die Model wurden meist von Goldschmieden gefertigt. Die meisten heute bekannten Pilgerzeichen stammen aus Boden- oder Gewässerfunden oder sind bekannt aus Abgüssen auf kirchlichen Geräten (auf Glocken vor allem), aus Pilgerdarstellungen der bildenden Kunst, aus literarischen Zeugnissen, aus Stundenbüchern, in die sie eingenäht worden sind.[21]

Pilgerzeichen waren ohne Zweifel der grösste Massenartikel unter den mittelalterlichen Devotionalien. Das gilt auch für Einsiedeln. So sollen z. B.

---

20) Raff Th., Pilgerzeichen (MarL 5, 1993, 229).

21) Köster K., Mittelalterliche Pilgerzeichen (Wallfahrt kennt keine Grenzen. Themen zu einer Ausstellung, hrsg. von L. Kriss-Rettenbeck u. G. Möhler, München-Zürich 1984, 203–223). Siehe auch: Köster K., Pilgerzeichen-Studien. Neue Beiträge zur Kenntnis eines mittelalterlichen Massenartikels und seiner Überlieferungsformen (Bibliotheca docet. Festgabe für Carl Wehmer, Amsterdam 1963, 77–100); drs., Mittelalterliche Pilgerzeichen und Wallfahrtsdevotionalien (Rhein und Maas. Kunst und Kultur 800–1400, [Ausstellungskatalog], Köln 1972, 146–160); drs., Pilgerzeichen und Pilgermuscheln von mittelalterlichen Santiagostrassen. Saint-Léonard, Rocamadour, Saint-Gilles, Santiago de Compostela. Schleswiger Funde und Gesamtüberlieferung, Neumünster 1983; Daxelmüller Chr., Pilgerandenken, -zeichen (LMA 6, 1993, 2154–2155).

über die Festlichkeiten der Engelweihe 1466, die drei Wochen dauerten, mehr denn 130'000 Zeichen verkauft worden sein, und nicht alle Pilger hätten ein Zeichen bekommen![22]. Es haben sich aber nur ganz wenige Pilgerzeichen original oder als Abguss auf einer Glocke erhalten; insgesamt kenne wir bis heute nur 38 Einsiedler Pilgerzeichen.

Im 15. und 16. Jahrhundert kannte Einsiedeln zwei Fomen von Pilgerzeichen. Ein rundes Zeichen stellt die Ermordung des hl. Meinrad dar[23]. Das weit häufigere fünfeckförmige Pilgerzeichen zeigt im Bildfelde die Engelweihe. Maria sitzt in der Heiligen Kapelle und hält das Jesuskind auf dem Schoss. Am Eingang der Kapelle steht ein Engel mit einer Kerze, während Christus in bischöflichem Ornat mit dem Bischofsstab vor der Kapelle steht. In der Rechten hält er den Weihwasserwedel; ein weiterer Engel zur linken trägt den Weihwasserkessel. Vom Engelweih-Pilgerzeichen kennt man zwei Typen: eine ganz seltene runde Form[24] und die charakteristische Fünfeck-Form mit der deutenden Inschrift auf dem Bildrand. Vom fünfeckigen Pilgerzeichen, das in weiter geographischer Streuung vor allem als Abguss auf mittelalterlichen Glocken wie auch auf zeitgenössischen Darstellung von Pilgern vorkommt[25], selten aber als Original sich erhalten hat[26], kennt man heute zwei Varianten,

---

22) „Anno d. 1466 jar do was ein engelwihin zu den Ainsidlen und do bin ich gesin und ohne den 80'000 menschen am anfang und 400 man von Rom on frowen und sassent 400 priester, die bicht hörtent ... Und darnach als die engelwihin ußging, do hat man ußgerechnet an den zaichen, die die bilgrim kofen ain umb 2 sh [Schilling], das hundertusend und 30'000 bilgrin da sind gesin, und hant doch nit alle zaichen genomen" Ruppert Ph. (Hrsg.), Die Chroniken der Stadt Konstanz II, Konstanz 1891, 260. Nach Ruppert stammt der (nachträgliche?) Eintrag zu 1466 von einem „Anonymus", vermutlich von einem Besitzer der Chronik.

23) „Das älteste, bis jetzt bekannt [St. Meinrad-Pilgerzeichen] reicht noch in das 14. Jahrhundert hinauf, ist aus Blei gegossen, kreisrund, von einem Durchmesser von 55 mm, mit der durchbrochenen Darstellung des ersten Bewohners von Einsiedeln ... In dem runden Rahmen, der diese ganze Darstellung umschliesst, befindet sich folgende Inschrift: ‚dis . ist . unser . zeichen . von . sant . meinrat von neisidell'. Noch sieht man die drei bzw. vier Ösen am äusseren Rande des Schriftrahmens, an denen das Zeichen am Gewande des Pilgers aufgenäht werden konnte": Ringholz O., Die Einsiedler Wallfahrts-Andenken einst und jetzt (SAVK 22, 1919, 177–178).

24) In den Sammlungen des Klosters Einsiedeln findet sich ein neuerer Bleiabguss eines runden Pilgerzeichens von 1466, dessen Herkunft nicht bekannt ist, abgebildet in Ringholz O., Wallfahrtsgeschichte (wie Anm. 1) 238. Ein rundes Original-Exemplar aus dem 3. Drittel des 15. Jahrhunderts findet sich eingenäht im Stundenbuch „d'Oiselet" in der Königlichen Bibliothek 's-Gravenhage. Beschrieben und abgebildet in: Beuningen H. J. E. v., Heilig en profan. 1000 laatmiddeleeuwse insignes uit de collectie van H. J. E. van Beuningen I, Cothen 1993, 46–48.

25) So findet sich z. B. das charakteristische Einsiedler Pilgerzeichen auf dem Hut des zu Füssen des Madonnen-Bildes knienden Pilgers auf dem Engelweih-Stich „Die grosse Madonna von Einsiedeln" des Meisters E.S.

26) Original-Pilgerzeichen „Engelweihe" finden sich u. a. in Lübeck, Bremen, Berlin, Göteborg, Klagenfurt, Zofingen. Ein Original-Pilgerzeichen „Heiliger Meinrad" befindet sich in Karlsruhe.

die sich vor allem in der Länge der Umschrift unterscheiden[27]. Weitere Unterscheidungsmerkmale sind u. a. die Stellung und Darstellung der Engel, die Anordnung des Bischofsstabes, der auf dem linken Knie der Mutter stehende oder sitzende Jesusknabe. Alle bis jetzt bekannte Einsiedler Pilgerzeichen vom Typ „Engelweihe" stellen die Muttergottes in der offenen Kapelle sitzend dar.

Von den 39 uns bekannten Pilgerzeichen verweisen 6 auf den Heiligen Meinrad und 33 auf das Ereignis der Engelweihe.

Kurz-Katalog – Einsiedler Pilgerzeichen

Land	Ort	Standort	Art	Datierung
A	Hall i. Tirol	Museum ?	PZ – E[28]	15. Jh. – E
A	Klagenfurt	Diözesan-Museum	PZ – E/B	15. Jh. – E
B	Brügge	Königliche Bibliothek	PZ – E/C	1486
CH	Berg am Irchel	Evangelische Kirche	PZ – M	1512
CH	Einsiedeln-Kl	Sammlungen	PZ – E/B	15. Jh. – E
CH	Freienbach	Magdalenenkapelle	PZ – E/B	1517
CH	Hildisrieden	Pfarrkirche	PZ – E	um 1430
CH	Muttenz	Evangelische Kirche	PZ – E	1435
CH	Schinznach-Dorf	Evangelische Kirche	PZ – E/B	1429
CH	Truns	St. Annakapelle	PZ – E/B	15. Jh. – E
CH	Zofingen	Heimat-Museum	PZ – E/A	14. Jh. – E
D	Alpenrod	Evangelische Kirche	PZ – E/B	15. Jh. – E
D	Berlin	Berliner Museum	PZ – E/A	15. Jh.
D	Berringen	Kirche	PZ – E	1480
D	Bremen	Roseliushaus	PZ – E/A	15. Jh – E
D	Wienhausen	Kloster Wienhausen	PZ – E/A	15. Jh. – E
D	Fuhlenhagen	Evangelische Kirche	PZ – E/B	um 1400
D	Hirschfeld	Kirche	PZ – E/B	15. Jh. – E
D	Hohenzieritz	Evangelische Kirche	PZ – E	um 1510
D	Karlsruhe	Museum	PZ – M	15. Jh. – E
D	Lübeck	St. Annen-Museum	PZ – E/B	1480
D	Rossbach	Kirche	PZ – E	1450

27) Das Original-Pilgerzeichen im St. Annen-Museum in Lübeck trägt die Umschrift: „dis . ist . unser / vrawen . cabell / zeichen. von neisidelen / die . witt . got / selb . mit . engell". Wittstock J., Kirchliche Kunst des Mittelalters und der Reformationszeit. Die Sammlungen des St. Annen-Museums (Lübecker Museumskatalog 1, Lübeck 1981, 280). Das originale Zofinger Engelweih-Pilgerzeichen, das 1837 beim Abbruch des Untertor-Turmes in Zofingen gefunden wurde, trägt die kürzere Umschrift: „dis . ist . unser . frowen . zaiche . ... im vinstren . wald."

28) PZ-E = fünfeckiges PZ mit Engelweihdarstellung; PZ-E/A = fünfeckiges PZ mit Engelweihdarstellung – lange Umschrift; PZ-E/B = fünfeckiges PZ mit Engelweihdarstellung – kurze Umschrift; PZ-E/C = rundes PZ mit Engelweihdarstellung – nur mit dem Namen „einsidlen"; PZ-M = rundes PZ mit der Darstellung Tod des hl. Meinrad.

D	Salz	Katholische Kirche	PZ – E/A	1450
D	Wiesbaden	Landesmuseum	PZ – E/A	15. Jh. – E
DK	Daler	Kirche	PZ – E/A	Um 1500
DK	Daler	Kirche	PZ – M	Um 1500
DK	Fröslev	Kirche	PZ – E/A	1495
DK	Fröslev	Kirche	PZ – M	1495
DK	Levring	Kirche	PZ – E/A	1474
DK	Lomborg	Kirche	PZ – E/A	1505
DK	Lomborg	Kirche	PZ – M	1505
DK	Praestö	Frauenkirche	PZ – M	15. Jh. – E
DK	Troslev	Kirche	PZ – E/A	15. Jh. – E
DK	Vejle	Rathaus	PZ – E/A	15. Jh. – 1.H
NL	Rotterdam	Museum Boymans; Inv. 1392	PZ – E/B	15. Jh. – E
NL	Rotterdam	Museum Boymans; Inv. 2188	PZ – E	15. Jh. – M
S	Gamla Lödöse	Göteborg – Museum	PZ – E/A	1480
S	Göteborg	Historisches Museum	PZ – E/A	1480
S	Grötlingbo	Kirche	PZ – E	1483

Einsiedler Kapellen / Kirchen

Erste Nachbildung der Gnadenkapelle

Am 23. September 1624 schrieb Nikasius Ott' Heinrich Magensreitter zu und auf Teising bei Neumarkt St. Veit (Bayern) an Abt Augustin I Hofmann von Einsiedeln: „... Nachdem zu verflossenem Fest Corporis Christi dieses schwebenden 1624. Jahrs ich und meine freundliche, liebe Ehefrau, Frau Johanna Magensreitterin zu und auf Teising, geborene von Greiffensee, ... das heilige Ort und lobwürdige Gotteshaus Unser Lieben Frauen, auch des heiligen glorwürdigen Martyrers und Beichtigers Meinradi uralte Kapelle zu Einsiedeln wallfahrtend besucht und allda unsere christliche Andacht verrichtet, empfunden wir nach unserer (Gott sei ewiges Lob) glücklicher Wieder-zu-Haus-Kunft seither je länger je mehr einen inbrünstigen Eifer und nachsehnende herzliche Liebe zu hochwohlermeltem heiligem Ort, ja sogar in ruhendem Schlaf uns nit anders vorkommt, als seien wir stetig persönlich in diesem hochheiligen Gotteshaus, ... Also weilen wir auch vorher lange Zeit im Willen gehabt, bei unserer Armutey eine Schlosskapelle bauen zu lassen, wären wir nunmals entschlossen, dieselb' vorderst der allerheiligsten Dreifaltigkeit Gottes zu höchstem Lob, der übergebenedeiten Himmels-Königin, unbefleckten Jungfrauen und allerwürdigsten Mutter Gottes schuldigen Ehren in der Grösse, Weite und Höhe, wie obermelte hochheilige Kapelle vom Ursprung gewesen, aufzurichten. ... [Wir] bitten Euer fürstlichen Gnaden durch die Liebe Gottes und seiner werthen Mutter Maria ... hiemit unterthänig und demüthigst, Sie thun gnädigst zu bewilligen, gegenwärtigen Meister Leonhard Stolz, Burgern und Schreiner zu Neumarkt von ermelter hochheiligen Kapelle die Grösse, Weite, Höhe und andere Beschaffenheit samt auch des Bildes Un-

ser Lieben Frauen und des bei sich haltenden Kindes Proportion, wie solches alles vor Alter gewesen, abmessen und auszeichnen zu lassen."[29]

Magensreitter erhielt die Erlaubnis zu Bauen, am 11. August 1625 legt Abt Andreas Sappenberger aus dem Benediktinerkloster St. Veit den Grundstein und am 20. September 1626 erhält die Kapelle ihre Weihe[30]. In den folgenden Jahren entwickelt sich Teising zu einem überregionalen Marienwallfahrtsort[31] und begeht 1726 und 1826 grossartige Centenarfeiern[32].

Architekturkopien im 17.–18. Jahrhundert

Bis in unser Jahrhundert hinein entstanden in der Folgezeit auswärtige Einsiedler Gnadenkapelle. Original der Gnadenkapelle nachgebaut und gestaltet, Architketurkopien im eigentlichen Sinne, sind freilich nur wenige, so z. B. die 1694 errichtete Kapelle in der Franziskanerkirche Freiburg[33], die Kapellen der Markgräfin Sybille Augusta von Baden-Baden in Schlackenwert (Böhmen) und in Rastatt[34], die Kapelle in Stetten im Lontal[35]. Bei vielen Kopien erzwangen die vorhandenen Raumverhältniss Anpassungen, so sicher beim zweiten Kapellenbau (Neubau in der Klosterkirche) in St. Katharinental bei Diessenhofen[36] oder beim zweiten Bau der Kapelle in Stetten im Lontal[37]. Oft beschränkte sich die Nachbildung der Gnadenkapelle auf die freie Gestaltung des Chörleins mit dem Gnadenbild[38] oder auf die Ausmalung der Kapelle mit Szenen aus dem Leben des hl. Meinrad und der Engelweihe[39]. Gelegentlich

---

29) Zitiert nach Ringholz O., Wallfahrtsgeschichte (wie Anm. 1) 167–168.

30) Ringholz O., Wallfahrtsgeschichte (wie Anm. 1) 168.

31) „Wenn schliesslich vom Tag der Weihe am 20. September 1626 bis zum 7. September 1627 in Teising 169 Messen gelesen werden, die sich verteilen auf 1 Bischof, 1 Amt und 1 Messe vom St. Veitger Abt, 91 von Benediktinern, 9 von Cisterciensern, 2 von Augustinerchorherren aus Gars, 3 von Dominikanern, 2 von Reformaten, 2 von einem Herrn aus Prag, 1 vom Garser Archidiakon, 26 von Kapuzinern, 22 von Jesuiten, 73 Messen und Ämter von Laienpriestern und 36 vom Neumarkter Benefiziaten auf St. Johann, ... [versteht man den] Übereifer des Herrn Nikasius Magensreiter und die Freude über seine wirkungsvolle und erfolgreiche Gründung": Lechner M., Ex voto – pro voto. Historische Miniaturen aus der alten Teisinger Marien-Wallfahrt (Heimat an Rott und Inn, Eggenfelden 1970, 82, 84).

32) Ringholz O., Wallfahrtsgeschichte (wie Anm. 1) 169. – Zur achttägigen Centenarfeier im September 1726 und zur Bedeutung der Schwarzen Madonna von Teising vgl. Lechner M., „Schön schwarz bin ich" – zur Ikonographie der schwarzen Madonnen der Barockzeit (Heimat an Rott und Inn, Eggenfelden 1971, 44–61).

33) Tobler M., „Wahre Abbildung" (wie Anm. 5) 167.

34) Ringholz O., Wallfahrtsgeschichte (wie Anm. 1) 168f.

35) Ebd. 169f.

36) Ebd. 174f.

37) Ebd. 169f.

38) So z. B. in der „Einsiedler Kapelle" im Kloster Fahr: Ringholz O., Wallfahrtsgeschichte (wie Anm. 1) 172, 223 f.

39) So z. B. in Diessenhofen-St. Katharinental und in der Kapelle Heiligen Leiten bei Pettenbach (Oberösterreich).

beschränkt sich der Bezug zur Einsiedler Gnadenkapelle auf die (freie) Gestaltung der Eingangsfront der Kapelle[40]. Bei allen Kapellen, die nach der französischen Revolution entstanden sind, ist nur noch in einem weiteren Sinne von Architekturkopie der Gnadenkapelle zu sprechen. Ob nun eine Kapelle als „Einsiedler Kapelle" bezeichnet wird, hängt weitgehend vom Weihetitel ab und vor allem von der plastischen oder bildlichen Kopie des Gnadenbildes, welche die Kapelle besitzt.

Umfang und Genauigkeit der Nachbildung sind recht verschieden. So besitzt die oben erwähnte Teisinger-Kapelle noch nicht die 1617 beendete Marmor-Einkleidung an der Vorderseite, sofern der 1727 geschaffene Titelkupfer im „Teisingisches Erstes Marianisches Jubeljahr" die Kapelle richtig wiedergibt[41]. Genaue Kopie im Äusseren und im Inneren sind sicher die Einsiedler Kapelle in Freiburg und jene in Schlackenwerth und mit Einschränkung jene in Rastatt[42]. Alle drei Kapelle besitzen die drei Reliefs auf der Eingangsfront, die Bekrönungsstatuen auf dem Gibeldreieck, die Puttenengel mit den Leidenswerkzeugen auf der Balustrade wie auch das Gitter vor dem Chörlein. Gelegentlich, so in Teising, wurden auch die Standeskerzen[43] in der Kapelle übernommen und sehr oft auch das sogenannte „Handzeichen des Herrn" auf dem Türsturz über dem Kapelleneinang[44].

---

40) So z. B. bei der 1691 erbauten Etzelkapelle oder bei der 1766 erbauten Gönninger Kapelle in Bamberg.

41) Abgebildet in Lechner M., Ex voto (wie Anm. 31) 69. Heute ist die eigentliche Eingangsfront der Kapelle von einem Vorbau mit der Orgelempore umbaut.

42) „Während die Schlackenwerther Einsiedeln-Kapelle auch im Grundriss und in der Aussenerscheinung – zweiachsige gerade Längswände und eingezogener rechtekkiger Raum für das Gnadenbild – das Einsiedler Vorbild wiederholt, besitzt die Rastatter eine querhausartige Erweiterung, so dass neben und hinter der Gnadenbildnische Nebenräume entstehen. Diese Änderung gegenüber dem Vorbild ist eindeutig durch die darunterliegende Bethlehemskapelle veranlasst, die grösser ist als die eigentliche Einsiedeln-Kapelle": Stopfel W. E., Bethlehem in Rastatt. Eine Nachbildung der Geburtsgrotte im Andachtsstätten-Ensemble der Markgräfin Sibylla Augusta (1675–1733) (Kunst und geistliche Kultur am Oberrhein. Festschrift für Hermann Brommer zum 70. Geburtstag, Lindenburg 1996, 174).

43) Die Standeskerzen waren „Wachskerzen von 80 bis 90 Pfund, mit den Wappenschildern der betreffenden Stände und Städte geziert. Sie standen auf beiden Seiten des Gnadenaltars, wurden an den Vorabenden aller Sonn- und Festtage angezündet, bei den Kreuzgängen der betreffenden Stände mit der Procession umhergetragen und in der Regel bei dieser Gelegenheit auf Kosten ihrer Stifter erneuert": Ringholz O., Wallfahrtsgeschichte (wie Anm. 1) 180f.

44) Ringholz O., Wallfahrtsgeschichte (wie Anm. 1) 164: „Eine eigenthümliche, seit der Zerstörung der Kapelle aber nicht mehr geübte Andacht der Pilger galt dem angeblichen Handzeichen des Heilandes. In dem Steinbalken oberhalb der Eingangsthüre zur alten Gnadenkapelle waren ehemals fünf nicht sehr tiefe Löcher, die aussahen, wie wenn sie mit den fünf Fingern eingedrückt worden wären. Man glaubt, der Heiland habe nach der Einweihung der heiligen Kapelle dieses Handzeichen gleichsam als sichtbare Urkunde des Wunders hinterlassen. Diese Stelle wurde anfänglich mit einem Eisen-, seit 1698 mit einem Silberblech, das fünf ent-

Mitaufgeführt im folgenden Kurzkatalog „Kirchen / Kapellen" sind auch die Bildstöcke, die Wegkapellen oder „Chäppeli" sowie jene Kirchen / Kapellen, die nachweislich U. L. Frau von Einsiedeln als Patrozinium haben, wie z. B. die ältere Studentenkapelle im Stift Einsiedeln oder die 1986 geweihte Klosterkirche in Oceanside (Californien). Nicht alle erwähnten Kapellen / Kirchen existieren heute noch; einige sind längst wieder abgebrochen worden, wie z. B. die 1671 erbaute Einsiedlerkapelle auf dem Hradschin (Prag) oder die 1681 „New erbawte Einsidlerische Cappell B. V. Mariae" beim Benediktinerkloster Wiblingen b. Ulm.

Kurz-Katalog:
Einsiedler Kapelle (Patrozinium)
Bildstock / Wegkapelle

Land	Ort	Standort	Art	Datierung
A	Eisenstadt	Calvarienberg, Oberberg	Kapelle	1715
A	Kapfenberg	Schloss Wieden	Kapelle	19. Jh.?
A	Kirchberg	Pfarrkirche	Kapelle	1659
A	Niederndorf-Erl	Kapelle	Kapelle	19. Jh. ?
A	Pettenbach	Kapelle Heiligen Leiten	Kapelle	1697
A	Pichelwang	Einsiedler-Kapelle	Kapelle	19. Jh. ?
A	Rehmen	Bildstock „St. Meinrad"	Bildstock	1957
A	Salzburg	Kloster Nonnberg	Kapelle	1691

---

sprechende Oeffnungen hatte, bedeckt, und die Pilger legten in diese Oeffnungen ihre Finger".
Dieses Handzeichen wurde in vielen Kopien mitübernommen, oft aber vom Volk nicht mehr verstanden und so umgedeutet. Im Zusammenhang mit der Wallfahrt zu der 1641 gebauten Einsiedler-Kapelle Geiermühle bei Neunkirchen vorm Walde (Bistum Passau) schreibt Rudolf Kriss: „Im 17. Jh. soll in der Geiermühle ein Müller gelebt haben, der ein Schwarzkünstler war und auch ein Zauberbuch besessen hatte ... Vor seinem Tode jedoch wurde er von Reue befallen, löste den Bund, den er mit dem Teufel geschlossen hatte, und erbaute zur Sühne eine Kapelle. In der Nacht vor der Einweihung derselben erschien der Teufel, wollte das Werk zunichte machen und die Kapelle eindrücken. Aber in dem Augenblick als er Hand anlegte, begann es in der neuen Pfarre von Neunkirchen das morgendliche Ave zu läuten und der Teufel musste verschwinden. Die Eindrücke seiner Finger blieben im Gestein erhalten. So werden vom Volke nämlich fünf Vertiefungen gedeutet, die in einer über dem Kapelleneingang befindlichen Marmorplatte zu sehen sind. In ihrer Anordnung passen sie für die fünf Fingerspitzen einer ausgestreckten Hand, und die Wallfahrer unterlassen es nicht, bei Besuchen ihre fünf Finger in die Vertiefung hineinzulegen, welche von diesem Brauch her ganz glänzend gerieben sind": Kriss R., Die Volkskunde der Altbayerischen Gnadenstätten II. Niederbayern, südliche Oberpfalz und österreichisches Innviertel, München-Pasing 1955, 146f. Eine etwas andere Version bietet: Hansen S., Die deutschen Wallfahrtsorte (wie Anm. 15) 278.

A	Salzburg	Kloster Loreto	Kapelle / P[45]	1646
A	Wien-Dornbach	Waldkapelle	Kapelle	1946
BR	Serra Vencida	.....	Kapelle	1934
CH	Ascona	Wegkapelle, in die „Saleggi"	Bildstock	1941
CH	Ascona	Collegio Papio – Gartenkapelle	Kapelle / P	1947
CH	Aubonne	.....	Kapelle	1784
CH	Calonico	Wegkapelle	Kapelle	1796
CH	Charmey	Kapelle „Les Arses"	Kapelle / P ?	1645
CH	Diessenhofen	„Hölzerne Kapelle"	Kapelle	um 1700
CH	Diessenhofen	Kloster „Neue Kapelle"	Kapelle / P	1734
CH	Egg bei Einsiedeln	Etzelkapelle	Kapelle	1698
CH	Einsiedeln-Kl	Studentenkapelle alt	Kapelle / P	19. Jh. – M
CH	Eschenbach	Zisterzienserinnen-Abtei	Kapelle / D	18. Jh. – M
CH	Farvagny	Kapelle „Montban"	Kapelle / P	1732
CH	Ferden	Weg nach Faldunalp	Bildstock	20. Jh. – A ?
CH	Freiburg	Franziskanerkirche	Kapelle / P	1694
CH	Goeslikon	Pfarrkirche	Kapelle / P	1760
CH	Goppenstein	Bethaus jenseits der Lonza	Bildstock	19. Jh. ?
CH	Heitenried	Schlosswald	Bildstock	1707
CH	Hermetschwil	Benediktinerinnenkloster	Kapelle / P	1727
CH	Merenschwand	Kapelle	Kapelle / P	19. Jh. ?
CH	Müstair	Benediktinerinnenkloster	Kapelle / P	17. Jh. – E
CH	Nebikon	Einsiedler-Kapelle	Kapelle / P	1937
CH	Neirivue	Notre Dame de L'Evi	Kapelle	18. Jh. – A
CH	Peccia	Frazione Cortignelli	Kapelle	1736
CH	Pfäffikon	Oberwacht – Pilgerweg	Bildstock	1933
CH	Pfäffikon	Schlosskapelle	Kapelle / P	1785
CH	Prez-vers-Noreaz	Notre Dame des Graces	Bildstock	19. Jh.
CH	Rossura	Wegkapelle	Kapelle	18. Jh. – E ?
CH	Schattdorf	Haldiberg	Kapelle / P	1932
CH	Schüpfheim	Schafmatt	Kapelle / P	1947
CH	Schwanden	Mitlödi	Kapelle / P	1951
CH	Schwyz	Sebastian-Kapelle im Grund	Kapelle	um 1830
CH	Seedorf	Benediktinerinnenkloster	Kapelle	1734
CH	St. Gallen	Bruggen (Schönenwegen)	Kapelle	1770
CH	St. Gallen	Notkersegg	Kapelle / D	18.Jh. – E
CH	Stettfurt	Schloss Sonnenberg	Kapelle / P	19. Jh.
CH	Unterägeri	Schönwartstrasse	Bildstock	1983
CH	Unterengstringen	Kloster Fahr	Kapelle	18. Jh. – 1.D
CH	Villaraboud	„Notre Dame du Bois"	Bildstock	um 1785
CH	Wattwil	Kloster Maria der Engel	Kapelle	1727
CH	Widnau	Kapelle am Binnenkanal	Kapelle	1978
CH	Willisau-Land	Chäppeli auf Honegg	Bildstock	18. Jh. – M
CZ	Krumau	Einsiedler-Kapelle	Kapelle / P	1688
CZ	Prag	Hradschin	Kapelle / P	1671
CZ	Schlackenwerth	Einsiedler-Kapelle	Kapelle / P	1710
D	Bad Mergentheim	Kapelle Althausen	Kapelle	1717

45) P = Kapellen- oder Altar-Patrozinium: „Unsere Liebe Frau von Einsiedeln."

D	Bad Wörishofen	Dominikanerinnen-Kloster	Kapelle	1723
D	Baden-Baden	Kloster Lichtenthal	Kapelle	1678
D	Bamberg	Gönninger-Kapelle	Kapelle / P	1766
D	Bertholdshofen	Hagmoos Maria Einsieden	Kapelle	1762
D	Dietramszell	Kloster Salesianerinnen	Kapelle	um 1830
D	Düsseldorf	Benrath Schloss	Kapelle / P	1677
D	Ediger	Einsiedler-Kapelle	Kapelle	1666
D	Laupheim	.....	Bildstock	1880
D	München	Thalkirchen	Kapelle	1730
D	Neukirchen	Geiermühle	Kapelle / P	1641
D	Neumarkt-St.Veit	Teising	Kapelle / P	1626
D	Niedereschach	Sinkingen/Fischbach	Kapelle / P	1763
D	Niederstozingen	Stetten im Lontal	Kapelle / P	1733
D	Rastatt	Einsiedler-Kapelle	Kapelle / P	1715
D	Siessen	Kloster	Kapelle	1869
D	Tauberbischofsh.	Berufschule beim Friedhof	Bildstock	1775
D	Tauberbischofsh.	Bildungshaus St. Michael	Bildstock	19 Jh. – E?
D	Ulm-Wiblingen	Spicker-Kapelle	Kapelle / P	1681
D	Ummendorf	Kreuzberg	Kapelle	19. Jh. – 2.H
D	Wutöschingen	Ofteringen	Kapelle	1741
E	As Ermitas	Nuestra Señora	Kapelle	19. Jh. ?
EAT	Marianhill	Missionstation	Kapelle	1887
EAT	Mtyangimbole	Missionskirche	Kapelle	1946
EAT	Nanyamba	Muttergottes-Kirche	Kapelle	1940
EAT	Zanzibar	Kathedrale von Sansibar	Kapelle / P	1950
F	Avricourt	Einsiedler-Kapelle	Kapelle	1749
F	Bretonvillers	Einsiedler-Kapelle	Kapelle	18. Jh. ?
F	Censeau	Einsiedler-Kapelle	Kapelle	19. Jh.
F	Charmauvillers	Chapelle „Brief d'Etoz"	Kapelle	1692
F	Chaumont-en-B	Einsiedler-Kapelle	Kapelle	1785
F	Cornabey	Notre-Dame des Ermites?	Kapelle	1690
F	Faverois	Pfarrkirche	Kapelle	um 1720
F	Filain	Schlosskapelle	Kapelle	18. Jh.
F	G-Combe Chat.	Cornabey	Kapelle	1690
F	La Chaux	Chapelle-d'Huin	Kapelle	1770
F	La Hazelle	Chapelle	Kapelle	1810
F	Le Barboux	Chapelle	Kapelle	18. Jh.
F	Lorquin	Einsiedler-Kapelle	Kapelle	18. Jh.
F	Lunéville	Einsiedler-Kapelle	Kapelle	1718
F	Mamirolle	Chapelle	Kapelle	18. Jh.
F	Montflovin	Chapelle Notre Dame	Kapelle	1743
F	Plaimbois s Miroir	Einsiedler-Kapelle	Kapelle	18. Jh. – A
F	Pontarlier	Einsiedler-Kapelle	Kapelle	1680
F	Rosères / Salines	Einsiedler-Kapelle	Kapelle / P	19. Jh.
F	Saint Dié	Kirche des hl. Martin	Kapelle / P	um 1725
F	Thâon les Vosges	Einsiedler-Kapelle	Kapelle	1911
F	Trelly (bei St-Lô)	Chapelle N. D. des Ermites	Kapelle	um 1905
F	Villers les Nancy	Pfarrkirche	Kapelle	1778
H	Budapest	Mariaremete (Hidegkut)	Kapelle / P	1899
I	Bozen-Gries	Cölestininnen-Kloster	Kapelle	1709
I	Breuil	Alp Breuil / Theodulpass	Kapelle	19. Jh. ?

I	Mede	Einsiedler-Kapelle ?	Kapelle	19. Jh. ?
I	Ploues	Einsiedler-Kapelle	Kapelle	1715
I	Rogaro	Einsiedler-Kapelle	Kapelle	1731
I	Rom	Neu-Maria-Einsiedeln	Kapelle / P	1774
I	Sarntheim	Kapelle Maria Einsiedeln	Kapelle	1747
PE	Huarez	Priorado de San Benito	Kapelle	1982
USA	New Subiaco	Klosterkirche	Kapelle / P	1957
USA	Oceanside	Prince of Peace Abbey	Kapelle	1986
USA	Paragould	Pfarrkirche	Kapelle / P	1890
USA	Saint Meinrad	Saint Meinrad Archabbey	Kapelle / P	1911

Abbilder und Kopien U. L. Frau von Einsiedeln

Weitaus die meisten Fundorte / Standorte im Gesamtkatalog, insgesamt 785 Nennungen oder rund 83 % aller Orte, verweisen auf eine graphische oder plastische Darstellung des Einsiedler Gnadenbildes. 205 dieser 785 Darstellungen sind bildliche (graphische) Darstellungen U. L. Frau in verschiedenen Formen und Materialien: u. a. 95 Bilder / Zeichnungen / Gemälde, 42 Kupferstiche, 8 Holzschnitte, 13 Fresekn, 4 Glasfenster, 4 Wappenscheiben, 14 auswärtige Votivtafeln. Von den 499 plastischen Nachbildungen sind 443 Statuen oder Statuetten, 13 Büsten, ferner: 7 Reliefs, 21 Relief-Darstellungen auf Glokken oder Wetterglöckchen, 15 sogenannte Schabmadonnen[46]. Die restlichen Nummern umfassen Darstellungen verschiedenster Art, vor allem auf Wallfahrtsandenken[47]. Darstellungen des Gnadenbildes mit oder ohne Behang finden wir z. B. auf Anhängern, Beichtzetteln, Breverln, Liedblättern, Skapulieren, Einsiedler-Käppchen, Seidendrucken, Ofenkacheln, Pulverhörnern, auf Fahnen, als Kelchschmuck, als Wandbehang, auf Grabdenkmälern, als Ringschmuck. Die Grösse der Darstellungen reicht von der Originalgrösse (Grabstelen, Wandbehang) bis zu wenigen Millimetern (Ringschmuck, Anhänger).

Wichtig war (und ist) die Weihe der Kopie / Replik, wenn immer möglich in Einsiedeln selber. So wurde sie zu einem Wallfahrtsandenken im strengen Sinne. Sie wurde eine vielverehrte Berührungs-Reliquie. Dies war besonders dann der Fall, wenn die Statue oder der Gegenstand eine zeitlang in der Gnadenkapelle verwahrt wurde und am Gnadenbild berührt worden ist[48]. Noch

---

46) Schabmadonnen sind „tönerne Nachbildungen der Gnadenbilder", denen heiliger Staub oder heilige Erde von der Gnadenkapelle beigemischt wurde und die meist auch am Gnadenbild angerührt und geweiht wurden. Über die volksmedizinische und/oder die mehr magisch-abergläubische Verwendung der Einsiedler Schabmadonnen s. u. a.: Fassbinder St., Eine geistliche Apotheke aus dem Schuttertal (Die Ortenau 77, 1997, 363–387).

47) Ringholz O., Wallfahrtsandenken (wie Anm. 23) 177f.

48) „Eodem [die] seynd von Zug allhero geschickt da worden 3. Contrafact U. L. Fr. Bildnus in hl. Cappel ... nacher Lindauw gehörend, deren das einte die vollkommene, das andere das halbe, und das dritte einen Trittel der Grösse des Protothypi hatten. / Die alle gefasst waren, und Ihrer Fürstl. Gn. zu Lindauw zugehörten. Die-

grösser wurde die Schutzmächtigkeit einer Statue, die Heilsmächtigkeit einer Stauette oder einer Schabmadonna beurteilt, wenn in sie ein kleiner Splitter vom originalen Gnadenbild eingelassen wurde, oder wenn der Ton mit Staub, Mörtel oder Erde von der Gnadenkapelle vermischt wurde[49] oder mit Oelresten aus den vor dem Gnadenbild brennenden Ampeln oder mit Wachsresten von den Standeskerzen.

Gnadenbild im Brand von 1465 zerstört?

In der Nacht auf den 21. April 1465 brach in der Gnadenkapelle wegen nicht sorgfältig gelöschter Kerzen ein Brand aus, der auf das Untere Münster übergriff. Die Gnadenkapelle und das Untere Münster bis zum Fronaltar brannten aus. Alles im Unteren Münster und in der Kapelle: zehn Glocken, die Orgeln, Kelche, Paramenten, die Gelder im Opferstock der Kapelle wurden vom Feuer zerstört. Nur die Mauern der Kapelle (und die Aussenmauern des Untern Münsters) blieben soweit unbeschädigt, dass die Heilige Kapelle nicht von Grund auf neu gebaut werden musste. Die Heilige Kapelle, von Christus selber geweiht, behielt also ihre göttliche Weihe und konnte deshalb auch fernerhin als Heilige Kapelle verehrt werden. Sie blieb weiterhin das eigentliche Ziel der Wallfahrt nach Einsiedeln.[50] Da im folgenden Jahr 1466 die

---

se werden künftigen Morgen in hl. Capelle aus befelch Hr. Decani durch P. Josephus [Dietrich] nach geendeter erste Mess, wie bräuchlich, benedicirt, und gleich den Morgen wieder weckgenommen, und an sein Ohrt getragen. Worzu hr. Decan ein Zeugnus mitgeben." Acta sive Diarium Rerum memorabilium Monasterij B. V. Einsidlensis Annis 1698. 1690. 1691, 1692. sub finem Regiminis Jll. ac Rev. Domini Dni Augustini IIdi Abb. et initium Regiminis Jll. ac Rev. Domini Dni Raphaelis Abb., Stiftsarchiv Einsiedeln, A.HB 7 Bl. 209^{r}/209^{v}.

49) Erde von der Gnadenkapelle galt den Pilgern schon im ausgehenden Mittelalter als Reliquie. Dekan Albrecht von Bonstetten sandte am 13. März 1491 Herzogin Kunigunde von Bayern Heiltümer von Einsiedeln, unter anderen „in ainem klainen buchsslin erterich von dem Hailgen Altar und der capellen hie Unnser lieben Frowen zuon Ainsidelen, so dann von got dem almächtigen selbs gewichen ist, die selb erde also gehalten wirdt unnd dafur von vil lutten geacht, wer die by imm wirdigklich trag, dem selben mögg kain waffenn nit geschaden, noch dehainer geberenden Frow in kinds nötten dabei nit mysslingen und sunst fur aller hannd krankhaytten unnd zufäll nutz sein, als sich daz ouch an vil lutten erfunden hatt": AnzSG N.F. 7, 1894–1897, 322.

50) „Da man zahlt von Gottes Geburt 1465. Jahr am Sontag Quasi modo geniti zu nacht verbran Unser Lieben Frawn Capell und Münster zu den Einsidlen / und alles das darin was von Holtzwerckh / alle gezierd / Kelch / Bücher / Kleinod / dass Geld im stock in der Capell und blib nichts / dan die mauren aufrecht stehn. Und besonder der Capell Unser Lieben Frawen beschach nie kein leid dan den mauren, wiewol vill Holtzwerckh darob ware": Documenta Archivii Einsidlensis III/8, Einsidlen 1565, 166. Siehe auch: Ringholz O., Geschichte des Fürstlichen Benediktinerstiftes U. L. F. von Einsiedeln, seiner Wallfahrt, Propsteien, Pfarreien und übrigen Besitzungen. Mit besonderer Berücksichtigung der Kultur-, Rechts- und Wirt-

Feier der Engelweihe einfiel, wurde sofort mit dem Wiederaufbau und der Ausbesserung der Brandschäden begonnen. Die Heilige Kapelle wurde auf Wunsch des Bischofs von Konstanz eingewölbt, aussen mit Pfeilern versehen und das Chörlein neu ausgemalt.[51]

Auffallend an diesem Bericht über den Brand von 1465 ist, dass das Gnadenbild oder Madonnenbild in der Heiligen Kapelle in keiner Weise erwähnt wird. Wollte man den Verlust der Marienstatue bewusst verschweigen? Wollte man Alter und Herkunft des Gnadenbildes weiterhin „in ehrwürdiges Dunkel gehüllt" wissen?[52]

Es ist auch denkbar, dass in diesem Schweigen über das Marienbild gesagt wird: Einsiedeln ist (noch) nicht Marienwallfahrtsort in unserem heutigen Sinne; Motiv der Wallfahrt nach Einsiedeln ist nicht die Marienverehrung, sondern das Erlangen von „römischer Gnad"; Ziel der Wallfahrt ist die „gottgeweihte Kapelle" im Unteren Münster. So war entscheidend wichtig, dass die „von Gott selber geweihte Kapelle" ihre göttliche Weihe durch den Brand nicht verlor. Nur wenn die Kapelle nicht von Grund auf neu gebaut werden muss, bleibt die „göttliche Weihe" von 948 erhalten, bleibt die Kapelle über der Klause des heiligen Meinrad weiterhin die „von Gott geweihte Kapelle", bleibt das entscheidende Wallfahrtsmotiv für die Pilgerfahrt nach Einsiedeln.[53]

---

schaftsgeschichte. I. Vom heiligen Meinrad bis zum Jahre 1526, Einsiedeln 1904, 430f.; drs., Wallfahrtsgeschichte (wie Anm. 1) 31.

51) „Die selb Capell [war] darnach mit willen dess Bischoffs zu Constanz hiess Herr Burcardus / was einer von Landegg ein frommer Herr / gewölbt / und die steinen Pfiler ausswendig daran gesetz / und ein Schlierbach von Basel wölbt und mahlet das Chörly an der Capell, wass ob dem Altar ist / in seinem Kosten / und als man darin brache / war dass gemäur sehr vast starckh / und grob von züg und arbeit gemacht / das die Meister sprachen / es wären schlecht Meister gewesen / so die Capell gemauret hetten ... Zu Jahren umb im summer im sechs und sechszigsten Jahr ward das gewölb uber die Capell gemacht / und die Pfiler aussen daran": Stiftsarchiv Einsiedeln, Documenta Archivii Einsidlensis III/8, Einsidlen 1565, 116.

52) Ringholz O., Geschichte (wie Anm. 50) 38.

53) „Während der Bauarbeiten [an der Heiligen Kapelle nach dem Brand vom 21. April 1465] tauchte der Zweifel auf, ob Kirche und Kapelle einer neuen Konsekration bedürften, obwohl die Mauern beider Gebäude noch wohl erhalten seien. Abt und Konvent fragten deshalb bei Bischof Burkard [in Konstanz] an. Dieser betraute seinen Kommissar, Johann Kaltschmid, Schulmeister an der Propstei Zürich, mit der Untersuchung des Sachverhaltes. Da die Mauern wirklich noch gut waren und nicht einzustürzen drohten, entschied der Bischof, eine neue Konsekration sei nicht notwendig. Der Bischof hatte ganz richtig entschieden. Die Weihe eines Gotteshauses haftet nicht ... am inneren Verputz der Kirchenwände, sondern der ganze Mauer- oder Steinbau ist durch die Konsekration geweiht und diese dauert, solange der Mauer- oder Steinbau besteht": Ringholz O. Geschichte (wie Anm. 50) 432.

Salvator Kapelle – Marien-Kapelle

Die „von Gott selber geweihte Kapelle" war die „alte Kapelle" der (ersten) Einsiedler bei der Klause des heiligen Meinrad im Finstern Walde. Die damals noch freistehende Kapelle[54] weihte Bischof Konrad von Konstanz im Zusammenhang mit der Weihe der ersten Klosterkirche am 14. September 948. „Diese Kapelle war dem Salvator geweiht, und ihr Weihedatum ist der 14. September, das Fest der Kreuzerhöhung, denn als Patrozinium erschienen Sancta Crux et Sanctus Salvator, wobei das Kreuz mit dem Weihedatum der Kapelle, in der eine Kreuzreliquie verehrt wurde, zusammenhängt. Die heutige Gnadenkapelle war also durch Jahrhunderte keine Muttergottes-, sondern eine Erlöserkapelle; könnte für die Zeit um Tausend schon von einer richtigen Wallfahrt gesprochen werden, hätte es sich um eine Christuswallfahrt [oder um eine Kapellen-Wallfahrt] gehandelt."[55]

Im Laufe des 12./13. Jahrhunderts wechselt die Erlöser- oder „Salvator"-Kapelle ihren Weihetitel und wird fortan „Marien-Kapelle" genannt. Dieser Wechsel weist darauf hin, dass im „Marienkloster der Einsiedler" die Mönche von Anfang an „Tag und Nacht Gott und der heiligen Gottesmutter gedient haben", wie es in einer Schenkungs-Urkunde Kaiser Otto's III. vom 29. Januar 980 festgehalten ist.[56]

diss . ist . die . engelwich . zun . einsidlen[57]

In der gleichen Zeit versucht man mit Hilfe der sogenannte „Engelweih-Legende"[58] den Wechsel des Titels von der „Erlöser-" zur „Marien-Kapelle" zu erklären und zugleich die Wallfahrt nach Einsiedeln zu legitimieren.[59] In zwei Handschriften finden sich um 1150 Einträge von einer Reichenauer Hand zum 14. September 948, die besagen, die Kapelle zu Einsiedeln, die „Kapelle der Einsiedler", sei „caelitus", d.h. „von Gott her", geweiht worden. Und aus der gleichen Zeit datiert eine, auf den 10., bezw. 11. November 964 zu-

54) Sennhauser H. R., Die älteren Einsiedler Klosterbauten. Beobachtungen und Überlegungen aus heutiger Sicht (Einsidlensia 2. Gedenkschrift zum 100. Geburtstag von Linus Birchler 1893–1967, Zürich 1993, 90f); vgl. drs. in diesem Band: Bemerkungen zu drei Aspekten der Einsiedler Gnadenkapelle.

55) Birchler L., Das Einsidler Gnadenbild. Seine äussere und innere Geschichte (Einsidlensia 2. Gedenkschrift zum 100. Geburtstag von Linus Birchler 1893–1967, Zürich 1993, 11).

56) Die Schenkung geschah „in usum ... monachorum deo sanctaeque genitrici illius ibi die noctuque servientium": Ringholz O., Geschichte (wie Anm. 50) 37 Anm. 3.

57) Inschrift auf dem kleinen Engelweih-Stich des Meisters E. S. von 1466.

58) Nach O. Ringholz, Wallfahrtsgeschichte (wie Anm. 1) 360, lässt sich die Engelweih-Legende, wenn auch nicht immer wortgleich, nachweisen in St-Denis bei Paris, Tours, London (Westminster), Augsburg, Prag, Puy-en-Velay, Avignon, Lyon (St-Paul), Sens, Brüssel, Vercelli, auf dem Berg Gargano (St. Michael).

59) Vgl. Holzherr G., Einsiedeln. Kloster und Kirche Unserer Lieben Frau. Von der Karolingerzeit bis zur Gegenwart (Grosse Künstführer 141), München–Zürich 1987, 19.

rückdatierte und im Kloster Reichenau erstellte Urkunde oder Bulle von Papst Leo VIII., die sogenannte „Engelweih-Bulle“[60]. Papst Leo VIII. bestätigte und konfirmierte, nach eingehender Beratung mit den anwesenden Bischöfen, die Aussage von Bischof Konrad und bestimmte, dass die Heilige Kapelle von Einsiedeln nicht mehr geweiht werden dürfe.[61]

Zu Beginn des 14. Jahrhunderts, nach 1314, übernimmt das Jahrzeitbuch der Berner Münsters die Aussagen der „Engelweih-Bulle“ und erzählt sie in jener ausführlichen und ausgeschmückten Form, die wir heute als „Engelweih-Überlieferung“ oder „Engelweih-Legende“ kennen. Nach dieser Legende ist Christus selbst in der Nacht vom 13. auf den 14. September 948 vom Himmel herniedergestiegen und in „violblauer“ Kasel an den Altar getreten. Die vier Evangelisten haben die Inful aufgesetzt und abgenommen, Engel haben flügelschlagend goldene Rauchfässer geschwungen. Der heilig Gregor hat einen hohen Fächer, Petrus den Hirtenstab getragen, Augustinus und Ambrosius haben assistiert. Beim Altar [oder über dem Altar?] ist Maria strahlend wie ein Blitz erschienen. Die heiligen Diakone Stefanus und Laurentius haben Lesung und Evangelium vorgetragen. Der Erzengel Michael war Anführer und Vorsänger der Engelschöre. Christus selber hat die Kapellweihe vollzogen und die heilige Messe gefeiert wie ein Bischof.[62]

Vom verehrten Madonnenbild zum Gnadenbild

Kultobjekt blieb auch nach dem Wechsel des Weihetitels die Heilige Kapelle, in welcher nach damaligem Brauch ein Marienbild aufgestellt war, das aber „anfänglich noch nicht als eigentliches Gnadenbild galt“[63]. Wann das Madonnenbild in der Heiligen Kapelle Kultbild oder Gnadenbild wurde, „das

60) Die „Engelweih-Bulle“ oder Urkunde ist nur in einer unter dem 25. Dezember 1382 beglaubigten Abschrift erhalten: Ringholz O., Wallfahrtsgeschichte (wie Anm. 1) 312–315. Bugmann K., Die Einsiedler Engelweihbulle und die Reichenau-Renaissance im 12. Jahrhundert (FDA 95, 1975, 135–148), weist die Schaffung der „Engelweih-Bulle“ dem Reichenauer Kustos, Archivar und Schulmeister Udalrich von Dapfen († nach 1165) zu und vermutet, dass der „Reichenauer Bullenfälscher“ die Anregung für die Engelweih-Bulle einer 1140 erschienenen Schrift des Abtes Suger von St-Denis über „eine angeblich von Christus selbst vollzogene Weihe der Abteikirche St-Denis bei Paris“ entnommen habe.

61) Die entscheidende Stelle der Bulle lautet: „Kraft des Ansehens der Apopstelfürsten Petri und Pauli, wie auch der vorgemeldeten unserer Brüder und unserer eigenen Person [verbieten wir] unter Strafe des Kirchenbannes, dass weder der gegenwärtige Bischof, noch auch irgend einer seiner Nachfolger hinfüro dazu von neuem Hand anlegen solle ... Im Vertrauen auch auf die Gnade des allmächtigen Gottes, und der Apostel Petri und Pauli, so wie auf die Huld und Gewalt unserer Mutter, der heiligen Kirche, und des apostolischen Stuhles sprechen wir alle diejenigen, die den vorgemeldten Ort nach abgelegter reumütiger Beicht besuchen werden, von Schuld und Strafe frei“: Stiftsarchiv Einsiedeln, Documenta Archivii Einsidlensis I/1, Einsidlen 1565, 2.

62) Ringholz O., Wallfahrtsgeschichte (wie Anm. 1) 8f.

63) Ringholz O., Geschichte (wie Anm. 50) 12.

wegen ... der vor ihm [oder auch: in ihr] verrichteten Gebete besonders verehrt wird"[64], diese Frage ist bis heute nicht voll geklärt.

Allgemein wird angenommen, dass uns im Einsiedler Konventsiegel von 1239 die damals in der Kapelle sich befindende sitzende, romanische Madonna begegnet. Nach Birchler hatte dieses Bild sicher eine Vorgängerin, jene romanische Marienfigur aus dem 12. Jahrhundert, die sich heute in Einsiedler Privatbesitz befinde[65]. Ob die Madonna des 13. Jahrhunderts, die uns im Konventsiegel von 1239 begegnet, bis zum Brand von 1465 in der Heiligen Kapelle blieb oder ob auch dieses Bild einer neuen, dem gotischen Zeitgeschmack entspechenden stehenden Madonna den Platz räumen musste, auch diese Frage kann nicht schlüssig beantwortet werden. Birchler vermutet „vor der heutigen stehenden Madonna, [die nach dem Brand von 1465, vermutlich auf die Engelweihe von 1466 in die Kapelle kam], weitere sitzende Statuen".[66]

Aus dem Schweigen der Berichte über das beim Brand in der Heiligen Kapelle sicher beschädigte oder zerstörte Madonnenbild einerseits und der damaligen Bedeutung der Engelweihe, d. h. der „göttlichen Weihe" der Heiligen Kapelle, andererseits vermuten wir, dass um 1465 die Statue in der Heiligen Kapelle noch nicht als Gnadenbild im eigentlichen Sinne verehrt worden ist. Da die Zeit bis zur bereits ausgekündigten Engelweihfeier im Jahre 1466 knapp war, wurde eine im Kloster verfügbare Statue in die ausgebesserte Heilige Kapelle gebracht, die dann zum Kultbild, zum derzeitigen Einsiedler Gnadenbild geworden ist.[67]

---

64) „Unter einem Gnadenbild versteht man ‚ein hauptsächlich an Wallfahrtsorten errichtetes Kultobjekt, das wegen häufiger Erhörung der vor ihm verrichteten Gebete besonders verehrt wird, meist Christus-, Marien- oder Heiligenbilder": Kolb K., Typologie der Gnadenbilder (HMar 852).

65) Die „älteste Marienfigur ist ziemlich sicher erhalten, eine hier abgebildete Statue ..., 68 cm hoch, vollrund samt dem Jesuskind aus einem einzigen Stück Fichtenholz geschnitzt. In der Formgebung ist sie imponierend primitiv, starr in die Blockform gezwungen. Das Kindchen sitzt nicht genau in der Mitte wie beim reinen Nikopoia-Typus, sondern leicht nach links verschoben wie bei der Hodegetria ... Man muss sie nachträglich als zu steif empfunden haben, denn bereits in der Mitte des 13. Jahrhunderts ist an ihrer Stelle eine reicher gestaltete romanische, ebenfalls sitzende Madonna getreten, wie uns das Einsidler Konventsiegel von 1239 beweist": Birchler L., Das Einsidler Gnadenbild (wie Anm. 55) 12.

66) Birchler L., Das Einsidler Gnadenbild (wie Anm. 55) 12. Birchler verweist auf das letzte Bild im Einsiedler Blockbuch sowie auf die drei Engelweih-Stiche des Meisters E. S., die alle 1466 datiert sind. Zu verweisen wäre ebenso auf einzelne Einsiedler Pilgerzeichen aus dem 15. Jahrhundert vom Typus „Engelweihe", die ebenfalls eine sitzende Madonna mit Kind zeigen, welche der Madonnen-Darstellungen auf den Engelweih-Stichen des Meisters E. S. sehr ähnlich sind.

67) Ernst Murbach ist der Meinung, das jetzige Einsiedler Gnadenbild sei als Kultbild für die Gnadenkapelle unter dem „kunstfreudigen Abt Burkhard von Kreuzlingen-[Krenkingen-]Weissenhorn [1418–1438]" geschaffen worden, „der Austausch zwischen der alten romanischen und der neuen gotischen Statue" habe um 1438–1440 stattgefunden. „Der Übergang vom ‚veralteten' zum zeitgemässen Gnadenbild [lässt sich] .. ohne Zwischenstufen vorstellen, ... zumal es nicht erwiesen ist, dass

Älteste Kopie des jetzigen Gnadenbildes

1484 schenkte Endly oder Anna Muntprat dem ehemaligen Dominikanerinnen-Kloster St. Katharina in St. Gallen eine Kopie des Bildes von Einsiedeln[68]. Wohl kurz vor der „Schliessung" ihres Klosters, d. h. vor der Einführung der strengen Klausur in St. Katharina am 29. September 1484 benützte der Grossteil der Schwestern ihren letzten „Ausgang" für eine Wallfahrt nach Einsiedeln. Wohl von dieser „fart" brachten sie eine Kopie des Einsiedler Bildes mit. Priorin Angela Varnbühler[69] beschrieb in ihrer, um 1450 begonnenen Chronik die Ankunft der „lieben vrowen der ainsidlerin" und die Verehrung des Bildes, „das ist zuo gelicher wis wie das zu den ainsidelen", im Kloster St. Katharina sehr ausführlich[70]. Immer wieder wurde die Marienstatue mit neuen Mänteln und mit Gezierden beschenkt. In einem Inventar aus dem Jahre 1507 werden sechs Mäntel Unserer Lieben Frau verzeichnet, die alle „zierlich" bestickt waren, sowie verschiedenen „zeichen" und „Pater noster", die jeweilen dem Madonnenbild und dem Jesuskind „angehenkt" worden sind[71].

Das im Kloster der Dominikanerinnen zu St. Katharina in St. Gallen seit 1484 hochverehrte Nachbild Unserer Lieben Frau von Einsiedeln ist uns leider nicht erhalten geblieben. Vemutlich wurde das Bild im Zusammenhang mit

---

die Muttergottes von Einsiedeln beim Brand von 1465 zugrunde ging": Murbach E., Das Einsiedler Gnadenbild und seine Zeitverwandten (Corolla Heremitana. Neue Beiträge zur Kunst und Geschichte Einsiedelns und der Innerschweiz, hrsg. von A. A. Schmid, Olten 1963, 149).

68) Vogler M. Th., Geschichte des Dominikanerinnenklosters St. Katharina in St. Gallen 1228–1607, Freiburg 1938; Lustenberger O., Älteste Kopie des Einsiedler Gnadenbildes (HMVSz 77, 1985, 15–30.

69) Angela oder Engel Varnbühler erblickte 1441 in St. Gallen das Licht der Welt. Nach sorgfältiger Erziehung im Elternhaus trat sie 1453 ins Kloster St. Katharina ein. 1467 wurde sie zur Priorin gewählt und blieb in diesem Amte bis zu ihrem Tod am 5. März 1509. Tatkräftig führte sie die innere Reform und Erneuerung des Ordenslebens weiter, die um 1450 im Kloster St. Katharina eingesetzt hatte. Zur Sicherung ihrer Reformtätigkeit begann Angela Varnbühler mit ausführlichen Aufzeichnungen über die verschiedenen Klosterbereiche. Die von Priorin Angela Varnbühler begonnene Chronik wurde von den Nachfolgerinnen im Priorinnen-Amt weitergeführt bis zur Aufhebung im Jahr 1528. Die 187 Blätter zählende Chronik befindet sich heute im Archiv des Klosters St. Katharina in Wil.

70) „Item uns het geben unser recht liebi schwöster Endly Muntpratin unser lieben frowen bild mit dem kindlin auf dem arm. Das ist zu gelicher wis wie daz zuo den ainsidelen mit der kron und mit ainem tüchly und mit ainem blawen sidin mantell Gar schon geziert. Got sy ir lon". – „Das hand wir mit grossen fröden und lob gesang empfangen ... und hand das schön minnenklich bild der wirdigen geberin gotes geordnet, das es alweg sol ston in dem gehüss nebend dem sacrament in dem winkelin nebend dem jhs [Jesus] vensterlin. kam auf den mitwochen vor sant mathias tag des heilgen xijbotten im lxxxiiij [1484] jar": Varnbühler-Chronik, Bl. 28^{v}, 39^{r}.

71) Varnbühler-Chronik, Bl. 110^{v}.

der gewaltsamen Einführung der Reformation im Katharinen-Kloster im Jahre 1528 zerstört.[72]

Kurzkatalog Einsiedler Gnadenbild

Aus Gründen der Übersichtlichkeit unterteilen wir den 784 Numern umfassenden „Kurzkatalog – Einsiedler Gnadenbild" und gruppieren in: Statuen / Statuetten; Bilder / Gemälde und Stiche; verschiedene Darstellungen vornehmlich auf Wallfahrtsandenken oder volksfrommen Brauchtum.

Kurz-Katalog Einsiedler Gnadenbild: Statuen – Statuetten – „Schab"-Madonnen

A	Bludenz	Dominikanerinnen-Kloster	Statue	1947
A	Drasenhofen	Filialkirche Steinebrunn	Statuette	1731
A	Düns	Pfarrkirche	Statue	1962
A	Eisenstadt	Haus Nr. 19?	Statue	1690
A	Eisenstadt	Marien-Kapelle, Oberberg	Statue	1711
A	Feldkirch	Stella Matutina	Statue	1957
A	Grosshöflein	Kapelle beim Badhaus	Statue	1690
A	Grosshöflein	Pfarrkirche	Statue	um 1715
A	Grossmugl	Kapelle in Steinabrunn	Statue	18. Jh.
A	Hohenweiler	Kloster Maria Stern, Gwiggen	Statue	1651
A	Kirchberg	Pfarrkirche	Statue	1732
A	Kirchberg/Wechsel	Marienkapelle Unternberg	Statue	19. Jh. – M ?
A	Kottes	Pfarrkirche	Statue	um 1630
A	Kremsmünster	Pfarrkirche (=Dorfkirche)	Statue	um 1730
A	Langenzersdorf	Kapelle in der Au	Statue	1813
A	Münzbach	Kapelle	Statue	1720
A	Patsch	Privat: Kurt Loewit	Statue	1962
A	Pettenbach	Kapelle Heiligen Leiten	Statue	1732
A	Salzburg	Kloster Loreto	Statue	1949
A	Salzburg	Kloster Loreto	Statue	1646
A	Salzburg	Kloster Nonnberg	Statue	1691
A	Salzburg	Kloster St. Peter	Statue	1980
A	Schwarzenberg	Bildstock	Statue	um 1700
A	St. Gerold	Antoninskapelle	Statue	1748
A	Übersaxen	Pfarrkirche	Statue	1798
A	Vöcklaburg	Einsiedler-Kapelle	Statue	18. Jh. ?
A	Wien	Kirche St. Nepomuk	Statue	1736
A	Wien	Waldkapelle	Statue	1946
A	Wien-Dornbach	Kapelle „Maria Einsiedeln"	Statue	1936
A	Wien-Hernals	Kapelle „Hernals"	Statue	1713
A	Wien-Hietzing	Kirche Maria Geburt	Statue	um 1750
B	Brüssel	Couvent du Sauveur	Statue	1947

72) Vogler M. Th. Geschichte (wie Anm. 68) 179–180; Lustenberger O., Älteste Kopie (wie Anm. 68) 25.

CDN	Muenster	Saint Peter's Abbey	Statue	1955
CH	.....	Privat: Josef Raiman	Büste	1955
CH	Aeschi	Kapelle Hünikon, jetzt: Bern	Statue	1714
CH	Aeschi	Kapelle Steinhof	Statue	1710
CH	Allschwil	Privat: Frau Hedy Brun	Büste	1944
CH	Alpnach Dorf	Privat: Pfarrer Odermatt	Statue	1949
CH	Altstätten	Kloster Gut Hirt	Statue	um 1950
CH	Altstätten	Privat: Professor Kaiser	Statue	1943
CH	Amden	Privat: Familie Rüdisüli	Statue	1951
CH	Arth	Kapuziner-Kloster	Statue	1946
CH	Ascona	Collegio Papio	Statue	1940
CH	Ascona	Privat: Frau Hedy Hagen	Statue	1961
CH	Auw	Pfarrkirche	Statue	1696
CH	Baar	Allenwinden, Kirche	Statue	19. Jh. ?
CH	Baar	Friedhofkapelle	Statue	1761
CH	Balsthal	Privat: Pfarrer Stefan Wirz	Statue	1961
CH	Bazenheid	Privat: Frau Anna Keller	Statue	1946
CH	Beinwil	Rattis-Chäpeli	Statue	1744
CH	Bern	Historisches Museum	Statue	1714
CH	Bern	Privat:	Statue	um 1930
CH	Beromünster	Privat: Josef Ignaz Suter	Statue	1958
CH	Bramois	Eremitage Longeborgne	Statue	1670
CH	Bremgarten	Muttergotteskapelle	Statue	1767
CH	Bremgarten	Privat: Josef Iten	Statue	1948
CH	Cerniat	Karthause Valsainte	Statue	1944
CH	Cham	Kloster Frauental	Statue	20. Jh. ?
CH	Cham	Kloster Heiligkreuz	Statue	1956
CH	Chur	Seminar St. Luzi	Statue	um 1750
CH	Dallenwil	Privat: Frau Odermatt	Statue	1950
CH	Degersheim	Privat: Pfarrer Egli	Statue	1957
CH	Diessenhofen	Einsiedler-Kapelle	Statue	1701
CH	Diessenhofen	Kirchenfront	Statue	1734
CH	Dusnang	Kurhaus	Statue	1951
CH	Einsiedeln-D	Bären – Hotel	Schab-M	18. Jh.
CH	Einsiedeln-D	Bären – Hotel	Statue	18. Jh – M
CH	Einsiedeln-D	Jugend- und Bildungszentrum	Statue	1955
CH	Einsiedeln-D	Kleine Schwestern von Jesus	Statue	um 1960
CH	Einsiedeln-D	Privat: Frau M. Blunschy	Statue	1948
CH	Einsiedeln-D	Regionalspital	Statue	um 1960
CH	Einsiedeln-Kl	Abtei: Abt Benno	Statue	1951
CH	Einsiedeln-Kl	Abtei: Abt Raymund	Statue	1961
CH	Einsiedeln-Kl	Abtei: Abt Raymund	Statue	1961
CH	Einsiedeln-Kl	Alte Mühle	Statue	1940
CH	Einsiedeln-Kl	Br. Ephrem Wüest	Statue	1960
CH	Einsiedeln-Kl	Brüderkapelle	Statue	1959
CH	Einsiedeln-Kl	Brüderstube	Statue	1948
CH	Einsiedeln-Kl	Dekanat	Statue	1940
CH	Einsiedeln-Kl	Fraterstock	Statue	1940
CH	Einsiedeln-Kl	Grosser Saal	Statue	1939
CH	Einsiedeln-Kl	Hof	Statue	19. Jh. ?
CH	Einsiedeln-Kl	Kirchenfront – alt	Statue	1724

CH	Einsiedeln-Kl	Kirchenfront – neu	Statue	1940
CH	Einsiedeln-Kl	Krankenzimmer	Statue	18. Jh.
CH	Einsiedeln-Kl	P. Adelrich Tritschler	Statue	um 1950
CH	Einsiedeln-Kl	P. Alois Gyr	Statue	um 1950
CH	Einsiedeln-Kl	P. Andreas Lang	Statue	1945
CH	Einsiedeln-Kl	P. Angelo Zanini	Statue	1940
CH	Einsiedeln-Kl	P. Beat Vettiger	Statue	1949
CH	Einsiedeln-Kl	P. Beat Vettiger	Statue	1959
CH	Einsiedeln-Kl	P. Innozenz Bischof	Büste	1948
CH	Einsiedeln-Kl	P. Karl Burkard	Statue	1945
CH	Einsiedeln-Kl	P. Otto Rehm	Statue	um 1950
CH	Einsiedeln-Kl	P. Philipp Gut	Statue	um 1950
CH	Einsiedeln-Kl	P. Roman Bannwart	Büste	1945
CH	Einsiedeln-Kl	P. Wilfried Stilhard	Statue	1946
CH	Einsiedeln-Kl	Pfarramt	Statue	1942
CH	Einsiedeln-Kl	Rektorat	Büste	1941
CH	Einsiedeln-Kl	Sakristei	Statue	1685
CH	Einsiedeln-Kl	Sammlungen	Statue	um 1950
CH	Einsiedeln-Kl	Sammlungen	Statue	18. Jh. – 1.D
CH	Einsiedeln-Kl	Sammlungen	Statue	19. Jh.
CH	Einsiedeln-Kl	Sammlungen	Statue	19. Jh. – E
CH	Einsiedeln-Kl	Sammlungen	Statue	um 1930
CH	Einsiedeln-Kl	Schneiderei	Büste	1951
CH	Emmenbrücke	Privat: Familie Lang	Statue	1955
CH	Engelberg	Kapelle in der Schwand	Statue	17. Jh. – M
CH	Eschenbach	Zisterzienserinnen-Abtei	Statue	18. Jh. – M
CH	Eschenz	Freudenfels – Schloss	Statue	1959
CH	Eschenz	Freudenfels, jetzt Zürich	Statue	1749
CH	Eschenz	Insel Werd	Schab-M	1695
CH	Ettingen	Pfarrkirche	Statue	18. Jh.- A
CH	Ettiswil	Missionshaus St. Gertrud	Statue	1960
CH	Ettiswil	Pfarrkirche	Statue	17. Jh. – 1.H
CH	Ettiswil	Pfarrkirche	Statue	1957
CH	Farvagny	Kapelle „Montban“	Statuette	1723
CH	Ferden	St. Gerold	Statue	1941
CH	Feusisberg	Privat: Thomas Fritschi	Statue	1999
CH	Fischingen	Benediktinerkloster	Statue	19. Jh.
CH	Freiburg	Franziskanerkirche	Statue	1690
CH	Freiburg	Kapuziner-Kloster	Statue	20. Jh.
CH	Freiburg	Privat: Familie Piller	Statue	1950
CH	Freienbach	Privat: Familie Hiestand	Statue	1946
CH	Gachnang	Pfarrkirche	Statue	1952
CH	Gähwil	St. Iddaburg	Statue	1976
CH	Genf	Privat: Abbé Brand	Statue	1945
CH	Giswil	Pfarrkirche	Statue	1663
CH	Gommiswald	Kapelle Üetliburg	Statue	1943
CH	Gommiswald	Privat: Kaplan Lenherr	Statue	1946
CH	Gommiswald	Privat: Pfarrer Meli	Statue	1945
CH	Gottshaus	St. Pelagiberg	Statue	1663
CH	Gudo b.Bellinzona	Broscher	Statue	18. Jh. – M
CH	Gurmels	Privat: Familie Kilchoer	Statue	1961

CH	Heitenried	Pfarrhaus	Statue	1707
CH	Henau	Kapelle in Brübach	Statue	um 1960
CH	Hermetschwil	Benediktinerinnenkloster	Statue	1730
CH	Hirzel	Pfarrkirche	Statue	1946
CH	Hirzel	Privat: Otto Rüttimann	Statue	1950
CH	Horgen	Privat: Familie Welti	Büste	1951
CH	Horgen	Privat: Frau Elisabeth Welti	Statue	um 1945
CH	Horgen	Privat: Frau Sidler	Statue	1946
CH	Ingenbohl	Mutterhaus Kreuzschwestern	Statue	1930
CH	Inwil	Kapelle Unterpfaffwil	Statue	18. Jh. – M
CH	Kägiswil	Pfarrhaus	Statue	18. Jh. – E
CH	Kappel	Pfarrkirche	Statue	1687
CH	Kerns	Bethanien – Kloster	Statue	1960
CH	Kerns	Bethanien – Kloster	Statue	1960
CH	Kerns	Bethanien – Kloster	Statue	1961
CH	Kienberg	Pfarrkirche	Statue	1777
CH	Kobelwald	Kapelle Freienbach	Statue	um 1950
CH	Künten	Privat: Familie Birchmeier	Statue	1959
CH	Küssnacht	Privat: Frau Dr. Räber-Rösle	Büste	1941
CH	Küssnacht	Privat: Sr. Algedis Meyer	Statue	1958
CH	Lauerz	Kapelle Langberg	Statue	17. Jh. – E
CH	Lenz	Pfarrkirche	Statue	1759
CH	Locarno	Privat: Familie Hagen	Statue	1942
CH	Locarno	Privat: Signor Carugo	Statue	1961
CH	Lostallo	Kapelle Madonna d'Aquinata	Statue	1707
CH	Luthern-Bad	Wallfahrtskirche	Statue	1950
CH	Luthern-Bad	Wallfahrtskirche	Statue	18. Jh.
CH	Luthern-Bad	Wallfahrtskirche	Statue	19. Jh. – 1.H
CH	Luzern	Kapelle Crivelli / Bern	Statue	1870
CH	Luzern	Privat: Familie Käch	Statue	1960
CH	Luzern	Privat: Frau Staub	Statue	1944
CH	Menzingen	Institut – Seminarkapelle	Statue	1948
CH	Menzingen	Privat: Familie Zürcher	Statue	1949
CH	Menzingen-Gubel	Kloster – Klausur	Statue	19. Jh. – 3.V
CH	Menzingen-Gubel	Kloster – Klausur	Statue	20. Jh. – 1.V
CH	Merenschwand	Privat: Frau Käppeli-Meier	Büste	1951
CH	Mollens	Chapelle Crételet	Statue	1707
CH	Muri	Privat: Sr. Edelwalda	Statue	um 1950
CH	Muri	Spital	Statue	1958
CH	Müstair	Benediktinerinnenkloster	Statue	17. Jh. – E
CH	Nebikon	Einsiedler Kapelle	Statue	1938
CH	Neuenburg	Privat: Léon Strittmatter	Büste	1945
CH	Niederwil	Kloster Gnadental	Statue	um 1750
CH	Oberägeri	Kapelle St. Jost	Statue	1759
CH	Oberbüren	Kloster Glattburg	Statue	1789
CH	Obergösgen	Pfarrkirche	Statue	1760
CH	Oberwil	Privat: Frau A.Gutzwiller	Statue	1958
CH	Oberwil	Privat: Sr. M. Regina	Statue	1946
CH	Peccia	Frazione Cortignelli	Statue	1784
CH	Pfäffikon	Landwirtschaftliche Schule	Statue	1940
CH	Pfäffikon	Schlosskapelle	Statue	1692

CH	Plaffeien	Schwarzsee – Badkapelle	Statue	1955
CH	Reiden	Pfarrkirche	Statue	1954
CH	Rickenbach	Kapelle St. Laurentius	Statue	1707
CH	Rohr	Kapelle St. Ulrich	Statue	19. Jh.
CH	Rothenturm	Pfarrkirche	Statuette	um 1885
CH	Roveredo	Pfarrhaus	Statue	1790
CH	Rue	Chateau les Augustins	Statue	1949
CH	Ruswil	Privat: Familie Lang	Statue	1950
CH	Saas im Prättigau	Privat: Anton Ebnöther	Statue	1945
CH	Sarmenstorf	Pfarrkirche	Statue	1785
CH	Sarnen	Privat: P. Rupert Amschwand	Büste	1945
CH	Sarnen	Professorenheim	Statue	1943
CH	Schattdorf	Haldiberg	Statue	1932
CH	Schindellegi	Kapelle im Rämpfer	Statue	1944
CH	Schleuis	Löwenburg – Waisenhaus	Statue	1888
CH	Schmerikon	Pfarrkirche	Statue	1950
CH	Schüpfheim	Privat: Frau Kurmann	Statue	1956
CH	Schüpfheim	Schafmatt	Statue	1947
CH	Schwanden	Kirche Mitlödi	Statue	1951
CH	Schwyz	Haggenegg-Kapelle	Statue	1920
CH	Schwyz	Kloster St. Peter	Statue	1743
CH	Schwyz	Laucheren-Kapelle	Statue	1872
CH	Schwyz	Privat: Josef Steiner	Statue	1942
CH	Schwyz	Sebastian-Kapelle im Grund	Statue	1783
CH	Seedorf	Benediktinerinnenkloster	Statue	1855
CH	Seedorf	Benediktinerinnenkloster	Statue	1947
CH	Sempach	Heimat-Museum	Schab-M	18. Jh.
CH	Sempach	Heimat-Museum	Schab-M	1750
CH	Sempach	Heimat-Museum	Schab-M	1750
CH	Sempach	Heimat-Museum	Schab-M	1750
CH	Solothurn	Kapelle „Weisse Laus“	Statue	um 1700
CH	Solothurn	Privat: Frau Margrit Müller	Statue	1960
CH	St. Gallen	Bischöfliches Ordinariat	Statue	um 1980
CH	St. Gallen	Bruggen	Statue	1770
CH	St. Gallen	Dominikanerinnen-Kloster	Statue	1482
CH	St. Gallen	Kloster Maria vom guten Rat	Statuette	1760
CH	St. Gallen	Notkersegg	Statue	1770
CH	Stans	Kapelle auf Winterswil	Statue	1759
CH	Stansstad	Pfarrkirche	Statue	1950
CH	Steckborn	Kloster Feldbach	Statue	1701
CH	Stettfurt	Schloss Sonnenberg	Büste	1944
CH	Studen	Pfarrkirche	Statue	1948
CH	Sursee	Kapelle Mariazell	Statue	1694
CH	Teufen	Kloster Maria der Engel	Statue	um 1835
CH	Trachslau	Kloster in der Au	Statue	um 1740
CH	Trachslau	Kloster in der Au	Statue	1823
CH	Tübach	Kloster Maria der Engel	Statue	1729
CH	Tübach	Kloster Maria der Engel	Statue	1781
CH	Tuggen	Linthbort-Kapelle	Statue	1943
CH	Uesslingen	Kapelle Buch	Statue	18. Jh. ?
CH	Unterägeri	Pfarrhaus	Statue	18. Jh. – 1.H.

CH	Unterägeri	Privat: Sr. Gabriela Iten	Statue	1959
CH	Unterengstringen	Kloster Fahr	Statue	um 1760
CH	Unterengstringen	Kloster Fahr	Statue	1938
CH	Unterengstringen	Kloster Fahr: Anna Schwegler	Statue	um 1950
CH	Unterengstringen	Kloster Fahr: Beichtkapelle	Statue	1960
CH	Unterengstringen	Kloster Fahr: Propstei	Büste	1947
CH	Unterengstringen	Kloster Fahr: Propstei	Statue	um 1950
CH	Unterengstringen	Kloster Fahr: Sr. Cäcilia	Statue	nach 1940 ?
CH	Walchwil	Zugersee	Statuette	1963
CH	Wangs	Privat: Pfarrer Gemperle	Statue	1943
CH	Warth b.Frauenfeld	Privat	Statue	um 1960
CH	Wattwil	Kloster Maria der Engel	Statue	1729
CH	Weesen	Dominikanerinnen-Kloster	Statue	1803
CH	Weisstannen	Privat: Pfarrer Thoma	Statue	1941
CH	Welschenrohr	Pfarrhaus	Statue	1996
CH	Wettingen	Privat: Frau Köpfel-Seiler	Statue	1945
CH	Widnau	Kapelle am Binnenkanal	Statue	1980
CH	Wil	Privat: Dr. Häne	Statue	1946
CH	Wil	Privat: Josef Schönenberger	Statue	1946
CH	Willisau-Land	Chäppeli auf Honegg	Statue	18. Jh. – M
CH	Wolfenschiessen	Pfarrkirche	Statue	um 1750
CH	Wolfwil	Kloster Magdenau	Statue	1961
CH	Wollerau	Pfarrkirche – Sakristei	Statue	17. Jh. – E
CH	Zuchwil	Pfarrkirche	Statue	18. Jh.
CH	Zug	Kapelle Ammannsmatt	Statue	1947
CH	Zug	Privat: Dr. med. Staub	Statue	1945
CH	Zug	Privat: Familie Burkard	Statue	1949
CH	Zug	Privat: Familie Knüsel	Statue	1957
CH	Zug	Privat: Frau Maria Hegglin	Statue	1948
CH	Zug	Privat: Professor Staub	Statue	1942
CH	Zürich	Bahnhof Enge – Notkapelle	Statue	1940
CH	Zürich	Friedhof Sihlfeld	Statue	20. Jh. – M
CH	Zürich	Kirche Felix und Regula	Statue	1943
CH	Zürich	Kirche St. Konrad	Statue	1960
CH	Zürich	Landesmuseum	Statue	17. Jh. – E
CH	Zürich	Landesmuseum	Statue	17. Jh. – E
CH	Zürich	Landesmuseum	Statue	18. Jh. – A
CH	Zürich	Privat: August Heuberger	Statue	1961
CH	Zürich	Privat: Endon von Virag	Statue	1961
CH	Zürich	Privat: H. Brechbühl	Statue	1961
CH	Zürich	Privat: Pfarrer Müller	Statue	1960
CH	Zürich	Privatbesitz	Schab-M	1696
CH	Zürich	Privatbesitz	Schab-M	um 1700
CH	Zürich	Privatbesitz	Schab-M	um 1700
CH	Zürich	Privatbesitz	Schab-M	18. Jh. – A
CH	Zürich	Privatbesitz	Schab-M	19. Jh. – 1.H
CZ	Prag	Privat	Statue	1760
CZ	Radíc	Einsiedler-Kapelle	Statue	1680
CZ	Raigern / Rajhrad	Benediktiner-Propstei	Statue	1732
CZ	Schlackenwerth	Einsiedler-Kapelle	Statue	1710
D	Altfraunhofen	Kapelle in Münchsdorf	Statue	19. Jh.

D	Augsburg	Kirche St. Maximilian	Statue	17. Jh.
D	Augsburg	Privat	Statue	1687
D	Augsburg	Peter und Paul, Inningen	Statue	1716
D	Bad Mergentheim	Kapelle Althausen	Statue	1717
D	Bad Waldsee	Schlosskapelle	Statue	18. Jh.
D	Bad Wörishofen	Dominikanerinnen-Kloster	Statue	1723
D	Bad Wurzach	Kapelle in Zwings	Statue	18. Jh.
D	Baden-Baden	Kloster Lichtenthal	Statue	1678
D	Bamberg	Gönninger-Kapelle	Statue	1766
D	Bergatreute	Kapelle in Gwigg	Statue	19. Jh.
D	Bertholdshofen	Hagmoos Maria Einsieden	Statue	1762
D	Bremen	Kirche St. Ursula	Statue	um 1700
D	Burggen	Wallfahrtskirche St. Anna	Statue	Um 1660
D	Buxheim	Reichskartause	Statue	1696
D	Dietramszell	Kloster Salesianerinnen	Statue	1831
D	Düsseldorf	Benrath Pfarrkirche	Statue	1675
D	Ediger	Einsiedler-Kapelle	Statue	1666
D	Forchheim	Kapelle St. Maria	Statue	18. Jh.
D	Forchheim	Kapelle St. Maria	Statue	18. Jh.
D	Freiburg i. Br.	Lioba-Schwestern	Statue	20. Jh. – M
D	Geisingen	Gutmadingen	Statue	um 1720
D	Geisingen	Gutmadingen – neu	Statue	2000
D	Gengenbach	Pfarrgemeinde-Zentrum	Statue	um 1710
D	Grafenhausen	Heimatmuseum	Statue	18. Jh.
D	Grossrinderfeld	Ilmspan – Pfarrkirche	Statue	19. Jh.
D	Haigerloch	Wallfahrt St. Anna Selbdritt	Statue	1755
D	Heimenkirch	Privat	Statue	1930
D	Herbertsfelden	Kapelle Prienbach	Statue	um 1650
D	Ingolstadt	Liebfrauenkirche	Statue	1767
D	Insel Mainau	Schlosskapelle	Statue	1757
D	Jungingen	Pfarrkirche	Statue	1935
D	Kempten	Privat ?	Statue	1739
D	Koblenz	Karthause	Statue	um 1770
D	Konstanz	Dreifaltigkeitskirche – Pfarrh.	Statue	1977
D	Konstanz	Privat	Statue	1689
D	Lindau	Damenstift	Statue	1691
D	Lindau	Damenstift	Statue	1691
D	Lindau	Damenstift	Statue	1691
D	Mannheim	.....	Statue	1765
D	Marktl am Inn	Leonberg	Statue	um 1700
D	Mindelheim	Nassenbeuren	Statue	1703
D	München	Elisabethen-Kirche	Statue	1764
D	Neresheim	Maria Buchen	Statuette	1663
D	Neuburg / Donau	.....	Statue	1761
D	Neukirchen	Geiermühle	Statue	1641
D	Neumarkt-St.Veit	Teising	Statue	1624
D	Neustadt-Dosse	Heiliggeist-Kloster	Statue	1980
D	Niederaltaich	Ursulinen-Kloster	Statue	1958
D	Niedereschach	Sinkingen/Fischbach	Statue	um 1750
D	Niederschönfeld	Zisterzienserinnen-Abtei	Statue	1651
D	Niederstozingen	Stetten im Lontal	Statue	1723

D	Oberdischingen	Wallfahrtskirche	Statue	1660
D	Ochsenhausen	Ehemalige Klosterkirche	Statue	18. Jh.
D	Parkstein	Wallfahrtskirche	Statue	1671
D	Pinzberg	Loranger	Statue	1867
D	Prienbach	Holzkapelle	Statue	um 1650
D	Rastatt	Bernhardskirche	Statue	18. Jh. – 1.H
D	Rastatt	Einsiedler-Kapelle	Statue	1715
D	Ravensburg	Privatbesitz	Schab-M	19. Jh.
D	Ravensburg	Privatbesitz	Schab-M	19. Jh.- E
D	Ravensburg	Privatbesitz	Statuette	18. Jh.
D	Ravensburg	Privatbesitz	Statuette	um 1830
D	Ravensburg	Privatbesitz	Statuette	19. Jh.
D	Rettenbach	Friedhofkapelle	Statue	1723
D	Roggenburg	Prämonstratenserstift	Statue	1685
D	Rottenmünster	Klosterkirche	Statue	1694
D	Schwetzingen	Pfarrkirche St. Pankratius	Statue	um1765
D	Siessen	Kloster der Franziskanerinnen	Statue	1869
D	Tauberbischofsh.	Bildungshaus St. Michael	Statue	um 1980
D	Tauberbischofsh.	Bildungshaus St. Michael	Statue	1717
D	Trier	Rheinisches Landesmusum	Schab-M	um 1700
D	Trier	Rheinisches Landesmusum	Schab-M	um 1700
D	Ulm-Wiblingen	Klosterkirche	Statue	1681
D	Ulm-Wiblingen	Privat: Familie Busjäger	Statue	1981
D	Waltenhofen	Marienkapelle Martinszell	Statue	1740
D	Windhausen	Wallfahrtskapelle	Statue	um 1770
D	Wutöschingen	Kloster Marienburg	Statue	1690
EAT	.....	Afrika-Mission St. Ottilien	Statue	20. Jh. – 2.V
EAT	.....	Afrika-Mission St. Ottilien	Statue	20. Jh. – 2.V
EAT	Kitangali	Missionsstation	Statue	1934
EAT	Litumba	Missionsstation	Statue	1955
EAT	Maua	Kapuzinerinnenkloster	Statue	20. Jh. – 2.H
EAT	Mtyangimbole	Missionskirche	Statue	1946
EAT	Nanyamba	Muttergottes-Kirche	Statue	1940
EAT	Nanyamba	Pfarrhaus	Statue	um 1980
EAT	Nyangao	Missionstation – Kirche	Statue	1955
EAT	Zanzibar	In alten Ruinen	Statue	um 1860
F	Abreschviller	Pfarrhaus	Statue	18. Jh.
F	Anould	Friedhofkapelle	Statue	1780
F	Avricourt	Einsiedler-Kapelle	Statue	1749
F	Bertrimoutier	Hof „Layegoutte“	Statuette	19. Jh.
F	Bitche	Umgebung / Wegkreuze	Statuette	19, Jh.
F	Cerneux	Kirche	Statue	18. Jh.
F	Cuves	Marienkapelle	Statue	18. Jh. – M ?
F	Dampierre s Linotte	Kapelle Presle	Statue	18. Jh.
F	Faverois	Pfarrkirche	Statue	19. Jh.
F	Gemaingoutte	Hof „Bonipaire“	Statuette	19. Jh.
F	Gerbéviller	Congrégation „Notre-Dame“	Statue	1700
F	Germonville	Pfarrkirche	Statue	19. Jh. – A
F	G-Combe Chateleu	Cornabey	Statue	1698
F	G-Combe Chateleu	Cornabey	Statue	19. Jh. – A
F	Grozon	Pfarrkirche	Statue	18. Jh.

F	Jallerange	Pfarrkirche	Statue	18. Jh.
F	Kerbénéat	Privat: P. Martin Dlisle	Statue	1945
F	La Bresse	Bramont-Pass	Statuette	1810
F	La Chaux	Chapelle-d'Huin	Statue	um 1780
F	La Hazelle	Notre-Dame des Ermites"	Statue	19. Jh. – A
F	Le Barboux	.....	Statue	18. Jh.
F	Le Havre	Privat	Statue	1762
F	Lemainville	Notre Dame des Anges"	Statue	1767
F	Les Fontenelles	.....	Statue	18. Jh.
F	Les Gras	Pfarrkirche	Statue	17. Jh. – E ?
F	Lorquin	Einsiedler-Kapelle	Statue	18. Jh.
F	Luxeuil les Bains	Kleines Seminar	Statue	1966
F	Mamirolle	.....	Statue	18. Jh.
F	Masevaux	Kapelle „Klein Einsiedeln"	Statue	1692
F	Metz	Einsiedlerkapelle ?	Statue	18. Jh. – E
F	Montaut	Pfarrkirche ?	Statue	1748
F	Montflovin	Chapelle Notre Dame	Statue	1743
F	Montflovin	Chapelle Notre Dame	Statue	18. Jh. – M
F	Ornans	.....	Statue	18. Jh.
F	Paris	Kath. Schweizer Mission	Statue	1960
F	Plaimbois / Miroir	Einsiedler-Kapelle	Statue	18. Jh. – A
F	Plomodiern	Abtei Lanévennec	Statue	1958
F	Pontarlier	Pfarrkirche	Statue	1690
F	Rosoureux	.....	Statue	18. Jh.
F	Ste Croix en Plain	Wegkapelle	Statue	19. Jh. – E
F	Sewen	Kapelle „Gross Einsiedeln"	Statue	18. Jh. – A
F	Thâon les Vosges	Einsiedler-Kapelle	Statue	1911
F	Thiaucourt Regn.	Pfarrhaus	Statue	1684
F	Vomécourt s Madon	Pfarrkirche	Statue	18. Jh. – 1.H
F	Wisembach	Privat	Statuette	19. Jh.
FL	Schellenberg	Privat: Erzbischof Haas	Statue	1999
GB	London	Swiss Catholic Mission	Statue	1961
GB	London	St. Marys Priory	Statue	19. Jh. – A ?
I	Gries	Coelestininnen-Kloster	Statue	um 1710
I	Marling bei Meran	Pfarrkirche	Statue	19. Jh.
I	Rogaro	Einsiedler-Kapelle	Statue	1731
I	Rom	Neu-Maria-Einsiedeln	Statue	1774
I	Sarntheim	Bundschen	Statue	1747
I	St. Lorenzen	Pfarrkirche ?	Statue	um 1750
I	Tremezzo	Einsiedler-Kapelle Rogaro	Statue	1731
IND	.....	Missionsstation	Statue	um 1975
IND	Quilon	Holy Cross Convent, Kottiyam	Statue	1907
PE	Huaraz	Priorado de San Benito	Statue	1982
PL	Kaubitz	Schlesien ?	Statue	
PL	Landeck	Schlesien ?	Statue	
PL	Niepokalanow	Klosterkirche – Portal	Statuette	1970
PY	Santiago	Kloster Tupäsy María	Statue	1980
RA	Buenos Aires	Privat: Senora Maria Marenco	Statue	1950
RA	Los Toldos	Monasterio Benedictino	Statue	um 1960
RA	Los Toldos	Monasterio Benedictino	Statue	1948
RA	Lujan	Wallfahrtsbasilika	Statue	2000

RC	Hsiauma	Bruderklausenkirche	Statue	um 1980
RC	Taitung	Immenseer Mission	Statue	Um 1970
RL	.....	Einsiedelei im Libanon	Statue	um 1975
RM	Fianarantosa	Karmel-Kloster	Statue	20. Jh.
RSA	Marianhill	Mission Marianhiller	Statue	19. Jh. – E
RSA	Marianhill	Mission Marianhiller	Statue	19. Jh. – E
RSA	Marianhill	Maria Einsiedeln	Statue	1889
USA	.....	Privat	Statue	um 1960
USA	.....	Privat	Statue	1949
USA	Aranua	Saint Paul's Priory	Statue	1962
USA	Aurora	Marmion Abbey	Statue	1954
USA	New Subiaco	Kloster	Statue	1962
USA	New Subiaco	Marienkapelle	Statue	1958
USA	New Subiaco	Privat: Br. Anselm Allen	Statue	2000
USA	Oceanside	Prince of Peace Abbey	Statue	20. Jh. – M
USA	Oceanside	Prince of Peace Abbey	Statue	1986
USA	Oceanside	Prince of Peace Abbey	Statue	
USA	Oceanside	Prince of Peace Abbey	Statue	
USA	Richardton	Assumption Abbey	Statue	1956
USA	Saint Meinrad	Saint Meinrad Archabbey	Statue	1954
USA	Saint Meinrad	Saint Meinrad Archabbey	Statue	1911
USA	Saint Meinrad	Saint Meinrad Archabbey	Statue	19. Jh.
USA	Saint Meinrad	Saint Meinrad Archabbey	Statue	20. Jh.
USA	St. Benedict	St. Joseph Abbey	Statue	20. Jh.
USA	St. Paul	Missionsstation (P. Feusi SJ)	Statue	1930
USA	Subiaco	Abtei	Statue	1962
USA	Yancton	Sacred Heart Convent	Statue	20. Jh.
V	Vatikanstaat	Kapelle Schweizergarde	Statue	1999
YU	Apatin	Pfarrkirche ?	Statue	18. Jh. – M ?
ZW	Fort Viktoria	Privat: P. J. Hummel, SMB	Statue	1961

Kurz-Katalog Einsiedler Gnadenbild: Bilder – Gemälde – Stiche

Land	Ort	Standort	Art	Datierung
A	Bludenz	Dominikanerinnen-Kloster	Bild	1805
A	Dünserberg	Kapelle St. Wolfgang	Altarbild	1935
A	Grossmugl	Kapelle Steinabrunn	Andachtsbild	1750
A	Münzbach	Pfarramt	Bild	1720
A	Münzbach	Sakristei	Bild	1720
A	Salzburg	Kloster St. Peter	Andachtsbild	um 1700
A	Salzburg	Kollegienkirche	Bild	1784
A	Salzburg	Superiorat Maria Plain	Bild	1676
A	Schlierbach	Zisterzienserstift	Fresko	18. Jh. – E
A	Tumpen	Kapelle Achbach	Bild	um 1880
CH	Aesch	Wegkapelle „Käppeli"	Bild	18. Jh. – M
CH	Ascona	Collegio Papio	Bild	um 1932
CH	Baar	Allenwinden	Bild	18. Jh. – E

CH	Baar	Walterswil, Kirche	Votivbild	um 1860
CH	Brigels	Eusebiuskirche	Holzschnitt	18. Jh. – E
CH	Brigels	Martinskapelle	Kupferstich	18. Jh.
CH	Brione s Minusio	Wegkapelle	Bild	19. Jh.
CH	Brissago	Steinplatte am See	Bild	20. Jh. – A
CH	Charmey	Kapelle „Les Arses"	Kupferstich	18. Jh.
CH	Charmey	Pfarrhaus	Kupferstich	1740
CH	Cimalmotto	Wegkapelle	Bild	um 1890
CH	Cortignelli	Capella	Bild	1736
CH	Cortignelli	Capelle	Kupferstich	1736
CH	Ebikon	Rathausen, ehem. Kloster	Altarbild	1671
CH	Egg bei Einsiedeln	Etzelkapelle	Bild	1698
CH	Einsiedeln-D	Altes Schulhaus	Fresko	um 1935
CH	Einsiedeln-D	Haus: Liebich	Fresko	1990
CH	Einsiedeln-D	Kapelle St. Gangulf	Deckenbild	1945
CH	Einsiedeln-D	Privat	Bild	um 1700
CH	Einsiedeln-D	Privat: Josef Eberle	Bild	um 1870
CH	Einsiedeln-D	Privat: Sr. Viktoria	Bild	1942
CH	Einsiedeln-D	Privat: Sr. Viktoria	Bild	1943
CH	Einsiedeln-D	Privat: Wolfgang Liebich	Fresko	um 1955
CH	Einsiedeln-Kl	Bibliothek	Kupferstich	18. Jh.
CH	Einsiedeln-Kl	Fratergarten	Fresko	1954
CH	Einsiedeln-Kl	Gang	Holzschnitt	1770
CH	Einsiedeln-Kl	Gang	Fresko	1933
CH	Einsiedeln-Kl	Graphische Sammlung	Andachtsbild	1758
CH	Einsiedeln-Kl	Graphische Sammlung	Holzschnitt	um 1800
CH	Einsiedeln-Kl	Graphische Sammlung	Kupferstich	1717
CH	Einsiedeln-Kl	Graphische Sammlung	Kupferstich	1720
CH	Einsiedeln-Kl	Graphische Sammlung	Kupferstich	1684
CH	Einsiedeln-Kl	Graphische Sammlung	Kupferstich	1714
CH	Einsiedeln-Kl	Graphische Sammlung	Kupferstich	18. Jh. – M
CH	Einsiedeln-Kl	Graphische Sammlung	Kupferstich	1750
CH	Einsiedeln-Kl	Graphische Sammlung	Kupferstich	1738
CH	Einsiedeln-Kl	Graphische Sammlung	Kupferstich	1720
CH	Einsiedeln-Kl	Graphische Sammlung	Kupferstich	1720
CH	Einsiedeln-Kl	Graphische Sammlung	Kupferstich	1720
CH	Einsiedeln-Kl	Graphische Sammlung	Kupferstich	1720
CH	Einsiedeln-Kl	Graphische Sammlung	Kupferstich	1750
CH	Einsiedeln-Kl	Graphische Sammlung	Kupferstich	1725
CH	Einsiedeln-Kl	Graphische Sammlung	Kupferstich	1700
CH	Einsiedeln-Kl	Graphische Sammlung	Kupferstich	um 1680
CH	Einsiedeln-Kl	Grosser Saal	Fresko	1706
CH	Einsiedeln-Kl	Hof	Bild	17. Jh. – E
CH	Einsiedeln-Kl	Hof	Kupferstich	1738
CH	Einsiedeln-Kl	Kapitelsaal	Bild	1718
CH	Einsiedeln-Kl	Klausur	Bild	1808
CH	Einsiedeln-Kl	Klausur	Bild	1780
CH	Einsiedeln-Kl	Klausur: Zelle P. Damian	Fresko	um 1950
CH	Einsiedeln-Kl	Klausur-Gang	Altarbild	1784
CH	Einsiedeln-Kl	Kloster	Bild	19. Jh.
CH	Einsiedeln-Kl	Lesezimmer	Kupferstich	um 1750

CH	Einsiedeln-Kl	Nordturm	Bild	1941
CH	Einsiedeln-Kl	Postzimmer	Bild	um 1960
CH	Einsiedeln-Kl	Refektorium	Deckenbild	1710
CH	Einsiedeln-Kl	Sakristei	Fahne	1935
CH	Einsiedeln-Kl	Sakristei	Fahne	1999
CH	Einsiedeln-Kl	Sakristei – Gnadenkapelle	Bild	1953
CH	Einsiedeln-Kl	Sammlungen	Bild	um 1955
CH	Einsiedeln-Kl	Sammlungen	Bild	1861
CH	Einsiedeln-Kl	Sammlungen	Bild	1602
CH	Einsiedeln-Kl	Sammlungen	Holzschnitt	1770
CH	Einsiedeln-Kl	Sammlungen	Kupferstich	17. Jh. – 1.V
CH	Einsiedeln-Kl	Sammlungen	Kupferstich	1597
CH	Einsiedeln-Kl	Sammlungen	Kupferstich	um 1598
CH	Einsiedeln-Kl	Sammlungen	Kupferstich	um 1600
CH	Einsiedeln-Kl	Sammlungen	Kupferstich	1617
CH	Einsiedeln-Kl	Wallfahrtsbüro	Bild	19. Jh.- M
CH	Einsiedeln-Kl	Wallfahrtsbüro	Bild	um 1960
CH	Eschenbach	Zisterzienserinnen-Abtei	Bild	1750
CH	Giumaglio	Kapelle in der Salbetta	Fresko	Um 1840
CH	Giumaglio	Madonna miracolosa"	Fresko	1712
CH	Gommiswald	Kloster Berg Sion	Andachtsbild	1772
CH	Gommiswald	Kloster Berg Sion	Votivbild	1772
CH	Gordevio	Kapelle neben einem Stall	Bild	1771
CH	Greppen	Kapelle St. Wendelin	Bild	1721
CH	Hermetschwil	Benediktinerinnenkloster	Bild	18. Jh.
CH	Kaltbrunn	Heimat-Museum	Fahne	1704
CH	Kaltbrunn	Heimat-Museum	Bild	19. Jh. – A
CH	Lurengo	Kapelle in Bietri	Bild	19. Jh. – M ?
CH	Luthern-Bad	Wallfahrtskirche	Bild	17. Jh. – M
CH	Luzern	Kloster St. Anna, Gerlisberg	Votivbild	1818
CH	Luzern	Kloster St.Anna, Gerlisberg	Bild	19. Jh. – 1.H
CH	Menzingen	Klostergarten „Einsiedeli"	Bild	1916
CH	Menzingen-Gubel	Klosterkirche	Bild	1777
CH	Merenschwand	Privat: Josef Stutz	Bild	1949
CH	Minusio-Mondacce	Haus „Tognetti"	Fresko	18. Jh. – M
CH	Muotathal	Kapelle im Hintertal	Altarbild	um 1780
CH	Neuheim	Pfarrkirche – Sakristeitüre	Fresko	um 1660
CH	Oberägeri ?	Privat: Familie Henggeler	Bild	1938
CH	Orselina	Wegkapelle	Bild	19. Jh. ?
CH	Peccia	Cortignelli, Capelle	Altarbild	1736
CH	Pfäfers	Klosterkirche	Votivbild	19. Jh.
CH	Poschiavo	Wegkapelle	Bild	18. Jh. – E ?
CH	Prato	Hauswand	Fresko	1713
CH	Reckingen	Kreuzkapelle im Blinnental	Holzschnitt	19. Jh. – A
CH	Rheinau	Klosterkirche	Votivbild	19. Jh.
CH	Ried-Mörel	Kapelle Oberried	Holzschnitt	19. Jh. – A
CH	Roggliswil	Dorfkapelle	Bild	17. Jh. – 2.H
CH	Sarnen	Benediktinerinnenkloster	Kupferstich	17. Jh. – E
CH	Sarnen	Heimat-Museum	Altarbild	1663
CH	Sarnen	Privat	Kupferstich	um 1690
CH	Schwyz	Kloster St. Peter	Bild	1660

CH	Schwyz	Kloster St. Peter	Kupferstich	18. Jh.
CH	Schwyz	Kloster St. Peter	Kupferstich	um 1690
CH	Schwyz	Laucheren-Kapelle	Bild	1934
CH	Seedorf	Benediktinerinnenkloster	Bild	1710
CH	Seedorf	Benediktinerinnenkloster	Votivbild	1746
CH	Solduno	Wegkapelle, Monte Bre	Fresko	1726
CH	Solothurn	.....	Bild	1679
CH	Somvix	Kapelle Maria zum Schnee	Kupferstich	1684
CH	Stettfurt	Sonnenberg – Schloss	Bild	1862
CH	Stettfurt	Sonnenberg – Schloss	Fresko	1750
CH	Tenero	Verbanella	Bild	Um 1805
CH	Tübach	Kloster Maria der Engel	Kupferstich	1684
CH	Uesslingen	Privat: Paul Müller	Bild	1949
CH	Unterengstringen	Kloster Fahr	Bild	18. Jh. – 1.D
CH	Unterengstringen	Kloster Fahr	Bild	1745
CH	Unterengstringen	Kloster Fahr	Kupferstich	um 1690
CH	Weesen	Dominikanerinnen-Kloster	Andachtsbild	1795
CH	Weesen	Dominikanerinnen-Kloster	Andachtsbild	19. Jh.
CH	Weesen	Dominikanerinnen-Kloster	Bild	18. Jh. – A
CH	Weesen	Dominikanerinnen-Kloster	Kupferstich	18. Jh. – A
CH	Weesen	Dominikanerinnen-Kloster	Kupferstich	18. Jh.
CH	Weesen	Dominikanerinnen-Kloster	Votivbild	1712
CH	Weesen	Dominikanerinnen-Kloster	Votivbild	1732
CH	Wollerau	Pfarrkirche	Bild	1937
CH	Zug	Privat: Sophie Iten	Bild	1950, Mai
CH	Zürich	Privatbesitz	Andachtsbild	17. Jh. – E
CH	Zürich	Privatbesitz	Andachtsbild	18. Jh. – M
CH	Zürich	Privatbesitz	Andachtsbild	17. Jh. – E
CH	Zürich	Privatbesitz	Andachtsbild	18. Jh. – M
CH	Zürich	Privatbesitz	Andachtsbild	18. Jh. – 4.V
CH	Zürich	Privatbesitz	Andachtsbild	17. Jh. – E
CH	Zürich	Privatbesitz	Andachtsbild	18. Jh. – 1.V
CH	Zürich	Privatbesitz	Andachtsbild	18. Jh. – M
CH	Zürich	Privatbesitz	Andachtsbild	18. Jh. – M
CH	Zürich	Privatbesitz	Andachtsbild	1782
CH	Zürich	Privatbesitz	Andachtsbild	1799
CZ	Prag	Weisser Berg	Fresko ?	1708
D	Bad Mergentheim	Haus Nr. ??	Fresko	20. Jh. – A ?
D	Birnau	Turmknopf	Bild	1722
D	Fischbachau	Klosterkirche	Deckenbild	um 1750
D	Haigerloch	Grossbayer-Haus	Votivbild	1780
D	Lauingen	St. Leonhard, Ried	Bild	1738
D	Markt Rettenbach	Wallfahrtskirche	Altarbild	1718
D	Meersburg	Neues Schloss – Kapelle	Deckenbild	1759
D	Memmingen	Eisenburg	Bild	1747
D	München	Bayerisches N-Museum	Andachtsbild	18. Jh. – M
D	München	Bayerisches N-Museum	Andachtsbild	1753
D	München	Bayerisches N-Museum	Andachtsbild	18. Jh.
D	München	Graphische Sammlung	Kupferstich	1466
D	Ravensburg – Kreis	Privatbesitz	Andachtsbild	20. Jh. – A
D	Rottenburg	Sammlung der Diözese	Andachtsbild	um 1700

D	Rottweil	Stadtmuseum	Bild	1684
D	Schwabmünchen	Haus Frauenstrasse	Fresko	1798
D	Sipplingen	Pfarrkirche	Votivbild	1796
D	Überacker	Kapelle St. Wolfgang	Bild	um 1700
D	Untermerzbach	Schlosskapelle Gereuth	Bild	18. Jh. ?
D	Zwiefalten	Klosterkirche	Deckenbild	um 1750
EAT	Zanzibar	Kathedrale	Bild	1950
ETA	.....	Afrika-Mission ??	Bild	1936
F	Boujailles	Pfarrkirche	Bild	19. Jh.- A
F	Chambéry	„Les Charmettes"	Bild	19. Jh.
F	Chenimenil	Pfarrkirche	Kupferstich	1711
F	Cluse-et-Mijoux	Kapelle Montpetot	Votivbild	18. Jh. – M
F	Epinal	Frauenkloster	Bild	1784
F	Fénétrange	Kapelle „Brudergarten"	Bild	1735
F	G-Combe Chateleu	Cornabey	Votivbild	18. Jh. – A
F	Gerbamont	Kapelle Saint-Dié	Bild	18. Jh – M
F	Luxeuil les Bains	.....	Holzschnitt	18. Jh. – E
F	Montlebon	Les Fontenottes	Bild	um 1700.
F	Morteau	Pfarrhaus	Bild	18. Jh – E
F	Neufchateau	Kirche Saint Nicolas	Votivbild	1820
F	Ormes et Ville	Pfarrkirche	Bild	1613
F	Paris	Privat	Bild	1872
F	Rosères aux Salines	Pfarrkirche	Bild	18. Jh.
F	Villers le Lac	Les Bassots	Kupferstich	1717
F	Xonrupt Longemer	Kapelle Saint-Florent	Bild	19.Jh.
FL	Eschen	Rofenberg	Holzschnitt	18. Jh. – M
H	Budapest	Mariaremete	Andachtsbild	18. Jh. – A
I	Gressonay-St.Jean	Bergkapelle	Kupferstich	18. Jh. – E
I	Rom	Generalat der Kapuziner	Bild	1947
I	Rom	S. Maria in Piscinula	Bild	1784
I	Sterzing	Kapelle Schönau	Kupferstich	um 1700
I	Sterzing	Thuins/Túnes	Votivbild	19. Jh. ?
NL	St. Paul	Marianhiller Missionshaus	Bild	1919

Kurz-Katalog Einsiedler Gnadenbild: Reliefs – Devotionalien (D) – Wallfahrtsandenken (W)

Land	Ort	Standort	Art	Datierung
A	Bludenz	Dominikanerinnen-Kloster	Relief	1989
A	Salzburg	Kloster Nonnberg	Grabdenkmal	1959
CH	.....	.....	Kelchzier	um 1930/35
CH	Altdorf	Historisches Museum	D – Pulverhorn	1835
CH	Berg am Irchel	Pfarrkirche Ev.	Glockenzier	1512
CH	Einsiedeln-D	Friedhof	Grabdenkmal	1957
CH	Einsiedeln-D	Friedhof	Grabdenkmal	1977
CH	Einsiedeln-D	Friedhof	Grabdenkmal	1977
CH	Einsiedeln-D	Friedhof	Grabdenkmal	1980
CH	Einsiedeln-D	Friedhof	Grabdenkmal	1983
CH	Einsiedeln-D	Friedhof	Grabdenkmal	1985

CH	Einsiedeln-D	Friedhof	Grabdenkmal	1985
CH	Einsiedeln-D	Friedhof	Grabdenkmal	1990
CH	Einsiedeln-D	Friedhof	Relief	1982
CH	Einsiedeln-D	Jugendkirche	Glockenzier	1980
CH	Einsiedeln-D	Rebstock – Hotel	Wappenscheibe	um 1955
CH	Einsiedeln-Kl	Abtei: Abt Benno	Ring	1952
CH	Einsiedeln-Kl	Hof	Ofenkachel	19. Jh.
CH	Einsiedeln-Kl	Hof	Relief	1867
CH	Einsiedeln-Kl	Klosterkirche	Glockenzier	1636
CH	Einsiedeln-Kl	Klosterkirche	Glockenzier	1637
CH	Einsiedeln-Kl	Klosterkirche	Glockenzier	1637
CH	Einsiedeln-Kl	Klosterkirche	Glockenzier	1637
CH	Einsiedeln-Kl	Klosterkirche	Glockenzier	1933
CH	Einsiedeln-Kl	Klosterkirche	Glockenzier	1941
CH	Einsiedeln-Kl	Klosterkirche	Glockenzier	1941
CH	Einsiedeln-Kl	Klosterkirche	Glockenzier	1941
CH	Einsiedeln-Kl	Klosterkirche	Glockenzier	1941
CH	Einsiedeln-Kl	Sakristei	Kelchzier	1929
CH	Einsiedeln-Kl	Sakristei	Kelchzier	1947
CH	Einsiedeln-Kl	Sakristei	Kelchzier	1957
CH	Einsiedeln-Kl	Sakristei	Kelchzier	20. Jh.
CH	Einsiedeln-Kl	Sakristei	Stickerei	17. Jh.
CH	Einsiedeln-Kl	Sakristei	Stickerei	1685
CH	Einsiedeln-Kl	Sammlungen	D – EKäppchen	19. Jh.
CH	Einsiedeln-Kl	Sammlungen	D – Wetterglöckl.	17. Jh. – A
CH	Einsiedeln-Kl	Sammlungen	D – Wetterglöckl.	um 1750
CH	Einsiedeln-Kl	Sammlungen	Medaille / Münze	1861
CH	Einsiedeln-Kl	Sammlungen	Medaille / Münze	1749
CH	Einsiedeln-Kl	Sammlungen	Medaille / Münze	1924
CH	Einsiedeln-Kl	Sammlungen	Medaille / Münze	1934
CH	Einsiedeln-Kl	Sammlungen	Medaille / Münze	1786
CH	Einsiedeln-Kl	Sammlungen	Relief	1837
CH	Einsiedeln-Kl	Sammlungen	Wandbehang	um 1970
CH	Einsiedeln-Kl	Sammlungen Kloster	D – Beichtzettel	1516
CH	Entlebuch	Kirche in Finsterwald	Wandbehang	1942
CH	Gross	Friedhof	Grabdenkmal	1984
CH	Kerns	Bethanien – Kloster	Wappenscheibe	um 1960
CH	Luchsingen	Pfarrkirche	Relief	1956
CH	Luthern-Bad	Wallfahrtskirche	Wallfahrt	17. Jh.
CH	Magliaso	Friedhof	Grabdenkmal	um 1990
CH	Menznau	Pfarrkirche	Glasfenster	1942
CH	Muri	Kloster	Wappenscheibe	1557
CH	Oberdorf	Pfarrkirche Sta Maria	Wallfahrt	1595
CH	Rothenturm	Pfarkirche	Kelchzier	um 1885
CH	Sarnen	Dorfkapelle	Glasfenster	19. Jh. – E
CH	Sarnen	Stiftung Meinrad Burch	Medaille / Münze	1940
CH	Schübelbach	Pfarrkirche	Glockenzier	1833
CH	Schwyz	Friedhof	Grabdenkmal	1960
CH	Schwyz	Redinghaus	Wappenscheibe	1676
CH	Seedorf	Benediktinerinnen-kloster	Ofenkachel	1703
CH	Seedorf	Benediktinerinnen-kloster	Relief	1700
CH	Seedorf	Kloster St. Lazarus	Stickerei	um 1920
CH	Zürich	Landesmuseum	Ofenkachel	18. Jh. – E
CH	Zürich	Privatbesitz	D – Anhänger	18. Jh. – 1.H
CH	Zürich	Privatbesitz	D – Anhänger	19. Jh.
CH	Zürich	Privatbesitz	D – Beichtzettel	1819
CH	Zürich	Privatbesitz	D – Breverl	18. Jh.
CH	Zürich	Privatbesitz	D – Breverl	um 1840
CH	Zürich	Privatbesitz	D – Breverl	nach 1817
CH	Zürich	Privatbesitz	D – EKäppchen	1736

CH	Zürich	Privatbesitz	D – Gebetsblatt	18. Jh. – 1.H
CH	Zürich	Privatbesitz	D – Gnadenaltar	18. Jh. – M
CH	Zürich	Privatbesitz	D – Liedblatt	1731
CH	Zürich	Privatbesitz	D – Messstip.	1869
CH	Zürich	Privatbesitz	D – Skapulier	18. Jh. – E
CH	Zürich	Privatbesitz	D – Täfelchen	19. Jh. – M
CH	Zürich	Privatbesitz	Medaille / Münze	1748
CH	Zürich	Privatbesitz	Medaille / Münze	1861
CH	Zürich	Privatbesitz	W-Pfennige	um 1680
CH	Zürich	Privatbesitz	W-Pfennige	17. Jh. – E
CH	Zürich	Privatbesitz	W-Pfennige	17. Jh. – E
CH	Zürich	Privatbesitz	W-Pfennige	um 1700
CH	Zürich	Privatbesitz	W-Pfennige	18. Jh. – 1.V
CH	Zürich	Privatbesitz	W-Pfennige	18. Jh. – 1.V.
CH	Zürich	Privatbesitz	W-Pfennige	1934
D	Baden-Baden	Kloster Lichtenthal	Relief	17. Jh. – E
D	Emmerich	Heimatmuseum	D – Wetterglöckl.	19. Jh.
D	Gernsheim	Wallfahrtskapelle	Privileg – Ablass	15. Jh.
D	Hilpoltstein	.....	D – Wetterglöckl	17. Jh. – A
D	Jungingen	Pfarrkirche	Glockenzier	1934
D	Kevelaer	Pax-Christi-Kapelle	Glasfenster	1970
D	Ravensburg – Kreis	Privatbesitz	D – Täfelchen	19. Jh.
D	Ravensburg – Kreis	Privatbesitz	D – Wetterglöckl.	18. Jh.
D	Wemding	Heilig-Geist-Spital	Privileg – Ablass	1401
F	Lunéville	Couvent des minimes	Bruderschaft	1745
F	Saint Dié	Kirche des hl. Martin	Bruderschaft	um 1725
F	Villefranche s Saôn	.....	D – Wetterglöckl.	19. Jh. – M
F	Villers les Nancy	Pfarrkirche	Bruderschaft	1778
FL	Bendern	Vaduz, Museum	W-Pfennige	17. Jh. – E
FL	Bendern	Vaduz, Museum	W-Pfennige	17. Jh. – E
FL	Bendern	Vaduz, Museum	W-Pfennige	18. Jh. – A
FL	Bendern	Vaduz, Museum	W-Pfennige	18. Jh.
FL	Bendern	Vaduz, Museum	W-Pfennige	18. Jh. – 1.H
FL	Bendern	Vaduz, Museum	W-Pfennige	um 1790
FL	Bendern	Vaduz, Museum	W-Pfennige	um 1790
FL	Bendern	Vaduz, Museum	W-Pfennige	um 1790
FL	Bendern	Vaduz, Museum	W-Pfennige	19. Jh. – 1.D
FL	Bendern	Vaduz, Museum	W-Pfennige	19. Jh. – 1.D
GB	Wragby	Nostell Church	Wappenscheibe	1674
GB	Wragby	Nostell Church	Wappenscheibe	1676
PL	Grambschütz	Pfarrkirche	Glockenzier	1934
USA	Oceanside	Prince of Peace Abbey	Glockenzier	1934
USA	Richardton	Assumption Abbey	Glasfenster	19. Jh. – 2.H

Die Nachforschungen sind nicht abgeschlossen. Immer wieder tauchen bisher nicht bekannte Einsiedler Kapellen oder Statuen und Bilder des Gnadenbildes auf.[73] Zudem bieten die drei Kurzkataloge: Pilgerzeichen, Kapellen und Kirchen, Statuen und Bilder des Gnadenbildes nicht viel mehr als einen ersten Überblick über die weite Verbreitung der Einsiedler Kapelle und Bilder von U. L. Frau von Einsiedeln. Sie beschränken sich auf die Angaben des Landes und des Ortes und eines näheren Standorthinweises. Aufgenommen wurde

73) Vor einem Jahr machte mich z. B. der Prior des Benediktinerklosters Samos auf die Kirche oder Kapelle „Nuestra Señora de las Ermitas" in Las Ermitas (Provinz Orense) aufmerksam. Es ist dies bis heute die erste und einzige Einsiedler Kapelle in Spanien. In diesem Jahr veröffentlichte der „Einsiedler Anzeiger" das Bild einer neuen Einsiedler Kapelle in Australien.

das Jahr der Entstehung oder des Erwerbes und / oder der Erwähnung in den Quellen und Literatur. Es fehlen im Kurzkatalog nähere Angaben über die Grösse der Replik,über die Fassung und den Behang, über das verwendete Mateial, über die Maler / Stecher und Schnitzler wie über die Auftraggeber oder Empfänger. Viele Angaben konnte bis heute nicht an Ort nachgeprüft werden. Bei einem Grossteil der Standorte müssen wir uns auf die (persönlichen) Hinweise der Besitzer und auf die Angaben in der Literatur verlassen. Es ist vorgesehen, die fehlenden Angaben möglichst zu vervollständigen. Ebenso ist vorgesehen, für jedes Objekt soweit als möglich die Quellen und die wichtigste Literatur aufzulisten. Der Verfasser ist dankbar für jeden Hinweis auf weitere Fundorte / Standorte von Kopien / Repliken des Einsiedler Gnadenbildes, von Einsiedler Kapellen usw. wie auch für Berichtigungen und Ergänzungen in den Kurzkatalogen.

Anschriften der Verfasser

Lic. phil. Markus Bamert
Kantonale Denkmalpflege
Bahnhofstrasse 16
Postfach 357
CH 6431 Schwyz

P. Dr. Gabriel Bunge OSB
Eremo Santa Croce
CH 6957 Roveredo Capriasca TI

Dr. phil. Hansueli F. Etter
Gemeindestrasse 27
CH 8032 Zürich

P. Lukas Helg OSB
Benediktinerabtei
CH 8840 Einsiedeln

Abt Dr. Georg Holzherr OSB
Benediktinerabtei
CH 8840 Einsiedeln

P. Dr. Gregor Jäggi OSB
Benediktinerabtei
CH 8840 Einsiedeln

P. Gabriel Kleeb OSB
Benediktinerabtei
CH 8840 Einsiedeln

P. Dr. Odo Lang OSB
Benediktinerabtei
CH 8840 Einsiedeln

P. Othmar Lustenberger OSB
Benediktinerabtei
CH 8840 Einsiedeln

Dr. phil. Georg Malin-Ziegler
Bildhauer
Bachtalwingert 333
FL 9493 Mauren

P. Dr. Joachim Salzgeber OSB
Benediktinerabtei
CH 8840 Einsiedeln

Prof. Dr. phil. Hans Rudolf
Sennhauser
Leuen
Pfauengasse 1
CH 5330 Zurzach

Hans Steiner-Küng
Dipl. Arch. ETH/SIA
Kollegiumstrasse 5
CH 6430 Schwyz

INHALTSVERZEICHNIS

FRANZISKUS BÜLL OSB, MÜNSTERSCHWARZACH
Baubeginn und Patrozinien der Klosterkirchen der Benediktinerabtei Neustadt am Main – Ermittlung durch die Richtung der Kirchen 299

MICHAEL GRÜNWALD, GÖTTWEIG
Das sog. „Evangeliar von St. Peter in Salzburg" (New York, The Pierpont Morgan Library, M. 781): Zur Verbindung von Ikonographie und Liturgie anhand der österlichen Miniaturen 309

ROLF DE KEGEL, ENGELBERG
Das Doppelkloster Engelberg – eine vergessene Form monastischen Zusammenlebens 347

MARIA MAGDALENA RÜCKERT, BIETIGHEIM – BISSINGEN
Zur Inkorporation südwestdeutscher Frauenklöster in den Zisterzienserorden – Untersuchungen zu Zisterzen der Maulbronner Filiation im 12. und 13. Jahrhundert 381

KLAUS JAITNER, MÜNCHEN
Der Späthumanist Kaspar Schoppe (1576–1649) und die Benediktiner 411

ODO LANG OSB, EINSIEDELN
Bibliotheksstatuten 449

LUDWIG HEINISCH, AMBERG
Bemerkungen zu einem Gratulationscodex des Benediktinerklosters Ensdorf aus dem Jahre 1765 477

BASILIUS SANDNER OSB, MARIA LAACH
Kaiser Wilhelm II. und Maria Laach 503

Chronik des Ordens 511

IN MEMORIAM 515

Literarische Umschau 517

Mitarbeiter 529

Baubeginn und Patrozinien der Klosterkirchen der Benediktinerabtei Neustadt am Main † Ermittlung durch die Richtung der Kirchen

von Franziskus Büll OSB – Münsterschwarzach

Über die Entstehung und den Bau der Klosterkirchen zu Neustadt am Main liegen bereits eine Fülle umfangreicher Veröffentlichungen vor, in denen die archäologischen Ergebnisse dargestellt und diskutiert werden[1]. Ebenso sind die in Neustadt verehrten Klosterpatrone bekannt, nämlich Michael, Martin, Maria und Peter und Paul[2]. In der vorliegenden Arbeit soll versucht werden, den Baubeginn (Grundsteinlegung) und die Patrozinien dreier Neustädter Klosterkirchen mit Hilfe der Richtungen dieser Kirchen bzw. deren Aufgangsweiten, also des Winkels zwischen der Richtung R der jeweiligen Kirche und ihrer Richtung zum geographischen Ostpunkt zu ermitteln[3]. Die Richtungen der drei Neustädter Klosterkirchen weichen voneinander ab: Die Richtung R_1 der Saalkirche[4] im Bereich des heutigen Pfarrhauses beträgt +13,5°, die der vorwiegend an die Südwand des heutigen Pfarrhauses sich anschließende Kirche[5], also R_2, ist +10,5° und die Richtung R_3 der jetzigen Pfarrkirche[6] misst +11,3°. Diese Richtungen sind nicht willkürlicher Art, sondern das Ergebnis mathematischer Berechnungen, die auf den Sonnenaufgangspunkten der Kirchpatrone beruhen.

---

1) Wamser L., Erwägungen zur Topographie und Geschichte des Klosters Neustadt am Main und seiner Mark. Versuch einer Annäherung der archäologischen und historischen Quellenaussagen, hrsg. v. Lenssen J. und Wamser L. (1250 Jahre Bistum Würzburg, Würzburg 1992, 163–204); Wamser L., Kloster Neustadt am Main – Königliche, von Bischof Megingaud gegründete Abtei, seit 993 würzburgisches Eigenkloster (ebd., 270–271); Sage W., Die Kirche auf dem Michelsberg bei Neustadt am Main, Landkreis Main-Spessart (ebd., 209–216).
2) Hemmerle J., Naustadt am Main (GermBenII: Die Benediktinerklöster in Bayern, Augsburg 1970, 183–188, Quellenangaben und Literatur).
3) Vgl. dazu Eckstein R., Büll F., Hörning D., Die Ostung mittelalterlicher Klosterkirchen des Benediktiner- und Zisterzienserordens (SMGB 106, 1995, 7–78).
4) S. Abb. 1 aus: Wamser L., Erwägungen zur Topographie und Geschichte des Klosters Neustadt (s. Anm. 1, 191).
5) wie Anm. 4.
6) s. Abb. 2.

1. Die Saalkirche der Abtei Naustadt am Main im Bereich des heutigen Pfarrhauses

Der Franke Megingaud, der zweite Bischof von Würzburg (753–768)[7] errichtete in Rorinlacha eine „kleine, einschiffige Saalkirche mit gestelzter Apsis"[8]. Aus der Westbegrenzung des Chores, der Lage des Chores selbst und den Richtungen der Steinunterzüge für Schwellenbauten (Holzkonstruktionen) lässt sich die Richtung $R_1 = 13{,}5°$ ermitteln. Mit T = 3½ (T sind die Differenztage zwischen dem Julianischen und Gregorianischen Kalender) = dem Jahr 750, mit dem Breitengrad $\varphi = 49°56'$ ($\cos\varphi = 0{,}6436$) und dem nur möglichen Marienpatrozinium am 25. März lässt sich $R_1 = 13°08'$ bestätigen.

P_1: Martin	δ =	- 18°19,5′ bis - 18°08′
11. November;	MW δ =	- 18°13,75′ = - 18,23′
	sin δ =	0,3128
	sin w =	0,4860
	w =	- 29°05′
P_2: Petrus und Paulus	δ =	23°05′ bis 23°08′
29. Juni;	MW δ =	23°06,5′ = 23,11°
	sin δ =	0,3925
	sin w =	0,4860
	w =	37°34′
P_3: Maria	δ =	3°8,5′ bis 2°50,5′
25. März;	MW δ =	2°59,5′ = 2,99°
	sin δ =	0,0522
	sin w =	0,0811
	w =	4°39′

$$
\begin{aligned}
w_1 &= -\,29°05' \\
w_2 &= \,37°34' \\
w_3 &= \,4°39' \\
&\;\; 41°73' \\
&\;\; -\,29°5' \\
R_1 &= \,13°08'
\end{aligned}
$$

Nach diesen Berechnungen wurde also die Saalkirche von Neustadt am Main um 750, d. h. wohl kurz nach 753 errichtet und den Heiligen Martin, Petrus, sowie Maria geweiht.

---

7) Wendehorst A., Das Bistum Würzburg, Teil 1: Die Bischofsreihe bis 1254 (GermSacNF 1: Die Bistümer der Kirchenprovinz Mainz), Berlin 1962, 25–30.

8) Wamser L., Kloster Neustadt am Main – Königliche, von Bischof Megingaud gegründete Abtei (wie Anm. 1), 270, mittlere Spalte.

2. Die dreischiffige Kirche mit ihrem Mittelschiff an der Südwand des heutigen Pfarrhauses von Neustadt am Main

Bischof Megingaud resignierte 768 und zog sich mit einigen Mönchen nun ganz in sein Kloster Neustadt zurück. „Mit Unterstützung des Königs Karl" erbaute nun Megingaud eine „neue Stätte", also Neustadt (Nivenstat, Nuovenstatt). Karl der Große erhob Neustadt in den Rang eines Königsklosters. Eine rege Bautätigkeit scheint nun eingesetzt zu haben. In dieser Phase wurde auch die Richtung der dreischiffigen Kirche festgelegt, deren Mittelschiff sich an die Südwand des heutigen Pfarrhauses anlehnt. Aus der Richtung (R_2) der hl. Baulinie von + 10,5 Grad[9] und den Patrozinien Martin und Dionysius, Salvator und hl. Kreuz lässt sich berechnen, daß die Grundsteinlegung dieser Kirche bereits um 782 erfolgte. Die Richtung dieser Kirche ist im Mittelquadrat „Langhaus-Querschiff" an der Südseite des Pfarrhauses zu erkennen und lässt sich als Baulinie aus der Karte (NW 87–62.18) des Vermessungsamtes Lohr mit 10,5 Grad[9] ermitteln. In dieser Baulinie sind als Patrozinien die Aufgangsweiten w_1 und w_2 der fränkischen Reichsheiligen „Martin und Dionysius"[10] integriert, ebenso die des Salvatorpatroziniums[11]. Der neuen hl. Baulinie werden zu dem Patrozinium St. Martin, das bereits in der ersten nur von Megingaud errichteten Kirche grundgelegt war, also noch die neuen Patrone Dionysius und Salvator[11] zugerechnet. Das Marienpatrozinium wurde nicht mehr in die neue Baulinie eingerechnet, da es bereits in der ersten Martinskirche, die lediglich überbaut wurde, enthalten ist. Auch die Patrone „Petrus und Paulus", die bereits in der überbauten Martinskirche enthalten waren, wurden nur ihrem Namen nach auf die Kirche, die mit Ausnahme des nördlichen Teiles des Querhauses sich auf der Fläche südlich des heutigen Pfarrhauses befindet, übertragen.

Die Berechnungen zeigen, dass noch ein völlig neues Patrozinium eingeführt worden ist: Inventio s. crucis (Kreuzauffindung) (3. Mai). Möglicherweise rührt von diesem Patrozinium auch der Grundriss[12] in der Form eines griechischen Kreuzes[13] her. Mit dem neuen T = 3¾ für die Zeit um 782 ergibt sich

---

9) S. Abb. 2.

10) Vgl. Eckstein R. (wie Anm. 3), 29–32, 41, 49, 62, 66, 71.

11) Das Fest „Verklärung des Herrn (Transfiguratio D.N.J.C.)" wird erst 1437 zum Dank für den Sieg über die Türken bei Belgrad auf die ganze Kirche ausgedehnt. Von den Clyniazensern wird es seit dem 10., in Spanien seit dem 9. und im Osten seit dem 5./6. Jahrhundert gefeiert. Für das Jahr 814 lässt es sich in der Richtung der Benediktinerabteikirche von Kornelimünster nachweisen. Die Einführung des Festes der Transfiguratio wurde möglicherweise von Benedikt von Aniane vermittelt.

12) S. Abb. 1 (wie Anm. 4).

13) Daß im Frühmittelalter das Hl. Kreuzpatrozinium auch zeichenhaft in der Bauausführung, also nicht nur durch die Richtung R angegeben wird, zeigt sich an der Saalkirche in Untereggenbach an der Jagst und an der Einhardsbasilika in Steinbach im Odenwald. Die Saalkirche von Untereggenbach weist im Kirchenschiff

nach verschiedenen Testrechnungen als Summe aller vier Winkelmittelwerte MW w die (berechnete) Richtung $R_2 = 10°25'$. Die ursprüngliche Aufgabe dieses Gotteshauses lässt sich aus diesen Angaben nicht eindeutig ermitteln: Ob sie lediglich eine Erweiterung bzw. Vergrößerung der Saalkirche war, die eine Zeit lang als Konventkirche diente, ob sie im Rahmen des gesamten karolingischen Klosterbaukomplexes lediglich als Begräbnisstätte konzipiert war und zur gleichen Zeit mit dem Bau des Konventskirche auf dem Platz der heutigen Pfarrkirche begonnen wurde oder ob mit ihr doch jene Kirche gemeint ist, bei deren Weihe „zur Ehren unseres Erlösers und seiner heiligen Mutter Maria" am 22. August 793 Karl der Große und die Bischöfe Willibald von Eichstätt und Lullus von Mainz teilgenommen haben sollen. Auffallend ist jedenfalls, daß die Aufgangsweite der Reichsheiligen Martin und Dionysius[10] in die hl. Baulinie integriert sind, sowie Christus Salvator[14].

P_1:	Martin	δ =	- 18°24′ bis - 18°12′
	11. November;	MW δ =	- 18°18′ = - 18,30°
		sin δ =	0,3140
		sin w =	0,4879
		w =	- 29°12′
P_2:	Dionysius	δ =	- 7°39′ bis - 7°23′
	9. Okober;	MW δ =	- 7°31′ = - 7,52°
		sin δ =	0,1309
		sin w =	0,2034

---

zwei Kreuzkanäle (axial angeordnete, kreuzförmige Vertiefungen) auf (Lensson J. und Wamser L., 1250 Jahre Bistum Würzburg [wie Anm. 1], 278; Schäfer H. und Stachel G., Untereggenbach, Archäologische Forschungen 1960–1988 (Landesdenkmalamt Baden-Württemberg), Stuttgart 1989, 15, 41 und Karte in der Beilage). Bei $\varphi = 49°16'$, T= 3¾, aber auch T = 4 wird bei den Patrozinien Maria (2. 2.) und Hl. Kreuz (14. 9.) die Richtung R von – 22° erreicht. Die Zahlenwerte der Richtungsberechnungen der Kirchen von Untereggenbach sind einer späteten Veröffentlichung vorbehalten. Gerade das Beispiel Untereggenbach zeigt, welch eine disparate Lage zwei benachbarte Kirchen haben können auf Grund der Richtungen, die sich aus den Patrozinien ergeben. Durch die Richtung sind die Patrone als Besitzer der Kirche in ihre Kirche unwandelbar integriert. Auch die Einhardsbasilika von Steinbach im Odenwald, das bei einem Breitengrad von 49,97° ($\cos\varphi = 0{,}6432$), T = 4 (zum Jahr 814) und einer Richtung von R = –7° neben Martin , Dionysius, Maria (8. Sept.) noch das Patrozinium hl. Kreuzauffindung (3. Mai) aufweist, zeigt im Grundriss auffallend oft die Kreuzesform (vgl. Weise G., Untersuchungen zur Geschichte der Architektur und Plastik des frühen Mittelalters, Leipzig-Berlin 1916, 112–113 und die Faltblätter der Einhard-Arbeitsgemeinschaft e.V. Schloss Fürstenau, Michelstadt und der Verwaltung der staatl. Schlösser und Gärten Hessen. Diese Faltblätter zeigen den Grundriss der Einhardsbasilika Steinbach).

14) Die Berechnung bezieht sich nur auf das Jahr der Ausrichtung der dreischiffigen Kirche beim heutigen Pfarrhaus, nicht auf eine kunsthistorische Einordnung der noch bestehenden Reste dieses Bauwerks, das im Laufe seiner langen Geschichte mehrere Veränderungen erfahren haben dürfte.

		w	= - 11°44′
P_3:	Salvator	δ	= 15°40′ bis 15°52′
	6. August;	MW δ	= 15°46′ = 15,77°
		sin δ	= 0,2718
		sin w	= 0,4223
		w	= 24°59′
P_4:	Hl. Kreuz	δ	= 16°43′ bis 16°30′
	3. Mai;	MW δ	= 16°36,5′ = 16,61°
		sin δ	= 0,2859
		sin w	= 0,4442
		w	= 26°22′
		w_1	= 29°12′
		w_2	= - 11°44′
		w_3	= 24°59′
		w_4	= 26°22′
			50°81′
			- 40°56′
		R_2	= 10°25′

3. Die ehemalige Klosterkirche der Abtei Neustadt am Main und jetzige Pfarrkirche

Möglicherweise wurde schon zur Zeit Karls des Großen und seines Sohnes Ludwig des Frommen, als Neustadt als Instrument königlicher Reichspolitik im Raum Verden-Bardowik in die Sachsenmission einbezogen war, auf dem Gelände der heutigen Pfarrkirche eine große karolingische Abteikirche errichtet. Dafür sprechen die neuesten archäologischen Ergebnisse[15] wie auch deren möglicherweise von der jetzigen Pfarrkirche abweichende Richtung der Baulinie von 2 Grad[16]. Hier soll lediglich die Zeit der Festlegung der hl. Baulinie der jetzigen Pfarrkirche und deren ursprüngliche Patrozinien betrachtet werden.

„Zu Beginn des 12. Jahrhunderts übernahm das Kloster die Hirsauer Gewohnheiten. Abt Richard (gest. 1148) galt wenigstens als Vertreter der monastischen Lebensweise dieses Schwarzwaldklosters. Auch die dreischiffige Münsterkirche, eine Pfeiler-Säulen-Basilika, zeigt Hirsauer Einflüsse."[17] Die

15) Dazu ausführlicher Wamser (wie Anm. 1) 196–203.

16) Wamser (wie Anm. 1) 203. Bei gleichen Patrozinien und abgewandeten T verändert sich die Richtung und umgekehrt. Nur ausnahmsweise können sich bei mehreren Patrozinien die Winkel auch bei einem späteren Termin so addieren, dass sich die gleiche Richtung ergibt wie zu einer früheren Zeit. Dieser bis jetzt einzige Fall liegt bei der Benediktinerabteikirche Seligenstadt am Main vor: Der angefügte gotische Chor hat die gleiche Richtung wie das karolingische Kirchenschiff. In allen anderen bis jetzt bekannten Fällen tritt ein mehr oder weniger großer Achsenknick auf.

17) Hemmerle J. (wie Anm. 2), 183.

Aufgangsweite der Abteikirche und jetzigen Pfarrkirche beträgt 11,3 Grad[18], d. h. die Abweichung der Abteikirche vom geographischen Ostpunkt nach Norden beträgt + 11,3°. Unter der Annahme , daß die Grundsteinlegung der Abteikirche um 1135[19] vorgenommen wurde, betrüge T (Differenz vom Julianischen zum Gregorianischen Kalender) 6,5 Tage. Wie die nachfolgende Rechnung ergibt, sind in die hl. Baulinie der Neustädter Abteikirche folgende Patrone integriert: Martin, Dionysius, Christus Salvator (24. Mai[!]), Maria (Assumptio: 15. August[!]) und hl. Kreuz (Exaltatio crucis: 14. September[!]). Die Feste sind in dem Neustädter Kalendarfragment des 12. Jahrhunderts[20] enthalten. Michael (29. September) kann nicht in der hl. Baulinie gefunden werden (Aufgangsweite w zum Jahr 1135 beträgt 7,676°.). Seine bevorzugte Verehrung scheint erst später in Neustadt Eingang gefunden zu haben bzw. auf die heutige Pfarrkirche übertragen worden zu sein. Dies kommt auch dadurch zum Ausdruck, daß die „Octava sancti Michaelis" (6. Oktober) im Kalendar erst zu einer späteren Zeit notiert wurde[21].

Patrozinien der Abteikirche von Neustadt am Main:
$T = 6{,}5$ um 1135, $\varphi = 49°56'$, $\cos\varphi = 0{,}6436$; $R = 11{,}3°$

P_1:	Martin	δ	= - 19,116°
	11. November;	$\sin\delta$	= 0,3274817
		$\sin w$	= 0,5088281
		w	= - 30,58°
P_2:	Dionysius	δ	= - 8,708°
	9. Okober;	$\sin\delta$	= 0,1513988
		$\sin w$	= 0,2352374
		w	= - 13,60°
P_3:	Salvator	δ	= 21,8416°
	24. Mai;	$\sin\delta$	= 0,3720418
		$\sin w$	= 0,5780638
		w	= 35,31°
P_4:	Maria (Assumptio)	δ	= 11,9416°
	15. August;	$\sin\delta$	= 0,2069145
		$\sin w$	= 0,3214965
		w	= 18,75°

18) S. Abb. 2.

19) Vgl. Feulner A., Die Kunstdenkmäler von Unterfranken und Aschaffenburg (Die Kunstdenkmäler des Königreichs Bayern 3, Heft 9 (Bezirksamt Lohr)), München 1914, 70; Schaelow K., Kirchen und Kapellen der Pfarrei Neustadt am Main (Peda-Kunstführer Nr. 411/1997), Passau 1997, 6.

20) Irtenkauf W., Ein Kalendarfragment aus Neustadt/Main (12. Jahrhundert), (WDGB 22, 1960, 105–107).

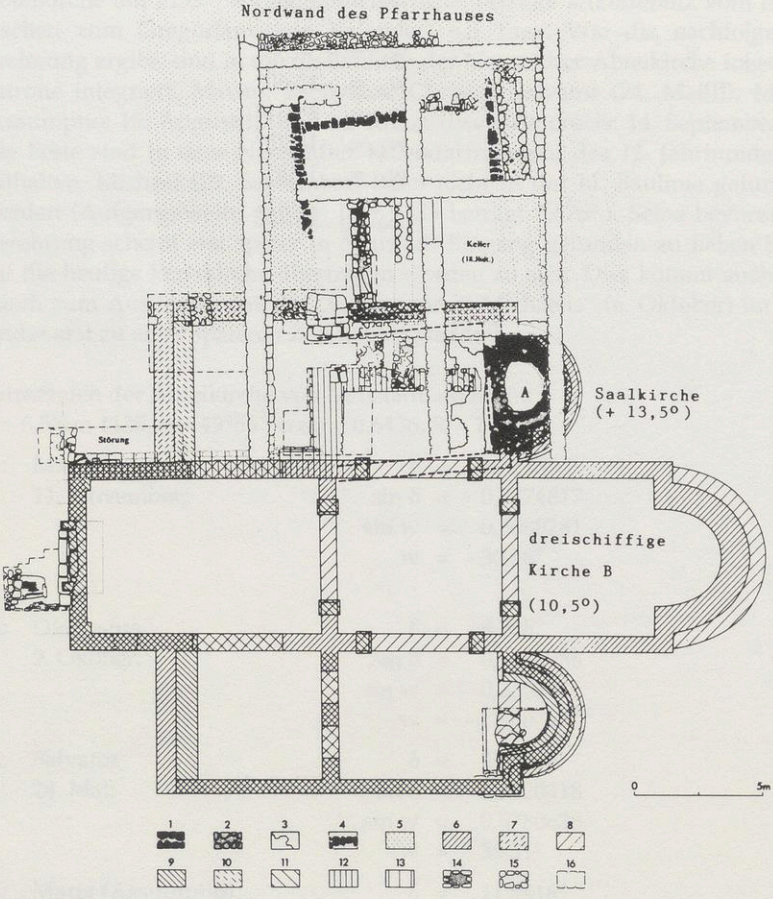
21) Irtenkauf (wie Anm. 16), 105.

P_5: Hl. Kreuz
(Exaltatio crucis)
14. September;

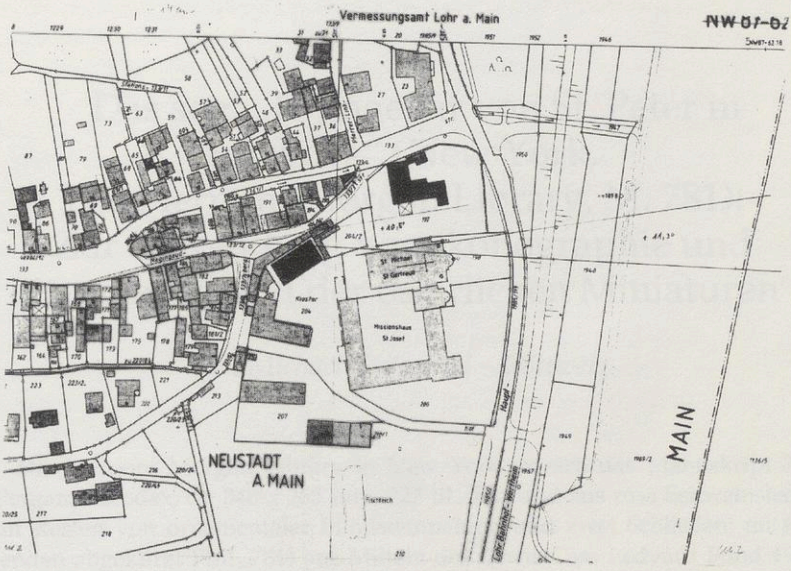
$\delta = 0{,}8916°$
$\sin \delta = 0{,}0155607$
$\sin w = 0{,}0241776$
$w = 1{,}38°$

$w_1 = -30{,}58°$
$w_2 = -13{,}60°$
$w_3 = 35{,}31°$
$w_4 = 18{,}75°$
$w_5 = 1{,}38°$

$R_3 = 11{,}26°$



Die Saalkirche A und die dreischiffige Kirche B auf der Fläche im bzw. am heutigen Pfarrhaus in Neustadt am Main (aus Wamser, s. Anm.1, S.191.) Erklärung der Legende s.Wamser, Anm.1, S.190.


Vermessungsamt Lohr a. Main
NW 61-62
NEUSTADT
A. MAIN
MAIN

Das sog. „Evangeliar von St. Peter in Salzburg" (New York, The Pierpont Morgan Library, M. 781): Zur Verbindung von Ikonographie und Liturgie anhand der österlichen Miniaturen*

von Michael Grünwald – Göttweig

Die Pierpont Morgan Library in New York erwarb das Manuskript 781 (Pergamentcodex, ca. 340 x 265 mm, 227 Bl., Einband aus rosa Schweinsleder mit Resten von ornamentaler Blindstempelung und zwei Schließen; im folgenden abgekürzt PML 781) aus Mitteln des Lewis Cass Ledyard Fund 1933 vom Benediktinerstift St. Peter in Salzburg, wo es bis dahin als Codex a X 6 aufbewahrt worden war.[1] Die 27 Privilegien des Klosters von einer Hand der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts auf fol. 227v beweisen, daß das Evangeliar spätestens ab dieser Zeit in St. Peter gelegen hat. Da unser Codex für zwei Salzburger Handschriften aus dem 11. Jahrhundert, nämlich das sog. Glazier-Evangelistar um 1030 und das Perikopenbuch des Custos Perhtolt um 1080, die heute in New York sind (The Pierpont Morgan Library, Glazier 44 und M. 780), als ikonographische Vorlage gedient hat[2], muß er sich schon davor in Salzburg befunden haben.

---

*) Der Artikel beruht auf den Ergebnissen von M. Grünwald, Das Manuskript 781 der Pierpont Morgan Library in New York (sog. „Evangeliar von St. Peter in Salzburg"). Eine ikonographische Untersuchung der Passions- und Auferstehungsbilder, ungedr. Dipl.-Arbeit, Wien 1998. Mein aufrichtiger Dank gilt Frau Prof. Dr. Martina Pippal, die die Diplomarbeit mit großem Engagement betreute und mein Interesse an der hochmittelalterlichen Buchmalerei durch ihre großzügig gewährte, fachliche Unterstützung noch förderte.

1) Zur prekären ökonomischen Situation von St. Peter in der Krisenzeit zwischen den beiden Weltkriegen, die zur Abwanderung einiger Kunstschätze vor allem in die USA führte, siehe: Hanisch E., St. Peter in der Zwischenkriegszeit (St. Peter in Salzburg, Ausst.-Kat., Salzburg 1982, 216 ff.). Im Stammblatt des ebenfalls aus dem Erzstift stammenden Manuskripts 780 der Pierpont Morgan Library findet sich die Korrespondenz betreffend den Ankauf beider Handschriften, der durch Vermittlung von Alcuin Deutsch, Abt von St. Johns Abbey in Collegeville, Minn. zustandekam.

2) Swarzenski G., Die Regensburger Buchmalerei des 10. und 11. Jahrhunderts, Leipzig 1901, 156 ff.; ders., Die Salzburger Malerei von den ersten Anfängen bis zur Blütezeit des romanischen Stils, Stuttgart 1913, 34; Matejcek A., Eine neue Hand-

Die ältere Forschung nahm die Entstehung des PML 781 in Salzburg zunächst nur mit großer Wahrscheinlichkeit an.[3] G. Swarzenski, der das Fundament für die weitere Erforschung der Salzburger Buchmalerei schuf, sah Indizien für die Lokalisierung in Salzburg.[4] Aufgrund formal-ikonographischer Übereinstimmungen der Evangelistenbilder mit denen zweier anderer Handschriften, dem Evangeliar aus Nonnberg (München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 15904) und dem Evangeliar aus Michaelbeuren (München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 8272), für die G. Swarzenski eine Entstehung in Salzburg annahm, stellte er zur Stützung seiner Lokalisierung folgende chronologische Entwicklungsreihe auf: Nonnberg – Michaelbeuren – St. Peter. Die Architektur der Kanontafeln würde direkt auf die des Clm 8272 zurückgehen. Das Evangeliar aus Michaelbeuren wurde aber nun zeitlich nach dem PML 781 angesetzt.[5] Neuerdings wurde auch versucht, beide zum Vergleich herangezogenen Codices aufgrund der Schrift in Seeon zu lokalisieren.[6] Zuletzt jedoch wurden die Handschriften gerade aus paläographischen, aber auch aus stilistischen Gründen wieder für das Skriptorium von St. Peter in Anspruch genommen.[7] Die weitere Forschung folgte einmütig der These von G. Swarzenski und stellte die Entstehung des PML 781 im Stift St. Peter in Salzburg nicht mehr in Frage.[8]

---

schrift der Salzburger Bertoltgruppe (Jb. des kunsthistorischen Institutes der k. k. Zentralkommission für Denkmalpflege 9, Beiblatt, 1915, 6 ff.); Benvin A. E., The Glazier Evangelistary: Manuscript Illumination in Salzburg in the eleventh Century, ungedr. Diss., New York 1984; The Master's Hand – Von Meisterhand. Zeichnungen, Partituren und Autographen aus der Pierpont Morgan Library New York (Ausst.-Kat. englisch/deutsch, Ostfildern-Ruit 1998, Nr. 115 [M. 780], 300); Pippal M., Evangelistar, sog. Perikopenbuch des Custos Perhtolt (Geschichte der bildenden Kunst in Österreich 1, Früh- und Hochmittelalter, hrsg. v. H. Fillitz, München-New York 1998, Nr. 203, 490 ff.); dies., Evangelistar, sog. Glazier-Evangelistar, ebd., Nr. 200, 486 ff.

3) Buberl P., Über einige Werke der Salzburger Buchmalerei des 11. Jahrhunderts (Kunstgeschichtliches Jb. der k. k. Zentralkommission für kunst- und historische Denkmale 1, 1907, 57); ders., Die romanische Wandmalereien im Kloster Nonnberg (Kunstgeschichtliches Jb. der k. k. Zentralkommission für kunst- und historische Denkmale 4, 1910, 54).

4) Swarzenski 1913 (wie Anm. 2) 24 ff.

5) Klemm E., Evangeliar aus Michelbeuren (Thesaurus librorum, Ausst.-Kat., München 1983, 82, Nr. 26): um 1030–1040; Pippal (wie Anm. 2) Nr. 199, 485 f.: um 1030.

6) Hoffmann H., Buchkunst und Königtum im ottonischen und frühsalischen Reich (Monumenta Germaniae Historica 30, Stuttgart 1986, 411); Hauke H., Evangeliar (Schreibkunst. Mittelalterliche Buchmalerei aus dem Kloster Seeon, Ausst.-Kat., Augsburg 1994, Nr. 20, 154 f.); ders., Michaelbeurer Evangeliar, ebd., Nr. 18, 153 f.

7) Wind P., Aus der Schreibschule von St. Peter vom Anfang des 11. Jahrhunderts bis Anfang des 14. Jahrhunderts (Hl. Ruprecht von Salzburg 696–1996, Ausst.-Kat., Salzburg 1996, 364 ff.); Pippal (wie Anm. 2) Nr. 198 (Clm 15904) und Nr. 199 (Clm 8272), 484 ff.

8) Zuletzt: Pippal (wie Anm. 2) Nr. 196, 480 f.

Als Datierungshilfe wurde von Beginn an aufgrund stilistischer Parallelen eine von Heinrich II. nach Bamberg gestiftete Seeoner Handschrift (Bamberg, Staatsbliothek, Msc. Bibl. 95) herangezogen[9], die den Herrscher auf der Inschrift des Widmungsbildes (fol. 7v) als „Heinricus Rex Pius" bezeichnet und deshalb in seine Regierungszeit als König 1002–1014 datiert wird. Daneben wies G. Swarzenski als erster auf die Verwandtschaft des Architekturrahmens der Evangelistenbilder des PML 781 (Abb. 1) zu dem der Seeoner Miniaturen hin.[10] Im allgemeinen bürgerte sich in der Literatur eine Datierung in die erste Hälfte des 11. Jahrhunderts ein[11], von der sich die Spätdatierungen bei M. Harrsen[12], F. Mütherich[13] und K. Holter[14] abheben, die eine Entstehung um die bzw. nach der Jahrhundertmitte annahmen. Nur vereinzelt wurde der Codex in das erste Jahrzehnt des 11. Jahrhunderts gesetzt.[15] Den plausibelsten Ansatz zur Datierung zeigte P. Wind auf, der die Handschrift als Produkt des Skriptoriums von St. Peter gegen Ende der Amtszeit von Abt Tito (gest. 1025) bezeichnete.[16]

Die Ausstattung des PML 781 analysierte G. Swarzenski folgendermaßen: „An der Ausführung des Zyklus sind verschiedene Hände beteiligt, die aber

---

9) Tietze H., Die illuminierten Handschriften in Salzburg (Beschreibendes Verzeichnis der illuminierten Handschriften in Österreich 2, Leipzig 1905, 25); ders., Die Denkmale des Benediktinerstiftes St. Peter in Salzburg (Österreichische Kunsttopographie 12, Wien 1913, 147); Beissel St., Geschichte der Evangelienbücher in der ersten Hälfte des Mittelalters (Stimmen aus Maria Laach, Ergänzungsband 23, Freiburg im Breisgau 1906, 273); Buberl 1907 (wie Anm. 3) 42 f.; Bange E., Eine bayerische Malerschule des 11. und 12. Jahrhunderts, München 1923, 17.

10) Swarzenski 1913 (wie Anm. 2) 32, 37.

11) Genauere Datierungen bei: Swoboda K. M., Zu den romanischen Wandmalereien in Maria Wörth in Kärnten (Österreichische Zs. für Kunst und Denkmalpflege 19, 1965, 12): um 1030; Benvin (wie Anm. 2) 94: vor 1014; Mayr-Harting H., Ottonian Book Illumination 1, London-New York 1991, 111: 1020–1030; Dodwell C. R., Pictorial Arts of the West. 800–1200, New Haven–London 1993, 153: vor 1040; Pippal M., Das Perikopenbuch von St. Erentrud: Theologie und Tagespolitik (Wiener Kunstgeschichtliche Forschungen 7, Wien 1997, 231): um 1020; Pippal (wie Anm. 2) Nr. 196, 480: um 1020.

12) Harrsen M., Central European Manuscripts in the Pierpont Morgan Library, New York 1958, Nr. 9, 17.

13) Mütherich F., Die ottonische Malerei (Grodecki L., Mütherich F., Taralon J., Wormald F., Die Zeit der Ottonen und Salier, Universum der Kunst, München 1973, 183).

14) Holter K., Hauptwerke der Buchkunst aus St. Peter in Salzburg (St. Peter, Ausst.-Kat., 1982, 158).

15) Bange (wie Anm. 9) 17; Green B. C., Harrsen M., The Pierpont Morgan Library. Exhibition of Illuminated Manuscripts held at the New York Public Library, New York, 1934, Nr. 17, 9; The Pierpont Morgan Library. Review of the Activities and Acquisitions of the Library from 1930 through 1935, New York 1937, 17; The Walters Art Gallery, Illuminated Books of the Middle Ages and Renaissance, Ausst.-Kat., Baltimore 1948, Nr. 10, 5.

16) Wind (wie Anm. 7) 365.

nicht zu trennen sind", es „zeigt sich überall ein einheitlicher Charakter."[17] Der Versuch einer Händescheidung von M. Harrsen[18] fand in der Literatur, außer bei C. Ryskamp und W. Voelkle[19], keine Resonanz, denn eine strikte Trennung zwischen dem Anteil eines Hauptmeisters, dem alle Miniaturen außer fünf zugeschrieben würden, und seines Assistenten, der dann aber nur für den „Ostermorgen" (fol. 86r, Abb. 9) verantwortlich zeichnen würde, blieb dabei aus. Genauer wurde im Stammblatt der Pierpont Morgan Library zum M. 781 zwischen zwei Händen unterschieden: Die meisten Bilder würden auch hier von der sog. Hand 1 stammen; von Hand 2 wären demnach: „Einzug in Jerusalem" (fol. 69r, Abb. 3), „Heimsuchung" (fol. 132r), „Geburt Christi" (fol. 133r), „Fußwaschung" (fol. 212v, Abb. 13) und „Ungläubiger Thomas" (fol. 225r).

Eine stilistische Verbindung stellte P. Buberl[20] zum sog. Miniator III des Salzburger Perikopenbuches (München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 15713) und somit zu Regensburg her.[21] G. Swarzenski bezog in seine Ausführungen auch noch den Miniator II mit ein.[22] Dieser Konnex mit der Regensburger Buchkunst wurde von den nachfolgenden Forschern aufgegriffen. Die Initialen (Abb. 2) würden stilistische Parallelen zu denen der sog. zweiten Hand des Clm 15713 aufweisen.[23] Der Figurenstil wurde in der Literatur allgemein auf die bekannten Buchmalerei-Zentren der ottonischen bzw. frühsalischen Zeit: Reichenau, Trier, Echternach, Köln und Fulda zurückgeführt, des-

17) Swarzenski 1913 (wie Anm. 2) 38.
18) Harrsen (wie Anm. 12) 17.
19) Ryskamp C., Voelkle W., Mediaeval and Renaissance Manuscripts. Major Acquisitions of the Pierpont Morgan Library 1924–1974, New York 1974, Nr. 10.
20) Buberl 1907 (wie Anm. 3) 56.
21) Bei der Lokalisierung des Clm 15713 herrschte in der Literatur Uneinigkeit. Da ein Nebeneinander von unterschiedlichen Stilmodi und ikonographischen Elementen, grob gesprochen zwei westliche und eine byzantinisierende Richtung, z. T. innerhalb einer Miniatur, feststellbar ist, sprach sich ein Teil der Forschung für eine Entstehung in St. Emmeram in Regensburg aus [Swarzenski 1901 (wie Anm. 2) 135 ff.; Swarzenski 1913 (wie Anm. 2) 39 f.; Dodwell C. R., Painting in Europe 800 to 1200 (The Pelican History of Art 34, Harmondsworth 1971, 70 f.); Hoffmann (wie Anm. 6) 294 f.; u. a.], der andere für St. Peter in Salzburg [Buberl 1907 (wie Anm. 3) 53 ff.; Mütherich (wie Anm. 13) 183 ff.; Demus O., Kunstgeschichtliche Analyse (Unterkirchner F., Demus O., Das Antiphonar von St. Peter, Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. ser. nov. 2700, Codices selecti 21, Graz 1974, 263); u. a.]. P. Wind (wie Anm. 7) 365 erklärte die Problematik dahingehend, daß die Handschrift in St. Peter in Zusammenarbeit von Schreibern und Miniatoren, die einerseits in Regensburg, andererseits in Salzburg ausgebildet worden waren, angelegt wurde. Neuerdings meint die Forschung, daß das Perikopenbuch im Skriptorium von St. Peter im Auftrag von Erzbischof Hartwig für den Salzburger Dom hergestellt wurde. Siehe dazu: Das Salzburger Perikopenbuch, Kommentar zur Faksimile-Ausgabe der Handschrift Clm 15713 der Bayerischen Staatsbibliothek München, hrsg. v. H. Fillitz, Luzern 1997; Pippal (wie Anm. 2) Nr. 197, 481 ff.
22) Swarzenski 1913 (wie Anm. 2) 39 f.
23) Wind (wie Anm. 7) 365, Abb. 4a und Abb. 5; Fillitz (wie Anm. 21) 131 f.

sen Vermittlung über Regensburg nach Salzburg im Zusammenhang mit der Reichsklosterreform angenommen wurde.[24] K. M. Swoboda wies auf die enge Verwandtschaft der Figuren mit denen in einem Evangeliar aus Niederaltaich (München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 9476) hin.[25]

Beschreibung der Handschrift

Die Evangelienkapitel – die Gliederung stimmt nicht immer mit der heute gebräuchlichen überein – sind mit römischen Ziffern numeriert. Die erste Zeile jedes Kapitels wird durch rubrizierte Capitalis rustica oder Unziale hervorgehoben. Beim Perikopenverzeichnis beginnt jede Zeile mit einer kleinen rubrizierten Initiale. Die Anfangsbuchstaben der einzelnen Evangelienverse sind rubriziert. Jeder Kapitelanfang wird mit ein- bis vierzeiligen Deckfarbeninitialen, zum Teil mit Blattgold und Blattsilber, betont. Die vorangestellten Prologe, sowie der Prolog beziehungsweise das Argumentum zum jeweiligen Evangelientext, bei Markus auch das Kapitelverzeichnis, sind ebenfalls durch eine Deckfarbeninitiale zu Beginn ausgezeichnet. Besonders prachtvoll sind die großen Spaltleisteninitialen in Gold und Silber vor farbigem Grund auf fol. 86v, 122r, 123v und 215v (Abb. 2) ausgeführt. Die Ranken aus Halbpalmetten wachsen aus dem mit Schnallen besetzten Initialkörper, schieben sich durch den gespaltenen Leistenstamm und endigen in Pfeilblättern. Daneben gibt es einfache farbige Unzialen mit stabartigen Fortsätzen, die in schmalen spitzen Pfeilblättern endigen.

Auf den den Evangelistenbildern (fol. 36v, 91v, 128v, 188v) gegenüberliegenden Zierseiten beginnt der Evangelientext mit einer großen Gold-Silber-Initiale beziehungsweise Initialligatur (Mt, Abb. 1) auf Purpurgrund, der beim Markus-, Lukas- und Johannesevangelium mit einem Goldornament gemustert ist. Der von einer Silber- und einer Goldleiste eingefaßte Rahmen wird in einzelne Segmente unterteilt. Die Ecksegmente zeigen ein einfaches Punktmuster, die Seiten sind mit Palmettenfriesen gefüllt.

Die Kanontafeln (fol. 26r–34v) werden von vier, respektive fünf Säulen mit kelchartigen Blattkapitellen und Basen der selben Art, nur auf den Kopf gestellt, gerahmt, die durch Rundbogen miteinander verbunden sind. Je zwei Bogen können noch einmal von einem größeren Bogen überspannt werden. In den Zwickeln sind Türmchen angebracht. Die Arkaden können auch in zwei Geschosse unterteilt sein.

---

24) Swarzenski 1913 (wie Anm. 2) 38 und 41; Buberl 1910 (wie Anm. 3) 54; Buberl P., Die Buchmalerei des 12. und 13. Jahrhunderts (Ginhart K., Die bildende Kunst in Österreich 2, Baden 1937, 149); Dodwell (wie Anm. 21) 71; Holter (wie Anm. 14) 158; Wind P., Die lateinischen Handschriften von St. Peter (St. Peter, Ausst.-Kat., 1982, 187); Pippal (wie Anm. 2) 462.

25) Swoboda (wie Anm. 11) 12.

Die Evangelistenbilder und drei Textminiaturen: Ostermorgen (fol. 86r, Abb. 9), Emmausgang (fol. 123r) und Kreuzabnahme (fol. 223v, Abb. 12) sind ganzseitig; die anderen haben ein querrechteckiges Format. Die Miniaturen sind mit Deckfarben auf Blattgold oder -silber gemalt, bei der Fußwaschung (fol. 212v, Abb. 13) wird der Gold- und Silbergrund sogar kombiniert; nur die Taufe Christi (fol. 40v) hat einen blaugrünen Deckfarbengrund. Alle Bilder werden von einem architektonisch strukturierten Rahmen eingefaßt. Grundsätzlich läßt sich bei der Architekturrahmung zwischen einer Säulen-Architrav- und einer Turm-Dach-Konstruktion unterscheiden. Bei den Evangelistenbildern (Rahmung A; Abb. 1) stehen die marmorierten Säulen mit Blattkapitellen gewöhnlich ohne Basis, außer bei Markus mit Basen, auf dem mit Pflanzen übersäten, hügeligen Terrainstreifen. Auf ihnen ruht der Balken mit Tierköpfen an den Enden; darüber bildet ein geschweifter zinnenbesetzter Giebel den Abschluß, in dessen Tympanon das halbfigurige Evangelistensymbol dargestellt ist. In der obersten Zone erscheinen beiderseits des Giebels Gebäude, die von einer Mauer mit Türmen umgeben sind. Die Szenen der Textminiaturen werden entweder von Säulen mit kelchförmigen Blattkapitellen und verkehrt gestellten Basen gleicher Art, die einen Architrav tragen, flankiert (Rahmung B; Abb. 9, Abb. 13) oder von Türmen, zwischen denen ein Dach eingespannt ist, das auch zweifach geknickt sein und kleinere Turmaufbauten tragen kann (Rahmung C; Abb. 3 u. 4). Das Pfingstbild (fol. 215v) variiert die Rahmung B, indem sich der Architrav mit Turmaufsätzen in der Mitte zu einem Bogen aufwölbt.

Ikonographische Untersuchung

Schon G. Swarzenski konstatierte das ungewöhnliche Programm des PML 781 mit einem Übergewicht an Darstellungen, die sich mit der Passion und dem nachösterlichen Geschehen befassen: „Die Zusammenstellung zeigt, daß der Zyklus als solcher ebenso eigenartig ist wie die Ausgestaltung der einzelnen Szenen. Die Darstellung der Darreichung von Fisch und Honig an den Auferstandenen kommt in anderen Zyklen der Zeit überhaupt nicht, die Bestellung der Grabeswache, die Begegnung in Emmaus und die Dornenkrönung nur ausnahmsweise oder nicht in entsprechender Weise vor. Die breite Schilderung der Passion könnte am ehesten an die Echternacher Gruppe erinnern (Gefangennahme und Dornenkrönung), doch vermißt man den südwestdeutschen Arbeiten gegenüber vor allem das Abendmahl, die Kreuzigung, Grablegung und Himmelfahrt, während das Fehlen aller Wunderszenen einen besonderen Unterschied zu den Echternacher Zyklen bildet."[26] Bei einigen ikonographischen Schemata wurde immer wieder die Originalität der Bildformulierung gegenüber der Tradition hervorgehoben. So meinte M. Harrsen: „Of iconographic and historical interest is his depiction of the mok-

26) Swarzenski 1913 (wie Anm. 2) 36.

king of Christ and crowning with thorns, which is one of the earliest mediaeval representation of the scene."[27] A. E. Benvin schrieb: „The St. Peter's gospels not only signaled the introduction of a new iconographic cycle, but it may well have been used as a pattern book by later artists."[28] In der Literatur wurde auch ein punktueller byzantinischer Einfluß bemerkt.[29] O. Demus hob mit Nachdruck den Vorbildcharakter einiger dieser Darstellungen hervor, der sich noch im 12. Jahrhundert im sog. Antiphonar von St. Peter (Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. ser. nov. 2700) auswirken würde.[30] A. E. Benvin sah bei einigen Motiven auch eine byzantinische Beeinflussung, viel stärkere Impulse würden aber von der Reichenau und aus Köln kommen.[31] M. Pippal stellte zwei Strömungen in der Handschrift fest: Zum einen gäbe es einen umfangreichen christologischen Zyklus mit z. T. ungewöhnlichen Darstellungen, dessen stark narrativ konzipierten Miniaturen von der Reichenau beeinflußt seien. Zum anderen würden Miniaturen mit einer komplexen Struktur existieren, deren hohes theologisches Reflexionsniveau auf St. Emmeram in Regensburg verweisen, aber keinerlei ikonographische Übereinstimmungen mit dort entstandenen Werken aufweisen würden.[32] Da gerade die Miniaturen, die das österliche Geschehen zum Inhalt haben, häufig Gegenstand von Untersuchungen waren, um vermeintliche ikonographische Phänomene aufzuzeigen, bilden sie die Grundlage der folgenden Ausführungen. Die Darstellungen werden zunächst in Relation zu der beigegebenen, „zu illustrierenden" Perikope gebracht. Vergleiche sollen die Elemente hervorheben, die deutlich von der ikonographischen Tradition abweichen. Um die Bedeutung dieser Elemente für die jeweilige Bildaussage herauszufinden, werden auch Quellen außerhalb der bildenden Kunst, wie Patristik, Exegese, aber in erster Linie liturgische Gebräuche herangezogen.

Die im Evangelientext verteilten Miniaturen weisen keine chronologische Ordnung nach dem Kirchenjahr auf, das Leben Christi wird vielmehr in zwei Zyklen geschildert. Der erste beginnt gemäß dem Mt-Evangelium mit der Anbetung der Könige (fol. 36v, Abb. 8), Taufe Christi (fol. 40v), Einzug in Jerusalem (fol. 69r, Abb. 3), Verrat und Gefangennahme Christi (fol. 81r), Dornenkrönung (fol. 83v), Pilatus befiehlt das Grab Christi zu bewachen (fol. 85v, Abb. 4) und Ostermorgen (fol. 86r, Abb. 9). Nur eine Miniatur am Textende, Gang nach Emmaus (fol. 123r), illustriert das Mk-Evangelium. Der zweite Zyklus setzt im Lk-Evangelium mit der Verkündigung (fol. 131r) ein, es folgen Heimsuchung (fol. 132r), Geburt Christi (fol. 133r), Hirtenverkündigung (fol.

27) Harrsen (wie Anm. 12) 17.
28) Benvin (wie Anm. 2) 67.
29) Cames G., Bycance et la Peinture Romane de Germanie, Paris 1966, 49, 93, 248, 253, 260 f. und 268.
30) Demus (wie Anm. 21) 264.
31) Benvin (wie Anm. 2) 88 f., 94.
32) Maschingeschr. Mitschrift zur Vorlesung „Salzburger Malerei des Hochmittelalters", gehalten im SS 1992 von Univ. Doz. Dr. M. Pippal an der Universität Wien, S. 86 ff; siehe auch: Pippal (wie Anm. 2) 462 f.

134r), Darbringung im Tempel (fol. 134v), Weg nach Golgatha (fol. 179v) und zwei Jünger reichen dem Auferstandenen Fisch und Honig (fol. 182v). Die Miniaturen im Jh-Evangelium widmen sich nur noch Ereignissen der Passion und der nachösterlichen Zeit: Fußwaschung (fol. 212v, Abb. 13), Pfingsten (fol. 215v), Kreuzabnahme (fol. 223v, Abb. 12) und der ungläubige Thomas (fol. 225r). Die Aufteilung der Miniaturen folgt einem übergeordneten theologischen Programm, bei dem das österliche Geschehen den meisten Raum einnimmt, den Schwerpunkt bildet augenscheinlich die Auferstehung des Herrn. Jedes Evangelium endet mit einer Darstellung, die dieses Thema aufgreift. Bei Matthäus wird mit dem Ostermorgen das Auferstehungsbild selbst an den Schluß gesetzt, die anderen Evangelien werden mit einer Erscheinung des Auferstandenen beendet. Dabei wird die zeitliche Abfolge der Ereignisse beibehalten. Auf den Gang nach Emmaus folgen die zwei Jünger, die dem Auferstandenen Fisch und Honig reichen, und der ungläubige Thomas. Die beiden Lebenszyklen ergeben sich z. T. auch dadurch, daß zumeist die Evangelienstellen illuminiert werden, die am jeweiligen Festtag gelesen werden: der Einzug in Jerusalem zur Palmsonntagsperikope (Mt 21, 1–11), der Ostermorgen zur Ostersonntagsperikope (Mt 28, 1–8), die Fußwaschung zur Gründonnerstagsperikope (Jh 13, 1–20) und Pfingsten zur Pfingstsonntagsperikope (Jh 14, 23–31).

Der Initialschmuck unterstreicht das Gesamtprogramm insofern, als drei der besonders prachtvoll gestalteten Gold-Silber-Initalen vor farbigem Grund solche Evangelienverse hervorheben, die von der Auferstehung Christi berichten (Mt 28, 1; Mk 16, 1; Mk 16, 14). Die vierte Initiale (Abb. 2) steht in Zusammenhang mit einem nachösterlichen Ereignis. Sie bezeichnet den Beginn der Pfingstsonntagsperikope (Jh 14, 23) und ist direkt unterhalb des Pfingstbildes placiert. Hinsichtlich des Bildformates fällt auf, daß sich die drei ganzseitigen Textminiaturen Ostermorgen (Abb. 9), Gang nach Emmaus und Kreuzabnahme (Abb. 12) ausschließlich mit Tod und Auferstehung Christi beschäftigen. Sie zeigen als architektonische Rahmung die Säulen-Architrav-Konstruktion des Typs B, die vorwiegend für die Auferstehungsbilder verwendet wird; die Darstellungen im Johannestext sind allesamt in dieser Art gerahmt. Nur bei der Erscheinung des Auferstandenen, wo ihm zwei Jünger Fisch und Honig reichen, wird auf die Turm-Dach-Konstruktion (Rahmung C) zurückgegriffen. Es scheint angebracht, an dieser Stelle kurz auf die verschiedenen Architekturrahmentypen der szenischen Miniaturen einzugehen: Der von Säulen getragene Architrav (Abb. 9, Abb. 13) zeigt große Übereinstimmung mit der Rahmung von Fuldaer Miniaturen[33], zum Vergleich bietet sich das um 1020 entstandene Sakramentar in Rom (Biblioteca Apostolica Vaticana, Cod. lat. 3548) an.[34] Bei der Turm-Dach-Konstruktion erinnert die Variante

33) Schnitzler H., Fulda oder Reichenau? (Wallraf-Richartz-Jb. 19, 1957, 130 ff.).

34) Zimmermann H., Die Fuldaer Buchmalerei in karolingischer und ottonischer Zeit (Kunstgeschichtliches Jb. der k. k. Zentralkommission für Erforschung und Erhaltung der kunst- und historischen Denkmale 4, 1910, 29 ff.); Richter G., Schönfelder

des geraden Daches mit den rasterförmig eingezeichneten Ziegeln als oberer Abschluß – etwa bei: Pilatus befiehlt das Grab Christi zu bewachen (Abb. 4) – an Architekturrahmen in Echternacher Handschriften[35], wie z. B. im Codex Aureus Epternacensis (Nürnberg, Germanisches Nationalmuseum, Hs. 156142) um 1030, wo einige Szenen von einem langgestreckten Dach der gleichen Art überspannt werden.[36] Die beiden flankierenden, mit Kuppeln gedeckten Türme im PML 781, besonders die muschelartig gerippte Form der Kuppeln mit einer Kugel als Bekrönung, zeigen Parallelen zur Kölner Buchmalerei.[37] Das wie eine Apsis an den linken Turm der Rahmung angesetzte Stadttor – auch hier das gerippte Dach – beim Einzug in Jerusalem (Abb. 3) findet sich ähnlich am linken Rand der Verkündigungsdarstellung im Kölner Sakramentar von St. Gereon (Paris, Bibliothèque Nationale, Cod. lat. 817) zwischen 996 und 1002.[38] Die Einzugsminiatur bringt auch die zweite Variante der Rahmung C mit geknicktem Dach, die sich in leicht abgewandelter Form in einem Sakramentar aus Fulda (Lucca, Biblioteca Governativa, Cod. 1275) Anfang des 11. Jahrhunderts nachweisen läßt.[39] Die Fußwaschung wird dort von zwei seitlichen Türmen gerahmt, die ein langgezogenes, brückenartiges Architekturelement mit Turmaufsätzen verbindet.[40] Die kleinen Turmaufbauten sind ein charakteristisches Motiv der Turm-Dach-Konstruktion im PML 781, die auch in einer aus Seeon stammenden Boethius-

---

A., Sacramentarium Fuldense saeculi X (Quellen und Abhandlungen zur Geschichte der Abtei und der Diözese Fulda 9, Fulda 1912, XII).

35) Zu dem gleichen Schluß kommt schon H. Fillitz, Das Evangelisten-Relief vom Ambo Kaiser Heinrichs II. im Aachener Münster (Karolingische und ottonische Kunst 3, Wiesbaden 1957, 364), wenn er das langgestreckte Gebäude im Hintergrund des Evangelistenreliefs am Ambo Heinrichs II. in Aachen von Architekturen in Echternacher Werken herleitet. Siehe auch im selben Band: Doberer E., Studien zu dem Ambo Kaiser Heinrichs II. zu Aachen, 334.

36) z. B. „Der Gastherr mit den Armen bei Tisch" auf fol. 77v: Metz P., Das Goldene Evangelienbuch von Echternach im Germanischen National-Museum zu Nürnberg, München 1956, 64, Abb. 69; Plotzek J., Darstellungsprinzipien in der ottonischen Echternacher Buchmalerei (Aachener Kunstblätter 41, 1971, 188); Kahsnitz R., Das Goldene Evangelienbuch von Echternach. Eine Prunkhandschrift des 11. Jahrhunderts, Frankfurt/Main 1982, 182, Taf. 28.

37) Als Beispiel können die beiden Türme im Dedikationsbild des Hitda-Codex (Darmstadt, Hessische Landesbibl., Cod. 1640) um 1000–1020 angeführt werden. Bloch P., Schnitzler H., Die ottonische Kölner Malerschule 1, Düsseldorf 1967, 44 ff., Taf. 115.

38) Bloch, Schnitzler (wie Anm. 37) 37 ff., Taf. 85.

39) Schon H. Zimmermann (wie Anm. 34) 102 erkannte die Verwandtschaft der Architekturrahmung zwischen dem Sakramentar in Lucca und dem PML 781: „Die Art, wie die Bilder vielfach durch Architekturen gerahmt erscheinen, erinnert an (...) das Evangeliar in St. Peter in Salzburg." Vgl. auch Richter, Schönfelder (wie Anm. 34) XIV.

40) Giess H., Die Darstellung der Fußwaschung Christi in den Kunstwerken des 4.–12. Jahrhunderts, Rom 1962, 114, Nr. 73, Abb. 37.

Handschrift (Wien, ÖNB, Cod. 271) um 1000 zur Anwendung kommen.[41] Als oberer Abschluß wird ein zinnenbesetzes, geknicktes Mauerstück zwischen den überaus schlanken Türmen eingespannt, das mit ähnlichen Architekturabbreviaturen versehen ist.

Seit dem frühen Christentum steht die Botschaft von Passion und Auferstehung des Herrn als eine Einheit im Mittelpunkt der Verkündigung. Bis in karolingische Zeit wird der Kreuzestod Christi, der patristischen Literatur folgend, als Triumph über Tod und Sünde interpretiert. Allmählich bahnt sich eine Akzentverlagerung in der theologischen Sichtweise an: Passion und Tod Christi rücken zunächst noch mehr in den Vordergrund der Betrachtungen. „Die Tatsache des Kreuzestodes in ihrer direkten Bedeutung als Heilswerk gerät offenbar im mittleren neunten Jahrhundert in das Blickfeld der Theologen. Die Erlösung durch den Sühnetod Jesu steht jetzt anscheinend gleichberechtigt neben dem Sieg über den Tod als Deutung des Passionsgeschehens."[42] Für die Interpretation ist die Schrift des Mönches Candidus von Fulda „Opusculum de passione domini nostri Iesu Christi" (um 820) von großer Wichtigkeit, die sich ausschließlich dem Thema widmet.[43] Es handelt sich um eine Sammlung von Homelien, in denen Candidus seinen Mitbrüdern während der Karwoche als Vorbereitung auf Ostern die Leidensgeschichte des Herrn näherbringt. Die Predigten dienen vornehmlich zur geistigen Erbauung, bieten aber durchwegs allegorisiernde Erklärungen: Candidus vergleicht auch Sündenfall und Kreuzigung, doch sieht er im Kreuzestod Christi Königsherrschaft und Endgericht vorweggenommen. „Die Bedeutung des Todes Christi wird nicht mehr so sehr in der Überwindung der Mächte, als in seinem Wert für die Rettung des Einzelnen vom Tode gesehen. In dieser Bezugnahme auf den Einzelnen wird dem Tod Christi als heilsbegründendem Ereignis ein ganz anderer Raum gegeben."[44] Auch der Mönch und spätere Abt von Corbie Radbertus Paschasius hebt in seiner Schrift „Liber de corpore et sanguine Domini" (831–833) die erlösende Funktion von Passion und Kreuzestod hervor, die den karolingischen Abendmahlsstreit auslöst.[45] Paschasius, der sich schon in seinem Matthäuskommentar ausführlich mit der Kreuzigung beschäftigt hat, vertritt eine neue, realistischere These der Transsubstantiation, die er wissenschaftlich zu begründen versucht. Brot und Wein werden bei der Konsekration in das

41) Hermann H. J., Die frühmittelalterlichen Handschriften des Abendlandes (Beschreibendes Verzeichnis der illuminierten Handschriften in Österreich 8, 1, Wien 1923, 184 f., Fig. 126). Der neueren Forschung folgend soll die Handschrift in Tegernsee entstanden und über Seeon nach Bamberg gelangt sein: Schütz A., Codex mit literarischen Texten (Schreibkunst, Ausst.-Kat., 1994, Nr. 32, 162).

42) Hausherr R., Der tote Christus am Kreuz. Zur Ikonographie des Gerokreuzes, Bonn 1963, 185.

43) MPL 106, 57 ff.; Manitius M., Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters (Handbuch der Altertumswissenschaften 9/2, 1, München^2 1974, 660 ff., besonders 662); Hauck A., Kirchengeschichte Deutschlands 2, Berlin-Leipzig 1954, 664 ff.

44) Hausherr (wie Anm. 42) 184.

45) MPL 120, 1267 ff.; Manitius (wie Anm. 43) 401ff., besonders 403.

Fleisch und Blut Christi verwandelt. Der sakrale Leib sei ident mit dem historischen Leib Christi, geboren von Maria, gekreuzigt, gestorben, begraben, auferstanden und befinde sich jetzt im Himmel bei Gottvater. Die Eucharistie wird zum „sacramentum passionis".[46] Das Meßopfer erinnert an den einmaligen Erlösertod bei jeder Wandlung, dabei werden die Sünden durch das Blut Christi abgewaschen. Die Sünden des Einzelnen werden in engem Zusammenhang mit dem Leiden und Tod des Herrn gebracht und somit mit dem Eucharistiesakrament. Die realistische Auffassung setzt sich in Theologie und liturgischer Praxis durch.

Die Thesen der karolingischen Theologen, die die Leidensgeschichte und den Kreuzestod Christi zum Zentrum ihrer Betrachtungen des Eucharistiesakraments machen, werden mit etwas Verzögerung auch in den Bildwerken umgesetzt. Ein frühes Beispiel ist das Elfenbeinrelief mit der Kreuzigung, den Frauen am Grab und der Auferstehung der Gerechten aus der Hofschule Karls des Kahlen um 870 am Vorderdeckel des Perikopenbuchs Heinrichs II. (München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 4452).[47] Den sakramentalen Zusammenhang stellt die Personifikation der Ecclesia her, die unterhalb des Kreuzes das Blut aus der Seitenwunde des Herrn in einem Kelch auffängt. Die um den Kreuzfuß gewundene Schlange gilt als Symbol für den Sieg Christi über Tod und Sünde. Die Verwendung der Elfenbeinplatte für den zwischen 1007 und 1012 in Regensburg entstandenen Einband des Perikopenbuches Heinrichs II.[48] spricht dafür, daß die karolingische Interpretation des Martyriums Christi noch Gültigkeit besessen hat. Gerade in Regensburg scheint es zu dieser Zeit, getragen von den gelehrten Mönchen des Klosters St. Emmeram, ein sehr hohes theologisches Reflexionsniveau gegeben zu haben[49], das auch das Programm des PML 781 beeinflußt hat.

Das große Interesse für Passion und Auferstehung Christi in unserer Handschrift scheint mir in der historischen und kirchenpolitischen Situation am Entstehungsort begründet zu sein. Meiner Arbeitshypothese folgend entstand der PML 781 im Stift St. Peter in Salzburg um 1020, in den letzten Jahren der Amtszeit des Abtes Tito, der von 987 bis 1025 regierte.[50] Angeregt durch sei-

---

46) Hausherr (wie Anm. 42) 218.

47) Fillitz H., Der Einband (Zierde für ewige Zeit. Das Perikopenbuch Heinrichs II., Ausst.-Kat., München 1994, 103 f.).

48) Fillitz (wie Anm. 47) 103.

49) Bischoff B., Literarisches und künstlerisches Leben in St. Emmeram (Regensburg) des frühen und hohen Mittelalters (Mittelalterliche Studien 2, Stuttgart 1967, 77 ff.); Mütherich F., Die Regensburger Buchmalerei des 10. und 11. Jahrhunderts (Regensburger Buchmalerei, Ausst.-Kat., München 1987, 23 ff.); Boeckler A., Das Erhardbild im Utacodex (Studies in Art and Literatur for Belle da Costa Greene, Princeton 1954, 219 ff.); Held J., Das Krönungsbild im Sakramentar Kaiser Heinrichs II. (Aachener Kunstblätter 59, 1991–1993, 85 ff.).

50) Dopsch H., Die Zeit der Karolinger und Ottonen (Geschichte Salzburgs 1. 1, Salzburg 1981, 210 ff.); ders., Klöster und Stifte (Geschichte Salzburgs 1. 2, Salzburg 1983, 1010); Pippal (wie Anm. 2) 461–465.

nen Regensburger Suffragan und unter dem Einfluß der Reichsklosterreform erneuerte der Salzburger Erzbischof Friedrich das Kloster St. Peter und trennte es 987 vom Domkapitel, indem er sein Amt als Abt niederlegte und den Mönch Tito aus St. Emmeram zum Abt berief.[51] Schon 974 holte Bischof Wolfgang von Regensburg aus St. Maximin in Trier Ramwold als Abt von St. Emmeram und führte so die Trennung von seinem Hauskloster und dem Bistum durch.[52] Das von den Ottonen geförderte Kloster St. Maximin war das erste Zentrum der Reichsklosterreform. König Heinrich I. erhob St. Maximin 934 zum Reichskloster und verlieh das Recht zur freien Abtwahl, was maßgeblich zur Blüte des Klosters beitrug.[53] Die Initiative zu dieser Erneuerungsbewegung wurde lange Zeit, vor allem auf den Forschungen von K. Hallinger basierend[54], dem Kloster Gorze in Lothringen zugeschrieben, deshalb bürgerte sich der Terminus „lothringische" oder „Gorzer" Reform ein. Der jüngeren Literatur folgend, läßt sich die Vorstellung von Gorze als großes Zentrum einer einheitlichen Reform – der cluniazensischen Bewegung vergleichbar – nicht mehr halten. Gleichzeitig, aber unabhängig voneinander kam es in Gorze und in St. Maximin zu einer inneren Reorganisation. Von St. Maximin aus wurden St. Pantaleon in Köln, Reichenau, Echternach und andere Klöster neu besetzt oder reformiert. Durch die Ernennung von Ramwold zum Abt von St. Emmeram wurde Regensburg zum Vorposten der Reichsreform in Bayern, von hier aus wurde auch 994 Seeon besiedelt, das im Salzburger Erzbistum lag.[55] Durch die Person des aus St. Emmeram kommenden Abtes Tito gelangte die Reform nach Salzburg. Die Reichsklosterreform war keine einheitliche, straff konzipierte Bewegung wie die cluniazensische Erneuerung. Allgemein streng verbindliche Merkmale lassen sich schwer benennen.

Für St. Peter konnte eine stark nach innen gekehrte, an die Klausur gebundene monastische Lebensweise festgestellt werden.[56] Dazu kam die Forderung nach strenger Armut. Charakteristisch war die Hinwendung zum Gebet und zur Ausgestaltung der Meßfeier gewesen. F. K. Hermann möchte die Richtung der inneren Neubesinnung anhand des Bücherbestandes der Bibliothek von St. Peter bestimmen,[57] dabei geht er von einem Handschriftenkatalog (Cod. a IX 3) aus, den er selbst in das 11. Jahrhundert datiert, der aber von G. Möser-Mersky und M. Mihaliuk nach 1164 angesetzt wird.[58] Er sieht die große Be-

51) Hermann F. K., 987: Trennung der Abtei vom Bistum (Festschrift St. Peter zu Salzburg 582–1982, hrsg. v. A. Kolb, Salzburg 1982, 26 ff.); Dopsch, 1983 (wie Anm. 50) 1003 f.
52) Dopsch 1983 (wie Anm. 50) 1010.
53) Dopsch 1983 (wie Anm. 50) 1031.
54) Hallinger K., Gorze-Cluny. Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter (Studia Anselmiana 24–25, Rom 1950/1951).
55) Schütz (wie Anm. 41) 50.
56) Hermann (wie Anm. 51) 38; Dopsch 1983 (wie Anm. 50) 1010.
57) Hermann (wie Anm. 51) 44.
58) G. Möser-Mersky, M. Mihaliuk, Mittelalterliche Bibliothekskataloge 4: Salzburg, Graz–Wien–Köln 1966, 66 f.

deutung der Eucharistie durch die Präsenz der Schriften von Radbertus Paschasius bestätigt, die er als Cod. a VII 5 in der Bibliothek von St. Peter identifiziert.[59] Der unter dieser Signatur aufbewahrte Codex ist aber von einem ganz anderen Inhalt.[60] Die im von G. Möser-Mersky und M. Mihaliuk publizierten Katalog genannte Handschrift, die den Text von Paschasius beinhaltete, war „Ambrosius de sacramentis et Paschasius papa de corpore et sanguine Domini nostri Ihesu Christi in uno volumine";[61] sie findet sich jedoch nicht mehr bei K. Forstner, der die Identität der im Katalog verzeichneten und heute noch vorhandenen Codices festgestellt hat.[62] Dennoch wird die Kenntnis von Schriften des Radbertus Paschasius vorausgesetzt werden können. Die Bibliothek von St. Peter, die laut Handschriftenkatalog Werke der griechischen und lateinischen Väterliteratur, zeitgenössischer Theologen und antiker Autoren umfaßte, war das Reservoir für das hohe theologische Wissen, das sich auch im PML 781 niederschlägt. Doch daraus die Charakteristika der Reichsklosterreform ablesen zu wollen, erscheint mir problematisch, denn die Teilung des Bücherbestandes in die Sammlung von St. Peter und die des Domkapitels erfolgte wahrscheinlich schon lange vor der Trennung von Abtei und Bistum 987.[63] Als Indiz dafür, daß gerade Betrachtungen zum Leiden und Sterben Christi in den Vordergrund gestellt wurden, kann das um 1000 neu verfaßte Reliquienverzeichnis[64] herangezogen werden. Es beinhaltet vor allem Reliquien, die mit der Passion im Zusammenhang stehen: Da gibt es solche vom Rohr, mit dem der Herr verhöhnt wurde, natürlich vom Kreuz, vom Schwamm und vom Grab Christi.

Die monastischen Gebräuche der Osterliturgie, besonders die Sonderformen der Reichsklosterreform, finden in einigen Darstellungen des PML 781 deutlich ihren Niederschlag: Beim **„Pilatusbefehl"** (Abb. 4) sitzt der römische Statthalter auf der linken Seite frontal mit pendilienbesetzter Krone und Zepter auf einer gepolsterten Thronbank; seine Rechte hat er zum Befehl erhoben. Er wendet sich den beiden Soldaten im Umhang zu, einem mit einer Lanze und einem mit einem Schwert. Die Miniatur folgt auf die Evangelienstelle, in der die Hohenpriester und Pharisäer Pilatus bitten, das Grab Christi bewachen zu lassen, damit die Jünger nicht seinen Leichnam stehlen könnten (Mt

59) Hermann (wie Anm. 51) 44.

60) Salzburg, Stiftsbibliothek St. Peter, Cod. a VII 5: fol. 1–48: Hieronymus, Epistolae; De miraculis navitatis Christi; fol. 49–119: Hieronymus, Epistolae et al.; fol. 120–135: Iustus Urgelitanus, Explicato in Cantica canticorum. Bischoff B., Die südostdeutschen Schreibschulen und Bibliotheken in der Karolingerzeit II, Die vorwiegend österreichischen Diözesen, Wiesbaden 1980, 147, Nr. 132 und Nr. 133, 163.

61) Möser-Mersky, Mihaliuk (wie Anm. 58) 69.

62) Forstner K., Die Karolingischen Handschriften und Fragmente in den Salzburger Bibliotheken (Ende des 8. Jh. bis Ende 9. Jh.) (Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde, Ergänzungsbd. 3, 1962, 9 ff.).

63) Foltz K., Geschichte der Salzburger Bibliotheken, Wien 1877, 20 f.; Möser-Mersky, Mihaliuk (wie Anm. 58) 60.

64) Hermann (wie Anm. 51) 42.

27, 62–66). Matthäus erwähnt zwar die Grabeswächter, doch von einem Befehl des Pilatus zur Sicherung des Grabes ist dabei nicht ausdrücklich die Rede.

Ikonographische Parallelen zu diesem ungewöhnlichen Sujet lassen sich kaum nachweisen, für den byzantinischen Bereich findet sich nur in der ausführlichen Erzählung des Tetraevangeliars der Laurenziana (Florenz, Laur. VI. 23) um 1100 eine Szene, die Pilatus im Gespräch mit den Pharisäern zeigt.[65] Auf eine themengleiche Darstellung in der Kölner Buchmalerei hat schon G. Swarzenski aufmerksam gemacht[66], doch unterscheidet sich das Bildschema gänzlich von dem des PML 781: In der Miniatur des Sakramentars von St. Gereon thront Pilatus rechts auf einem Faldistorium und erteilt drei, maßstäblich kleineren, von links auf ihn zuschreitenden Soldaten seinen Befehl.[67] Als Vorbild für die Grabeswächter führen P. Bloch und H. Schnitzler die Magiergruppe aus der Anbetung der Könige im Hidta-Codex an, die Figur des „aufgeputzten" Statthalters habe sich aus einer Herodesdarstellung entwikkelt.[68] Der Illuminator des Sakramentars von St. Gereon hätte also aus Elementen eines Magier-Herodes-Zyklus die Szene selbst „erfunden".

Analog dazu können solche Erwägungen auch für die Miniatur des PML 781 angestellt werden. Daß ausführliche Schilderungen der Herodesgeschichte in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts bekannt waren, beweisen die Reliefs der Holztüren von St. Maria im Kapitol in Köln.[69] Gleich vier Bildfelder (Abb. 5) des linken Türflügels sind dem Geschehen gewidmet, das im Bethlehemitischen Kindermord endet. Die Szene mit dem Auftrag zum Kindermord läßt sich mit unserer Darstellung gut vergleichen. Herodes thront frontal auf der linken Seite und wendet sich mit der zum Befehl erhobenen Rechten den beiden Lanzenträgern zu. Ein ähnlich breit angelegter Herodeszyklus findet sich in der Buchmalerei im Codex Aureus Epternacensis.[70] Vom Figurentypus steht der auf einer Thronbank sitzende Herrscher mit Krone und Zepter sowohl im Bethlehemitischen Kindermord als auch beim Besuch der Magier (Abb. 6) dem Pilatus des PML 781 sehr nahe. Das architektonische Gehäuse, in dem Herodes in der erstgenannten Szene thront, zeigt Parallelen zur Bildrahmung des PML 781. In der zweiten Darstellung sitzt der Herrscher

65) Velmans T., Le Tétraévangile de la Laurentienne. Florence, Laur. VI. 23, Paris 1971, 34.

66) Swarzenski 1913 (wie Anm. 2) 34.

67) Bloch P., Das Sakramentar von St. Gereon, München 1963, 42f.; Bloch, Schnitzler (wie Anm. 37) 42; Bloch P., Schnitzler H., Die ottonische Kölner Malerschule 2, Düsseldorf 1970, 96.

68) Bloch, Schnitzler 1970 (wie Anm. 67) 96.

69) Allgemein wird eine Entstehung der Türen von St. Maria im Kapitol um die Jahrhundertmitte angenommen; als terminus ante quem gilt das Weihedatum der Choraltäre 1065. Bloch P., Die Türflügel von St. Maria im Kapitol, Mönchengladbach 1959, 5; Pippal M., Figurale Holztüren des Hochmittelalters im deutschsprachigen Raum (Salomi S. [Hrsg.], Le porte di bronzo dael' antichità al secolo XIII, Rom 1990, 189 f.).

70) Metz (wie Anm. 36) Abb. 29; Kahsnitz (wie Anm. 36) 158 f., Taf. 10.

dagegen auf der rechten Seite und blickt zu den ankommenden Königen nach links. Doch die beiden Thronwächter zeigen hier eine gewisse Affinität zu den Soldaten unserer Handschrift, die noch enger auf dem ikonographischen Vorbild der Echternacher Miniatur[71] erscheint, nämlich dem Relief „Herodes empfängt die drei Magier" auf der Vorderseite einer Elfenbeinkassette der jüngeren Metzer Schule mit der Jugendgeschichte Christi im Louvre.[72] Die Wächter tragen einen Umhang; der linke stützt sich auf seinen Schild, der außen stehende hält den Kopf geneigt wie in der Darstellung des PML 781.

Die Soldaten des „Pilatusbefehls" scheinen mir von jenen der „Grabbewachung" auf Metzer Elfenbeinarbeiten abhängig zu sein: Der Umhang als Bekleidung und das Halten der Schilde erinnern an die beiderseits des Grabes Christi positionierten Wächter auf der zerstörten Tafel aus der Sammlung des Großherzogs von Hessen, ehemals in Darmstadt, Anfang des neunten Jahrhunderts[73] und an die auf dem Elfenbeinbuchdeckel in Paris (Bibliothèque Nationale, Cod. lat. 9390) aus der zweiten Hälfte des neunten Jahrhunderts.[74] Dort ist die gesenkte Kopfhaltung dadurch bedingt, daß die Grabeswächter schlafen. Der Helm in der Form einer phrygischen Mütze und die Attribute Schild, Lanze und Schwert begegnen einem bei den zwei Soldaten, die das gerahmte Mittelfeld auf der Vorderseite eines verschollenen Elfenbeinkästchens (Abb. 7) Ende des neunten Jahrhunderts aus den Berliner Museen flankieren.[75] Da E. V. Elbern aufgrund des Bildprogramms festgestellt hat, daß die Kassette das Grab Christi versinnbildlichen soll[76], handelt es sich bei den beiden wiederum um Grabeswächter.

Schlußendlich kann jedoch keine unmittelbare Vorlage für den Pilatusbefehl namhaft gemacht werden; wir müssen uns mit der Möglichkeit zufrieden geben, daß für die Szene einzelne Motive eines Herodeszyklus verwendet wurden. Als Indiz dafür, daß ein solches Vorbild im bayerischen Raum gelegen haben könnte, steht die Miniatur mit dem Doppelbild „Die drei Könige vor Herodes bzw. vor Maria mit dem Jesuskind" in der von Heinrich II. für Bamberg in Auftrag gegebenen Seeoner Handschrift.[77] Wie in Seeon folgt die „Anbetung der Könige" im PML 781 (Abb. 8) grosso modo dem Reichenauer Kompositionsschema.[78] Dieser Umstand spricht vielleicht für eine gemeinsa-

---

71) Pippal (wie Anm. 69) 191 f.
72) Goldschmidt A., Die Elfenbeinskulpturen aus der Zeit der karolingischen und sächsischen Kaiser 1, Berlin 1914, Nr. 95.
73) Goldschmidt A., Die Elfenbeinskulpturen der romanischen Zeit, Berlin 1926, Nr. 309; Elbern V. H., Vier karolingische Elfenbeinkästen (Zs. des deutschen Vereins für Kunstwissenschaft 20, 1966, 8 f., Abb. 3 b).
74) Goldschmidt (wie Anm. 72) Nr. 84.
75) Goldschmidt (wie Anm. 72) Nr. 161; Elbern (wie Anm. 73) 2 ff.
76) Elbern (wie Anm. 73) 7.
77) Schemmel B., Evangelistar (Schreibkunst, Ausst.-Kat., 1994, 154 , Nr. 19 und passim).
78) Kehrer H., Die heiligen drei Könige in Literatur und Kunst 2, Leipzig 1909, 109 ff.

me Vorlage, die von der Reichenau stammte und deren Herodes-Darstellung den Pilatusbefehl des PML 781 beeinflußt haben könnte.

Da die Perikope, wie eingangs erwähnt, nicht ausdrücklich von einem Auftrag des Pilatus an die Grabeswächter spricht, stellt sich die Frage nach der textlichen Grundlage für die Darstellung des PML 781. Im 11. Jahrhundert kommen neben den geistlichen Osterfeiern der Liturgie die lateinischen Osterspiele auf.[79] Die Spiele von Tours[80], Klosterneuburg[81] und Seckau[82] beginnen mit dem Auftritt des Pilatus vor den Soldaten und Juden. Die Hohenpriester verhandeln mit dem römischen Statthalter, der auf ihr Bitten hin die Soldaten anweist, das Grab Christi zu sichern. Nach Erhalt eines Lohnes ziehen die Wächter zum Grab ab. Die dramatische Erweiterung der Evangelienstelle bringt jenen Moment, der in unserem Codex bildlich umgesetzt wird. Im Seckauer Osterspiel begleiten Pilatus mehrere Berater, die eindeutig den Schriftgelehrten des Herodes im Magierspiel nachempfunden sind.[83] Einige englische „pageants"-Spiele übertragen gewisse Merkmale des Herodes auf Pilatus.[84] Unsere ikonographische Überlegung, daß eine typusmäßige Verwandtschaft besteht, wird dadurch noch gestützt.

Einschränkend sei jedoch erwähnt, daß die drei erhaltenen Spiele mit der Pilatusszene zur Eröffnung allesamt in das 13. Jahrhundert datiert werden.[85] Entwicklungstheoretisch schließen sie an die geistlichen Osterfeiern an, wobei eben keine lineare Entwicklung, sondern ein Nebeneinander sogar über Jahrhunderte hinweg feststellbar ist.[86] Die geistlichen Feiern gehen aus der Liturgie hervor: Am Anfang steht der sogenannte Ostertropus, der sich in Verbindung mit der Matutin am Ostersonntag zu einer dialogisch konzipierten Sze-

---

79) Schlosser D., Resurrexit Dominus vere. Die hochmittelalterlichen liturgischen Osterspiele im Raum Wien, ungedr. Dipl.-Arbeit, Wien 1994, 64 ff.

80) Tours, Bibl. de la Ville, Ms. 927, fol. 1r–8v. Young K., The Drama of the Medieval Church 1, Oxford^2 1962, 438 ff.; Lipphardt W., Lateinische Osterfeiern und Osterspiele 5, Berlin–New York 1976, LOO 824, 1669 ff.; ders., Kommentar, Bd. 8, Berlin–New York 1990, 809 ff.; Schlosser (wie Anm. 79) 64, Anm. 21, 66.

81) Klosterneuburg, Stiftsbibl., Cod. 574, fol. 142v-144v. Young (wie Anm. 80) 421ff.; Lipphardt (wie Anm. 80), Bd. 5, 1976, LOO 829, 1703 ff.; Bd. 8, 1990, 831 ff.

82) München, Bayer. Staatsbibl., Clm 4660a, fol. 5r–6v. Die Fragmente zum Codex Buranus wurden von K. Young (wie Anm. 80) 432 ff. nach Benediktbeuren lokalisiert, zuletzt hat sich W. Lipphardt (wie Anm. 80), Bd. 5, 1976, LOO 830, 171 ff.; Bd. 8, 1990, 836 ff. für eine Entstehung in Seckau ausgesprochen.

83) Young (wie Anm. 80) 447.

84) Stemmler Th., Liturgische Feiern und geistliche Spiele. Studien zu Erscheinungsformen des Dramatischen im Mittelalter, Tübingen 1970, 17, 268 ff.

85) Young (wie Anm. 80) 421, 432, 438; Lipphardt (wie Anm. 80), Bd. 8, 1990, 809, 831, 836.

86) Werner W., Studien zu den Passions- und Osterspielen des deutschen Mittelalters in ihrem Übergang von Latein zur Volkssprache, Berlin 1963, 15; De Boor H., Die Textgeschichte der lateinischen Osterfeiern (Hermaea. Germanistische Forschungen N. F. 22, Tübingen 1967, 15).

ne entfaltet.[87] Die einfachste Form stellt die „Visitatio sepulchri" dar, die Begegnung zwischen den Marien und Engeln am Grab, die in einer zweiten Stufe um die Szene des Apostellaufes zum leeren Grab erweitert wird; schließlich kommt die Person des Auferstandenen dazu. Es versteht sich nicht als eine schauspielerische Darbietung im engeren Sinn, geistliches Personal vollzieht eine liturgische Handlung, dabei sind nur leise Symbolisierungen erlaubt. Das trifft nicht mehr für das Osterspiel zu, das auch profane Elemente hereinnimmt.

„Tropus und Visitatio sind, (...), zunächst Bestandteil des monastischen Zeremoniells; die Geschichte ihrer Verbreitung und ihrer Textformen muß im Zusammenhang mit dem Geltungsbereich der großen Benediktinischen Abteien und den großen Bewegungen innerhalb des Ordens gesehen werden."[88] Gerade in der Erneuerungsbewegung der Reichsklosterreform dürfte der Osterliturgie eine besondere Rolle zugekommen sein. Die aus St. Emmeram in Regensburg stammenden „Consuetudines Sigberti abbatis" (München, Bayer. Staatsbibl., Clm 14765), von K. Hallinger dem Abt Siegfried von Gorze (1031–1055) zugeschrieben[89], bringen eine Leitform der Osterfeier der Klosterreform, deren Text sich noch viel weiter zurückverfolgen und die sich noch in einer Trierer Handschrift des 15. Jahrhunderts (Trier, Stadtbibl., Cod. 1238) nachweisen läßt.[90] Aus Salzburg haben sich eine Reihe von „Visitationes sepulchri" erhalten[91], das älteste Beispiel findet sich aber erst in einem Breviar um 1136 (Salzburg, Studienbibl., Cod. II. 6, fol. 64v-67r). Doch in den mit St. Peter in engem Kontakt stehenden Klöstern St. Emmeram und Seeon lassen sich österliche Feiern schon ab dem 10. Jahrhundert nachweisen.[92] Da in der Literatur nicht immer eine scharfe Trennungslinie zwischen geistlicher Osterfeier und lateinischem Osterspiel gezogen wird, sondern als Unterscheidungskriterium ausschlaggebend ist, inwieweit sie sich in den liturgischen Rahmen einfügen[93], kann für die Miniatur „Pilatus befiehlt das Grab Christi zu bewachen" des PML 781 eine Vorlage aus diesem Gesamtbereich in Betracht gezogen werden.

Bei der ganzseitigen Miniatur des **„Ostermorgens"** (Abb. 9) erhebt sich in der Bildmittelachse das leere Grab Christi als schlanker Turm mit den Lei-

87) Werner (wie Anm. 86) 12 f.; De Boor (wie Anm. 86) 6 f.
88) De Boor (wie Anm. 86) 26.
89) Hallinger (wie Anm. 54) 463.
90) De Boor (wie Anm. 86) 36 f.
91) Lipphardt (wie Anm. 80), Bd. 4, 1976, LOO 694–LOO 717, 1263 ff.
92) Lipphardt (wie Anm. 80), Bd. 2, 1976, 417 ff., 442 f.: Graduale aus St. Emmeram, Bamberg, Staatsbibl., Ms. lit. 6, fol. 94r, 10. Jhdt. (LOO 319); Miscellan-Hs. aus St. Emmeram, München Bayer. Staatsbibl., Clm 14 845, fol. 94r–v; 11. Jhdt. (LOO 320); Tropar aus St. Emmeram, München, Bayer. Staatsbibl., Clm 14 083, fol. 89r–v, 1031–1037 (LOO 321); Tropar aus Seeon, Kassel, Landesbibl., Ms. theol. 4°25, fol. 114v, 11. Jhdt. (LOO 334). Siehe auch: Bischoff B., Regensburger Beiträge zur Dramatik und Ikonographie (Mittelalterliche Studien 2, Stuttgart 1967, 156).
93) Werner (wie Anm. 86) 15.

nentüchern in der Türöffnung. Der links auf einer schräg gestellten Steinplatte sitzende Engel mit dem Kreuzstab in der Linken verkündet den beiden Frauen, die mit Salbbüchsen und einem an einer Kette hängenden Weihrauchgefäß von rechts kommen, die Auferstehung des Herrn. In der oberen Zone beiderseits des Grabes sind zwei Wächter positioniert. Die Miniatur illuminiert den auf der Versoseite beginnenden Evangelientext Mt 28, 1–8. Der erste Vers („VESPERE AUTEM SABBATI QUE LUCESCIT...") ist durch eine große V-Initiale in Gold und Silber und rubrizierter Zierschrift in Capitalis und Unziale hervorgehoben. Nicht nur das ganzseitige Bildformat, sondern auch die besondere Betonung des Perikopenbeginns unterstreichen die herausragende Stellung des Themas, denn die Darstellung des Grabbesuches am Ostermorgen umschreibt die Auferstehung Christi bis ins hohe Mittelalter.[94]

Die Richtung des Handlungsablaufes geht auf frühchristliche, von der weströmischen Kunst bestimmte Denkmäler zurück: Der Engel sitzt links und die Frauen kommen von rechts.[95] Die Elfenbeintafel aus der Sammlung von Reider um 400[96], heute im Bayerischen Nationalmuseum in München, faßt den Grabbesuch der drei Marien und die Himmelfahrt Christi zusammen. Der Engel ohne Flügel sitzt links vor dem zweigeschossigen Mausoleum, an das sich die schlafenden Wächter lehnen, und spricht zu den Frauen, die sich von rechts nähern. Zur selben Gruppe gehört die Tafel aus der Sammlung Trivulzio (Mailand, Castello Sforzesco)[97], aber die vor dem Grabbau sitzende Figur hält einen Rotulus, der als Attribut nur Christus zukommt.[98] So erscheint hier der Auferstandene den beiden Frauen, von denen die eine in Proskynese die Füße des Herrn berührt. Die von der weströmischen Kunst beeinflußten karolingischen Werke übernehmen die Richtung des Handlungsablaufes.[99] Vor allem auf Elfenbeinarbeiten läßt sich eine dem PML 781 ähnliche Disposition der Figuren nachweisen, wie es die St. Gallener Tafel um 900[100] in Budapest, die am Quedlinburger Reliquienkasten Anfang des 10. Jahrhunderts[101] und

94) Die früheste bekannte Darstellung der Auferstehung Christi findet sich im Clm 4454 der Bayerischen Staatsbibliothek in München Anfang des 11. Jahrhunderts. Das Tympanon des Markusbildes zeigt Christus als Halbfigur in einem Sarkophag stehend. Rademacher F., Zu den frühesten Darstellungen der Auferstehung Christi (Zs. für Kunstgeschichte 28, 1965, 195 ff., Abb. 3).

95) Schiller G., Ikonographie der christlichen Kunst 3, Die Auferstehung und Erhöhung Christi, Gütersloh 1971, 22; Demus (wie Anm. 21) 225.

96) Volbach W. F., Elfenbeinarbeiten der Spätantike und des frühen Mittelalters, Mainz[3] 1973, 79, Nr. 110; Kahsnitz R., Sog. Reidersche Tafel (Kunst und Kultur der Karolingerzeit. Karl der Große und Papst Leo III. in Paderborn, Ausst.-Kat., Bd. 2, Paderborn 1999, Nr. X.2, 688 ff.).

97) Volbach (wie Anm. 96) 80, Nr. 111.

98) Schiller (wie Anm. 95) 20.

99) Schiller (wie Anm. 95) 22. Auch W. F. Volbach (wie Anm. 96) Nr. 110 und Nr. 219 meint, daß sich die Reidersche Tafel in Besitz eines Klosters der karolingischen Hofschule befunden haben könnte und dort als Vorlage benutzt wurde.

100) Goldschmidt (wie Anm. 72) Nr. 165.

101) Goldschmidt (wie Anm. 72) Nr. 147c.

der aus Köln stammende Buchdeckel der Sammlung Martin Le Roy in Paris aus dem 10. Jahrhundert[102] zeigen. In der Reichenauer Buchmalerei folgt nur das in Trier entstandene, mit dem Codex Egberti verwandte Epistolar (Berlin, Preußische Staatsbibliothek, theol. lat. fol. 34) diesem Schema, sonst wird die Komposition umgekehrt.[103] Die Zahl der Frauen kann zwischen zwei und drei variieren; üblicherweise wird die Szene nach Matthäus oder Markus wiedergegeben[104], die aber vom Grabbesuch unterschiedlich erzählen: Matthäus (Mt 28, 1–8) nennt Maria Magdalena und die andere Maria; Markus (Mk 16, 1–10) berichtet von Maria Magdalena, Maria, der Mutter des Jakobus, und Salome.

Die doppelgeschossige Form des Grabes im PML 781 hat ebenso ihren Ursprung in frühchristlichen Werken und läßt sich bei karolingischen Arbeiten feststellen, die aus dieser Einflußsphäre stammen.[105] In der schmalen Öffnung des Grabes, genau in der Bildmittelachse, sind die Leichentücher zu sehen, wobei das geknotete Schweißtuch Christi gesondert oben erscheint. Dieses wird nur im Johannesevangelium beim Grablauf der Jünger geschildert: „Er sah die Leinenbinden liegen und das Schweißtuch, das auf dem Kopf Jesu gelegen hatte; es lag aber nicht bei den Leinenbinden, sondern zusammengebunden daneben an einer besonderen Stelle" (Jh 20, 7). Die Betonung der Leinentücher mit ihrer separierten Anordnung übereinander in der Grabesöffnung läßt sich am frühesten auf der Elfenbeintafel in Budapest nachweisen und mit anderen Werken aus St. Gallen vergleichen, nämlich mit der Miniatur im Antiphonar des Hartker zwischen 986 und 1017[106] (St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. 390/391; Abb. 10) und einem Elfenbein aus dem 10. Jahrhundert[107] (London, Victoria and Albert Museum). Aber auch der Ostermorgen im Sakramentar Heinrichs II. (München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 4456), Regensburg zwischen 1002 und 1014 (Abb. 11), zeigt die Leinenbinden im geöffneten Grab.[108] Die Bedeutung des Motives im PML 781 erschließt sich in

---

102) Goldschmidt (wie Anm. 72) Nr. 148.

103) Bloch P., Das Reichenauer Einzelblatt mit den Frauen am Grabe im Hessischen Landesmuseum Darmstadt (Kunst in Hessen und am Mittelrhein 3, 1963, 31 f.).

104) Bloch (wie Anm. 103) 30.

105) Schnitzler (wie Anm. 33) 99. Ueberwasser W., Deutsche Architekturdarstellung um das Jahr 1000 (Festschrift für Hans Jantzen, Berlin 1951, 56, Abb. 11); C. Heitz meint dagegen, daß die turmartigen Grabbauten in karolingischer Zeit real gebaute Architektur kopieren, nämlich das Westwerk, das er in Zusammenhang mit seiner Bedeutung für liturgische Gebräuche sehen möchte: Heitz C., Recherches sur les rapports entre architecture et liturgie à l'époche carolingienne, Paris 1963, bes. S. 102 ff und 152 ff; ders., Architecture et liturgie processionnelle à l'époche préromane (Revue de l'art 24, 1974, 43 f.).

106) Merton A., Die Buchmalerei in St. Gallen vom 8. bis zum 11. Jahrhundert, Leipzig 1923, 69 ff., besonders 71, Taf. LXI, Nr. 2.

107) Wegen der ikonographischen Übereinstimmungen mit der Federzeichnung im Antiphonar des Hartker nimmt A. Goldschmidt (wie Anm. 72) Nr. 126 eine Entstehung in St. Gallen an.

108) Kuder U., Die Handschriften (Regensburger Buchmalerei, Ausst.-Kat., 1987, Nr. 16, 32 f. und Taf. 94).

der Zusammenschau mit dem Zeigegestus des Grabesengels. Die Figur mit dem Kreuzstab als Zeichen der Auferstehung in der Linken entspricht der sonst üblichen Darstellungsweise. Nur der Verkündigungsgestus der erhobenen Rechten wird im PML 781 zu einem Fingerzeig auf das leere Grab hin. Den gleichen Zeigegestus weist der Grabesengel sowohl im Sakramentar Heinrichs II. (Abb. 11) als auch im Salzburger Perikopenbuch Clm 15713 um 1020 auf, der aber in beiden Miniaturen auf der rechten Seite sitzt. Zunächst konkretisiert der Fingerzeig die Auferstehungsbotschaft: „Er ist nicht hier; denn er ist auferstanden, wie er gesagt hat. Kommt her und seht euch die Stelle an, wo er lag" (Mt 28, 6). Im Konnex mit den Leichentüchern Christi scheinen mir dafür die geistlichen Osterfeiern der „Visitatio sepulchri" die Quelle zu sein. Im deutschen Raum kommt es zu einer Erweiterung von Text und Handlung des einfachen Grabbesuches der Frauen, indem der oben zitierte Matthäustext „Venite et videte" dem Ostertropus eingefügt wird.[109] Diese von dem Engel gesungenen Antiphone werden von einer neuen Handlung begleitet: Die Frauen treten darauf in das Grab ein, finden die Leinentücher und nehmen sie mit sich, um sie beim Kündigungsantiphon dem Chor oder der Gemeinde ausgebreitet als Beweis für die Auferstehung Christi zu zeigen.[110] Das Motiv begegnet einem im PML 781 bei der „Kreuzabnahme Christi", wo Maria und Johannes beiderseits des Kreuzes mit ausgespannten Tüchern warten (Abb. 12), jedoch um den abgenommen Körper des Herrn darin einzuhüllen. Vergleichbares findet sich erst bei späteren Denkmälern, etwa auf dem Pfeilerrelief in S. Domingo do Silos 1085–1100[111] und am nördlichen Tympanon von St. Hillaire in Foussais um 1140.[112] Dort halten Sol und Luna oberhalb des Kreuzbalkens die ausgebreiteten Tücher bei der Kreuzabnahme. Die Leichentücher werden auf das Eucharistiesakrament hin als „sudarium" interpretiert, das zum Abdecken des Meßkelches verwendet wird.[113] Auch in den Texten der liturgischen Osterfeiern werden die Tücher mit „sudarium" bezeichnet.[114]

Das geöffnete leere Grab Christi in der Mitte mit den Leinenbinden des PML 781 repräsentiert demnach das bereits vollzogene Wunder des Ostermysteriums, die Auferstehung des Herrn. Der liturgische Charakter der Szene wird durch die Hervorhebung der Attribute der beiden Frauen, das Weihrauchgefäß und die Salbbüchsen, noch unterstrichen.[115] Die Verbindungen zu

109) De Boor (wie Anm. 86) 81, 88 f.
110) Ebenda.
111) Schiller G., Ikonographie der christlichen Kunst, Bd. 2, Die Passion Christi, Gütersloh 1968, 179, Abb. 556.
112) Porter A. K., Romanesque Sculpture of the Pilgrimage Roads, Boston 1923; Bd. 1, 337; Bd. 7, 12, Abb. 1061.
113) Parker E. C., The Descent from the Cross. Its Relation to the Extra-Liturgical „Deposito" Drama, New York–London, 29, 81, Anm. 98.
114) De Boor (wie Anm. 86) 89.
115) Diese Beziehung zwischen der Darstellung der Frauen und der Osterliturgie wurde in der Literatur schon ausreichend erörtert. Besonders erwähnenswert

jenen Werken, die mit St. Gallen (Abb. 10) in Zusammenhang stehen, erscheinen mir insofern bemerkenswert, als in St. Gallen der Ursprung für die feierliche Ausschmückung der Osterliturgie vermutet wird. Man muß wohl annehmen, daß die Darstellungen dadurch auch beeinflußt wurden. Die einfachste Form des Ostertropus nämlich, der Grundlage der geistlichen Feiern, ist in einem Tropar des 10. Jahrhunderts (St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. 484) überliefert[116], das dem St. Galler Mönch Tuotilo zugeschrieben wird[117], einer angeblich vielseitig begabten Künstlerpersönlichkeit, die nicht nur dichtete und komponierte, sondern auch in Elfenbein schnitzte. Eine unmittelbare Anregung ist sehr wahrscheinlich, denn schon im 10. Jahrhundert arbeitete der für seine Schreib- und Malkunst bekannte St. Galler Mönch Chunibert in Salzburg.[118]

Die beiden von Pilatus erbetenen Wächter flankieren dem usuellen Schema entsprechend den Grabbau und kauern in der oberen Zone. Sie werden sonst schlafend dargestellt und als Vertreter der Todesmacht aufgefaßt, die den Gegenpol zum triumphierenden Christus bilden, der trotz Bewachung und Versiegelung des Grabes auferstanden ist. Im PML 781 haben sie jedoch – wie im Sakramentar Heinrichs II. (Abb. 11) – die Augen geöffnet und nehmen damit Anteil an der Auferstehung des Herrn. Die auf gegenüberliegenden Seiten angebrachten Miniaturen „Pilatus befiehlt das Grab Christi zu bewachen" und „Ostermorgen" stehen in einem engen inneren Zusammenhang. Beide Male wird der Leichnam Christi und damit seine Auferstehung thematisiert, jedoch nicht im Bild dargestellt. Beide Male sind einige ikonographische Besonderheiten in den Feiern der Ostersonntagsliturgie begründet.

Bei der **„Fußwaschung"** (Abb. 13) kniet Christus vor einem blattvergoldeten, gerahmten Rechteck im Zentrum der Miniatur links vor dem sitzenden Petrus, dabei umgreift er fest mit beiden Händen den Vorfuß Petri über der

---

sind die Ausführungen von C. Heitz, der anhand Metzer Elfenbeine die Frauen am Grab als verkleidete Mönche der „Visitatio" Feier interpretieren möchte. Pochat G., Liturgical Aspects of the Visitatio Sepulchri Scene (Atti del 24 Congresso Internazionale di Storia dell'Arte 1, Riforma religiosa e arti nell'epoca Carolingia, Bologna 1959, 151 ff.); Heitz 1963 (wie Anm. 105) 214 und passim; Heitz 1974 (wie Anm. 105) 43 f.

116) Young (wie Anm. 80) 201:
„Quem queritis in sepulchro, Christicole?
Jesum Nazarenum crucifixum, o caelicolae.
Non est hic, surrexit sicut predixerat; ite,
nuntiate quia surrexit de sepulchro."
Deutsche Übersetzung zitiert nach H. Moebius, Passion und Auferstehung in Kultur und Kunst des Mittelalters, Wien 1978, 41:
„Wen sucht ihr im Grabe, Christusvolk?
Jesus von Nazareth, den Gekreuzigten, ihr Himmelsbewohner.
Er ist nicht hier. Er ist auferstanden, wie er vorhergesagt hat.
Geht, verkündet, daß er auferstanden ist aus dem Grabe."

117) Werner (wie Anm. 86) 12.

118) Wind (wie Anm. 7) 364.

Wasserschüssel. Petrus streckt Christus beide Arme in heftiger Gestik entgegen. Um die isolierte Hauptgruppe sind im Viereck elf Apostel vor dem silbernen Bildgrund angeordnet, die wie in Trauer versunken am Boden hocken. Die beiden Jünger, die die Bildmitte flankieren, führen die velierte Hand im Trauergestus[119] zur Wange. Einer der Apostel in der oberen Reihe trägt ein Buch, die beiden unten in den Ecken halten je eine Schale und ein Jünger hat ein Messer in seiner Linken; dabei umfassen einige ihre Füße. Die Darstellung geht dem Bericht der Fußwaschung (Jh 13, 1–20) voraus. Die Isolierung der Christus-Petrus-Gruppe im Zentrum betont besonders die Beziehung zwischen dem Herrn und seinem Jünger; die Annäherung wird erreicht, indem der kniende Christus den Fuß Petri umfaßt. Die kniende Haltung des Herrn wird ab dem 11. Jahrhundert für die abendländische Darstellung charakteristisch, die von der liturgischen Fußwaschung beeinflußt wurde.[120] Das Berühren des Fußes kann ein leises Befühlen, ein sanftes Umspannen, aber auch ein kräftiges Umgreifen wiedergeben. Wie im PML 781 faßt Christus im St. Galler Antiphonar des Hartker fest mit beiden Händen zu[121]; mit der Rechten umgreift er den Fuß Petri, mit der Linken die Wade. Es stimmt sowohl die Bildrichtung als auch in etwa die Haltung des Herrn mit unserer Miniatur überein. Das Motiv des festen Anfassens im PML 781 läßt sich auf den Johannestext beziehen [122]: „Jesus, der wußte, daß ihm der Vater alles in die Hand gegeben hatte..." (Jh 13, 3) sowie „Wenn ich dich nicht wasche, hast du keinen Anteil an mir" (Jh 13, 8), die Antwort Christi auf die Weigerung Petri, sich vom Herrn die Füße waschen zu lassen. Dadurch bekommt Petrus, der sich ja dann die Füße waschen läßt, Anteil an Christus und damit an dessen Passion.[123] Die Art des Umfassens mit beiden Händen erinnert an den heilenden Griff des Arztes in medizinischen Handschriften: Ein Beispiel dafür ist die Miniatur in einem Codex aus dem 13. Jahrhundert in Wien (ÖNB, Cod. 93).[124] Es stellt sich aber die Frage, ob diese medizinischen Darstellungen nach antiken Typen als Vorbild für Fußwaschungsszenen dienten, oder ob eine Beeinflussung in umgekehrter Richtung erfolgte.[125] Die Vorstellung des „Christus medicus" findet sich jedoch in der Auslegung des Johannestextes: Origines spricht davon, daß Christus bei der Fußwaschung am Gründonnerstag wie der weise Arzt gehandelt hat.[126] In einem Fulgentius zugeschriebenen Sermon ermahnt der Herr Petrus, doch die Hand des Arztes nicht zurückzuweisen.[127]

---

119) Giess (wie Anm. 40) 79, 118, Nr. 87.
120) Giess (wie Anm. 40) 22, 67 ff.
121) Merton (wie Anm. 106) 69 ff.; Giess (wie Anm. 40) 114, Nr. 74.
122) Pippal (wie Anm. 11) 84.
123) Ebenda.
124) Kantorowicz E. H., The Baptism of the Apostles (Dumbarton Oaks Papers 9/10, 1956, 238 f.).
125) Giess (wie Anm. 40) 64 f., 92.
126) Origines in Ioannem, 23, 4 ff. (GCS, 10, 433 ff.).
127) Pseudofulgentius, Sermo 25 (De lavandis pedibus, MPL 65, 892A).

Es fällt auf, daß die Form des Wasserbeckens der eines Meßkelches gleicht, was eine Perspektive auf das Eucharistiesakrament eröffnet, das ja an diesem Tag mit dem Abendmahl eingesetzt wurde.[128] Das Vorstrecken beider Arme Petri ist ein in Reichenauer Handschriften (Abb. 14) immer wiederkehrendes Motiv, wobei wie im PML 781 die Linke höher als die Rechte erhoben wird, aber die Handhaltung unterscheidet sich. In unserer Miniatur zeigt Petrus auf den Herrn. Damit wird auf die Frage Petri „Du, Herr, willst mir die Füße waschen?" (Jh 13, 6) verwiesen, die seiner Fußwaschung vorausgeht; dies zielt wiederum auf die Anteilnahme an der Passion Christi ab.

Der Gestus der beiden Apostel, die die Bildmitte flankieren und ihren Mantel an die Wange führen, um die Tränen zu trocknen, läßt sich mit der Klage von Sol und Luna bzw. Maria und Johannes bei Kreuzigungsdarstellungen vergleichen.[129] Eine Elfenbeintafel der jüngeren Metzer Schule (London, British Museum) zeigt Maria und Johannes beiderseits des Kreuzes stehen, wie sie als Zeichen der Trauer über den Tod des Herrn ihr Gewand zum Gesicht führen.[130] Im Sakramentar Heinrichs II. trocknen sich Sol und Luna oberhalb des Kreuzbalkens ihre Tränen in der gleichen Art ab. Augustinus deutet in seinem Johanneskommentar die Fußwaschung in Zusammenhang mit dem Kreuzestod Christi.[131] „Was Wunder, daß der Wasser in ein Becken goß, um damit den Jüngern die Füße zu waschen, der sein Blut auf die Erde goß, um damit die Unreinigkeit der Sünde abzuwaschen? (...) Bei der Kreuzigung wurde er allerdings seiner Kleider beraubt und nach dem Tod in Linnen gehüllt, und dieses sein Leiden ist ganz und gar unserere Reinigung."[132] Die Auslegung der Perikope bleibt bis gegen Ende des 11. Jahrhunderts von Augustinus abhängig, wie das die Werke von Beda Venerabilis, Alkuin, Smaragdus und Haimo von Auxerre beweisen.[133] Die Placierung beiderseits des Mittelfeldes und der Trauergestus der beiden Jünger verweisen auf den Kreuzestod Christi.

Einige Apostel umfassen betont ihre Füße. Dieses Bewegungselement begegnet einem in ähnlicher Weise in Reichenauer Handschriften.[134] Im Codex Egberti hat der Jünger neben Christus das linke Bein erhöht aufgestellt, das er leicht mit beiden Händen berührt.[135] Genauer wird das dem Egbert-Codex

128) Pippal (wie Anm. 11) 83.
129) Pippal (wie Anm. 11) 84.
130) Goldschmidt (wie Anm. 72) Nr. 136.
131) Richter G., Die Fußwaschung im Johannesevangelium, Regensburg 1967, 31 f.
132) Augustinus, In Johannis Evangelium tractatus 55, 7 (MPL 35, 1787); Deutsch zitiert nach Giess (wie Anm. 40) 15 f.
133) Giess (wie Anm. 40) 16 f.; Richter (wie Anm. 131) 64 ff. Dort sind auch die Texte zusammengestellt.
134) Schnitzler H., Eine frühchristliche Sarkophagszene und die Reichenauer Buchmalerei (Festschrift für Friedrich Gerke, Baden-Baden 1962, 96); Giess (wie Anm. 40) 63.
135) Franz G., Ronig F. J., Codex Egberti. Teilfaksimile-Ausgabe des Ms. 24 der Stadtbibliothek Trier, Textband, Wiesbaden 1983, 106 f., Taf. 63.

zugrundeliegende Vorbild im Evangeliar Ottos III.[136] (Abb. 14) und im Perikopenbuch Heinrichs II. [137] wiedergegeben. Um den Fuß und das Bein des Jüngers ist das Riemenwerk einer Sandale geschnürt; dadurch wird das Bewegungsmotiv erklärt: eine Rezeption der Figur des antiken Sandalenlösers.[138] Das Motiv des Sandalenlösens könnte sich unter byzantinischem Einfluß im Abendland verbreitet haben.[139] Der Gestik des PML 781 kommt der nach seinem Fuß greifende Apostel auf der Elfenbeintafel in Quedlinburg[140] am nächsten. Die Art, wie der eine Apostel der oberen Reihe auf seine Ferse zeigt, erinnert an die Illustration des 48. Psalms, Vers 6 „Cur timebo in die mala? Iniquitas calcanei mei circumdabit me" („Warum soll ich mich in bösen Tagen fürchten [wörtlich übersetzt:] das Unrecht meiner Ferse wird mich umgeben"[141]) im Utrechtpsalter (Utrecht, Universitätsbibliothek, Cod. 32).[142] Der auf einem Hügel stehende Psalmist zeigt auf die Ferse seines rechten Fußes, während er mit der anderen Hand die Dextera Dei oberhalb von ihm erreichen möchte. Die Exegeten des Mittelalters sehen in der Ferse den Sitz der Sünde, eine Vorstellung, die vor allem auf die Auslegungen des Ambrosius zurückgeht. In seinem Kommentar zum sechsten Vers des 48. Psalms meint der Bischof von Mailand: „Der Ferse des Menschen stellt ja seine alte Feindin, die Schlange nach. Adam sei durch den Zahn der Schlange an der Ferse verletzt worden und diese Verwundbarkeit sei auf sein ganzes Geschlecht übergegangen. Durch diese Wunde hinken wir alle ein wenig, daher wäscht der Herr den Jüngern die Füße, damit das Gift der Schlange abgewaschen wird."[143] Gleiche Gedanken formuliert Ambrosius auch in „De Mysteriis" zu Jh 13, 10 und in „De Sacramentis".[144] Das Wort „calcaneus" (Ferse) kommt auch im Johannestext selbst vor: „Qui manducat mecum panem, levabit contra me calcaneum suum" (Jh 13, 18: „Einer, der mein Brot aß, hat gegen mich seine Ferse erhoben."), damit gibt der Herr deutlich den Hinweis auf den Verrat des Judas. Das Umgreifen der Füße im PML 781 läßt sich möglicherweise vom Motiv des Sandalenlösens herleiten, es wird aber auf die Sündhaftigkeit jedes

136) Leidinger G., Das sogenannte Evangeliarium Kaiser Ottos III. (Miniaturen aus Handschriften der königlichen Hof- und Staatsbibliothek München 1, München o. J., Taf. 47).
137) Kuder U., Die Bilder und Zierseiten (Zierde für ewige Zeit. Das Perikopenbuch Heinrichs II., Ausst.-Kat., 1984, 120 f., Taf. 24).
138) Giess H., Die Gestalt des Sandalenlösers in der Mittelalterlichen Kunst (Miscellanea Bibliotheca Hertzianae 16, 1961, 56); Giess (wie Anm. 40) 63.
139) Schiller (wie Anm. 111) 55 f.
140) Goldschmidt (wie Anm. 72) Nr. 147 b; Giess (wie Anm. 40) 118, Nr. 90.
141) Zitiert nach M. Pippal (wie Anm. 11) 83.
142) Dewald E. T., The Illustrations of the Utrecht Psalter, Princeton 1932, 24, Taf. 45.
143) Ambrosius, Enarratio in Psalmum 48, 6 (MPL 14, 1215); zitiert nach H. Giess (wie Anm. 40) 10 f.
144) Ambrosius, De Mysteriis liber VI, 32 (MPL 16, 398); Ambrosius, De Sacramentis libri sex III, 4–7 (MPL 16, 432 f.).

einzelnen hin interpretiert; die Fußwaschung entspricht der Vergebung der Sünden.

In der unteren Reihe hält ein Jünger ein Messer in der Hand, das mit dem Brauch der Praelavatio bei der monastischen Fußwaschung in Verbindung gebracht werden kann; dabei war es gestattet, kleine Messerchen zur Reinigung der Füße zu verwenden.[145] In den Ecken tragen zwei Apostel je eine Schale, ein Motiv, das sich vergleichbar im Evangeliar Ottos III. (Abb. 14) findet. Zwischen Christus und dem Sandalenlöser steht ein Jünger, der mit beiden Händen eine Wasserschüssel umfaßt. Der Umstand, daß im PML 781 gleich zwei Schalen dargestellt werden, läßt sich genauso auf die Liturgie zurückführen. Einige Consuetudines empfehlen nämlich den Gebrauch von zwei Wasserschüsseln zur Beschleunigung der samstäglichen Fußwaschung.[146] Da die Attribute der Apostel – wohl auch das von einem Jünger in der oberen Reihe gehaltene Buch – mit der liturgischen Fußwaschung zusammenhängen, scheint es mir notwendig, an dieser Stelle einen Blick auf den monastischen Ritus zu werfen. Den Worten Jesu: „Wenn nun ich, der Herr und Meister, euch die Füße gewaschen habe, dann müßt auch ihr einander die Füße waschen. Ich habe euch ein Beispiel gegeben, damit auch ihr so handelt, wie ich an euch gehandelt habe" (Jh 13, 14 f.), wird in den Klostergemeinschaften als Zeichen der Demut und Nächstenliebe Folge geleistet. Die Mönchsordnungen nehmen die Fußwaschung als festen Bestandteil auf, in den Regeln des heiligen Benedikt etwa handelt das Kapitel 53 ausführlich davon. Nach den Abschiedsworten Christi „Mandatum novum do vobis" (Jh 13, 34) wird die Fußwaschung das „Mandatum" genannt, dabei wird zwischen dem täglichen „Mandatum pauperum", der Armenfußwaschung, und dem „Mandatum fratrum" unterschieden, der Fußwaschung der Mönche untereinander, die allwöchentlich jeden Samstag stattfindet. Am Gründonnerstag wird beides in sehr feierlicher Form gepflegt. Die Reichsklosterreform legt besonderen Wert auf dieses Brauchtum. Wir wissen aus dem Salzburger Suffraganbistum Regensburg, daß Abt Ramwold von St. Emmeram das Mandatum pauperum mit großem Eifer ausführte und täglich an drei Armen die Fußwaschung vornahm.[147] In den Consuetudines der Reform geht dem Mandatum fratrum die schon oben erwähnte Praelavatio voraus, eine private, vorbereitende Säuberung der Füße; dadurch wird der symbolhaften Sinn der Feier noch stärker hervorgehoben.[148]

In der Miniatur des PML 781 sind zwei Sinnebenen gleichzeitig zu bemerken, was schon bei der Farbgebung zum Ausdruck kommt: Die Christus-Petrus-Gruppe vor dem goldenen Rechteck im Zentrum meint das „historische", biblische Ereignis mit seinen Hinweisen auf Passion und Kreuzestod

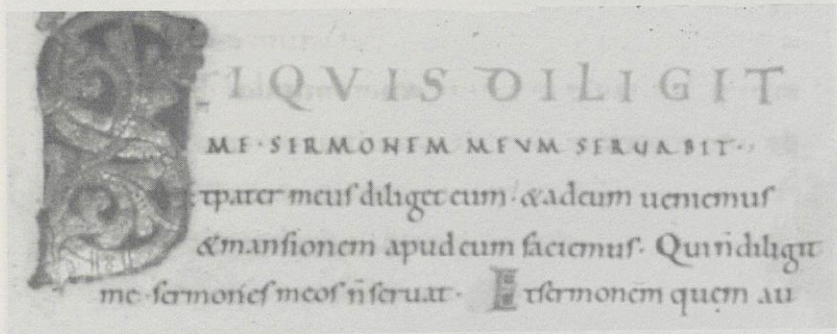
145) Giess (wie Anm. 40) 79.
146) Giess (wie Anm. 40) 71.
147) Hallinger (wie Anm. 54) 939.
148) Schäfer T., Die Fußwaschung im monastischen Brauchtum und in der lateinischen Liturgie, Beuron 1956, 64.

und der Anteilnahme Petri daran. Die beiden flankierenden Jünger im Trauergestus lassen sich darauf beziehen. Die übrigen Apostel vor dem Silbergrund spielen auf die monastische Fußwaschung an und damit auf die Sünden jedes einzelnen, aber auch auf deren Vergebung.

Zusammenfassung

Das Bildprogramm des PML 781 schildert das Leben Christi in zwei Zyklen; dabei nimmt das österliche Geschehen den meisten Raum ein. Den Schwerpunkt des Programms bildet die Auferstehung des Herrn. Jedes Evangelium endet mit einer Darstellung, die sich mit diesem Thema beschäftigt. Die Auferstehungsbilder sind hinsichtlich des Bildformates größer gestaltet und werden vorwiegend von der Säulen-Architrav-Konstruktion (Rahmung B) gerahmt. Auch der Initialschmuck ist dem Gesamtprogramm untergeordnet. Die ikonographischen Schemata verwenden vorwiegend Motive westlicher Provenienz, nur vereinzelt sind solche aus Byzanz bemerkbar, die aber wohl schon Bestandteil des westlichen Formengutes waren. Verbindungen lassen sich zu jenen Kunstzentren knüpfen, die mit der Reichsklosterreform in Zusammenhang stehen: Echternach, Fulda, Köln und Lothringen (Elfenbeinarbeiten der jüngeren Metzer Schule). Die ikonographischen Elemente werden aber derart verändert und neu kombiniert, so daß die einzelnen Bildaussagen über die bloß historische Sinnebene hinausgehen. Die Miniaturen des PML 781 selbst sind meistens auf das Zentrum bzw. auf die Bildmittelachse hin konzipiert. Sie haben aber eine komplexe inhaltliche Struktur mit z. T. verschiedenen Sinnebenen, die etwa bei der „Fußwaschung" schon durch die Farbgebung des Bildgrundes festgestellt werden können: Blattgold für das Mittelfeld mit der Christus-Petrus-Gruppe, Blattsilber für die im Rechteck darum sitzenden Jünger. „Pilatusbefehl" und „Ostermorgen" thematisieren den Leichnam Christi, obwohl er gar nicht dargestellt wird. Beide Miniaturen kreisen wiederum um die Auferstehung des Herrn. Die monastischen Gebräuche der Osterliturgie, besonders die Sonderformen der Reichsklosterreform, lassen sich in den Miniaturen Pilatusbefehl, Ostermorgen und Fußwaschung belegen. Dabei läßt sich die Beeinflussung auf die Übernahme der Reform von St. Emmeram in Regensburg zurückführen; dorthin weist auch das hohe theologische Niveau.

1 New York, The Pierpont Morgan Library, M. 781, Evangelist Matthäus und Beginn des Mt-Evangeliums mit Initialligatur „LI“, fol. 36v und fol. 37r



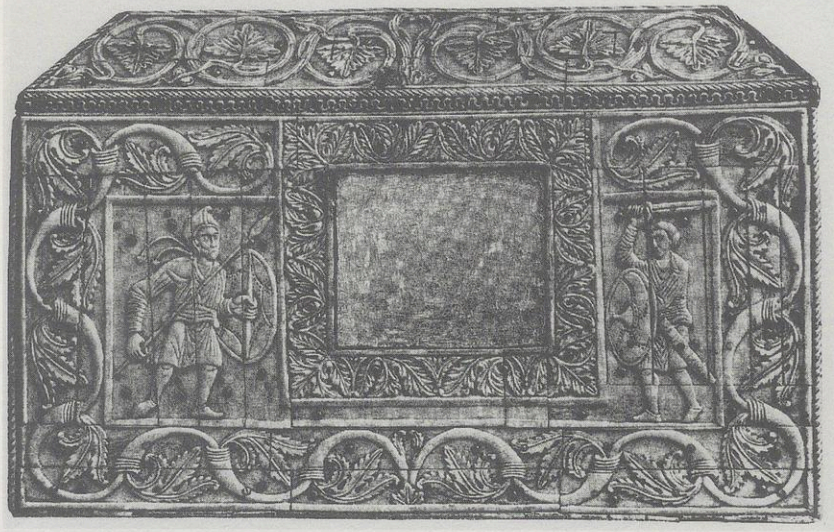
2 New York, The Pierpont Morgan Library, M. 781, Initiale S, fol. 215v

3 New York, The Pierpont Morgan Library, M. 781, Einzug in Jerusalem, fol. 69r

4 New York, The Pierpont Morgan Library, M. 781, Pilatus befiehlt das Grab Christi zu bewachen, fol. 85v

5 Köln, St. Maria im Kapitol, Holztüre, linker Flügel, Herodesfelder

6 Nürnberg, Germanisches Nationalmuseum, Hs. 156142, Codex Aureus Epternacensis, Detail: Herodes empfängt die drei Magier



7 Ehemals Berlin, Staatliche Museen, Elfenbeinkassette, Vorderseite: Grabeswächter

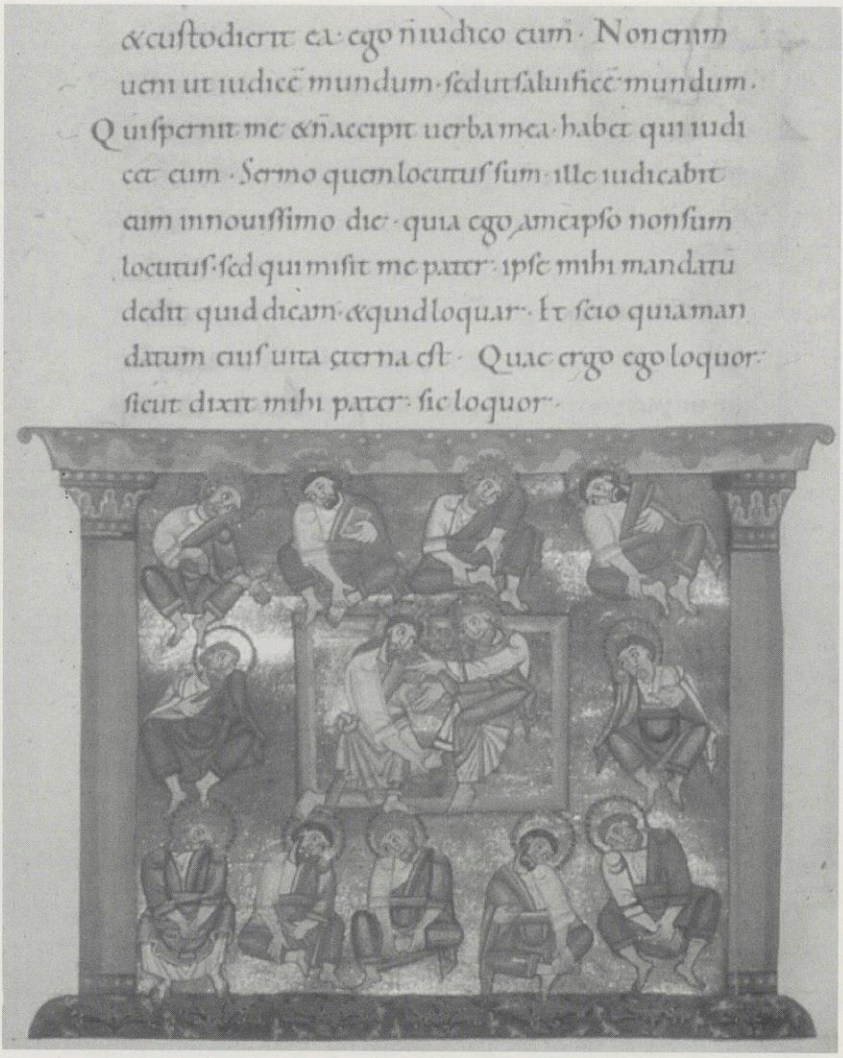
8 New York, The Pierpont Morgan Library, M. 781, Anbetung der Könige, fol. 39r

9 New York, The Pierpont Morgan Library, M. 781, Ostermorgen, fol. 86r

10 St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. 390/391, Antiphonar des Hartker, Ostermorgen, fol. 33r.

11 München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 4456, Sakramentar Heinrichs II., Ostermorgen, fol. 15v

12 New York, The Pierpont Morgan Library, M. 781, Kreuzabnahme, fol. 223v



13 New York, The Pierpont Morgan Library, M. 781, Fußwaschung, fol. 212v

14 München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 4453, Evangeliar Ottos III., Fußwaschung, fol. 237r

Abbildungsnachweis

New York, The Pierpont Morgan Library: Abb. 1–4, 8, 9, 12, 13.
Wien, Institut für Kunstgeschichte, Fotosammlung: Abb. 5–7, 10, 11, 14.

Das Doppelkloster Engelberg – eine vergessene Form monastischen Zusammenlebens*

Rolf De Kegel – Engelberg

„Neben diesem Kloster im einsamen [Engelberger] Tal befindet sich ein altehrwürdiges Frauenkloster, das der Fürsorge des Abtes untersteht. Mir schien jedoch, dass diese unmittelbare Nähe Ärgernis hervorrufen könnte, wie es schon einige Male der Fall war. So habe ich mich bemüht, jene wenigen Klosterfrauen in anderen Klöstern unterzubringen und ihre Einnahmen einem guten Zweck zuzuführen". So lesen wir im Bericht des päpstlichen Gesandten Ladislaus d'Aquino aus dem Jahr 1612.[1] Mit der lapidaren Bemerkung, der Frauenkonvent würde ob der *„unmittelbaren Nähe"* zum Männerkloster Anstoss und Ärger provozieren und sei deshalb aufzuheben, besiegelte der Nuntius nach beinahe einem halben Jahrtausend seines Bestehens das Ende der Engelberger Doppelklostertradition.

Das Faktum, dass Engelberg einst ein Doppelkloster gewesen war, ist für sich genommen noch keine Sondermeldung wert. Im 12. Jahrhundert – Engelberg ist 1120 gegründet worden – bildeten Doppelklöster eine alltägliche Erscheinung. Die Arbeiten von Elsanne Gilomen-Schenkel, Redaktorin der Helvetia Sacra, haben im südalemannischen Gebiet für die Zeit der benediktinischen Reformbewegung im 11. und 12. Jahrhundert den Nachweis von nicht weniger als 17 Neugründungen oder Reformierungen erbracht. Mit zwei Ausnahmen haben all diese Reformklöster zugehörige Frauenkonvente besessen. In 12 Fällen bestand erwiesenermassen über kürzere oder längere Zeit ein Doppelkloster. Nehmen wir noch die Klostergründungen der Prämonstratenser hinzu, so kommen wir für den genannten geographischen Raum auf 20 Doppelklöster.[2] Nach einigen Bemerkungen zum Phänomen Doppelkloster soll in einem zweiten Teil das Engelberger Beispiel näher vorgestellt werden.

---

*) Bei diesem Artikel handelt es sich um die erweiterte und mit Anmerkungen versehene Fassung meines Vortrages, den ich bei der Jahrestagung der Hist. Sektion der Bayerischen Benediktinerakademie in Seeon am 8. Oktober 1999 gehalten habe. Für die Möglichkeit, die Arbeit in den SMGB publizieren zu können, möchte ich Prof. Dr. P. Ulrich Faust meinen besten Dank aussprechen.

1) Engelberger Dokumente, Heft 5, hrsg. v. G. Dufner, Engelberg 1978, 6.

2) Gilomen-Schenkel E., Das Doppelkloster – eine verschwiegene Institution. Engelberg und andere Beispiele aus dem Umkreis der Helvetia Sacra (SMGB 101, 1990, 197–211); dies., Engelberg, Interlaken und andere autonome Doppelklöster im Südwesten des Reiches (11.–13. Jh.). Zur Quellenproblematik und zur historiographi-

1.

„Das Doppelkloster", so lautet die Definition von Michel Parisse im Lexikon des Mittelalters, „umfasst eine Gemeinschaft von Männern und eine von Frauen, die am selben Ort leben, dieselbe Regel befolgen und derselben Autorität unterstehen".[3] Parisse weist in seiner Definition aber auch darauf hin, dass trotz des imposanten quantitativen Befundes „der Begriff des Doppelklosters nur mit grösster Vorsicht angewandt werden sollte".[4] Verlässt man nämlich die statistische Ebene und fragt weiter nach der Qualität doppelklösterlichen Lebens, nach dem modus vivendi unter den beiden Konventen, dann sind schnell Defizite auszumachen. Von vielen Doppelklöstern wissen wir kaum mehr als dass sie existiert haben, haben wir bloss den Hinweis auf die Existenz von *„fratres"* und *„sorores"*, und auch da ist Sorgfalt und Vorsicht geboten mit der Schlussfolgerung, dass ein Doppelkloster bestanden haben muss.[5]

In aller Regel war der Abt des Männerklosters Oberhaupt der Gemeinschaft. Folglich leitete keine Abbatissa, sondern eine Magistra, eine Meisterin oder eine Priorin, die Frauengemeinschaft. Die Hochblüte erlebte diese spezifische monastische Lebensform im 11. und 12. Jahrhundert. Die Reformbewegungen der Benediktiner, der Augustinerchorherren und Prämonstratenser, der Zisterzienser und Kartäuser übten eine grosse Anziehungskraft auf die Menschen aus. Der Chronist Bernold von St. Blasien beschreibt sehr eindrücklich den laikalen Grundzug der Reformbewegung. Da ist die Rede von Adelsangehörigen, die sich mit ihrer Person und ihrem Vermögen einer Klostergemeinschaft anschliessen – in diese Kategorie gehört der Engelberger Klosterstifter Konrad von Sellenbüren. Gross sei die Menge der Frauen gewesen, die ein Leben unter geistlich-monastischer Anleitung gesucht hätten. Die Konversionswelle habe auch Ehepaare und Familien erfasst, ja ganze Dörfer in religiöse Gemeinschaften verwandelt. Allein der von Norbert von Xanten

---

schen Tradition (Doppelklöster und andere Formen der Symbiose männlicher und weiblicher Religiosen im Mittelalter, hrsg. v. K. Elm u. M. Parisse [Berliner Historische Studien 18, Ordensstudien 8] Berlin 1992, 115–133). Tremp E., Chorfrauen im Schatten der Männer. Frühe Doppelklöster der Prämonstratenser in der Westschweiz – eine Spurensicherung (ZSKG 88, 1994, 79–109, hier 92–106).

3) Parisse M., Artikel ‚Doppelkloster' (LMA 3, Zürich 1986, Sp. 1257).

4) Ebenda Sp. 1258.

5) Zu vorsichtigem Umgang mit dem Begriff Doppelkloster im Bereich der Prämonstratenserstifte mahnt auch Ehlers-Kisseler I., Die Anfänge der Prämonstratenser im Erzbistum Köln (RhA 137) Köln–Weimar–Wien 1997, S. 279: „Nach den zusammengetragenen Befunden muss jedenfalls festgestellt werden, dass die Brüder (*fratres*) nicht als eindeutiges Zeugnis dafür aufgefasst werden können, dass ein Doppelstift mit je eigenständigem Frauen- und Männerkonvent bestand. Im Kölner Erzbistum zeigt sich, dass der überwiegende Teil der Stifte schon als Frauen- oder als Männerstift gegründet worden ist. Die Stifte, die möglicherweise Doppelstifte waren, machen den geringeren Teil aus."

im Jahre 1120 gegründete Orden der Prämonstratenser errichtete im 12. Jahrhundert in Nordfrankreich, Burgund und im Reichsgebiet sehr viele Klöster zunächst als Doppelklöster. Der von Hermann von Laon um 1140 verfasste Lebensbericht über Norbert von Xanten hebt hervor, es sei Norbert hoch anzurechnen, dass er beide Geschlechter, Männer und Frauen in seine Klöster aufgenommen habe; ... ganze *„cohortes feminarum"* seien ihm in die Klöster gefolgt.[6]

Die Ausgangspunkte der benediktinischen Reform im süddeutsch-schweizerischen Gebiet liegen bekanntlich in den Schwarzwaldklöstern St. Blasien und Hirsau. Im letzten Viertel des 11. Jahrhunderts wurde St. Blasien reformiert und erlebte einen Aufschwung als Doppelkloster. St. Blasien seinerseits reformierte 1083 das Kloster Muri und entsandte – wie es in der Murenser Gründungsgeschichte heisst – zu diesem Zweck *„exteriores fratres cum sororibus"*[7], Laienbrüder und Schwestern, in den Aargau. In Muri wurde in enger Anlehnung an St. Blasien ein Doppelkloster eingerichtet. Hirsau brachte den Reformgedanken nach Allerheiligen Schaffhausen, nach Beinwil und ins schwäbische Petershausen. Gerade das letztere wirkte massgebend mit bei der Errichtung der Doppelklöster Wagenhausen, Rheinau, Fischingen und St. Johann im Toggenburg.[8]

Das Doppelkloster ist ein Charakteristikum der reformklösterlichen Bewegung. Das Merkmalhafte liegt darin, dass das Doppelkloster in ganz besonderer Art die gesamtgesellschaftliche Relevanz der Reformbewegung wiedergibt. „Die mönchischen Reformbewegungen des 11. und 12. Jahrhunderts haben die ganze Gesellschaft ergriffen"[9], und zur Gesellschaft gehören Reiche und Arme, Männer und Frauen. Das Doppelkloster war das geeignete Organisationsmodell, um den Schub der religiösen Laienbewegung aufzunehmen und in monastisch-regulierte Bahnen zu lenken.

So gross und erstaunlich die Zahl der Doppelklöster sich auch ausnehmen mag, von Bestand blieben nur die wenigsten. Viele sind so schnell, wie sie entstanden sind, auch wieder aufgelöst worden. Die Entflechtung hatte in breiter Front um die Mitte des 12. Jahrhunderts eingesetzt. Meistens ging die Initiative vom Männerkloster aus. Umgekehrt verlief der Separationsprozess im Fall des benediktinischen Doppelklosters Disibodenberg in der Pfalz. Dort waren es die Frauen unter der Leitung der Hildegard von Bingen, die gegen den anfänglichen Widerstand des Männerklosters 1148 ihren Wegzug auf den Ru-

---

6) MGH.SS 12, hrsg. v. G. H. Pertz, Hannover 1854, ND Stuttgart 1963, S. 657, 48 ff.

7) Acta Murensia (Das Kloster Muri im Kanton Aargau, hrsg. v. M. Kiem, Quellen zur Schweizer Geschichte 3) Basel 1883, 35.

8) Vgl. dazu die Liste der benediktinischen Klostergründungen bei Gilomen-Schenkel E., Engelberg (wie Anm. 2) 131 ff.

9) Tellenbach G., Il monachesimo riformato ed i laici nei sec. XI e XII (Miscellanea del Centro di Studi Medioevali V), Milano 1965; deutsche Übersetzung (Cluny. Beiträge zu Gestalt und Wirkung der cluniazensischen Reform, hrsg. v. H. Richter [Wege der Forschung 241] Darmstadt 1975, 380).

pertsberg bei Bingen durchsetzten.[10] In der Regel wurde der Frauenkonvent örtlich wegverlegt, und die Männergemeinschaft blieb im alten Kloster. Doch auch hier gab es Ausnahmen: Bei der Auflösung des 1195 eingerichteten benediktinischen Doppelklosters St. Benedikt zu Padua konnten die Frauen am angestammten Ort bleiben, während die Männer sich anderweitig nach einem neuen klösterlichen Zuhause umsehen mussten.[11]

Warum aber diese rasche Entflechtung? Stephan Hilpisch, von dem die immer noch grundlegende Studie zum Wesen der Doppelklöster stammt, formulierte sehr pointiert: „Was die Entwicklung der Doppelklöster gehindert hat und auch schliesslich zu ihrem Untergang führte, waren nicht die in den kanonischen Rechtsbüchern aufgeführten Kanones der griechischen Kirche, noch die einzelnen Verbote der Päpste, sondern die Stellung der Mönche zu diesem Institut. In ihren Kreisen waren Freunde und Gegner der Doppelklöster."[12] Einflussreiche Theologen und Klostermänner des 12. Jahrhunderts missbilligten und verurteilten die Institution des Doppelklosters. Bernhard von Clairvaux (1090–1153) war der Überzeugung – und damit stand er keineswegs alleine –, dass durch die weitverbreitete Usanz der *„cohabitatio virorum et feminarum"*[13] den Klöstern die allergrösste Gefahr drohe. Schon 1079 wurde Abt Wilhelm von Hirsau von seinem Amtsbruder in Cluny ausdrücklich dafür gelobt, dass er den Hirsauer Frauenkonvent kurz vorher nach Kentheim wegverlegt hatte.[14] Petrus Venerabilis (1094–1156) – sonst ein Mann des Ausgleichs und der Verständigung – verlangte als Abt von Cluny, dass eine Frauengemeinschaft mindestens zwei Meilen vom Männerkonvent ent-

---

10) Zum Separationsprozess im Doppelkloster Disibodenberg vgl. 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-frühstaufischen Reich, hrsg. v. St. Weinfurter, Mainz 1992, 246). – Zum Leben der Nonnen im Doppelkloster Disibodenberg vgl. jetzt Felten F. J., Hildegard von Bingen zwischen Reformaufbruch und Bewahrung des Althergebrachten. Mit einem Exkurs über das Leben der Reformbenediktinerinnen auf dem Disibodenberg (Spiritualität im Mittelalter. 900 Jahre Hildegard von Bingen, hrsg. v. J. Ferrari u. St. Grätzel [Philosophie im Kontext 4], St. Augustin 1998, 143–149).

11) Vgl. Jenal G., Doppelklöster und monastische Gesetzgebung im Italien des frühen und hohen Mittelalters (Doppelklöster und andere Formen [wie Anm. 2] 44).

12) Hilpisch St., Die Doppelklöster. Entstehung und Organisation (BGAM 15), Münster 1928, 82. Zur ablehnenden Haltung gegenüber den Doppelklöstern durch Kanonisten wie Burchard von Worms, Yvo von Chartres oder Gratian vgl. ebenda 80 f. und Jenal G., Doppelklöster (wie Anm. 11) 49 ff. bes. Anm. 91–97.

13) Bernhard von Clairvaux, Brief Nr. 79 (PL 182, 200 A). Zu Bernhards Haltung gegenüber den Doppelklöstern, namentlich prämonstratensischer Observanz, vgl. Tremp E., Chorfrauen (wie Anm. 2) 89 f.

14) Vgl. Schreiner K., Mönchtum zwischen asketischem Anspruch und gesellschaftlicher Wirklichkeit (Speculum Sueviae, hrsg. v. H.-M. Maurer u. F. Quarthal [FS Hans Martin Decker-Hauff = ZWLG 41] Stuttgart 1982, 273).

fernt sein müsse, *„ne ... locus diabolo daretur"*.[15] Die Bischöfe, die um 1250 die Auflösung des Doppelklosters St. Benedikt zu Padua durchführten, sahen eine der Ursachen für den schlechten Ruf des Doppelklosters darin, „dass sich alles an einem Ort abspielte, wo gleichsam eine *fratrum et sororum vicinitas et conjunctio* gegeben war, eine Nachbarschaft, dazu geeignet, die Hinterhalte des Teufels zu verstärken und zahlreiche, vielfältige Gefahren heraufzubeschwören".[16] Die Prämonstratenser, die zu Lebzeiten ihres Ordensstifters Norbert die Institution des Doppelklosters geradezu propagiert hatten, begannen sich nach wenigen Jahrzehnten wieder davon zu distanzieren. Die Entflechtung der Männer- und Frauengemeinschaften wurde verhältnissmässig rasch vollzogen und geschah teilweise in wenig vornehmer Art, wie im Falle des württembergischen Doppelklosters Marchtal. In der Narratio des entsprechenden Kapitelbeschlusses von 1273 heisst es: *„Wir Konrad, Vorsteher des Klosters Marchtal, und der ganze Kanonikerkonvent erkennen, dass die Verdorbenheit der Frauen alles in der Welt übersteigt und ... dass Drachen- und Schlangengift dem Menschen weniger abträglich sind als der gemeinschaftliche Umgang mit Frauen. Aus Gründen unseres Seelenheils und aus wirtschaftlichen Überlegungen haben wir deshalb beschlossen, keine Nonnen mehr aufzunehmen, sondern sie wie Giftschlangen zu meiden."*[17]

An programmatischer Verteidigung des Doppelklosters lässt sich in dieser Zeit nur wenig anführen. Die wohl ausführlichste und deshalb auch bekannteste Quelle stammt aus dem württembergischen Benediktiner-Doppelkloster Petershausen. In der Einleitung zur Klosterchronik heisst es: *„Dies muss festgehalten werden, dass [damals in der Urkirche] die frommen Frauen gemeinsam mit den heiligen Jüngern Gott dienten; es ist deshalb nach diesem Beispiel nicht zu tadeln, sondern in höchstem Masse zu loben, wenn Nonnen in den Klöstern der Diener Gottes aufgenommen werden, damit beide Geschlechter, selbstverständlich in voneinander*

---

15) CCM 6, hrsg. v. K. Hallinger, Siegburg 1975, S. 78, Nr. 47: *„Statutum est, ne sanctimonialibus aut conversis mulieribus iuxta domos monachorum infra duas leugas ad minus habitatio concedatur. Causa instituti huius fuit, ne in quibus maxime cavendum est, contra apostolicum praeceptum locus diabolo daretur, sed ut cum fomite iniquitatis omnis eius etiam suspicio tolleretur. Impulit magis ad hoc instituendum quorumdam temeritas, qui mulieribus sanctimoniam vel conversionem professis terrarum pecuniae gratia habitacula iuxta domos monachorum parare iam coeperant."* Vgl. auch den Paulusbrief an die Epheser 4, 27.

16) Jenal G., Doppelklöster (wie Anm. 11) 45.

17) Der Kapitelbeschluss vom 26. März 1273 ist zitiert bei Hilpisch St., Doppelklöster (wie Anm. 12) 83: *„Nos Conradus praepositus de Martello cum universo conventu canonicorum nostrorum attendentes, quod mulierum nequitia superet omnes nequitias, quae sunt in mundo, et quod non est ira super iram mulieris, quodque venena aspidum et draconum sanabiliora sunt homini et mitiora quam familiaritas mulierum, decrevimus pari consensu et communi consilio, saluti tam animarum quam corporum et etiam rerum in posterum providere volentes, ut aliquas de cetero sorores ad augmentum nostrae perditionis nullatenus recipiamus, sed eas quasi venenata animalia recipere evitemus."*

getrennten Räumlichkeiten, gemeinsam am selben Ort zum Heile geführt werden."[18] Eine andere das Doppelkloster legitimierende Textstelle findet sich in den ‚Acta Murensia', der Gründungsgeschichte des Klosters Muri. Es sei das Neben- und Miteinander von Männern und Frauen im selben Kloster ganz *„nach dem Beispiel der heiligen Väter, die ebenfalls gemeinsam mit den Frauen Gott verehrt"* hätten.[19] Beide Stellen bemühen sich um eine historische Argumentation. Sowohl beim *exemplum apostolorum* in der Petershausener Chronik als auch beim *exemplum patrum* in den ‚Acta Murensia' geht es um den Nachweis der urchristlichen Verankerung der Institution Doppelkloster.[20]

Herbert Grundmann hat darauf hingewiesen, dass mit der Wende zum 12. Jahrhundert auch der Begriff der *vita apostolica* „vieldeutig und strittig"[21] geworden ist. Zunehmend taucht der Begriff nämlich auch im Zusammenhang mit der religiösen Laienbewegung auf. Die Kloster- und Ordensgründer Robert von Arbrissel, Norbert von Xanten u.a. gaben ihren Bewegungen den Auftrag, sich die *vita apostolica* zur Norm zu machen. Die Forschungen von Arno Borst[22] haben gezeigt, wie ab der Mitte des 12. Jahrhunderts häretische Gruppen und allen voran die anhebende Katharerbewegung mit der Forderung nach radikaler Rückbesinnung auf urchristlichen und apostelgleichen Lebenswandel ihre Anhänger suchten und fanden. Mit denselben Argumenten und Vorbildern wie einige Jahrzehnte zuvor die Wanderprediger der Ordensbewegung und Kirchenreform hatten nun die Katharer in ganz Europa Geistliche und Laien, Männer und Frauen, Mönche und Nonnen in Scharen zu

---

18) Chronik des Klosters Petershausen, hrsg. v. O. Feger (Schwäbische Chroniken der Stauferzeit 3) Lindau–Konstanz ^{2}1978, 24: *„Ubi hoc quoque notandum, quod devote mulieres pariter cum sanctis discipulis Deo militabant, et ideo hoc exemplo non est vituperabile, sed magis laudabile, si sanctimoniales femine in servorum Dei monasteriis recipiantur, ut uterque sexus, ab invicem tamen sequestratus, uno in loco salvetur."* Übersetzung nach Tremp E., Chorfrauen (wie Anm. 2) 86. Zur Petershausener Doppelklosterlegitimation vgl. auch Schreiner K., Mönchtum (wie Anm. 14) 276.

19) Acta Murensia (wie Anm. 7) 60 f.: *„De conswetudine autem congregandi feminas, que hic jam multis annis viginti, nobis est exemplum vita sanctorum patrum, qui et ipsi feminas congregaverunt ob amorem Dei, quarum mansio et vita ita perfecta debet esse separata a monachis, ut nulla inter eas possit esse suspicio, sed a solo abbate et preposito, qui eis prelati fuerint, earum vita et religio ordinetur"*. Mit dem *„exemplum patrum"* verweist der Autor wohl auf „jene christlichen Jungfrauen, die nachweislich seit dem 2. Jahrhundert der gemeinschaftlichen Askese wegen mit Mönchen oder Klerikern zusammenlebten" (Schreiner K., Mönchtum [wie Anm. 14] 275 Anm. 124).

20) Vgl. Felten F. J., Frauenklöster (wie Anm. 10) 245 f. Der legitimatorische Rekurs auf die Zeit der Apostel und der Muttergottes wurde auch von Robert von Arbrissel gemacht, der zu Beginn des 12. Jahrhunderts das Doppelkloster Fontevrault in der Diözese Poitiers gegründet hatte (Schreiner K., Mönchtum [wie Anm. 14] 274 f.).

21) Grundmann H., Neue Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegungen im Mittelalter (Grundmann H., Ausgewählte Aufsätze, Teil 1 [Schriften der Monumenta Germaniae Historica, Bd. 25,1] Stuttgart 1976, S. 59).

22) Borst A., Die Katharer (SMGH 12) Stuttgart 1953, 90 ff.; Borst A., Die dualistische Häresie im Mittelalter (Barbaren, Ketzer und Artisten, München 1988, 214 ff.).

begeistern vermocht. Unter dem Einfluss der Ketzerbewegungen erhielt die Rückbesinnung auf apostolische und urchristliche Ideale einen häretischen Beigeschmack. Es stellt sich die Frage, ob das weitgehende Fehlen von legitimierenden Texten zugunsten der Doppelklosterbewegung nicht auch darauf zurückzuführen ist, dass eine sich auf das Urchristentum und die *vita apostolica* beziehende Doppelkloster-Argumentation Gefahr laufen musste, missverstanden zu werden? Ist es Zufall, dass der Beginn der forcierten Entflechtung von Doppelklöstern und die Anfänge der Ketzerbewegung zeitlich zusammenfallen, nämlich in die Mitte des 12. Jahrhunderts? Der Grund warum wir sowenig programmatische Texte – in der Art der Petershausener Chronik – kennen, könnte also auch darin liegen, dass solche Texte gerade wegen ihrer historischen Argumentation nicht mehr opportun waren.

Interessanterweise verläuft der Prozess der Abstossung der weiblichen Fraktion parallel zur Institutionalisierung der verschiedenen Reformorden. Kartäuser, Prämonstratenser, Zisterzienser, Kamaldulenser u.a.m. geben sich ab der Mitte des 12. Jahrhunderts Statuten und Reglemente, die eine straffe Ordensverfassung zum Ziel haben. Doppelklöster aber sind eindrückliche Zeugnisse für die in den Quellen beschriebene glühende Religiosität der Menschen aller gesellschaftlichen Schichten und beiderlei Geschlechts während der Reformbewegung. „Le monastère double", so wurde vom französischen Ordenshistoriker Michel Parisse festgehalten, „est une création spontanée, qui répond à des nécessités pratiques et qui se révèle d'un emploi délicat".[23] Es scheint nun, dass das Spontane und damit vielleicht auch Unberechenbare der Doppelklosterinstitution dem normativen Grundgedanken der zentralistisch ausgestalteten Ordensverfassungen suspekt gewesen war, und die Doppelklöster deshalb keine statutarische Verankerung in den Orden finden konnten. Dies lässt sich am Beispiel der um 1140 einsetzenden Konstituierungsphase des neuen Prämonstratenserordens zeigen.[24] Anhand der überlieferten Ordensstatuten kann man das schrittweise Verschwinden des Doppelklosters bis zum ausdrücklichen Verbot, Frauen als Chorschwestern oder einfache Konversinnen aufzunehmen, verfolgen. 1198 wurde das Verbot von Papst Innozenz III. bestätigt. Bei den Prämonstratensern und Zisterziensern wird deutlich, wie „sich beide Orden gegen die religiöse Bewegung abschlossen, die sie ursprünglich belebte".[25] Ähnliches liesse sich auch von der Entwicklung des hauptsächlich in Italien beheimateten benediktinischen Reformordens der Kamaldulenser und der Reformkongregation der sogenannten Weissen Benediktiner von Padua, des „Ordo sancti Benedicti de Padua" sagen. „Im Rahmen dieser Reformen hatten gewisse monastische wie kirchliche Kreise u.a. das Ziel, den im Umfeld der Reformgruppen und -orden entstandenen Wild-

23) Parisse M. (Doppelklöster und andere Formen [wie Anm. 2]) 9.

24) Vgl. Felten F. J., Norbert von Xanten. Vom Wanderprediger zum Kirchenfürsten (Norbert von Xanten. Adeliger – Ordensstifter – Kirchenfürst, hrsg. v. K. Elm, Köln 1984, 99 ff.); Tremp E., Chorfrauen (wie Anm. 2) 91.

25) Grundmann H., Neue Beiträge (wie Anm. 21) 76.

wuchs asketischer Praktiken und Lebensformen – wozu in gewissem Sinne auch das Aufleben des Doppelklosters in Italien zu rechnen ist – zu beschneiden."[26] Auch bei dem aus einer religiösen Laienbewegung hervorgegangenen Orden der Humiliaten kann man dasselbe Phänomen beobachten.[27]

Im Vergleich zu den genannten Ordensverbänden scheint sich bei den Benediktinerabteien gerade wegen des Fehlens straffer Verbandsstrukturen und ordensweit verbindlicher Statuten eine Art Windschatteneffekt ergeben zu haben, der den Doppelklöstern zu einem gewissen Schutz gereichen konnte. Nicht dass nicht auch hier Frauengemeinschaften wegverlegt worden wären, aber es bestand keine Verpflichtung dazu. Jede Benediktinerabtei entschied selber, ob sie die Doppelklösterlichkeit wieder aufheben oder weiterpflegen wollte. Gehörte das Doppelkloster einer benediktinischen Reformgruppe an, beispielsweise dem im Kölnischen beheimateten Siegburger Reformkreis, der im Sinne einer Wiederbelebung strenger monastischer Ideale die Entflechtung von Doppelklöstern vorantrieb, dann konnte ein gewisser Druck entstehen. Nach anfänglicher Förderung der Doppelklöster setzte in den 1120er Jahren die Entflechtung ein.[28] Ähnlich verhält es sich im Hirsauer Reformkreis. Hirsau selbst hatte sich im Geiste cluniazensischer Ideale bereits Ende des 11. Jahrhunderts von seinem Doppelkloster-Status wieder gelöst und den Nonnenkonvent verlegt. Die nach den Hirsauer Gewohnheiten lebenden Benediktinerabteien sind der Vorgabe zwar nicht sofort gefolgt, aber „seit der Mitte des 12. Jahrhunderts kündigt sich auch bei den Hirsauern das langsame Ende des Instituts [Doppelkloster] an".[29] Auch wenn diese Entflechtung letztlich eine Sache des einzelnen Klosters blieb, so hatte Hirsaus reservierte Haltung natürlich ihren Einfluss auf den ganzen Verband. Hirsau war das grosse Vorbild, doch war der Reformkreis kein Orden mit verpflichtender Observanz.[30] So konnte etwa das von Hirsau reformierte schwäbische Doppelkloster Petershausen noch im frühen 13. Jahrhundert das Toggenburger Kloster St. Johann – wenn auch nur kurzzeitig – als Doppelkloster reformieren, und das Kloster Zwiefalten scheint seinen doppelklösterlichen Status bis ins 14. Jahr-

26) Jenal G., Doppelklöster (wie Anm. 11) 53.
27) Vgl. Hilpisch St., Doppelklöster (wie Anm. 12) 76 f.
28) Vgl. Wolter H., Geschichte des Benediktinerinnenklosters Königsdorf (Pulheimer Beiträge zur Geschichte und Heimatkunde 11) Pulheim 1995, S. 22; Semmler J., Die Klosterreform von Siegburg (11. und 12. Jahrhundert) (GermBen 1, bearb. v. U. Faust u. F. Quarthal, St. Ottilien 1999, 148 f.); Felten F. J., Frauenklöster (wie Anm. 10) 246 f.
29) Küsters U., Formen und Modelle religiöser Frauengemeinschaften im Umkreis der Hirsauer Reform des 11. und 12. Jahrhunderts (Hirsau St. Peter und Paul 1091–1991, Teil II Geschichte, Lebens- und Verfassungsreform eines Reformklosters, bearb. v. K. Schreiner. Forschungen und Berichte der Archäologie des Mittelalters in Baden-Württemberg, Bd. 10/2, Stuttgart 1991, 213).
30) Dies wurde jüngst wieder betont von Schreiner K., Hirsau und die Hirsauer Reform. Lebens- und Verfassungsformen einer Reformbewegung (GermBen 1 [wie Anm. 28] 108 ff.).

hundert beibehalten zu haben. Was Irma Bühler vor 70 Jahren für die bayerischen Doppelklöster gesagt hat, gilt auch für andere geographische Räume: „Die Benediktiner-Doppelklöster haben in der Gesamtheit des Ordens durch den Mangel an einheitlicher Organisation weder Hemmung noch Förderung gefunden, sie waren Privatangelegenheit des Einzelklosters."[31] Dieses organisatorisch wenig geschlossene Umfeld erlaubte es einzelnen Doppelklöstern, bis an die Schwelle der Neuzeit, ja sogar darüber hinaus zu existieren. Zu denken ist dabei etwa an die bayerischen Klöster Prül, Benediktbeuren und vor allem Holzen mit einer Dauer bis ins 15. Jahrhundert; in der Provinz Limburg an das Doppelkloster Schönau, das erst 1607 aufgehoben wurde. In Österreich seien Göttweig, welches 1557 seinen Frauenkonvent wegverlegte, St. Peter in Salzburg, das 1583 die zugehörige Frauengemeinschaft aufhob, und Admont, das bis in die Reformationszeit als Doppelkloster existierte, erwähnt. In den Niederlanden sei an das Doppelkloster Siloe (Diözese Utrecht) erinnert, das – 1216 gegründet – bis gegen Ende des 16. Jahrhunderts Bestand hatte und gemeinsam mit dem erst 1415(!) installierten Doppelkloster Klaarwater der Bursfelder Kongregation beigetreten war. In der Schweiz ist das Doppelkloster Engelberg hervorzuheben mit seiner ausserordentlichen Lebensdauer bis 1615. All diese Klöster haben genügend lang überlebt, um einen einigermassen ergiebigen Quellenbestand zu hinterlassen.[32] Erst die Erforschung solch langlebiger Doppelklöster wird uns in der Frage nach der Qualität dieser spezifischen monastischen Lebensform – so wie sie uns in den benediktinischen Doppelklöstern entgegentritt – weiterbringen.

2.

Wenden wir uns dem Doppelkloster Engelberg zu. Die folgenden Ausführungen sind im Sinne einer Spurensuche zu verstehen. Es wird darum gehen, den verschiedenen Berührungspunkten zwischen den beiden Konventen nachzuspüren, gewissermassen die gemeinsame Schnittmenge zwischen dem männlichen und weiblichen Lebenskreis im Doppelkloster zu bemessen. Die

31) Bühler I., Forschungen über Benediktiner-Doppelklöster im heutigen Bayern (ZBKG 3, 1928, 206).

32) Zu Prül, Benediktbeuren und Holzen vgl. Bühler I., Benediktiner-Doppelklöster (wie Anm. 31) 5 (1930) 26–31; 4 (1929) 201–207, 209–222. Zu Schönau vgl. Küsters U., Der verschlossene Garten. Volkssprachliche Hohelied-Auslegung und monastische Lebensform im 12. Jahrhundert (Studia humaniora 2) Düsseldorf 1985, 258 ff., der in seiner Analyse der Visionen der hl. Elisabeth von Schönau die Sicht freilegt auf „den inneren Zusammenhang eines benediktinischen Doppelklosters" (S. 257). Zu Göttweig vgl. Andraschek-Holzer R., Frauenklöster des Mittelalters in neuer Sicht: Neue Aspekte zu Geschichte und Kultur des Göttweiger Nonnenkonvents (SMGB 106, 1995, 101–120). – Für den Hinweis auf die niederländischen Doppelklöster Siloe und Klaarwater sei PD Dr. H. Flachenecker (Göttingen) herzlich gedankt.

früheste Nachricht über eine doppelklösterliche Existenz stammt aus der Regierungszeit von Abt Frowin im dritten Viertel des 12. Jahrhunderts. Sie erwähnt *„fratres et sorores"*[33] im Engelberger Hochtal. 1147 entsandte das Kloster St. Blasien eine Mönchsgruppe unter der Führung Frowins nach Engelberg. Zu diesem Zeitpunkt war jedoch St. Blasien bereits kein Doppelkloster mehr. Es darf deshalb vermutet werden, dass bereits vor Frowins Ankunft ein Schwesternkonvent bestanden hat, ja dass er möglicherweise auf die Zeit der Klostergründung von 1120 zurückgeht. Die Gleichzeitigkeit der Männer- und Frauenklostergründung nahm als erster der Glarner Historiker Aegidius Tschudi an – in seinem um 1550 entstandenden ‚Chronicon Helveticum'.[34] In der Tat stammten die Gründermönche, die vom Klosterstifter Konrad von Sellenbüren 1120 ins Hochtal geholt worden waren, aus dem damaligen Doppelkloster Muri, und auch zeitlich fällt die Gründung in jene Reformphase, die vorwiegend Doppelklöster entstehen sah. Sicher existierte spätestens seit der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts in Engelberg ein regelrechtes Doppelkloster mit einer Magistra als Vorsteherin der Frauengemeinschaft. Es muss sich dabei um mehr als die blosse Ansammlung frommer Waldschwestern ausserhalb des Klosterbezirkes gehandelt haben, wie früher vermutet wurde.[35] Auf-

33) Engelberger Urkundenbuch, hrsg. v. A. Vogel, Nr. 1–27 (Der Geschichtsfreund 49 [1894] S. 233–262; Nr. 28–190; 51 [1896] S. 1–162; Nr. 191–255; 52 [1897] S. 187–259; Nr. 256–352; 53 [1898] S. 101–242; Nr. 353–441; 55 [1900] S. 125–257; Nr. 442–505; 57 [1902] S. 129–273. Hier Nr. 82). Vgl. auch Quellenwerk zur Entstehung der Schweizerischen Eidgenossenschaft I/1, bearb. v. T. Schiess, Aarau 1933, S. 63, Nr. 132.

34) Quellen zur Schweizer Geschichte NF I 7/1, hrsg. v. P. Stadler u. B. Stettler, Bern 1968, 205 f.: *„aldahin er [Konrad von Sellenbüren] ein kloster in der ere der muter Gottes magt Mariae gebuwen und die wilde usrüten lassen, macht er darus ein abtij sant Benedicten ordens in disem jar und verschuff aldahin Adalhelmum zu einem abt. Er buwt ouch alda noch ein abgesündert clösterlin nechst dabij für geistliche frowen und tochtern."* Für die gleichzeitige Gründung plädierte um die Mitte des 19. Jahrhunderts auch der Engelberger Stiftsarchivar und spätere Abt Placidus Tanner (1797–1866). Er gab sich überzeugt, dass 1120 nebst Mönchen auch Nonnen aus dem aargauischen Mutterkloster Muri nach Engelberg geschickt worden waren und dass Engelberg von seinen allerersten Anfängen an als Doppelkloster gestiftet worden war. Ein gewichtiges Indiz für seine Annahme sah er in der Tatsache, dass dem Klostergründer Konrad von Sellenbüren im Nekrolog, der 1345 von der Meisterin des Frauenkonvents in Auftrag gegeben worden war, am 2. Mai als *„fundator loci"*, als Gründer des Ortes gedacht wurde. Tanner interpretierte diese Formulierung als Hinweis darauf, dass Konrad von Sellenbüren von den Engelberger Frauen als Gründer ihrer Kommunität gesehen wurde. Für die Gleichzeitigkeit plädierte kurz darauf auch Odermatt J., Über das Alter des ehemaligen Frauenklosters in Engelberg (Der Geschichtsfreund 27, 1872, 246–257).

35) So berichtet P. Ildephons Straumeyer (1701–1743) in seinen zw. 1731–1739 niedergeschriebenen und acht Bände umfassenden Klosterannalen: *„Porro moniales nostri montis iam sub B. Frowino hic vixisse in eius vitam probavimus, quae tamen nullo religionis sollemni voto adstrictae leguntur, sed propter castitatis servandae propositum et famulatum religiosis exhibendum sorores dicebant"* (Annales monasterii Angelomontani, Bd. 1b, S. 6 [Stiftsarchiv Engelberg, cod. 221]).

grund eines aus dem späten 12. Jahrhundert stammenden und in Engelberg geschriebenen Formulars zur Jungfrauenweihe[36] können wir schliessen, dass damals bereits ein reguliertes monastisches Klosterfrauenleben bestanden hat. Nur wenig später, kurz nach 1200, ist bereits von 80 *„sanctimoniales"* und 40 *„monachi"* im *„regulare cenobium"* urkundlich die Rede.[37]

Es ist nicht einfach, sich ein genaues Bild von den einzelnen Gebäuden zu machen, die zum Engelberger Frauenkloster gehörten. Bildquellen oder Pläne existieren keine. Einzig auf dem bekannten Merian-Stich aus dem Jahr 1642 erkennen wir die Ruinen eines Kirchleins mit gotischen Chorwänden, die Reste der nach dem Brand von 1449 neuerrichteten Frauenkirche.[38] Die erste nachweisbare Kirche des Engelberger Frauenkonvents wurde um 1200 vom Leutpriester Heinrich von Buochs zu Ehren des Apostels St. Andreas gestiftet.[39] Wahrscheinlich erhielten nach dem Brand der hölzernen Klostergebäude von 1199 auch die Frauen ein neues und solideres Gebäude.[40] Eine ungefähre

---

36) Stiftsbibliothek Engelberg, cod. 54: Pontificale Romanum; fol. 85r–86v: Formular der Jungfrauenweihe; fol. 107v: gleichzeitige Ergänzungen und Präzisierungen für die Engelberger Jungfrauen. Mehr dazu siehe unten Anm. 115 f.

37) Es handelt sich um zwei nicht ganz exakt zu datierende Schreiben des Abtes v. Trub und des päpstlichen Legaten, ediert in: Der Geschichtsfreund 14 (1858) S. 236 f. und ebenda 51 (1896) S. 18, Nr. 38; Regest in: Quellenwerk I/1 (wie Anm. 33) S. 104 f., Nr. 217 f. Noch ein Wort zur Bezeichnung der Klosterfrauen: Durch das ganze Mittelalter hindurch erscheinen in den Engelberger Quellen die verschiedensten Benennungen. Die Quellen reden unterschiedslos von *„sanctimoniales"*, *„moniales"*, *„monachae"*, *„sorores"* und *„closterfrowen"* oder einfach nur von *„frowen"* oder *„dominae"*.

38) Der Merian Stich findet sich in: Merian M., Topographia Helvetiae, Rhetiae et Valesiae ..., 2. Aufl. Frankfurt 1654, 41. Abgebildet auch in: Durrer R., Die Kunstdenkmäler des Kantons Unterwalden, Zürich 1899–1928, ND Basel 1971, 106 und Heer G., Aus der Vergangenheit von Kloster und Tal Engelberg 1120–1970, Engelberg 1975, Abb. 7.

39) Engelberger Urkundenbuch (wie Anm. 33) Nr. 20; Quellenwerk I/1 (wie Anm. 33) S. 97, Nr. 202. Es war diese Tatsache wohl, die den Schweizer Chronisten Johannes Stumpf im 16. Jahrhundert auf den Gedanken brachte, überhaupt die Gründung des Frauenklosters erst auf die Zeit um 1200 anzusetzen: *„Bey dises Abt Heinrichs zeyten hat herr Heinrich, ein Priester von Buochs, erstlich die Kirchen S. Andres unnd das Frauwencloster zuo Engelberg gebauwen, gestifftet und begabet und daselbst sein begrebnus erwelt ..."* (Gemeiner loblicher Eydgnoschaft, Stetten, Landen und Völckern Chronicwürdiger Thaaten Beschreibung, Zürich 1586, 467). Dieselbe Ansicht vertrat auch der Ittinger Kartäusermönch Heinrich Murer in seinem ca. 1640 zusammengetragenen und nur handschriftlich überlieferten ‚Theatrum ecclesiasticum Helvetiorum'. Für die Geschichte des Frauenklosters Engelberg konnte sich Murer auf Mitteilungen der mittlerweile nach Sarnen dislozierten Engelberger Benediktinerinnen stützen (Abschrift in: Stiftsarchiv Engelberg, cod. 244, S. 1).

40) Der Engelberger Klosterhistoriograph P. Ildephons Straumeyer (1701–1743) hat die These der Frauenklostergründung um 1200 dahingehend präzisiert, als er diese Gründung Abt Heinrich zuschrieb. Nach dem Klosterbrand von 1199 habe der Abt neben dem wiedererrichteten Männerkloster auch ein *„novum [monasterium] pro virginibus"* gegründet. Damit seien fromme Frauen, die sich seit Abt Frowins Zei-

Vorstellung von der Ausdehnung und der Lage der Gebäude vermitteln uns die Engelberger Talrechtsüberlieferungen. In die Umschreibung des klösterlichen Freihofes, des Immunitätsbezirkes rund um das Doppelkloster ist auch der Bereich der Frauen miteinbezogen.[41] In der ältesten Fassung des Talrechts aus dem frühen 14. Jahrhundert heisst es: *„Eines Abtz und des Gotzhus friger Hof ze Engelberg sol gan von des Kilchoves ort ... an das ort der frowenchloster, und von der frowenchloster an den spital ...".*[42] Mit dem *„Ort des Frauenklosters"* ist wohl der Klausurbereich der Frauen, das eigentliche Konventgebäude gemeint. Es befand sich wenig unterhalb, süd(östlich) der Frauenkirche, in der sogenannten Wetti.[43] Der im Talrecht ebenfalls erwähnte Spital ist derjenige des Frauenklosters. Seine Existenz ist im 14. Jahrhundert auch anderweitig belegt[44],

---

ten in der Nähe des Männerklosters niedergelassen hätten, in ein reguliertes monastisches Leben überführt worden, und Heinrich von Buochs habe den Frauen eine Kirche gestiftet (Annales [wie Anm. 35] 1–6). Für die Existenz eines weiblichen Reklusentums in Engelberg finden sich aber keinerlei Belege oder Indizien. Bemerkenswert hingegen ist die Mitteilung der Erstellung eines neuen Konventgebäudes für die Frauen. Dies könnte durchaus auch als Vorsichtsmassnahme vor allzu engen Kontakten zwischen den Geschlechtern verstanden werden. Dem Abt dürfte wohl angesichts der rund 80 Klosterfrauen, die um 1200 in Engelberg mit rund 40 Mönchen die Konventgebäude belebten, die Nähe zu groß erschienen sein, weshalb er die Gelegenheit eines Gesamtneubaus ergriff, um gleichzeitig mit der gestifteten Frauenkirche auch ein neues Konventgebäude für die Schwestern errichten zu lassen. Seit diesem Zeitpunkt vielleicht waren die beiden Konvente durch eine Klostermauer getrennt (vgl. dazu Anm. 47). Küsters U., Formen (wie Anm. 29) 211 Anm. 146 hat darauf hingewiesen, wie im 12. Jahrhundert Klosterbrände oftmals als Nagelproben für die Klausur von Nonnen dienten. Häufig sind nach Klosterbränden die Klausurbestimmungen verschärft worden, so etwa im Doppelkloster Admont nach dem Brand von 1152. In Zwiefalten machte sich nach der Einrichtung eines Doppelklosters (um 1100) der Klosterchronist Ortlieb Gedanken zum Verhältnis zwischen Mönchen und Nonnen und gab Vorkehrungen an, „die in Zwiefalten getroffen wurden, um jedwede Kommunikation zwischen Mönchen und Nonnen zu unterbinden" (Schreiner K., Mönchtum [wie Anm. 14] 274). In den 1130er Jahren ist der Frauenkonvent von Zwiefalten „aus dem inneren Klosterbereich ausgesiedelt und in ein Haus flussabwärts östlich des Klosters verlegt worden" (ebenda 273 Anm. 116).

41) In der Talrechtsfassung, die von den eidgenössischen Schiedsrichtern am 27. Februar 1413 bestätigt wurde, wird der Zweck und die Funktion des klösterlichen Freihofs mit der Klausur der Klosterfrauen begründet: Der Freihof, *„so da gat umb ir Gotshüser, der also darum gefryet ist, daz die selbigen Frowen ze Engelberg dester bas mügent beliben in Gotsdienst, und an ir andacht dester minder geschrey und brachtes habent"* (Der Geschichtsfreund 11 [1855] 199).

42) Der Geschichtsfreund 7 (1851) 137.

43) Elemente dieses Gebäudes überlebten bis ins 19. Jahrhundert im sog. Melchgaden. Dieser Gaden wurde 1865 abgebrochen und an seiner Stelle das klösterliche Wäschehaus errichtet. Vgl. Straumeyer Ild., Annales (wie Anm. 35) 10: *„Accedit, quod, licet in comperto sit, muros des heütigen Melchgadens rudera esse antiqui inferioris claustri."*

44) Vgl. Engelberger Urkundenbuch (wie Anm. 33) Nr. 271.

und er wurde von einer Vorsteherin, von der *„Siechenmeisterin"* geleitet. Er findet sich abgebildet auf dem Merian-Stich in westlicher Anlehnung an die Kirchenruine. Aus den späteren Talrechtsaufzeichnungen von 1602 erhalten wir Kenntnis von einem weiteren Haus, das zum Gebäudekomplex des Frauenklosters gehörte: vom *„closterfrowen gasthus"*.[45] Dieses bereits in einem Urbar von 1550 genannte Gasthaus[46] bildete das Pendant zum sogenannten oberen Gasthaus des Mönchsklosters. Jede Kommunität bewohnte also ihre eigenen Räume und Gebäude, beide waren aber vereint im gemeinsamen Immunitätsbezirk. Getrennt waren die beiden Konvente durch die gemeinsame Klostermauer, die – so weiss der Engelberger Klosterchronist P. Ildephons Straumeyer in den 1730er Jahren noch zu berichten – ein kleines Tor als Durchgang *„in atrium superioris claustri"*[47], in den oberen Klosterhof, aufgewiesen hatte. Eine Klostermauer also, die trennte und gleichzeitig die Verbindung offenhielt.

An Gebäuden ausserhalb des Tals war das sogenannte Engelbergerhaus in der Stadt Luzern für den Frauenkonvent von Bedeutung. Im 15. und 16. Jahrhundert nutzten beide Konvente gemeinsam das Haus für ihre Geschäfte und als Residenz in der Stadt. Eine Verordnung aus dem Jahr 1460 regelte die Nutzung folgendermassen: Während die Frauen das Haus *„besetzen und entsetzen"*, mögen die Männer *„herberg, für und liecht darin haben"*; für Essen, Trinken und für die Versorgung der Pferde hatten die Männer aufzukommen.[48] Kurze Zeit später muss eine zweites Haus hinzugekommen, bzw. angebaut worden sein, so dass beide Konvente über ihr eigenes Verwaltungs- und Residenzhaus in Luzern verfügten. 1538 berichtet eine Urkunde, dass der Männerkonvent *„ein bös hus zu Lucern"* und die Klosterfrauen *„noch ein bösres daran"* gehabt hätten. Deshalb habe man beide Häuser abgerissen und einen Neubau zur gemeinsamen Nutzung errichtet. Darin waren für die Klosterfrauen *„ein hüpsch ... gemach unden im hus mit namen ‚ein stuben', ein nebentkammern, ein kuchi ... und sprachhus"* eingerichtet worden.[49] Das Haus sollte von keinem der beiden Konvente ohne Einwilligung des andern veräussert werden dürfen. Trotzdem wurde es 1590 von den Schirmorten zur Behebung der klösterlichen Finanznot an den Luzerner Schultheissen Ludwig Pfyffer zwangsverkauft. Nach Pfyffers Tod 1594 erfolgte der Rückkauf durch das Kloster. Von einer weiteren Nutzung durch den Frauenkonvent ist von da an aber nichts mehr bekannt.

Versuchen wir nach der Beschreibung der Gebäude eine weitere Annäherung über die Benennung. Die früheste und gebräuchlichste Benennung des

---

45) Stiftsarchiv Engelberg, cod. 259, S. 126.

46) Stiftsarchiv Engelberg, cod. 26, S. 86: *„Item die frow meysterin sampt yrem convent sond von yrem gasthus in der Wetti 1 plapart."*

47) Straumeyer Ild., Annales (wie Anm. 35) Bd. 3, S. 228 (Stiftsarchiv Engelberg, cod. 223).

48) Stiftsarchiv Engelberg, Cista Sarnen N 51.

49) Urkunde vom 1. Mai 1538 (Der Geschichtsfreund 30 [1875] 77 f.).

Frauenklosters in den Urkunden und Annalen bezieht sich auf dessen Lage auf dem leicht von Norden nach Süden abfallenden Klostergelände. *„Claustrum inferius"* wird der Frauenkonvent schon im späten 12. Jahrhundert genannt. Die Bezeichnung gibt den Ort der Ansiedlung wieder: Die Gebäude der Frauen standen in der Wetti, südlich unterhalb des Männerklosters, das in den Quellen konsequenterweise als *„claustrum superius"* erscheint.

Wie nannte sich das Doppelkloster in seinen Urkunden? Und wie verhält es sich mit der Benennung von aussen durch Dritte? Die Engelberger Äbte haben sich in den von ihnen ausgestellten Urkunden aus der Zeit des 13. bis 15. Jahrhunderts immer wieder als Vorsteher eines Doppelklosters zu erkennen gegeben. *„Arnoldus abbas monasterii Montis Angelorum ordinis sancti Benedicti ... necnon conventus tam dominorum quam dominarum eiusdem monasterii ..."*[50] lautet die Intitulatio einer Urkunde von 1292. 1361 titulierte Abt Rudolf von Stühlingen folgendermassen: *„Nos frater Rudolfus ... abbas totusque conventus tam monachorum quam etiam sanctimonialium monasterii in Englaberg ordinis sancti Benedicti ..."*[51] Diese Selbstbezeichnungen besagen nichts weniger, als dass das Kloster aus zwei Hälften bestand, aus einer Männer- und aus einer Frauengemeinschaft. Beide Konvente zusammengenommen bildeten das *„monasterium ordinis sancti Benedicti"*, das Benediktinerkloster Engelberg. Noch 1731, gut hundert Jahre nach der Verlegung des Frauenkonvents nach Sarnen, war dem Engelberger Klosterchronisten Straumeyer diese Einheit selbstverständlich, wenn er schreibt, dass das Kloster früher zwei Gemeinschaften unter ein und demselben Namen vereinigt habe, und hervorhebt, *„beide hätten einen einzigen Körper gebildet"*.[52]

Überblicken wir die für Engelberg bestimmten Urkunden, so fällt auf, dass eine grosse Anzahl von bischöflichen Urkunden das Doppelkloster als solches bezeichnet und nennt. Bei den Papsturkunden findet sich das Doppelkloster nur dann in der Adresse angeführt, wenn das Frauenkloster Empfängerin oder vom darin enthaltenen Rechtsgeschäft direkt betroffen war. Im Jahre 1309 beispielsweise, als Clemens V. dem Doppelkloster feierlich die Einkünfte der Pfarrei Brienz im Berner Oberland übertrug. Der Papst richtet seine Urkunde ausdrücklich an den Abt und den Mönchskonvent und die Meisterin und den Nonnenkonvent und fährt weiter: *„monasterium, in quo duo conventus, unus videlicet monachorum qui per abbatem, et alter monacharum qui per magistram reguntur"*.[53] 1422 beauftragte Papst Martin V. den Propst Johannes von Zürichberg mit der Inkorporation der aargauischen Kirche Sins in das Kloster Engelberg, *„quod per abbatem gubernari consuevit et duplicem, videlicet monachorum et monacharum, que incluse et divinis obsequiis laudabiliter intente existunt, ab*

50) Engelberger Urkundenbuch (wie Anm. 33) Nr. 164.
51) Engelberger Urkundenbuch (wie Anm. 33) Nr. 323.
52) Straumeyer Ild., Annales (wie Anm. 35) S. 6: *„Ex eo tempore monasterium virorum dictum est superius, virginum autem inferius; aut unius monasterii nomine duae congregationes intelligebant, quod videlicet ambae unum constituerent corpus ..."*
53) Engelberger Urkundenbuch (wie Anm. 33) Nr. 191.

invicem separatos habet conventum ...".[54] Hier lässt sich die Bezeichnung Doppelkloster für einmal ganz wörtlich (*„duplicem conventum"*) belegen.

In Ergänzung zu den Papsturkunden sei noch auf das Schreiben eines apostolischen Legaten hingewiesen. Es handelt sich um eine frühe, um 1200 zu datierende Erwähnung des Doppelklosters. Der Legat beschreibt das Kloster Engelberg als Ort, *„in quo utriusque sexus devota sanctitas ac sancta devotio iugiter in dei laudibus perseverat"*.[55] Für den Legaten scheint es ganz selbstverständlich zu sein, dass beide Geschlechter mit- und nebeneinander am selben Ort Gott dienen und ihn loben. Diese Stelle lässt sich mit der oben genannten Passage in der Chronik des württembergischen Doppelklosters Petershausen vergleichen, wenn auch der legitimatorische Bezug auf die Apostel und die Urkirche in Engelberg fehlt. So heisst es in der Petershausener Chronik: *„Es ist deshalb nach diesem Beispiel nicht zu tadeln, sondern in höchstem Masse zu loben, wenn Nonnen in den Klöstern der Diener Gottes aufgenommen werden, damit beide Geschlechter, selbstverständlich in voneinander getrennten Räumlichkeiten, gemeinsam am selben Ort zum Heile geführt werden."*[56] Den *„getrennten Räumlichkeiten"* trägt der Legat ebenfalls Rechnung, wenn er den abgeschlossenen Charakter des Frauenkonvents schildert. Die Nonnen seien *„unter sicherem Verschluss und von Mauern umgeben, so dass"* – fährt er lakonisch fort –, *„wenn die Frauen einmal das Nonnengewand genommen haben, ihnen kein anderer Ausgang mehr offenstehe, als derjenige durch den Tod ins Grab."*[57]

Nur wenig Sinn für den Doppelklostercharakter entwickelte die kaiserliche Kanzlei. Von den acht mittelalterlichen Herrscherdiplomen, welche die Engelberger Rechte und Besitzungen bestätigen, wenden sich sieben schlicht nur an Abt und Konvent. Einzig die jüngste, von König Sigismund 1415 in Konstanz in deutscher Sprache ausgestellte Urkunde nimmt Bezug auf das Doppelkloster, wenn sie folgende modern anmutende und – in einem gewissen Sinn – den sprachlichen Gleichstellungsgedanken der Geschlechter vorwegnehmende Adresse formuliert: *„Wir Sigmund von gotes gnaden Römischer Kunig ... bekennen und tun kunt, das wir von wegen der ersamen und geistlichen, des abbts und convents und der meysterin und convents des closters tzu Engelberg ... alle und ygliche ire gnade, rechte, fryheyte, privilegia und brieve, die ire vorfarn, eppte und convent, meysterin und convent von unsern vorfarn Romischen keysern und kunigen erworben und herbracht haben, tzu confirmiren und tzu bestetigen gnediclich geruchen."*[58]

Engelberg als Doppelkloster hat auch in der Buchmalerei und auf Textilien seine Spuren hinterlassen. Die Pergamenthandschrift Nr. 72 ist im dritten

---

54) Engelberger Urkundenbuch (wie Anm. 33) Nr. 490.

55) Siehe Anm. 37: Der Legat hält sich eng an die Formulierung im Schreiben des Abtes v. Trub.

56) Vgl. oben Anm. 18.

57) Engelberger Urkundenbuch (wie Anm. 33) Nr. 38: *„que sic firma custodia, et murorum clauduntur ambitu, ut ex quo semel habitum religionis assumpserint, nunquam eis de cetero patebit exitus, donec per carnis obitum ad tumulum efferantur."*

58) Engelberger Urkundenbuch (wie Anm. 33) Nr. 469.

Viertel des 13. Jahrhunderts in Engelberg entstanden und gehört zu den frühesten mittelhochdeutschen Übersetzungen der Benediktsregel.[59] Eröffnet wird die Handschrift mit einer grossen A-Initiale. In der Mitte steht *„Abbas Waltherus"* mit dem Abtsstab in der Hand. Rechts, den A-Balken umfassend, steht die Meisterin *„Guota"*. Der Abt reicht den vom *„monachus Chuono"* geschriebenen Text einem Engel entgegen. Die Regel wurde für die Nonnen übersetzt, für sie ist sie bestimmt. Dadurch, dass das Buch den Umweg über den Engel macht, bevor es der Meisterin übergeben werden kann, erhält – so macht es den Anschein – nicht bloss die Übersetzung als solche, sondern die ganze Transaktion ihre himmlische Approbation. Die Männer übersetzen die Benediktsregel für die Frauen. Eine so gelebte Doppelklösterlichkeit wird vom Himmel begrüsst und genehmigt. Die Initiale kann also auch als bildliche Legitimierung für doppelklösterlich gelebtes benediktinisches Mönchtum verstanden werden.

Aus dem Bereich mittelalterlicher Textilien stammt ebenfalls ein bemerkenswertes Beispiel dargestellter Doppelklösterlichkeit. Es handelt sich um ein aus der Stickerei des Frauenklosters stammendes und ursprünglich wohl als Kelchvelum oder Korporale zur besonderen Verehrung der Eucharistie verwendetes liturgisches Textilzeugnis.[60] Im 16. Jahrhundert wohl fand eine Umarbeitung des Stoffes zum Rückenschild eines Chormantels statt. Das quadratische Stück zeigt in schöner Seidenstickerei neun Szenen aus der Erlösungsgeschichte des Heilands. Um das quadratische Bilder-Feld läuft eine weisse Majuskelinschrift, in welcher der Vorsteher des Doppelklosters, „WALTHERUS ABBAS", und die Meisterin des Frauenkonvents, „MAGISTRA MARIA", gemeinsam die Gnade Gottes anrufen und Hilfe für ihre Seelen erflehen.[61] Die Stickerei genau zu datieren, ist schwierig.[62] Der enge Bezug

---

59) Ediert wurde der Text von P. Johann Baptist Troxler (Der Geschichtsfreund 39 [1884] 1–72. Zur Bedeutung dieses Textes vgl. Ruh K., Der Handschriftenbestand der Frauenklosters St. Andreas. Ein Überblick, in: Bewegung in der Beständigkeit. Zu Geschichte und Wirken der Benediktinerinnen von St. Andreas Sarnen, hrsg. v. Benediktinerinnenkloster St. Andreas Sarnen (im Druck). Eine Abbildung der Initiale A auf fol. 1r findet sich bei Durrer R., Kunstdenkmäler (wie Anm. 38) 210 und bei Michel C., Die Atlanten (Die Bilderwelt des Klosters Engelberg, hrsg. v. Chr. Eggenberger, Luzern 1999, 40).

60) Vgl. Schmedding B., Mittelalterliche Textilien in Kirchen und Klöstern der Schweiz, Bern 1978, S. 127 ff., Nr. 111; Benz U. u. Muff G., „Lasst uns das Kindelein kleiden ... lasst uns das Kindelein zieren". Textiles Arbeiten im Kloster St. Andreas, in: Bewegung in der Beständigkeit (wie Anm. 59).

61) Die Inschrift lautet: „WALTHERUS · ABBAS · MA/GISTRA · MARIA [ADILHEID?]/ HERRE · GOT · DUR · DIE · GNADE / DIN ... AN DIR SELE HILFE SCHIR. Abt Walther, Meisterin Maria [Adelheid]. Herr Gott, um der Gnaden willen ... für die Seele bald Hilfe" (Corpus inscriptionum medii aevi Helvetiae, Bd. 4, bearb. v. W. Kettler u. Ph. Kalbermatter [Scrinium Friburgense, Sonderband 4] Freiburg/Schweiz 1997, 130).

62) Durrer R., Kunstdenkmäler (wie Anm. 38) 165 nimmt eine Entstehungszeit unter Abt Walter III. de Clivo (1317–1331) an. Schmedding B., Textilien (wie Anm. 60)

zur Eucharistie-Verehrung[63] könnte aber durchaus ein Hinweis auf das Fest von Fronleichnam sein und die Arbeit in die Nähe des hohen Besuchs vom 31. August / 2. September 1325 rücken, als der Konstanzer Weihbischof und Generalvikar die neue Klosterkirche weihte, bei dieser Gelegenheit Fronleichnam(!) zum Hochfest erklärte und gleichzeitig noch 139 Konventualinnen die Jungfrauenweihe spendete. Mit anwesend war auch Königin Agnes von Ungarn, die bedeutendste und höchstrangige Wohltäterin des Doppelklosters. Das Velum vereinte Abt und Meisterin am Altar.

Wieviele Nonnen lebten im Kloster? Urkunden, Annalen und vor allem die Nekrologien geben uns Antwort. Das älteste Engelberger Nekrologium ist 1345 angelegt worden. Auf Anregung der damaligen Vorsteherin des Frauenkonvents, Adelheid von Heidegg, besorgte der Prior des Männerklosters, Rudolf von Schönenwert, die Anlage des Buches, auch hier: doppelklösterliches Zusammenwirken.[64] Die Toten des oberen und unteren Klosters werden im Nekrolog nicht etwa in gesonderten Gruppen voneinander getrennt geführt, sondern die Namen stehen unterschiedslos beieinander mit dem Vermerk *„n(ostri) c(onventus)"*. Beide Geschlechter sind gekennzeichnet als Engelberger Konventualen, als Angehörige ein- und desselben Klosters.[65]

Elsane Gilomen-Schenkel hat die erste Eintragsschicht der Totenlisten, die sich auf die Zeit vor 1345 bezieht, einer statistischen Analyse unterzogen. Sie hat dabei feststellen können, dass neun Engelberger Äbte und zehn Engelberger Meisterinnen sowie 251 männliche und 516 weibliche Konventsmitglieder aufgeführt sind.[66] Dass ebenso viele Meisterinnen wie Äbte gezählt werden können, könnte ebenfalls ein Indiz dafür zu sein, dass wir es vom Anfang seiner Existenz an mit einem nach der Benediktsregel organisierten Frauenkonvent zu tun haben. Das im Nekrologium feststellbare Zahlenverhältnis von 1:2 zwischen Männern und Frauen entspricht demjenigen, das wir aus der Zeit um 1200 kennen. In den bereits erwähnten Urkunden aus dieser Zeit ist nämlich die Rede von 40 Mönchen und 80 Nonnen, und als Bischof Eberhard von

---

und die Bearbeiter des Corpus inscriptionum medii aevi Helvetiae (wie Anm. 61) plädieren aus textilhistorischen und paläographischen Gründen für eine Entstehung im dritten Viertel des 13. Jahrhunderts unter den Äbten Walter I. ab Yberg (1250–1267) oder Walter II. von Cham (1267–1276).

63) Zu wenig beachtet wurde bislang die Besonderheit in der Darstellung des Letzten Abendmahls, vgl. dazu jetzt U. Benz u. G. Muff, „Lasst uns ..." (wie Anm. 60). Auf der Stickerei wird gezeigt, wie Christus demonstrativ Kelch und Hostie in die Höhe hält. Die Stickerin wollte ganz offensichtlich die Einsetzung der Eucharistie, die Verehrung der Hostie, hervorheben.

64) Stiftsbibliothek Engelberg cod. 26, fol. 53r: *„Scriptus est iste liber a fratre Ruodolfo de Schoenenwert ad petitionem sororis Adelheidis de Heidegge magistre conventus dominarum, anno domini M° CCC° XLV°"*.

65) Darauf hat bereits Gilomen-Schenkel E., Engelberg (wie Anm. 2) 127 mit Nachdruck hingewiesen.

66) Gilomen-Schenkel E., Frühes Mönchtum und benediktinische Klöster des Mittelalters in der Schweiz (Helvetia Sacra 3,1,1), Bern 1986, 76.

Konstanz 1270 eine Visitationsreise nach Engelberg unternahm, sah er *„multitudinem personarum tam monachorum quam monialium"* und mahnte das Doppelkloster, nicht mehr Personen aufzunehmen, als es zu unterhalten in der Lage sei.[67] Das Engelberger Kloster hatte einen ausserordentlich hohen Frauenanteil. In den Doppelklöstern Muri und Fischingen beispielsweise bestand ein zahlenmässiges Gleichgewicht zwischen der Männer- und Frauengemeinschaft. In Rheinau lag der Frauenanteil nur bei etwa einem Drittel. Im 14. und 15. Jahrhundert nimmt die Frauenkommunität in Engelberg riesenhafte Dimensionen an: allein 1325 sind 139 Nonnen eingekleidet worden.[68] Zwanzig Jahre später erhielten nochmals 90 Klosterfrauen die Weihe.[69] Bucelinus (1599–1681), der Weingartner Benediktiner und Historiker, hat nicht übertrieben, wenn er von *„ganzen Jungfrauenkohorten"* schreibt, die nach Engelberg ins Kloster gezogen seien, und in einer Urkunde von 1361 spricht der Abt von Engelberg davon, dass kurz vor der Pest annähernd 200 Nonnen im Frauenkloster gelebt hätten.[70] Demgegenüber nimmt sich die Mönchszahl relativ bescheiden aus: Um 1200 sind 40 Mönche[71] und für das Jahr 1331 20 Mönche[72] belegt. In den 1340er Jahren müssen es dann an die 45 Mönche und Konversen gewesen sein.[73] Weiteres Zahlenmaterial ist uns für die Zeit der Grossen Pest 1348/49 überliefert. Der Klosterannalist widmet dieser furchtbaren Seuche einen längeren Eintrag. Im Jahre 1349 habe im Tal ein grosses Sterben eingesetzt. Mehr als zwanzig Herdstellen seien verwaist, d. h. entsprechend viele Häuser standen nun leer. Die Anzahl der verstorbenen Talbewoh-

67) Vgl. oben Anm. 37. Die bischöfliche Urkunde vom 27. Oktober 1270 (Der Geschichtsfreund 14, 1858, 184 ff.

68) In der vom Konstanzer Generalvikar ausgestellten Weiheurkunde vom 31. August 1325 (Engelberger Urkundenbuch [wie Anm. 33] Nr. 238) heisst es: *„Sequenti vero dominica, in festo beate Verene virginis scilicet, consecravimus centum quadraginta una minus sanctimoniales virgines infra missarum sollempnia ibidem."* Damit diese ausserordentliche Weihe in Erinnerung bleibe, ordnete der Generalvikar an, dass der Tag der hl. Verena im Männer- und im Frauenkloster künftig als *„festum semiduplex"* gehalten werde. Die Annales Engelbergenses maiores, hrsg. v. G. H. Pertz (MGH.SS 17, Hannover 1861, ND Stuttgart 1963, 280) melden zum Jahr 1325: *„Hoc anno velate sunt in monasterio nostro in die sancte Verene virginis CXL minus una, presente domna Agnete quondam regina Ungarorum ..."*

69) Die Weihe fand am 27. November 1345 statt, vgl. Annales Engelbergenses maiores (ebenda 281).

70) Bucelinus G., Germania sacra, Bd. 2, Augsburg 1650, 30: *„ita ut totae subinde virginum cohortes inde ad choreas agni immaculati aeternas evocarentur"*. Möglicherweise hatte Bucelinus für das eindrückliche Bild der „Jungfrauenkohorten" den Bericht des Hermann von Laon über die Predigertätigkeit des Prämonstratensergründers Norbert von Xanten vor Augen, vgl. oben Anm. 6. – Urkunde vom 6. April 1361, in: Engelberger Urkundenbuch (wie Anm. 33) Nr. 323: *„ante pestillentiam seu epidymiam, que nuper in universis mundi partibus invaluit, fuerunt ducente [moniales]"*.

71) Vgl. oben Anm. 37.

72) Vgl. Heer G., Vergangenheit (wie Anm. 38) 94.

73) Urkunde vom 6. April 1361 (wie Anm. 70): *„numerus vero monachorum in sacris constitutorum et etiam conversorum quadraginta quatuor et ultra"*.

ner muss um ein Mehrfaches höher gelegen haben. Auch zwei Mönche und fünf Klosterschüler hatten den Tod gefunden. Die Mortalität im Frauenkloster war erheblich höher: In vier Monaten fielen 116 Nonnen der Pestwelle zum Opfer. An einem einzigen Tag hatten sieben Beerdigungen stattfinden müssen, berichtet der Schreiber.[74] Diese extreme Sterblichkeit dürfte ihren Grund nicht zuletzt in der zu hohen Belegung des Frauenklosters gehabt haben, die das Infektionsrisiko massgeblich verschärfte. Wenige Jahre später, 1353, beschloss das Klosterkapitel, einen Numerus clausus einzuführen: Nicht mehr als 100 Nonnen sollten fortan in Engelberg leben dürfen. Dieser Beschluss wurde vom Konstanzer Generalvikar bestätigt.[75] Trotz oder vielleicht gar wegen der wirtschaftlich schwierigen Zeiten, die auf die Grosse Pest folgten, scheint der Zustrom von klosterwilligen Frauen nur unwesentlich nachgelassen zu haben. 1364 berichten die Klosterannalen über die Einkleidung von 30 Jungfrauen, und 1390 sind nochmals 24 Nonnen erwähnt, die aus der Hand des bischöflichen Generalvikars den Schleier erhielten.[76] Noch 1422 ist für das Doppelkloster ein Gesamtbestand von rund 150 Personen gemeldet.[77] Die Frauen dürften dabei ihr Kontingent von 100 Nonnen ausgeschöpft haben, wird doch 1449 in einem von den klösterlichen Schirmorten verfassten Rundschreiben gesagt, *„dass das Frauenkloster zu Engelberg St. Benedictenordens, worin bei hundert Frauen dem göttlichen Dienst oblagen, kürzlich vollständig abgebrannt sei ..."*[78] Erst im 16. Jahrhundert gehen die Zahlen zurück. 1556 beschränkte der Abt die Anzahl Nonnen gar auf 20.[79] Diese Zahl ist dann bis zum Wegzug der Klosterfrauen aus Engelberg im Jahre 1615 nicht mehr überschritten worden. Im Männerkloster war die Konventstärke im 16. Jahrhundert starken Schwankungen unterworfen: Eine Seuche im Jahr 1548 raffte den Abt und

74) Annales Engelbergenses maiores (wie Anm. 68) S. 281: *„1349. Hoc anno facta est pestillentia et mortalitas magna et maxima in valle ista, ita ut plus quam viginti domus permanerent vacue et sine habitatore. Eodem anno a festo nativitatis Marie usque ad festum epiphanie mortue sunt de claustro dominarum nostrarum centum et sedecim, inter quas primo obiit Katerina magistra, circa medium venerabilis domina Beatrix cometissa de Arberg quondam magistra, et crastino Innocentum Mechthildis de Wolfenschiessen magistra. Et de nostris duo sacerdotes et quinque scolares."*

75) Urkunde vom 1. Juni 1353 im Engelberger Urkundenbuch (wie Anm. 33) Nr. 306.

76) Annales Engelbergenses maiores (wie Anm. 68) S. 281; Urkunde vom 25. Oktober 1390 im Engelberger Urkundenbuch (wie Anm. 33) Nr. 403.

77) Diese Zahl findet sich in der von Papst Martin V. am 16. März 1422 ausgestellten Urkunde (wie Anm. 54).

78) Schreiben vom 16. August 1449 (Amtliche Sammlung der älteren Eidgenössischen Abschiede, Bd. 2 [1421–1477] hrsg. v. A. Ph. Segesser, Luzern 1863, S. 236, Nr. 356).

79) Abt Jodok Krämer (1553–1574) erliess *„Uffsatz und Ordnung, Ihnen [den Frauen] zue Nutz und Gutem dienend"*. Vorgesehen war auch ein Numerus clausus. Damit der Frauenkonvent sein Auskommen finde, solle er *„sich nit überladten mit frowen, sunders wans kompt bis uff die 17 hieby verblieben, die nit übergan; wann aber ihr gottshus bas habendt wirdt und mehr ertragen mag, mögents ufnemmen mit vorwissen und erlaubnus eines herrn bis uff die 20 und auch nit mehr"* (Stiftsarchiv Engelberg, Cista Sarnen N 80).

sechs Mönche hinweg, und nur ein einziger Konventuale, der nachmalige Abt Bernhard Ernst, war übriggeblieben, also dürften kurz vor der Jahrhundertmitte acht Mönche im oberen Kloster gelebt haben. Mit dieser Zahl erreichte Engelberg die durchschnittliche Konventstärke anderer vergleichbarer Schweizer Benediktinerklöster wie Muri oder Pfäfers.[80]

Ein Doppelkloster untersteht einer gemeinsamen Autorität. Der Engelberger Frauenkonvent stand unter der Obsorge, unter der *„phlegnuss"* des Abtes.[81] Den Lebensunterhalt bestritten die Frauen aus ihren Einkünften, die ihnen direkt oder als Teil des Doppelklosters zustanden. Der Klosterhistoriograph und Archivar, P. Ildephons Straumeyer (1701–1743) teilte die Einkünfte des Doppelklosters in drei Kategorien ein. Es gab Einkünfte und Zinsen, die der doppelklösterlichen Gemeinschaft als Ganzer zukamen.[82] Zu den einträglichsten Beispielen dieser Kategorie von Einkünften gehören die auf beide Konvente lautenden Inkorporationen[83] und Jahrzeitstiftungen[84]. Zur zweiten Kategorie zählt Straumeyer die Einkünfte, die nur auf den Namen eines der beiden Konvente lauteten[85]. Hierzu zählen beispielsweise die zugunsten des Frauenkonvents gesprochenen Inkorporationen der Einkünfte der Kirchen

---

80) Dazu und zu den Engelberger Zahlen im 16. Jahrhundert vgl. Weiss A., Das Kloster Engelberg unter Abt Barnabas Bürki 1505–1546 (ZSKG, Beiheft 16) Freiburg/Schweiz 1956, 49.

81) So die Formulierung in einer von Abt Wilhelm v. Wolfenschiessen (1331–1347) ausgestellten Urkunde (Engelberger Urkundenbuch [wie Anm. 33] Nr. 264): *„Den geistlichen frowen ... der meisterin und dem samnunge únsers gotzhuses des nidern ze Engelberg, die under unser phlegnuss hoerent ..."*

82) Straumeyer Ild., Annales monasterii Angelomontani, Bd. 3, S. 135 (Stiftsarchiv Engelberg, cod. 223): *„alios [census] enim attribui communes superiori et inferiori conventui ..."*

83) Als Beispiele seien genannt: Am 8. Februar 1303 wurde durch den Konstanzer Bischof dem Abt *„una cum multitudine sanctimonialium"* die Pfarrkirche von Buochs am Vierwaldstättersee einverleibt (Urkunde in: Der Geschichtsfreund 19 [1863] 261, Nr. 13). Am 21. August 1309 inkorporierte Papst Clemens V. dem Doppelkloster die Einkünfte der Kirche Brienz (Engelberger Urkundenbuch [wie Anm. 33] Nr. 191; Quellenwerk I/2 [wie Anm. 33] S. 240 f., Nr. 493 f.): *„dilectis filiis abbati et conventui monachorum et dilectis in Christo filiabus magistre et conventui monacharum monasterii montis angelorum ..."* Vgl. dazu auch Heer G., Vergangenheit (wie Anm. 38) 79 f. Vom 7. November 1348 datiert die vom Konstanzer Bischof ausgestellte Urkunde betr. Inkorporation der Kaplaneipfründen in Stans und Buochs, die dem gemeinsamen Tisch des Doppelklosters zugute kommen sollten (Engelberger Urkundenbuch [wie Anm. 33] Nr. 299): *„communi mense ipsius abbatis et conventuum monachorum et sanctimonialium ..."* Papst Martin V. erwähnt in seiner Urkunde vom 16. März 1422 wortreich das mit der Inkorporation der Pfarrkirche Sins begünstigte Doppelkloster Engelberg, vgl. oben Anm. 53.

84) So etwa die zwischen 1361 und 1384 erfolgte Stiftung des Luzerner Schultheissen Peter von Gundoldingen (Engelberger Urkundenbuch [wie Anm. 33] Nr. 393).

85) Straumeyer Ild., Annales (wie Anm. 82): *„alios dixi census singulares, quos nempe aut solum superius claustrum, aut solum inferius accipiebat ..."*

von Lungern 1305[86] und Küssnacht 1361[87] und die zahlreichen an das Frauenkloster gestifteten Jahrzeiten und Seelmessen[88]. Die dritte Kategorie von Einnahmen bezieht sich auf Einkünfte, die einem Mönch oder einer Nonne ad personam – im Sinne einer Mitgift oder eines Erbes – zustanden und nach dem Ableben dem Doppelkloster als Ganzem oder einem der beiden Konvente zufielen.[89]

---

86) Vgl. dazu Heer G., Vergangenheit (wie Anm. 38) 77 f.

87) Urkunde vom 13. März 1361: Herzog Rudolf IV. von Österreich schenkte dem Frauenkloster das Patronatsrecht der Kirche in Küssnacht mit allen Rechten und Einkünften und bat den Konstanzer Bischof, das Ganze dem Frauenklosters zu inkorporieren, wo das jungfräuliche Leben streng nach der Ordensregel gehandhabt wird: *„Ius patronatus ... dedimus et donavimus presentibus donatione perfecta et irrevocabili, que dicitur inter vivos, magistre et conventui sanctimonialium monasterii Montis Angelorum ordinis sancti Benedicti dicte dyocesis, ac suo monasterio memorato, in quo celibatus rigidus et indesinens vigere dicitur, sub arcta observantia regulari"* (Engelberger Urkundenbuch [wie Anm. 33] Nr. 322). Zur Küssnachter Inkorporation vgl. auch Heer G., Vergangenheit (wie Anm. 38) 108 f.

88) Zum Beispiel: Im Nekrolog und Jahrzeitenbuch von 1345 zum 21. Mai (Stiftsbibliothek Engelberg, cod. 26, fol. 33r) stiften Ulrich von Meggen und seine Gattin eine Jahrzeit auf *„mornendes nach únsers herren fronlichamen tag"*. Die Klosterfrauen sollen *„gemeinlich getroestet werdin mit win und mit vischen und mit pheffer und zwein priestern, die des tages da messe hant sol ein meistrin ietwederem geben ein masse wines us dem vorgenannden gelte"*. Margaretha von Baldegg stiftete 1386 für ihren in der Schlacht von Sempach gefallenen Mann eine Jahrzeit im Frauenkloster (Engelberger Urkundenbuch [wie Anm. 33] Nr. 394): *„Es ist ze wússende, das die edel, wolerborn frow, fro Margareth von Baldegg den erwirdigen geistlichen frowen ze Engelberg zu einem ewigen almussen und gotzgab geben ... "* Am 30. April 1424 machte der Berner Burger Petermann von Krauchtal eine Jahrzeitstiftung im Frauenkloster und bestimmte die Zinsen und den Nutzen seiner in Steffisburg gelegenen Güter als Zahlung. Sollten die Nonnen die Jahrzeit nicht mehr in der vorgeschriebenen Art und Weise feiern können, dann würde die Stiftung an den Bau des St. Vinzenzenstifts in Bern übergehen (ebenda Nr. 499 u. 501). Als Dorsalnotiz auf einer Urkunde von 1454 findet sich der Vermerk einer Jahrzeitstiftung, woraus sich für die Nonnen die Aufbesserung ihres Tisches mit Luzerner Brot an vier Feiertagen und auf den 6. Mai mit *„einem quertli guoten Ellsässerwin"* ergibt. Die Jahrzeitgelder bildeten eine sehr wichtige Einnahmequelle.

89) Straumeyer Ild., Annales (wie Anm. 82) S. 135 f.: *„alios [census] denique privatos, seu peculium appellavi, quod quisque fere monachus et monialis ad suam sustentationem habuit, hocque vel illa mortuis idem peculium aliquando vel toti congregationi seu virorum seu virginum, vel demum iterum alii religiosae personae cessit."* In diese Kategorie gehört auch der am 8. Oktober 1334 getätigte Verkauf von Gütern in Altzellen an drei namentlich genannte Klosterfrauen mit der Auflage, dass der Verkäufer die Güter als Erblehen zurückerhält. Die drei Frauen erhalten dafür jährlich einen Zins. Stirbt eine von ihnen, so sollen die anderen beiden den Zinsanteil der Verstorbenen dazuerhalten. Ist keine mehr am Leben, dann sollen die Güter und das Geld *„dem samnung und dien priestern in dem obern closter gemeinlich gefallen sin"* (Engelberger Urkundenbuch [wie Anm. 33] Nr. 273). Margareta Zumbühl erhielt 1518 bei ihrem Eintritt ins Kloster eine Mitgift von 200 Pfund, wovon sie jährlich eine Rente von

So klar und eindeutig die Einkünfte in den Urkunden, Jahrzeiteinträgen und Zinslisten[90] auch erscheinen mögen, in der Praxis der Handhabung und Verwaltung der Gelder und Zinsen kam es im Laufe des 15. Jahrhunderts vermehrt zu Spannungen zwischen den beiden Konventen, so dass 1449 die Verpflichtungen in Form eines Rodels festgeschrieben werden mussten.[91] Das Dokument listet in 48 Punkten die Verpflichtungen des Abtes gegenüber den Frauen auf. Es wird festgelegt wieviel Brot, Fleisch und Wein den Konventualinnen an den Tisch zu geben ist, dass jeder Klosterfrau zu den vier Aderlasstagen im Jahr eine entsprechende Menge Fleisch und am Heiligabend Elsässerwein mit Fisch und Pfeffer zustehen, wieviel Heu der Abt dem Fuhrhalter des unteren Klosters abzuliefern hat, dass der Verantwortlichen im Spital zu Ostern ein ganzes Kalb und an Weihnachten eine Schweinsseite in die Spitalküche abzuliefern ist usw. Der Meisterin war mehr an Nahrung zugedacht als ihren Mitschwestern, dafür musste sie für die Armenspeisung sorgen. Auch die Klosterfrauen sind zu Leistungen gegenüber dem Männerkonvent verpflichtet, so mussten jedem Mönch jährlich 24 Ellen leinenes Tuch, für die Klostersäumerei Sacktuch und Bast für die Saumpferde bereitgestellt werden, auch sollten die Frauen *„all ir gewäsch"* ins obere Kloster abgeben.[92] Der Rodel wurde noch 1556 erneuert und angepasst.[93]

Berücksichtigt man noch die Gebäudeunterhaltspflicht so muss von einer spürbaren finanziellen Dauerbelastung des Männerklosters ausgegangen werden. So sehr die zahlreichen Vergabungen und gut dotierten Jahrzeitstiftungen auch dem oberen Kloster zu ökonomischem Nutzen gereichten, so konnte auf der anderen Seite die dem Abt auferlegte Unterhaltspflicht in wirtschaftlich schwierigen Zeiten das Männerkloster vor grosse Solvenzprobleme stellen. 1361 sah sich der Abt wegen der ökonomischen Notlage nach der Grossen Pest und *„propter multitudinem monialium"*[94] gezwungen, eine ganze Reihe der engelbergischen Besitzungen im Aargau an das Kloster St. Blasien zu verpfänden. Güter, die nie mehr ausgelöst werden konnten.

---

acht Prozent Zins bezog. Nach ihrem Tod fiel die Rente dem Frauenkonvent zu (Stiftsarchiv Engelberg, Cista Sarnen N 67b [Kopialüberlieferung]).

90) Detaillierte Zinslisten des Frauenklosters finden sich im Anhang zum Nekrologium von 1345 (ediert im Quellenwerk zur Entstehung der Schweizerischen Eidgenossenschaft, II. Urbare und Rödel, Bd. 2, hrsg. v. P. Kläui, Aarau 1943, 231–243). Davon getrennt geführt wurden die Zinsen, die beiden Konventen zugute kamen: *„Diz sint die zinse, die da wider kerent an den samnung der herren und der frouwen"* (ebenda S. 229).

91) Stiftsarchiv Engelberg, Cista Sarnen N 43 *„Diese stuck sind den frowen fur ir pfruond geordnet alle jar."* Zu den Bestimmungen vgl. auch Weiss A., Barnabas Bürki (wie Anm. 80) 58 f.

92) Ebenda 59: „Es war wohl so, dass die Schwestern ... strickten und woben, wuschen und flickten für die Patres im Männerkloster".

93) Stiftsarchiv Engelberg, Cista Sarnen N 80.

94) Engelberger Urkundenbuch (wie Anm. 33) Nr. 323. Vgl. auch Heer G., Geschichte (wie Anm. 38) 109.

Wohl im Zusammenhang mit dem zahlenmässig sehr grossen Konvent und mit der wachsenden materiellen Ausstattung des Frauenklosters durch Jahrzeitstiftungen u.ä. war die Meisterin mehr und mehr darauf angewiesen, Personalfragen und Verwaltungsaufgaben zu delegieren. Für die Zeit vom 14. bis 16. Jahrhundert ist mehrmals eine Priorin belegt, die der Meisterin zur Seite stand.[95] Seit dem frühen 15. Jahrhundert hatte der Frauenkonvent einen eigenen Schaffner oder Vogt, der sich hauptsächlich um die termingerechten Zahlungen und Ablieferungen der den Frauen gehörenden Zinsen und Abgaben zu sorgen hatte.[96] Zahlreiche gerichtliche Klagen sind überliefert, die die Schaffner gegen säumige Zinser geführt haben. Als letzter Vogt erscheint Kaspar Langenstein *„im namen der würdigen geistlichen frauwen des undern gotts-hauses"* vor dem Engelberger Talgericht im Jahre 1611.[97]

Die wirtschaftliche Verflechtung konnte – wie bereits angesprochen – zu Spannungen zwischen den Konventen führen; Spannungen, die nicht selten durch einen Schiedsspruch der eidgenössischen Schirmorte gelöst werden mussten. Solche Auseinandersetzungen häuften sich im 15. Jahrhundert und trübten das sonst gute Verhältnis zwischen den beiden klösterlichen Gemeinschaften. Im Auftrag des Provinzkapitels der Mainzer Benediktinerprovinz visitierten 1485 die Äbte Georg von St. Stephan zu Würzburg und Konrad von Weiblingen das Engelberger Frauenkloster. Nach erfolgter Besichtigung des Klosters und Anhörung der verschiedenen Klagepunkte empfiehlt der Visitationsbericht[98], der Abt und der ganze Männerkonvent möchten sich doch aus der wirtschaftlichen Verflechtung mit dem Frauenkloster lösen und *„mit den guetern [der Frauen] nút zu schicken"* haben, *„sunder daz ein meisterin mit einer kellerin des convents und mit ussern gehilfen in zittlikeit regieret und einem convent alle jar rechnung thet vor dem herrn, dem abbt"*. Auf diese Weise, so gaben sich die Visitatoren überzeugt, sollte die materielle Versorgung des Frauenkonvents verbessert und den Streitpunkten die Voraussetzung entzogen werden

---

95) Vgl. ebenda Nr. 300: Urkunde vom 18. November 1348 mit der Nennung einer Priorin Margareta Weidmann. Ebenda Nr. 317: Urkunde vom 28. September 1360: Der Bischof von Konstanz gewährt dem Männerkonvent und der *„magistre, priorisse et conventui sororum monasterii in Englaberg"* Ablass in Anerkennung ihres Gebetseifers. Die Priorin ist auch in den Formularen der Jungfrauenweihe aus dem 15. Jahrhundert belegt, und für das 16. Jahrhundert findet sich auf dem Besitzervermerk einer Engelberger Handschrift (cod. 73, fol. 13v) der Name von *„frow Anna Byrcherin priory des gotshus in Engelberg"*.

96) Erstmals erscheint ein Schaffner in einem Schiedsspruch der Engelberger Schirmorte vom 26. April 1408, worin sie in einer Streitsache zwischen dem Doppelkloster und der Pfarrei Küssnacht vermittelten (Quellen zur Geschichte der Landschaft Küssnacht am Rigi 2, hrsg. v. E. Ehrler u. F. Wyrsch, Küssnacht 1984, 86 ff., Nr. 95). Im 14. Jahrhundert dürfte der dann und wann in den Quellen auftauchende Klosterpfleger oder Schaffner für die Belange beider Konvente zuständig gewesen sein, vgl. Urkunde vom 13. Oktober 1342 (Engelberger Urkundenbuch [wie Anm. 33] Nr. 287).

97) Stiftsarchiv Engelberg, Talprotokolle, Bd. 1, 116.

98) Stiftsarchiv Engelberg, cod. 281, S. 308 ff. (Kopialüberlieferung).

können. Trotz aller Belastung, die der Männerkonvent zu tragen, trotz aller Abhängigkeit und damit auch Unsicherheit, die der Frauenkonvent zu ertragen hatte, setzte man die, ökonomisch gesehen, sehr kluge Empfehlung der Visitatoren aber nicht um. Noch ein weiterer Punkt, der mit der ökonomischen Versorgung zusammenhing, wurde moniert. Die Visitatoren bescheinigten dem Frauenkonvent *„closterliche zucht und erbarkeit"*, orteten aber *„ein altz boes herkommen und schendliche gewonheit ... der symonie und eygennschaft halben"*: die Abhängigkeit der Novizinnenaufnahme von deren Mitgift.[99] Obgleich dies auch in vielen anderen Klöstern der Fall sei, müssten sie den dringenden Rat geben, dass die Meisterin und ihre Mitschwestern *„an alles gedinge und paction die personen uffnement"* und zwar nur soviel, wie ernährt werden können. Novizinnen sollten unabhängig allfälliger Eintrittsgelder und nur nach Massgabe des Platzes den Weg ins Kloster finden können. Den Visitatoren war aber klar, dass ein armes Kloster dringend auf die Zusatzalimentierung durch Eintrittsgelder angewiesen war und gestatteten die folgende Möglichkeit: Möchte jemand aber unbedingt *„sin kindt oder frundin by uch haben, das er sye ouch nach irer notturft in zittlikeit versorge, so wollen ir gern die statt vergeynnen und sye in geistlicher zucht underrichten und leren nach uweren vermugen, aber was sye mit ir bringt, sol ir nit allein, sunder einer gantzen sammnung zu dienen"*. Die Visitatoren wollten eine allfällige Mitgift nicht mehr wie bis anhin an die Person gebunden sehen, sondern das Geld sofort dem ganzen Konvent zufliessen lassen. Im Konvent scheint man aber diese Empfehlung, bzw. Anordnung nicht mit letzter Konsequenz umgesetzt zu haben.[100]

Auch wenn in wirtschaftlichen Angelegenheiten die letzte Kompetenz beim Abt lag, so kam es doch vor, dass Schenkungen und Vergabungen an das Frauenkloster der Kontrolle durch Drittpersonen unterstellt wurden. Dies war der Fall bei der 1307 erfolgten grosszügigen Schenkung Elisabeths, der Gemahlin König Albrechts, zugunsten der Engelberger Frauen. Abt und Konvent mussten sich urkundlich verpflichten, dass die Schwestern für das geschenkte Geld *„einen sunderlichen phleger"*, einen Treuhänder nehmen.[101] Damit alles seine Richtigkeit hatte, setzte der Abt fest, dass sein Amtsbruder im Kloster Muri alle drei Jahre oder auf Bitten der Meisterin jederzeit die Geschäfte in Engelberg kontrollieren solle. Das Frauenkloster konnte auch aus eigener Kraft die Versorgung durch den Männerkonvent aufbessern. So verkaufte der Abt 1427 den Frauen für 400 Pfund die jährliche Lieferung von eineinhalb Saum (rund 250 Liter) guten Burgunder Weins. Sollte das Männerkloster nicht in der Lage sein, den Wein termingerecht *„in der frowen closter und*

99) Zu diesem ‚simonistischen' Gewohnheitsrecht im 12./13. Jahrhundert vgl. Felten F. J., Frauenklöster (wie Anm. 10) 236 ff.

100) Auch nach der Visitation konnte eine Nonne ihre Mitgift behalten bis zu ihrem Tod, ehe das Geld an den ganzen Konvent fiel, wie im Fall der Sr. Margareta Zumbühl im Jahr 1518 (vgl. Anm. 89).

101) Engelberger Urkundenbuch (wie Anm. 33) Nr. 189a.

kelr" zu liefern, waren die Nonnen berechtigt, den Wein *„ze Lutzern oder anderswo"*[102] selber zu kaufen und dem Abt dafür Rechnung zu stellen.

Die Meisterin pflegte zwar in eigenem Namen Urkunden auszustellen, hatte aber nicht das Recht, ein eigenes Siegel zu führen. Die entsprechende Corroboratio lautet in einer Urkunde aus dem Jahr 1428 folgendermassen: *„Zu kraft ... diser [Urkunde] habe ich, die meistrin und der einbeschlossene convent zu Engelberg ... den vorgenanten unsern herrn und obern den apt erbätten, dass der sein insiegel für uns hat gehenket an disen brief"*.[103] War der Abt verhindert, siegelte der Spiritual, immer ein Mönch aus dem oberen Kloster.

Besass der Frauenkonvent ein eigenes Archiv? Die Frage ist nicht eindeutig zu beantworten. Die weitgehende Verwaltungsgemeinschaft dürfte auch die gemeinsame Archivierung der Urkunden im oberen Kloster zur Folge gehabt haben. Das Stiftsarchiv Engelberg besitzt noch heute eine ganze Reihe von Urkunden, die sich auf das Frauenkloster beziehen – Schenkungen, Jahrzeitstiftungen und ähnliches – und die mit der Dorsalnotiz *„gehört den frowen"* versehen worden sind. Ende des 14. Jahrhunderts hatte der damalige Archivar und Prior, Johannes Bolsenheim, eine ganze Reihe von Urkunden dorsal registriert. Zahlreiche Urkunden wurden als dem Frauenkloster gehörend gekennzeichnet. Diese Registrierung scheint Bolsenheim aber nicht systematisch durchgeführt zu haben, sondern jeweils dann, wenn die betreffende Urkunde gerade für ein bestimmtes Rechtsgeschäft herangezogen wurde.[104] Ganz auszuschliessen ist es aber nicht, dass das Frauenkloster gewisse Urkunden und Dokumente auch bei sich aufbewahrte. So bezeugt Abt Rudolf von Stühlingen im Jahre 1381, dass Peter vom Wald aus dem Haslital im Berner Oberland der Meisterin des Frauenklosters in Engelberg wichtige Urkunden zur treuhänderischen Aufbewahrung übergeben habe.[105] Anlässlich der Neuverbriefung des Talrechts vor den eidgenössischen Orten 1413 wurde protokollarisch festgehalten, dass nebst dem Abt auch die Meisterin Dokumente und Rödel (aus dem eigenen Archiv?) mitgebracht und vorgezeigt habe.[106] Und 1483 sagte der

---

102) Ebenda Nr. 502.

103) Stiftsarchiv Engelberg, cod. 239, S. 284 (Kopialüberlieferung einer Urkunde vom 8. Mai 1428). In einer von Abt und Meisterin am 2. April 1365 gemeinsam ausgestellten und an die Bischöfe von Konstanz und Passau adressierten Urkunde wird die Meisterin noch deutlicher: Das äbtliche Siegel gelte auch für sie, die Meisterin, und für die ganze Schwesterngemeinschaft, *„quod proprium sigillum nunquam habuimus nec habemus"* (Der Geschichtsfreund 24 [1869] 279).

104) Vgl. Stauffacher M., Untersuchungen zur handschriftlichen Überlieferung des „Engelberger Predigers", Diss. masch. Basel 1982, Kap. 5, S. 50 ff.

105) Urkunde vom 30. März 1381, in: Engelberger Urkundenbuch (wie Anm. 33) Nr. 387: *„das zuo úns kam Peter vom Walde, lantman ze Hasle und bracht einen brief in unser frowencloster und batte dú meistrin, das si in demselben únser frowencloster denselben brief gehieltin."*

106) Urkunde vom 27. Februar 1410 (Der Geschichtsfreund 11 [1855] 197): *„und hant ouch die selben herren von Engelberg harumb lassen verhören ir kuntschafft mit guten versigelten brieffen und friheiten, di sy habent von bäpsten und keysern. Darzu hant*

Schaffner des Frauenklosters, als er vor dem Luzerner Rat Klage führte gegen einen säumigen Zinser, er könne nicht mehr alle Belege beibringen, weil verschiedene Briefe und Urkunden 1449 beim Brand des Frauenklosters zerstört worden seien.[107]

Was lässt sich, wollen wir weiter fragen, zum inneren Leben und zur Profess der Nonnen sagen. Die Consuetudines erlauben uns – wenn auch nur bruchstückhaft –, Einblick in den Alltag des Frauenkonvents und Doppelklosters zu nehmen. Ein kleiner Faszikel solcher im Frauenkloster St. Andreas geübten Gewohnheiten datiert aus der Mitte des 15. Jahrhunderts. Gemeinsam mit den Nekrologen geben sie uns beispielsweise Auskunft über die grosse Gebetsleistung, die im Frauenkloster erbracht worden ist, über die regelrechte Gebetskultur, die im Doppelkloster gepflegt wurde.[108] Die Gebetsleistung der Frauen ist ein wichtiger Faktor für das Abschätzen der Bedeutung, die der Frauenkonvent für das Männerkloster gehabt hat. 1348 nahm der Abt das Kloster St. Blasien in die Gebetsverbrüderung auf, und zwar ausdrücklich in die Verbrüderung mit beiden Konventen.[109]

Die Consuetudines vermitteln uns ein Bild, wie der Totendienst gehandhabt worden ist, wie dabei die Meisterin drei Stunden lang am Totenbett im Gebete zu verharren und dann bei der Einsargung symbolisch mit einem Stein den ersten Nagel des Sargdeckels einzuschlagen hatte. Den Toten aus beiden Konventen sollte am Todestag, am Siebten, am Dreissigsten und zur Jahrzeit mit einem speziellen Memento gedacht werden. Die Gebetsleistung der Frauen kam also auch dem Männerkloster zugute und ist ein Zeichen für das Gemeinschaftsbewusstsein im Doppelkloster. Beerdigungsgottesdienste für verstorbene Klosterfrauen scheinen in der Männerkirche stattgefunden zu haben. Abt Benedikt Keller berichtet in seinen 1624 geschriebenen Annalen, dass die Klosterfrauen immer bei der Männerkirche beerdigt worden seien.[110] Ausgrabungen haben dies bestätigt. 1986 wurde der Untergrund der Engelskapelle neben der heutigen Sakristei untersucht und dabei ein Gräberfeld mit 19

---

ouch die geistlichen klosterfrowen ze Engelberg für uns geschikt ein rödelli, darinne etwa vil personen geerbt hat, als dieselben frowen bi ir warheit sprechent".

107) Stiftsarchiv Engelberg, cod. 281, S. 298 f. (Kopialüberlieferung).

108) Stiftsarchiv Engelberg, Cista Sarnen N 341. Die Consuetudines enthalten auch Bestimmungen, zu welchen Zeiten im Kirchenjahr welche Gebete für die Wohltäter und Wohltäterinnen zu beten sind. Das bedeutet, dass eine Jahrzeitstiftung sich mit der Jahrzeitfeier (meist mit gesungener Vigil und gesungener Messe, vgl. etwa Engelberger Urkundenbuch [wie Anm. 33] Nr. 393 f. u. 501) allein nicht immer erschöpfte, sondern dass über das ganze Jahr verteilt auch im Gebet an die Stifter, bzw. an die in der Stiftung genannte Person gedacht wurde.

109) Engelberger Urkundenbuch (wie Anm. 33) Nr. 298.

110) Compendium rerum monasteriorum in Engelberg, tam monachorum quam monialium 1624 (Abschrift von 1902 im Stiftsarchiv Engelberg, das Original liegt in der Stiftsbibliothek Einsiedeln cod. 420): „*Una die septem funera ad superius monasterium sepelienda ferebantur, in nostro enim cimeterio sepeliebantur semper moniales, quarum sepultura cernitur extra chorum versus orientem*" (Abschrift S. 145).

weiblichen Skeletten entdeckt. Mit grösster Wahrscheinlichkeit handelt es sich um das für die Klosterfrauen reservierte Friedhofsareal, das südöstlich in unmittelbarer Nähe zum Chor der alten, 1729 abgebrannten Klosterkirche gelegen hatte. Diese enge Nachbarschaft der männlichen und weiblichen Friedhofsbereiche ist ebenfalls Ausdruck der in Engelberg gepflegten doppelklösterlichen Familiarität.

Bevor den Klosterfrauen eine eigene Kirche zu Verfügung stand, muss die obere Kirche des Männerklosters als gemeinsamer Gottesraum gedient haben.[111] Nach der Einweihung der von Heinrich von Buochs gestifteten und dem Apostel Andreas dedizierten unteren Kirche 1254 feierten die Frauen ihren eigenen Gottesdienst, seit 1307 zweimal täglich.[112] Spätestens mit der eigenen Kirche dürften sie auch einen Spiritual gehabt haben, immer einen Mönch aus dem oberen Kloster. Ab 1548 besuchten die Klosterfrauen die Messe ein Zeit lang wieder in der oberen Kirche.[113] Es scheint, dass Mönche und Nonnen gewisse Zeiten und Gebetsstunden der Karwochenliturgie gemeinsam feierten, dass die Frauen zu diesem Zweck in die obere Kirche und ins Kapitelhaus der Mönche hinaufzogen. Gemeinsam wurden in respondierender Art Busspsalmen gesungen.[114]

Auskunft über die Profess geben die verschiedenen Weiheriten. Durch das ganze Mittelalter hindurch wurde in Engelberg der Ritus der Jungfrauenweihe gepflegt, das weibliche Pendant zur Profess der Mönche. Das älteste Zeugnis der Engelberger Jungfrauenweihe ist auf der letzten Seite eines Pontificale Romanum im späten 12. Jahrhundert aufgeschrieben worden als Ergänzung

---

111) Dies nimmt auch Straumeyer Ild., Annales (wie Anm. 35) S. 76 an: *„per me attamen licet, dicas, ante consecrationem [ecclesiae inferioris] frequentius ad divina officia cantanda moniales usurpasse ecclesiam superiorem, in qua alias professiones omnes fieri solebant."*

112) Dieser zweite Gottesdienst geht auf eine Stiftung der Königin Elisabeth zurück, die der Abt am 1. Juli 1307 bestätigte (Engelberger Urkundenbuch [wie Anm. 33] Nr. 189a): *„Wir [Abt und Convent] han uns ouch willeklich dar zuo gebunden, dur Got ze vorderost, und dar nach dur der vorgenanden unser vrowen der kuengin Bette, das wir iemer me eweklich unsern swestern in dem convente, zuo der messe, die si vormales hatten, sprechen sullen noch danne eine ander messe."*

113) Korrespondenz zw. den klösterlichen Schirmorten Luzern und Schwyz (Abschrift aus dem Staatsarchiv Luzern, in: Stiftsarchiv Engelberg, cod. 339, S. 45): Luzern teilt Schwyz mit, dass es Angesichts des Umstandes, dass im Kloster Engelberg wegen einer Seuche nur mehr ein einziger Mönch lebe, die Erlaubnis erteilen wolle, *„dass die frowen täglich ein zytt lang zu der mess in das obere kloster giengen, das ampt allda singen old sunst mess hörtten ... "*

114) Diesen Eindruck gewinnt man nach der Lektüre eines im frühen 15. Jahrhundert im Frauenkloster entstandenen und in der Engelberger Stiftsbibliothek als cod. 241 aufbewahrten ‚Karwochenbüchleins', Edition: Ein Charwochenbüchlein aus dem Engelberger Frauenkloster, hrsg. v. L. Hunkeler (Angelomontana. Blätter aus der Geschichte von Engelberg. Jubiläumsgabe für Abt Leodegar II., Gossau 1914, 177–200, hier 193 u. 199).

und Präzisierung des „offiziellen" Formulars in der Handschrift Nr. 54.[115] In der Engelberger Ergänzung wird festgehalten, wie der Bischof ins untere Kloster zog, dort mit seinem Stab an die Klosterpforte klopfte und dann die Kandidatinnen in feierlicher Prozession und unter Wechselgesängen hinauf führte in die obere Kirche des Männerklosters, wo der eigentliche Weiheakt stattfand.[116] Bis zum Ende des 14. Jahrhunderts spielte sich die Weihe nachweislich in der Kirche des Männerkonvents ab. 1390 noch weihte der Konstanzer Generalvikar 24 Jungfrauen in der oberen Kirche.[117]

Die oftmals recht hoch anmutenden Zahlen bei den Engelberger Jungfrauenweihen dürften in ihrer Grössenordnung stimmen, wenn man bedenkt, dass die Weihe eine dem Bischof vorbehaltene Pontifikalhandlung darstellte. Für die Weihe mussten die Engelberger Frauen warten, bis der Bischof von Konstanz wieder einmal den Weg ins abgeschiedene Hochtal gefunden hatte. Bis zu seiner Anwesenheit sammelten sich die professwilligen Frauen an, so dass bei der Jungfrauenweihe praktisch das ganze Altersspektrum des Konvents vertreten gewesen sein muss. Es konnte also eine Nonne Jahrzehnte im Kloster gelebt haben, bis sie feierlich zur Jungfrau geweiht wurde. Das bedeutet auch, dass eine ganze Anzahl von Frauen die Weihe wahrscheinlich gar nie erhielt, bzw. nicht erhalten konnte.

Im 15. Jahrhundert muss die Weihe dann in die Frauenkirche hinunter verlegt worden sein. Ein aufschlussreicher Einkleidungsordo aus dieser Zeit belegt den neuen Ort, indem die Weiheprozession vor Altären Station machte,

---

115) Das „offizielle", stark gelasianisch geprägte Formular der Jungfrauenweihe ist ediert bei Feusi I., Das Institut der Gottgeweihten Jungfrauen. Sein Fortleben im Mittelalter, Freiburg / Schweiz 1917, 220–223.

116) Stiftsbibliothek Engelberg, cod. 54, fol. 107r: *„In velatione virginum primo fiat processio ad portam inferioris claustri et stans dominus episcopus ante portam pulset baculo portam dicens: Tollite portas! Psalmus: Domini est terra. Deinde aperta porta aspergat eas aqua benedicta; tunc porrigat prime manum et exeant primo velande, inde alie et chorus precedat. Cantor incipiat responsorium: Prudentes virgines. Dominus autem episcopus et abbas maneant, donec omnes precedant et tunc sequantur eas. Tunc primo incipiat dominus episcopus in superiori claustro antiphonam: Qui sequitur me etc. Qua cantata velande: Et nunc sequimur te in toto corde, et timemus te, et querimus faciem tuam; domine ne confundas nos, sed fac nobiscum secundum et iuxta multitudinem misericordie tue. Episcopus: Venite! Velande: Benedicam domino in omni tempore. Episcopus: Venite, venite! Velande: In domino laudabitur anima mea. Episcopus: Venite, venite, venite! Velandae: Magnificate dominum mecum! Episcopus: Venite filie, audite me, timorem domini docebo vos! Velande: Gloria patri etc. Chorus: Accedite ad eum! Et ille: In qualibet vocatione velande mutent pedem accedendo. Episcopus: Venite sponse, et accipite coronas, quas vobis dominus preparavit in eternum! Velande, quelibet per se: Ecce, venio ad te, quem amavi, quem quesivi, quem semper optavi! Post hec dicant velande: Suscipe me secundum eloquium tuum et vivam, et non confundas me ab expectatione mea, quia non est confusio confidentibus in te Domine! Episcopus: Suscipiamus vos ad copulam Ihesu Christi, et consortium beate virginis Marie, et sanctarum virginum. In nomine patris et filii et spiritus sancti. Deinde letenia (sic!) et cetera omnia, ut in ordinatione episcopali continetur."*

117) Siehe oben Anm. 76.

die eindeutig in der unteren Kirche gestanden haben. Dieser umfangreiche *„Ordo consecrationis monialium velandarum"*[118] gewährt uns einen genauen Einblick in den Ablauf der Engelberger Jungfrauenweihe im 15. Jahrhundert. In feierlicher Prozession schritten Bischof und Abt vom Männerkloster hinunter zur Frauenkirche, wo der Bischof anklopfte und vom Schwesternkonvent mit einer Antiphon hereingerufen wurde. Der Einzug, dem sich als letzte die Weihekandidatinnen anschlossen, endete vor dem Nebenaltar (hl. Kreuz). Es folgte die Weihe der Tunika und des Schleiers, und die Jungfrauen zogen sich zum anderen Seitenaltar (hl. Petrus) zurück, wo sie das neue Gewand überstreiften. Die Priorin und einige ältere Schwestern halfen ihnen dabei. Bis zum Ende des Evangeliums blieben die Jungfrauen dort. Dann zogen sie vor den Chor und warteten, bis sie vom Bischof mit den Worten *„venite, venite!"* in den Chorraum gerufen wurden. Dort erhielten sie aus seiner Hand den Brautkranz und bezogen anschliessend die für sie im Chor vorbereiteten Plätze. Nach der gesungenen Litanei begab sich der Bischof – gesanglich begleitet von Responsorien – zu jeder Jungfrau, schnitt ihr das Haar und legte ihr den Brautschleier um das Haupt. Danach kam es zur eigentlichen Verlobung mit Christus, indem der Bischof der Nonne den Ring über den Finger streifte und den Brautkranz, die *„coronula"* auflegte. Damit war der eigentliche Weiheakt beendet, und es folgte ein feierlich gestaltetes Hochamt.

Die Jungfrauenweihe blieb in Engelberg sehr lange in Übung und wurde erst im frühen 16. Jahrhundert durch einen festen Professritus für Nonnen abgelöst. Das erste bekannte Beispiel ist die Profess der Schwester Elisabeth Linkin vom 7. Juli 1549. Bemerkenswert ist, dass sich die Frauengemeinschaft dafür wieder in der Männerkirche einfand, und dass die Profess auf das der Muttergottes und dem Apostel Andreas geweihte Kloster abgelegt wurde. Mit der Nennung des Hauptpatroziniums der Männer- (Mariä Himmelfahrt) und der Frauenkirche (hl. Andreas) ist die Profess regelrecht auf das Doppelkloster bezogen worden. Das Professformular ist demjenigen der Mönche angeglichen, umfasst die *„stabilitas"*, die *„conversio morum"* und die *„oboedientia"*. Elisabeth Linkin legte ihr Gelöbnis *„coram vobis patribus, fratribus ac sororibus"* ab.[119] Die Professfeiern der Frauen versammelten also die ganze Engelberger Klostergemeinschaft, Mönche und Nonnen in der oberen Kirche. Im niederösterreichischen Doppelkloster Göttweig beispielsweise geschah die Frauenprofess nur vor den Mitschwestern und nicht vor den Mönchen.[120] Für Engelberg jedenfalls ist sie ein eindrückliches Zeugnis der Verbundenheit und des doppelklösterlichen Selbstverständnisses. Zumindest von weiblicher Seite aus gesehen. Die Mönchsprofess – so muss einschränkend gesagt werden – geschah nur vor den Mitbrüdern und wurde ausschliesslich auf das Patrozinium des Männerklosters abgelegt. Die Heiligen der Frauenkirche finden im Formular der Mönchsprofess keine Erwähnung.

---

118) Stiftsarchiv Engelberg, Cista Sarnen N 336.
119) Stiftsarchiv Engelberg, Cista Sarnen N 318.
120) Vgl. Andraschek-Holzer R., Frauenklöster (wie Anm. 32) 114.

Der Professritus für die Engelberger Klosterfrauen erfuhr um 1600 eine Veränderung. Die Profess fand jetzt in der unteren Kirche der Frauen und nurmehr vor Abt, Spiritual und Mitschwestern statt. Mönche waren keine mehr anwesend, oder besser gesagt: durften keine mehr anwesend sein. Unter dem Einfluss des Konzils von Trient wurden der Frauenprofess zwei weitere Elemente hinzugefügt: die *„paupertas"* und die *„castitas"*. Bisher waren Armut und Keuschheit in der alten Trias mitverstanden gewesen. Jetzt mussten sie ausformuliert sein – aber nur im Professformular für Frauen.

Auch Tiefpunkte hatte das Frauenkloster zu überstehen. Verheerend wirkte sich der Brand von 1449 aus. Dieses Ereignis wird eingehend im zweiten, um 1451 entstandenen Nekrologium geschildert. Die damalige Meisterin, Margarete Ab Yberg, liess die Katastrophe in das Totenbuch eintragen: *„In demselben obgeschribnen jar [1449] ... do entzünt sich in unser samlung in der kuchi ein für, und gieng daz selb für also uff, das wir nüt mochten noch nieman zu dem wasser komen; also desselben fürs verbran das Gotzhus der selben samlung und das kloster, das da nüt blieb, und verbrunnen gar köstlich der merteil unser kilchen schatz, und öch den frowen geminluh wenig usskam, und wir von sölichen brunst ze armuot kamen, und wir dieselben frowen in der herren closter kamen, und wir dar inne warent zwei gantze jar ..."*[121] Der Bericht deckt sich mit der Mitteilung, die der habsburgerfreundliche Chorherr Felix Hemmerli aus Zürich zeitgleich über den Brand verfasst hat. Übereinstimmend spricht auch Hemmerli davon, dass die Klosterfrauen nach der Vernichtung der Gebäude im Männerkloster untergebracht worden seien, fügt aber noch hinzu, dass einige Nonnen jetzt heimatlos herumstreiften. Der Zürcher schliesst seine Mitteilung mit der Prognose, dass kaum Hoffnung auf eine Wiederherstellung des Klosters bestehe, denn der Brand sei eine Strafe für die Verfehlungen und Kirchenschändungen der Eidgenossen während des Toggenburger Erbschaftskrieges.[122] Und tatsächlich, die Beschaffung der Finanzmittel für den Wiederaufbau der Klostergebäude war schwierig. Um die finanziellen Möglichkeiten des Klosters war es im 15. Jahrhundert ohnehin schlecht bestellt. Abt und Meisterin von Engelberg dachten aber nicht daran, das Doppelkloster aufzugeben, sondern setz-

121) Stiftsbibliothek Engelberg, cod. 10, fol. 24v (Der Geschichtsfreund 9 [1853] 233).

122) Hemmerli F., Dialogus des Suitensibus (Thesaurus historiae Helveticae continens lectissimos scriptores, Zürich 1735, 4): *„Nam fuit monasterium monialium ... dictum in monte Angelorum, pre ceteris illius terre angelica religionis observantia ultra memoriam hominum continua strictissime clausura conservatum, unde nuper sedata persecutione predicta videlicet anno MCCCCXLIX die vero martis XVII Junii ignis crudelissima voragine per unius noctis spacium dictum monasterium cum omnibus pertinentibus suis, exceptis personis, que omnes evaserunt, radicitus est consumptum, et in tantum, quod dicte moniales in loco vicino ibidem in monasterio monachorum arctissimo hactenus cum nimia pressura, lamentabili quoque penuria permanserunt, et alique talibus inconsuetis anxietatibus collapse, turpitudinis actus exules disperse committendo vagarunt, nec est spes restaurandi, aut perveniendi ad statum priorem, aut paulo minorem, sed prestolantur indies totalis desolationis maledictionem, prout his diebus desperate turpiter vagari concernuntur ..."*

ten alle Hebel in Bewegung, um die nötigen Gelder zusammenzubekommen. Die Meisterin hatte sogar eine Nonnendelegation zu den Eidgenossen geschickt, um auf die missliche Situation aufmerksam zu machen. Die Eidgenossen, wie auch die oberschwäbischen Städte Konstanz und Ravensburg hätten sich darauf *„gar ehrlich gezeigt"* und den Wiederaufbau unterstützt.[123] 1451 bestimmte die eidgenössische Tagsatzung, dem Kloster Engelberg möge ein Vogt zur Seite gestellt werden, der den Nonnen bei der Konzeption der neuen Klostergebäude behilflich sein solle.[124] Vier Jahre später, 1455, konnte das neue Kloster mitsamt der Kirche vom Konstanzer Weihbischof eingeweiht werden. Die Engelberger Klosterfrauen hatten sechs Jahre nach der Brandkatastrophe wieder die notwendigen Räume für ein geregeltes monastisches Leben.

Der Gebäudeunterhalt blieb aber ein Dauerproblem. 1481, keine dreissig Jahre später also, verschickten die Schirmorte des Doppelklosters einen Bettelbrief für die Renovation der Gebäude, die wegen der heftigen Unwetter der vergangenen Zeit schwer gelitten hätten. Die Empfänger des Briefes wurden aufgefordert, *„milte hantreichung, stür und allmosen"* zu gewähren, damit nicht *„der würdig gottsdienst, so ... von geistlichen brüederen und frowen taglich vollbracht wird, mitsampt dem selben gottshuss gantz zergenglich werden müsst"*.[125] Der missliche Zustand der Klostergebäude stach kurz darauf, 1485, auch den schon erwähnten Visitatoren aus Deutschland ins Auge. In ihrem Bericht ist die Rede von einem *„arm buwfelligen closter"*.[126] Bemerkenswert in diesem Zusammenhang erscheint mir aber, dass trotz der festzustellenden Armut und des an Baufälligkeit grenzenden Gebäudezustands niemand an die Aufhebung des Doppelklosters dachte.

Ebenso vermochte die Zeit der Reformation dem Doppelkloster nichts anzuhaben. Auch wenn das Frauenkloster nicht mehr die mittelalterliche Konventstärke aufwies, scheint es kaum etwas von seinem einstigen Renommee eingebüsst zu haben. Als 1548 der durch die Reformation verwaiste Frauenkonvent im thurgauischen Münsterlingen wiederbelebt werden sollte, erteilten die eidgenössischen Schirmorte dem Münsterlinger Klostervogt den Auftrag, *„sich nach tauglichen, ehrbaren geistlichen Frauen"*[127] umzusehen. In Engel-

123) Stiftsbibliothek Engelberg, cod. 10 (wie Anm. 121): Die Meisterin Verena Eberhard (nach 1452 – vor 1459) *„schickt do üs schwöstern uss der samlung zu unsern herren gemeinen eidgenossen, die ira almuosen gar erberlich mit uns teilten ... und ander lütt in der eidgenossenschaft gar früntlich ir almuosen mit uns teilten, und ouch die von Costentz und von Ravenspurg sich ouch gar erlich erzöigten."* Die Entsendung der Nonnendelegation zeigt, wie flexibel und pragmatisch die Klausur im Frauenkloster gehandhabt wurde. Eine solche Aktion wäre im 17. Jahrhundert nicht mehr möglich gewesen.

124) Eidgenössische Abschiede, Bd. 2 (wie Anm. 78) S. 250, Nr. 380.

125) Zit. nach Durrer R., Kunstdenkmäler (wie Anm. 38) 107.

126) Siehe Anm. 98.

127) Amtliche Sammlung der älteren Eidgenössischen Abschiede, Bd. 4 Abt. 1d (1541–1548) hrsg. v. J. Kaiser, Luzern 1882, S. 1036.

berg wurde er fündig. 1549 reisten drei Klosterfrauen nach Münsterlingen, wo innert kurzer Zeit neues Klosterleben erstand. Die Leiterin der Engelberger Expedition, Margareta Peter, wurde zur ersten Äbtissin des wiederbelebten Klosters gewählt.[128] Noch ein zweites Mal waren die katholischen Orte froh um die Engelberger Hilfe. Auf ihre Veranlassung hin schickte der Einsiedler Abt Adam Heer am 6. Januar 1576 seinen Dekan nach Engelberg, um dort mit Abt Rudolf Gwicht über die Entsendung von zwei Nonnen ins leerstehende und der Abtei Einsiedeln unterstellte Frauenkloster Fahr zu beraten. Der Abt von Engelberg entsprach dem Wunsch. Zwei Schwestern reisten nach Fahr, wo mit der gesungenen Vesper am 17. März 1576 wieder monastisches Leben *„nach laut der Stifftung und Sanct Benedicti Regel"*[129] Einzug hielt.

Damit sind wir in der Zeit der anhebenden katholischen Reform angelangt. Hatte man sich bis in die 1580er Jahre am Doppelkloster nicht nur nicht gestört, sondern im Gegenteil seine Dienste im Rahmen der Wiederbelebung aufgelöster bzw. verwaister Konvente in Anspruch genommen, so änderte sich das geistige Klima nachhaltig, als man in der Schweiz mit der Durchsetzung der Trienter Konzilsbeschlüsse Ernst machte. Jetzt erhoben sich in zunehmendem Masse die Stimmen, die einer Aufhebung des Doppelklosters das Wort sprachen. Die Vorstellung eines gemeinsamen monastischen Lebens von Männern und Frauen war fremd geworden. Es konnte nun nicht mehr sein, was nicht mehr sein durfte. Statt Gemeinsamkeit war jetzt Trennung, rigide Klausur angesagt.[130] 1587 wurde von schirmörtiger Seite jeglicher Kontakt

128) Vgl. Tschudi R., Die Schicksale des Klosters Münsterlingen zur Zeit der Reformation und der katholischen Reform ca. 1520–70 (ZSKG 39, 1945, 241–258, bes. 249 ff) und Niquille J., Les Bénédictines d'Engelberg (ZSKG 10, 1916, 38).

129) Zit. bei Arnet H., Das Kloster Fahr im Mittelalter (Mitteilungen der Antiquarischen Gesellschaft in Zürich 62) Zürich 1995, 303 Anm. 9.

130) Die Durchsetzung der Klausurbestimmungen, die das Konzil von Trient in seiner Schlussitzung am 3./4. Dezember 1563 verabschiedet hatte (Conciliorum oecumenicorum decreta, hrsg. von Alberigo G. u.a., Freiburg im Br. 1962, 753 f.), führte zu nachhaltigen Veränderungen für das Innenleben in einem Frauenkonvent. Vgl. dazu die sehr informative Darstellung bei Hufton G., Frauenleben. Eine europäische Geschichte 1500–1800, Darmstadt 1998, 504 ff. und den v.a. auf die spanischen Frauenklöster ausgerichteten Beitrag von Piquer R. M., La clausura de las monjas. Approximación histórica y psicologica (StMon 38, 1996, 138–171, bes. 149–153). Vor den Bestimmungen von Trient war eine flexible Handhabung der Klausur (vgl. Anm. 123), mitunter vielleicht gar eine auf persönlich-familiäre Bedürfnisse einer Nonne abstimmbare Klausurregelung möglich. Vgl. dazu den Brief der Anna von Hallwil an ihre im Engelberger Frauenkloster lebende Tochter Verena vom 14. März 1522 (Stiftsarchiv Engelberg, Cista Sarnen N 316), in welchem sie der kränklichen Tochter eine Wasserkur in der Bäderstadt Baden empfiehlt. Ob die Tochter die Kur angetreten hat oder nicht, wissen wir nicht. Den Brief hatte ein Bote mit Naturalgaben und Geldzuwendungen für Sr. Verena nach Engelberg gebracht. Aus dem Brief geht weiter hervor, dass die Tochter vorher bereits mehrmals an ihre Mutter geschrieben und sich über das harte Bergklima und ihre schwächliche Konstitution geäussert hatte. Überhaupt scheint der Klostereintritt die Kontakte zur Familie nicht unterbrochen oder gar gekappt zu ha-

unter den beiden Klosterkonventen untersagt[131], und 1593, anlässlich ihrer Jahrestagung in Stans, drängten die Engelberger Schirmorte, im Frauenkloster – des *„ergerlichen"* Lebenswandels wegen – die strenge *„inclusierung"* zu beschliessen. Man solle ausserdem dem Abt nach Engelberg schreiben, er möchte doch für die Einschliessung des Frauenklosters *„holtz und andere matery zum buw"* anschaffen.[132] Unter derartigen Voraussetzungen aber machte eine doppelklösterliche Gemeinschaft keinen Sinn mehr. Mit dem Verbot jeglicher Berührungspunkte zwischen den beiden Konventen wurde die Existenz des Instituts Doppelkloster erstickt. Es begann die Agonie.[133] Sogar Pläne einer völligen Auflösung des Frauenkonvents bestanden.[134] Nicht zuletzt dank

---

ben, war den Verwandten doch der Zutritt ins Frauenkloster erlaubt. 1602 wurde dieses Faktum dann scharf angeprangert (vgl. Straumeyer Ild., Annales monasterii Angelomontani, Bd. 7, S. 89 f. [Stiftsarchiv Engelberg, cod. 227]).

131) Amtliche Sammlung der älteren Eidgenössischen Abschiede, Bd. 5 Abt. 1, hrsg. v. J. Krütli u. J. Kaiser, Bern 1872, S. 1792, Nr. 7.

132) Stiftsarchiv Engelberg, Cista Schirmorte, 1593 N 171. Was der Abt mit dem Baumaterial hätte anfangen sollen, ist nicht ganz klar. Die Klausuranordnungen des Luzerner Nuntius, Ludovico di Sarego, vom September 1616 für die Einrichtung des provisorischen Klostergebäudes des damals bereits mehr als ein Jahr in Sarnen domizilierten Engelberger Frauenkonvents vermitteln aber eine gewisse Vorstellung. Nach erfolgter Überprüfung der Klausurtauglichkeit ordnete der Nuntius an, das Haus *„umb und umb mitt taffeln oder bretter [zu] umgeben von der erdt 14 oder 15 ellen hoch wolgemessen, damit die klosterfrauen nitt könden hinaus sehen"*. Auch sollten die Fenster mit Brettern so verschlossen sein, dass nur mehr Licht von oben her ins Innere der Zimmer fallen konnte, und so die Schwestern bloss *„gegen den himmel geradt aufsehen"* und keinen Blick mehr auf die Strasse werfen konnten. Volk und Klosterfrauen sollten sich so wenig wie möglich sehen. Die Türen mussten nicht nur abgeschlossen, sondern zusätzlich mit dicken Brettern eingeschalt sein. Vom Haus bis zur Dorfkapelle sollte ein geschlossener Holzgang erstellt werden. Zum Schluss seiner Anordnungen nahm der Nuntius die Schwestern in die Pflicht, in diesem Haus *„eine vollkommene clausur nach lautt der hl. regel und profession, wie auch der päpstlichen bullen"* zu leben (Stiftsarchiv Engelberg, Cista Sarnen N 182).

133) Vgl. dazu Ettlin L. u. De Kegel R., Die Verlegung des Klosters St. Andreas von Engelberg nach Sarnen 1615 (Bewegung in der Beständigkeit wie Anm. 59).

134) In den Beitrittsverhandlungen Engelbergs mit der helvetische Benediktinerkongregation im Jahr 1603 erachtete diese das Faktum der Doppelklösterlichkeit als das schwerwiegendste Gravamen in Engelberg: *„multae difficultates occurrunt, e quibus potissimae sunt: quod monialium monasterium ita propinquum sit praefato coenobio, ut monachi et moniales mutuo se conspicere, alloqui et quaevis inter se tractare facile possint, quae hinc distractiones generentur, quae pericula existant, quae scandala nascantur ..."* Es schien den Äbten der Kongregation des Beste zu sein, *„ut moniales modernae ex Engelbergio in aliud monasterium ordinis sui transferantur et ex Engelbergicis redditibus alantur, nec ullae aliae in posterum pro Engelbergico recipiantur"* (Stiftsarchiv Engelberg, cod. 283, S. 160 [Kopialüberlieferung]). 1604 reiste der Engelberger Abt Benedikt Sigerist nach Rheinau zur Kongregationssitzung und versprach die Gravamina zu beheben, insbesondere, was das Doppelkloster anging. Daraufhin wurde Engelberg in die Kongregation aufgenommen.

der energischen Gegenwehr der Meisterin und ihrer Mitschwestern konnte dieses Schicksal aber abgewendet werden. Nachdem Verhandlungen zwischen dem Abt von Engelberg, der Nuntiatur in Luzern und dem Kanton Obwalden den Weg nach Sarnen in neue Konventgebäude geöffnet hatten, beendete am 18. Februar 1615 der Wegzug von sieben Klosterfrauen die während Jahrhunderten gepflegte Form monastischen Zusammenlebens von Mönchen und Klosterfrauen im Engelberger Hochtal.

Anhand der Engelberger Quellen liess sich eine Reihe von Berührungspunkten zwischen den beiden im selben Immunitätsbereich wohnhaften monastischen Gemeinschaften aufzeigen. Einiges liegt nach wie vor im Dunkeln, die Frage nach der Personalstruktur in den beiden Konventen etwa. Eine zentrale Frage, die Aufschluss darüber geben könnte, ob das Engelberger Doppelkloster für Geschwister, Familienmitglieder, Ehepaare oder auch für Adelige von besonderer Anziehungskraft gewesen war. Um in dieser Beziehung mehr als nur einige wenige Einzelaussagen machen zu können, müssten zuerst die Nekrologien und Jahrzeitbücher, die in Engelberg für die Zeit vom 14. bis zum 16. Jahrhundert in besonderer Reichhaltigkeit vorliegen, ediert und ausgewertet werden. Die hier vorgenommene Spurensuche hat jedenfalls in Umrissen ein Doppelkloster sichtbar gemacht, dessen Vitalität über einen Zeitraum von beinah einem halben Jahrtausend im europäischen Vergleich vielleicht einzigartig ist.

Zur Inkorporation südwestdeutscher Frauenklöster in den Zisterzienserorden

Untersuchungen zu Zisterzen der Maulbronner Filiation im 12. und 13. Jahrhundert

von Maria Magdalena Rückert – Bietigheim-Bissingen

Die explosionsartige Ausbreitung des Zisterzienserordens in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts, die auch vor Südwestdeutschland nicht halt machte, ist in den letzten Jahren mehrfach Gegenstand wissenschaftlicher Tagungen und Darstellungen gewesen. Neben dem religiösen Moment der Rückkehr zu einem Leben in Weltabgeschiedenheit und Askese und dem personalen Element der imponierenden Gestalt des Bernhard von Clairvaux waren es vor allem soziale und ökonomische Faktoren sowie die spezifische Ordensverfassung der Zisterzienser, die in kurzem Abstand aufeinanderfolgend die Gründung neuer Niederlassungen möglich machte[1]. Die Mehrzahl der in Südwestdeutschland gegründeten Männerzisterzen gehört zur Linie der Primärabtei Morimond, die über das oberelsässische Lützel Eingang in unseren Raum fand[2]. Zu dieser Filiation zählt auch Kloster Maulbronn, das 1138 von Neuburg im Elsaß aus besiedelt wurde. Von Maulbronn selbst gingen zwei Gründungen von Männerkonventen aus. 1151 wurde Bronnbach an der Tauber gestiftet, worauf wenige Jahre später – 1157 – Kloster Schöntal an der Jagst folgte. Von diesen beiden Maulbronner Filialen wurden keine Neugründungen mehr initiiert, wohl aber nahmen sie sich im Laufe des 13. Jahrhunderts wie ihre Mutterabtei der *cura monialium* an[3]. Wie die Männer waren auch die

---

1) 1999 fand eine Tagung der Arbeitsgemeinschaft für geschichtliche Landeskunde am Oberrhein aus Anlaß des 850jährigen Jubiläums der Abtei Herrenalb statt. Zwei Jahre früher widmete sich eine Tagung in Maulbronn der Thematik. Vgl. dazu den Tagungsband Anfänge der Zisterzienser in Südwestdeutschland. Politik, Kunst und Liturgie im Umfeld des Klosters Maulbronn, hrsg. v. P. Rückert und D. Planck (Oberrheinische Studien 16), Stuttgart 1999, u.z. hier besonders den Überblick von Rösener,W., Das Wirken der Zisterzienser im südwestdeutschen Raum im 12. Jahrhundert (ebda., 9–24, v.a. 11).

2) Ausnahmen waren die zur Filiation von Cîteaux gehörenden Abteien Schönau und Bebenhausen. Vgl. dazu Tüchle, H., Die Ausbreitung der Zisterzienser in Südwestdeutschland bis zur Säkularisation (Rottenburger Jahrbuch 4, 1985, 23–35).

3) Zu Maulbronn zuletzt Eberl, I., Gründung und frühe Geschichte des Klosters Maulbronn (Anfänge, wie Anm. 1, 79–100) und zu den Maulbronner Filialen, Rük-

Frauen während des 12. Jahrhunderts von der apostolischen Armutsbewegung erfaßt worden und strebten neuen Lebensformen zu. Die als religiöse Frauenbewegung bezeichnete Entwicklung erreichte in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts ihren Höhepunkt[4].

Während die oberschwäbischen Frauenzisterzen, die sich der herausragenden Förderung durch den Salemer Abt Eberhard von Rohrdorf erfreuten, bereits Beachtung in der neueren Forschung fanden[5], liegen über Frauenzisterzen der Maulbronner Filiation, die auf dem Gebiet des heutigen Baden-Württemberg liegen, keine vergleichenden Studien vor. Gemeint sind die Klöster Mariental/Frauenzimmern, Rechentshofen und Lichtenstern, die dem Maulbronner Abt als Visitator unterstellt waren. Daneben stehen die Klöster Frauental und Seligental, die Bronnbach affiliiert waren, sowie Gnadental und Billigheim, in denen Schöntal als Weiserabtei fungierte[6]. Allein die fünf dem

---

kert, M., Die Anfänge der Klöster Schöntal und Bronnbach und ihr Verhältnis zur Mutterabtei Maulbronn (ebda., 101–125).

4) Ostrowitzki, A., Die Ausbreitung der Zisterzienserinnen im Erzbistum Köln (Rheinisches Archiv 131), Köln, Weimar, Wien 1993, 1, und Degler-Spengler, B., Die religiöse Frauenbewegung des Mittelalters, Konversen – Nonnen – Beginen (Rottenburger Jahrbuch 3, 1984, 75–88, hier 86), die vorschlägt, von der „religiösen Bewegung unter den Frauen" zu sprechen. Vgl. auch Wilts, A., Die südwestdeutschen Zisterzienserinnen und die religiöse Welt des 13. Jahrhunderts (750 Jahre Zisterzienserinnen-Abtei Lichtenthal, hrsg. v. H. Siebenmorgen, Sigmaringen 1995, 15–22).

5) Kuhn-Rehfus, M., Die Entstehung der oberschwäbischen Zisterzienserinnenabteien und die Rolle Abt Eberhards von Salem (ZWLG 49, 1990, 123–141).

6) Das ebenso Maulbronn affiliierte Kloster Königsbrück im Elsaß bleibt hier außer Betracht. An Einzelforschungen liegen vor: zu Frauenzimmern Hink, E.-U., Das Zisterzienserinnenkloster Mariental zu Frauenzimmern-Kirchbach im Zabergäu, Stuttgart 1961; zu Rechentshofen Faltin, T., Das Zisterzienserinnenkloster Rechentshofen. Seine Stellung gegenüber geistlicher und weltlicher Gewalt (ZWLG 55, 1996, 27–64); zu Lichtenstern Mack, C.-M., Die Geschichte des Klosters Lichtenstern von der Gründung bis zur Reformation (Göppinger Akademische Beiträge 91), Göppingen 1975, und Wieland, M., Kloster Lichtenstern (Cistercienser-Chronik 18, 1906, 289–295, 330–339, 357–363); zu Frauental Wieland, M., Das Cistercienserinnen-Kloster Frauenthal (in Württemberg) (Cistercienser-Chronik 17, 1905, 33–46, 71–79), und Schenk, W., Vom Kloster zum Dorf: Kulturlandschaftswandel auf der Gemarkung des ehemaligen Zisterzienserinnenklosters Frauental. Exemplarisches und Besonderheiten zur Landschaftsgeschichte Frankens seit 1500 (Württembergisch Franken 74, 1990, 121–161); zu Seligental Wieland, M., Kloster Seligenthal (Cistercienser-Chronik 17, 1905, 161–176) und Weiß, E., Das ehemalige Zisterzienserinnenkloster Seligental bei Osterburken (Die Zisterzienser im badenwürttembergischen Franken, Sonderdruck aus Jahrbuch des Historischen Vereins für Württembergisch Franken 72, Schwäbisch Hall 1990, 85–104); zu Gnadental Wieland, M., Gnadenthal, Cistercienserinnen-Kloster in Württemberg (Cistercienser-Chronik 18, 1906, 65–71, 107–115, 135–144, und Bauer, H., Das Kloster Gnadenthal (Württembergisch Franken 9, 1871, 34–71); zu Billigheim Wieland, M., Kloster Billigheim (Cistercienser-Chronik 17, 1905, 289–298, 323–328, und Mistele, K.-H., Billigheim. Beziehungen, Probleme und Aspekte eines Frauenklosters im 12.

fränkischen Raum zuzuordnenden Frauenklöster Frauental, Gnadental, Seligental, Lichtenstern und Billigheim wurden in der Dissertation von E.-G. Krenig aus den fünfziger Jahren im Hinblick auf ihre Stellung zum Gesamtorden untersucht[7]. Wenn sich seither auch die Quellenlage zu diesen Zisterzen nicht wesentlich gebessert hat, lohnt es, sie erneut in den Blick zu nehmen vor dem Hintergrund der zu Anfang der achtziger Jahre von Degler-Spengler angestoßenen Forschungsdiskussion um die Stellung der Zisterzienser zur Aufnahme von Frauen in ihren Orden[8]. Die traditionelle Ordensgeschichtsschreibung, der nicht nur Krenig, sondern auch die Mehrzahl der Einzelforschungen über die hier zu behandelnden Frauenklöster folgt, ging aufgrund der bekannten Inkorporationsabsagen des Generalkapitels der Zisterzienser aus den Jahren 1220, 1228 und 1251 davon aus, daß die Zisterzienser es grundsätzlich ablehnten, die Sorge für die Nonnenkonvente zu übernehmen[9]. Degler-Spengler arbeitete durch den Vergleich aller die Frauenklöster betreffenden Generalkapitelsbeschlüsse der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts dagegen

---

Jahrhundert (Jahrbuch für schwäbisch-fränkische Geschichte 26, 1969, 115–131). Letzteres wurde allerdings erst 1410 der Schöntaler Paternität unterstellt.

7) Krenig, E.-G., Mittelalterliche Frauenklöster nach den Konstitutionen von Cîteaux, unter besonderer Berücksichtigung fränkischer Nonnenkonvente (Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis 10, 1954, 1–105); ders., Rechtliche Voraussetzungen und Organisationsformen der Frauenklöster in Franken (Zisterzienser in Franken. Das alte Bistum Würzburg und seine einstigen Zisterzen, hrsg. v. W. Brückner und J. Lenssen, Würzburg 1991, 21–27). Vgl. ebda. kurze Artikel zu einzelnen Frauenklöstern Treiber, A., Billigheim (99–100), Frauental (105f.), Gnadental (107f.), Lichtenstern (115–117), Mariental (121), und Seligental (124f.), mit jeweiliger Zusammenstellung der Literatur.

8) Vgl. v.a. Degler-Spengler, Vorwort zu Die Zisterzienser und Zisterzienserinnen, die Reformierten Bernhardinerinnen, die Trappisten und Trappistinnen und die Wilhelmiten in der Schweiz, red. v. C. Sommer-Ramer und P. Braun, 2 (Helvetia Sacra Abt. III, Die Orden mit Benediktinerregel 3,2), Bern 1982, 507–570, und dies., „Zahlreich wie die Sterne des Himmels" Zisterzienser, Dominikaner und Franziskaner vor dem Problem der Inkorporation von Frauenklöstern (Rottenburger Jahrbuch 4, 1985, 37–50).

9) Vgl. zu den Statuten des Generalkapitels Canivez, J. M., Statuta Capitulorum Generalium Ordinis Cisterciensis ab anno 1116 ad annum 1786, 1–8 (Bibliothèque de la Revue d'Histoire ecclésiastique 9–14B), Louvain 1933–1941, im folgenden zitiert als Canivez, Statuta, Jahreszahl und Nummer des Generalkapitelstatuts, hier: Canivez, Statuta. 1220:4: *Inhibetur auctoritate Capituli generalis ne aliqua abbatia monialium de cetero Ordini incorporetur...*; 1228:16: *Nulla monasteria monialium de cetero sub nomine aut sub iurisdictione Ordinis nostri construantur, vel Ordini socientur. Si quod vero monasterium monialium nondum Ordini sociatum vel etiam construendum, nostras institutiones voluerit aemulari, non prohibemus; sed curam animarum earum non recipiemus, nec visitationis officium eis impendemus...*; und 1251:4: *Cum a Summo Pontifice nostro Ordine sit indultum, ne ad incorporationem abbatiarum monialium per litteras apostolicas teneamur, statuit et praecepit Capitulum generale ut nulla deinceps quacumque de causa nostro Ordini incorporetur*. Vgl. dazu Krenig, Frauenklöster (wie Anm. 7) 9–15 und öfter.

heraus, daß neben den Verweigerungsstatuten oft im selben Jahr Bestimmungen standen, die Aufnahmebedingungen für die Frauen festlegten bzw. die Inkorporation von Nonnenklöstern sanktionierten. Da der Orden gleichzeitig legislative Vorkehrungen zur Integration von Frauen traf und das Ordensrecht um Vorschriften zur Regelung des klösterlichen Lebens der Zisterzienserinnen, etwa im Hinblick auf die Klausur, die Ordenstracht oder die Konventsgröße, traf, konnten die Inkorporationsverbote nicht darauf abzielen, alle Nonnen vom Orden fernzuhalten. Vielmehr sind sie angesichts des Massenandrangs von Frauen als Instrumente zu verstehen, eine sorgfältige Auswahl geeigneter Anwärter zu treffen und gegen den Druck von außen, die ungeregelte Angliederung wirtschaftlich und disziplinarisch labiler Konvente zu verhindern[10]. Im Unterschied zur traditionellen Ordensforschung konnte Degler-Spengler ferner glaubhaft machen, daß im Inkorporationsstatut des Generalkapitels nicht das alleinige Kriterium für die Ordensaufnahme eines Frauenkonvents gesehen werden kann. Vielmehr ist es in den Zusammenhang anderer Fakten zu stellen, die sich beim Studium der Quellen ergeben, nämlich das Privilegium commune des Papstes, der Titel der Oberin, die Präsenz von Vateräbten und anderen Ordensangehörigen bei der Ausübung der *cura monialium* sowie die Exemtion der Frauenklöster aus der Diözesangewalt. Gestützt wird diese Aussage durch quellenkundliche Überlegungen zu den überlieferten Generalkapitelsstatuten. Bei der Edition von Canivez handelt es sich nicht um eine vollständige Zusammenstellung aller Entscheidungen der jährlich in Cîteaux zusammengetretenen Äbteversammlung, die auf einer ordenseigenen, mittelalterlichen Sammlung aller Statuten beruht, sondern Canivez versuchte, aus Kanzleiüberlieferung und lokalen Statutensammlungen möglichst umfassend die Summe der Beschlüsse zu rekonstruieren[11].

Vor diesem Hintergrund wird die Zahl der als inkorporiert anzusehenden Frauenklöster weitaus größer sein müssen als bisher angenommen. Gerade in Einzeldarstellungen zu den hier im Vordergrund stehenden Frauenklöstern wird oft mit dem Fehlen des Generalkapitelstatuts argumentiert, um ein Kloster als nicht vollgültiges Ordensmitglied zu betrachten. Daher soll das obengenannte Instrumentarium, das sich schon im Rheinland, Brabant und Oberschwaben als tauglich erwiesen hat[12], auf die Frauenklöster des Maulbronner Filiationszweiges angewandt werden, um deren Stellung zum Zisterzienser-

10) Degler-Spengler (wie Anm. 8) 525f. und 555f.; so auch Neininger, F., Konrad von Urach († 1227), Zähringer, Zisterzienser, Kardinallegat (Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte N.F. 17) Paderborn, München, Wien, Zürich 1994, 145, und Kuhn-Rehfus (wie Anm. 5) 124.

11) Degler-Spengler (wie Anm. 8) 544; Ostrowitzki (wie Anm. 4) 32–35; vgl. schon die Ergänzung der lobenswerten Edition durch Griesser, B., Unbekannte Generalkapitelsstatuten, Ergänzungen zu Canivez (Cistercienser-Chronik 64, 1957, 41–60).

12) Vgl. zu Brabant Roisin, S., L'éfflorescence cistercienne et le courant féminin de piété au XIIIe siècle (Revue d'histoire ecclésiastique 39, 1943, 342–378); zu Oberschwaben Kuhn-Rehfus (wie Anm. 5) 123ff.; zum Rheinland Ostrowitzki (wie Anm. 4) besonders ab 97.

orden zu beleuchten. Dazu sei zunächst der Blick auf die Gründungsverhältnisse der einzelnen Abteien gerichtet.

Von 1232 bis 1243, also in einem Zeitraum von elf Jahren, werden in der Umgebung Maulbronns und seiner beiden Filialen Bronnbach und Schöntal sieben Frauenklöster gegründet, die Anschluß an den Zisterzienserorden suchten. Als Stifterfamilien begegnen Dynasten und andere im 13. Jahrhundert zur Bedeutung aufgestiegene Herren, die im Konflikt Kaiser Friedrichs II. mit seinem Sohn Heinrich (VII.), der 1235 im sogenannten Aufstand in Franken sowie der anschließenden Absetzung und Einkerkerung des Sohnes eskalierte, auf der einen oder anderen Seite zu finden sind[13]. Hervorzuheben ist sowohl in dieser Auseinandersetzung als auch bei der Gründung der genannten Klöster die herausragende Rolle des Würzburger Bischofs Hermann von Lobdeburg, der auf seiten Heinrichs (VII.) stand und während seines Pontifikats von 1225 bis 1254 als Gründer und Förderer noch weiterer Zisterzen in seiner Diözese hervortrat[14].

Im Jahr 1232 stifteten die beiden Brüder Gottfried und Konrad von Hohenlohe, Parteigänger Friedrichs II., gemeinsam mit ihren jeweiligen Gattinnen Richenza und Petrisssa zu ihrem Seelenheil ein *monasterium feminarum Cisterciensis ordinis* auf einem Gut im Tal südlich ihrer Burg Brauneck, dem sie den Namen *Vallis Dominarum* gaben. Ausgestattet wurde der Konvent, dessen Herkunft unbekannt ist, mit Gütern zu Enkersberg und Münster, die er mit allen Zugehörden bis auf die Weinberge zu freiem Besitz erhielt. In der nur in einer Abschrift des 18. Jahrhunderts erhaltenen Gründungsurkunde tritt als Zeuge Magister Salomon, Kanoniker zu Würzburg, auf, ein enger Vertrauter des Kardinallegaten und Zisterzienserabts Konrad von Urach, der auch als Förderer von Frauenzisterzen bekannt ist. Daneben sind Ulrich von Dürn und Wolfrad von Krautheim zu nennen, deren Familien wenige Jahre später zu ähnlichen Gründungen schritten[15]. Noch im selben Jahr wird die Stiftung durch Bischof Hermann von Würzburg bestätigt, der auf Bitten der Stifter

---

13) Vgl. Borchardt, K., Der sogenannte Aufstand Heinrichs (VII.) in Franken 1234/35 (Forschungen zur bayerischen und fränkischen Geschichte. Peter Herde zum 65. Geburtstag von Freunden, Schülern und Kollegen dargebracht, hrsg. v. K. Borchardt und E. Bünz (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg 52), Würzburg 1998, 53–120, besonders 57ff.).

14) Allein bei dem in der Diözese Speyer gegründeten Mariakron zu Rechentshofen trat er nicht in Erscheinung. Vgl. zu seiner Politik Wendehorst, A., Das Bistum Würzburg, 1, Die Bischofsreihe (Germania Sacra N.F. 1,1) 211–226; Krenig, Frauenklöster (wie Anm. 7) 23–24, und demnächst Borchardt, K., Die Förderung der Zisterzienser in Franken durch die Staufer und die Bischöfe von Würzburg („unter Beobachtung der heiligen Regel" Zisterziensische Spiritualität und Kultur im baden-württembergischen Franken, voraussichtliches Erscheinungsdatum 2000).

15) Vgl. Hohenlohisches Urkundenbuch (hrsg. v. K. Weller, 3 Bde., Stuttgart 1899–1912, 1, 72, Nr. 127) sowie die Zusammenstellung Frauentaler Urkunden bei Bossert, G., Urkunden des Klosters Frauenthal (Württ. Vjh. 12, 1889, 218–240). Zu Magister Salomon Neininger (wie Anm. 10), der dessen Rolle relativiert.

auch die Übertragung des Patronatsrechts der Pfarrei Münster an das neue Kloster gestattet. Schon im darauffolgenden Jahr erteilt Papst Gregor IX. das Privilegium commune an Frauental[16]. Dessen Inkorporation in den Zisterzienserorden stimmt das Generalkapitel auf sein Bitten hin noch im September 1233 zu. Fünf Jahre nach dem bekannten Inkorporationsverbot von 1228 wurde also Frauental neben Heiligkreuztal in der Diözese Konstanz in den Orden aufgenommen[17].

Diese Politik sowohl des Generalkapitels der Zisterzienser und Papst Gregors IX. als auch die Beteiligung des Würzburger Bischofs mag Konrad von Dürn darin bestärkt haben, drei Jahre später einen ähnlichen Schritt zu tun. Am 25. November 1236 stiftet er mit seiner Gemahlin Mechthild ihren Besitz unterhalb von Schlierstadt mit allen Zugehörden zu ihrem und ihrer Angehörigen Seelenheil zur Gründung eines Klosters. Es ist von einem *monasterium* die Rede *in quo ab ancillis Christi secundum regulam Benedicti domino iugiter servatur*[18]. Daß die Stifter dabei an ein Zisterzienserinnenkloster dachten, wird aus der Anwesenheit des Mönches Berengar von Bronnbach, dessen Abtei in Zukunft als Weiserabtei auftritt, und der Juta, Äbtissin der Zisterze Heiligenthal, geschlossen, die offenbar den Gründungskonvent entsandte. Drei Jahre später bestätigt Bischof Hermann von Würzburg die Gründung, der er den Namen Seligental gab, indem er nun von *sanctimoniales* spricht, die *regulam Sancti Benedicti secundum ordinem fratrum Cysterciensis observent*[19]. Als Zisterzienserinnenkloster wird Seligental auch in einer Urkunde Papst Gregors IX. bezeichnet, in der er *abbatisse et conventui monasterii Vallis felicis Cisterciensis ordinis Herbipolensis diocesis* ihren bisherigen Besitz bestätigt[20]. Es handelt sich um die Bulle *Cum a nobis*, die zahlreiche Zisterzen erhalten haben, nicht jedoch um das Privilegium commune *Religiosam vitam eligentibus*, das für Seligental nicht überliefert ist. Da ebensowenig ein Inkorporationsstatut des Generalkapitels der Zisterzienser für Seligental vorliegt, wurde geschlossen, daß es sich hier um kein vollwertiges Mitglied des Zisterzienserordens handelte. Die Ar-

16) Hohenlohisches Urkundenbuch (wie Anm. 15) 73–75, Nr. 128. Zum großen Ordensprivileg vom 19. Juni 1233 vgl. Wirtembergisches Urkundenbuch, 11 Bde., Stuttgart 1849–1913, im folgenden zitiert als WUB, hier WUB 5, 425f., Nachtrag Nr. 36.

17) Canivez, Statuta 1233:31: *Petitio priorissae et monialium de Valle Dominae Nostrae Herbipolensis diocesis pro quibus dominus Papa scribit de incorporanda Ordini nostro earum monasterio, exauditur ita quod includatur.* Zu Heiligkreuztal vgl. ebda. 1233:30: *Petitio monialium monasterii de Valle Sanctae Crucis Constantiensis diocesis de incorporando nostro Ordini earum monasterio, cum dominus Papa scribat, exauditur ita quod includatur.* Bereits zwei Jahre früher war Himmelspforten in der Diözese Würzburg inkorporiert worden, Canivez, Statuta 1231:44. Zu weiteren Beispielen aus dieser Zeit vgl. Degler-Spengler (wie Anm. 8) 524.

18) StA Würzburg Mainzer Urkunden 5811, im folgenden zitiert als MU; Druck bei Gudenus, F. v. V., Codex diplomaticus anecdotorum res Moguntinas illustrantium, III, Göttingen 1751, 668.

19) StA Würzburg MU 5812, Gudenus III (wie Anm. 18) 669.

20) StA Würzburg MU 5815, Gudenus III (wie Anm. 18) 672.

gumentation von Elmar Weiß „ Da das Generalkapitel der Zisterzienser 1228 die weitere Aufnahme von Frauenklösern in den Orden untersagt hatte, gehörte Seligental zu jenen Klöstern, die zwar die Ordensregeln befolgten, aber keinerlei Ansprüche an den Orden hatten."[21], ist jedoch vor dem Hintergrund der um dieselbe Zeit erfolgten Aufnahme Frauentals und weiterer Frauenklöster wie auch etwa Gnadentals in den Zisterzienserorden zu prüfen.

Für Kloster Gnadental ist weder eine Stiftungsurkunde noch eine Urkunde des zuständigen Würzburger Bischofs überliefert. Allerdings bestätigt dieser 1243 die Schenkung von Gütern und des Patronatsrechts an der Kirche zu Hohebach durch den genannten Konrad von Krautheim, einen Schwager Gottfrieds von Hohenlohe, an das dort neu gegründete Kloster. Konrad und seine Gemahlin Kunigunde geb. von Eberstein erscheinen hier als Stifter einer *novelle plantatio sanctimonialium monasterii in Hohebach*[22]. Eine solche wird 1245 nochmals erwähnt, als Konrad seinem als Erben eingesetzten Bruder Wolfrad Güter in verschiedenen Orten verkauft, mit Ausnahme der Weingärten, Fischerei und Wiesen zwischen Krautheim und Klepsheim, die er der Äbtissin und dem Konvent zu Hohebach zu ewigem Besitz übertragen habe[23]. Patronatsrecht und anderer Besitz in Hohebach werden dann in zwei Privilegien Papst Innozenz IV. aus dem Jahr 1246 dem Kloster Gnadental neben anderem Besitz bestätigt. In der Bulle *Cum a nobis* vom 3. Januar 1246 wird auch die Überlassung dieser Rechte durch Konrad von Krautheim eigens erwähnt. Hier wie in der sechs Tage später folgenden Bulle *Religiosam vitam eligentibus* ist von *abbatisse et conventui Vallis Gratiae Cisterciensis ordinis* die Rede[24]. Es ist daher davon auszugehen, daß Kornad von Krautheim ein Kloster im Tal des Bibers stiftete, die Nonnen sich aber vor Fertigstellung der nötigsten Gebäudeteile in Hohebach nahe der Burg Krautheim niederließen. Dies ist umsomehr anzunehmen, als das Kloster Gnadental bereits 1237 laut Generalkapitelsstatut zusammen mit Kreuztal/Marburghausen dem Zisterzienserorden inkorporiert wurde[25]. Als Bittsteller für die Inkorporation tritt der Würzburger Bi-

---

21) Weiß (wie Anm. 6) 88, gestützt auf Krenig, Frauenklöster (wie Anm. 7) 32f.

22) WUB 4, 62f., Nr. 1012.

23) WUB 4, 96–98, Nr. 1042.

24) Bulle *Cum a nobis*: WUB 4, 123, Nr. 1065. Vgl. Schmidt, T., Die Originale der Papsturkunden in Baden-Württemberg 1198–1417 (Index Actorum Romanorum Pontificum VI,1) Città del Vaticano 1993, Nr. 216; zur Bulle *Religiosam vitam eligentibus*, WUB 4, 124, Nr. 1066.

25) Es liegt hier also weniger eine Verlegung des Konvents wie in der älteren Literatur behauptet als ein Umzug aus praktischen Erwägungen vor, die mit der Gründungssituation zusammenhingen. Vgl. dagegen Wieland, Gnadenthal (wie Anm. 6) 65; Reicke, S., Zum Rechtsvorgang der Klosterverlegung im Mittelalter (Festschrift Ulrich Stutz (Kirchenrechtliche Abhandlungen 117/118), Stuttgart 1938, 53–119, hier 62f.; Niedermaier, H., Klostertranslationen bei den Zisterziensern (Cîteaux 24, 1973, 31–52, hier 32).

schof – wieder Hermann von Lobdeburg – auf, der bei der Gründung von Frauental und Seligental bereits begegnete[26].

Er sollte auch bei der Gründung des 1237 erstmals erwähnten Klosters Mariental, das offenbar mehrfach verlegt wurde, eine tragende Rolle spielen. Neben einer sagenhaften Gründungsgeschichte in der Chronik der Herren von Zimmern, die die Vorgänge um 100 Jahre – also in das Jahr 1137 – vorverlegt, steht eine magere Urkundenüberlieferung, die nur in kopialer Form des 15. Jahrhunderts vorliegt[27]. Ältestes Dokument für die Geschichte des Klosters ist das Privilegium commune Papst Gregors IX. für ein Zisterzienserinnenkloster *Vallis Sancte Marie* vom 21. Mai 1237, in dem der Ort, an dem das Kloster liegt, mit allen Zugehörden, bestätigt wird, jedoch ohne namentliche Aufführung des letzteren[28]. Bischof Hermann von Würzburg berichtet ein Jahr später, daß er mit Einverständnis seines Kapitels dem *cenobio sanctimonialium*, dem er den Namen *Vallis Sancte Marie* gab, *locum dictum vulgariter Böckingen* zuwies, wo die Nonnen nach den Regeln des heiligen Benedikt und den Institutionen der Zisterzienser leben sollten. Gemeint ist wohl die abgegangene Siedlung Altböckingen auf der rechten Seite des Neckars, da das heute einen Stadtteil von Heilbronn bildende Böckingen links des Neckars zur Diözese Worms gehörte[29]. In diese muß der Konvent wenige Jahre später umgezogen sein, denn 1245 tauscht die *abbatissa et eius capitulo in Cymmern* ihren Hof zu Böckingen gegen Besitzungen des Klosters Adelberg in Zimmern ein[30]. Da in den folgenden Urkunden des besagten Kopialbuches nur noch von Zisterzienserinnen in *Cymmern* und 1277 von einem *claustrum dominarum in Cymmern*, ab 1360 von *Frauenzimmern* die Rede ist, wird von einer Identität des Böckinger mit dem Frauenzimmerner Konvent auszugehen sein. Verkompliziert wird diese frühe

---

26) Canivez, Statuta 1237:53: *Inspectio duorum monasteriorum scilicet Vallis gratiae et Vallis Sanctae Crucis quae petit episcopus Herbipolensis incorporari Ordini nostro, de Bildeusa et de Brunebal abbatibus committitur qui ad locum personaliter accedentes, consideratis omnibus quae secundum formam Ordinis consideranda sunt, associent ea Ordini si viderint expedire et sint patres illorum monasteriorum...*

27) Vgl. die Ausführungen zur Quellenlage bei Hink (wie Anm. 6) 12–17. Vgl. auch den Druck der Urkunden aus dem früher in der Abtei Lichtenthal bei Baden-Baden und heute im Hauptstaatsarchiv Stuttgart lagernden Kopialbuch H 14/15 Nr. 106 bei Dambacher, J., Urkunden-Archiv des Klosters Marienthal in Frauenzimmern und Kirchbach (ZGO 4, 1853, 172–208). Die Chronik der Grafen von Zimmern (hrsg. von H. Decker-Hauff, 1–3, Konstanz u.a. 1964–1972, 1, 96ff.).

28) WUB 4, 424f., Nachtrag Nr. 126. Kloster Schöntal erhielt das gleichlautende Privileg am selben Tag. Vgl. ebda., 3, 392–395, Nr. 892, und Schmidt (wie Anm. 24) Nr. 153.

29) WUB 4, 425f., Nachtrag Nr. 127; zu Böckingen Hink (wie Anm. 6) 15f.; vgl. auch Wißmann, F., Kloster Frauenzimmern-Kirbach (Zeitschrift des Zabergäuvereins 1, 1955, 21–30) sowie Mistele, K.H., Die Pfarrkirche in Böckingen (Schwaben und Franken 20, 1974, H. 5, 2–3) und Wanner, P., Böckingen im Mittelalter (Böckingen am See. Ein Heilbronner Stadtteil gestern und heute, Veröff. des Archivs der Stadt Heilbronn 37, 1998, 53–70, bes. 69f.)

30) WUB 4, 86f., Nr. 1036. Zum folgenden Hink (wie Anm. 6) 19.

Geschichte noch durch eine Urkunde Erkingers von Magenheim, der auch 1245 bei der besagten Tauschaktion zugegen war. Er übergibt 1246 zu seinem und seiner Angehörigen Seelenheil die Kirche zu Zimmern, nachdem die von seinen Vorfahren dort eingesetzten vier Chorherren auf ihre Pfründen verzichtet hatten, an den Zisterzienserorden, u. z. namentlich an die *sanctimoniales eiusdem ordinis, que in Luterstein morabantur ..., ut ibi secundum consuetudinem sui ordinis iugiter domino famulentur*[31]. Da die Zimmerner Nonnen noch bis 1292 über Besitz in Lauterstein verfügten, scheint ebenso Identität zwischen dem Konvent zu Zimmern und den Zisterzienserinnen, die in Lauterstein gelebt hatten, zu bestehen[32]. Hink geht daher davon aus, daß zunächst ein Zisterzienserinnenkonvent in Lauterstein bei Massenbachhausen bestand, der aber dem Orden nicht inkorporiert gewesen sei. Bischof Hermann von Würzburg habe diesen Nonnen das neugegründete Kloster Mariental bei Böckingen, das Papst Gregor IX. bestätigte, zugewiesen. Sie seien aber wegen der Ungunst der politischen Verhältnisse niemals dorthin umgezogen, sondern hätten erst 1245/46 im Zusammenhang der magenheimischen Schenkung, die ihnen ihr Auskommen sicherte, die Gelegenheit zu einem Umzug nach Zimmern wahrgenommen[33]. Aufgrund der spärlichen Quellenlage muß letztlich offen bleiben, ob Böckingen nicht doch zeitweise Standort der Nonnen aus Lauterstein gewesen sein könnte. Aus einer Formulierung Erkingers von Magenheim könnte man schließen, daß der Konvent bereits mehrfach umgezogen war. Er droht nämlich damit, den Nonnen seine Schenkung wieder zu entziehen, wenn sie einen Ortswechsel vornehmen sollten[34]. Hier kommt die sagenhafte Gründungsgeschichte der Zimmerschen Chronik vielleicht mit ins Spiel, die Hink außer Acht läßt. Darin tritt auch ein Erkinger von Magenheim neben Albrecht von Zimmern nach einem wundersamen Jagderlebnis als Gründer einer Frauenzisterze auf. Herzog Friedrich von Schwaben, Zeitgenosse beider, unterstützt die Gründung und überträgt ihr etliche Zehnten. Nun verfügten die Staufer gerade in Lauterstein, wo auch die Magenheimer begütert waren, über Allodialbesitz, sodaß man sich die Gründung in Lauterstein bereits als magenheimische Stiftung vorstellen könnte, die freilich 100 Jahre später stattfand. Von dort folgten die Nonnen möglicherweise dem Ruf des Würzburger Bischofs nach Böckingen, bevor sie sich endgültig in Zimmern niederließen, wo sie die Magenheimer, ihre Stifter, mit ausreichendem Gut und sogar einer

31) WUB 4, 142, Nr. 1081. Vgl. zum dortigen Chorherrenstift ebda., 3, 343, Nr. 847. Zu den Herren von Magenheim vgl. Maurer, H.-M., Burgen und Adel des Zabergäus im hohen Mittelalter (Zeitschrift des Zabergäuvereins 3, 1967, 33–56, bes. S. 38ff.).

32) Vgl. WUB 10, 12f., Nr. 4212 von 1292 Januar 20.

33) Hink (wie Anm. 6) 36–39.

34) WUB 4 (wie Anm. 31) 142: *Preterea si predicte sanctimoniales locum quacumque occasione mutaverint, nostra donatio irrita sit et inanis.* Auch heißt es hier von den Nonnen im Imperfekt, daß sie in Lauterstein *morabantur*, was auf einen früheren Zustand hinweisen könnte.

schon bestehenden Kapelle ausstatteten[35]. Da sich das Generalkapitel der Zisterzienser erst im 15./16. Jahrhundert mit dem Konvent zu Frauenzimmern befaßt, ein Inkorporationsstatut jedoch nicht überliefert ist, wurde das Kloster bisher zu den nicht voll dem Orden angeschlossenen Zisterzen gezählt[36]. Als Weiserabtei wird Maulbronn angenommen, da in der genannten Urkunde von 1246 sowohl der dort amtierende Abt als Siegler als auch der ehemalige Abt Sifrid unter den Zeugen auftreten.

Der Maulbronner Abt nahm auch die *cura monialium* im Kloster Mariakron zu Rechentshofen in der Diözese Speyer wahr, bei dessen Gründung durch Belrein von Eselsberg und seine Frau Agnes am 30. Juli 1241 er ebenso anwesend war. In der nur kopial überlieferten Urkunde wird von der Stiftung eines *claustrum aput Rechentshofen* gehandelt, das in der nächsten vorliegenden Urkunde als *conventus Corone Sancte Marie, Cysterciensis ordinis* bezeichnet wird, während seines Gründers Belrein nochmals gedacht wird[37], der es mit umfangreichen Gütern in der unmittelbaren Umgebung versah. Hinzu kam 1255 das Patronatsrecht in Hohenhaslach, das Bertold von Weißenstein dem Kloster übergab. Darauf beziehen sich mehrere Urkunden Papst Alexanders IV. aus den fünfziger Jahren des 13. Jahrhunderts, der wiederholt vom *conventus Sancte Marie, Cysterciensis ordinis* spricht[38]. Ein großes Ordensprivileg ist allerdings ebensowenig für Mariakron zu Rechentshofen überkommen wie ein Inkorporationsstatut des Zisterziensergeneralkapitels. Wohl aber liegen zwei Inspektionsnotizen der Jahre 1266 und 1267 vor, in denen die Äbte von Eußertal und Schönau mit der Begutachtung der Niederlassung beauftragt werden[39]. Allein die Wiederholung des Auftrages spricht für ein Interesse des Generalkapitels an der Inkorporation, wenn auch auffällt, daß die ebenso 1267 zum wiederholten Mal – *iterato* – in Auftrag gegebene Inspektion des Klosters

35) Die Chronik der Grafen von Zimmern (wie Anm. 27). Zu Lauterstein vgl. Das Land Baden-Württemberg 4 (hrsg. v. der Landesarchivdirektion Baden-Württemberg. Stuttgart 1980, 142).

36) Canivez, Statuta 1443:37 sowie 1485:17 und 1506:11. Es ging hier um die Verlegung des Konvents nach Kirchbach in der Diözese Speyer und die Frage der Zusammenlegung mit Rechentshofen. Vgl. Hink (wie Anm. 6) 24–29. 1418 ging die Paternität von Maulbronn an Bebenhausen über.

37) Dambacher, Urkunden-Archiv des Klosters Rechentshofen (ZGO 4, 1853, 338–356), und WUB 3, 454 sowie WUB 4, 107, Nr. 1049 von 1245 Juli 16. Vgl. zur Datierung der Gründungsurkunde auf 1241 Faltin (wie Anm. 6) 28ff. auch im folgenden.

38) WUB 5, 105, Nr. 1341 und ebda., 110, Nr. 1345. Von den Besitzungen des Klosters in 40 Ortschaften im 15. Jahrhundert lagen fast alle in einem Umkreis von 20 km. Dazu Faltin (wie Anm. 6) 29. Zu den Urkunden Papst Alexanders WUB 5, 121f., Nr. 1354; ebda., 128, Nr. 1360, und ebda., 146, Nr. 1379.

39) Canivez, Statuta 1266:31: *Inspectio domus monialium Coronae Sanctae Mariae Spirensis diocesis quam petit incorporari Ordini dominus Spirensis episcopus, de Uterina valle de Sconounne abbatibus committitur a Capitulo generali ut ad dictam domum personaliter accedentes, pensatis omnibus, etc., et quid inde;* 1267:44: *Inspectio monialium de Corona Sanctae Mariae, de Sconoia et de Uterina valle abbatibus committitur auctoritate Capituli generalis ut ad locum, etc., et quid inde, etc.*

Lichtenstern auf der Äbteversammlung des Folgejahres 1268 zur Inkorporation dieser Zisterze und ihrer Unterstellung unter Maulbronn führte[40].

Die Inkorporation Lichtensterns fand genau 25 Jahre nach dessen Gründung im Jahr 1243 statt. Über seine Stiftung liegt eine in späten Drucken des 16. Jahrhunderts überlieferte Gründungsgeschichte vor, die mit einiger Wahrscheinlichkeit gegen Ende des 13. Jahrhunderts zu datieren ist[41]. Sie läßt sich mit der Urkundenüberlieferung in Einklang bringen, sodaß folgendes Bild entsteht. Luitgart (oder Lueck), die Witwe eines Engelhard von Weinsberg und geborene Schenkin von Limpurg, gedachte um 1242 im Einverständnis ihrer beiderseitigen Verwandten, ein Kloster nach den Institutionen von Cîteaux zu stiften, in das sie selbst eintreten und wo sie bald versterben sollte. Sie wandte sich an ihre Schwester, die Äbtissin Burgsind von Himmeltal in der Erzdiözese Mainz, die ihr bereitwillig mit einem Gründungskonvent entgegenkam. Unterstützt wurde die Initiative durch Bischof Hermann von Würzburg, der der Ansiedlung an einem Ort namens *Tuffingestal*, wo sich bereits ein Hospital mitten in einem Wald befunden haben soll, zustimmte. Die Gründungsgeschichte trifft sich mit der Bestätigungsurkunde des Würzburger Bischofs, den Nonnen aus der überfüllten Zisterze Himmeltal um Genehmigung einer Ansiedlung in der Würzburger Diözese baten, was er mit der neuen Niederlassung *Stella Praeclara* am obengenannten Ort gestattete[42]. 1255 überträgt Reichserbschenk Walther von Limpurg den *sanctimoniales in monasterio Clare Stelle ordinis Cisterciensis* das Patronatsrecht zu Bitzfeld. 1260 bezeichnet er die Herren Engelhard und Konrad von Weinsberg als seiner Tante Söhne. Daß sowohl die Weinsberger als auch die Schenken von Limpurg im 13. Jahrhundert wiederholt als Wohltäter des Klosters auftreten, unterstützt die von der Gründungsgeschichte gelieferte Nachricht von einer Weinsbergisch-Limpurgischen Gemeinschaftsgründung[43]. Neben verschiedenen päpstlichen Privilegien, die für die Zisterzienser allgemein formuliert wurden, erhielt Lichtenstern 1257 das große Ordensprivileg von Papst Alexander IV. und wurde nach Inspektion durch die Maulbronner Tochteräbte von Schöntal und Bronnbach im Jahr 1267 dann ein Jahr später, wie bereits betont, dem Zisterzienserorden inkorporiert und dem Maulbronner Abt als Visitator zugewie-

---

40) Canivez, Statuta 1267:34: *Inspectio monasterii de Clara stella, de Speciosa valle et de Brunebac abbatibus iterato committitur a Capitulo generali ut ad locum personaliter accedentes, pensatis omnibus quae secundum Deum et Ordinem sunt pensanda, quid inde fecerint anno sequenti renuntient Capituli generali*; 1268:43: *Incorporatio monasterii de Clara stella, de Speciosa valle et de Brunebach abbatibus committitur, etc., ut supra, et sit filia de Mulebruna.*

41) Vgl. zur Überlieferungssituation Mack (wie Anm. 6) 10f. Die Gründungsgeschichte wird hier zitiert nach dem Druck bei Besold, Virginum Sacrarum Monumenta in Principum Wirtenbergicorum ergastulo litterario, Tübingen 1636, 423–426.

42) WUB 4, 59, Nr. 1009.

43) Mack (wie Anm. 6) 12–22.

sen[44]. Daß die Inkorporation erst in so großem Abstand erfolgte, wird von der Forschung der Rolle Bischof Hermanns von Würzburg zugeschrieben, der sich zu viele Rechte reserviert habe, die der Exemtion des Klosters entgegengestanden hätten. Bevor dieser Frage näher nachgegangen wird, sei noch kurz ein Blick auf die Zisterze Billigheim gerichtet, die auf Initiative eben dieses Bischofs dem Zisterzienserorden zugeführt worden sein soll.

Die Frühgeschichte Billigheims im Tal der Schefflenz gestaltet sich noch schwieriger als die der bisher behandelten Zisterzen, zumal die Urkundenüberlieferung über verschiedene Archive verstreut und noch nicht vollständig gesichtet worden ist. Seit den Forschungen Misteles, der einen Nekrolog des Klosters aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts in der Württembergischen Landesbibliothek entdeckte, der offenbar über die Schöntaler Bibliothek dorthin gelangt war, konnte etwas Licht in das Dunkel gebracht werden[45]. Die älteste Urkunde, in der eine Kirche zu Billigheim Erwähnung findet, stammt aus dem Jahr 1166[46]. Der Wormser Bischof bestätigt die Schenkung des Besitzes einer *religiosa* namens Agnes zu Mosbach. Mistele konnte überzeugend nachweisen, daß es sich bei Billigheim um eine Stiftung des Edelfreien Ditmar von Lauda handelt, der nach 1150 nicht mehr in den Quellen auftritt, weil er vermutlich mit König Konrad III. am Zweiten Kreuzzug teilnahm. Die nächste überlieferte Urkunde datiert 60 Jahre später. König Heinrich (VII.) befreit hier die Güter des Klosters zu Heilbronn von allen Abgaben[47]. 13 Jahre später wandten sich die *abbatissa et sorores sanctimonialium in Bullenkeim* mit einem Hilfeersuchen an Bischof Hermann von Würzburg: *asserentes quod ruinam iam passa sit quampluribus annis tam in personis quam in rebus et tota prostrata iaceat in disiplina regulari.* Bischof Hermann bedeutet ihnen nun, *ut regulam beati Benedicti quam professe estis hactenus secundum statuta ordinis Cisterciensis in posterum inviolabiliter observentes*[48]. Dies wurde früher so interpretiert, daß sich Bischof Hermann für einen Anschluß der Benediktinerinnen von Billigheim an den strengeren Zisterzienserorden eingesetzt habe. Dazu paßt das ein Jahr später formulierte Statut des Generalkapitels, in dem auf Bitten König Konrads IV. und der Witwe seines Bruders Heinrich nach Inspektion Billigheims durch die Äbte von Bronnbach und Langheim dieses Kloster dem Zisterzienserorden

44) WUB 5, 75, Nr. 1310, hier zwischen 1254 Dezember 12 und 1261 Mai angesetzt, wird seit den Forschungen von Mack auf 1257 datiert. Auf weitere Papstprivilegien und die Rolle Bischof Hermanns von Würzburg wird zurückzukommen sein.

45) Die Überlieferung befindet sich u.a. in den Staatsarchiven zu Würzburg und Ludwigsburg sowie im Generallandesarchiv in Karlsruhe. Mistele, K. H., Kalendar und Nekrolog des Klosters Billigheim (Cistercienser-Chronik 69, 1962, 55–68) auch im folgenden.

46) StA Würzburg MU 5786.

47) Urkundenbuch der Stadt Heilbronn, 1 (Württembergische Geschichtsquellen 5), Stuttgart 1905, 3f., Nr. 14.

48) StA Würzburg MU 5787.

inkorporiert und der Abtei Ebrach als Tochter unterstellt wurde[49]. Mistele dagegen interpretiert die Stelle so, daß die Billigheimer Nonnen bereits nach den Institutionen von Cîteaux lebten, nun aber nach der Abwendung ihres Ruins mithilfe der Reform des Würzburger Bischofs, diese in Zukunft *inviolabliliter* befolgen wollten. Bestärkt wurde Misteles Deutung dadurch, daß er Beziehungen der Stifterfamilie zu den Zisterzen Ebrach und Eberbach nachweisen konnte. Außerdem handelt es sich bei der oben erwähnten Urkunde von 1166 um eine Empfängerausfertigung, die von der Hand desselben Würzburger Schreibers stammt, der drei Urkunden für Kloster Wechterswinkel ausfertigte, das 1144 als ältestes Zisterzienserinnenkloster der Diözese Würzburg gegründet wurde[50]. Mistele nimmt nun ähnliche Gründungsumstände für Kloster Billigheim an. Es sei demnach in der Zeit zwischen 1140 und 1150 als Zisterzienserinnenkonvent unter Mitwirkung des Würzburger Bischofs und mit tatkräftiger Unterstützung Abt Adams von Ebrach durch die den Staufern nahestehenden Herren von Lauda ins Leben gerufen worden. Die anhaltende Förderung durch den Würzburger Diözesan und die Staufer habe dann 1238/39 zur noch ausstehenden Inkorporation der Zisterze geführt. Eine letzte Unsicherheit bei der vorgestellten Interpretation konnte durch archäologische Grabungen ausgeräumt werden, die ergaben, daß die noch heute stehende Klosterkirche aus der Zeit um 1185 stammt und keinen Vorgängerbau hatte. Lutz folgert daher: „Die ganze Anlage entspricht in allen Teilen so sehr dem von den Bauten der Zisterzienserinnen her bekannten Schema, daß die bisherige Vermutung, das Kloster sei bereits früher gegründet worden und später erst den Zisterzienserinnen übergeben worden, ausscheiden kann"[51]. Wie in anderen Fällen bekannt, lebten die Nonnen zunächst in provisorischen Bauten, bevor ca. 30 Jahre nach Gründung des Klosters die Kirche und wichtige Konventsbauten fertiggestellt waren. Somit kann Billigheim zu den ältesten Zisterzienserinnenklöstern Südwestdeutschlands gerechnet werden. Die frühe Gründung macht auch die Unterstellung unter das weit entfernte Ebrach ver-

---

49) Canivez, Statuta, 1239:21: *Inspectio abbatiae in Bullincheim quam illustres Corradus in Romanorum regem electus et regina uxor H[einrici] fratris sui bonae memoriae, quondam romani regis, petunt Ordini nostro incorporari, committitur de Brunebach et de Lankehin abbatibus qui ad locum personaliter accedentes, pensatis omnibus quae secundum formam Ordinis sunt pensanda, faciant de toto illo negotio prout eis visum fuerit expedire, non expectata licentia Capituli generalis, et quid inde, etc., et sit filia Ebracensis.* Vgl. Krenig, Frauenklöster (wie Anm. 7) 25f.

50) Mistele (wie Anm. 6) 117–123 auch im folgenden. Vgl. zu Wechterswinkel Krenig, Frauenklöster (wie Anm. 7) 19ff., und ders., Voraussetzungen (wie Anm. 7) 23f. Zu Ebrach Zimmermann, G., Ebrach und seine Stifter – Die fränkischen Zisterzen und der Adel (Mainfränkisches Jahrbuch 21, 1969, 162–182).

51) Lutz, D., Die Archäologie des Mittelalters in der Denkmalpflege dargestellt an einigen Beispielen aus dem Regierungsbezirk Karlsruhe (Denkmalpflege in Baden-Württemberg. Nachrichtenblatt des Landesdenkmalamtes 4,2, 1975, 67–77, 75); Schubart, P., Ein Dachstuhl des 12. Jahrhunderts in der Klosterkirche zu Billigheim (ebda., 5,2, 1976, 71–74).

ständlich. Die von ihrer räumlichen Nähe her als Weiserabteien in Frage kommenden Abteien Bronnbach und Schöntal wurden ja selbst erst in der Mitte des 12. Jahrhunderts gestiftet. Das Inkorporationsstatut des Generalkapitels bestätigte also im Hinblick auf die Paternitätsverhältnisse nur die schon vorgefundene Situation, die sich aus den engen Beziehungen zu Kloster Ebrach, der ältesten Zisterzienserabtei rechts des Rheins, im 12. Jahrhundert ergeben hatten. 1410 ging die Paternität auf Wunsch des Ebracher Abtes jedoch an Schöntal über, das auch schon früher Aufgaben des Visitators übernommen hatte[52].

Die bisherige Forschung betrachtet nur vier dieser sieben Frauenklöster als vollwertige Mitglieder des Zisterzienserordens, da allein für Frauental, Gnadental, Billigheim und Lichtenstern ein Inkorporationsstatut des Generalkapitels vorliegt[53]. Aufgrund der dargestellten Gründungsverhältnisse wird jedoch deutlich, daß diese Inkorporationsnotizen durchaus unterschiedlich zu gewichten und in den Zusammenhang anderer Quellen zu stellen sind, um ihre Bedeutung für den Status des einzelnen Klosters zu ermessen. Frauental erhielt das Statut bereits ein Jahr nach seiner Gründung. Bei Gnadental ist es sogar älter als die erste auf uns gekommene urkundliche Erwähnung. Lichtenstern dagegen wurde erst 25 Jahre nach seiner Stiftung dem Orden inkorporiert. Folgt man der vorgestellten These zur Gründung Billigheims als Zisterze des 12. Jahrhunderts, so fand es erst nach über 80 Jahren offiziellen Anschluß an den Orden.

Während Frauental aufgrund der Eigeninitiative der Nonnen, unterstützt durch den Papst, ein Inkorporationsersuchen an das Generalkapitel stellte, setzt sich im Falle Billigheims König Konrad IV. für dessen Aufnahme ein. Bei Gnadental tritt der zuständige Diözesan als Bittsteller auf. Dies war auch bei Rechentshofen der Fall, für das zwar zwei Inspektionsnotizen aber kein Inkorporationsstatut überliefert ist. Wie Rechentshofen werden auch die Frauenklöster Seligental und Frauenzimmern in den Statuten des Generalkapitels durchaus erwähnt. Es fehlt zwar der zeitgenössische Eintrag über die Inkorporation, an den sonstigen Formulierungen der Äbteversammlung läßt sich jedoch kein Unterschied zu Einträgen betreffend die als vollgültige Mitglieder bezeichneten Zisterzen feststellen[54].

Dies gilt auch für die von den Päpsten für die Frauenklöster ausgestellten Urkunden. Über das große Ordensprivileg, also das Privilegium commune *Religiosam vitam eligentibus*, verfügen wiederum nur Frauental, Gnadental und

52) Dazu weiter unten Anm. 76f.

53) Für Frauental Canivez, Statuta, 1233:31 (wie Anm. 17); für Gnadental ebda., 1237:53 (wie Anm. 26), für Billigheim, ebda., 1239:21 (wie Anm. 49) und für Lichtenstern ebda., 1268:43 (wie Anm. 40).

54) Zu Rechentshofen vgl. oben Anm. 39. Seligental und Frauenzimmern tauchen erst im 15. Jahrhundert in den Statuten auf. Vgl. zu Frauenzimmern oben Anm. 36, zu Seligental vgl. Canivez, Statuta 1454:55: Der Vaterabt von Bronnbach bittet beim Generalkapitel darum, die Äbtissin wegen der schlechten Verfassung des Konvents von Neuaufnahmen zu befreien.

Lichtenstern, während es für das 1239 inkorporierte Billigheim fehlt[55]. Dafür ist es aber für Kloster Mariental/Frauenzimmern überliefert und damit das älteste Zeugnis für dessen Existenz. Nur kopial überliefert wurde es wegen seines frühen Datums 1237 einerseits und wegen der fehlenden namentlichen Bestätigung der einzelnen Besitzungen in seiner Echtheit angezweifelt. Allerdings lehrt ein Blick auf andere im Original überlieferte große Ordensprivilegien, daß letzteres durchaus häufiger vorkam[56]. Ein zentrales Element des Privilegium commune war die Befreiung der Zisterzen von Zehnten, vor allem dem Novalzehnten[57]. Da sich der Dekan Hertnid vom St. Germanstift zu Speyer in einem Streit um Zehnten zu Großsachsenheim als *conservator privilegiorum monasterii Corone Sancte Marie apud Rechentshofen ... a sede apostolica deputatus* bezeichnete, schließt Faltin auf die Verleihung des Privilegium commune auch für Rechentshofen vor dem Jahr 1265[58]. Dies zusammengenommen mit den beiden Inspektionsnotizen des Generalkapitels von 1266/67 erlaubt den Schluß, auch Rechentshofen als vollwertiges Mitglied des Zisterzienserordens zu betrachten, worauf noch zurückzukommen sein wird.

Insgesamt finden sich nur sechs Papsturkunden für Rechentshofen. Sie fallen in die Zeit zwischen 1255 und 1301, wobei fünf Urkunden einen direkten Bezug zur Verleihung der Patronatsrechte in Hohenhaslach und Kleinsachsenheim haben. Bereits die beiden Urkunden Papst Alexanders IV. von 1255 sprechen den Rechentshofener Konvent als *abbatisse et conventui monasterii Corone sancte Marie, Cysterciensis ordinis, Spirensis diocesis* an. Dieselbe Formulierung wird 1256 gegenüber dem Maulbronner Abt benutzt, der die *nova plantatio* in den zugestandenen Rechten beschützen soll[59].

Die Anrede unterscheidet sich nicht von derjenigen, die vom selben Papst für Klöster gewählt wird, die sicher als inkorporiert gelten. Als Beispiel sei die Bulle mit dem stereotypen Text *Devotionis vestris precibus* herangezogen, die den Klöstern das Recht bestätigt, allen Besitz einzuziehen, der den Nonnen zugefallen wäre, wenn sie weltlich geblieben wären. Alexander IV. stellt sie 1259 für Gnadental, Lichtenstern und Seligental aus. Dabei wird der Konvent von Seligental, das ja als nicht inkorporiert gilt, genauso angesprochen wie die beiden anderen: ... *filiabus ... abbatisse et conventui monasterii de Valle Felici, Ci-*

55) Vgl. oben Anm. 16, 24 und 44.

56) Vgl. oben Anm. 28 und Hink (wie Anm. 6) 15ff. Zu weiteren großen Ordensprivilegien ohne namentliche Aufzählung des Besitzes vgl. Schmidt (wie Anm. 24) Nr. 826 (Rottenmünster), Nr. 119 (Heiligkreuztal), Nr. 158 (Gutenzell) und Nr. 370 (Wonnental).

57) Zur Sonderform des Privilegium commune für Frauenzisterzen vgl. Tangl, M., Die päpstlichen Kanzleiordnungen von 1200–1500, Innsbruck 1894, 232, Nr. II.

58) WUB 6, 221f., Nr. 1827 von 1265 Juli 24. Faltin (wie Anm. 6) 43, auch im folgenden.

59) In einem Fall – 1288 – erteilte der Papst einen vierzigtägigen Ablaß für alle, die Rechentshofen mit Geld unterstützten. Vgl. oben Anm. 38 sowie Faltin (wie Anm. 6) 41–43.

sterciensis ordinis, Herbipolensis diocesis[60]. Auch wurde für Seligental die Bulle *Cum a nobis*, die 1239 die erste Besitzbestätigung umfaßt, ausgestellt wie für die Zisterzen Gnadental (1246), Lichtenstern (1256), Billigheim (1282) und auch Frauenzimmern (1268). Auch hier werden die Nonnen in Seligental und Frauenzimmern ebenso wie die anderen Genannten als *abbatisse et conventui ... Cisterciensis ordinis*[61] bezeichnet. Für Frauenzimmern ist darüberhinaus die Bulle *Ad audientiam nostram*, die ebenso zugunsten Frauentals, Gnadentals und Lichtensterns vorliegt, mehrfach ausgestellt worden[62]. Daneben führt das Frauenzimmerner Kopialbuch zwei Privilegien auf, die dem Zisterzienserorden allgemein gewährt wurden, was auch darauf hindeutet, daß von päpstlicher Seite hier kein Unterschied gesehen wurde[63]. Der von Krenig[64] in Anlehnung an das Generalkapitelsstatut von 1228 formulierte Unterschied zwischen den pleno-iure-inkorporierten Zisterzen Frauental, Gnadental, Billigheim und Lichtenstern auf der einen Seite und den nicht dem Orden offiziell angeschlossenen Klöstern Seligental und Frauenzimmern auf der anderen Seite läßt sich aus Sicht der überlieferten Papsturkunden nicht aufrechterhalten.

Dieser Eindruck verstärkt sich noch, wenn man den Titel der Klostervorsteherin näher betrachtet. Für Degler-Spengler stellt die Abänderung des Titels von *priorissa* in *abbatissa* ein einigermaßen „verläßliches Kriterium" dafür dar, daß die Inkorporation stattgefunden hat oder kurz bevorstand. Dieser Befund, der von Ostrowitzki für das Rheinland teilweise bestätigt werden konnte, wird von P. Faust für den norddeutschen Raum als brauchbares Indiz für die Ordenszugehörigkeit abgelehnt[65]. In der Filiation von Maulbronn er-

---

60) Zu Seligental StA Würzburg MU 5821, Gudenus III (wie Anm. 18) 682. Zu Gnadental vgl. WUB 5, 300f., Nr. 1534, sowie Schmidt (wie Anm. 24) Nr. 517; zu Lichtenstern WUB 11, 499, Nr. 5625. Frauental erhielt das Privileg 1278 Feb. 13 von Papst Nikolaus III. Vgl. Bossert (wie Anm. 15) 223f., Nr. 22.

61) Zur Bulle *Cum a nobis* für Seligental vgl. StA Würzburg MU 5815, Gudenus III (wie Anm. 18) 672f., für Frauenzimmern WUB 6, 398, Nr. 2004, für Gnadental WUB 4, 123, Nr. 1065, und Schmidt (wie Anm. 24) Nr. 216, für Lichtenstern WUB 11, 494, Nr. 5617, und für Billigheim StA Würzburg MU 5788.

62) Zur Bulle *Ad audientiam nostram* für Frauenzimmern WUB 6, 399, Nr. 2006 und ebda., 8, 288, Nr. 3068, für Frauental, Bossert (wie Anm. 15) 225, Nr. 28 von 1289, für Gnadental WUB 6, 392, Nr. 1997 von 1268, und für Lichtenstern WUB 11, 567, Nr. 5718.

63) Frauenzimmern erhielt 1255 die Bulle *Dilecti filii abbas*, vgl. Dambacher, Frauenzimmern (wie Anm. 27) 184f. Zu weiteren Verleihungen dieses Privilegs Schmidt (wie Anm. 24) Nr. 36, 237, 313, 408, 443, 445 und 469. 1259 erhielt Frauenzimmern die Bulle *Sacre vestre religionis*, vgl. Dambacher (wie Anm. 27) 185f. und zu weiteren Verleihungen dieses Privilegs Schmidt (wie Anm. 24) Nr. 392, 518 und 984.

64) Krenig, Frauenklöster (wie Anm. 7) 24–34; ders., Voraussetzungen (wie Anm. 7) passim. Canivez, Statuta, 1228:16 (wie Anm. 9). Dies gilt im übrigen auch für das von Krenig nicht behandelte Rechentshofen, das ebenso von Päpsten privilegiert wird wie andere als inkorporiert geltende Zisterzen.

65) Degler-Spengler (wie Anm. 8) 545; Ostrowitzki (wie Anm. 4) 131–133; auch Kuhn-Rehfus (wie Anm. 5) 127, sieht den Unterschied zwischen beiden Titeln in Ober-

gibt sich folgendes Bild: 1233 am 11. April bezeichnet Papst Gregor IX. die Nonnen von Frauental als *priorisse ac monialium*. Am 19. Juni nennt er sie im Privilegium commune *abbatisse ... eiusque sororibus*. Die Inkorporation erfolgte im September desselben Jahres. In den bis Ende des 14. Jahrhunderts durchgesehenen Urkunden wird der Titel *abbatissa* gewählt[66]. Die Vorsteherin von Kloster Gnadental erscheint immer als *abbatissa* – auch in der fünf Tage vor dem großen Ordensprivileg ausgestellten Bulle *Cum a nobis* –, was im Sinne Degler-Spenglers damit zu erklären wäre, daß die Inkorporation in den Zisterzienserorden hier bereits 1237 erfolgt war[67]. Die Oberin von Billigheim wird auch immer als Äbtissin bezeichnet, u. z. schon in der ein Jahr vor der Inkorporation ausgestellten Urkunde Bischof Hermanns von Würzburg, was ein weiteres Zeichen dafür sein könnte, in dem seit dem 12. Jahrhundert existierenden Konvent bereits Zisterzienserinnen zu sehen[68]. Bei Lichtenstern ergibt sich das interessante Bild, daß Papst Alexander IV. in zwei Urkunden, die er vor dem großen Ordensprivileg ausstellte, von *priorissa*, im Privileg *Religiosam vitam eligentibus* dann aber von *abbatissa* spricht, ein Titel, der auch in der Folgezeit immer verwandt wird. Gegenüber Degler-Spengler ist hier anzumerken, daß die Inkorporation Lichtensterns durch das Generalkapitel aber erst rund zwölf Jahre später erfolgte[69]. In den als nicht inkorporiert geltenden Frauenklöstern Seligental und Frauenzimmern erscheint von der ersten überlieferten Urkunde an die Klostervorsteherin als *abbatissa*[70]. Da kein Wechsel des Titels belegt ist, läßt sich auch keine Aussage daran festmachen, außer daß die Vorsteherin denselben Titel trug wie in den oben aufgeführten als plenoiure-inkorporiert angesehenen Zisterzen. In Rechentshofen begegnet dagegen bis 1265 der Titel *priorissa* für die Klostervorsteherin. Zwar nennt Papst Alexander IV. sie 1255/56 *abbatissa*, jedoch überwiegt der Priorinnentitel bei weitem. Ab den achtziger Jahren ist dann nur noch von der *abbatissa* die Rede. Sollte der Wechsel des Titels hier mit der Behandlung der Rechentshofener Frage vor dem Generalkapitel 1266/67 zusammenhängen, so läge nach der These von Degler-Spengler ein Beweis für seinen Anschluß an den Orden vor.

---

schwaben bestätigt; anders Faust, U., Rezension von Helvetia Sacra III, 3,1–2 (SMGBOZ 102, 1991, 469f., hier 470), der auch zum Titel der Priorin bei den Benediktinerinnen Stellung nimmt.

66) Vgl. WUB 5, 424f., Nachtrag Nr. 35, und WUB 5, 425f., Nachtrag Nr. 36. Vgl. zu den Urkunden bis Ende des 14. Jahrhunderts die Zusammenstellung von Bossert (wie Anm. 15). Zur Inkorporation von Frauental s. oben Anm. 17. Das Generalkapitelsstatut von 1231 spricht auch noch von *priorissa*.

67) Zu den Privilegien für Gnadental s. oben Anm. 61 und 24 sowie Anm. 26 zum Generalkapitelsbeschluß.

68) S. oben zu Billigheim Anm. 48f.

69) Zu Lichtenstern vgl. Anm. 44 sowie WUB 11, 490f., Nr. 5612 und ebda., 494, Nr. 5617; zur Inkorporation s. Anm. 40.

70) Zu den ältesten Urkunden für Seligental und Frauenzimmern vgl. oben Anm. 18 und Anm. 28. Allerdings heißt die Vorsteherin von Frauenzimmern ab 1400 wieder Priorin, vgl. dazu Dambacher, Frauenzimmern (wie Anm. 27) 198ff.

Dies kommt auch den Schlußfolgerungen Faltins, in Rechentshofen ein vollwertiges Mitglied des Zisterzienserordens zu sehen, entgegen[71], denen wir uns anschließen möchten.

Wenn auch der Befund dem für die Schweiz erforschten Erbgebnis relativ nahe kommt, soll er hier nicht isoliert, sondern im Zusammenhang mit der Präsenz des Ordens in den Frauenklöstern bewertet werden. Gemeint ist damit in erster Linie das Auftreten von Vateräbten in verschiedenen Kontexten und die Wahrnehmung der *cura monialium* durch Zisterziensermönche überhaupt. Weibliche Gründungskonvente sind nur bei Seligental und Lichtenstern bekannt. Langfristige Beziehungen der beiden Klöster zu ihren Mutterabteien Heiligenthal und Himmeltal, sind aber nicht nachzuweisen[72].

Neben der Vertretung der Nonnenkonvente auf dem Generalkapitel hatten die Vateräbte die Aufsicht sowohl über die monastische Disziplin und die Einhaltung spiritueller Verpflichtungen als auch über die wirtschaftlichen Verhältnisse zu führen.Wie intensiv sie sich im einzelnen etwa um den Erhalt von Gebäuden oder die Verschuldung der ihnen affiliierten Klöster kümmern konnten, hing eng mit ihrer sonstigen Belastung und den Verhältnissen in der eigenen Abtei zusammen. Gerade Maulbronn verzichtete 1282 gegenüber der Abtei Kaisheim auf die Paternität über das Männerkloster Schöntal, um seine eigenen Schwierigkeiten in den Griff zu bekommen. Das Generalkapitel nämlich verhängte Strafen über Vateräbte, die ihren Visitationspflichten nicht nachkamen. Auch erließ es Statuten zur Regelung der Visitationen, deren Ergebnisse seit 1190 schriftlich fixiert werden sollten. Zwölf Jahre später wurde verfügt, Visitationsurkunden aus Gründen der Kontrolle bis zur nächsten Visitation aufzubewahren. Ferner wurde 1222 beschlossen, die Anordnungen der Vateräbte mehrmals im Jahr dem Konvent zu verlesen, damit sich niemand auf seine Unwissenheit berufen könne[73]. Für die hier zu betrachtenden Zisterzen sind dennoch keine Visitationsurkunden überliefert. Auch Visitationsberichte, die im 14. Jahrhundert für Kloster Kaisheim unterstellte Zisterzen vorliegen[74], fehlen hier völlig. Derartige Quellen hatten kaum Überliefe-

---

71) Zu Rechentshofen vgl. oben Anm. 38 und 58 sowie Dambacher, Rechentshofen (wie Anm. 37) 347ff.

72) S. dazu oben Anm. 18 und Anm. 42.

73) Vgl. zu den Visitationspflichten der Vateräbte Rückert, M., Der Übergang der Schöntaler Paternität von der Abtei Maulbronn auf das Zisterzienserkloster Kaisheim im Jahr 1282 (Württembergisch Franken 81, 1997, 51–74, 51ff.); Ostrowitzki (wie Anm. 4) 152; Oberste, J., Visitation und Ordensorganisation. Formen sozialer Normierung, Kontrolle und Kommunikation bei Cisterziensern, Prämonstratensern und Cluniazensern (12.–frühes 14. Jahrhundert (Vita regularis, hrsg. von G. Melville, 2) Münster 1996, 57–159, v.a. 98ff.). Vgl. auch Canivez, Statuta 1190:13, 1222:8 sowie 1276:15, in denen festgelegt wurde, daß die Vateräbte über die Visitationen vor dem Generalkapitel zu berichten hatten.

74) Die Jahresberichte der Kaisheim unterstellten Zisterzen liegen heute im StA Augsburg MüB 266, und sind teilweise gedruckt bzw. in deutscher Übersetzung veröffentlicht: vgl. zu Kloster Schöntal Weißenberger, P., Die wirtschaftliche Lage der

rungschancen, da keine Notwendigkeit zur längerfristigen Aufbewahrung bestand, nachdem der Anlaß für die Beanstandungen behoben war. Es gab kein Interesse an der Archivierung von Stücken, die der Nachwelt von Mißständen im eigenen Konvent berichteten. Wir sind daher auf die Urkundenüberlieferung angewiesen, wenn wir Aussagen über die Visitationen und ihre Häufigkeit machen wollen. Auch hier ist einschränkend vorauszuschicken, daß zwar grundsätzlich das Auftreten eines Vaterabtes in einer Urkunde seiner Tochterabtei als Hinweis auf eine Visitation gewertet werden kann, fehlt jedoch der Ausstellungsort der Urkunde, ist auch diese Folgerung nur vage. Immerhin wird man aus praktischen Erwägungen auch wegen der Entfernung zwischen Mutter- und Tochterabtei annehmen dürfen, daß die Vateräbte anläßlich eines Besuchs im Tochterkloster mehrere Aufgaben gleichzeitig wahrnahmen.

Die naheliegendste Möglichkeit, die Paternitätsverhältnisse festzustellen, ergibt sich aus dem Studium der Generalkapitelsstatuten. Ein sogenannter sitfilia-Vermerk ist, wie oben bereits betont, für Billigheim, das Ebrach unterstellt wurde, und für Lichtenstern, das Maulbronn zugeordnet wurde, überliefert. Allerdings wird Gnadental nach Inspektion durch den Bronnbacher Abt vom Generalkapitel diesem unterstellt, während die Urkunden seinen Schwesterabt von Schöntal ausdrücklich als Visitator ausweisen. Bereits 1266 ist im Bezug auf ihn vom *venerabilis dominus abbas pater noster* die Rede. Der Schöntaler Abt, der 1289 als *visitator ipsarum* erscheint, nennt selbst 1285 die Gnadentaler Nonnen *filias nostras*. Das wiederholte Auftreten der Schöntaler Äbte bei Rechtsgeschäften der Gnadentaler Nonnen ist ein weiterer Hinweis auf ihre Ausübung der Paternität[75].

Da die Vaterschaft über Billigheim erst 1410 an Schöntal überging, was durch das Generalkapitel sanktioniert wurde[76], kann sie hier außer Acht bleiben. Jedoch nahm Schöntal offenbar schon früher vertretungsweise gewisse Aufsichtsrechte in der ihm benachbarten Zisterze wahr. Etwa 1290 holt der Abt von Schöntal die Erlaubnis zu einem Gütertausch Billigheims von Bischof Manegold von Würzburg ein. Die Urkunde darüber wie drei weitere Stücke, die Transaktionen der Billigheimer Nonnen bis Mitte des 14. Jahrhunderts betreffen, finden sich noch heute im Schöntaler Urkundenbestand im Staatsar-

---

Zisterzienserabtei Schöntal von der Gründungszeit bis Mitte des 14. Jahrhunderts (ZWLG 10, 1951, 39–71) und zu den Zisterzienserinnenkonventen ders., Wirtschaftsgeschichtliche Nachrichten über einige bayerische Cist.-Frauenklöster aus dem 13./14. Jahrhundert (Cistercienser-Chronik 67, 1960, 1–10), sowie zu Kloster Stams Griesser, B., Jahresberichte über die Wirtschaftsführung im Kloster Stams von 1328–1345 (ebda., 62, 1955, 17–30).

75) Vgl. auch die Statuten des Generalkapitels zur zeitlichen Befristung solcher Paternitätsverhältnisse z. B. 1252:1 und 1266:48. Zur Urkunde von 1266 Juni 14: WUB 6, 259–261, Nr. 1865, v.a. 260. Zu Stücken von 1285 und 1289 vgl. Bauer (wie Anm. 6) 38f. und Wieland, Gnadenthal (wie Anm. 6) 139f.

76) Canivez, Statuta, 1410:83: *Ad requestam abbatis de Ebraco committit generale Capitulum abbati de Speciosa valle filiationem monasterii monialium in Bulleheim ac visitationem eiusdem pro temporibus futuris.*

chiv Ludwigsburg[77]. Ein Generalkapitelsstatut über einen Streit zwischen der Abtei Schöntal und der Äbtissin von *Pulchre* aus dem Jahr 1259 ist offenbar auch auf Billigheim zu beziehen und nicht auf Birkenfeld, wie Canivez annimmt, da letzteres erst 1275 gegründet wurde[78]. Somit haben wir hier einen Hinweis auf frühe Beziehungen zwischen Schöntal und Billigheim.

Klarer liegen die Verhältnisse bei der Bronnbach unterstellten Zisterze Frauental. Am 11. April 1233 – noch vor der Inkorporation des Klosters – beauftragt Papst Gregor IX. den Abt von Bronnbach, das neugegründete Frauental auf dessen Bitten hin zu visitieren und zu unterweisen: *accedens ipsas in spiritu lenitas de custodia mandatorum domini sic instruas et informes.* Auch soll er einen geeigneten Mönch als Beichtvater entsenden[79]. Eine weitere Urkunde desselben Papstes aus dem Jahr 1235 gibt Einblick in den Alltag, den die Paternität mit sich brachte. Hier wird der Bronnbacher Abt beauftragt, die Nonnen mit geeigneten Kutten auszustatten[80]. In den Folgejahren tritt der Abt von Bronnbach mehrfach als Siegler oder Zeuge bei Rechtsgeschäften der Zisterze auf.

Häufiger noch als bei Kloster Frauental ist die Anwesenheit des Bronnbacher Abtes sowie weiterer Mönche aus seinem Konvent in Seligental nachzuweisen, obwohl weder vom Generalkapitel noch vom Papst ein Auftrag zur Visitation dieses Frauenklosters überliefert ist. Auf ein Paternitätsverhältnis wird zunächst aus der Anwesenheit des *Berengerus monachus de Brunnebach* bei der Stiftung Seligentals 1236 geschlossen[81]. 1254 und 1258 treten neben dem Abt verschiedene andere Bronnbacher Amtsträger bei Seligentaler Rechtsgeschäften als Zeugen auf[82]. Auffällig ist auch die Anzahl von Bronnbacher Konventualen bei mehreren Bestätigungen einer Schenkung der Gründerfamilie von Dürn an den Seligentaler Konvent in den Jahren 1277 und 1278. In zwei Fällen geht es dabei auch um die Ausstattung von Töchtern, die dort eintraten, u. z. einer Adelheid von Dürn und einer Liutgardis, Tochter des den

77) WUB 9, 357 Nr. 3976, und StA Ludwigsburg B 503 I U 807, U 587, U 364f.

78) Canivez, Statuta 1259:43: *Querela abbatis Speciosae vallis contra abbatissam de Pulkre de Molesbrune, de Alesbrune committitur in plenaria Ordinis potestate.* Zu Birkenfeld s. Treiber (wie Anm. 7) 101–103.

79) WUB 5, 424f., Nachtrag Nr. 35: *deputando eis aliquem tui ordinis monachum honestatis et scientie titulis decoratum, qui visitans ipsas temporibus oportunis confessiones earum audiat, penitentias salutares iniungat et eas regularibus imbuat disciplinis.* Vgl. zur Ausübung der *cura monialium* durch den Abt von Bronnbach auch Scherg, L., Die Zisterzienserabtei Bronnbach im Mittelalter. Studien zur Geschichte der Abtei von der Gründung bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts (Mainfränkische Studien 14), Würzburg 1978, 73–79, zu Frauental 76f. auch im folgenden.

80) WUB 5, 429f., Nachtrag Nr. 41: *mandantes, quatinus cucullas eisdem oportunis temporibus largiaris mandatum nostrum taliter impleturus;* vgl. auch Bossert (wie Anm. 15) 222, Nr. 17 und 226–229, Nr. 32.

81) S. oben Anm. 18. Vgl. zu den Beziehungen zwischen Bronnbach und Seligental auch Scherg (wie Anm. 79) 78f.

82) Vgl. StA Würzburg MU 5819 und 5820 bzw. Gudenus III (wie Anm. 18) 677 und 680.

Dürnern nahestehenden Ritters Heinrich gen. Ketel. 1278 bezeichnet der Würzburger Bischof die Äbte Hildebrand von Maulbronn und Heinrich von Bronnbach als *honorabilium patrum ... ordinis Cysterciensis in quorum provisione locus idem consistit qui ad promotionem et conservationem premissorum omnium ex precepto ordinis tenebuntur*[83]. Wie die Aufgabenverteilung unter den beiden Äbten zu denken ist, die ja ebenso in einem Vater-Tochter-Verhältnis standen, wird aus einer Urkunde von 1285 deutlich. Abt Sifrid von Maulbronn und Abt Hildebrand von Bronnbach bekunden eine Stiftung zum Unterhalt eines ständigen Priesters, der am Kreuzaltar zu Seligental die Messe zelebrieren soll. Die Bestellung dieses Priesters obliegt dem jeweiligen Abt von Bronnbach: *ad cuius ministerium altaris abbas de Brunnebach qui pro tempore fuerit, eidem loco in sacerdote competenti et ydoneo ... cum omni diligencia providere studebit*[84]. Falls bei Ausfall des Priesters die Äbtissin sich nicht sofort beim Bronnbacher Abt um einen Nachfolger bemüht *secundum modum et formam capellanorum nostri ordinis*, fällt die besagte Stiftung an das Kloster Bronnbach, ein weiterer Hinweis auf die Abhängigkeit Seligentals von letzterem. Im Vergleich zu Frauental läßt sich bei der Wahrnehmung der *cura monialium* durch den Bronnbacher Abt kein Unterschied feststellen, so daß hier die Differenzierung zwischen einem pleno-iure-inkorporierten und einem nicht inkorporierten Kloster nicht zum Tragen kommt. Ganz im Gegenteil wird ja gerade bei Seligental auf den Vorschriften des Ordens bei der Wahl von Priester und Kaplan besonders beharrt. Dieser Frage ist nun noch im Hinblick auf die Maulbronn affiliierten Nonnenklöster nachzugehen.

Es wurde schon erwähnt, daß die Filiation Maulbronn-Lichtenstern durch den sit-filia-Vermerk des Generalkapitels von 1268 abgesichert ist. Die Argumentation von Mack[85], der Orden habe das in der Diözese Speyer gelegene Maulbronn als Vaterabtei gegenüber Schöntal vorgezogen, um eine größere Abhängigkeit vom Würzburger Bischof einerseits und den Herren von Weinsberg als Förderern Schöntals zu erreichen, ist nicht weiter zu verfolgen, da doch Schöntal selbst bis 1282 Maulbronn als Tochterkloster unterstellt war. Der Maulbronner Abt tritt erst Anfang des 14. Jahrhunderts als Zeuge und Siegler in Urkunden auf, ohne ausdrücklich als Vaterabt bezeichnet zu werden[86]. Während wir hier über einen offiziellen Beleg für die Paternität Maulbronns verfügen, liegen deutlich weniger Hinweise auf die tatsächliche Ausübung der *cura monialium* vor als etwa bei Kloster Marienkron zu Rechentshofen, bei dem die Angliederung an den Zisterzienserorden in der Forschung strittig ist.

---

83) StA Würzburg MU 5845 bzw. Gudenus III (wie Anm. 18) 703.

84) StA Würzburg MU 5853 bzw. Gudenus III (wie Anm. 18) 710 auch im folgenden. Bei Abt Hildebrand von Bronnbach handelt es sich um den früheren Abt Hildebrand von Maulbronn, der sich der Tochterabtei annahm, um dortige Mißstände zu beheben. Vgl. dazu Rückert, M. (wie Anm. 3) 121.

85) S. oben Anm. 40 zu Generalkapitelsstatut; Mack (wie Anm. 6) 25.

86) Vgl. HStA Stuttgart A 498 U 28f.

Auf ein Filiationsverhältnis wird hier zunächst nur geschlossen, weil der amtierende Abt von Maulbronn bei der Gründung des Klosters anwesend war[87]. 1256 bestätigt Papst Alexander IV. der *nova plantatio* das Patronatsrecht an der Kirche zu Hohenhaslach und beauftragt den Abt von Maulbronn, sie in diesem Besitz zu schützen[88]. Aus der Zeit zwischen 1255 und 1260 sind jährlich und ab 1284 bis 1315 häufig Urkunden überliefert, in denen der Maulbronner Abt zusammen mit der Äbtissin von Rechentshofen als Siegler, Zeuge oder Aussteller von Urkunden auftritt, so daß von regelmäßigen Visitationen oder zumindest Kontakten zwischen Mutter- und Tochterkloster auszugehen ist[89]. 1257 sichert der Abt von Maulbronn der Witwe des Schultheißen von Besigheim und deren Schwiegersohn Konrad als Ausgleich nach einem längeren Streit die Unterbringung einer Tochter Konrads im Kloster Rechentshofen zu[90]. Rechentshofen aber verbürgt sich dafür, im Fall der Unmöglichkeit ausreichender Verpflegung derselben für ihre Unterbringung in einem anderen Kloster *eiusdem ordinis* nördlich der Alpen zu sorgen. An dieser Formulierung wird deutlich, daß sich Rechentshofen dem Zisterzienserorden zugehörig fühlte. Ein weiterer Beleg für die Ausübung der *cura monialium* durch Maulbronn liegt aus dem Jahr 1287 vor. Ritter Swicker von Gemmingen schenkt Kloster Rechentshofen seinen Hof zu Zimmern bei Gemmingen mit der Bedingung, daraus einen Meßpriester zu besolden, den der Abt von Maulbronn zu ernennen habe. 1305 wird der als Siegler auftretende Maulbronner Abt erstmals explizit als Visitator bezeichnet.[91].

Weniger gut ist das Paternitätsverhältnis Maulbronn-Frauenzimmern belegt, was in erster Linie mit der dürftigen Überlieferung dieses Frauenklosters zusammenhängt. Wie bei der Gründung von Rechentshofen war bei der Stiftung Frauenzimmerns 1246 der Maulbronner Abt als Siegler zugegen. Dane-

87) Vgl. oben Anm. 37

88) Vgl. WUB 5 (wie Anm. 38) 147: *discretioni vestre per apostolica scripta mandamus, quatinus prefata abbatissam et conventum in corporalem ecclesie predicte possessionem eiusdem cedente vel decedente rectore auctoritate nostra per vos vel per alios inducatis et, sicut iustum fuerit, defendatis inductas, contradictores per censuram eccelsiasticam appellatione postposita compescendo.*

89) Vgl. die Zusammenstellung bei Klunzinger, K., Urkundliche Geschichte der vormaligen Cistercienser-Abtei Maulbronn, mit einer Regesten enthaltenden Beilage. Stuttgart 1854, Regesten, 10–27, und Dambacher, Rechentshofen (wie Anm. 37).

90) WUB 5, 201–203, Nr. 1438: *unam de filiabus suis Agnetim nomine locaret in claustrum Rechenshofen in sororem ibidem manentium collegium et sororem.* Später ist die Rede von *donec in prebenda debita in domo alia eiusdem ordinis sita inter Alpes et fluvium Reni sepedicte puelle provideretur...*

91) WUB 9, 153, Nr. 3663, sowie Dambacher, Rechentshofen (wie Anm. 37) 451f.: *sigillo reverendi patris nostri domini abbatis de Mulenbrunnen visitatori nostri.* Faltin (wie Anm. 6) 38, führt verschiedene Belege aus dem 15. Jahrhundert auf, darunter einen, in dem es explizit heißt, daß das Generalkapitel den Maulbronner Abt zum Visitator bestellt hatte: *... Gerungs, apptes zu Mulenbrunnen, unsers visers, der des uff die zyte machte gehabte zu thunen von gewalte des gemeinen Capitels der Ime darzu verluhen was,* vgl. dazu HStA Stuttgart A 515 Nr. 52.

ben tritt noch der ehemalige Abt Sifrid als Zeuge mit auf. Erst im 15. Jahrhundert wird der Maulbronner Abt wieder als Visitator faßbar, der die Paternität 1418 allerdings an den Abt von Bebenhausen abtrat[92]. Hinks Folgerung: „Von der Tätigkeit des Visitators ist uns überhaupt nichts überliefert. Vielleicht darf man daraus schließen, daß das Verhältnis zwischen dem Vaterabt und dem Kloster nicht gerade schlecht, andererseits aber auch nicht besonders herzlich war."[93], ist daher reine Spekulation. Zu verwerfen ist auch seine Argumentation, der Maulbronner Abt sei erst bei der Verlegung des Konvents nach Zimmern als Vaterabt denkbar, da der Würzburger Bischof bei der Gründung Marientals wohl kaum auf einen Vaterabt aus der Speyerer Diözese zurückgegriffen und sicher dem Schöntaler Abt den Vorzug gegeben hätte. Wie schon im Zusammmenhang mit dem ebenfalls in der Diözese Würzburg liegenden Lichtenstern, dem Maulbronn ja auch vorstand, vermerkt, war auch Schöntal selbst Maulbronn unterstellt.

Faßt man die Belege für die *cura monialium* zusammen, so lassen sich drei Bereiche unterscheiden, bei denen die Vateräbte tätig wurden. Erstens waren sie bei Rechtsgeschäften aller Art zugegen, sei es bei Verkäufen, Schenkungen oder der Beurkundung von Stiftungen, was man unter die wirtschaftliche Aufsicht subsumieren kann. Zweitens wurden sie beim Eintritt von Töchtern des Adels in die Frauenklöster mit zu Rate gezogen, was mit den Vorschriften des Zisterzienserordens übereinstimmt, wonach die Vateräbte über die Größe der Nonnenkonvente zu wachen hatten[94]. Ein dritter Bereich betrifft die Auswahl oder Stellung von geeigneten Beichtvätern, Priestern, Kaplänen und Prokuratoren.

Während den Priestern oder Kaplänen die geistliche Sorge um die Nonnen oblag, ist unter dem Prokurator der männliche Amtsträger zu verstehen, der die klausurierten Nonnen bei der Wirtschaftsführung unterstützte. 1267 betonte das Generalkapitel, daß diese nur noch mit Erlaubnis des Vaterabts bestimmt werden durften. Auch wird in diesem Jahr die einheitliche Bezeichnung der als Provisoren, Prioren oder Magister auftretenden Amtsträger als *procuratores* verfügt[95]. Belege für dieses Amt haben wir 1257 mit einem *Heinricus dictus Pris provisor in Seligental*[96] und 1298 mit dem als Prokurator bezeichneten Bruder Konrad in Frauental[97]. 1253 wird in Gnadental ein *Timo magister operis* genannt, 1266 ein *Heinricus dictus de Scheffowe eiusdem ecclesie procurator*[98]. In einer Urkunde von 1289 wird ein Bruder Albert erwähnt, der

92) Vgl. oben Anm. 27.
93) Hink (wie Anm. 6) 51.
94) Vgl. Canivez, Statuta 1218:84; 1219:12; 1225:7, 1242:15; dazu Ostrowitzki (wie Anm. 4) 154; Krenig, Frauenklöster (wie Anm. 7) 51 und 66.
95) Canivez, Statuta 1267:10. Vgl. Krenig, Frauenklöster (wie Anm. 7) 55, und Ostrowitzki (wie Anm. 4) 167.
96) StA Würzburg MU 5819 bzw. Gudenus III (wie Anm. 18) 677. 1285 tritt in Seligental ein Bruder Albert als *cellerarius* auf, vgl. Gudenus III (wie Anm. 18) 709.
97) Bossert (wie Anm. 15) 226, Nr. 32.
98) Zu Gnadental vgl. WUB 5, 14, Nr. 1254 und ebda., 6, 260, Nr. 1865.

als Prokurator in Rechentshofen einen Streit schlichtete[99]. Für Lichtenstern ist 1292 ein *Henricus magister domus nostre*[100] belegt. Eine Urkunde vom 17. Juni 1322 nennt einen Bruder Wolfram von Billigheim als Zeugen, wobei sich nicht festlegen läßt, welche Funktion er ausübte[101]. Bei allen genannten Klöstern kommt die Nennung von *fratres* ohne nähere Bestimmung ihres Aufgabenbereiches vor. Es ist nicht möglich, sie von den auch oft nur als Brüdern bezeichneten Konversen zu unterscheiden. Daneben steht die ausdrückliche Nennung von Konversen, die vor allem zu landwirtschaftlichen Arbeiten auf den Grangien der Frauenklöster herangezogen wurden[102].

Abgesehen von den oben ausgeführten Aufträgen an die Vateräbte, für geeignete Kapläne oder Beichtiger zu sorgen, sind solche wie folgt belegt[103]. Für Frauental werden 1276 ein *Conradus plebanus* und 1281 ein *Frater Emehardus de Frawenthal sacerdos* genannt. 1288 wird ein *Heinricus dictus Longus, sacerdos in Selgenthal* erwähnt. 1277 tritt für Gnadental ein *Brueder Conrad cappellan* auf und für Billigheim kennen wir 1350 *fratrem Heinricum et fratrem Hermannum cappellanos*. Für Frauenzimmern liegt erst 1488 mit Bruder Johannes ein Beleg für einen Beichtvater der Nonnen vor.

Auch was die Besetzung von Klosterämtern mit weiblichem Personal angeht, sind wir in Frauenzimmern nur sehr schlecht informiert. Da 1360 neben der Äbtissin eine Priorin genannt wird, ist davon auszugehen, daß das Kloster über eine für Zisterzen übliche innere Verfassung verfügte[104]. Dasselbe muß auch für Rechentshofen erschlossen werden, wo 1287 neben der *abbatissa Riherat* die *domina Gertrudis dicta die alte priorin claustri* genannt wird[105]. Für Billigheim ist 1314 von der *celleraria* die Rede. 1355 wird hier eine Priorin erwähnt[106]. 1344 verkaufen Werner Rintpusch und seine Ehefrau Hildegund ein

---

99) Faltin (wie Anm. 6) 37; WUB 9, 271, Nr. 3845.

100) WUB 10, 11, Nr.

101) StA Würzburg MU 5791.

102) Vgl. zur Bezeichnung von Konversen auch Toepfer, M., Die Konversen der Zisterzienser. Untersuchungen über ihren Beitrag zur mittelalterlichen Blüte des Ordens (Berliner Historische Studien 10, Ordensstudien IV) 20, 40. In Gnadental wird 1253 ein *Wolveramus de Wilfingen, conversus* genannt, WUB 5, 14, Nr. 1254. In Seligental treten 1273 *Fr. Guntherus et Fr. Albertus conversi de Selgindal* auf, Gudenus III (wie Anm. 18) 691f. Für Frauental ist 1364 der Konverse Hermann belegt: Bossert (wie Anm. 15) 232, Nr. 45.

103) Vgl. für Frauental 1276 Bossert (wie Anm. 15) 223 Nr. 19, und 1281 ebda., 224, Nr. 23. Zu Seligental 1288 Gudenus III (wie Anm. 18) 715, zu Gnadental 1277 WUB 8, 65, Nr. 2730, zu Billigheim 1350 StA Würzburg MU 5800, und zu Frauenzimmern 1488 Dambacher, Frauenzimmern (wie Anm. 27) 330. Von Rechentshofen wissen wir nur, daß Maulbronn sich um die Bestellung eines Meßpriesters kümmern sollte. Vgl. dazu Dambacher, Rechentshofen (wie Anm. 37) 442.

104) HStA Stuttgart A 351 Bü 1. Vgl. allgemein zu der Ämterverfassung in den Frauenzisterzen Krenig, Frauenklöster (wie Anm. 7) 58–65.

105) Dambacher, Rechentshofen (wie Anm. 37) 348.

106) Vgl. StA Ludwigsburg B 503 I U 364 zu 1314; StA Würzburg MU 5795.

Ewiggeld an Frau Else die Sängerin und Frau Jute, ihre Schwester, die *Capelanin zu dem Lichtenstern*[107].

In Frauental sind 1470 eine Priorin und 1431 eine Pitanzenmeisterin, die beide zu Äbtissinnen aufstiegen, belegt sowie im Laufe des 15. Jahrhundert noch mehrere Priorinnen[108]. Es ist jedoch davon auszugehen, daß die Ämterverfassung hier wie auch in Lichtenstern schon im 13. Jahrhundert ausgeprägt war. Frühere Belege für die Besetzung der verschiedenen Klosterämter liegen wieder aus Gnadental und Seligental vor. 1277 werden aufgezählt Gute, die Priorin, Jutte, die Schenkin, und Hildegard die Küsterin von Gnadental[109]. In Seligental sind bereits 1254 neben der Äbtissin Irmengard die Priorin Juta von Möckmühl, die Kämmerin Lutgardis von Heppenheim, die Kellermeisterin Richardis und die Küsterin Gertrudis belegt. 1277 bestätigen die Edlen Rupert und Ulrich von Dürn eine Schenkung ihrer Mutter an Kloster Seligental, von der 5 lb hl an die Kämmerei, 3 an die Kellerei und 3 an die dortige Infirmerie gehen sollten[110].

Betrachtet man diesen inneren organisatorischen Aufbau von Seligental, so fällt es schwer, hier einen Unterschied zu einer pleno-iure-inkorporierten Zisterze zu konstruieren, was auch Krenig aufgefallen sein muß, der auf einer Unterscheidung dieser beiden Hauptkategorien von Frauenkonventen beharrt: „Die inkorporierten [Zisterzienserinnenklöster] wurden ausgerichtet nach den Statuten des G. K. Die nicht inkorporierten unterschieden sich in der Zusammensetzung der Klosterfamilie und in den Klosterämtern kaum von ersteren, jedoch fehlte der Vaterabt, der darauf achtete, dass das Kloster die Konstitutionen befolgte, und der für die Bekanntgabe neuer Generalkapitelsbeschlüsse sorgte."[111]. Genau dies muß aber vor dem Hintergrund der oben geschilderten Präsenz von Vateräbten gerade in Seligental und Rechentshofen ebenso zurückgewiesen werden. Auch scheint hier ein Widerspruch zu Krenigs eigener Argumentation zu bestehen, in den nicht-inkorporierten Klöstern sei die Bindung an den Vaterabt besonders intensiv gewesen, worin er die Fortsetzung einer Tradition sieht, die ihren Ursprung bereits im 12. Jahrhundert hat[112].

Da sich die von der Literatur in Anlehnung an Krenig postulierte Unterscheidung, die auf dem Generalkapitelsstatut von 1228 beruht, weder für die Ausübung der *cura monialium* noch im Hinblick auf den Titel der Oberin und die Formulierungen in den Papsturkunden aufrechterhalten läßt, sei zuletzt

---

107) HStA Stuttgart A 498 U 34. Vgl. Wieland, Lichtenstern (wie Anm. 6) Regesten Nr. 45).

108) Vgl. die Zusammenstellung bei Wieland, Frauenthal (wie Anm. 6) 45, sowie Bossert (wie Anm. 15) 238, Nr. 80; 240, Nr. 101.

109) WUB 8, 65, Nr. 2730.

110) Zu 1254 vgl. StA Würzburg MU 5819 bzw. Gudenus III (wie Anm. 18) 677, und zu 1277 ebda., MU 5840 bzw. Gudenus III (wie Anm. 18) 698.

111) Krenig, Frauenklöster (wie Anm. 7) 48.

112) Ders. (wie Anm. 7) 33: „Die Äbte praktizieren nach wie vor die Methode, zu benachbarten Frauenklöstern in persönliche Beziehungen zu treten".

noch die Stellung der einzelnen Zisterzen zu ihrem Diözesanbsichof untersucht. Hintergrund der Argumentation in der früheren Forschung ist auch hier ein restriktives Statut des Generalkapitels, das in das Jahr 1244 fällt, und seit dem eine Urkunde des zuständigen Bischofs, die einen Konvent, der zum Zisterzienserorden strebte, aus der Diözesangewalt entließ, zu den notwendigen Inkorporationsvoraussetzungen gehörte[113]. Es richtete sich – so Krenig – gegen Bischöfe wie etwa den mehrfach erwähnten Hermann von Würzburg, die kirchenrechtliche Vorbehalte für sich beanspruchten, die mit dem großen Ordensprivileg kollidierten, das auf völlige Exemtion von der Diözesangewalt abzielte[114]. Bischof Hermann von Würzburg, der an sechs der sieben hier behandelten Klostergründungen in irgendeiner Form Anteil hatte, sicherte sich in unterschiedlicher Ausprägung Rechte, die immer wieder als Grund für das Ausbleiben oder die Verspätung der Inkorporation einzelner Konvente in den Zisterzienserorden angeführt werden.

Keinen Anteil hatte er an der Stiftung des in der Diözese Speyer liegenden Klosters Rechentshofen, bei dessen Gründung aber der zuständige Diözesanbischof Konrad von Speyer zugegen war, der allerdings ebensowenig wie 1255 sein Amtsnachfolger Bischof Heinrich von Speyer Ansprüche an den Konvent richtete[115]. Für das 1237 bereits inkorporierte Kloster Gnadental ist keine bischöfliche Bestätigung überliefert. Dagegen liegt für das 1232 gestiftete Frauental eine Bestätigung Bischof Hermanns von Würzburg aus dem Gründungsjahr vor, in der er dem Kloster alle Rechte *tam in temporalibus quam in spiritualibus, tam in exterioribus quam in interioribus libertatibus*[116], gemäß den Statuten der Zisterzienser zugesteht. Da Frauental auf die Stiftung der Hohenlohe zurückgeht, die im Konflikt Friedrichs II. mit seinem Sohn im Gegensatz zu Bischof Hermann auf der Seite des Kaisers standen, ist wohl auch kaum davon auszugehen, daß sie geduldet hätten, wenn sich der Diözesan besondere Rechte an ihrer Stiftung angemaßt hätte. Einer Inkorporation, die ein Jahr später ebenso wie das Privilegium commune folgte, stand somit hier nichts entgegen.

Anders verhielt sich dies bei den vier restlichen Klöstern Seligental, Frauenzimmern, Lichtenstern und Billigheim, bei denen sich Bischof Hermann von

---

113) Canivez, Statuta 1244:7: *Statuit et ordinat Capitulum generale ut illi, quibus committitur inspectio alicuius domus monialium de novo fundatae sive ordini incorporandae, ibidem conventum mittere vel aliqua ordini incorporare non presumant, donec chartam diocesani habeant, qua ipsas concedit ordini absolutas ab omni iure episcopali secundum ordinis instituta.*

114) Krenig, Frauenklöster (wie Anm. 7) 22ff. sowie ders., Voraussetzungen (wie Anm. 7) 25f. auch im folgenden.

115) Zur Gründung von Rechentshofen s. oben Anm. 37. Vgl. etwa die Urkunde Bischof Heinrichs von Speyer (und Würzburg!) von 1255 April 4, WUB 5, 105, Nr. 1341.

116) Zur Gründungsurkunde von Frauental s. oben Anm. 15 Vgl. Borchardt (wie Anm. 13) 67ff. und 101ff. zu Hermanns Parteinahme für Walther von Limpurg beim Streit mit den Hohenlohe um Langenburg.

Lobdeburg jeweils das Recht über die Spiritualien und die Temporalien reservierte und die Nonnen zu Gehorsam gegenüber dem Diözesan verpflichtete. Wie bereits betont, ging die Gründung von Lichtenstern u. a. auf die mit dem Bischof verbündeten Schenken von Limpurg zurück. Mack, die in Hermann von Lobdeburg den Hauptinitiator der Gründung sieht, der hiermit seine Diözesangrenze zu befestigen gedachte, innerhalb derer er die Herzogsgewalt beanspruchte, erkennt in diesen bischöflichen Rechten den Grund dafür, daß die Inkorporation Lichtensterns erst nach 25 Jahren erfolgte. Die Stiftung dieses Klosters fand nämlich gerade ein Jahr vor dem obenzitierten Statut des Generalkapitels statt. Erst nach dem Tod Bischof Hermanns, so auch Krenig, habe Lichtenstern die durch eine Doppelwahl in Würzburg entstandene Schwäche der Diözesangewalt ausgenutzt, um exemt zu werden. Daher habe es in den fünfziger Jahren des 13. Jahrhunderts schließlich das Privilegium commune erhalten[117]. Allerdings ist zu betonen, daß die Inkorporation nochmals zwölf Jahre auf sich warten ließ, was somit andere Gründe gehabt haben muß.

Ebensowenig läßt sich die genannte Argumentation im Hinblick auf Billigheim aufrechterhalten. Wenn wir auch nicht über das große Ordensprivileg für diese Zisterze verfügen, so erfolgte doch ihre Bestätigung durch die Äbteversammlung von Cîteaux bereits ein Jahr nach der Reform durch den Bischof von Würzburg, der sich dabei die obengenannten Rechte ausdrücklich vorbehielt[118].

Der bischöfliche Vorbehalt fällt bei der Gründung von Mariental/Frauenzimmern noch deutlicher aus. Neben den Rechten an Spiritualien und Temporalien und der Verpflichtung von Äbtissin und Nonnen zu Gehorsam gegenüber dem Diözesanbischof reserviert er sich das Recht, der Wahl des Provisors durch die Äbtissin zuzustimmen. Ferner behält er sich das Patronatsrecht über das Kloster vor, was mit seiner weltlichen Stellung als Herzog von Franken zu erklären sein wird[119]. Ähnlich wie bei der Gründung von Lichtenstern ist hier die politische Situation nach dem Konflikt Kaiser Friedrichs II. mit seinem Sohn Heinrich (VII.), der in Franken ausgetragen worden war, in Betracht zu ziehen. 1225 hatte Bischof Hermann, der auf Seiten des Sohnes stand, diesem gegenüber auf würzburgische Kirchenlehen verzichtet, was auf Zusagen Philipps von Schwaben zurückging und u. a. Heilbronn mit dem auf dem linken Neckarufer gelegenen Böckingen betraf[120]. Durch die Gründung von Mariental bzw. die Verlegung des Zisterzienserinnenkonvents von Lauterstein

117) Mack (wie Anm. 6) 21f., 24; Krenig, Voraussetzungen (wie Anm. 7) 26.

118) Vgl. StA Würzburg MU 5787, wo es heißt: *eiusdem loci iurisdictionem et dominium tam in temporalibus quam in spiritualibus plenarie retinentes, salva in omnibus Cisterciensis ordinis disciplina.*

119) Zur Bestätigung von Mariental durch Bischof Hermann s. oben Anm. 29. Der Vorbehalt lautet: *...iurisdiccionem temporalium et spiritualium in bonis, que nunc habent vel habiture sunt, nobis integram reseruantes, saluis Cisterciensis ordinis institutis.* Dazu Hink (wie Anm. 6) 59ff. auch im folgenden

120) Borchardt (wie Anm. 13) 64.

nach Böckingen versuchte der Bischof offenbar, kurz nachdem er die Gnade des Kaisers zurückerlangt hatte, in diesem Randgebiet seines Hochstifts erneut Fuß zu fassen. Allerdings war die damit angestrebte Position nur von kurzer Dauer, da bereits 1246 die Niederlassung der Marientaler Nonnen in Zimmern und damit in der Diözese Worms vonstatten ging. Ansprüche des dortigen Bischofs in der Art seines Würzburger Amtskollegen sind nicht belegt. Ohnehin sei daran erinnert, daß Mariental/Frauenzimmern das große Ordensprivileg schon vor der Bestätigung durch Bischof Hermann von Würzburg erhalten hatte, weshalb dessen Ansprüche nicht der Grund für das Fehlen des Inkorporationsstatuts sein können, das wohl eher überlieferungsbedingt ist.

Dennoch finden wir im Bezug auf Kloster Seligental genau dieselbe Argumentation in der Literatur. Zugegeben sind die Rechte, auf denen Bischof Hermann hier beharrt, am stärksten ausgeprägt. Er bestätigt der neuen Niederlassung die vom Orden der Zisterzienser und den Päpsten für diese zugestandenen Rechte unter Hinweis auf einige Ausnahmen, die er dann ausdrücklich aufführt. Mit der Einleitung: *Exceptis articulis qui subnotati sunt*[121] werden die Bestimmungen des Privilegium commune genannt, die er nicht anerkannte. Wie bei anderen Klöstern seiner Diözese reserviert sich Bischof Hermann zunächst das Recht über Temporalien und Spiritualien. Er gestattet zwar die freie Wahl der Äbtissin, behält sich deren Weihe aber ebenso wie Altarweihen vor. Auch nimmt er die Einsetzung des Klosterseelsorgers und des Prokurators wahr und untersagt es den Nonnen, den Archidiakonen irgendwelchen Zugriff auf das Kloster zu gestatten. Die weitgehenden Forderungen spiegeln das Bestreben Bischof Hermanns wider, die Stellung des Diözesans zu stärken und die Macht der Archidiakone zurückzudrängen. Auch hier ist auf den Zeitpunkt der Ausstellung der Urkunde – 1239 – kurz nach der Rückkehr des Bischofs aus Italien hinzuweisen, wo er mit dem Kaiser gegen die Lombarden gekämpft hatte. Seine Politik gegenüber den Zisterzienserinnen war immer auch Element seiner Territorialpolitik. Durch die Reservierung bischöflicher Rechte versuchte er nach der Schwächung in seinem Konflikt mit Friedrich II. seine Machtposition wieder auszubauen. Freilich konnte er dies nur bei Klosterstiftungen seiner Parteigänger wagen, wie sich am Beispiel der limpurgischen Gründung Lichtenstern im Unterschied zur hohenlohischen Stiftung Frauental zeigte.

Standen nun die weitgehenden Rechte, die sich der Bischof in Seligental reservierte, der Inkorporation des Klosters im Wege? Dagegen spricht, daß Hermann von Würzburg bereits 1231 eine Bestätigungsurkunde mit demselben Wortlaut für Kloster Himmelspforten ausgestellt hatte, das noch im sel-

---

121) Zur Bestätigung Bischof Hermanns für Seligental vgl. oben Anm. 19 sowie Borchardt (wie Anm. 13) 106f., zur Rückkehr Hermanns aus Italien. Zur Politik des Bischofs gegenüber den Archidiakonen vgl. Krieg, J., Der Kampf der Bischöfe gegen die Archidiakone im Bistum Würzburg, Stuttgart 1914; Krenig, Frauenklöster (wie Anm. 7) 28f.; Wendehorst (wie Anm. 14) 221ff.

ben Jahr sowohl Privilegium commune als auch Inkorporationsstatut erhielt[122]. Eine Entlassung Himmelspfortens aus der Diözesangewalt ist ebensowenig belegt wie für Seligental und die oben behandelten anderen Zisterzen. Überhaupt sind die vom Generalkapitel 1244 geforderten Urkunden nur sehr selten überliefert, so daß Degler-Spengler und Kuhn-Rehfus davon ausgehen, daß die Exemtion lange Zeit nicht unbedingt schriftlich ausgeführt werden mußte, sondern unter Umständen bereits in der Genehmigung des Bischofs zu einer Klostergründung enthalten sein konnte[123]. Kuhn-Rehfus geht daher davon aus, daß alle von ihr bearbeiteten oberschwäbschen Zisterzen aus der Diözesangewalt entlassen wurden, obwohl ihr in keinem Fall eine Exemtionsurkunde vorliegt. Im Gegensatz zu der oben vorgestellten Interpretation der Rolle des Würzburger Bischofs bei den Gründungen von Frauenklöstern wertet sie das Eintreten des Konstanzer Bischofs für die Angelegenheiten der Nonnen von Boos/Baindt, die er in seinen besonderen Schutz nahm, als so große Anteilnahme, „daß an seiner Genehmigung der Exemtion nicht gezweifelt werden kann."[124] Ähnlich sind wohl auch die Bitten von Bischöfen an das Generalkapitel zu interpretieren, Inkorporationen vorzunehmen. Wenn sie nicht bereit gewesen wären, einer Exemtion zuzustimmen, hätten die Bischöfe sich wohl kaum beim Generalkapitel für die Frauenklöster eingesetzt, wie mehrere Beispiele belegen. So liegt wie oben betont für Kloster Gnadental keine bischöfliche Bestätigung vor, wohl aber die Bitte gerade des Würzburger Bischofs Hermann von Lobdeburg an das Generalkapitel, Gnadental 1237 zu inkorporieren.[125]

Außerdem ist zu betonen, daß Altarweihe und Äbtissinnensegnung auch im 13. Jahrhundert zu den Kompetenzen des Ortsbischofs zählten, die durch die Ordensprivilegien nicht aufgehoben wurden. Dasselbe gilt für die *benedictio monialium*. Dagegen unterscheidet das Generalkapitel von 1231 die Segnung der Novizinnen, die von Vateräbten bzw. Visitatoren vorzunehmen sei[126].

---

122) Vgl. den Wortlaut von StA Würzburg Würzburger Urkunden 4441 sowie Canivez, Statuta 1231:44. Vgl. zu Himmelspforten Urkundenregesten zur Geschichte des Zisterzienserinnenklosters Himmelspforten 1231–1400, hrsg. v. H. Hoffmann (Regesta Herbipolensia IV, Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg 14) Würzburg 1962, u.a. Regest Nr. 1, und Krenig, Frauenklöster (wie Anm. 7) 23f.

123) Degler-Spengler (wie Anm. 8) 540.

124) Kuhn-Rehfus (wie Anm. 5) 132.

125) Vgl. dazu Canivez, Statuta 1234:18; 1235:22; 1236:66 sowie 1237:53 die Bitte Bischof Hermanns um Inkorporation von Gnadental, zitiert oben Anm. 26.

126) Vgl. Degler-Spengler (wie Anm. 8) 565f.; Ostrowitzki (wie Anm. 4) 156f.; Tangl (wie Anm. 57) 231 § 17 und 232 § 13, sowie Canivez, Statuta 1231:53: *Verbum illud quod ponitur distinctione secunda quod abbates monacham non benedicant, intelligendum est de benedictione illa solmni quae consecratio dicitur, et pertinet ad solos episcopos; benedictionem illam quae fit super novitios Ordinis elapso anno probationis ad mutationem status, faciant super moniales patres abbates et visitatores ipsarum, vel alii abbates Ordinis nostri tantum de ipsorum licentia speciali.*

In der Ausübung von Äbtissinnen- und Altarweihen ist somit kein Widerspruch zum Privilegium commune zu sehen. Für Seligental liegt eine Urkunde vor, in der Bischof Berthold von Würzburg eine in seine Kompetenz fallende Altarweihe vornimmt, gleichzeitig aber die Äbte von Maulbronn und Bronnbach als diejenigen bezeichnet, denen die Aufsicht über das Frauenkloster obliegt[127]. Auch ohne Vorliegen einer ausdrücklichen Entlassung aus der Diözesangewalt können wir hier somit auf die Exemtion Seligentals in der Praxis schließen.

Zusammengenommen mit der Behandlung des Klosters durch die Päpste und die Ausübung der *cura monialium* durch den Vaterabt von Bronnbach und weitere Mitglieder des Zisterzienserordens läßt auch die Stellung gegenüber dem Diözesan im Laufe des 13. Jahrhunderts den Schluß zu, daß Seligental ein vollwertiges Mitglied des Zisterzienserordens war. Dieselben Beobachtungen konnten auch im Bezug auf Rechentshofen und sogar für Frauenzimmern gemacht werden, sodaß das Fehlen des Inkorporationsstatuts für diese Klöster nicht als Argument gegen eine Aufnahme in den Zisterzienserorden gewertet werden kann. Die Zahl der vollwertigen Mitglieder des Zisterzienserordens in Südwestdeutschland ist somit um drei erhöhen. Auch ist mit der Gründung Billigheims der Beginn der Ausbreitung von Zisterzienserinnen in unserem Raum bereits in der Mitte des 12. Jahrhunderts anzusetzen.

Neben der Anwendung des von Degler-Spengler für die Schweiz entwikkelten und schon für andere Regionen bestätigten Instrumentariums wurde dieses Ergebnis durch Vergleich einzelner Frauenklöster eines Filiationszweiges untereinander möglich, der Zustände sichtbar machte, in die eine isolierte Betrachtung der Einzelklöster bisher keinen Einblick gestattete. Auf die Unterscheidung von pleno-iure-inkorporierten und nicht dem Zisterzienserorden inkorporierten Frauenklöstern in der Filiation von Maulbronn kann in Zukunft verzichtet werden.

127) Zur Urkunde Bischof Bertholds von 1278 vgl. oben Anm. 83.

Der Späthumanist Kaspar Schoppe (1576–1649) und die Benediktiner

von Klaus Jaitner – München

Am 28. Mai 1608 verließ Kaspar Schoppe[1] Regensburg, wo er im Auftrag des Papstes an den Reichstagsverhandlungen teilgenommen hatte.[2] Die katholischen Stände hatten Paul V. gebeten, wegen der konfliktreichen konfessionellen Situation von der Entsendung eines Nuntius oder Legaten zum Reichstag abzusehen. Schoppe schien geeignet, als Kenner der deutschen Verhältnisse in der Stellung eines Ratgebers Erzherzog Ferdinands die politische Entwicklung aus der Nähe zu betrachten, römischen Interessen inoffiziell wahrzunehmen und darüber an das Staatssekretariat zu berichten. Für seine

1) D'Addio M., Il pensiero politico di Gaspare Scioppio e il Machiavellismo del Seicento, Milano 1962; Dünnhaupt G., Personalbibliographien zu den Drucken des Barock 5, Stuttgart 1991², 3734–3792; Hausmann F.-R., Zwischen Autobiographie und Biographie. Jugend und Ausbildung des Fränkisch-Oberpfälzer Philologen und Kontroverstheologen Kaspar Schoppe (1576–1649), Würzburg 1995; Jaumann H. (Hrsg.), Kaspar Schoppe (1576–1649), Philologe im Dienste der Gegenreformation. Beiträge zur Gelehrtenkultur des europäischen Späthumanismus (Zeitsprünge. Forschungen zur Frühen Neuzeit, hrsg. v. K. Reichert, Bd. 2 (Frankfurt 1998) Heft 3–4; Kowallek H., Über Gaspar Scioppius (Forschungen zur Deutschen Geschichte 11, 1871, 401–482).

2) Zum Folgenden die Schreiben Schoppes an Johannes Faber in Rom, Accademia dei Lincei Rom, Fondo Faber 421 und 422; D'Addio 65–90. – Die Datumsangaben im Text, soweit sie Schoppe betreffen, stammen aus *De vita sua*, Biblioteca Medicea Laurenziana, Cod. Sciop. 223 fol. 50–57v; Druck bei D'Addio 671–684 Anhang 2. Es handelt sich um einen stichwortartigen Lebensabriß, nahezu in der Form eines mittelalterlichen Itinerars bis 1638; Briefe und Akten zur Geschichte des Dreißigjährigen Krieges in den Zeiten des vorwaltenden Einflusses der Wittelsbacher. Hrsg.v.d. Hist. Komm. Bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Bd.1: Die Gründung der Union 1598–1608, bearb. v. M.Ritter, München 1870; Bd. 6: Vom Reichstag 1608 bis zur Gründung der Liga, bearb. v. F. Stieve, München 1895; Egloffstein H. Frhr. von, Der Reichstag zu Regensburg im Jahre 1608. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Dreißigjährigen Krieges, München 1886; Ritter M., Deutsche Geschichte im Zeitalter der Gegenreformation und des Dreißigjährigen Krieges 1–3, Stuttgart 1889–1908. Neudruck Darmstadt 1962, Bd. 2 223ff.; Gotthard A., Protestantische Union und Katholische Liga – Subsidiäre Strukturelemente oder Alternativentwürfe? Alternativen zur Reichsverfassung in der Frühen Neuzeit?, hrsg. v. V. Preß, München 1995, 81–112; Albrecht D., Maximilian I. von Bayern 1573–1651. München 1998, 405ff.

Aufgabe hatte er zahlreiche Breven an die katholischen Kurfürsten, Fürsten und Bischöfe erhalten.[3]

Kaspar Schoppe wurde am 26. Juni 1576 in Pappenberg oder Burgtreswitz in der Oberpfalz geboren. Sein gleichnamiger Vater stammte aus einer Nürnberger lutherischen Pastorenfamilie; doch wird er während seiner militärischen und administrativen Laufbahn zum Calvinismus übergetreten sein. Sein Sohn besuchte 1585 das kurfürstlich calvinistische Pädagogium in Amberg; seit 1591 studierte er in Altdorf, später in Heidelberg, erneut in Altdorf, 1595/96 in Ingolstadt, danach erneut in Altdorf, wo er 1597 seinen juristischen Doktorgrad erwarb. Er hatte während seiner Studienjahre durch seine philologische Begabung auf sich aufmerksam gemacht und war von den Humanisten Marquard Freher (1565–1614) und vor allem in Altdorf durch Konrad Rittershausen (1560–1613) in die *Res publica litteraria* eingeführt worden. Zwei Veröffentlichungen machten den jungen Mann in der Gelehrtenwelt um 1600 bekannt. Nach seiner Promotion reiste er durch Norditalien, sah anschließend seine Erwartungen auf eine schnelle und ehrenvolle Berufung an eine Universität enttäuscht und begab sich daher zur Wahrnehmung neuer Chancen an den Kaiserhof in Prag. Dort konvertierte er unter dem Einfluß des kaiserlichen Rates Johann Matthäus Wacker von Wackenfels (1550–1619) zum Katholizismus. Dieser Schritt wurde von seinen protestantischen Gönnern zwar sehr bedauert, aber doch ohne Polemik hingenommen. Noch im selben Jahr schickte ihn der Kaiser im Gefolge Wackers nach Ferrara zu Papst Clemens VIII, der dort nach der Eingliederung des von den Este zurückgewonnenen Territoriums in den Kirchenstaat etwa ein Jahr lang Hof hielt. Schoppe trennte sich Ende 1598 von Wacker und folgte dem Papst nach Rom, wo er bis zu seiner Sendung an den Reichstag lebte. Er verfaßte eine Reihe kleiner Schriften zu der habsburgischen Doppelhochzeit und das Hl. Jahr, verteidigte jedoch vor allem seinen Glaubenswechsel, wobei er seinen alten Lehrer Rittershausen in verletzender Weise angriff, was ihm die Feindschaft vieler alter Freunde brachte. 1601 erschien seine erste Kontroversschrift gegen Aegidius Hunnius. Schoppe hielt sich kaum an den Rat Justus Lipsius', die ehemaligen Glaubensgenossen mit Milde zu behandeln.[4]

Schoppe verstand es schnell, sich in Rom einen großen Bekanntenkreis zu schaffen, darunter so einflußreiche Personen wie die Kardinäle Baronio, Madruzzo, Duperron und Bellarmino, auch den Datar Bernardino Paolini. Er erhielt vom Papst den Auftrag, protestantische Fürsten und Adlige durch Rom zu führen und sie mit der katholischen Kirche vertraut zu machen. Dafür schrieb er eine kleine Broschüre *Pro Germaniae Protestantibus Romam venientibus*. Auch der Lohn ließ nicht lange auf sich warten: Er erhielt eine monatliche Pension von 15 scudi als *Eques S. Petri* und wurde Anfang 1600 zum Conte

3) Vgl. D'Addio 727–733.

4) Papy J., Manus manum lavat. Die Briefkontakte zwischen Kaspar Schoppe und Justus Lipsius als Quelle für die Kenntnis der sozialen Verhältnisse in der Respublica litteraria (Jaumann, Schoppe 276–297, hier 285).

Palatino ernannt. 1602 bis 1603 verfaßte er einen *Satyricon de recta iuventutis institutione*,[5] worin er gegen die jesuitische *Ratio studiorum* polemisierte. Den letzten Teil des Textes veröffentlichte Schoppe 1606 als ELEMENTA/PHILOSOPHIAE/STOICAE MO-/RALIS in Mainz bei Johannes Albinus. Das kleine Werk ist Kardinal Cinzio Aldobrandini gewidmet (4.10.1604).

Zu Beginn des Jahres 1607 unternahm Schoppe eine Reise nach Neapel; dort trat er in Kontakt zu Tommaso Campanella (1568–1639), der ihm schnell vertraute und drei Manuskripte zum Druck mitgab. Schoppe bemühte sich in Graz und in Augsburg eine Zeitlang um die Befreiung des Dominikaners, erreichte jedoch nur wenig. Nach Anschuldigungen und Vorwürfen Campanellas brach Schoppe brach die Beziehungen Ende 1609 weitgehend ab. Er hat jedoch aus den Schriften, die ihm anvertraut, in Venedig aber konfisziert worden waren, vieles für seine spätere theologischen, philosophischen und politischen Veröffentlichungen gelernt, wenn nicht übernommen. 1607 erschien in Mainz Schoppes SCALIGER HYPOBOLIMAEVS, eine Schmähschrift gegen Joseph Scaliger und gleichzeitig eine Abrechnung mit der *Respublica litterarum* nördlich der Alpen. Die Veröffentlichung hatte für Schoppe zur Folge, daß sich seine Freunde in den Niederlanden und Deutschland von ihm distanzierten und ebenso hart gegen ihn zurückschlugen.[6]

Während der Reichstagsverhandlungen in Regensburg erkannte Schoppe angesichts des calvinistischen Vorgehens, das zum Abbruch des Reichstags führte, die Notwendigkeit eines engeren katholischen Zusammenschlusses, die er in einer Denkschrift für Erzherzog Ferdinand formulierte. Sie wurde auch den katholischen Ständen zugänglich gemachte, fand offenbar nach einigen Widerständen weite Anerkennung und führte zu einer Einladung durch Herzog Wilhelm V. nach München. Dort traf Schoppe am 30. Mai ein und erhielt für sich und seine Diener eine Wohnung im Kolleg der Jesuiten, die ihn aufmerksam behandelten, so daß er seinem Freund Johannes Faber nach Rom schrieb: *factus nunc sum Jesuita*. Er freundete sich dort mit dem Rektor P. Jakob Keller (1568–1631) und P. Matthäus Rader (1561–1634) an. Es ist keineswegs so, daß Schoppe prinzipiell gegen alle Jesuiten eingestellt gewesen wäre; er kannte vielmehr zahlreiche Patres dieses Ordens, denen er großen Respekt gegenbrachte. In einer Audienz mit Herzog Maximilian I. konnte er feststellen, daß Bayern schon lange den Plan eines katholischen Zusammenschusses im Reich anstrebte, bisher aber am Veto des Kaisers gescheitert war.[7] Es ist unklar, ob die weiteren Schritte Schoppes für die Bildung einer Liga mit Bay-

5) Florenz, Biblioteca Medicea Laurenziana, Cod. Sciop. 226, A. Min.

6) De Smet I.A.R., How to Make Enemies, or Gaspar Scioppius and the Might of the Pen (Jaumann, Schoppe 201–230).

7) Zur Bildung der katholischen Liga und gegen die Annahme, daß Schoppe am Zustandekommen beteiligt war vgl. F. Neuer-Landfried, Die Katholische Liga. Gründung, Neugründung und Organisation eines Sonderbundes 1608–1620, Kallmünz 1968; Dies., Kaspar Schoppe und die Gründung der Katholischen Liga 1609 (ZBLG 33, 1970, 424-438).

ern oder Erzherzog Ferdinand abgestimmt waren; sicher ist jedoch, daß sein Wirken den Interessen und der zurückhaltenden Politik des Papstes zuwiderlief. Jedenfalls verließ Schoppe nach fünfwöchigem Aufenthalt München und begab sich zunächst nach Augsburg, wo ihn Abt Johannes VIII. Merk (1600–1632) des Benediktinerklosters St. Ulrich und Afra für zwei Monate aufnahm.[8] Schoppe bemerkte daher: *Ex Jesuita Monacensi factus sum Benedictinus Augustanus.* Er bemühte sich darum, für seinen Gastgeber in Rom einen Ablaß für einen Altar der Klosterkirche zu erhalten, und bat Kardinal Givry[9], den Ordensprotektor der Benediktiner, für die Aufnahme von zwei Augsburger Fratres ins Collegium Germanicum zum Theologiestudium zu sorgen. Man habe keine Theologen im Konvent, die aber angesichts des starken protestantischen Bevölkerungsanteils in Augsburg dringend gebraucht würden. Sie sollten auch für eine engere Verbindung zu ihrem Ordensgeneral sorgen.

Am 12. September setzte Schoppe seine Reise fort, die ihn zu den schwäbischen katholischen Bischöfen, Prälaten, Fürsten und Baronen führte, um sie für das Projekt einer katholischen Liga zu gewinnen. Zunächst besuchte er die Benediktinerabteien Ochsenhausen (14.9.) und Weingarten, wo er sich erstmals längere Zeit aufhielt (15.–24.9.) und die Bekanntschaft mit dem bedeutenden Reformabt Georg Wegelin (1558–1627, Abt 1586)[10] machte. Beim Bischof von Konstanz, Jakob Fugger (1567–1626, 1604 Bischof)[11] blieb er einen Monat. Es gelang ihm, seine Gesprächpartner, unter ihnen auch den Bischof von Augsburg, Heinrich von Knöringen,[12] mit dem er in Dillingen zusammentraf, von der Notwendigkeit einer katholischen Liga unter der Führung Bayerns zu überzeugen.

Erneut verbrachte er einige Zeit in Augsburg bei den Benediktinern von St. Ulrich und Afra, ehe er am 9. Februar 1609 die Stadt verließ, um nach Graz zu Erzherzog Ferdinand zu reisen; auf dem Weg setzte er seine Sondierungsgespräche zur Bildung des Bündnisses fort. Zuerst sprach er in München vor, doch scheint er über den Stand der Dinge nicht unterrichtet worden zu sein; Herzog Maximilian gründete bereits am 9. März 1609 eine auf die Bischöfe von Konstanz und Augsburg sowie die Äbte von Kempten und Ellwangen beschränkte Liga, die drei Monate später (14. Juli) ausgeweitet wurde. Die Bischöfe von Salzburg, Eichstädt, Paderborn und Basel verweigerten jedoch

8) Fondo Faber 422 fol. 395r-v, Or., Schoppe an Faber, Augsburg 1608 VII 18.

9) Anne d'Escars de Givry, 1546–1612, Dominikaner, 1584 Bischof von Lisieux, 1596 VI 5 Kardinal, 1603 Bischof von Langres, 1604 V–1608 VIII ständig in Rom, 1608 Bischof von Metz (Hierarchia Catholica IV 4).

10) Zu Weingarten und Abt Wegelin vgl. Kaspar S., Kloster Weingarten im Dreißigjährigen Krieg, Köln 1960; Reinhardt R., Restauration, Visitation, Inspiration. Die Reformbestrebungen der Benediktinerabtei Weingarten von 1567 bis 1627, Stuttgart 1960; GermBen5 (Baden-Württemberg), St. Ottilien 1975, 622–647 (mit weiterer Literatur).

11) Gatz E. (Hrsg.), Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1448 bis 1648, Berlin 1996, 209–211.

12) Gatz, Bischöfe 1448–1648, 372–373.

ebenso ihre Teilnahme wie die Erzherzöge. In Eichstätt (22. Februar) wartete Schoppe vergeblich auf eine Audienz bei Bischof Johann Konrad von Gemmingen,[13] der sich zu einer Teilnahme an dem Projekt keinesfalls überreden lassen wollte. Positiv waren dagegen Schoppes Gespräche in Regensburg und Wien, wo ihn der spätere Kardinal Melchior Klesl[14] freundlich empfing. Am 25. April traf Schoppe in Graz ein. Er hatte seine Erfahrungen und Folgerungen aus seinen Verhandlungen in einer Denkschrift für Erzherzog Ferdinand zusammengefaßt.[15] Darin hielt er ein Bündnis der katholischen Reichsstände unter Einbeziehung des gesamten Hauses Österreich für dringend erforderlich. Angesichts der gegenwärtigen Spaltung der Habsburger und der Abneigung der katholischen Stände gegen diese, sei es nicht sinnvoll, daß ein Erzherzog die Initiative ergreife. Auch müsse man das Ziel einer solchen Liga so definieren, daß es nicht den Anschein habe, sie werde zu *des hauses Osterreichs nutz und defension* gegründet. Ein anderer Fürst müsse die Initiative übernehmen, wobei er wohl an den Herzog von Bayern dachte. Wegen der internationalen Implikationen, müsse man die Hilfe des Papstes, des spanischen Königs und der italienischen Fürsten erwirken. Eine solche erweiterte Liga müsse der Papst anregen und dazu einen Legaten nach Deutschland senden. Schoppe hat später diese Ideen weiterentwickelt und 1625 in einem Friedens- und Bündnisplan für Urban VIII. dargelegt.[16]

Erzherzog Ferdinand ließ sich von den Vorschlägen Schoppes überzeugen. Er entschloss sich daher Mitte Mai, den Humanisten als Gesandten in dieser Angelegenheit nach Rom zu schicken.[17] Es war beabsichtigt, daß er später auch den spanischen Hof aufsuchen sollte. Am 24. Juli verließ Schoppe Graz, am 20. August erreichte er Rom. Trotz seiner guten Beziehungen zum Staatssekretariat und der Ausarbeitung zweier Denkschriften[18] für den Papst, worin er eine Union der katholischen Mächte vorschlug, blieb Schoppe erfolglos – Paul V. wollte sich nicht auf ein politisches, von ihm nicht überschaubares Abenteuer einlassen. Er verzögerte jedoch seine Entscheidung bis Mitte November, ehe er eine negative Antwort gab. Schoppe kehrte nach Graz zurück, wo er nach einer langen Reise über Augsburg, München und Salzburg am 20. März 1610 anlangte.

---

13) Gatz, Bischöfe 1448–1648, 215–216.
14) Gatz, Bischöfe 1448–1648, 367–370.
15) Biblioteca Medicea Laurenziana, Cod. Sciop. 225 fol. 173–175, A.; Druck bei D'Addio 685–692, Anhang 3.
16) Vgl. Jaitner K., Friedensutopien während des Dreißigjährigen Krieges. Die Friedensvorstellungen Kaspar Schoppes zwischen 1625 und 1648 (Morgen-Glantz 9, 1999, 31–52).
17) Die Instruktion datiert vom 19.7.1609: Biblioteca Medicea Laurenziana, Cod. Sciop. 225 fol. 261–269; Druck bei D'Addio 693–699 Anhang 4.
18) Biblioteca Medicea Laurenziana, Cod. Sciop. 216 fol. 105–109, betreffend die Ziele der Liga, und fol. 111–115, betreffend die Sendung eines Legaten zur Organisation der Liga; Druck: D'Addio 701–707, 708–714, Anhänge 5 und 6.

Der Papst hatte Schoppe am 8. Oktober ein Buch des englischen Königs Jakob I., die mit einem Vorwort versehene Neuauflage des 1607 in London erschienenen *Triplici nodo triplex cuneus, sive apologia pro iuramento fidelitatis*, überreichen lassen und ihn um die Abfassung einer Entgegnung gebeten;[19] er begann sofort mit der Arbeit an seinem wichtigsten kontroverstheologischen Werk, dem *Ecclesiasticus*,[20] der ein Jahr später in einem Landhaus des Augsburger Ratsherrn Friedrich Raimund Imhof (1579–1628) in Meitingen gedruckt wurde.

Bereits 1606 hatte er in Rom sein dem Kardinal Pompeo Arrigoni gewidmetes Buch *Syntagma de cultu et honore* bei den Erben Aloisio Zannettis drukken lassen. Dieses *Syntagma* beabsichtigte er, in Graz mit der Widmung an Adolf Graf Althan und Rudolf von Paar (15. April 1610) bei Georg Widmanstetter neu aufzulegen. Wegen dieses Widmungsbriefes kam es in Abwesenheit des Erzherzogs zu einer heftigen Polemik mit dem Grazer Jesuiten Christoph Mayer (1564–1626),[21] der Schoppe im Namen des Nuntius Giovanni Battista Salvago[22] aufforderte, die neue Widmung als untragbar aus den bereits 50 gedruckten Exemplaren zu entfernen. Schoppe hätte sich wenig ehrerbietig gegenüber dem römischen König Matthias geäußert und auch den päpstlichen Nepotismus angegriffen. Diese Anschuldigung kam vor das Hl. Offizium, das Schoppe aufforderte, keine Zwietracht zwischen Matthias und den katholischen Fürsten zu säen.[23] Das Auftreten Mayers und die Zensur haben Schoppe so tief getroffen, daß er diesen Vorgang noch 1633 dem Abt von Ochsenhausen gegenüber als den Beginn seiner Abneigung gegen die Jesuiten bezeichnete:

> *Graetienses praecipue et Romani maxima se iniuria affectos censebant, quod ipsis dormientibus planeque inscientibus in Caesaris nostri gratiam irrepsissem, ab eoque magna reipublicae causa legatus ad Pontificem missus fuissem, nec arbitrum et moderatorem conscientiae sive confessarium ex Societate sua capere vellem, nihil non egerunt, ut a me Caesaris voluntatem alienarent, quemadmodum Romae*

---

19) Zu dem vor allem gegen Kardinal Bellarmino gerichteten Buch Jakobs I. vgl. Pastor L., Geschichte der Päpste im Zeitalter der katholischen Restauration und des Dreißigjährigen Krieges 12: Leo XI. und Paul V. (1605–1621), Freiburg i.Br. 1927, 436ff.; D'Addio 103f.

20) GASP.SCIOPPII/ECCLESIASTICVS/Auctoritati/SERENISSIMI D.JACOBI/MAGNAE BRITANNIAE REGIS/OPPOSITVS...HARTBERGAE/ANNO MDCXI.

21) Christoph Mayer, aus Augsburg, 1594–1626 in Wien, 1582 Eintritt in SJ; er lehrte 30 Jahre lang Philosophie, Theologie und Exegese in Passau, Brixen, Graz und Wien (C. Sommervogel, Bibliothèque de la Compagnie de Jésus 5, Bruxelles-Paris 1894² Sp. 799).

22) Giovanni Battista Salvago, 1560–1632, aus Genua, Studium in Bologna, 1585 XI 23 DJU, RUS 1588, Hausprälat, Vizelegat der Romagna 1586, Governatore von Rimini 1588 und Città Castellana 1589, Bischof von Luni-Sarcana 1590 V 14, Nuntius in Graz 1607–1610, am Kaiserhof 1610–1612; danach keine weitere Verwendung; ständiger Kandidat Kaiser Ferdinands II. für den Kardinalat (Weber Ch., Legati e Governatori dello Stato Pontificio [1550–1809], Roma 1994, 887.

23) Vgl. auch D'Addio 110 mit Anm. 112, die die Quellen zu dem Vorgang enthält.

quoque Paulo V Pontifici et purpuratis Patribus persuadere conati sunt, me partes mutasse inque Lutheri castra me coniecisse, etsi eis pro tanto nuncio nemo credidit. De qua eorum iniuria expostulanti mihi Caesarem respondere memini: Ego te pariter ac Jesuitas amo, et utrisque aeque factum volo, ac propterea vestrae me controversiae admiscere nolo. Tu quid tibi facto usus sit, ipse per te constitit.[24]

Schoppe verließ Gratz nach der Rückkehr des Erzherzogs am 16. November und traf einen Monat später in Augsburg ein, wo er nun zwei Jahre verbrachte, bis er zunächst nach Mailand und im März 1613 nach Spanien reiste, wo Diener des englischen Botschafters John Digby einen Anschlag gegen ihn ausführten.[25] Nach seiner Rückkehr im Mai 1615 lebte Schoppe zunächst in Ingolstadt, wo er für die Drucklegung verschiedener polemischer Schriften sorgte, anschließend acht Monate im Haus des Domdekans Zacharias Furtembach in Augsburg, ehe er auf Anraten des spanischen Botschafters am Kaiserhof, Baltasar de Zúniga, wegen Morddrohungen im September 1616 nach Mailand ging. Schoppe hatte sich nach dem Erscheinen des *Ecclesiasticus*, der auch die Anerkennung Bellarmins fand, durch eine Serie schärfster Angriffe in lateinischer und deutscher Sprache gegen die Lutheraner und Calvinisten in Deutschland, England und Frankreich viele Feinde geschaffen.[26] 1619 erschien als seine letzte „Brandschrift" das CLASSICVM BELLI SACRI,[27] eine Aufforderung an die katholischen Fürsten, die Ketzer zu vernichten, die von den Protestanten mit größter Empörung aufgenommen und erwidert wurde.

In den folgenden Jahren – seit 1621 lebte er wieder in Rom – hat sich Schoppe überwiegend der positiven Neubewertung Machiavellis,[28] der Kirchenreform mit dem unveröffentlicht gebliebenen *Funiculus triplex* von 1623,[29]

---

24) Biblioteca Medicea Laurenziana, Cod. Sciop. 220 fol. 70–72, A. Min. Schoppes, Schoppe an Abt Wunibald Waibel von Ochsenhausen.

25) OPORINI GRVBINII/LEGATVS/LATRO,/Hoc est:/DEFINITIO LEGA-/TI CALVINIANI,EX QVA/CATHOLICI REGES AC PRIN-/cipes, quantum Caluinianis Legatis fi-/dei habere debeant, conii-/cere possunt./JTEM/RELATIO DE LA-/TROCINIO, QVOD REGIS AN-/gliae Legatus aduersus GASP.SCIOPPIVM/Madriti nuper suscepit, vndecim percussoribus ad/eius caedem constitutis/..., Ingolstadt 1614.

26) Aus einem Schreiben Schoppes an seinen Freund Johannes Faber von 1616 VI 3 geht hervor, daß nicht er der Verfasser von IS.CASAUBONI/CORONA REGIA von 1615 war, sondern Erycius Puteanus.

27) GASP.SCIOPPII/CONSILIARII REGII/CLASSICVM/BELLI SACRI/SIVE/HELDVS REDIVIVVS/HOC EST:/ Ad Carolum V. Imperatorem Augustum/SVASORIA/De Christiani Caesaris erga Principes Ecclesiae rebelles of-/ficio, deq; veris compescendorum Haereticorum, Ecclesiaeq;/in pace collocandae rationibus/ TICINI (=Pavia)/Typis Berti Bartholi, Anno M.DC.XIX.

28) Paedia Politices/sive/Suppetiae logicae scriptoribus politicis latae..., Romae 1623; seine *Machiavellica*, die sich in zahlreichen Abschriften nachweisen läßt, wagte Schoppe nicht, zum Druck zu geben. Hierzu D'Addio 257ff.

29) Bibliotheca Medicea Laurenziana, Cod. Sciop. 207 fol. 1–221v, Kop. und Autograph.

einer harschen Kritik am Nepotismus, und in umfassender Weise einer Reform des Sprachen-, besonders des Lateinunterrichts zugewendet.[30] Es handelte sich dabei um eine Erweiterung und Vertiefung der *Minerva* des Francisco Sanchez und der *Janua linguarum* von William Bathes SJ im Sinne einer Reduzierung der grammatischen Regeln und der Anwendung einer ganzheitlichen Methode, die den zeitgleichen Reformvorschlägen Jan Amos Comenius' ähnlich waren. Es gelang Schoppe, die italienischen Piaristen, den von Joseph de Calasanza (1556–1648) neugegründeten Orden (1621) zur Erziehung und Unterrichtung der Jugend für seine Unterrichtsreform zu interessieren.[31]

Einer der großen Einschnitte des Dreißigjährigen Krieges war der Mantuaner Erbfolgekrieg zwischen 1628 und 1631.[32] Er brachte den französisch-habsburgischen Gegensatz offen zum Ausbruch und führte zu einer folgenschweren politisch-militärischen Zusammenarbeit der deutschen und spanischen Linie des Hauses Habsburg in Italien. Nach dem Aussterben der Mantuaner Hauptlinie der traditionell kaiserfreundlichen Gonzaga – eine Schwester der letzten beiden Herzöge Ferdinando und Vincenzo (1594–26.4.1627) war die dritte Gattin Kaiser Ferdinands II. – war Charles Gonzaga, als Herzog von Nevers Angehöriger des französischen Hochadels, erster und rechtmäßiger Anwärter auf die Nachfolge. Er nahm sofort Besitz von Mantua, ohne die Belehnung durch den Kaiser abzuwarten, wobei er von Ludwig XIII. und Richelieu unterstützt wurde. Dagegen besetzten Savoyen und Spanien die Markgrafschaft Monferrato mit der Festung Casale. Als die Franzosen 1629/30 mit starken Streitkräften nach Norditalien einmarschierten, sah sich der Kaiser, bedrängt durch Olivares, zum Eingreifen gezwungen. Die kaiserliche Armee eroberte und zerstörte im Sommer 1630 die Stadt Mantua. Erst unter dem Eindruck der Offensive Gustav Adolfs von Schweden in Norddeutschland kam es zu einem für den Kaiser wenig ehrenvollen Frieden von Cherasco (6.4.1631): Nevers erlangte die Belehnung mit Mantua, verlor jedoch einen Teil von Monferrato; Frankreich konnte sich zwei wichtige Festungen in Norditalien sichern. Die Intervention des Kaisers war militärisch-strategisch kurzsichtig und politisch erfolglos geblieben.

Schoppe hatte seit 1617 enge Beziehungen zu Herzog Ferdinando Gonzaga (1587–25.12.1626) gepflegt und bei längeren Aufenthalten in Mantua eine Ge-

30) Zu nennen sind besonders die *Grammatica philosophica*, der *Mercurius bilinguis* und die *Paradoxa literaria*, die alle unter dem Pseudonym Pascasius Grosippus 1628 in Mailand erschienen (Lecointre Cl., Caspar Schoppe et les écoles pies [Archivum Scholarum Piarum 9, 1985, 275–306]); Dies., La *Grammatica philosophica* de Caspar Schoppe 1-2, Genf 1995; Dies., Grammatiktheorie und Schulpraxis: die *Grammatica philosophica* (Jaumann, Schoppe 244–275).

31) Vgl. LThK 8 (1963) 490–491; Lecointre, Caspar Schoppe et les écoles pies.

32) Quazza R., La guerra per la successione di Mantova e del Monferrato (1628–1631) 1-2, Mantua 1924–1926;Lutz G., Kardinal Giovanni Francesco Guidi di Bagno. Politik und Religion im Zeitalter Richelieus und Urbans VIII., Tübingen 1971, 314ff.; Parrott D., The Mantuan Succession: A Sovereignty Dispute in Early Modern Europe (English Historical Review 112, 1997, 20–65); Albrecht, Maximilian 713ff.

nealogie der Gonzaga zusammengestellt.[33] Er nahm 1627 sofort zugunsten des rechtmäßigen Erben Charles Gonzaga Stellung und versucht vor allem 1628, zwischen dem kaiserlichen Kommissar, Graf Johann von Nassau-Siegen, und Herzog Charles zu vermitteln. Seine Kompromißvorschläge konnten jedoch nicht realisiert werden. Das Schicksal Mantuas und die eigene Ohnmacht haben ihn tief getroffen und zu einer Revision seiner Haltung gegenüber Krieg und Frieden geführt. Er hoffte, daß gegenseitige Toleranz zu einer Versöhnung der Katholiken und Lutheraner in Deutschland führen könnte. Mitte Juni 1630 verließ Schoppe zusammen mit seinem Amanuensis, dem jungen Benediktiner Mariangelo da Fano, Mailand; er war vom Kaiser nach Regensburg zum Kurfürstentag (3. Juli–12. November 1630) gerufen worden, wo auch über den Frieden für Mantua verhandelt werden sollte. Auf dem Weg dorthin legte er nach vierzehn Jahren (2. Juli 1630) in dem von ihm geschätzten Benediktinerkloster Weingarten wieder eine kurze Rast ein.

Seit September 1627 wurde auf dem Höhepunkt der katholischen Machtausdehnung aufgrund der Militärerfolge der Liga und des Kaisers von Kurbayern und Kurmainz das Problem einer allgemeinen Restitution der seit dem Passauer Vertrag von 1552 und dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 den Katholiken entzogenen Klöster und Reichsstifter ins Gespräch gebracht.[34] Ein Sondergutachten der vier katholischen Kurfürsten für Ferdinand II vom 12. November 1627 stellte diese weitgehende Forderung auf und erwartete dazu ein Edikt des Kaisers „als authentische Interpretation des Augsburger Religionsfriedens aufgrund kaiserlicher Machtvollkommenheit".[35] Das Edikt vom 6. März 1629[36] erklärte dann auch das Jahr 1552 des Passauer Vertrags zum „Normaljahr" für die Restitution der mediaten Klöster und bestätigte den Geistlichen Vorbehalt für die Reichsstifter. Für die Durchführung der Restitutionen waren vom Kaiser zu ernennende Kommissionen für die einzelnen Reichskreise vorgesehen. Betroffen waren über 500 Klöster sowie die Erz- und Hochstifter Bremen, Magdeburg, Halberstadt, Minden, Verden, Kammin,

33) Stemma Gonzagicum..., Casale 1619; Origines Gonzagicas, 1625.

34) Zum Restitutionsedikt Ritter M., Der Ursprung des Restitutionsedikts (HZ 76, 1896, 62–102);Repgen K., Die römische Kurie und der Westfälische Frieden. Idee und Wirklichkeit des Papsttums im 16. und 17. Jahrhundert Bd.I/1, Tübingen 1962, 157ff.; Birely R., Maximilian von Bayern, Adam Contzen S.J. und die Gegenreformation in Deutschland 1624–1635, Göttingen 1975, 90ff.; Ders., Religion and Politics in the Age of the Counter-Reformation. Emperor Ferdinand II, William Lamormaini S.J., and the Formation of Imperial Policy, Chapel Hill 1981, 85ff.; Ströle-Bühler H., Das Restitutionsedikt von 1629 im Spannungsfeld zwischen dem Augsburger Religionsfrieden 1555 und dem Westfälischen Frieden 1648, Regensburg 1991; Frisch M., Das Restitutionsedikt Kaiser Ferdinands II. vom 6. März 1629. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung, Tübingen 1993; Albrecht, Maximilian 693–711, 761–774.

35) Albrecht, Maximilian 698.

36) Drucke des Edikts bei Londorp III, 1048–1055; Khevenhüller XI, 438–450; Urban H., Druck und Drucke des Restitutionsediktes von 1629 (Archiv für die Geschichte des Buchwesens 14, 1974, 609–654).

Lübeck, Ratzeburg und Schwerin. Eine strikte Durchführung des Edikts ließ eine massive Herrschafts- und Besitzumwälzung im Reich zugunsten der Katholiken erwarten.

Noch vor der Verkündigung des Edikts veröffentlichte der Dillinger Jesuit Paul Laymann anonym dazu „die theologische Fundierung"[37] durch sein Werk *Pacis Compositio*, dessen Auftraggeber der Bischof von Augsburg, Heinrich von Knöringen, gewesen war. Es stellte sich jedoch bald heraus, daß das Restitutionsedikt vor allem angesichts der Reaktion Kursachsens und des bevorstehenden Eingreifens von Schweden in den Krieg ein schwerer Fehler der katholischen Partei im Reich war, da es zur Konfrontation statt zum Ausgleich mit den Lutheranern führte. Kurfürst Johann Georg von Sachsen rief für den 3. September 1630 einen Konvent der protestantischen Stände ein, um über Maßnahmen gegen das Edikt zu beraten. Vor allem Bayern bemühte sich darum, durch ausgleichende Verhandlungen mit Kursachsen zu einer Bereinigung der strittigen Fragen zu gelangen, um Johann Georg vom Anschluß an Schweden abzuhalten. Den Ansatzpunkt bot ein von Hessen-Darmstadt am 1. Oktober 1630 vorgelegtes Ausgleichsprogramm; auf Vorschlag von Kurmainz sollten in Frankfurt am 3. Februar 1631 Ausgleichsverhandlungen über das Edikt stattfinden, die jedoch aufgeschoben wurden. Allerdings bedeutete die Bereitschaft der katholischen Seite zur Auflockerung der Exekution keine Aufgabe der grundsätzlichen Ansicht von der juristischen Berechtigung des Edikts. Auf dem Leipziger Konvent vom 12. April 1631 protestierten die evangelischen Stände gegen das Restitutionsedikt; sie lehnten ferner Kontributionen an die kaiserliche Armee ab und strebten die Aufstellung eigener Truppen an, um weitere Exekutionen zu verhindern. Im Mai 1631 stimmten auf einem Ligatag in Dinkelsbühl die Ligastände für einen Ausgleich mit den Lutheranern trotz des Widerstands des Augsburger Bischofs Knöringen, der die Restitutionen besonders eifrig betrieb. Der Frankfurter Ausgleichstag, an dem zahlreiche katholische und evangelische Stände teilnahmen, begann am 2. August 1631. Pater Paul Laymann hatte für Bayern ein Gutachten verfaßt, worin er jegliche Zugeständnisse verwarf; die Verhandlungen endeten abrupt ohne Ergebnis. Kursachsen hatte auf der Ungültigkeit des Geistlichen Vorbehalts bestanden, während die katholische Seite die Rechtsgrundlage des Restitutionsedikts verteidigte. Ein Verständigung schien daher kaum möglich. Als dann die Niederlage Tillys gegen das schwedisch-sächsische Heer bei Breitenfeld vom 17. September 1631 bekannt wurde, brach man die Verhand-

37) Laymann P., Pacis compositio inter principes et ordines catholicos atque Augustanae Confessionis adhaerentes in comitiis Augustae a 1555 edita, Dillingen 1929. Dazu: Heckel J., Autonomia und Pacis Compositio. Der Augsburger Religionsfriede in der Deutung der Gegenreformation (ZSRG.K 45, 1959, 141–248); Birely R., The Origins of the „Pacis Compositio" 1629: A text of P. Laymann S.J. (AHSJ 42, 1973, 106–127); Seibrich W., Gegenreformation als Restauration. Die restaurativen Bemühungen der alten Orden im Deutschen Reich von 1580 bis 1648, Münster 1991, 217 mit Anm. 13.

lungen ab. Die strategische Lage hatte sich für die Katholiken entscheidend verändert. Der Siegeszug des schwedischen Königs Gustav Adolf kehrte die Verhältnisse um; die bereits erfolgten Restitutionen wurden in den meisten Fällen rückgängig gemacht, und an eine Fortsetzung dieser Politik war nicht mehr zu denken.

Vor diesem politisch-militärischen Hintergrund spielte sich die mit großen Erwartungen der katholischen Seite begonnene Exekution des Restitutionsedikts ab. Es war zu erwarten, daß es vor allem zu heftigen Auseinandersetzungen um die Verteilung des säkularisierten Klosterguts kommen würde, [38] da von allen Seiten mehr oder weniger berechtigte Ansprüche erhoben wurden. Dazu gehörten vor allem der Papst, der Kaiser und die Bischöfe, die alten Orden und die Jesuiten. Die scharfen innerkatholischen Gegensätze zogen die Exekutionen in die Länge und ließen sie in den meisten Fällen scheitern.

Die sog. alten Orden (Benediktiner, Zisterzienser, Augustinerchorherren, Prämonstratenser und Kartäuser) wandten sich gegen eine willkürliche Neuverwendung des Kirchenguts durch die katholischen Stände und die Kurie; sie verstanden die Restitution als Restauration der Klöster unter Beachtung des Stiftungswillens der ehemaligen Fundatoren. Der Kaiser schloß sich zunächst dieser Sicht an, da er eine Stärkung der fürstbischöflichen Macht im Reich durch die Zuteilung von Klostergut nicht zulassen wollte. Unter dem Druck Roms zeigte sich Ferdinand II. später zwar konzilianter, doch vermochte es Urban VIII. nicht, seine auf das kanonische Recht begründete päpstliche Verfügungsgewalt über das Kirchengut praktisch durchzusetzen. Mit K. Repgen[39] sieht W. Seibrich zurecht, daß der Papst in Deutschland keine wirkliche Rolle mehr spielte. „Sein Einfluß war damit also schon Ende 1630 auf den tiefsten Stand gesunken, der sich völlig erst im Westfälischen Frieden offenbarte."[40]

Zu Konflikten kam es auch zwischen den Bischöfen und den alten Orden. Dabei betrieb der Augsburger Bischof Heinrich von Knöringen „am radikalsten und zielstrebigsten das Restaurationswerk."[41] Die Benediktiner leisteten ihm entschieden Widerstand; in ihren zum Teil mit heftigen Anschuldigungen versehenen Schriften gegen ihn betonten sie, daß die Restitutionen der Klöster nach den Absichten der Fundatoren erfolgen müsse; sie verglichen den Bischof mit den protestantischen Okkupanten und warfen ihm vor, die Klöster als Kommenden mißbrauchen zu wollen. Knöringen dagegen sah sich als Verteidiger der bischöflichen und päpstlichen Jurisdiktion in Deutschland und richtete seine Kritik in wachsendem Maß auch gegen den Kaiser.

Die schärfsten Auseinandersetzungen fanden zwischen den Jesuiten und den Benediktinern statt, die für die alten Orden einstanden. Es ging darum, ob der für die innere Kirchenreform und die Ausbreitung des katholischen Glau-

38) Zum Folgenden Seibrich 404ff.
39) Repgen, Kurie I/1 285.
40) Seibrich 411.
41) Seibrich 412.

bens wichtigste Orden, nämlich die Jesuiten, durch die Zuwendung restituierten Klosterguts zum Bau von Kollegien und Schulen weiter gestärkt werden sollte, und welche Position die alten kontemplativen Orden nach der Restauration des Kirchenguts in einer auf die Seelsorge ausgerichteten Kirche einnehmen sollten. Der immer giftiger werdende Konflikt verstellte jedoch die Einsicht, daß beide Orden aufeinander angewiesen waren und daß sie sich ergänzten. Dies zeigt sich besonders am Beispiel der Benediktinerabtei Weingarten.[42]

Nach ersten Reformanstrengungen in Weingarten durch Abt Johann Christoph Raittner (1575–1586) begann unter dessen Nachfolger Abt Georg Wegelin (1586–1627) eine Reformphase, die Weingarten zum Vorbild für die Benediktiner und Zisterzienser nördlich der Alpen machte. Wegelin[43] war bei den Jesuiten in Dillingen ausgebildet worden und hatte dort die entscheidende Prägung erhalten. Auch als Abt konnte Wegelin sich immer auf die Hilfe der Jesuiten verlassen. Die tiefgreifenden Veränderungen bzw. Akzentverschiebungen in der geistigen Struktur Weingartens, die ohne inneren Widerstand durchgeführt wurden, haben das geistige Leben der Abtei bis zu ihrer Aufhebung 1802 bestimmt. Die Grundlage war ein neues kirchliches Bewußtsein und benediktinisch-monastisches Selbstbewußtsein. Innerhalb der Kirche kam dem Mönchstum eine besondere Aufgabe zu, die durch die Ordensregel des Hl. Benedikt bestimmt war. Wegelin führte daher die strenge Anwendung der Benediktinerregel ein, vor allem die Klausur, die lange Zeit wenig beachtet worden war, und die gemeinsame Feier der Liturgie. Hinzu kam der aktive Einsatz in der Seelsorge und der wissenschaftlichen Arbeit. Der Abt übernahm auch die Ignatianischen Exerzitien von den Jesuiten, um eine neue Geistigkeit in der Abtei einzuführen. „Zur Festigung des neuen Geistes"sorgte er für „eine einheitliche und straffe Ausbildung, die ... durch und durch vom jesuitischen Geist durchdrungen"war. Der Abt ließ seine Patres an den Jesuiten-Universitäten, bevorzugt in Dillingen, aber auch in Ingolstadt und Freiburg i.Br. ausbilden.[44] Die Kosten für das Studium trug das Kloster; jeder Mönche mußte nach der Profeß mindestens zwei Jahre an einer Universität studieren. Die Begabteren sollten nach drei Jahren Philosophie ebenso lange Theologie hören. Während der langen Regierungszeit Wegelins wurde ein hoher Bildungsstand der Mönche erreicht, wozu auch die ausgezeichnete Bibliothek beitrug. Ein Brand hatte zwar 1578 zu großen Verlusten geführt, doch vermochte der Bibliothekar P. Johannes Rieber durch den Ankauf privater Bibliotheken und der Konstanzer Dombibliothek (1630) den alten Zustand nahezu wiederherzustellen. Schoppe betonte in mehreren Schreiben an Kaiser

42) Zum Folgenden Spahr G. (Hrsg.), Weingarten. 900 Jahre Kloster, Weingarten 1956; Kaspar G., Kloster Weingarten im Dreißigjährigen Krieg, Köln 1960; Reinhardt, Restauration; GermBen 5, 622–647.

43) Reinhardt 20ff.

44) Vgl. Reinhardt 38ff.; Rummel P., Dillingen, einst geistiger Mittelpunkt klösterlicher Reform (JVABG15, 1981, 255–285).

Ferdinand, der seit 1623 die Reichsvogtei über Weingarten ausübte, und nach Rom den vorbildlichen Zustand der Abtei:

Nam et copiosissimam habent bibliothecam, et sacerdotes religiosos magno numero, qui non modo vitae sanctimonia exemplo mihi sint, sed et rarae multiplicisque eruditionis opera studiis conatibusque meis adiutores se praestent.[45]

In ähnlicher Weise schrieb Schoppe auch an den Maestro di Sacro Palazzo, den Dominikaner Nicolò Ricardi:

Bibliotheca monasterii huius est locupletissima, monachi omnes Theologica et Philosophica egregie docti, nonnulli in Hebraicis literis inque Mathematicis disciplinis cum laude versati, quorum libri si exeant, miraculi loco erit, tot tam excellenti doctrina homines uno in loco inveniri, qui vero eorum mores sint.[46]

Weingarten war also ein idealtypisches Modell für eine mögliche Zusammenarbeit zwischen Benediktinern und Jesuiten, die die Existenzberechtigung der kontemplativen Orden in dieser reformierten Form nicht bedrohen konnten. Der Streit um die Restitutionen hat diese positive Entwicklung behindert und beiden Seiten Schaden zugefügt. Hinzu kam, daß die seit 1627 von den Benediktinern verfolgte Bildung einer deutschen Benediktinerunion,[47] die die Autonomie der einzelnen Klöster gestärkt, sie aber dem Einfluß der bischöflichen Gewalt weitgehend entzogen hätte, am Widerstand der Bischöfe und an politischen Erwägungen in Rom Anfang April 1631 scheiterte. Ein Zusammenschluß der Benediktiner hätte wohl die kaiserliche Macht im Reich gestärkt; gerade deshalb setzte Urban VIII. als Gegner der Habsburger auf die Bischöfe und geistlichen Kurfürsten.[48] Doch hatten auch innere Rivalitäten und Unzulänglichkeiten der Benediktiner zu diesem Ergebnis geführt.

Vor allem der kaiserliche Beichtvater, der Jesuit Wilhelm Lamormain (1570–1648)[49] hatte sich vom Restitutionsedikt große Vorteile für seinen Orden versprochen.[50] Seiner Ansicht nach sollten nur die restituierten Männerklöster von Bedeutung den Orden zurückgegeben werden, jene mit niedrigen Einkünften (2.000–3.000 fl) und alle Frauenklöster an die Jesuiten fallen, die im Gegensatz zu den alten Orden die Kraft zur Bekämpfung der Häresie besäßen. Der kaiserliche Beichtvater hielt die Kollegien seines Ordens prinzipiell für die wichtigste Institution zur Verbreitung und Sicherung des katholischen Glaubens; sie waren für ihn nicht nur Schulen, sondern Basen, von denen aus Missionare und Prediger wirken konnten. Hauptsächlich dienten sie aber zur Konversion der Jugend und deren Bewahrung im Glauben.[51] Lamormain

45) Biblioteca Medicea Laurenziana, Cod. Sciop. 220 fol. 43, Kop., Schoppe an Ferdinand II., Weingarten 1631 XI 19.
46) Biblioteca Medicea Laurenziana, Cod. Sciop. 220 fol. 31–32v, Kop., Weingarten 1631 X 23.
47) Seibrich 467ff.
48) Seibrich 486.
49) Birely, Religion 133ff.
50) Seibrich 218: Lamormain in einem Gespräch mit dem Prämonstratenser aus Rot, Georg Schönhainz, 1628 X.
51) Birely, Religion 133.

konnte sich jedoch zunächst nicht beim Kaiser durchsetzen, der auf der bedingungslosen Wahrung des Rechts bestand und nur in Ausnahmefällen gegen die alten Orden entschied. Er schien aber recht zu behalten, als Maximilian von Bayern in der Unter- und Oberpfalz alles zu restituierende Klostergut den Jesuiten übertrug. Die alten Orden begannen sich nun zu wehren, im Süden in „grundsätzlicher und somit schärferer Weise",[52] da man offenbar über die Pläne der Jesuiten, Kollegien in den oberschwäbischen Reichsstädten zu gründen, informiert war. Mitte Mai 1630 kam es zu einem ersten schriftlichen Schlagabtausch zwischen den Parteien; ausgleichende Stellungnahmen fanden kaum noch Gehör.[53] P. Lamormain erneuerte in einem Gutachten vom 4. Oktober 1630 für den Kaiser seine früheren Vorstellungen, während unter den Benediktinern P. Romanus Hay aus Ochsenhausen zur treibenden Kraft wurde. Er verfaßte anonym ein agressives, aber wenig überzeugendes Buch über die Translation des Klosterguts auf die Jesuiten.[54] Er versuchte darin, die für seinen Orden günstige Haltung des Kaisers zu verteidigen, griff die Jesuiten in ihrer Bekehrungsarbeit an und bezeichnete die bischöflichen Zugriffe auf Klostergut als Hindernis für die Glaubensverbreitung. Das Ergebnis war, daß er nichts erreichte, aber von allen Seiten an ihm Kritik geübt wurde.

Schoppe war von den Ergebnissen des Kurfürstentages am 4. Januar 1631 enttäuscht nach Weingarten gekommen: Er hatte erkennen müssen, daß seine Vorschläge zur Beendigung des Krieges, d.h. vor allem die Einberufung eines Nationalkonzils zur Beilegung der Konfessionsstreitigkeiten,[55] die er als wichtigsten Kriegsgrund betrachtete, vom Kaiser und dessen engstem Ratgeber, P. Lamormain, abgelehnt worden waren. Für diesen negativen Ausgang wies er dem kaiserlichen Beichtvater, mit dem er lange verhandelt hatte, und damit den Jesuiten allgemein die Verantwortung zu. Auch in der Frage des Restitutionsedikt vertrat Schoppe eine moderate Haltung, worin ihn der spa-

52) Seibrich 438.

53) Seibrich 443; zu Anm. 228: Die *Disceptatio* läßt sich unter den Schriften Schoppes nicht nachweisen; er traf zudem erst am 4.1.1631 in Weingarten ein.

54) Pro sacra caesarea maiestate eiusdem ad suum oratorem instructione super impedimentis antiquarum fundationum mutationibus suscepta defensio contra iudicium duorum theologorum super translatione restituendorum in imperio coenobiorum ad societatem Jesu. Anno Domini MDCXXX. Zum Inhalt vgl. Günter H., Das Restitutionsedikt von 1629 und die katholische Restauration Altwirtembergs, Stuttgart 1901, 169; Seibrich 453.

55) Jaitner, Friedensutopien 46ff. – Schoppe hatte in Regensburg auch über mögliche Aufstände gegen die Türken in Bosnien und Albanien mit dem Kaiser verhandelt; er erlangte die Anerkennung des St.-Georg-Ordens. Für diese Bemühungen verlieh ihm der sog. Principe di Macedonia, Giovanni Andrea Comnenus, am 12. Februar 1631 den Titel eines Conte di Chiaravalle [Tempetal] (Biblioteca Medicea Laurenziana, Cod. Sciop. 225 fol. 188–189, Kop.). Auch fand er beim Kaiser Verständnis dafür, daß er für die eigene finanzielle Unabhängigkeit bei den Restitutionsverhandlungen die Einkünfte aus einer Ballei des Deutschen Ritterordens in Brandenburg anstrebte, doch blieb ein Erfolg in der Pensionsfrage aus (De vita sua [D'Addio 682]).

nische Gesandte Carlos Doria, Duca di Tursi, bestärkte.[56] Noch in Regensburg schrieb er zwei kleine Bücher, die dem Frieden dienen sollten: die *Consultatio de Causis et Modis componendi in S.R.Imperio Religionis dissidii* und die *Fundamenta Pacis*, die er beide 1631 in Augsburg drucken ließ. Er sah einen nur geringen theologischen Dissens zwischen den Katholiken und Lutheranern, der wie in der Sola-Fides-Lehre schnell beigelegt werden könne. Wichtig war Schoppe, daß sich die Römische Kirche durch Reformen auf die Rückkehr der Häretiker vorbereitete. Seine ausgleichende und tolerante Haltung traf jedoch erneut auf die Kompromißlosigkeit Lamormainis,[57] die er für gefährlich hielt und nach seiner Auffassung zu einem Desaster für die katholischen Sache führen würde. Der bald einsetzende Siegeszug Gustav Adolphs schien ihm recht zu geben. Diese Erfahrungen mußten Schoppe verbittern, und es erscheint logisch, daß er sich in Weingarten schon bald an den Auseinandersetzungen zwischen den Benediktinern und Jesuiten über die Auslegung des Restitutionsedikts beteiligte.[58] Dabei verselbständigte sich Schoppes Polemik gegen die Jesuiten im Laufe der Zeit immer mehr – mit weitreichenden Folgen für den Orden bis ins 18. Jahrhundert.

War Schoppe noch am 13. Juli 1630 in einem Schreiben an den Rotarichter Motman[59] für eine Bevorzugung der Jesuiten wegen ihrer Verdienste um die Kirche in Deutschland bei der Güterverteilung aufgrund des Edikts eingetreten, so beklagte er etwa ein Jahr später Matthias Welser[60] gegenüber das Vorgehen der Jesuiten am Kaiserhof und in Rom gegen die Benediktiner. Dabei bezog er sich offenbar auf die beiden von Georg Schönhainz im Juli 1630 in Wien veröffentlichten Gutachten von Jesuiten gegen die alten Orden.[61] Schoppe wollte vor allem nachweisen, daß der Disput von den Jesuiten ausgegangen war, da sie den alten Orden einen nur geringen Nutzen für die Kirche zumaßen und angeblich deren Untergang wünschten: *Monachos enim ut homines vix ad ullum Ecclesiae usum idoneos, nisi quod sint cantores probi, opibus depravatum iri novisque scandalis et haeresibus occasionem praebituros.* Schoppe hatte gleich nach seiner Ankunft in Weingarten damit begonnen, eine Serie von Schriften gegen die Jesuiten zu verfassen, die jedoch vielfach ungedruckt blieben wie *Divinatio seu advocationis postulatio pro Sede Ap.ca, Maiestate Caesarea et Ordine S. Benedicti adversus libellos famosos; Sententia de monasteriis in collegia Societatis Jesu minime convertendis; Apologeticus pro ordine S. Benedicti; Schola spiritus pro Regibus ac Principibus eorumque confessariis; Processus iuris inter Jesum Christum Dei filium et Satanam Chamos; Triumphus monasticae perfectionis, De*

56) Schoppe veröffentlichte eine DORIARVM GENVENSIVM/GENEALOGIA/Et ex ijs/IMPERATORVM ET REGVM/ORIGO... Augsburg 1631.
57) Birely, Politics 125.
58) D'Addio 216–221; Birely, Religion 115–116, 148–150; Seibrich 489ff.
59) D'Addio 219, bes. Anm. 204.
60) Biblioteca Medicea Laurenziana, Cod. Sciop. 220 fol. 39r–v, Kop.
61) Seibrich 439–442 mit der Wiedergabe der beiden Schriften.

schola Christi;[62] die *Actio Perduellionis adversus Jesuitas* erschien 1632 und die *Anatomia Societatis Jesu* 1633, jeweils anonym ohne Angabe des Druckorts in mehreren Auflagen. Die erste Schrift richtete sich in deutscher Sprache gegen Paul Laymanns *Justa defensio*, die im Frühjahr 1631 erschienen war.[63]

Bereits im April 1631 berichtete der Kölner Nuntius Pierluigi Carafa an Kardinal Francesco Barberini, Schoppe beabsichtige, seinen *Funiculus triplex*, die Schrift gegen den Nepotismus, zum Druck zu geben.[64] Der Nuntius präzisierte dann am 9. Mai, daß sich Schoppe in Weingarten befinde und dort eine Druckpresse zur Veröffentlichung einiger seiner Werke aufstellen wolle. Diese Nachricht eines *personaggio molto qualificato e molto mio confidente* an Carafa stammte wahrscheinlich von dem Augsburger Bischof Knöringen. Der Kölner Nuntius unterrichtete umgehend seinen Kollegen Ranuccio Scotti in Luzern über den Vorgang, da die Diözese Konstanz zu dessen Amtsbereich gehörte.[65] Schon bald wurde Schoppe aufgrund dieser Informationen unter Druck gesetzt. Zuerst versuchte im Juni 1631 der Konstanzer Bischof Johannes Truchseß von Waldburg-Wolfegg (1627–1644),[66] Abt Franz Dietrich (1627–1637) von Weingarten, dessen Bruder Georg Konstanzer Domdekan war (gest. 1634), durch die Androhung von Kirchenstrafen zu zwingen, Schoppe zum Verzicht auf die Veröffentlichung der genannten Schrift zu bringen.[67] Der Abt verteidigte jedoch die Geistesfreiheit seines Gastes energisch und wies auch die Forderung des Bischofs zurück, keine Druckerpresse aufzustellen. Allerdings erhielt der Bischof die Zusicherung, daß es in Weingarten keine Druckerei gab und Schoppe daher dort nichts publizieren konnte. Als nächster warnte der Rotarichter Cornelius Heinrich Motman Schoppe am 26. Juli 1631 *per parte di Palazzo* vor Angriffen auf die Kurie und die Jesuiten.[68] Damit meinte er die Veröffentlichung des *Funiculus Triplex*, den Papst Urban VIII. als Manuskript bereits 1623 gelesen und gebilligt hatte; die Warnung kam daher wohl vom Kardinalnepoten Francesco Barberini. Motman wies Schoppe auch darauf hin,

---

62) De vita sua (D'Addio 682, Angaben Schoppes zu 1631). Biblioteca Medicea Laurenziana, Cod. Sciop. 209 fol. 1–126, A. Min. vom Juni 1631; Cod. Sciop. 213 fol. 72–120, A. Min. vom April 1631; Cod. Sciop. 216 fol.28–48, A. Min. Die Angaben D'Addios 211–214 Anm. 200 zur jesuitischen Polemik Schoppes sind mit Vorsicht zu betrachten, da es sich in einigen Fällen um ungedruckte Manuskripte oder um ihm fälschlich zugeschriebene Schriften handelt.

63) Justa defensio sanctissimi Romani pontificis, augustissimi caesaris, Sanctae Romanae Ecclesiae cardinalium, episcoporum principum et aliorum, demum minimae Societatis Jesu in causa monasteriorum extinctorum et bonorum ecclesiasticorum vacantium contra quosdam a se ipsis delectos judices.

64) Nuntiaturberichte aus Deutschland. Die Kölner Nuntiatur, Bd. 7/3 Nuntius Pier Luigi Carafa (1631 Januar–1632 Dezember), bearb.v. J. Wijnhoven, Paderborn, München etc. 1995, S.69 Nr. 2170.

65) NB Köln VII/3, 91 Nr. 2199. Hierzu auch Surchat L., Die Nuntiatur von Ranuccio Scotti in Luzern 1630–1639, Rom, Freiburg, Wien 1979, 135–138.

66) Gatz, Bischöfe 1448 bis 1648, 710f.

67) Seibrich 490.

68) Biblioteca Medicea Laurenziana, Cod. Sciop. 225 fol. 128–129, Or.

daß die Benediktiner nicht seiner Bücher bedürften, um sich glaubwürdig zu machen. Er befürchtete davon mehr Schaden als Nutzen für die beiden streitenden Orden; dabei erinnerte er an die negativen Auswirkungen des Streits zwischen Jesuiten und Benediktinern in England. Endlich meldete sich auch Nuntius Scotti brieflich bei Schoppe, nachdem in der Abtei Rheinau am 1. September eine Konferenz über die Probleme in Weingarten und die Klösterkontroverse ohne Ergebnis stattgefunden hatte.[69] Allerdings versprach der Nuntius den schwäbischen Äbten, sich in Rom um ein päpstliches Breve zur Beendigung der heftigen Diskussionen zwischen den Jesuiten und den alten Orden zu bemühen. Schoppe hatte eine Einladung nach Rheinau nicht angenommen. Nun wünschte der Nuntius durch die Vermittlung von P. Albert Curtz SJ (1600–1671), daß Schoppe seine Manuskripte vor der Drucklegung *da giudici competenti* beurteilen ließ. Er versicherte ihm mit freundlichen Worten, man wolle ihm damit kein Präjudiz bereiten. Scotti wünschte auch, daß die Differenzen zwischen den Orden beigelegt würden und Schoppe daran mitarbeiten, d.h. schweigen sollte. Dieser antwortete dem Nuntius am 19. September umgehend:[70] Er freue sich über das Interesse des Nuntius an seinen Büchern. Er wies darauf hin, daß er seit 34 Jahren seine literarischen Erzeugnisse vor allem in Italien drucken ließ. Daher sei allen bekannt, was er geschrieben habe; er wies die vom Nuntius gewünschte Zensur daher zurück: *Itaque ... metus abesse debet, ne quid per imperitiam peccem et plus minusve scribam, quam vel me deceat vel publicae expediat.* In den Reichsstädten gäbe es zudem kaiserliche Zensoren: „Wenn doch diejenigen in gleicher Weise mit Eifer dienten, denen unsere einheimischen Bischöfe die Aufgabe, Bücher zu beurteilen und zu zensieren, anvertrauen! Dann würden keine ehrenrührige Bücher einerseits gegen die religiösen Orden, andererseits gegen den Hl. Stuhl an die Öffentlichkeit gelangen. Wenn die Nuntien die Unverschämtheit, Widerspenstigkeit und Zügellosigkeit dieser geistlichen Zensoren unterdrückten, würden sie ein weit größeres Werk, das der Mühe wert ist, tun, als für mich ängstlich Sorge zu tragen."

Viele Gerüchte und falsche Verdächtigungen waren im Umlauf, wonach Schoppe anonym Bücher in Augsburg und Ravensburg drucken ließ, die gegen die Jesuiten gerichtet waren. Schoppe verfaßte daher am 23. Oktober ein längeres Schreiben an Nicolò Ricardi, den Maestro di Sacro Palazzo aus dem Dominikanerorden, in dem er einige Dinge zurechtzurücken versuchte.[71] Der Abt von Weingarten hatte sich beim Ordensgeneral der Dominikaner darüber beschwert, daß die Jesuiten auf Kosten der alten Orden so sehr dominierten, daß man bald keinen Nachwuchs mehr bekommen könne. Denn diese zögen alle Kandidaten an und seien auf dem Weg zu einem umfassenden Ordensmonopol. Sie wollten 1. das Monopol für die göttliche Gnade, was bedeute,

69) BV Barb. Lat. 6510 fol. 158v, Kop., Rheinau, 16.9.1631; dazu Seibrich 491.
70) AV Svizzera 21 fol. 319, Or.
71) Biblioteca Medicea Laurenziana, Cod. Sciop. 220 fol. 31–32v, Kop., Weingarten 23.10.1631.

daß niemand einen gnädigen Gott haben könne außer mit Hilfe der Jesuiten; 2. Das Monopol der Gunst der Fürsten und Großen, das heißt, daß man nur mit Hilfe der Jesuiten Würden und Ämter erlangen könne; 3. Das Monopol des katholischen Glaubens, das heißt, daß ein Häretiker nur durch das Werk der Jesuiten zum Glauben zurückkehren könne; 4. Das Monopol der Vollkommenheit, das heißt, daß nur Jesuiten vollkommen und heilig werden könnten, da der Jesuitenorden von allen Orden der vollkommenste sei; 5. Das Monopol der Lehre, das heißt, daß man nur unter Anleitung der Jesuiten die göttlichen und menschlichen Wissenschaften beherrschen könne; 6. Das Monopol der guten Sitten, das heißt, daß nur derjenige das sog. sittliche Benehmen lernen könne, der in jesuitische Schulen oder Bruderschaften gehe und einen Jesuiten als Vorbild habe; 7. Das Monopol des guten Rufes, das heißt, daß kein guter und gelehrter Mann eine Meinung haben könne, wenn sie nicht durch die Jesuiten bestätigt oder zurückgewiesen werde. Die beste Möglichkeit, ihr Monopol durchzusetzen, läge nach Erkenntnis der Jesuiten in der Zensur der Druckerzeugnisse und Kontrolle der Druckereien. Sie versuchten auch, Bücher, die bereits die römische Zensur durchlaufen hätten, erneut zu zensieren. So sei in der Reichsstadt Ravensburg durch einen Drucker Johannes Schraeter die *Apologia pro Monachis adversus quendam Theologum Nicolai a Jesu Maria Carmelitae Teresiani* nach der römischen Ausgabe neu aufgelegt worden. Die Jesuiten hätten den Bischof von Konstanz aufgefordert, die Herausgabe des Buchs zu unterbinden. Daraus gehe eindeutig hervor, auf welche Art die Jesuiten in den Druckereien regierten. Über sich selbst schrieb Schoppe, er führe in Weingarten ein kontemplatives Leben. Er habe unter anderem eine *Schola Spiritus pro Regibus et Principibus, eorumque Confessariis* verfaßt, ein Buch, das den Jesuiten Furcht und Zittern einflößen werde[72] – es ist jedoch wohl nie gedruckt worden.

Während Schoppe das Manuskript für den *Triumphum Monasticae perfectionis* und zugleich die *Consultatio ad Caesarem de instauranda Monastica disciplina* herstellt,[73] erhielt er ein Schreiben seines ehemaligen Schülers Leonhard Pappus von Tratzberg (1607–1677), der 1628 ein Kanonikat in Konstanz erhalten hatte.[74] Darin beschrieb er die Aufregung in Konstanz wegen des in Ravensburg gedruckten Buches, wobei der Bischof eine unglückliche Figur machte. *Episcopi nostri me miseret, qui ut illis obsequatur, et se et existimationem suam funditus exstirpatum iri mox sentiet.* Die Sache ging jedoch weiter: Am 13. November erschien der Konstanzer Dekan in Weingarten, von dem Schoppe erfuhr,[75]

72) Biblioteca Medicea Laurenziana, Cod. Sciop. 213 fol. 72–120, A. Min., im April 1631 geschrieben.

73) De vita sua, Oktober 1631 (D'Addio 682).

74) Biblioteca Medicea Laurenziana, Cod. Sciop. 219 fol. 128–129v, Or. – Pappus stammte aus Feldkirch; er wurde 1633 Geistlicher Rat Kaiser Ferdinands II., Domherr in Augsburg, 1639 Generalvikar, 1646 kaiserlicher Resident in Rom, zuletzt Domdekan in Konstanz und Augsburg. Er verfaßte eine Geschichte Deutschlands in den Jahren 1617–1641 (DBE VII, 561).

75) Biblioteca Medicea Laurenziana, Cod. Sciop. 220 fol. 42r–v, Kop.

daß der Nuntius auf Bischof Waldburg eingewirkt hatte, damit dieser gegen Schoppe unter Anwendung der Kirchenzensur vorging *come contro persona contumace*. Schoppe fühlte sich aufs Höchste betroffen, da er sich absolut unschuldig fühlte und eine derartige Behandlung nicht gewöhnt war. Man gewinnt den Eindruck, daß Scotti die Person Schoppes und die Situation völlig falsch einschätzte oder auf falsche Ratgeber gehört hatte. Schoppe betonte, daß er im September noch kein eigenes Buch für den Druck abgeschlossen hatte und also auch keines dem Zensor vorlegen konnte, *poiché si sa che prima d'esser finiti i libri non si fanno dai censori rivedere*. Im übrigen habe er dies in seiner 34jährigen Tätigkeit zur Zufriedenheit des Apostolischen Stuhls und zahlreicher Fürsten immer so gehalten. Erst jetzt habe er verstanden, daß es sich um das Buch handelte, das in Ravensburg gedruckt worden war. Er wiederholte, daß es nicht von ihm stammte; er habe aber, vom Drucker darum gebeten, Korrekturen angebracht. Es sei bereits zweimal in Rom mit Zustimmung des Karmelitergenerals, des Vizegerente und des Maestro di Sacro Palazzo gebilligt worden. Schoppe hielt das Buch für ausgezeichnet, um *certi libelli famosi* gegen die alten Orden zu widerlegen. Er wies als Lüge zurück, er habe gewisse Bücher gegen die Jurisdiktion der Römischen Kirche und aller Bischöfe vorbereitet, *dove si sa pure che forsi tra Cattolici scrittori non è mai stato nissuno che si sia affatticato più di me di defendere con nuovi argomenti la giurisdittione ecclesiastica*. Dabei verwies er auf seinen *Ecclesiasticus* von 1611. Er warnte Scotti, ihn weiterhin in ähnlicher Weise zu behandeln, da er sich der Protektion des Papstes sicher sein könne *contro la malignità di quella gente, dalla quale tanto V.S.Ill.ma, quanto detto Mons. Vescovo di Costanza fin qui furono mal informati*.

Schoppe hatte nun offenbar genug von diesen Drohungen und wandte sich direkt an Scottis *Padrone*, den Kardinal Francesco Barberini.[76] Er schilderte zunächst seine schlechte Behandlung durch den Nuntius, dem er zusammen mit dem Bischof von Konstanz vorwarf, ihn aus Weingarten vertreiben zu wollen, obwohl er dort mit Zustimmung des Kaisers Aufnahme gefunden hätte. Er bestritt energisch, er habe zusammen mit Abt Dietrich eine Druckerei einrichten wollen. Sodann verwahrte er sich besonders gegen die von Scotti geforderte Zensur seiner Bücher vor der Drucklegung: *Nihil contra officium facio, si quem librum Francofurtum typographo mitto. Nulla enim lex est, quae id facere vetet. An autem et cui censori librum typographus exhibeat, minime mea est curatio*. Es liegt nahe, daß Schoppe einen Teil seiner antijesuitischen Bücher in Frankfurt ohne kirchliche Zensur anonym und ohne Angabe des Ortes drucken ließ, nämlich MYSTERIA/PATRVM/JESVITARVM von 1631; FLAGELLUM JESUITICUM, 1632, und dessen Neuausgabe unter dem Titel ACTIO/PERDUELLIONIS/IN JESUITAS, 1632; ANATOMIA/SOCIETATIS/JESU:/SEU/ PROBATIO SPIRITUS/ IESVITARUM, 1633. Diese Bücher wurden am 23. August 1634 durch ein Dekret der Indexkongregation zusammen mit Galileo Galileis *Dialogo dei massimi sistemi* verurteilt; die übrigen antijesuitischen

76) BV Barb. lat. 6510 fol. 157r–v, Or.

Schriften Schoppes wurden durch ein Dekret vom 20. Mai 1645 indiziert.[77] Schoppe beschwerte sich bei Barberini weiter über die Ravensburger Angelegenheit; auf Bitten des Konstanzer Dekans und Leonard Pappus, die nach Weingarten gekommen waren, um die Angelegenheit mit Schoppe und dem Abt zu besprechen, hatte er den Bischof aufgesucht und vollständig über den Sachverhalt aufgeklärt. Schoppe wies Barberini auch darauf hin, daß er kein Buch gegen die Kurie drucken ließ; er beschwerte sich dabei, daß man ihm nicht offen begegnete, sondern ihm durch Gerüchte Schaden zufügte und seine Ehre trotz seiner langjährigen Tätigkeit für die Kirche angriff. Schoppe schloß den Brief mit einem Vers aus dem *Ecclesiastes* (7,8): *Calumnia conturbat sapientem, et perdet robur cordis illius.*

Nach der Schlacht bei Breitenfeld am 17. September 1631 verließen zahlreiche Benediktiner ihre Klöster in Schwaben, darunter auch Mönche aus Weingarten, und flüchteten aus Angst vor den Schweden in die Schweiz. Etwa einen Monat, bevor Abt Dietrich am 20. April 1632 mit 16 Patres in ihr 1618 gegründetes Priorat (im ehemaligen Johanniterpriorat) nach Feldkirch zogen, hatte Schoppe am 12. März Weingarten verlassen.[78] Er hielt sich zunächst zehn Tage in Rorschach auf, begab sich aber dann ebenfalls nach Feldkirch. Zwei Monate später reiste er nach Rapperswil; von dort schrieb er dem mit ihm befreundeten P. Gabriel Bucelin[79]. Die Jesuiten hatten versucht, Schoppe als Autor eines deutsch geschriebenen Buches hinzustellen, was dieser bestritt. Er vermutete, daß seine lateinischen Schriften in Manuskriptform verbreitet wurden, da er sie verschiedenen Leuten zugeschickt hatte. Offensichtlich hatte er wegen der Kriegslage häufig Schwierigkeiten, einen geeigneten Drucker zu finden. Er klagte die Jesuiten an, für die Kriegsmisere der Christenheit die Schuld zu tragen. Schließlich teilte er Bucelin mit, daß er gerade einen *Syntagma de instauratione Scholarum Benedictinarum* abgeschlossen hatte, ein Schulprogramm, das nach dem Beendigung des Krieges zuächst in Weingarten eingeführt werden sollte.

Im Oktober besuchte er die Benediktinerabtei Pfäfers, wo er den dortigen Abt Jodok Höslin (1626–1637) kennenlernte; anschließend kehrte er nach Feldkirch zurück. Trotz der Reiseunruhen hatte Schoppe eine Reihe von Abhandlungen verfaßt: *Comparatio status monachorum et clericorum regularium*

---

77) Reusch H., Der Index der verbotenen Bücher 2, Bonn 1885, 288; D'Addio 211–223.

78) Zum Priorat Feldkirch vgl. Reinhardt 99–103. Schoppes Reisedaten aus *De vita sua* (D'Addio 682–684); Surchat 136–138.

79) Gabriel Bucelin (Buzelin), 1599–1681, seit 1612 Ausbildung in Weingarten, 1617 Profeß, Studium der Theologie und Philosophie in Dillingen; 1624 Priesterweihe und Novizenmeister in St. Trudpert/Breisgau, 1625 in Weingarten; 1634–1642 Ausbilder der Novizen in Feldkirch, dort 1651–1681 Prior; häufig als Vertreter der Abtei in Wien. Er verfaßte zahlreiche kirchen- und profangeschichtliche Abhandlungen; herausragender Genealoge und Hagiograph (DBE II, 1179; Lindner S., Profeßbuch der Benediktinerabtei Weingarten, Kempten, München 1909, 40ff.; Kaspar 61f.). Das Schreiben Schoppes vom 4. September 1632 HSTA Stuttgart, Weingarten B 522 BÜ 96 fol. 117, Or.

Societatis Jesu (in Rorschach);[80] *Statera religiosa, hoc est examen operae pretii monachorum et Jesuitarum in procuranda proximorum salute.*[81] In Feldkirch faßte er zwei Texte von 1631 zur *Astrologia ecclesiastica* zusammen. Zur selben Zeit, am 24. Januar, richtete er ein langes Schreiben an Kaiser Ferdinand II., in dem er die Hauptpunkte der *Astrologia* vorstellte. Er habe für die dem Kaiser zugedachten Schriften *Triumphus monasticae perfectionis* und *Apologia pro Caesarei Decreti iustitia et prudentia* wegen der Kriegssituation und seiner Emigration keinen Drucker gefunden. Diese Buch hätte nach Meinung Schoppes helfen können, nicht nur das Restitutionsedikt vor allen Anfechtungen zu bewahren, sondern auch zur Befreiung Deutschlands aus seinem gegenwärtigen Unglück beizutragen und die Fundamente eines wahren und dauerhaften Friedens zu legen. Immer häufiger belegte Schoppe seine Gedankengänge in seinen Briefen und Büchern durch Bibelzitate. Er nannte diese für ihn typische Methode unter Berufung auf Augustinus *Rapsodia hagiographica.*[82] Seine stupende Bibelkenntnis hatte schon bei seinen ersten kontroverstheologischen Schriften für Bewunderung gesorgt; es handelte sich sicherlich um ein Erbe seiner calvinistischen Ausbildung am Pädagogium in Amberg/Oberpfalz. In den letzten beiden Jahren, schrieb Schoppe an den Kaiser, seien verschiedene Bücher veröffentlicht worden, in denen behauptet werde, daß die Männer und Frauen der monastischen Institutionen, also der alten Orden, angesichts der gegenwärtigen Situation in Deutschland kaum einen Nutzen besäßen; daraus würde die Forderung abgeleitet, daß der Kaiser aus Verpflichtung seines Gewissens die meisten Klöster, die die Häretiker durch das Restitutionsedikt an die ehemaligen Besitzer zurückgeben müßten, *ad clericos in verbo et doctrina laborantes*, also den Jesuiten, übertragen müsse, als ob allein durch die Predigt des Wortes Gottes die Menschen von ihren Glaubensirrtümern, Fehlern und Sünden gereinigt werden könnten. Der Apostel Petrus lehre aber, daß bei weitem nützlicher und wirkungsvoller der Dienst sei, der den Menschen durch den heiligen Wandel als durch die Predigt erwiesen werde: *Wenn einige nicht dem Wort glauben, werden sie durch den Wandel ohne Wort gewonnen, indem sie euren heiligen Wandel betrachten* (1 Petr 3,1,2). Der Kaiser sollte daher nicht schlechtem Rat folgen und sich und das Gemeinwohl in einen unheilvollen Irrtum stürzen; er möge vielmehr zwei Grundsätze beachten: Gott sei es in vielfacher Hinsicht lieber, und es sei auch viel wirksamer, das Heil des Nächsten dadurch zu fördern, daß die Mönche in Armut lebten, Schmerz aushalten könnten und Tag und Nacht Hymnen sängen, als daß die Kleriker alle möglichen Aktivitäten verrichteten. Wer die Gott geweihten Jungfrauen aus ihren Konventen hinauswerfen wolle, oder dies auch nur zulasse, und somit ihr Gotteslob beende, der handle zum Schaden und Unglück des Gemeinwohls. Diese Thesen stützte Schoppe u.a. durch Verse aus Psalm 68,30–32:

---

80) Biblioteca Medicea Laurenziana, Cod. Sciop. 215 fol. 243–280v, A.Min.
81) Biblioteca Medicea Laurenziana, Cod. Sciop. 212 fol. 1–63v, A. Min.
82) Biblioteca Medicea Laurentiana, Cod. Sciop. 243, *Philotheca* 205, A. Min. Die Edition dieses umfangreichen Werkes ist in Vorbereitung.

Ego sum pauper et dolens; salus tua Deus suscepit me.
Laudabo nomen Dei cum cantico, magnificabo eum in laude.
Et placebit Deo super vitulum novellum cornua producentem et ungulas.

Gott seien also die alten (*vetuli*) Mönche, die das Lob Gottes singen, lieber als die neuen (*novelli*) Kleriker oder Jesuiten, die wie Kälber (vituli) mit den Hufen stampfen. Es sei keineswegs Gottes Wille, daß die Klöster *a vetulis ad vitulos* übertragen würden. Schoppe unterstreicht in seinen antijesuitischen Schriften immer wieder diesen Aspekt: Die Mönche und Klosterfrauen, unter der Voraussetzung, daß sie reformiert und gebildet waren, erzielten eine größere Wirkung für die Wahrung und Ausbreitung des Katholizismus durch die *Contemplatio*, ihre Gebet und ihren Gesang, als die Jesuiten durch ihre Aktivitäten, da sie an den Fürstenhöfen und in der Öffentlichkeit großen Gefahren ausgeliefert seien. Der Kampf für die Benediktiner und die Abwehr ihrer Geringschätzung durch die Jesuiten verkürzten die Argumentation Schoppes zu sehr auf die Kontemplation, da doch gerade die Regeln des Hl. Benedikt beides, die *vita activa* und die *vita contemplativa*, forderten. Er wies den Kaiser auf die große Bedeutung der urkundlich festgelegten Bedingungen der Klostergründer hin, deren Willen zu ändern oder aufzuheben, Sünde sei. Schoppe erinnerte auch an die jahrhundertelange Bedeutung der benediktinischen Erziehung und Bildung, die dort spätere Päpste, Kardinäle und Bischöfe erfahren hätten: *ubi prius multorum annorum consuetudine assiduam lectionem, orationem, paupertatem, vitaeque duritiam sibi familiarem reddiderant.* Am Beispiel Papst Pauls V. zeigte Schoppe die negativen Folgen des Nepotismus: Die Klöster und ihre Einkünfte würden nur noch als Beute betrachtet; damit aber sei das monastische Leben und Wirken dem Untergang preisgegeben. Es gab für ihn keinen Grund, Benediktinerklöster, und seien ihre Mönche noch so unredlich und sündhaft, einem anderen Orden zu übertragen oder in bischöfliche Einkünfte nach Vertreibung der Mönche zu integrieren. Der Kaiser müsse vielmehr nach dem Vorbild seiner Vorfahren die Klöster und ihren Besitz schützen, denn es werde zu wenig von deren Gegnern gesehen, *quanta monastici status dignitas sit, quantumque eum vigere ac florere reipublicae intersit.* Schließlich stellte Schoppe in Aussicht, zur Situation in Fulda, Hirsau und St. Maximin bei Trier eine Denkschrift vorzubereiten, wie dort der Gottesdienst und die klösterliche Disziplin reformiert und stabilisiert werden könne.

Am 9. Februar 1632 war wegen der Schwedengefahr in Süddeutschland der Ochsenhausener Benediktinerpater Romanus Hay aus der bischöflichen Gefangenschaft in Meersburg entlassen worden. Hay war einer der Exponenten der schwäbischen Benediktinerklöster; er hatte nicht nur an den Verhandlungen für die schließlich gescheiterte deutsche Benediktinerunion teilgenommen, sondern auch die Forderungen seines Ordens gegenüber den Jesuiten und Bischöfen publizistisch vertreten. So vor allem, als der Konstanzer Bischof Waldburg[83] Anfang 1630 gewaltsam gegen die Benediktiner vorging, um sein

83) Seibrich 472ff., 491f.

Recht auf Visitation durchzusetzen und die Exemtion der Klöster zu verhindern. Als Hay Ende Oktober 1631 aus Fulda nach Ochsenhausen zurückkehrte, lud ihn der Bischof vor sein Gericht in Meersburg. Hay wollte sich jedoch der Jurisdiktionsgewalt Waldburgs nicht fügen und machte daher den Versuch, nach Rom zu appellieren. Daraufhin wurde er gefangen gesetzt.

Genau ein Jahr nach der Freilassung Hays schrieb Schoppe an den neuen Abt Wunibald Waibel (1632–1658) von Ochsenhausen.[84] Er berichtete, daß man sich am Kaiserhof über das Schweigen der Benediktiner wunderte, mit dem sie vor allem das gegen sie gerichtete Buch *Justa defensio* des Jesuiten Paul Laymann zu ihrem Schaden hinnähmen. Der Kaiser hätte aufgrund der Argumente dieses Buches und der Einflüsterungen P. Lamormains mehrere Klöster, die aufgrund des Restitutionsedikts zurückgewonnen worden waren, den Jesuiten für Schulen, Kollegien und Seminare übertragen; denn er hätte gesehen, daß die alten Orden keine Gegenargumente besäßen. Auch hatte Schoppe aus Rom erfahren, daß an der Kurie ein ähnlicher Eindruck herrschte. Selbst diejenigen, die den Jesuiten weniger gewogen waren als die Barberini, glaubten, daß man im Interesse des öffentliche Wohls die meisten Klöster den Jesuiten geben sollte. Schoppe konnte daher nicht verstehen, warum der Abt von Ochsenhausen nicht für die Veröffentlichung der Apologie Romanus Hays gegen Laymann sorgte. Kaiser und Papst, Bischöfe und Fürsten müßten überzeugt werden, daß die Urteile der Jesuiten, *veterum Ordinum monachos inutilia esse terrae pondera, stupidas pecudes, homines otiosos et ignavos*, falsch seien. Wenn die alten Orden nicht öffentlich und energisch ihr Recht einklagten, würden sie ihrem Untergang entgegengehen. Dem Kaiser könne man keinen Vorwurf machen, daß er die Jesuiten unterstützte, da er sie seit seiner Kindheit wegen ihrer großen Verdienste um die Kirche und das Gemeinwohl liebte und verehrte; er wünschte aber, nicht ungerecht gegenüber den alten Orden zu sein. Schoppe erinnerte den Abt an seine eigenen guten und schlechten Erfahrungen mit den Jesuiten in Graz und Rom um 1610. Seit zwei Jahren verfolgten sie ihn ohne Erfolg auch in Weingarten, weil der Bischof von Konstanz und der Kaiser seine Verdienste anerkannten. Der Kaiser habe ihm sein beständiges Wohlwollen erneut bewiesen, da er kaiserliche Empfehlungsschreiben für seinen Aufenthalt in Weingarten und seinen Besuch am Hof des Herzogs von Savoyen sowie eine Urkunde erhalten hatte, die seinen Büchern einen dreißigjährigen Schutz vor Nachdruck gewährte. Der Abt sollte daher keine Furcht vor dem Kaiser haben, denn er sei den alten Orden wohl gewogen. Er und seine Räte wollten die von den Protestanten zurückerworbenen Klöster mit Gerechtigkeit, Klugheit und zum öffentlichen Wohl verwenden. Schoppe wünschte daher sehr, daß die Apologie P. Hays endlich erschien: *Quod ergo felix et faustum sit, manumittatur tandem P. Romani Apologeticus, nec ea infamiae macula in Augusto Imperatoris nomine resideat, quod iustitiae et veritatis defensio ipso rerum potiente sit interclusa et ei a potentiorum metu respirare non li-*

84) Biblioteca Medicea Laurentiana, Cod. Sciop. 220 fol. 70–72, A. Min.

ceat, nec innocentiae cum gratia par ius aut aequa dimicatio in Regia eius relinquantur.

In einer Nachschrift erklärte Schoppe die Ausführlichkeit seines Schreibens damit, daß es auch anderen Klöstern zugänglich gemacht werden sollte; ebenso legte er eine Kopie seines Briefes an den Kaiser vom 24. Januar zur Weitergabe hinzu. Er betonte erneut, daß einige kaiserliche Minister und Kuriale in Rom die Widerlegung Laymanns erwarteten. Der Kaiser leide häufig an Kopfschwerzen und könne dann kaum jemandem etwas abschlagen; diese Situation würde von den Jesuiten ausgenützt. Er forderte den Abt auf, die notwendige theologische Prüfung der Apologie in die Wege zu leiten. Nach Schoppe gab das Buch keinen Anhaltspunkt für irgendwelche Bedenken, da Hay große Mäßigung und Bescheidenheit zeige.

Schoppe verließ Feldkirch am 13. März 1633 und begab sich nach Pfäfers, nachdem ein Versuch des Gouverneurs von Lindau, ihn aufgrund eines Befehls der Erzherzogin Claudia wegen seines Buches *Flagellum Jesuiticum* gefangen zu nehmen, gescheitert war. Sein Reiseweg und seine Unternehmungen wurden in den beiden folgenden Jahren vor allem von Nuntius Scotti genau beobachtet.[85] Dieser sorgte auch dafür, daß Barberini die neugedruckten Werke des Humanisten erhielt. Schoppe lernte in Pfäfers den bekannten Bündner protestantischen Gelehrten Johannes Guler von Wyneck (1562–1637) kennen, mit dem er längere Zeit korrespondierte. Einen Monat später reiste er durch das Veltlin nach Mailand, wo er den Kaplan des spanischen Königs, Francisco Roales traf, der einige Werke Schoppes ins Spanische übersetzte und drucken ließ. Am 10. September erreichte er Turin; er verhandelte dort über seine ihm von Herzog Ferdinando Gonzaga gewährte Pension der Abtei Lucedi im Monferrato mit dem Herzog Vittorio Amadeo und dessen Bruder Kardinal Maurizio. Am 6. Oktober traf er am Hof Savoyens erstmalig mit dem „Sultan" Jahja, einem angeblichen Sohn Mohammed III., zusammen, der katholisch geworden war und bei den christlichen Fürsten Europas Unterstützung für die Eroberung des Osmanenreiches suchte.[86] Schoppe ließ sich offenbar von der Idee des Sultans leicht überzeugen, zumal er seit Ende 1626 an antitürkischen Aufständen auf dem Balkan interessiert war. Als Gesandter Jahjas versuchte er, zuerst die Stadtrepubliken Genua und Lucca für das Unternehmen zu gewinnen, doch scheiterte er in Lucca und machte sich die Stadt wegen seines Auftretens zum Feind. Nach Verhandlungen in Florenz, Modena, später auch Mantua, zugunsten militärischer und finanzieller Hilfen für den Sultan und vagen Zusagen lebte Schoppe einige Monate in Mailand. Er verfaßte dort eine Propagandaschrift für den Sultan, *De Fato Imperii Turcici et Imperii Germanici.* Nach zahlreichen kurzen Reisen, die ihn u.a. auch wieder nach Genua führten, traf er Ende Oktober 1634 in Chur ein, um die Bündner für den Sultan zu gewinnen; er konnte vor allem Guler für die Türkensache

85) Surchat 136–138.

86) D'Addio 210f.; Helfenstein U., Caspar Scioppius als Gesandter „Sultan" Jahjas in der Eidgenossenschaft 1634–1635, Zürich 1963.

interessieren. Am 12. Dezember traf Schoppe in Zürich ein; man behandelte ihn ehrenvoll, doch erinnerte man sich bald an seine antiprotestantischen Schriften und ging auf Distanz; für den Sultan erreichte er nur wenig. Am 20. Dezember zog er sich auf St. Gallener Territorium nach Rapperswil zurück. Nuntius Scotti versuchte, über die dortigen Kapuziner und andere Kanäle die Absichten Schoppes zu erfahren; alles was er schließlich zusammenbrachte, war ohne Substanz und basierte nur auf Gerüchten. Vom 17. Juni 1634 an befand sich Schoppe in Basel. Mit Hilfe des reformierten Theologen und Professors für Hebraistik, Johann Buxtorf d.J. (1599–1664), und des Philosophieprofessors Ludwig Lucius (1577–1642), der aus der Oberpfalz stammte, gelang Schoppe noch im selben Jahr das Erscheinen seiner *Astrologia Ecclesiastica* zusammen mit Hays Apologie *Astrum Inexstinctum*[87] gegen Paul Laymann bei Georg Decker. Dabei wurde Hays Autorschaft durch ein Versehen der Drukkerei unterdrückt, und Schoppe schien für den ganzen Band verantwortlich zu sein. Erst der separate Neudruck des *Astrum inextinctum* in Köln 1636 kam unter Hays Namen heraus. Die Jesuiten bestritten jedoch dessen Autorschaft.[88] Buxtorf sorgte auch für das Erscheinen des *Mercurius quadrilinguis*[89] bei demselben Drucker 1637; er war der Verfasser des separat paginierten Anhangs: *Diatriba de compendiosa et facili linguam hebraicam et chaldaeam condiscendi ratione.*

Die Situation wurde für Schoppe jedoch auch in der Schweizer Eidgenossenschaft zunehmend unerträglich. Bereits am Karfreitag 1635 (6. April) hatte Scotti vergeblich versucht, ihn in Rapperswil gefangen zu nehmen. Man fand bei ihm keine antipäpstlichen oder antijesuitischen Schriften, obwohl Schoppe seit seinem Weggang von Weingarten zahlreiche Arbeiten zum Druck vorbereitet hatte. So erschien 1635 wahrscheinlich in Genf seine ARCANA/SOCIETATIS/JESV, ein Sammelband mit neun antijesuitische Schriften, von dem

---

87) ASTROLOGIA/ECCLESIASTICA,/Hoc est,/DISPVTATIO DE CLARITATE/ac multiplici virtute Stellarum in Ecclesiae firma-/mento fulgentium, id est, Ordinum/ Monasticorum./ACCESSIT/ASTRVM INEXTINCTVM/ Id est,/CAVSAE DICTIO EX DIVINO HVMANOQVE/iure pro veterum Ordinum honore ac patrimoniis aduersus/famosum volumen Pauli Laimanni Iesuitae in/Monachos editum./Cum perpetuo Sacrae Caesariae Maiestatis Priuilegio./-/EX OFFICINA SANGEORGIANA./--/Anno M.DC.XXXIV.

88) Biblioteca Medicea Laurenziana, Cod. Sciop. 219 fol. 152, Or., R. Hay an Schoppe: Duo sunt quae demisse rogo V.D. Cum Jesuitae negent me esse authorem *Astri inextincti*, quod in prima illius editione a V.S.Ill.ma procurata, typographus ex inscitia singulis foliis superne inscripserit CASPARI SCIOPPII ASTRVM INEXTINCTVM, ut D.V. satis ad me litteris lateatur se non esse ilius libri authorem, idque ex abundanti, neque enim me latet, ultimo folio sui caeli ecclesiastici ipsum ingenue fateri, dictum librum a Benedictino monacho compositum fuisse.

89) MERCVRIVS/QVADRILINGVIS./Id est:/Linguarum Hebreae, Graecae, La-/tinae, & Italicae, nova & compendiaria discendi ratio...EX OFFICINA SANGEORGIANA/ANNO M.DC.XXXVII. Mit einer Widmung an Großherzog Ferdinand II. der Toskana. In einer zweiten Auflage desselben Jahres wurde die italienische durch die deutsche Sprache ersetzt.

auch Scotti erfahren hatte; er konnte ein Exemplar am 30. Juni 1635 nach Rom schicken. Schoppes Versuche, die 13 Kantone für das Unternehmen Sultan Jahjas zu gewinnen, blieben ohne Erfolg. Er verließ daher nach seinem Besuch in Basel im August 1634 die Schweiz, blieb längere Zeit in Lugano und gelangte endlich Ende des Jahres nach Padua, wo er nahezu ausschließlich bis zu seinem Tod unter dem Schutz der Republik Venedig lebte. Seine letzte im Druck erschienene antijesuitische Schrift war *ALPHONSI DE VARGAS/TOLETANI/RELATIO/ AD Reges & Principes Christianos/DE STRATAGEMATIS ET SO-/phismatis Politicis Societatis Jesu ad Monar-/chiam Orbis terrarum sibi conficiendam* von 1636.

Die *Astrologia ecclesiastica*, die Schoppe *ex Patmo mea* (Feldkirch) am 1. März 1633 für den Kaiser verfaßte, wird zwar zu seinen polemischen antijesuitischen Schriften gerechnet; sie wurde von den Jesuiten auch als solche betrachtet, wie die drei Entgegnungen von Paul Laymann, *Astrologiae Ecclesiasticae ...Censura*, Dillingen 1635, Laurentius Forer, *Grammaticus Proteus*, Ingolstadt 1636, und Johannes Crusius, *Astri inextincti ...eclipsis*, Köln 1639, beweisen. Doch schon die Widmung an den Kaiser hinderte Schoppe an einem zu polemischen Stil. So ist die *Astrologia* eher ein langes Loblied auf die Benediktiner, freilich in Abgrenzung von den Jesuiten, die durchweg als Pharisäer bezeichnet werden. Die alten Orden führte er durch ein lobendes Zitat des Jesuiten und Beichtvaters Kurfürst Maximilians von Bayern, Adam Contzen (1571–1635), ein:[90] Die alten Ordensfamilien hätten ihre vorige Integrität und Strenge wiedergewonnen und sie erblühten von Tag zu Tag mehr, in großer Hoffnung auf bessere Zeiten, wenn ihre so heiligen, starken, Gott geweihten Herzen dem gegenwärtigen düsteren Jahrhundert zeigten, daß sie den weltlichen Pomp verachteten, und sie sich für die Jesuiten bei Gott einsetzten (S.5). Daher vergleicht Schoppe die Heiligkeit der Mönche mit dem Leuchten eines Sterns. Wie es Aufgabe der Sterne sei, Gottes Allmacht, Weisheit und Güte zu bezeugen, so vermöge die Heiligkeit der Mönche die Menschen ohne das Wort der Predigt direkt zu Gott hinzuführen. Stets mit Bibelzitaten belegt Schoppe, daß das Leuchten der Sterne der *sancta conversatio* der Mönche gleichzusetzen sei; dies aber bedeute, das ganze Leben der *Contemplatio et Psalmodia* zu widmen (S.6f.). Die Betrachtung Gottes und der göttlichen Dinge gewährleiste Klarheit und vollkommene Liebe, Gott anzuhangen, und führe damit zur Erkenntnis und durch die Deutung der Hl. Schriften zur Belehrung des Nächsten. Obwohl der Sinn der Schriften wegen ihrer unendlichen Möglichkeiten niemals ausgeschöpft werden könne, rufe das kontemplative Leben höchsten Willen und Kraft hervor, anderen zu helfen. Ein Vorbild ist derjenige, der durch Gottes Liebe entflammt, die Nächsten durch Worte, das Beispiel seiner vollendeten Liebe oder die Verkündigung der durch die Kontemplation neu gewonnenen Einsichten aus den Schriften für Gott gewinnt(S.8). Schoppe setzt die *vita contemplativa* weit über die *vita activa*; den Kontemplativen schenke Gott Ehre und Gnade, d.h. die Waffen des Geistes, nicht des Flei-

90) Contzen A., Politicorum liber VI cap. 2, Mainz 1622.

sches. Die so Bewaffneten seien mächtig im Reden und Handeln (*sermo et opus*, S.13).

Christus bereitete sich auf die Verkündigung durch die Kontemplation in Abgeschiedenheit und das Fasten vor; er machte sich zum Sklaven und nahm die Armut an – Kontemplation, Fasten und Armut sollten auch für das mönchische Leben gelten (S.14–16). Durch den freiwilligen Verzicht auf Reichtum und die freiwillige Annahme der Armut werde der Anfang des Glaubens bezeugt. Die Armutsdoktrin sei erst nach der Auferstehung Christi den Aposteln verkündigt worden, da sie den Beistand des Hl. Geistes erforderte. Die Mönche seien durch ihr Gelübde persönlich arm, auch wenn ihre Institution Reichtum anhäufe. Dagegen glichen die Jesuiten den Pharisäern, die mit dem zum Leben Notwendigen nicht zufrieden seien und nach dem Mammon strebten; dadurch lebten sie aber in *avaritia et luxuria* und hörten nicht auf Gottes Wort. Diese Pharisäer seien Gefangene des Satans, haßten Gott und verachteten seine Gerechtigkeit; ihre Worte stimmten nicht mit ihren Taten überein (S.18–21). Die mönchische Armut sei dagegen eine dreifache Last: die Enthaltsamkeit vom Reichtum, der Verzicht auf Pracht, die Verteilung des Reichtums an die Nächsten, wie es die Benediktinerregeln forderten (S.22). Am Reichtum scheiden sich für Schoppe die Geister: Mit der kirchlichen Obrigkeit geht er wie in allen seinen Reform- und Unionsschriften seit dem *Funiculus triplex* von 1623 hart ins Gericht. Er nennt die Bischöfe und Kleriker, die das Armutsgebot nicht beachten, Räuber, Gesetzesbrechen, Mörder und Gottlose. Sie könnten nicht Zeugnis von Christus ablegen, auch nicht Einheit und Frieden der Kirche fordern. Er betont erneut, daß das Kirchengut für die Armen, nicht für Nepoten bestimmt sei. Diese seien Gesetzesbrecher, denen er die Verdammnis voraussagt. Die Schuld daran fällt auch auf die Theologen, Prediger und Beichtväter, die die Bischöfe und Kleriker täuschten und nicht an ihrer Hingabe an den Mammon hinderten. Ihnen stellt Schoppe die Päpste, Kardinäle und Bischöfe aus dem Benediktinerorden gegenüber, die Armut nach den Regeln ihres Ordensgründers geübt hätten (S.23–25).

Milde und Geduld (*mansuetudo et patientia*, S.36) seien für die Konversion der Häretiker erforderlich, d.h. nicht Waffen und Gewaltanwendung, sondern immerwährende *Hymnodia* und vollendete Nächstenliebe, die nur durch die Kontemplation erreicht werde. Der Mönch wirke als Mund Christi, dessen Geist und Wort er verkünde. Sie seien die Evangelisten des Friedens und der Gerechtigkeit (*Iustitia et Pax*, S. 37–42).

Gott schenkt den Kontemplativen seine Gnade (*gratia*): *Alii qui vitam activam colunt, seque saluti proximorum impendunt, habent quidem caritatem, sed non tam perfectam ut contemplativi, adeoque nec tantam proximos iuvandi voluntatem* (S. 44). Das Opfer der Kontemplativen sei Gott lieber als das der Aktiven, das in der Verwaltung des Wortes und der Sakramente sowie in der Schullehre liege. Das Leben in der Gemeinschaft sei notwendig für die Ausübung der Vollkommenheit; die Einsamkeit aber stehe nur den schon Vollkommenen zu. Die *vita activa* sei eine *operatio exterior*, die *vita contemplativa* die *consideratio veritatis* (S. 45), denn die Kontemplativen drängen in die Geheimnisse Gottes ein und

könnten diese anderen Menschen durch ihr Wort und Vorbild weitergeben. Gott verleihe denen seine Gnade durch den Hl. Geist (S. 48–49), die der *contemplatio* anhängen, sich erniedrigen, das Fasten- und Abstinenzgebot einhalten, in Unschuld und Erbarmen wandeln und die Wege der Wahrheit beachten. Sie würden erfüllt von der Liebe zu Gott und dem Nächsten. An Beispielen aus den Paulus-Briefen verdeutlicht Schoppe, daß das Heil der Menschen des ständigen Gebetes der Betrachtenden bedürfe: *Activorum labores sine contemplativorum precibus nihil proficiunt* (S. 50–51). Auch die Wirkung der Predigt der Mönche beruhe allein auf der Kraft ihres Gebetes, wie Paulus Eph 6 deutlich mache: *Orate omni tempore in spiritu pro omnibus sanctis et pro me, ut detur mihi sermo in apertione oris.* Was die Kleriker, d.h. Jesuiten bewirkten, verdankten sie daher den Mönchen und deren *mortificatio et psalmodia.* Schoppe geht noch weiter und behauptet, daß die *Psalmodia* die Kirche von ihren Feinden befreie, Häresien und Heidentum auslösche. Der Kampf gegen die Häresien sei sinnlos, wenn die Menschen nicht dem betrachtenden Leben und dem Psalmodieren ergeben seien.

Schoppe folgend sind die Mönche Wächter der Kirche durch *contemplatio et psalmodia* (S.54). Sie brächten der Kirche Dauer und Standhaftigkeit, würden aber durch die Habgier und den Atheismus der Kirchenlenker behindert. Wenn die Mönche nach den Ordensregeln lebten, seien sie durch die Gnade Gottes brennende Leuchten (*lucernae ardentes*, S. 57). Die Lehre der Kirche bestehe aus der Tradition (Altes) und Neuem. Das Alte sei typisch für die *vita activa*, dessen Ziel das Reden und Schreiben sei, nicht aber das Lernen und wissend Werden. Das Neue entstehe durch die Kontemplation: *Nova sunt, mystice scripturarum sensus et spirituales intellectus, contemplatoribus a Deo primum revelati, ad docendum, arguendum, corripiendum et erudiendum in iustitia idonei* (S. 62). Das Neue, das für die Kirche unentbehrlich sei, enthülle Gott durch seinen Geist denen, die ihn liebten. Schoppe schreibt weiter, daß die Kontemplativen von Gott und und den Menschen angenommen werden, wenn sie einen guten Ruf (*bona fama*) besitzen (S. 67); nur so könnten sie andere zum Heil führen. Wer durch seinen schlechten Ruf seinem Nächsten zum Skandal werde, sündige schwer, da er auch die Kirche zerstöre.

Schoppe forderte die beständige Erneuerung der Benediktiner weil ihre Feinde auf ihren Untergang hofften. Sie sollten daher Gott Tag und Nacht loben, beten, die Fasten einhalten und die Hl. Schriften studieren. Die reichen Stiftungen vieler Klöster sollten als Hilfe für die Armen verwendet werden. Durch ihre Wohltaten und Gastfreundschaft verschafften sich die Mönche Dankbarkeit auch unter den Häretikern (S. 74). Dann könnten die Klöster für die Ausbreitung des christlichen Glaubens wirken, die Äbte zu höheren Ämter in der Kirche aufsteigen und bei Aufgaben des Kaisers Verwendung finden. Dem Ziel des Kaisers, die „religiösen Sekten" zu vernichten, könnten die alten Orden dienen, wenn sie in ihren alten Besitz restituiert würden. Schoppe bedauerte die Fehler und Betrügereien bei der Durchführung des Restitutionsedikts, die aus den Schriften der Jesuiten hervorgegangen seien. Dagegen habe er in Weingarten und *in exsilio apud Helvetios* angeschrieben. Die alten Or-

den forderten nur das zurück, was sie einmal besessen hätten; darüber hinausgehende Ansprüche gäbe es nicht.

Kaspar Schoppe besaß einen schwierigen und unberechenbaren Charakter, der ihn immer wieder zu provokanten Auftritten und scharfer Polemik hinriß. Selbst seine Freunde verstanden oft sein Handeln nicht.[91] Er besaß Witz,[92] jedoch kaum Humor, und einen als absolut zu bezeichnenden Anspruch auf die Freiheit des Wortes, *libertas dicendi*, auch vor Päpsten, Kaisern und hohen Würdenträgern. Dieser Anspruch wuchs aus seinem großen Selbstbewußtsein und Überlegenheitsgefühl; dies wird in seiner unvollendet gebliebenen Lebensbeschreibung (nur bis 1631) *Philotheca Scioppiana* bei der Darstellung etwa von Kardinal Federico Borromeo oder Papst Urban VIII sehr deutlich.[93] Dieser Hang zur Überheblichkeit aus dem Bewußtsein seines Könnens und seines vielfältigen Wissens auf den Gebieten der Philologie, Theologie, Philosophie, Politologie und Pädagogik sowie seine Selbstüberschätzung als Diplomat im Dienst von Papst und Kaiser hat im Laufe seines Lebens seine Einsamkeit verstärkt. Er besaß nur wenige dauerhafte Freunde wie den aus Bamberg stammenden Arzt Johannes Faber in Rom oder den Karthäuser Matteo Valerio in Mailand. Er hat jedoch die Größe Galileo Galileis und die Bedeutung von Jan Amos Comenius gesehen und anerkannt. Schoppe bediente sich seiner scharfen Feder zur Erkämpfung und Bewahrung seiner intellektuellen Freiheit; jedoch zog er sich durch seine polemische Maßlosigkeit den Haß der von ihm angegriffenen Parteien zu.[94] Als Konvertit zur katholischen Kirche befreite er sich wie zahlreiche Intellektuelle von der konfessionellen Enge des Protestantismus in der Zeit zwischen Konkordienformel und Pietismus. Durch seine Angriffe auf seinen Lehrer Konrad Rittershusius und Attacken gegen Joseph Scaliger befreite er sich zwar von zwei Vaterfiguren, verlor aber die Gunst der *Respublica Litteraria* nördlich der Alpen, die ebenso haßerfüllt gegen ihn zurückschlug. Als Katholik kämpfte er gegen den Totalitäts- oder Monopolanspruch des Jesuitenordens, der durch Bücherzensur und Verhinderung der Drucklegung seiner Schriften seine Freiheit als Schriftsteller beeinträchtigte. Auch die Jesuiten schlugen seine Angriffe mit großer Härte zurück. Schießlich verletzte er die Eitelkeit der Literaten und Wissenschaftler durch seine Kritik an ihrer Kompetenz in der lateinischen Sprache, wie noch zwei Jahre vor seinem Tod im Fall Gerhard Vossius'. Schoppe setzte allerdings seine polemische und kritische Feder auch im positiven Sinn ein: zur Verteidigung der Existenzberechtigung der alten Orden, für den religiösen Ausgleich zwischen den Konfessionen, für die innere Reform der Römischen Kirche und des

---

91) Neumann F., Schoppe contra Strada (Jaumann, Schoppe 298–344, hier 299f).

92) Bayle P., Dictionnaire historique et critique, Amsterdam 1740, Bd. 4, 172–180; Nisard Ch., Les Gladiateurs de la république des lettres aux xve, xvie et xviie siècles, Paris 1860, Bd. 2, 43–60.

93) Biblioteca Medicea Laurenziana, Cod. Sciop. 243, A. Min.

94) In eine ähnliche Richtung ziehlt auch Neumeister S., Kaspar Schoppe im Urteil der Aufklärung (Pierre Bayle) (Jaumann, Schoppe 380–390, hier 382f.).

Papstamtes, für die Rehabilitierung Machiavellis und ein neues Unterrichts- und Schulsystem. Schoppe war daher durchaus nicht nur destruktiv. Seine konfessionelle Polemik vor 1620 muß im Zusammenhang mit der Krisenverschärfung vor dem Kriegsausbruch 1618 gesehen werden, die auf allen Seiten maßlose Hetzschriften nach sich zog. Auch seine Wandlungsfähigkeit teilt er mit zahlreichen Intellektuellen seiner Zeit.[95] Er wurde von einem Kriegshetzer zum Ausgleichspolitiker und näherte sich den Jansenisten und Reunionisten um Georg Calixt (1586–1656) oder auch dem *Discreten Catholischen* des Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels (1623–1693) an. Im März 1648 schrieb Schoppe im Hinblick auf seine kontroverstheologischen Schriften und seine scharfen Angriffe auf die Protestanten: *Ego Gaspar Scioppius iam septuagenario maior me auctoritate et exemplo Luciferi, Hilarii, Athanasii et aliorum, quos Ecclesia pro Sanctis veneratur, deceptum fuisse intelligo, istamque adversus Haereticos agendi rationem nec licere nec decere nec expedire ex animi sententia iudico.*[96]

Schoppe hat Ende 1599 ein päpstliches Breve mit der Erlaubnis der ersten Tonsur trotz häretischer Eltern erhalten.[97] Er hat wahrscheinlich eine kirchliche Karriere angestrebt, diesen Plan jedoch aufgegeben, als er von seinen ehemaligen Glaubensgenossen beschuldigt wurde, nur aus Karrieregründen katholisch geworden zu sein. Schoppe hat jedoch bis an sein Lebensende eine mönchische Lebensweise angenommen: durch seinen Verzicht auf eine Ehe; das Einhalten der Fastengebote, das er für sich durch den Verzicht auf tierische Produkte, wenigstens zeitweise, noch verschärfte; die Bevorzugung von klösterlichen Wohnungen wie in Rom (Vatikan), München (SJ-Kolleg), Augsburg (Benediktinerkloster) oder Mailand, wo er meistens im Stadthaus der Kartäuser von Pavia lebte. Auch sein Haus in Padua, das er nur zu wenigen kurzen Reisen nach Mantua und Venedig verließ, glich einer Klause. Dort meditierte er, abgesehen von seinen Angriffen gegen Gerhard Vossius und Famiano Strada, über die Kunst des Prophezeiens *(De arte prophetandi)*[98], wobei offensichtlich Campanella, der sich selbst für einen Propheten gehalten hat,[99] Pate gestanden hatte. Vielleicht wäre Schoppe nach 1632 in der Benediktinerabtei Weingarten geblieben, hätten ihn nicht Krieg und Angst vor Verfolgungen erneut nach Italien getrieben. Nach 1635 hoffte er immer wieder vergeblich, nach Deutschland zurückkehren zu können. Es scheint, als hätte gerade der Benediktinerorden eine große Anziehungskraft auf den ruhe- und heimatlosen Schoppe ausgeübt.

---

95) Vergl. Evans R.J.W., Rudolf II and his World. A Study in Intellectual History 1576–1612, Oxford 1973, Epilogue 275ff.

96) Biblioteca Medicea Laurenziana, Cod. Sciop. 253 fol. 7, A.

97) AV Sec. Brev. 288 fol. 51r–v, Min., 1599 X 2.

98) In Schoppes Nachlaß in der Biblioteca Medicea Laurenziana lassen sich mindestens zehn derartige Schriften nachweisen.

99) Ueberweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 17. Jahrhunderts Bd. 1,2, hrsg.v. J.-P. Schobinger, Basel 1998, Artikel *Campanella*, 569–600, 615–617.

Kaspar Schoppe an Kaiser Ferdinand II. Feldkirch, 24. Januar 1633

Florenz, Biblioteca Medicea Laurenziana, Cod. Sciop. 220 fol. 60–63, Kop. – Stiftsarchiv Pfäfers (Depositum im Stiftsarchiv St. Gallen) V.36.a.N.6, Kop.

Sacratissime et Christianissime Imperator,

Cum ex variis Sacrae Caesareae M.tis V. litteris ad diversos datis antehac cognovissem, quae illius sententia et voluntas esset circa monasticae disciplinae in Germania instaurationem, librum scripsi et quindecim abhinc mensibus ad ombilicum adduxi, qui inscribitur *Triumphus Monasticae Perfectionis et Apologia pro Caesarei Decreti Iustitia et Prudentia*; quem quin statim in lucem emitterem, publica patriae calamitas, meumque exilium adhuc intercessit. Non tamen praetermittam extrema omnia experiri, ut liber quam primum typis descriptus exeat, quoniam non modo ad Decretum M.tis V. ab omni reprehensione vindicandum, sed etiam ad Germaniam nostram praesentibus calamitatibus liberandam et ad iacenda verae et perpetuae pacis fundamenta permagnum in eius editione inest momentum. Nam ne M.tas V. nesciat, longe plurima liber ille afferet, *quae oculus non vidit, quae auris non audivit, quae in cor hominis non ascenderunt* (1 Cor 2,9), quae mihi Deus in lege eius voluntatem habenti, in eaque dies ac noctes compluribus iam annis meditanti boni publici causa revelare pro gratia sua dignum duxit. De quibus si quid gloriatus fuero, neque Sanctorum exemplo, neque ipsius Dei praecepto quicquam alienum fecero. Pari certe modo David homo laicus, etsi *litteraturam non cognosceret* (Ps 70,15), quod *eum pater suus et mater dereliquissent* (Ps 26,10), nec ad sacerdotes docendum misissent, sed in agrum *ad pecora pascenda* amandassent (1 Reg 16,11), diurna tamen nocturnaque legis divinae meditatione omnibus se sacerdotibus et senibus sapientiorem prudentioremque evasisse gloriatur (Ps 50,8; Ps 118,97–99): *Incerta et occulta sapientiae tuae manifestasti mihi, adolescentulus et contemptus sum ego, iustificationes tuas non sum oblitus. Quomodo dilexi legem tuam, tota die meditatio mea est. Praevenerunt oculi mei ad te diluculo, ut meditarer eloquia tua. Super inimicos meos prudentem me fecisti mandato tuo. Super omnes docentes me* (id est sacerdotes) *intellexi, quia testimonia tua meditatio mea est. Super senes intellexi, quia mandata tua quaesivi.* Quam vero gratam et acceptam habeat Deus gloriationem eiusmodi, vel inde potest intelligi, quod Paulus docet (1 Cor 2,7,8): *Deum sapientiam in mysterio absconditam et principibus huius saeculi* (hoc est omnium doctissimis) *ignotam praedestinasse ante saecula in gloriam eorum, quibus eam esset revelaturus*, ut de illa scilicet gloriari possent. Quomodo et Eccli 39,11,12,14 de illo scriptum legimus, quem Deus intelligentiae Spiritu replevit: *Ipse palam faciet disciplinam doctrinae suae, et in lege testamenti Domini gloriabitur. Collaudabunt multi sapientiam eius, et gentes enarrabunt eam et laudem eius enunciabit Ecclesia.* Sed et Deus ipse eos, quibus sui notitiam tribuit, gloriari iubet Jeremiae 9,23,24: *Non glorietur sapiens in sapientia sua* (id est humana) *et non glorietur fortis in fortitudine sua, et non glorietur dives in divitiis suis, sed de hoc glorietur, qui gloriatur, scire et nosse me. Haec enim placent mihi.* Ista non alio consilio praefari mihi visum est, quam ut animum

M.tis V. ad cognoscenda, quae a me afferentur, hoc pacto accenderem, quo exemplo Davidem videmus hominum attentionem excitare. *Audite* (inquit) *haec omnes gentes; auribus percipite, omnes qui habitatis orbem: quique terrigenae et filii hominum, simul in unum dives et pauper. Os meum loquetur sapientiam et meditatio cordis mei prudentiam. Inclinabo in parabolam aurem meam; loquar propositiones absconditas a constitutione Mundi* (Ps 48,2–5). Nullo quidem genere leviora erunt, quae liber ille meus afferet, iis quae David hoc Psalmo ex se audiri postulat. Quoniam vero varios hoc biennio libros exiisse video, quibus id agitur, ut monastici instituti viros et feminas hoc rerum in Germaniae statu vix ullum sui usum praebere crederentur, nonnulli etiam nullo pudore contendunt M.tem V. *in conscientia obligari* (sic enim loquuntur), ut pleraque monasteria, quae Acatholici Edicto Caesario Ordinibus illis, quorum olim fuerant, restituere iussi sunt, ad clericos *in verbo et doctrina laborantes* transferat, propterea quod scriptum sit, *non alligabis os vitulo seu bovi trituranti*, quasi scilicet sola verbi praedicatione homines triturentur, id est ab erroribus fidei, aut a vitiis et peccatis velut frumenti grana a culmorum glumis exterantur ac separentur, cum Apostolus doceat, longe efficaciorem et utiliorem esse operam, quae sancta conversatione, quam quae praedicatione hominibus navatur. Ita quippe loquitur: *Si qui non credunt verbo, per conversationem sine verbo lucrifiant, considerantes sanctam conversationem vestram* (1 Petr 3,1,2). Quomodo et Christus sola opera tam potentia esse significat, ut homines ad Deum per paenitentiam et fidem glorificandum primo sui conspectu commoveant. *Sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona et glorificent Patrem vestrum qui in caelis est* (Mt 5,16). Propter has ergo causas officio minime fungi, nec fidem Deo et M.ti V. debitam exsolvere viderer, nisi M.tem V. quodam quasi alexipharmaco praemuniam, ne sese tam pravis consiliis auferri et in errorem sibi ac Reipublicae nostrae exitiabilem induci patiatur. Atque id quidem cum in illo, quem dixi, tum in aliis pluribus libris meis ex professo fuse copioseque egi; nunc autem satis futurum videtur, si de duobus capitibus fidem M.ti V. fecero, quorum prius est:

> *Multis partibus Deo gratiorem et ad iuvandam proximorum salutem efficaciorem esse monachorum paupertatem, dolorem seu patientiam et nocturnam diurnamque hymnodiam, quam quoscunque labores clericorum, non nisi verborum ungulis populos triturantium.*

Hac de re non necesse iam habeo afferre rationes et auctoritates, quas libri mei plurimas et gravissimas exponent, si tamen M.tas V. Regem et Prophetam Davidem satis dignum arbitratur, cuius hoc de re stetur sententia, cum Spiritum Dei per os et calamum eius locutum esse constet. Eius porro verba sunt Psalmo 68,30–32:

> *Ego sum pauper et dolens; salus tua, Deus, suscepit me.*
> *Laudabo nomen Dei cum cantico; magnificabo eum in laude;*
> *Et placebit Deo super vitulum novellum, cornua producentem et ungulas.*

Plus ergo Deo placent monachi vetuli, laudem Dei canentes, quam clerici novelli tamquam vituli ungulis triturantes. Parum secunda igitur Dei voluntate monasteria a vetulis ad vitulos transferentur. Iam quod in vetulorum Deo canentium et placentium orationibus longe plus momenti sit ad proximos servandos vel salvandos et in hostibus Ecclesiae vincendis ac profligandis, quam in vitulorum circumcursitatione ac tritura, sive in clericorum verbi ministerio fungentium laboribus, perspicue nos Spiritus Sanctus docet. Sic quippe scriptum habemus Jacobi 5,16–18: *Orate pro invicem ut salvemini; multum enim valet deprecatio iusti assidua* (ad homines nempe salvandos). *Elias homo erat similis nobis passibilis: et oratione oravit, ut plueret super terram. Et caelum dedit pluviam, et terra dedit fructum suum.* Caeli pluentes sunt clerici praedicantes, teste Paulo, qui de illis haec Psalmi verba interpretatur (Rom 10,18): *Caeli enarrant gloriam Dei; in omnem terram exivit sonus eorum.* Terra sunt eorum auditores teste Christo (Mt 13,1–9). Quod igitur caeli pluunt et terra fructum dat, hoc Eliae orationi debetur. Ac proinde similiter quod clerici *bona et utilia hominibus* praedicant, quodque sermo eorum fructificat et crescit (Col 1,6), in auditoribus assidue monachorum Deo placentium deprecationi debetur. De cuius rei veritate, quo minus dubitare fas sit, ipse Paulus Apostolus, quamvis summa vitae sanctitate et miraculorum gloria illustris, quod recte praedicaret, quodque auditores ipsi crederent, sanctorum hominum orationibus acceptum retulit. Col 4,2–5: *Orationi instate, orantes pro nobis, ut Deus aperiat nobis ostium sermonis ad loquendum mysterium Christi, ut manifestum illud ita ut oportet me loqui.* 2 Thess 3,1–2: *Orate pro nobis, ut sermo Dei currat, et clarificetur, et ut liberemur ab importunis et malis hominibus: non enim omnium est fides,* id est, ut auditores credant, et ne quid impedimenti eis afferatur a doctoribus falsitatis, necesse est, ut homines sancti gratiam mihi a Deo precibus suis conficiant. Eph 6,18–20: *Orate omni tempore et pro me, ut detur mihi sermo in apertione oris mei cum fiducia, notum facere mysterium Evangelii, ita ut audeam loqui, prout me oportet.* Sed etiam per figuram docemur, haereticos non per conciones, scriptiones, et disputationes clericorum, sed per monachorum orationes debellari. (Exodi 17,8–11) Josua vir sanctissimus et fortissimus et electi eius milites cum hoste Amalec in campestribus collatis signis depugnant, Moyses autem extra aciem in collis vertice manibus sublatis orat. Vincitur hostis et profligatur, non tamen armis Josuae, sed Moysis oratione, *cum levaret Moyses manus, vincebat Israel; sin autem lassatas manus paululum remisisset, vincebat Amalec.* Itaque stolida fuisset militum gloriatio, si vel minimum in armis viribusque suis ad victoriam momentum fuisse iactitassent. Eam enim Moysi in solitum deberi, Judith 4,13–14 sic affirmatur: *Moyses Amalec confidentem in virtute sua et in potentia sua et in exercitu suo, non ferro pugnando, sed precibus sanctis orando deiecit. Sic erunt universi hostes Israel,* quales sunt Haeretici, ut nimirum non clericorum arma, sed monachorum sanctae preces eos deiiciant.

Alterum caput est:

Mulieres Deo sacrae domibus suis eiici et Dei laudes inde auferre non possunt sine certissima illorum, qui id faciunt et fieri patiuntur pernicie ac totius reipublicae clade.

Hoc Ezechiel Regis exemplo docemur, qui etiamsi religiosissimus rex esset, suae tamen pietatis sibi conscius et insigni victoria ac miraculo a Deo dignatus, sustulit animos et elevavit cor suum, ut in fungendo regis munere negligentius se gereret, et domus suae principes, sive aulae proceres, cum iustitiam nundinarentur, populumque iniquissimis exactionibus degluberent, impune habere sineret. Etiam prophetis suis, hominibus subdolis et avaris, facile nimis aurem praebuit, cum ipsum et principes eius adularentur, eisque pacem a Deo praedicarent, sive peccatorum veniam et absolutionem impertirentur. Hoc amplius vero, cum Hierosolymis essent, certae mulierum cantatricum familiae, quae in publicis calamitatibus *planctum et lamentum*, in rebus autem secundis *Dei laudes* cantarent, ut utriusque generis cantica *filias suas docerent* (velut discimus 2 Par 35; Jer 9,20; Am 5,16–17 et Zach 12,10–12), non dubitavit Ezechias, aut saltem principes eius, mulieres illas domibus suis eiicere, et Psalmodiam illarum abolere, ut in eas suos adulatores prophetas, ut apparet, introducerent, tamquam scilicet magis rei publicae utiles aut necessarios. Ea res usque eo bilem Deo movit, ut iam non modo prophetis alienarum domorum successoribus exilium, sed etiam civitati Jerusalem et templo suo vastitatem atque excidium animo pararet, quibus de rebus videri potest 2 Par 32 et Mich 2,9,10.

Verba eius sunt:

> *Mulieres populi mei eiecistis de domo deliciarum suarum,a parvulis earum tulistis laudem meam in perpetuum. Surgite et ite* (vos prophetae), *quia non habetis hic requiem; propter immunditiam vestram* (id est propter avaritiam, adulationem et violentiam) *corrumpemini putredine pessima.* (Pro eo ac Proverbiorum 10,7 praedictum fuerat: *Memoria iusti cum laudibus, et nomen impiorum putrescet.* Eorum videlicet, de quibus Jeremiae 5,26 ita Deus queritur: *Inventi sunt in populo meo impii insidiantes quasi aucupes. Laqueos ponentes et pedicas ad capiendos viros. Prophetae prophetabant mendacium*).

Et ista quidem in Prophetas Deus moliebatur. Ad principes vero hoc modo Michaeas verba facit 3,1,3, 8–12:

> *Ego repletus sum fortitudine Spiritus Domini, iudicio et virtute, ut annunciem Jacob scelus suum et Israel peccatum suum. Audite hoc principes domus Jacob et iudices domus Israel, qui abominamini iudicium et omnia recta pervertitis, qui comeditis carnem populi mei et pellem eorum desuper excoriatis. Qui aedificatis Sion in sanguinibus* (seu peccatis) *et Jerusalem in iniquitate. Principes eius in muneribus iudicabant et sacerdotes eius in mercede docebant, et prophetae eius in pecunia divinabant; et super Dominum requiescebant, dicentes: Numquid non Dominus in medio nostrum? Non venient super nos mala. Propter hoc, causa vestri, Sion quasi ager arabitur, et Jerusalem quasi acervus lapidum erit.*

His ex Michaeae ore auditis *Rex et principes timuerunt Dominum humiliatique et deprecati sunt faciem Domini,* per paenitentiam ei satisfacientes; *et paenituit Dominum mali, quod locutus fuerat adversum eos, et non venit ira Dei super eos,* ut 2 Par 32 et Jer 26,13 legimus. *Quid* porro *est quod fuit? Ipsum quod futurum est. Et Deus instaurat quod abiit,* Eccl 1,9 et 3,15. Qui ergo tamquam *sapiens scit praeterita, hic et de futuris aestimat,* Sap 8,8. Itaque si hodie mulieres Dei laudatrices

domibus suis eiiciantur, in easque interducantur clerici, *pacem praedicantes iis qui dederint in ore eorum quippiam*, aliud augurari non licet, nisi futurum ut Deus instauret quod abiit, et denunciatam populo Judaico calamitatem Germaniae Catholicis repraesentet. Nec est quod quisquam ista sacrilegia et bonorum, quae conditores sui certis pactis legibus ecclesiis donaverunt, aut testamento legarunt, profanationes et in alios usus conversiones peccato vacare putet, eo quod iis pontificum Romanorum consensus intervenerit. Nam et Ezechiae tempore *sacerdotes in mercede docebant, et cum prophetae prophetarent mendacium, sacerdotes applaudebant manibus suis* (Jer 5,31). Scimus etiam iam inde ab eo tempore, quo Benedictini scholas divinarum et humanarum litterarum clauserunt (quas per sexcentos annos soli in universo Orbe Christiano apertas habuerant) et pontifices, episcopi ac cardinales legi desierunt ex monasteriis, ubi prius multorum annorum consuetudine assiduam lectionem, orationem, paupertatem, vitaeque duritiam sibi familiarem reddiderant, plerosque ecclesiae antistites multo aliter educatos, ita se in praefectura sua gessisse, quomodo servum malum familiae suae praepositum Christus describit: *dicet in corde suo, moram facit Dominus meus venire, et incipiet percutere* improbitate sua, seu scandalizare *conservos suos, manducabitque et bibet cum ebriosis* (Mt 24, 45–51). Unde S. Bernardo extorta lamentabilis vox illa: *Heu, heu Domine Deus, ipsi sunt in persecutione tua primi, qui sunt vicarii tui, qui videntur regere populum tuum. Misera eorum conversatio plebis tuae miserabilis subversio est.* In tales convenit illud Davidis (Ps 9,5): *Non est Deus in conspectu eius, inquinatae sunt viae illius in omni tempore. Auferuntur iudicia tua a facie eius*, id est, legem Dei ne inspicere quidem dignatur. Quid autem in conspectu semper habeat Job 21,8 ita declarat: *Semen eorum permanet coram eis, propinquorum turba et nepotum in conspectu eorum.* Sic certe Paulus quintus nuper ablatis a facie eius Dei iudiciis nihil nisi nepotem[100] in conspectu habuit, cuius avidissimis faucibus centum quinquaginta novem millia aureorum annui vectigalis ex diversorum monasteriorum et ecclesiarum fructibus cum fraude, gemitu et lamentis multorum millium pauperum attribuit, ut nepotulus cuticulam genialius curare, epulari quotidie splendide vereque in purpura nepotari posset. Huius notae pontifices minime mirum est, monasteria praedae habere et in distructionem eorum potestatem, quantam nec Apostolis Christus dedit, sibi arrogare. Sed habet M.tas V. duos magni meriti et nominis pontifices, Caelestinum et Innocentium III, qui perspicue testantur, non esse tantam Apostolicae Sedis auctoritatem, ut ullum monasterium S. Benedicto dedicatum etiam *divini cultus ampliandi causa, aut propter honorem ecclesiae*, aut etiam propter monachorum eius improbitatem, inque peccatis pertinaciam ad alium ordinem transferri, aut etiam in episcopatum, expulsis inde monachis, converti possit; et pontificem tale quid facientem *irregularitatem* committere ac *Sacros Canones*

100) Kardinal Scipione Caffarelli Borghese, 1579–1633 X 2, Kardinal 1605 VII 18: Protektor von Deutschland 1611. Zu seinen Finanzen vgl. Reinhardt V., Kardinal Scipione Borghese (1605–1633). Vermögen, Finanzen und sozialer Aufstieg eines Papstnepoten, Tübingen 1984.

violare, hoc est potestate in destructionem uti, faciendo, quod nec licet, nec decet, nec expedit; adeoque pontificem eius successorem illud eius factum debere *cassare et irritare* seu rescindere et ordini ablatum monasterium in priorem statum restituere. Coelestini verba M.tas V. apud Baronium Annali 12 inveniet; Innocentii autem tomo 2 operum eius Coloniae editorum pagina 93 et 142.

Ista M.tem V. scire ad salutem Imperio praestandam vehementer interest, cum ante hos 750 annos propter unum S. Emmerani monasterium Ratisponensi[101] episcopo a Carolo Crasso Imperatore[102] commendatum Deus Danos et Nortmannos non aliter quam nunc Suevos et Finnos in Germaniam et Galliam immiserit, qui rapinis, caedibus et incendiis per multos annos ibi grassarentur; ipse etiam Carolus, quamvis innocentia, castitate, pietate et eruditione memorabilis, magno principum consensu imperiali dignitate exutus et ad mendicitatem redactus fuerit. Qua de re fratris eius filius et successor Arnolphus Imperator[103] in diplomate, quod Ratisponae adhuc extat, totidem verbis testatur:

Omnium successorum nostrorum (Romanorum Imperatorum)
magnitudo cognoscat, postquam patruus meus Carolus
Imperator pro petitione episcopi Embriconis praenominatam
ecclesiam praestavit, Nunquam postea habuit victoriam,
neque corporis et animae sanctitatem usque ad finem vitae
suae. Itaque si quis Imperator aut Rex eandem ecclesiam
alicui praestet, in maledictione S. Mariae, S. Petri
successorum eius et omnium sanctorum persistat.

Eidem monasterio non multo post Otto Magnus Imperator[104] huiusmodi sanctione consuluit:

Eundem locum confirmamus in potestate Imperatorum sive
Regum usque in aevum permanere propter improbitatem
episcoporum eiusdem civitatis, qui semper insidiose
contenderunt contra eundem sanctum locum. Si quis Imperator

---

101) Sankt Emmeram, OSB-Abtei in Regensburg, im frühen 8. Jh. als bischöfliches Eigenkloster gegründet; seit 739 war der Abt in Personalunion Bischof von Regensburg; Bischof Wolfgang hob 975 die Union auf und führte die Gütertrennung durch. Geistiges Zentrum in der Karolingerzeit; dort karolingische Pfalz und Begräbnisstätte u.a. von Kaiser Arnulf; 1802 Auflösung (LThK 9 [1964] 141f.).

102) Karl III der Dicke, jüngster Sohn Ludwigs des Deutschen, 839–888, 876 Teilkönig in Alamannien, 879 auch von Italien, 881 II Kaiserkrönung, 882 Herrscher in ganz Ost- und 885 auch in Westfranken. Versagen bei der Abwehr der Normannen (Gebhardt B., Grundmann H., Handbuch der deutschen Geschichte 1: Frühzeit und Mittelalter, Stuttgart 1962[8], 153).

103) Arnulf von Kärnten, Sohn Friedmanns, Wahl zum König durch ostfränkische Stämme 887, 896 Kaiser, gest. 899 XII 8 in Regensburg (Gebhard-Grundmann 1, 155–157).

104) Otto I der Große, 912–973, Sohn Heinrichs I und der Mathilde; 936 König, 962 Kaiser (Gebhard-Grundmann 1, 174–191).

aut Rex eandem ecclesiam tam sanctam alicui praestet (sive in commendam det), sit anathema Maranatha, id est perditio in adventum Domini.

Haec omnia merito certe M.tis V. animum permovere debent, ut exempla maiorum suorum, ex quorum ipsa lumbis progenita est, (quorum nonnulla in praefationis meae fragmento, quod una mitto, inveniet) sedulo imitari statuat et ad omnia eorum consilia obsurdescat, qui vel rerum prioribus saeculis gestarum imperiti, vel privatae alicuius utilitatis studio, aut gratia occaecati, quanta monastici status dignitas sit, quantumque eum vigere ac florere reipublicae intersit, parum intelligunt. Propediem tamen annuente Deo alia in eandem sententiam multo his efficatiora submittam. Interea Apostoli verbis[105] *testificor coram Deo et Jesu Christo, qui iudicaturus est vivos et mortuos et per adventum ipsius et regnum eius*, ne quid M.tas V. de Fuldensi et Hirsaugiensi monasterio statuat, aut fieri permittat, priusquam nonnulla ad rem magnopere pertinentia aperuero, quod mihi nunc temporis angustia non concedit. Hoc tantum tribus verbis M.ti V. nunc confirmatum volo, Fuldensem Abbatem,[106] cuius memoria in benedictione sit, non semel mihi et aliis dixisse, eum, qui a Congregationis Bursfeldensis Praeside[107] Hirsaugiensi monasterio[108] Abbas[109] designatur, nec animo, nec habitu monachum potius esse quam *Epicuri de grege porcum.*[110] Minime proinde expedit pro vulpibus Lutheranis, quae multo tempore vineam Hirsaugiensem demolitae sunt, nunc inmitti *aprum de silva*[111], vel potius porcum de hara, qui eam exterminet. Bursfeldensem Praesidem illum minime obscurum est Spirensis Episcopi[112] artibus fuisse expugnatum, ut

105) 2 Tim 4,1.

106) Johann Bernhard Schenk von Schweinsberg (1584–1632), seit 1623 Fürstabt in Fulda (Leinweber J., Die Wahl des Fuldaer Fürstabtes Johann Bernhard Schenk vzu Schweinsberg 1623 (AMRhKG 41, 1989, 135–158); Ders., Die Fuldaer Äbte und Bischöfe, Frankfurt a.M. 1989, 124–128.

107) Heinrich Spichernagel, Abt von St. Pantaleon in Köln 1606–1641, seit 1613 Präsident der Bursfelder Kongregation (Seibrich 74 Anm. 174).

108) Hirsau, OSB-Abtei bei Calw im Schwarzwald, gegründet um 830, 1069–91 große Blütezeit, seit 1079 Anschluß an die Cluniazensische Reform, die zur Hirsauer Reform wurde, die sich in Süd- und Ostdeutschland ausbreitete. 1458 Anschluß an die Bursfelder Kongregation. Plünderung im Bauernkrieg und Besetzung mit Protestanten durch Herzog Ulrich von Württemberg; Aufhebung 1556; durch das Restitutionsedikt 1629–1632 und 1634–1648 an die Benediktiner restituiert; Neubesiedlung durch Weingarten (GermBen5 281ff. – Seibrich ad indicem).

109) Andreas Geist von Wildegg, geb. 1590 in Rottweil, Profeß in Weingarten, Prior in Feldkirch und Weingarten, 1630 Administrator von Hirsau, dann Abt bis zu seinem Tod 1637 IV 28 (Lindner, Professbuch Weingarten 36–37; Seibrich 197 Anm. 199 u.ö.).

110) Horaz, Ep. I 4, 16.

111) Ps 79,14.

112) Philipp Christoph von Sötern, 1609 Koadjutor, 1610–1652 Bischof von Speyer, seit 1564 auch Erzbischof-Kurfürst von Trier (Gatz E., Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1648–1803, Berlin 1990, 468–471).

impurum istum hominem monastici nominis opprobium monasterio illi praefectum vellet. Vetus quippe episcoporum et clericorum monasteriis improbe insidiantium mos est, ut monasticae disciplinae instaurationem, quibuscunque possunt modis, impediant, futurum sperantes, ut morum in monachis dissolutio cupiditati suae aditum ad ea aperiat. Spirensis quidem Episcopi aviditatem monasteriis inhiantem M.tas V. vel in S. Maximini Abbatia[113] satis perspexit, quomodo et priores Spirensis ecclesiae episcopi celeberrimam Abbatiam Weissenburgensem[114] circumvento pontifice sacrilege a Sancto Benedicto abalienarunt.

Quo autem modo M.tas V. Fuldae et Hiersaugiae cultum divinum et regularem disciplinam ristaurare ac stabilire possit, aliis litteris propediem fusius exponam. Interea Deum veneror, ut consilia et arma M.tis V. secundet, eamque Reipublicae bono diutissime conservet. Veldkirchio a.d. 24. Januarii anni 1633.

Sacrae Cesareae et Regiae M.tis V. subiectissimus et fidelissimus servus Gaspar Scioppius.

---

113) Exemte OSB-Abtei St. Maximin bei Trier; 1623 X 26 wurde in Anwesenheit des Abtes von Echternach Richardot und des Fuldaer Propstes Ernst von Rape Johannes Agritius Reckingen (1579–1655) zum Abt gewählt. Der Kölner Nuntius Montoro wies deren Informativprozeß zurück, da dies allein sein Recht war; die Wahl wurde beanstandet und durch die Römische Rota 1624 XI 20 kassiert; inzwischen wurde der in Rom im Auftrag von Kurfürst Sötern befindliche Kanoniker von Trier, Johann Wilhelm Husmann aus Namedy (gest. 1651), 1623 XII zum Kommendatarabt ernannt; 1624 II 2 resignierte er zugunsten Söterns gegen den Widerstand der Mönche. Der Kurfürst erreichte 1625 bei der Rota eine Entscheidung zu seinen Gunsten, doch vertrieb ihn die Infantin Isabella durch Soldaten und erzwang 1625 XI seine Resignation; Reckingen konnte zurückkehren (Nuntiaturberichte aus Deutschland. Die Kölner Nuntiatur Bd. VI.1–2: Nuntius Pietro Francesco Montoro [1621 Juli-1624 Oktober], bearb. v. K. Jaitner, München–Paderborn–Wien 1977, ad indicem; NB Köln Bd. VII.1 ad indicem).

114) OSB-Abtei Weißenburg im Elsaß, Gründung 631/632, um 670 durch Bischof Dragobod von Speyer erweitert. Höchste Blüte vom 10. Jh. an: 957 Einführung der Gorzer Reform, 968 freie Abtswahl, 974 durch Privilegien Gleichstellung mit Fulda, Prüm und Reichenau, seit Otto I reichsunmittelbar; 1133 Anschluß an Hirsauer Reform, 1482 Einführung der Bursfelder Reform, 1524 Umwandlung in ein Kollegiatstift, 1546 Inkorporierung in mensa episcopalis des Bischofs von Speyer; 1789 Aufhebung (LThK 10 [1965] 1011–1012).

Bibliotheksstatuten

von Odo Lang OSB – Einsiedeln

1. Die Statuten des 17. und 18. Jahrhunderts

Die in den Jahren 1994–1998 durchgeführte Sanierung und Restaurierung der Stiftsbibliothek Einsiedeln sowie verschiedene Jubiläen boten mir wiederholt Gelegenheit, mich zur Geschichte unserer Bibliothek zu äussern.[1] Im Zusammenhang mit meinem Beitrag über das Monastische Rituale der schweizerischen Benediktinerkongregation[2] stiess ich bei der Durchsicht der Kongregationsakten aus dem 17./18. Jahrhundert, die sich im Stiftsarchiv Einsiedeln befinden,[3] auch immer wieder auf Bestimmungen für die Bibliotheken. Das regte mich an, mit Blick auf die „innere Geschichte" der Bibliothek einmal dieses Quellenmaterial zusammenzustellen und – wenn möglich – aus heutiger Sicht zu bewerten.

Als ich mich dann intensiver mit diesem Thema zu beschäftigen begann, ging mir auf, dass die Geschichte unserer Einsiedler Klosterbibliothek und der Stiftsbibliotheken der schweizerischen Benediktinerklöster ganz allgemein in der Neuzeit nicht nur gekennzeichnet ist durch die verschiedenen und z. T. prachtvollen Bibliotheksbauten, sondern auch durch jene Bestimmungen, die von den Äbten und von der inzwischen 1602 gegründeten Schweizerischen Benediktinerkongregation für die Bibliotheken und ihre Benützung erlassen wurden, teils durch Visitationsrezesse für einzelne Klöster, teils durch allge-

---

1) Lang O., Abt Gregor und die tausendjährige Buchkultur des Klosters Einsiedeln. Ein Spiegel geistigen Lebens (Festschrift zum tausendsten Todestag des seligen Abtes Gregor, des dritten Abtes von Einsiedeln, 996–1996, hrsg. von O. Lang, St. Ottilien 1996, 275–298) (= SMGB 107, 1996, 275–298); drs., Lex divina – Lex humana. Tausend Jahre Einsiedler Rechtskultur nach dem Zeugnis der Stiftsbibliothek (Lebendiges Kloster. Festschrift für Abt Georg Holzherr, hrsg. von M. Löhrer und M. Steiner, Freiburg 1997, 223–251); drs. Der Mönch und das Buch. Eine kleine Festgabe zum Abschluss der Neugestaltung und Restaurierung der Stiftsbibliothek, Einsiedeln 1999.

2) Drs., Uniformitas? Weshalb gab es kein Monastisches Rituale der Schweizerischen Benediktinerkongregation? Eine „Leidensgeschichte" und ihre Hintergründe (SMGB 104, 1993, 393–422).

3) Acta Congregationis Benedictinae per Helvetiam I–VI (= Acta Congr.): Einsiedeln, Stiftsarchiv, A.HF 1.

mein verbindliche Dekrete sowie in den *Notae et Observationes* zur Benediktsregel und in den *Constitutiones et Statuta* der Kongregation.[4]

Einsiedler Bibliotheksstatuten des 17. Jahrhunderts

Im Stiftsarchiv Einsiedeln besitzen wir in einer undatierten Aktensammlung aus dem 17. Jahrhundert erste Einsiedler Bibliotheksstatuten, die von R. Henggeler Abt Placidus Reimann (1629–1670) zugeschrieben werden. Sie seien hier vollumfänglich, wenngleich vorläufig kommentarlos, in deutscher Übersetzung (und mit dem Originaltext in den Anmerkungen) wiedergegeben; denn offensichtlich dienten sie später, im 18. Jahrhundert, als Vorlage für die Bibliotheksstatuten der Kongregation:[5]

Über die Aufgaben des Bibliothekars.

1°. Der Bibliothekar hat in seiner Obhut und Sorge alle Bücher (des Klosters), sowohl jene, die in der Bibliothek eingeschlossen sind, als auch jene, die anderswo aufbewahrt werden oder die sich hier und dort in den Zellen der Mönche befinden. Die Bücher, die zur Bibliothek gehören, halte er nach Klassen eingeteilt in bestimmter Ordnung und Aufstellung. Sie sollen in einem Register aufgezeichnet und auf einer Tafel angebracht sein. Kein Buch davon darf er einem Mönch herausgeben, ohne dass er dessen Namen auf der genannten Tafel verzeichnet. Auswärtigen jedoch und auch unseren Mitbrüdern, die ausserhalb des Klosters weilen, gebe er kein Buch heraus ohne Erlaubnis des Dekans; hat er dieser erhalten, verlange er von ihnen einen Belegzettel, auf welchem der Titel des Buches sowie der Name des Empfängers notiert sind.[6]

2°. Neu gekaufte Bücher reihe er ohne Verzögerung genauso in ihre Klassen ein und verzeichne sie auf den Tafeln, wie oben erwähnt.[7]

3°. Er bemühe sich, die Bibliothek von Schmutz und Staub rein zu halten, weshalb er sie von Zeit zu Zeit mit dem Besen reinigen lasse.[8]

---

4) Siehe dazu A. Staub, De Origine et Actibus Congregationis Helveto-Benedictinae. Manuscripti instar edidit P. Athanasius Staub, Einsiedeln 1924 (= A. Staub, De Origine); vgl. auch <Kiem M.>, Die schweizerische Benediktiner-Congregation in den drei ersten Jahrhunderten ihres Bestehens. Festschrift zum dreihundertjährigen Jubiläum 1902, Solothurn 1902, 93f.

5) Einsiedeln, Stiftsarchiv, A.EC 7; vgl. Henggeler R., Fürstabt Placidus Reimann von Einsiedeln 1629–1670 (MHVS 57, 1964, 90).

6) *De officio Bibliothecarij. 1° Bibliothecarius in sua Custodia ac cura habet omnes libros tam eos qui inclusi in Biboliotheca, quam qui alibi servantur, aut in Cellis hinc et inde habentur. Hos qui ad Bibliothecam spectant, habeat certo ordine ac loco per classes dispositos, ac notatos in Registro ac tabula proxime affixa. Nullum ex his alicui tradat, quin nomen eius consignet in dicta tabula. Externis autem ac nostris etiam religiosis, qui extra Monasterium degunt, nullos det sine Decani licentia, qua obtenta schedulas ab eisdem accipiat, quibus et nomen libri et accipientis contineatur.*

7) 2do. *Libros noviter emptos, ad suas pariter Classes sine mora inferat, atque in tabulis, ut supra dictum est adscribat.*

4° Ebenso soll er die Fenster öffnen, wenn das Wetter heiter ist. Ist jedoch der Himmel regnerisch oder herrscht kaltes Wetter und vor allem nachts soll er sie geschlossen halten.[9]

5°. Von sich aus, das heisst ohne Wissen und Zustimmung des Abtes, darf er keine Bücher kaufen. Hält er es jedoch für nötig, dass solche gekauft werden, teile er es dem Abt mit und erbitte sich dafür dessen Zustimmung.[10]

6°. Ausser den Oberen und dem Bibliothekar oder den Bibliothekaren (wenn es zwei sind), ist es keinem gestattet, die Schlüssel zur Bibliothek zu haben. Die Oberen selbst jedoch sollen, wenn sie Bücher (aus der Bibliothek) holen, diese unter ihrem Namen oder Zeichen auf der Tafel eintragen oder dem Bibliothekar anzeigen, welche sie sich geholt haben.[11]

7°. Den anderen (Mitbrüdern) jedoch sollen die Oberen selbst nur selten oder überhaupt nie Bücher geben; vielmehr sollen sie die Brüder, die Bücher wünschen (wenn es sich tunlich machen lässt), zum Bibliothekar schicken.[12]

8°. Der Bibliothekar wählt auch die Bücher aus für die Tischlesung und die abendliche Lesung im Kapitel. Er lege sie zunächst dem Dekan vor, damit dieser die Wahl gutheisse; danach erst übergebe er sie den Lesern.[13]

9°. Und weil es bisher Brauch war, an Sonn- und Festtagen bei Tisch eine aus den Homilien oder aus den Predigten Dionysius' des Kartäusers ‚An die Mönche' zu lesen, obliegt ihm auch die Sorge, dass diese Predigten der Reihe nach gelesen werden, d.h. die ersten im ersten, die zweiten im zweiten Jahr, und so fort bis zur letzten. Wenn aber für gewisse Sonn- und Festtage keine passende zu haben ist, soll an ihrer Stelle als Ersatz die eine oder andere der Predigten ‚Für Weltleute' zum selben Sonn- oder Festtag gelesen werden, wie es ihm gut scheint.[14]

---

8) 3^{io}. *A sordibus et puluere Bibliothecam mundam conseruare studeat, quam proinde certis temporibus scopari faciat.*

9) 4to. *Fenestras, quando serenior est aura, aperiat; at caelo pluuio aut multum frigido, praesertim noctu, easdem claudat.*

10) 5to. *Libros per se ipse, absque praescitu ac consensu Abbatis non emat; si quos tamen emendos iudicauerit Abbati significet, eiusque desuper consensum exquirat.*

11) 6to. *Praeter superiores et Bibliothecarium seu Bibliothecarios (si duo fuerint) nemini claues ad Bibliothecam habere permittitur. Ipsi autem superiores, quando libros accipiunt, illos suo nomine aut signo notent in tabula, aut ipsi Bibliothecario, quos acceperint, signandos notificent.*

12) 7mo. *Alijs vero ipsi superiores, raro aut numquam libros tradant, sed Fratres libros postulantes (si commode fieri possit) ad Bibliothecarium mittant.*

13) 8vo. *Libros in mensa ac collatione Capituli legendos ipse seligat, atque Decano, vt eos approbet primo offerat, postmodum Lectoribus consignet.*

14) 9no. *Et quia Dominicis ac Festis diebus hactenus consuetum fuit, vt vna ex Homelijs sive sermonibus Dionisij Carthusiani ad Religiosos legeretur ad mensam, ipsi etiam et curae erit, ut dicti sermones ordine legantur primi videlicet vno anno, secundi secundo, et sic deinceps vsque ad ultimvm. Quod si in aliquibus Dominicis ac Festis pares non haberentur, substituendus erit in defectum vnus vel alter ex eadem Dominica vel Festo ad Saeculares, prout ipsi visum fuerit.*

10°. Papier, Federkiele, Tinte, Tintengefässe, Messerchen usw. soll der Bibliothekar in der Bibliothek oder an einem anderen passenden Ort aufbewahren und sie den Brüdern, die sie benötigen, aushändigen, wenn sie nicht etwa dem Dekan selbst oder dem Vestiar anvertraut sind.[15]

Bibliotheksstatuten der Kongregation aus dem (17.)/18. Jahrhundert

Die Äbte der Kongregation waren von Anfang an um eine gute Ordensdisziplin in ihren Klöstern bemüht. So entstanden nach und nach die sogenannten *Notae et Observationes in Regulam Sanctissimi Patris nostri Benedicti pro Uniformitate Monasteriorum Congregationis Benedictinae Helveticae.* Die Texte wurden vom damaligen Sekretär der Kongregation P. Dominicus Tschudi von Muri 1636 erstmals aus den Beratungen der Äbterversammlungen zusammengestellt, der Versammlung der Äbte in St. Gallen vorgelegt und nach eingehender Beratung am 7. September 1636 approbiert.[16] In einer erweiterten und verbesserten Fassung wurden die *Notae et Observationes* erneut von den Äbten am 12. September 1748 gutgeheissen und in die Aktensammlung der Kongregation aufgenommen.[17]

In diesen *Notae et Observationes* beschäftigen sich die Äbte auch mit der Frage einer regelgetreuen Verwaltung der zeitlichen Güter. Hier haben nun auch die Klosterbibliotheken einen bevorzugten Platz. Besonders auffällig ist in den diesbezüglichen Anmerkungen zu Regel, dass es dem Gesetzgeber, bei aller Sorge um die ausserordentlichen materiellen und kulturellen Werte, die in den Klosterbibliotheken aufbewahrt werden, in erster Linie und getreu dem Grundtenor der Benediktsregel um den Primat des Spirituellen über das Materielle ging, wie es sich für Klöster gehört, die eine "Schule für den Dienst des Herrn" sein wollen,[18] in der alles zur „Ehre Gottes" geschehen und getan werden soll.[19] So versteht man die Gliederung des Klosterbesitzes in den *Notae et Observationes* zu Kapitel 32 der Benediktsregel in heilige und profane Dinge sowie in solche, die von gemischtem Charakter sind, wozu dann die Bücher

15) *10mo. Papyrum siue Chartam, Pennas, attramentum, attramentaria, cultellos etc. ipse vel in Bibliotheca vel in alio loco commodo conseruabit, Fratribusque ijs indigentibus subministrabit, nisi forte haec eadem ipsi Decano aut Vestiario fuerint commendata.*

16) *Placuitque omnibus Notas et Obseruationes ad Regulam in Monasterio S. Galli conceptas, et alijs pridem communicatas per singula capita transcurrere, ut si quis Patrum in uno uel altero domi aliquid annotasset, uel adhuc magis examinandum aduerteret, in maturam trahi deliberationem ac certa desuper conclusio formari posset. Caeterum quid in praedictis Notis et Obseruationibus addendum, demendum, immutandum uel emendandum Patres communi consilio iudicauerint, in peculiari Libello ab ipsis approbato recepto, et Secretarij Congregationis manu subscripto exactius continetur:* Acta Congr. (wie Anm. 3) I, 269.

17) Acta Congr. (wie Anm. 3) V, 49–202.

18) Benediktsregel, Vorw. 45.

19) Ebd., Kap. 57,9.

und das Archiv gerechnet werden.[20] Dies gilt es bei der Verwaltung der zeitlichen Güter zu beachten – und dazu gehören auch die Bücher des Klosters.[21]

Die Mahnung des Visitationsrezesses für das Kloster Rheinau hat nicht nur partikuläre, sondern allgemeine Bedeutung: Es genügt nicht, prachtvolle Bibliotheken zu bauen; sie müssen auch mit guten und nützlichen Büchern ausgestattet werden, damit die Mönche daraus ehrenhaften Nutzen ziehen können.[22] Dementsprechend hat Abt Augustin I. Hofmann (1600–1629) nach den grossen und auch für die Bibliothek verheerenden Klosterbränden des 15. und 16. Jahrhunderts nicht nur 1602 das erste Einsiedler Bibliotheksgebäude errichten lassen, sondern sich gleichzeitig auch um die Vermehrung der Bestände mit wertvollen alten Handschriften und neuen Büchern bemüht.[23] Auffallenderweise stammen von diesen Handschriften mehrere aus niederdeutschen und holländischen Klöstern und Stiften. Er selbst besass persönlich eine ansehnliche Bibliothek. In der Stiftsbibliothek stehen noch heute zahlreiche Bände mit seinem Exlibris oder mit schweinsledernen Einbänden, die sein Supralibros zeigen; in anderen liest man den Eintrag: *Ora pro fratre Augustino Hoffmann.*[24] Er war also sichtlich bemüht, für sein Kloster eine vorzügliche Bibliothek im damaligen Sinn zu schaffen; denn er erkannte den grossen Nutzen einer guten Bücherei für die Aus- und Weiterbildung seines Konvents und im

---

20) *Substantia Monasterij in Utensilibus, quae Fratribus immediate committitur, est vel sacra, vel profana vel mixta ... Mixta omnes libri, archivum ...:* Acta Congr. (wie Anm. 3) V, 95; vgl. A. Staub, De Origine. Pars II. Praecipua Documenta a Congregatione Helveto-Benedictina circa disciplinam monasticam edita. Sectio I. Notae et observationes in Regulam Ss. P. N. Benedicti, Einsiedeln 1924, 9 (= A. Staub, Notae).

21) Benediktsregel, Kap. 57,9.

22) *Bibliotheca non tantum construenda, sed etiam libris bonis et utilibus erit instruenda, ut ijs religiosi honestius et fructuosius occupari possint:* Visitationsrezess für Rheinau vom 24. Mai 1603: Acta Congr. (wie Anm. 3) I, 23.

23) G. Morel zitiert in seinen Notizen zur Geschichte der Bibliothek einen Brief Abt Augustins I. Hofmann nach Köln von 1603, worin er um die Übersendung von Büchern, besonders von Kirchenväterausgaben, kanonischem Recht usw. bittet, um die Bibliothek richtig ausstatten zu können: *Vnnd erst noch Jn ytzigem Jahr die Bibliotheck, welche in einem woldisponirten Closter das best theil nechst der Kirchen gehalten wirdt, erbauwen lassen, vnnd dan dieselbe zu ziehren der gebüer, nit wenig sorgsam vnnd beschwardt sein.* Dann folgt die Bitte um Büchersendung: *Vnnd dies unser Gottshaus bej füeglicher gelegenheit anzuwerben, damit es mit etlichen Büecheren, vornehmlich der alten Vättern schrifften, mit dem Jure Canonico, samth etlichen angehörigen Authoren auch sonst jn anderem möchte günstig, miltiglichen bestewert vnnd verholffen werden ...* Die Namen der Spender sollen im Guttäterbuch verzeichnet werden: Einsiedeln, Stiftsarchiv, A.HI 4, p. 43f.; Morel G., Zur Geschichte der Bibliothek des Stiftes Einsiedeln (Mskr. GM 18) 49 (= G. Morel, Zur Geschichte); vgl. Bruckner A., Schreibschulen der Diözese Konstanz. Stift Einsiedeln (Scriptoria Medii Aevi Helvetica 5, Genf 1943) 132 (= A. Bruckner, Scriptoria).

24) Z.B. in den Jnc 571, 580, 583 und 590; vgl. Bruckner A., Scriptoria (wie Anm. 23) 129.

Kampf für die Kirche.[25] In seinem Rechnungsbuch finden sich zahlreiche Hinweise zu Ausgaben für Neuanschaffungen, Bucheinbänden, Druckaufträgen usw.[26] Das Verdienst Abt Augustins um die Bibliothek kann deshalb nicht hoch genug eingeschätzt werden. Aber auch die späteren Äbte waren gleicherweise um die Klosterbibliothek besorgt, besonders die Äbte Placidus Reimann (1629–1670), Augustin II. Reding von Biberegg (1670–1692) und Beat Küttel (1780–1808), wie sein Tagebucheintrag von 1789 zeigt: „Wenn nun doch nur auch jenes Zihl, welches das eigentliche der Bibliothecen zu sein pflegt, auch erreicht werden mag, dass nemlich unsere lieben Patres des Jenigen sich gebrauchen, und so die Bibliothek nicht etwan ein *Thesaurus absconditus*, oder nur unsere Eitelkeit zu nähren, ein unnüzes *Ostensorium* mag genannt oder angesehen werden."[27]

Die *Notae et Observationes* wurden (im Unterschied zu den nachstehend behandelten *Constitutiones et Statuta)* mehrmals überarbeitet: im 19. Jahrhundert in den Jahren 1869[28] und wiederum 1894, wonach sie 1895 im Druck erschienen.[29] Auch im 20. Jahrhundert erfolgte eine neue, gründliche Überarbeitung der Satzungen in den Jahren 1926–1928, wobei drei Prinzipien massgebend waren: 1. sollte der genuine Geist der Benediktsregel in allen Teilen zur Geltung gebracht werden; 2. galt es, die Satzungen dem neuen Kirchen- und Ordensrecht anzupassen; 3. sollte pietätvoll die Tradition der früheren *Notae et*

25) Bruckner A., Scriptoria (wie Anm. 23) 5, 129; der Klosterannalist Christophorus Hartmann rühmt diese Verdienste seines Abtes um die Wissenschaft und die Bibliothek im besonderen: *Posteaquam super alia praeclara aedificia et ornamenta eximia, etiam Bibliothecam locupletissimam et exquisitissimam magno sumtu et studio exaedificasti, comparastique, tum vero demum huic nobilissimo corpori, quod vnum post tot infestissima incendia, quibus librariae opes magnae, ac rarae pariter in cineres abierunt, hactenus desiderabatur, veluti animam omnium pulcerrimam infudisti, illudque consecutus es, vt cum aliorum aedificia, monumenta, et opera finem fortasse metuere possint, tua memoria vna cum literis immortalitatem promeruit, et jam adepta sit:* Hartmann Chr., Annales Heremi Deiparae Matris Monasterii in Helvetia Ordinis S. Benedicti, Antiquitate, Religione, Frequentia, Miraculis, Toto Orbe celeberrimi, Freiburg 1612, 478; vgl. Lang O., Abt Gregor und die tausendjährige Buchkultur (wie Anm. 1) 285f.

26) Bruckner gibt davon eine Zusammenstellung: Bruckner A., Scriptoria (wie Anm. 23) 130–132.

27) Abt Beat Küttel, Notata S. Disciplinam Spectantia pro Anno 1789, p. [30] (Stiftsarchiv Einsiedeln, A.HB 75); Diarium Reverendissimi ac Celsissimi Beati, Principis et Abbatis Einsidlensis de anno 1782–1797, p. 436 (Stiftsarchiv Einsiedeln A.HB 74/75).

28) Diese Ausgabe wurde 1886 von der inzwischen gegründeten Helveto-Amerikanischen Kongregation übernommen und erschien 1887 in der Druckerei von St. Meinrad.

29) *Notae et Observationes in Regulam Ss. P. N. Benedicti Pro Uniformitate Monasteriorum Congregationis Helveto-Benedictinae ... Olim anno 1636 die 7. Septembris receptae et approbatae, anno vero 1748 die 12. Septembris denuo revisae, rerumque rationibus magis accomodatae* (Einsiedeln 1895).

Observationes durchgehalten werden.[30] Im Unterschied zu den früheren Fassungen erwähnen die *Notae et Observationes* von 1895 (wie auch die für die amerkanischen Klöster bestimmten von 1887) die Bibliothek nicht mehr ausdrücklich in den Bemerkungen zu den Kapiteln 31 und 32 der Benediktsregel.

Die ausführlichsten Weisungen für die Bibliothek enthalten jedoch die *Constitutiones et Statuta* der Kongregation von 1757.[31] Sie sind deshalb den folgenden Ausführungen zugrundegelegt. Die übrigen, schon früher oder in der Folge erlassenen Bestimmungen lassen sich als Ergänzungen ohne Schwierigkeiten in diesen grösseren Kontext einordnen.

Im folgenden bringe ich den diesbezüglichen Text aus den Satzungen[32] in etwas freier Übersetzung, von Fall zu Fall ergänzt durch weiterführende Bemerkungen aus heutiger Sicht.

<*Proömium*> Instruktion[33] für den P. Bibliothekar. Die *Bibliothek* oder Bücherei gehört an Würde, Fruchtbarkeit und Aufwand zur primären Substanz des Klosters. Für sie gelten deshalb die Weisungen der Benediktsregel in Kapitel 32 *Von den Werkzeugen und dem Besitz des Klosters.* Der *Bibliothekar* muss deshalb eine Person sein, auf deren Klugheit und Eifer, Leben und Charakter sich der Abt verlassen und dem er die Sorge und den Schutz der Bibliothek anvertrauen kann.[34] Für den Betreffenden, der mit dieser Aufgabe betraut ist und den wir Bibliothekar nennen, gelten folgende Bestimmungen, die er als guter Verwalter eifrig und genau einhalten muss.

---

30) Statuta Congregationis Helveticae Ordinis S. Benedicti. Iussu D. Ignatii Staub Abbatis Praesidis edita, Engelberg 1932; diese Statuten erschienen 1931 in Manuskriptdruck in Engelberg (durch P. Odilo Gwerder) in deutscher Übersetzung: Statuten der Schweizerischen Benediktinerkongregation. Hrsg. im Auftrag des hochwürdigsten Herrn Abt Praeses Ignatius Staub.

31) *Constitutiones et Statuta De Forma et Ordinatione Congregationis Helveto-Benedictinae In Communi, Necnon De Gubernatione Monasteriorum In Particulari. Anno MDCCLVII Die 29. Augusti Recepta et Confirmata:* Acta Congr. (wie Anm. 3) V, 273–444; vgl. Staub A., De Origine ... Secunda Pars. Praecipua documenta a Congregatione Helveto-Benedictinae circa disciplinam monasticam edita. Sectio secunda. Constitutiones et Statuta de forma et Ordinatione Congregationis Helveto-Benedictinae. In Communi necnon de Gubernatione Monasteriorum in Particulari (Einsiedeln 1924) 29–60 (= Staub A., Constitutiones).

32) Acta Congr. (wie Anm. 3) V, 376–382; vgl. Staub A., Constitutiones: *§ 8. Instructio pro P. Bibliothecario* (wie Anm. 31) 47–49.

33) *§ 8. Instructio Pro P. Bibliothecario. Inter primas Monasterij substantias, sive dignitatem, sive fructum, sive etiam expensas considerare libeat, connumeranda merito est Bibliotheca, seu Libraria. Cui proinde, ut S. P. N. Reg. cap. 32. praecipit, Abbas providere debet Fratrem, de cuius prudentia, sedulitate, et moribus securus sit, et ei custodiendam, curandamque consignare. Ut vero is Frater huic muneri deputatus, quem Bibliothecarium dicimus, officium sibi commissum bene administret, sequentia studiose, et exacte servabit:* Acta Congr. (wie Anm. 3) V, 376; Staub A., Constitutiones (wie Anm. 31) 47.

34) Den Besitz des Klosters an Werkzeugen, Kleidern und an Dingen jeder Art vertraue der Abt Brüdern an, auf deren Leben und Charakter er sich verlassen kann: Benediktsregel, Kap. 32,1.

Die Einleitung hebt zunächst die grosse Bedeutung der Bibliothek für ein Benediktinerkloster hervor – sie gehört zu dessen primärer Substanz – und nimmt dann Bezug auf die Benediktsregel und die *Notae et Observationes* zu Kapitel 32. Darin wird der Bibliothekar namentlich erwähnt. Für ihn gelten die gleichen Vorschriften wie für die anderen Verwaltungsdienste (wie Vestiar, Archivar usw.). Auf dieses Gesetz[35] muss deshalb bei den Einzelbestimmungen immer wieder zurückgegriffen werden.

1.[36] <*Bibliothekar und Katalog*> Wer die Sorge für die Bibliothek übernimmt, muss wissen, dass sein einziger Lohn das Verdienst des Gehorsams, der Dienst an den Mitbrüdern und sein und der anderen Fortschritt in allem Guten zur Ehre Gottes ist. Darauf muss er sorgsam bedacht sein. Sonst wird er seines Amtes enthoben und geht verdientermassen leer aus. Er hat deshalb auf den Wortlaut der Regel zu achten: Er darf die Sachen des Klosters nicht im Schmutz verkommen lassen oder nachlässig behandeln.[37]

Denn was Benedikt von den Werkzeugen des Klosters sagt, das gilt noch mehr und mit Recht von den Dingen einer weit höheren Ordnung, d.h. von den Büchern, die wie heilige Altargefässe zu betrachten sind[38] und nicht vernachlässigt werden dürfen.[39]

Der Bibliothekar soll einen Katalog aller Bücher des Klosters besitzen. Dieser Katalog ist nach Sachgebieten geordnet anzulegen, darin alphabetisch nach den Autoren oder nach dem ersten Wort des Titels (falls der Autor nicht genannt ist) und unter Angabe der äusseren Beschreibung, des Erscheinungsjahres und -ortes. Daneben soll er einen alphabetischen Generalkatalog aller Bücher führen.

---

35) *Horum omnium una, eademque est lex:* Acta Congr. (wie Anm. 3) V, 95s; Staub A., Notae (wie Anm. 20) 9s.

36) *1. Curam Bibliothecae recipiens, vnicum suum noverit stipendium, obedientiae meritum, Confratrum servitium, proprium, et aliorum in bonis artibus ad honorem Dei profectum. Id ergo solicite hac ratione intendat, ut plena manu adipiscatur, ne ad nutum Superioris amotus, a sparta sua ex merito, et scientia vacuus recedat. Quapropter generaliter Literam sacrae Regulae in similibus traditam observare studeat, ut res Monasterij non sordide, aut negligenter tractet. ca. 32.*
Immo quod S. P. N. de ferramentis Monasterij Cellerario mandat, ipse sibi potius utique jure dictum sciat de rebus longe altioris ordinis, scilicet libris, ut ac si altaris vasa sacrata conspiciat, nihilque ducat negligendum. cap. 31. Habeat in Bibliotheca accuratum omnium librorum, qui ad Monasterium, ubi ubi sunt, pertinent, Catalogum, in quo secundum Classes materiarum ordine alphabetico omnes libri, praeposito nomine authoris, vel hoc deficiente, verbo primario tituli, una cum forma, anno, et loco editionis descripti sint. Huic Catalogo alter addi posset generalis quasi index, continens solum nomen authoris, aut tituli cum citatione Classis. Consimilis Manuscriptorum Catalogus cum indice formandus foret, in quo author, scriptor, aetas scripturae, forma etc. quantum possibile est, designetur: Acta Congr. (wie Anm 3) V, 376s.; Staub A., Constitutiones (wie Anm. 31) 47s.

37) Benediktsregel, Kap. 32,4.

38) Ebd., Kap. 31,10.

39) Ebd., Kap. 31,11.

Gleicherweise ist auch ein Handschriftenkatalog mit Index anzulegen, in dem die Namen des Autors und des Schreibers, das Alter der Schrift und die äussere Beschreibung so gut wie möglich anzugeben sind.

Für die Bibliothek gelten also wie für andere Verwaltungsdienste (Vestiar, Archivar usw.) die Normen der Benediktsregel in den Kapiteln 31 und 32. Auch wenn an den zitierten Stellen der Benediktsregel – begreiflicherweise – nicht ausdrücklich von den Büchern und der Bibliothek die Rede ist, war und ist es äusserst sinnvoll, diese Mahnungen auch darauf anzuwenden, d.h. auf die Bibliothek und ganz allgemein auf den Umgang mit den Büchern, da sie – wie der Text sagt – einer „weit höheren Ordnung" angehören als die Werkzeuge. Auch die heute geltenden Satzungen der schweizerischen Benediktinerkongregation nehmen ausdrücklich darauf Bezug.[40] Diese spirituelle Ausrichtung des Amtes des Bibliothekars zeigt sich besonders deutlich im einleitenden Satz, der die Tugenden des Gehorsams und des Dienstes sowie den gemeinsam Fortschritt im geistlichen Leben und die Ehre Gottes hervorhebt, Aspekte klösterlicher Dienstämter, die nie überholt sind!

Was den *Katalog* betrifft, wird in den *Notae et Observationes* angeordnet: „Die Einzelnen (Verwalter) müssen ein Inventar aller Gegenstände besitzen, die ihnen anvertraut sind."[41] Auch 1702 erliess die Kongregation Weisungen, die wiederum die Bibliothek betreffen, teils als Wiederholung früherer Bestimmungen, teils als Präzisierungen, wobei ebenfalls die Notwendigkeit eines Katalogs betont wird: „Die Mitbrüder, denen die Sakristei, das Vestiarium, die Bibliothek usw. anvertraut ist, müssen ein Inventar besitzen. Sie dürfen niemanden ohne ausdrückliche Erlaubnis in jene Räume führen. Sie dürfen auch nichts ohne Erlaubnis anderen ausserhalb des Konvents zum Gebrauch überlassen. Was sie den Mitbrüdern zeitweise überlassen, müssen sie genau verzeichnen."[42] Dasselbe verordneten für Einsiedeln schon früher die Visitatoren Abt Bernhard II. Müller von St. Gallen und Abt Johannes Jodocus Singisen von Muri im Rezess vom 9. August 1606: „Die Bibliothek soll sauber und in Ordnung gehalten werden. Von allen Büchern soll ein entsprechender Katalog hergestellt werden, der sich im Original beim Abt oder P. Dekan befindet, und von dem auch der Bibliothekar ein Exemplar hat."[43] Hier werden auch wieder Bestimmungen aufgenommen, die wir schon oben in den Einsiedler Bibliotheksstatuten getroffen haben (1° und 2°).

---

40) Satzungen und Spirituelle Richtlinien der Schweizer Benediktinerkongregation. Teil II. Spirituelle Richtlinien 71, Engelberg 1986, 69f.

41) *Singuli sua habent Inventaria omnium rerum sibi commissarum:* Acta Congr. (wie Anm. 3)V, 95; Staub A., Notae (wie Anm. 20) 9.

42) *Quibus Sacrarij, Vestiarij, Bibliothecae etc. cura demandata est, inventarium habeant; neminem sine licentia expressa in ea loca introducant. Nihil sine licentia extra Conventum alijs utendum concedant, quae Fratribus utenda ad tempus dederint, eorum designationem habeant, in Reg. c. 32, n.2:* Acta Congr. (wie Anm. 3) IV, 153.

43) *14. Bibliotheca munde, et ornate seruetur, et omnium librorum Catalogus conueniens conficiatur, qui in Originali sit penes D. Abbatem, aut P. Decanum, exemplum huius habeat Bibliothecarius:* Einsiedeln, Stiftsarchiv, Acta quaedam Capitularia, A.CC 1.

Diese wiederholte Einschärfung eines Bibliothekskatalogs mag uns vielleicht erstaunen. Denn für uns ist es klar, dass eine Bibliothek nur funktionsfähig ist, d.h. sinnvoll benützt und ausgewertet werden kann, wenn entsprechende Kataloge vorhanden und heute natürlich möglichst auch via EDV oder Internet zugänglich sind. Hier stehen wir in Einsiedeln noch vor grossen Aufgaben, insbesondere bezüglich der Handschriften, Inkunabeln und Frühdrukke, für die bis heute weitgehend die handschriftlichen Aufzeichnungen von P. Gall Morel aus dem letzten Jahrhundert einziges Findemittel sind. Doch auch der Katalog der alten und neueren Drucke bedarf noch immenser, vermutlich jahrzehntelanger Bearbeitung.

Über die „Geschichte" des Bibliothekskatalogs in Einsiedeln finden sich verschiedene Hinweise in den Aufzeichnungen von P. Gall Morel. Um 1740 schrieb P. Anton Huber († 1769) einen heute leider verlorenen Handschriftenkatalog.[44] Zwischen 1760 und 1770 wurde ein vollständiger Katalog der gedruckten Bücher angelegt, von dem noch etwa 10 Foliobände vorhanden sind. Dieser Bibliothekskatalog des 18. Jahrhunderts war zweifach: 1. in den Foliobänden nach Fächern geordnet, jedes Fach mit einem Buchstaben des Alphabets bezeichnet; 2. auf Zetteln (ebenfalls nach Fächern), die auf fingerbreite Hölzchen aufgeklebt und alphabetisch in hierzu gezimmerten Schränken in Haselnussstäbe eingefügt wurden; jeder Band hatte sein eigenes Hölzchen mit Nummer. Die Schränke standen auf der Galerie. Dort war auch ein Verzeichnis der Patres, die eben im Kloster waren und die Bibliothek benützen durften. Jeder Pater hatte eine hölzerne Nummer zum Einstecken; nahm er ein Buch heraus, so steckte er seine Nummer an die Stelle der Buchnummer, welche er zu seinem Namen steckte, so dass man, wenn das Buch fehlte, wusste, wer es sich ausgeliehen hatte.[45] Die Einrichtung war jedoch zu kompliziert, um bequem und praktisch zu sein, vor allem auch im Blick auf den häufigen Wechsel der Patres usw. Aus dieser Zeit ist auch noch ein Band eines allerdings flüchtig bearbeiteten „Realkatalogs" vorhanden. Es ist nicht mehr klar, wie die Bücher bezeichnet waren, da die Ordnung bald geändert wurde. Sehr wahrscheinlich waren nur die Gestelle und nach diesen die Bücher bezeichnet.[46] Um 1770 erfolgte deshalb eine Katalogreform nach einem neuen System. Der neue Katalog war zwar wiederum nach Fächern gegliedert, wobei jedoch die Bezeichnung des Fachs nicht mehr alphabetisch war (z.B. CC = Conciones, IC = Ius canonicum usw.). Doch ging man auch jetzt nicht über die Bezeichnung der Gestelle hinaus. Jedes (nicht verbotene!) Buch erhielt auf dem Rükken die beiden noch heute auffallenden, roten Lederschildchen, oben in Goldprägung den Titel, darunter, ebenfalls in Gold, den Fachbuchstaben und die Gestellnummer zeigend.[47] Doch scheint es auch in der Folgezeit um den Katalog nicht zum besten gestellt gewesen zu sein, wie eine Notiz im Tagebuch

44) Morel G., Zur Geschichte (wie Anm. 23) 91.
45) Ebd. 96.
46) Ebd. 106.
47) Ebd. 107.

von Abt Beat Küttel († 1808) zum Jahr 1789 zeigt: *„In diesem und dem vorhährigen Jahreslauf hatte sich unser P. Conrad Tanner mit P. Sebastian Imfeld sonder Mühe gegeben, die grosse Bibliothek nebst dem Usual in eine vollständige Ordnung zu bringen, und wir hoffen, dass nun mit der Zeit der Cathalogus noch wohl eingerichtet und geschrieben werden mag, endlich und endlich dieser schöne Gegenstand, der so viele Jahre verwirrt und unvollkommen zu sein scheint, sein erwünschte Endschaft erhalten werde."*[48]

Es gab aber auch Zeiten, wie die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts, in denen bewusst die Anfertigung eines Bibliothekskatalogs unterblieb, bzw. untersagt war, wie P. Gall Morel zum Jahr 1846 bemerkt: „Die Zeiten waren je länger je ungünstiger, und blieben es bis jetzt, für uns wenigstens, in solchem Grade, dass der Abt die Abfassung eines Catalogs der Bibliothek noch nie zugeben wollte, weil ja doch solche Verzeichnisse nur im Fall der weltlichen Verwaltung oder Aufhebung als Inventarien und zur Hinderung allfälliger Rettung gebraucht werden."[49] – Doch auch nachdem sich die Zeiten gebessert hatten, erlebte die Bibliothek – und mit ihr der Katalog – weitere Veränderungen. Heute gibt es zwei verschiedene Ordnungsprinzipien, das alte nach systematischen Fächern, das andere (in den Zwanzigerjahren eingeführt) nach Grösse; seit 1985 sind wir für die Neuzugänge wieder zu den alten Sachgebieten zurückgekehrt, und seit 1995 werden die Bücher sukzessive elektronisch erfasst.

2.[50] *<Sammlungen>* In der Bibliothek befinden sich ausser den Büchern oft auch andere Sammlungen, teils als Schmuck, teils für den Unterricht bestimmt, wie Bilder, Münzen, mathematische Instrumente usw. Auch von ihnen soll der Bibliothekar ein Breve, bzw. ein genaues Verzeichnis anlegen; ein Exemplar besitzt der Bibliothekar, ein anderes der Abt selbst, wie die Regel ausdrücklich vorschreibt in Kap. 32.[51] Darin soll sogleich verzeichnet werden, wenn entweder etwas Neues gekauft oder mit Erlaubnis des Abtes daraus etwas verkauft wird.

Auch in unserer Stiftsbibliothek wurden bis in die neuere Zeit solche Gegenstände aufbewahrt: in Glaskästen Instrumente der physikalischen Sammlung, die Münzensammlung in einem eigenen schönen Rokokoschrank, ebenso einige Kunstwerke, die zum Teil eigens als Schmuck für die Bibliothek geschaffen worden waren, z.B. zwei Philosophenbüsten von Diego Carlone und

48) Ebd. 112

49) Ebd. 166.

50) *2. Cum vero in Bibliotheca praeter libros etiam alia quaedam partim ad ornatum, partim ad eruditionem comparandam asservari soleant, ut sunt picturae, nummi, Jnstrumenta mathematica. Horum omnium Brevem, sive exactum inventarium tam Bibliothecarius, quam ipse Abbas, ut expresse sacra Regula praecipit, teneat. c. 32. In quo si quid novi, vel pretio acceptum, vel forte cum licentia Abbatis distractum fuerit, mature annotetur:* Acta Congr. (wie Anm. 3) V, 377; Staub A., Constitutiones (wie Anm. 31) 48.

51) Der Abt führe über alles ein Verzeichnis, damit er weiss, was er gibt und zurückerhält, wenn sich die Brüder in den zugewiesenen Aufgaben ablösen: Benediktsregel, Kap. 32,3; Acta Congr. (wie Anm. 3) V, 377.

zwei Statuetten aus verschiedenfarbigem Stein, Hermes und Zeus darstellend, 1741 von Franz Anton Kälin im Auftrag von Abt Nikolaus Imfeld für die Bibliothek geschaffen. Auch hingen an den Fenstern farbige Wappenscheiben. So sah es noch Goethe bei seinem zweiten Besuch 1797 in Einsiedeln: „In der Bibliothek stehen schöne bunte Glasscheiben in Rahmen an den Fenstern herum, wobei ich bemerken konnte, dass das farbige Glas in dem Fall des doppelten Glases nicht weggeschliffen, sondern mit dem Diamant weggekratzt war."[52] All diese Gegenstände sind heute eigenen Sammlungen im Kloster zugeteilt, die zwar nominell Teile der Bibliothek sind, aber getrennt von ihr betreut werden.

3.[53] *<Verbotene Bücher>* Häretische Bücher sind in der Bibliothek von den anderen getrennt an einem besonderen Ort einzuschliessen. Andere Bücher, die nur „bedingt" verboten sind, können zusammen mit den übrigen bei den jeweiligen Sachgebieten stehen. Der Bibliothekar muss jedoch ein Verzeichnis von ihnen besitzen und darf sie nur beschränkt ausleihen, nach kluger Einsicht und wenn eine begründete Ursache vorliegt; die häretischen jedoch darf er nur denen geben, die ein besonderes Privileg besitzen.

Wo die *Acatholica* und *Polemica* sowie die verbotenen Bücher früher, d.h. zur Zeit der Abfassung der Statuten bei uns in Einsiedeln aufbewahrt wurden, lässt sich nicht mehr genau feststellen. Es ist jedoch offensichtlich, dass sie nicht bei den anderen Büchern in der Bibliothek standen; denn bei ihnen fehlt jeder Hinweis auf eine alte Signatur.[54] Auch erhielten diese verbotenen Bücher keinen Goldtitel mit Fachbuchstaben und Gestellnummer auf dem Buchrükken, was noch heute auffällt. Sie bildeten jedoch eine eigene „Klasse" L.P. (= libri prohibiti; später „R"). Viele tragen auf dem vorderen Innendeckel die Bezeichnung „Polem." mit der Tablar- und Buchnummer. Spätestens seit diesem Jahrhundert stehen die *Acatholica* und *Polemica* auf der südlichen Galerie, die nicht allgemein zugänglich ist. Die übrigen „verbotenen" Bücher befanden sich bis zur Restaurierung der Barockbibliothek daselbst in abgeschlossenen Kästen.

Dabei fällt mir bei unseren *Acatholica* und *Polemica* auf, dass sich in ihnen – im Unterschied zu anderen Klosterbibliotheken – keine Hinweise oder Andeutungen auf eine Zensur dieser Bücher finden.

---

52) Goethe J. W. v., Aus einer Reise in die Schweiz über Frankfurt, Stuttgart und Tübingen im Jahre 1797 (Bibliothek deutscher Klassiker 107), Frankfurt 1994, 212; Birchler L., Die Kunstdenkmäler des Kantons Schwyz. I. Einsiedeln, Höfe und March (Die Kunstdenkmäler der Schweiz 1), Basel 1927, 204–207

53) *3. Libri haeretici speciali loco, ab alijs sejuncti, concludantur. Alios tantum, et secundario solum prohibiti cum alijs quidem in Classibus materiarum locum obtinere possunt, eorum tamen indicem habeat, nec cuicunque, sed pro prudentia, et causa eos poscentibus concedere potest. Priores vero nemini nisi speciale privilegium habenti tribuere licet:* Acta Congr. (wie Anm. 3) V, 377s.; Staub A., Constitutiones (wie Anm. 31) 48.

54) Vgl. Morel G., Zur Geschichte (wie Anm. 23) 107.

Hier hat sich jedoch die Einstellung in der neueren Zeit ganz erheblich gewandelt. Im Gefolge der ökumenischen Öffnung der Kirche werden die Werke führender nichtkatholischer Exegeten und Theologen auch für die Bibliothek angeschafft (z.B. der Evangelisch-katholische Kommentar zum Neuen Testament EKK, die Werke von Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer, Emil Brunner, Gerhard Ebeling, Oskar Cullmann usw.). Sie stehen jetzt unter einer eigenen Signatur im allgemein zugänglichen Büchermagazin; denn unsere theologische Schule ist insbesondere bestrebt, den ökumenischen Geist zu pflegen und zu fördern.

Besondere Sorge bereitete den Äbten offensichtlich auch die Aufklärung mit ihrem Schrifttum. Sie warnen deshalb davor und möchten, dass derartige Bücher von den Klöstern ferngehalten werden.[55] Und die Äbte bitten die Mönche, sich der Lektüre solcher Schriften zu enthalten: „Weil es unter den zahlreichen Anstrengungen, mit denen die Welt heute das Gottesreich bekämpft, nichts Gefährlicheres und Schädlicheres gibt als die Lektüre so vieler Schriften, die gegen den Ordensstand, ja gegen die katholische Religion als solche gerichtet sind. Und weil durch sie nicht nur der gute Ruf der Diener Gottes heruntergerissen wird, sondern auch den Seelen der Ordensleute eine grosse Gefahr erwächst, soll es strengstens verboten sein, dass einer unserer Mönche sich herausnimmt, solche perverse Erzeugnisse der Finsternis zu kaufen oder sie ohne ausdrückliche Erlaubnis der Oberen zu lesen. Und wir wünschen, dass die Konventobern sorgfältigst darüber wachen" usw.[56]

---

55) 2. *Ex hoc ipso, et ex vltimo Recessu Fischingensi disputatum est de Libris, qui in lucem prodeunt, qui si plausibilem aliquem titulum habeant, mox Religiosi habere velint, eos aestimant, volvant, revolvantque, non sine occulto non raro animae suae scandalo. Atque in hoc quidem unanimiter convenerunt RR*^{mi} *Patres, ut Libros ab haereticis authoribus conscriptos, et si a re adiaphona tractantes, aut catholicorum etiam authorum ab haereticis in latinam vel germanicam linguam versos omnino a Monasterijs privatisque cellis arceantur, cum semper occultum venenum in ijs lateat. Quasi vero inter Catholicos non essent viri boni, aut a Catholicis authoribus non haberentur libri utiles, et docti, et solidi, et eruditi, quod in utrumque recessum annotari mandatum fuit:* (1768) Acta Congr. (wie Anm. 3) V, 547s. Vgl. die Zusammenfassung bei A. Staub: *Arceant R*^{mi} *Patres a suis Monasteriis libros periculosos ab haereticis auctoribus etiam de re adiaphora conscriptos:* Staub A., De Origine (wie Anm. 4) 34.

56) Dies geschah vor allem gegen Ende des 18. Jahrhunderts, z.B. 1785: *Recessus Congregationis San-Gallensis caelebratae diebus 20. et 21 Junij anno 1785. Pro Conventibus. Imprimis cum inter tot molimina, quibus mundus hoc aevo Regnum Dei impugnat, nihil magis periculosum ac nocivum esse constet, lectione tot libellorum contra statum Religiosum, imo ipsam catholicam Religionem protrusorum, quibus non solum fama servorum Dei proscinditur, sed ipsis etiam animabus Religiosis periculum ingens creatur, hinc severe prohibitum sit, ne ullus Religiosorum nostrorum eiusmodi perversas lucubratiunculas comparare, aut sine expressa Superiorum licentia lectitare praesumat; Super quo Superiores Conventuum omnino soliciter invigilare volumus:* Acta Congr. (wie Anm. 3) VI, 466. Ebenso 1788: *Recessus pro Conventibus Congregationis habitae in Principali Monasterio Einsidlensi a. 1788, diebus 1. et 2. Octobris. 2. ... hortantes <RR*^{mi} *Patres>, ut iuxta mandatum SS. P. N. Benedicti studeant a saeculi actibus se facere alienos; ac propterea a familiaritate cum saecularibus praesertim Iuniores Religiosi abstineant; atque a lectione*

Dieses Verbot wird im 19. Jahrhundert nochmals erneuert und schliesst dann auch nicht approbierte Bibelausgaben ein.[57]

Doch hat man sich in Einsiedeln – wie auch in anderen Klöstern – den positiven Werten der Aufklärung nicht verschlossen, sondern eine auffallend offene Haltung gezeigt, wie ein Besucher damals mit Staunen bemerkt: "Unter den Vätern zeichnet sich der Abt Marianus auf eine ganz vorzügliche Weise aus; dieser geistliche Fürst unterscheidet sich vor vielen andern durch die edelsten, menschenfreundlichsten Gesinnungen, durch grosse, litterarische so wol als politische Känntnisse, so dass er, meines Erachtens, mit Recht ein Ganganelli[58] in seiner kleinen Sphäre zu heissen verdient. Bey ihm hab ich eine Menge der besten, protestantischen Bücher gefunden; auch habe ich aus seinen Briefen gesehn, dass er seine Schreibart nach den vortreflichsten Schriftstellern unter den Teutschen formiert hat. Jn diesem Kloster wird der Diacon Lavater beynahe als Heiliger verehrt; man hat mir von diesem ein Lobgedicht auf den Abbten gezeiget".[59] Diese Offenheit zeigt sich auch in den Beständen der Bibliothek.

4.[60] *<Öffnung der Bibliothek>* „Zur bestimmten Zeit gebe man, was zu geben ist, und erbitte man, was zu erbitten ist."[61] Deshalb soll der Bibliothekar die Bibliothek an den Tagen und zu den Stunden öffnen, die von den Oberen

---

noxiorum Libellorum, qui non solum bonos mores corrumpunt, sed etiam mentem perversis principijs Religioni Monasticae, imo et Christianae contrarijs obnubilant, prorsus abstinere nitantur: Acta Congr. (wie Anm. 3) VI, 548. Und wiederum 1791: *Recessus Congregationis celebratae Jn Monasterio Rhenaugiensi Diebus 5. et 6. Oct. 1791: 3. Ne in ipsa quoque Monasteria nova et pericuolsa principia serpant, superiores, ne ejusmodi libri et tractatus, perversam libertatem spirantes, Religiosis permittantur; et si qui reperti fuerint, omnino auferantur et eliminantur; satagantque, ut potius studijs antiquis, sacris, et Ecclesiasticis pro utilitate et defensione Ecclesiae se occupent:* Acta Congr. (wie Anm. 3) VI, 654. Vgl. dazu die Zusammenfassung bei A. Staub: *Decreta quae ab anno 1776–1791 a R*^{mis} *Abbatibus edita sunt. ... 11. Praesertim Juniores religiosi ... a lectione noxiorum libellorum, non solum bonos mores corrumpentium, sed etiam mentem perversis principiis Religioni monasticae, immo et Christianae contrariis obnubilantium, prorsus desistere nitantur:* Staub A., De Origine (wie Anm. 4) 35; und dazu die Bemerkung, dass dieses (und ähnliche) Dekrete sich gegen den Geist der Aufklärung bzw. gegen den Geist der französischen Revolution richteten, der sich auch in den Klöstern der Kongregation schon spürbar rege: ebd. 35.

57) *Libros suspectos et periculosos penitus prohibendos, imo vitandos esse, etiam editiones S. Scripturae non legitime approbatas:* Staub A., De Origine (wie Anm. 4) 40.

58) Papst Klemens XIV. (Giovanni Vinc. Ant. Ganganelli, 1705–1774).

59) Meister L., Kleine Reisen durch einige Schweizer Kantone, Basel 1782, 91.

60) *4. Ut horis competentibus dentur, quae danda sunt, et petantur, quae petenda sunt, S. Reg. cap. 31. Statutis per Superiores diebus, et horis, nisi rationabili, et legitima causa praepediatur, Bibliothecam adeat, et tunc licebit omnibus de Conventu libros vel lectos restituere, vel novos postulare, vel breviter aliquid notare. Alio vero tempore absque expressa Superiorum licentia id minime fiat:* Acta Congr. (wie Anm. 3) V, 378; Staub A., Constitutiones (wie Anm. 31) 48.

61) Benediktsregel, Kap. 31,18.

festgesetzt sind. Ausnahmen sind aus berechtigtem Grund gestattet. In Anwesenheit des Bibliothekars können dann alle aus dem Konvent die gelesenen Bücher zurückbringen und neue holen, oder kurz das eine oder andere notieren. Zu anderen Zeiten ist der Zutritt zur Bibliothek ohne ausdrückliche Erlaubnis der Oberen keineswegs gestattet (minime fiat).[62]

Eine so strikte Einschränkung der Öffnungszeiten der Bibliothek ist natürlich heute nicht mehr einzuhalten. Heute kann der Bibliothekar auch nicht mehr einfach bereitstehen, um Bücher einzusammeln und herauszugeben. Das ist jedoch auch nicht mehr nötig; denn jeder Mitbruder besitzt heute einen Schlüssen und hat Zutritt zu Katalog und Bibliothek (Freihandbibliothek). Ausgenommen davon sind begreiflicherweise die Handschriften und Inkunabeln. Somit gilt auch der Paragraph 6 der Einsiedler Statuten nicht mehr, wonach ausser dem Bibliothekar nur die Oberen einen Schlüssel zur Bibliothek haben dürfen. Allerdings gibt es Bereiche der Bibliothek, die auch heute nicht allgemein zugänglich sind.

Jeder Mitbruder hat also heute mit seinem Klausurschlüssel auch Zutritt zur Bibliothek. Das bringt freilich – wenn man so will – den Nachteil mit sich, dass öfters unterlassen oder vergessen wird, die Bibliothek auch wieder zu schliessen, was den Bibliothekar nötigt, immer wieder – und vor allem abends – zu kontrollieren, ob überall die Lichter gelöscht und alle Räume vorschriftsgemäss geschlossen sind – und sie gegebenenfalls abzuschliessen.

Es wäre noch hinzuzufügen, dass ursprünglich nicht alle Konventualen die Erlaubnis besassen, die Bibliothek zu benützen, sondern nur jene, die von den Oberen ein besonderes Privileg bekommen hatten.[63]

5.[64] *<Teure Bücher>* Er bedenke auch, dass teure Bücher nicht nur zum Vorzeigen vor neugierigen Aussenstehenden angeschafft werden sollen, sie sollen

---

62) Dass die Bibliothek geschlossen sein muss, schreiben auch die *Notae et Observationes* von 1636/1748 vor: *Ut omnia suis locis in bono ordine, et registratura asservent clausa*, und: *Ut sine licentia Superioris neminem introducent in ea loca, ubi talia reservantur:* Acta Congr. (wie Anm. 3) V, 95; ebenso das Dekret von 1702: *Neminem sine licentia expressa in ea loca introducant:* Acta Congr. (wie Anm. 3) IV, 153.

63) Morel G., Zur Geschichte (wie Anm. 23) 96.

64) *5. Meminerit libros non ad vanam ostentationem tanto pretio comparari, ut soli forte extraneorum curiositati inserviant, sed ut Fratribus usui sint, qui utilem, ac necessariam homini religioso notitiam inde hauriant. Quare rationabiliter aliquid petentem non contristet, sed sine typo, hoc est, morositate, vel mora prompto, hilarique animo offerat. c. 31. Si ad manus non sit, ejus carentiam, vel quis eo utatur, si opus fuerit, significet. Alias non expedire videtur, ut passim, quos libros hic, vel ille possideat, propalet. Si quid vero irrationabiliter postuletur, humiliter deneget, et utilia suggerat. Specialiter etiam in ijs, qui certis occupationibus deputati sunt, ut Professores, Ecclesiastes et fideliter pro suis objectis libros utiles tribuat, et non tantum petentibus nihil abscondat, aut celet, sed ultro, quod proficuum noverit, subministret, considerans, se praeter obedientiae, et charitatis meritum omnium bonorum inde provenientium ita participem fore:* Acta Congr. (wie Anm. 3) V, 378s.; Staub A., Constitutiones (wie Anm. 31) 48.

vielmehr den Mitbrüdern von Nutzen sein, damit sie daraus das nötige Wissen für das geistliche Leben schöpfen können.

Der Bibliothekar soll im übrigen einen Mitbruder, der vernünftigerweise etwas erbittet, nicht betrüben, noch ihn von oben herab behandeln oder warten lassen, sondern gerne bereitstehen und heiteren Sinnes das Gewünschte geben.[65] Ist das Gewünschte nicht greifbar, soll er ihm das mitteilen; gegebenenfalls soll er sagen, wer das gesuchte Buch eben benützt. Im übrigen ist es nicht förderlich, allgemein im Kloster bekanntzugeben, welche Bücher dieser oder jener besitzt. Unvernüftige Wünsche solle er bescheiden zurückweisen[66] und Nützlicheres anraten.

Vor allem soll er den Professoren sowie den Predigern die für ihre Beschäftigung nützlichen Bücher geben, nicht nur nichts verheimlichen oder verstecken, sondern zusätzlich darreichen, was er für dienlich hält. Denn er muss bedenken, dass er über das Verdienst des Gehorsams und der Liebe hinaus teilhat an allem Guten, das daraus entsteht.

Gerade der erste Satz dieses Paragraphen besitzt nach wie vor Aktualität. Die normalen Anschaffungen der Bibliothek erlauben keine Extravaganzen, was auch nicht dem Geist klösterlicher Armut entsprechen würde. Doch auch der Rest des Paragraphen verdient nach wie vor Aufmerksamkeit. Die Aufgabe des Bibliothekars ist ja in erster Linie eine Dienstfunktion. Hier hat er den Mitbrüdern zur Verfügung zu stehen, nicht nur zu bestimmten Zeiten und Stunden, sondern wann immer seine Hilfe gebraucht wird.

In diesem Zusammenhang ist einer der Punkte des Wahlvorbereitungskapitels in Einsiedeln nach dem Tod des Abtes Ulrich III. Wittwiler († 10.10.1600) erwähnenswert. Der vierte Punkt der Überlegungen zuhanden des neuen Abtes (Augustins I. Hofmann) befasst sich mit den Büchern, welche die Patres auf den Zellen besitzen. Sie sollen davon dem Bibliothekar ein Verzeichnis geben, so dass diese Bücher auch anderen zur Verfügung stehen. Damit soll dem Privatbesitz gewehrt werden.[67] Hierher gehört auch die Anmerkung zu Kapitel 49 der Benediktsregel in den *Notae et Observationes*, wonach in den Zellen der Mönche keine Flut an überflüssigen Büchern stehen solle; die Mönche sollen sich vielmehr angewöhnen, mit der gemeinsamen Bibliothek zufrieden zu sein.[68]

---

65) Vgl. Benediktsregel, Kap. 31,16.19.

66) Ebd. Kap. 31,7.13.

67) *Quilibet librorum suorum catalogum Bibliothecario dabit, vt si quis libro, qui in communi Bibliotheca non est, vti uelit, apud alterum inueniat, atque ita omnis proprietatis et peculij auferatur occcasio:* Acta quaedam Capitularia, Einsiedeln, Stiftsarchiv, A.CC 1.

68) So die Äbteversammlung 1656 in St. Gallen: 4to. *Etsi littera Regulae quoad Distributionem et perlectionem librorum in Quadragesima inter sacerdotes tamquam uarijs Occupationibus destinatos difficulter obseruari possit, nullo tamen negotio seruari posse uidetur inter Fratres Juniores. Illa superflua librorum copia ex priuatis cellis eliminanda est, ut Fratres nostri assuescant communi Bibliotheca esse contenti:* Acta Congr. (wie Anm. 3) II, 153s. Dieser Text wurde später leicht verändert auch in die *Notae et Observationes*

Das ist nun allerdings ein äusserst kritischer Punkt, heute gewiss noch mehr als im 17./18. Jahrhundert. In den sechziger Jahren wurde auf Anordnung des Kongregationskapitels der schweizerischen Benediktinerkongregation auch bei uns dasselbe angeregt: alle sollten die Bücher in ihren Zellen zuhanden des Bibliothekars mit Autor und Titel auf Karteikarten verzeichnen. Damit sollte in erster Linie verhindert werden, dass kostspielige Bücher mehrfach angeschafft würden, bzw. dass die Bibliothek auf deren Anschaffung verzichten konnte, wenn das Buch im Kloster schon vorhanden war. Doch das System funktionierte nicht und wurde nach ersten Ansätzen leider wieder aufgegeben, wäre aber gerade bei teuren Anschaffungen (Lexika, Grundlagenwerke usw.) immer noch lohnens- und empfehlenswert. (Wo sind wohl die Karten gelandet, die ich damals ausgefüllt habe?)

Wie dringlich die Warnung vor einer Flut „überflüssiger Bücher in den Zellen" und die Mahnung sind, „sich mit der gemeinsamen Bibliothek zufrieden zu geben", erfahre ich regelmässig bei der Ordnung (bzw. Entsorgung) der Büchernachlässe verstorbener Mitbrüder. Wenn dabei auf ganzen Buchreihen dicker und zäher Staub liegt oder wenn broschierte Bücher nicht einmal aufgeschnitten sind, so ist das doch ein deutlicher Beweis, dass diese Bücher längst oder überhaupt überflüssig waren. Und dass die „gemeinsame Bibliothek" gar nicht so schlecht ist, zeigt sich spätestens dann, wenn sich beim Sortieren der Bücher herausstellt, dass der grössere Teil – besonders bei theologischen Werken – schon längst in der Bibliothek vorhanden ist. Das bedeutet, dass jährlich eine grosse Menge an Dubletten anfällt, die entsorgt werden muss. Zum Thema der „Superfluitas" gehört auch die folgende Beobachtung: auch bei uns besteht die Gewohnheit, alles und jedes zu kopieren. Der gemeinsame Kopierapparat verzeichnet jährlich gegen eine halbe Million (!) Kopien; sogar der Kleinkopierer im Lesesaal bringt es im Jahr auf deren ca. 3'000 (und wieviele landen umgehend im Papierkorb!). Und wenn man noch hinzunimmt, wie viele Tonnen Altpapier (Zeitungen usw.) jährlich im Kloster entsorgt werden müssen – 12 Tonnen seien es, liess ich mir sagen –, kann man sich eine lebhafte Vorstellung von dieser „Superfluitas" machen!

6.[69] *<Hilfe des Bibliothekars>* Es kommt bisweilen auch vor, dass der eine oder andere in bestimmten Fragen für Predigten oder sonstige Arbeiten der Hilfe des Bibliothekars bedarf, weil er die Namen von Autoren oder die Titel von diesbezüglichen Werken entweder gar nicht kennt, oder Gelesenes ver-

---

aufgenommen, vgl. Acta Congr. (wie Anm. 3) V, 145s.; Staub A., Notae (wie Anm. 20) 19s.

69) *6. Quia frequenter accidit, aliquos pro certis materijs concionum, vel aliorum negotiorum causa librorum subsidio indigere, qui tamen nominatim authores de his tractantes aut nunquam legerunt, aut lectorum obliti sunt, talibus vel spatium, et occasionem inquirendi dare debet, vel quod optandum, ipse statim per se similes libros exhibere sciat, ad quod multa lectione, et discretione perveniendum est:* Acta Congr. (wie Anm 3.) V, 379; Staub A., Constitutiones (wie Anm. 31) 48.

gessen hat. Diesen muss er Gelegenheit bieten, nachzuforschen; ja, es ist sogar wünschenswert, dass er ihnen sogleich aus eigenem Wissen ähnliche Bücher anzubieten weiss, wofür Belesenheit und die Unterscheidungsgabe *(discretio)* nötig sind.

Diese Dienstbereitschaft des Bibliothekars ist unter Umständen auch heute noch nötig, obwohl die Kataloge allen zugänglich sind, und die Recherche über den elektronischen Katalog in vielen Fällen hilft, wo Autoren und Titel unbekannt sind, bzw. wo ein Mitbruder zu einem bestimmten Thema Literatur suchen muss. Doch für die Altbestände der Bibliothek, die noch nicht elektronisch erfasst sind, kann die Hilfe des Bibliothekars durchaus nützlich und nötig sein. Wichtig scheint mir hier auch der Hinweis auf die *discretio* zu sein, die Unterscheidungsgabe, die Mutter aller Tugenden, die in der Benediktsregel vor allem dem Abt empfohlen wird,[70] doch auch in diesem Fall sehr förderlich ist – wiederum ein Hinweis auf den Primat des Spirituellen in der Tätigkeit des Bibliothekars. Und da heute alle im Kloster freien Zugang zur Bibliothek haben und es wünschenswert ist, dass sie sich der gemeinsamen Bibliothek bedienen, erübrigt sich weitgehend der Paragraph 7 der Einsiedler Bibliotheksstatuten. Doch kommt es hin und wieder vor, dass der Abt oder andere Mitbrüder z.B. Gäste an den Bibliothekar verweisen.

7.[71] <*Ausleihen*> An Auswärtige, sowie an Mitbrüder, die ausserhalb des Klosters tätig sind, darf der Bibliothekar ohne ausdrückliche Erlaubnis des Abtes, oder in dessen Abwesenheit des Dekans bzw. Priors, kein Buch ausleihen. Für Ausleihen ist ein Revers zu verlangen und das Ausgeliehene nach gesetzter Frist zurückzufordern.[72]

Unsere Bibliothek ist offiziell dem interbibliothekarischen Leihverkehr angeschlossen, eine Dienstleistung, die mit der Zeit noch weiter ausgebaut werden kann, so dass hier heute keine besonderen Erlaubnisse mehr nötig sind. Ausgenommen ist dabei jedoch die Ausleihe von Handschriften für Ausstellungen, besonders im Ausland. Dann sind auch besonders strenge Bedingungen und Garantien zu fordern (Versicherung, Sicherheitsvorschriften während

---

70) Benediktsregel, Kap. 64,17–19.

71) *7. Extraneis, vel Religiosis Confratribus etiam extra Monasterium constitutis, nullum librum commodare licet absque expressa licentia Abbatis, aut in ejus absentia Decani, sive Prioris, receptisque ab accipiente reversalibus, a quo evoluto tempore mox iterum repetantur:* Acta Congr. (wie Anm. 3) V, 379s.; Staub A., Constitutiones (wie Anm. 31) 48.

72) Der gleiche Grundsatz steht auch in den *Notae et Observationes: Ut nihil sine licentia extra Conventum alijs utendum concedant. Quos vero libros Fratribus Bibliothecarius ad tempus utendos concedat, eorum designationem specialem ab ipsis requirat, ne quid perdatur:* Acta Congr. (wie Anm. 3) V, 96; Staub A., Notae (wie Anm. 20) 9. Der Bibliothekar muss also ein „Leihbuch" führen: *Nihil sine licentia extra Conventum aljis utendum concedant, et si quae concedunt sive extra sive intra monasterium, exacte litteris consignent:* Acta Congr. (wie Anm. 3) IV, 153. *Quod Fratribus utenda ad tempus dederint, eorum designationem habeant, in Reg. c. 32 n. 2:* Dekret von 1702, Acta Congr. (wie Anm. 3) IV, 153; Staub A., De Origine (wie Anm. 4) 26.

der Ausstellung, Vitrinen, Beleuchtung, Leihvertrag usw.). Doch ist bei solchen Ausleihen grösste Zurückhaltung gefordert, und die Erlaubnis zu Leihgaben für ausländische Ausstellungen wird auch nur in Ausnahmefällen erteilt.

Auswärts weilende Mitbrüder müssen, wenn sie Bücher aus der Bibliothek mitnehmen wollen oder müssen, diese ins allgemeine Leihbuch eintragen und dem Bibliothekar Meldung erstatten.

Für alle klosterinternen Ausleihen gilt die strenge Vorschrift, die Bücher in das jeweilige Leihbuch einzutragen, eine Vorschrift, die leider oft nicht befolgt wird – aus welchen Gründen auch immer; so kommt es hin und wieder vor, dass es nicht möglich ist, einem Bittsteller zu sagen, wer das gesuchte Buch im Augenblick benützt (vgl. oben Nr. 5). Fragwürdig wird das Ganze, wenn auf die Bitte um Rückgabe am Anschlagbrett keine Reaktion erfolgt, weil der Betreffende offenbar nicht mehr weiss, dass er das Buch auf seiner Zelle hat.

Eigentlich müssten auch alle Mitbrüder wissen, dass die Bücher der Bibliothek tunlichst bald wieder restituiert werden sollten. Es sollte nicht so sein, dass Bücher der gemeinsamen Bibliothek jahre- oder gar jahrzehntelang auf den Zellen zurückbehalten werden, ja vielleicht sogar erst nach dem Tod des Betreffenden wieder in die Bibliothek zurückfinden – wovon wahrscheinlich alle Bibliothekare ein Liedchen singen könnten!

8.[73] <*Nachlässe und Expositi*> Wird ein Pater nach auswärts (auf eine Expositur) geschickt, lasse er die Bücher aus der Bibliothek im Kloster zurück; der Bibliothekar reihe sie wieder ein. Nach dem Tod eines Mitbruders werden seine hinterlassenen Bücher der gemeinsamen Bibliothek einverleibt. Hat einer vom Abt die Erlaubnis, ein Buch nach auswärts mitzunehmen, so mache er dem Bibliothekar genaue Mitteilung davon, da dieser für alles Rechenschaft ablegen muss.[74]

Es ist eine der Aufgaben des Bibliothekars, den Nachlass verstorbener Mitbrüder an Büchern und Schriften zu ordnen. Gerade dafür ist ein gehöriges Mass an Diskretion gefordert. Die Bücher werden, sofern sie nicht schon vorhanden sind, in die gemeinsame Bibliothek aufgenommen, wobei es gerade bei grossen „Privatbibliotheken" unumgänglich ist, Wertvolles von Unbedeutenderem zu scheiden; denn nicht alles kann unterschiedslos aufgenommen werden – und verdient es auch nicht! Briefe und Tagebücher kommen in das Archiv, handschriftliche bzw. ungedruckte Arbeiten in einen gesonderten Bereich der Bibliothek, der nicht allgemein zugänglich ist und dessen Benützung der Erlaubnis des Bibliothekars bedarf.

---

73) *8. Si quis Patrum alio dimittatur, libros e Bibliotheca acceptos domi relinquat, quo iterum a P. Bibliothecario restituantur. Defuncto etiam Confratre, relicti libri in communem Bibliothecam reponantur. Quod si quis ab Abbate obtinuiert, librum quendam secum alio transferendi, Bibliothecario distincte significet, ut qui de omnibus rationem reddere debet:* Acta Congr. (wie Anm. 3) V, 380; Staub A., Constitutiones (wie Anm. 31) 48.

74) Benediktsregel, Kap. 31,9.

Für Ausleihen an Expositi siehe oben Paragraph 7. Der Bibliothekar ist auch heute Rechenschaft schuldig nach der Anordnung der Benediktsregel; er muss wissen, was er herausgibt, um es wieder einfordern zu können.[75]

9.[76] <*Gäste*> Für das Verhalten den *Gästen* gegenüber, die öfters die Bibliothek zu besuchen wünschen, gilt: Wenn dem Bibliothekar gemeldet wird, dass ein Gast von den Oberen die ausdrückliche Erlaubnis zum Besuch der Bibliothek hat, soll er ihn dem Ansehen und Stand seiner Person entsprechend und auf Anordnung der Oberen mit allen Ehren in die Bibliothek führen. Der Bibliothekar achte auf Bescheidenheit beim Vorzeigen der Bücherschätze vor Gelehrten. Er soll nicht prahlen oder Fabeleien erzählen, noch Wahres mit Falschem vermischen. Er hat zu achten auf die Art, den Stand und die Neigungen der Person des Gastes. Überdies ist Wachsamkeit geboten, damit keine Unordnung entsteht oder gar etwas entwendet wird. Besuchen mehrere Gäste zugleich die Bibliothek, was bisweilen vorkommen kann, ist es ratsam, ja notwendig, den Unterbibliothekar beizuziehen zur schicklichen Bedienung und besseren Aufsicht. Anschliessend sind die Gäste wieder höflich hinauszubegleiten und zu verabschieden.

Die Betreuung der Gäste und Besucher der Bibliothek nimmt gerade seit der Restaurierung der Bibliothek sehr viel Zeit in Anspruch, doch ist diese Zeit nicht einfach vertan oder vergeudet, denn dabei ist es möglich, den Besuchern über den Raum und die Kostbarkeiten hinaus etwas vom Geist des Klosters, seiner Geschichte und vom Spezifikum einer typisch benediktinischen Klosterbibliothek zu vermitteln, was von den Besuchern meist auch erwartet und sehr geschätzt wird.

Wie gross das Interesse an unserer Klosterbibliothek wirklich ist, zeigte insbesondere der grosse Zulauf an der Abschlussfeier der Sanierung und Restaurierung, dem „Festlichen Finale", und am „Tag der offenen Tür", ein Zulauf, der uns selbst freudig überraschte, aber auch die sehr positive Reaktion und Berichterstattung landesweit in den Medien.

Gerade bei Führungen in der Bibliothek zeigt sich die Wichtigkeit unserer Aufgabe in der Betreuung der Gäste und Besucher, treu dem Geist der Bene-

---

75) Ebd., Kap. 32,2–3.

76) *9. Circa hospites, qui crebro Bibliothecam visitare solent, ita se gerere studeat. Cum ei nuntiatum fuerit ex Superiorum concessione aliquem desiderare Bibliothecam inspicere, primo pro dignitate, et conditione personae, atque etiam Superiorum ordinatione, omni honore hospitem in Bibliothecam introducat. Jn ostendendo vero erudito thesauro omnem observet modestiam, abstineat ab incertis narratiunculis, res suas ne nimium extollat, aut vera falsis permisceat. Attendatur conditio, status, propensio ipsius hospitis, nec interim omittatur vigilans circumspectio, ne quid vel in ordine turbetur, vel omnino subtrahatur. Unde cum subinde contingat, ut plures simul hospites Bibliothecam lustrent, consultum, et necessarium erit Sub-Bibliothecarium quoque in subsidium adesse, ut hospitibus, et decentius inserviatur, et melius invigiletur. Lustrata Bibliotheca Bibliothecarius hospites omni exhibita humanitate comitetur, deprecetur, valedicat:* Acta Congr. (wie Anm. 3) V, 380s.; Staub A., Constitutiones (wie Anm. 31) 48.

diktsregel.[77] Hier kann selbst Menschen, die unserer geistig-religiösen Welt fern sind, ja ihr vielleicht skeptisch, fremd oder verständnislos gegenüberstehen, viel Positives mitgegeben werden; das ist eine Aufgabe, der wir uns nicht entziehen dürfen. Dabei ist natürlich der Bibliothekar auf die Mithilfe der Mitbrüder angewiesen.

10.[78] *<Reinhaltung der Bibliothek>* Der Bibliothekar hat sodann nach Kräften für Sauberkeit und Ordnung in der Bibliothek zu sorgen. Er soll die Bibliothek öfters reinigen,[79] die Fenster zu gegebener Zeit öffnen und schliessen, Kästen und Pulte verschlossen halten, unsittliche Bilder entfernen. Er muss auch verhindern, dass die Bücher durch Feuchtigkeit Schaden nehmen oder sonstwie beschädigt werden. Entstandene Schäden sind sogleich auszubessern.[80]

Die *Handschriften* sind besonders sorgfältig zu verwahren, damit die Pergamentblätter nicht unter Missachtung des ehrwürdigen Alters und zum Schaden der Handschriften als Einbände für andere Bücher verwendet werden. Handschriften, die wegen ihres Alters verblasst sind und bei längerem Zuwarten überhaupt nicht mehr lesbar sein werden, sollen nach und nach zu grossem Nutzen abgeschrieben werden.

1. Aus dem Rechnungsbuch von Abt Nikolaus II. Imfeld wissen wir, dass er die Bibliothek erweitern liess, „damit sie der Luft halber Pfenster habe zu beiden Seiten des Gebäuws".[81] Die Fenster öffnen und lüften scheint also wichtig. Aber diese Weisung hat nach den heutigen Erkenntnissen für das Klima in der Bibliothek und für die Bücher eher Nachteile und ist nicht unproblematisch, gerade wenn die Bücher nicht durch Feuchtigkeit Schaden nehmen sollen. Einsiedeln liegt nämlich in einem Hochtal mit einer Hoch-

---

77) Benediktsregel, Kap. 53.

78) *10. De caetero curabit summopere, ut Bibliotheca munda, et composita sit. Adeoque saepius purgetur, fenestrae suis temporibus aperiantur, et claudantur, cistae et pulpita recludantur, imagines inhonestae amoveantur. Cavebitque, ne libri ex humiditate vitium contrahant, vel alias laedantur, laesi, et deticti, ut mature reficiantur curet. Codices manuscriptos solicite custodiat, ne forte cum maxima venerandae antiquitatis injuria, ac damno pro libris compingendis charta eorum membranacea applicetur. Qui vero ob vetustatem colorem deperdunt, et si diutius exspectetur, non amplius legi poterunt, magno emolumento successive describerentur:* Acta Congr. (wie Anm. 3) V, 381; Staub A., Constitutiones (wie Anm. 31) 48.

79) Zur Sauberhaltung der Bibliothek mahnten schon die Visitatoren in Einsiedeln 1606: *Bibliotheca munde et ornate servetur:* Acta quaedam Capitularia: Einsiedeln, Stiftsarchiv, A.CC 1.- Die *Notae et Observationes* wiederholen die Mahnung: *Ut omnia munde tractent, et a corruptione, quantum possunt, custodiant:* Acta Congr. (wie Anm. 3) V, 96; Staub A., Notae (wie Anm. 20) 9.

80) Dazu steht in den *Notae et Observationes: Ut quae usu diurno cum tempore atteruntur, restaurent, aut reparanda Abbati indicent:* Acta Congr. (wie Anm. 3) V, 96; Staub A., Notae (wie Anm. 20) 9. – Ebenso: *Ut saepius et quoties opus fuerit, omnia lustrent, ne quid a tineis aut muribus corrosum, pulveribus obsitum, humectatione squalidum etc. pereat, aut damnum patiatur:* ebd.

81) Einsiedeln, Stiftsarchiv, A.TP 20, p. 411.

moorlandschaft. Diese Hochmoore jedoch geben sehr viel Feuchtigkeit an die Luft ab, so dass die relative Luftfeuchtigkeit hier in Einsiedeln gewöhnlich bis zu 20 % höher ist als im Unterland.

Anfänglich habe ich die Vorschrift ja auch genau befolgt und im Sommer regelmässig die Fenster geöffnet, bis ich feststellen musste, dass die Luftfeuchtigkeit im Raum, d.h. in der Barockbibliothek, viel zu hoch war. Seither halte ich Fenster normalerweise geschlossen, und dadurch hat sich auch das Raumklima stabilisiert und erweist sich als sehr gut für die Bücher, so dass wir bisher keine wirklichen Feuchtigkeitsschäden feststellen mussten und bei der Restaurierung des Saales auf entsprechende, sehr aufwendige Installationen glücklicherweise verzichten konnten.

Das Klima im Kellermagazin und im anschliessenden Kulturgüterschutzraum wird durch eine Belüftungsanlage konstant gehalten, was gerade im Keller sehr wichtig ist (und hier sind die Bücher auch weit besser vor Feuchtigkeit geschützt als früher in den nicht isolierten Verschlägen im Klosterestrich).

2. Handschriften zu zerschneiden und die Pergamentblätter als Einbände für andere, vorwiegend gedruckte Bücher zu verwenden, war auch bei uns „üblich", wohl schon seit dem 14. Jahrhundert und besonders nach 1577.[82] P. Gall Morel hat als Bibliothekar im letzten Jahrhundert den grössten Teil dieser Pergamentblätter wieder losgelöst und in Fragmentensammlungen zusammengestellt, wovon siebzehn in der Bibliothek vorhanden sind. Die Mahnung der Statuten hat also einen sehr berechtigten Grund und Anlass bzw. zieht die Lehre aus der Geschichte. Für diese Praxis gibt es vermutlich vor allem zwei Gründe, zum einen war man sich wohl des eigenen Wertes der Handschriften nicht mehr bewusst,[83] sah in ihnen Bücher, die keine praktische Verwendung mehr hatten und die man zum Teil auch nicht mehr lesen konnte, die inzwischen durch neue, bessere und handlichere Ausgaben ersetzt worden waren; zum andern aber waren die Handschriften auf Pergament geschrieben, das immerhin als kostbares Material galt, Pergament war Leder und damit liessen sich bestens neue Bücher einbinden; so glaubte man, für diese „überflüssigen" Handschriften doch noch eine praktische Verwendung gefunden zu haben!

P. Gall Morel wurde übrigens von auswärts auf die Bedeutung dieser Einbände und die Ablösung der Blätter von Buchdeckeln ab 1857 aufmerksam gemacht, z. B. durch den Bibliothekar der Mazarine in Paris, Ch. d'Aremberg. Morel klassifizierte die Blätter und stellte sie in siebzehn Bänden zusammen, die er auch binden liess.[84] Darunter ist auch ein Band mit ca. 80 Blättern aus

82) Vgl. Morel G., Zur Geschichte (wie Anm. 23) 12, 18.

83) *Pro captu lectoris habent sua fata libelli:* Terentius Maurus, De syllabis 1268 (ed. H. Keil, Grammatici latini VI Scriptores artis metricae, Leipzig 1874, 363).

84) Morel G., Zur Geschichte (wie Anm. 23) 85.

Isidors Libri originum, „jussu B. Frowini scriptum", die er in der Bibliothek der Propstei St. Gerold fand.[85]

Darunter sind neben vorwiegend liturgischen Handschriften auch Sammlungen mit Texten klassischer Autoren wie Horaz, Terentius usw. und Fragmente altdeutscher Handschriften; Fragmente, die übrigens bestens zeigen, wie umfassend das Bildungsprogramm der Klosterschule im Mittelalter war.[86]

3. Im 15./16. Jahrhundert war es nötig, neue Handschriften zu beschaffen als Ersatz für solche, die bei Bränden, vor allem in der Kirche, in der Abtei und anderswo verloren gegangen waren. Vom Kopieren alter Handschriften, die teilweise unlesbar geworden waren, erfahren wir für unsere Bibliothek besonders aus der Zeit der Äbte Adam Heer (1569–1585),[87] Ulrichs III. Wittwiler (1585–1600),[88] Augustins I. Hoff mann (1600–1629),[89] Placidus Reimann (1629–1670)[90] und Augustins II. Reding von Biberegg (1670–1692).[91] Besonders im 18. Jahrhundert lässt sich sodann eine rege Kopiertätigkeit feststellen. Doch hatte diese ihren Schwerpunkt vorwiegend im Archiv; in der Bibliothek hingegen kopierten in Zusammenarbeit mit unseren Patres vor allem französische Emigranten, die im Kloster Zuflucht gefunden hatten, z.B. J. Pierre, ehemals Spitalpfarrer in Colmar, sowie Pierre Julien, ein tüchtiger Gelehrter, der uns auch seine Manuskripte über Exegese und sein Directorium hebraicum überliess.[92]

4. Heute ist man sich des unschätzbaren Wertes unserer Handschriften wieder bewusst und ist um deren Sicherheit in besonderer Weise besorgt. Zu

---

85) Cod. 360(177); vgl. Meier G., Catalogus codicum manuscriptorum qui in Bibliotheca Monasterii Einsidlensis O.S.B. servantur. I. Complectens centurias quinque priores, Einsiedeln/Leipzig 1899, 324.

86) Vgl. Tischler M., Die ottonische Klosterschule in Einsiedeln zur Zeit Abt Gregors. Zum Bildungsprofil des hl. Wolfgang (SMGB 107, 1996, 93–181).

87) Vgl. Morel G., Zur Geschichte (wie Anm. 23) 42ff.

88) Abt Ulrich erneuerte die Einbände verschiedener liturgischer Handschriften (Cod. 121, 26 und 612); von seiner Hand finden sich auch Randnotizen über Tonarten in Choralbüchern (Cod. 601 und 631); andere liess er neu schreiben, z.B. das Proprium Cod. 93; durch den Kanzler Leonhard Zingg liess er die Einsiedler Chronik des Aegidius Tschudi abschreiben (Cod. 411) und ebenso liess er das Prozessionale Cod. 631 kopieren (Cod. 630), was sich heute insofern wertvoll erweist, als im Original einige Blätter fehlen; vgl. Morel G., Zur Geschichte (wie Anm. 23) 45, 53.

89) Er liess durch Mönche und den Kanzler Leonhard Zingg vor allem Abschriften von geschichtlichen Werken herstellen (von Werner Schodeler, Gallus Oehem, Bernardus Cassinensis und Salat); vgl. Morel G., Zur Geschichte (wie Anm. 23) 46.

90) Aufgrund der Brevierreform des Trienter Konzils liess Abt Placidus in den Jahren 1639–1649 drei Chorantiphonare neu schreiben: Cod. 601, 602 und 604; vgl. Morel G., Zur Geschichte (wie Anm. 23) 61f., 67f.; vgl. dazu Lang O., Uniformitas. Anspruch und Wirklichkeit (Congaudent angelorum chori. R. Roman Bannwart OSB zum 80. Geburtstag. Festschrift, hrsg. von B. Hangartner und Th. Brugisser-Lanker: Schriftenreihe der Musikhochschule Luzern 1, Luzern 1999, 99–118).

91) Aus seiner Zeit stammt die Abschrift des Hildemarkommentars zur Benediktsregel Cod. 253. Eine eifrige Kopiertätigkeit entfaltete P. Paul Reding in St. Gerold, wo er über sechzig Jahre weilte; vgl. Morel G., Zur Geschichte (wie Anm. 23) 82, 86.

92) Morel G., Zur Geschichte (wie Anm. 23) 57f.

ihrer sicheren Aufbewahrung haben wir im Zusammenhang mit der Sanierung der Bibliothek einen eigenen Kulturgüterschutzraum nach den Normen und Vorschriften des Bundesamtes für Zivilschutz gebaut. Zusätzlich wurden 1997 alle Handschriften vor 1500, und das sind deren 580, neu auf Mikrofilme aufgenommen. Diese Verfilmung regte die „Hill Monastic Manuscript Library" der Saint John's Abbey in Collegeville an und übernahm auch deren Kosten. Die Verfilmung selbst wurde durch die Firma Canon (Schweiz) durchgeführt. Durch die dezentrale Lagerung der Filme und Kopien ist grösstmögliche Sicherheit gewährleistet.

11.[93] *<Neuanschaffungen>* Da es überdies kein Ende des Bücherdruckens gibt und die Wissenschaften von Tag zu Tag durch die Leichtigkeit des Drukkens und durch die grosse Zahl der Gelehrten zunehmen, ist zu beachten: Wenn ein neuer Autor herausgegeben wird, der von der Thematik oder der Lehre her nützlich erscheint, oder wenn ein alter, berühmter Autor, den man noch nicht besitzt, bekannt wird, soll der Bibliothekar die Oberen darauf aufmerksam machen, damit diese die Bücher bei günstiger Gelegenheit erwerben können.

Angeschaffte Bücher sollen unter Angabe des Jahres und des Namens des Klosters dem Katalog und der Bibliothek eingefügt und mit dem Exlibris des regierenden Abtes versehen werden.

Der Bibliothekar soll, wie es auch sonst der Brauch des Klosters ist, eine massvolle Korrespondenz mit Buchhändlern führen, um so Bücherkataloge und anderes für die Erhaltung und Mehrung der Bibliothek Nötige zu erhalten.

Trotz der Vielfalt neuester Medien behält das Buch nach wie vor seine bleibende Bedeutung, und der Satz, dass es „kein Ende des Bücherdruckens gibt und die Wissenschaft von Tag zu Tag durch die Leichtigkeit des Druckens" zunimmt, hat nach wie vor Gültigkeit, ja mehr denn je. Heute ist es Sache des Bibliothekars, sich um Neuanschaffungen zu kümmern, wobei er sich nur in besonderen Fällen, bei besonders kostspieligen Anschaffungen, an die Obern wenden muss.[94] Dabei muss er sorgfältig die Notwendigkeiten der Gemeinschaft und der Schulen abwägen.

---

93) *11. Praeterea cum edendorum librorum non sit finis, et scientia his temporibus, tum typorum facilitate, tum doctorum hominum copia, in dies incrementa sumat, attendere oportet, ut si novus author in lucem prodeat, qui et a materia, et a doctrina utilis aestimari possit, vel etiam ex antiquioribus elegantior aliquis, qui nondum habetur, innotescat, Superioribus id indicet, ut cum opportunitate comparetur. Comparatum vero (inscripto anno, et Monasterij Nomine, apposito etiam Abbatis tunc regnantis insigni) reliquis libris in Bibliotheca, et Catalogo jungatur. Pro quo, sicut alias pro honore et consuetudine Monasterij necesse est, cum uno, vel altero Bibliopola moderatum Literarium commercium habere; unde Catalogi librorum, vel alia pro Bibliothecae conservatione, vel augmento necessaria obtineri possunt:* Acta Congr. (wie Anm. 3) V, 381s.; Staub A., Constitutiones (wie Anm. 30) 48s.

94) Vgl. dazu oben § 5 der Einsiedler Statuten.

Die Neuanschaffungen werden heute im elektronischen Katalog erfasst, erhalten aber neben der Signatur auch das „Exlibris des regierenden Abtes". Diese Tradition wird also bei uns weitergeführt.

Verlags- und Antiquariatskataloge werden heute der Bibliothtek regelmässig und automatisch zugestellt, so dass man stets auf dem Laufenden ist bzgl. wissenschaftlicher Publikationen.

12.[95] <*Rechnungs- und Tagebuch*> Es gehört auch zu den Pflichten des Bibliothekars, ein Rechnungsbuch sowie ein Tagebuch zu führen. Darin ist einzutragen, was, wann, von wem und zu welchem Preis für die Bibliothek angeschafft wurde. Darin soll der Bibliothekar auch sorgfältig nach Zeiten festhalten, welche namhaften, vornehmen und gelehrten Gäste die Bibliothek besucht haben; ebenso was aus unseren Handschriften oder anderen Büchern veröffentlicht wurde sowie anderes, das die Bibliothek betrifft.

Da die Bezahlung von Bücherrechnungen heute nicht mehr direkt von der Bibliothek aus, sondern über die zentrale Buchhaltung des Klosters erfolgt, erübrigt sich ein eigenes Rechnungsbuch der Bibliothek. Die Buchhaltung des Klosters erfasst auch alle Spenden und Gaben für die Bibliothek, die so jederzeit elektronisch abrufbar sind.

In der Barockbibliothek liegt hingegen ein „Gästebuch" auf, in das sich die Besucher der Bibliothek eintragen können. Über Arbeiten mit Handschriften und anderen Büchern wird jedoch eine eigene Kartei geführt, ergänzt durch die Reversscheine für benützte Handschriften.

13.[96] <*Unterbibliothekar*> Die Bibliothek darf nur in Gegenwart des Bibliothekars geöffnet werden. In seiner Abwesenheit gibt er dem Unterbibliothekar den Schlüssel, der aber ohne Wissen des ersten Bibliothekars nichts ändern oder anordnen darf. Nach der Rückkehr des Bibliothekars hat er ihm darüber zu berichten, was er in seiner Abwesenheit getan hat.

Der Vize-Bibliothekar hat heute seinen eigenen Aufgabenbereich. Was er darüber hinaus während der Abwesenheit des Stiftsbibliothekars in Delegation zu erledigen hat, wird von Fall zu Fall festgelegt, so dass alles seine Ordnung hat.

---

95) *12. Ipsius etiam officium erit pro rerum notitia adversaria vel Ephemeridas Bibliothecae conficere, in quibus si quid novi Bibliothecae accesserit, quid? a quo? quo pretio? Jtem si qui hospites excellentis dignitatis, vel doctrinae eandem visitaverint. Jtem si quid ex Manuscriptis codicibus, vel ex alijs descriptus, aut communicatum fuerit, et alia hujusmodi Bibliothecam concernentia, diligenter secundum tempora adnotabit:* Acta Congr. (wie Anm. 3) V, 382; Staub A., Constitutiones (wie Anm. 31) 49.

96) *13. Nemini absque sua praesentia Bibliotheca pateat. In absentia sua Sub-Bibliothecario clavem consignet. Ipse vero inconsulto primario Bibliothecario nihil immutet, disponat, et quae absente eodem fecit, redeunti significet:* ebd.

14.[97] *<Tischlesung>* Der Bibliothekar wählt schliesslich auch die für die *Tischlesung* passenden Bücher aus. Wenn ein Buch zu Ende geht, der Corrector mensae soll es anzeigen, benachrichtigt er den P. Dekan oder P. Prior und besorgt mit dessen Wissen und Zustimmung ein neues Buch. Er verhindere auch, dass diese Bücher, die durch viele Hände gehen, beschmutzt oder nachlässig behandelt werden. Die gelesenen Bücher lasse er nicht im Konvent herumliegen, sondern bringe sie sogleich in die Bibliothek zurück.

Für die Auswahl der Tischlesung[98] ist heute in unserem Kloster der Dekan zuständig. Doch bleibt es eine Aufgabe des Bibliothekars, dafür zu sorgen, dass vor allem Zeitschriften, die aus der Ablage für die Tischlesung benötigt werden, z.B. während der Lässe, auch wieder zurückgelegt werden.

Bibliothek und Bücher betreffen auch die Erklärungen zu Kapitel 49 der Benediktsregel in den *Notae et Observationes: Von der Beobachtung der Fastenzeit;* denn darin wird bezüglich der geistlichen Lesung angemerkt, dass der Wortlaut der Regel betreffs der Verteilung und Lektüre von Büchern in der Fastenzeit bei den Priestermönchen angesichts ihrer unterschiedlichen Beanspruchung schwerlich befolgt werden könne (sie können offenbar die Bücher selbst wählen), dass dies jedoch bei den Jüngeren auf keinen Fall geschehen darf; sie dürfen nur *die* Bücher lesen, die ihnen von den Instruktoren vorgeschrieben werden.[99]

Zugegeben, diese Bibliotheksstatuten der Kongregation sind alt, aber sind sie deshalb ver-altet? Gewiss, die eine oder andere Anordnung darin erweist sich heute als überholt durch die Entwicklung der Zeit und Kultur. An diesen Weisungen muss deshalb nicht festgehalten werden. Andere Bestimmungen für den Umgang mit dem Buch und der Bibliothek hingegen sind auch heute noch richtungweisend. Das gilt gewiss in erster Linie und ganz allgemein für das Verhältnis des Mönchs zum und den Umgang mit dem Buch. Gleiches gilt bezüglich der Sorge für das kulturelle Erbe unserer über tausendjährigen Geschichte. Und ebenso gefordert ist auch heute und immer die Dienstbereitschaft des Bibliothekars gegenüber den Mitbrüdern und gegenüber Gästen und Besuchern. Und schliesslich denke ich dabei auch an das Verhältnis der Mönche zur *bibliotheca communis.* Ja, ich meine, dass vor allem an dieser Mahnung festzuhalten ist, bzw. man sollte sich auch zum Nutzen des Klosters wieder neu auf diese Regel besinnen. Allerdings zeigen die in den letzten

---

97) *14. Postremo Bibliothecarius ad Lectionem mensae libros congruos subministrat. Itaque monitus a Correctore mensae, librum ad finem vergere, P. Decanum, vel P. Priorem accedet, et cum ejusdem praescitu, et approbatione novum substituet. Ubi maxime cavebit, quia ejusmodi libri per varias manus transeunt, ne sordide, aut negligenter tractentur, lectosque non circumjacere in conventu permittat, sed mature in Bibliothecam reponat:* ebd.

98) Vgl. oben §§ 8 und 9 der Einsiedler Statuten.

99) *Quarto. Etsi Litera Regulae quoad distributionem et perlectionem librorum in Quadragesima inter Sacerdotes tanquam varijs occupationibus destinatos, difficulter observari possit, nullo tamen negotio id fieri poterit inter juniores, qui tamen alijs libris non utantur, nisi quos Instructores ipsis praescripserint:* Acta Congr. (wie Anm. 3) V, 144s; Staub A., Notae (wie Anm. 20) 18s.

Jahrzehnten gemachten Erfahrungen, dass der Erfolg hier eher zweifelhaft ist. Viele Mitbrüder sind zu sehr auf das Eigene bedacht, gerade was den Bücherbesitz betrifft. Hier zeigt sich auch heute immer wieder die bleibende Gültigkeit der Warnung vor der *superfluitas librorum in cellis privatis;* wobei es nicht nur um Bücher, sondern auch um Zeitungen und Zeitschriften geht. Schade, dass dieser Punkt – wie die nachstehenden kurzen Notizen über die Satzungen der neuesten Zeit zeigen – nicht mehr betont wird. Satzungen und Spirituelle Richtlinien beschränken sich eher auf allgemeine Aussagen.

2. Weisungen der neueren und neuesten Zeit

Die Satzungen und Statuten der neueren und neuesten Zeit behandeln das Thema Buch und Bibliothek nicht ausführlich, aber sie enthalten wenigstens kurze Hinweise darauf. So steht in der deutschen Ausgabe der Satzungen von 1931 zu Kapitel 31/32 der Benediktsregel: „58. Was in Bezug auf Dokumente und Schriftstücke dem Archivar eingeschärft ist, soll auch der *Bibliothekar* beobachten, besonders wenn es sich um Manuscripte und kostbare Bücher handelt. Aus Archiv und Bibliothek darf kein anderer Schriftstücke oder Bücher an Auswärtige zur Benützung ausleihen, als einzig derjenige, dem die Verwaltung übertragen ist."[100]

Ganz auf die heutige Zeit eingestellt sind begreiflicherweise die Bestimmungen in der Vorfassung der heute geltenden Satzungen *Benediktinische Lebensform, Satzungen der Schweizerischen Benediktinerkongregation* von 1970. Sie sind ein Teil des Abschnittes über die kulturelle Tätigkeit der Klöster; das Thema wird hier hineingestellt in den umfassenderen Kontext spezifisch benediktinischer Kultur, wobei sich der Blick von der Vergangenheit mit ihrem kulturellen Erbe auf die gegenwärtigen Aufgaben und Verpflichtungen richtet, aber ebenso wie in den früheren Bestimmungen der Primat des Spirituellen über das Materielle betont wird:

104. Das Mönchtum sieht in der Kulturarbeit nie seinen Daseinszweck. Dennoch sind den Mönchen grosse Kulturwerte zu danken. Die würdige Feier des Gottesdienstes erfordert die Pflege von Gesang und Musik, der bildenden Künste und der Kultur des Buches. Der Sinn für Arbeit und zuverlässige Pflichterfüllung, das benediktinische Ideal des ganzen, von Ordnung und Mass geprägten Menschen, verbunden mit der apostolischen Sorge um die anderen, bewirkt, dass ein Kloster zu einem kulturellen Strahlungszentrum wird.

---

100) Statuten der Schweizerischen Benediktinerkongregation. Hrsg. im Auftrag des hochwürdigsten Herrn Abt Präses Ignatius Staub, [Engelberg] 1931, 55: vgl. Statuta Congregationis Helveticae Ordinis Sancti Benedicti, jussu Reverendissimi Domini D. Ignatii Staub Abbatis Praesidis edita, Engelberg 1932, 32.
Die früheren Ausgaben der *Notae et Observationes* von 1887 und 1895 nennen die Bibliothek nicht ausdrücklich in den Bemerkungen zu den Kapitel 31, 32 und 49 der Regel.

105. In Bibliotheken, Archiven und Sammlungen wird ein wertvolles Erbe aufbewahrt. Doch kann die kulturelle Tätigkeit nicht nur im Hüten von Schätzen der Vergangenheit bestehen. Der Dienst am Menschen einer neuen und sich rasch wandelnden Welt verlangt gebieterisch Offenheit für den Wandel der Kultur und für ihre neuen Formen in einer Menschheit, die tief geprägt wird von Wissenschaft und Technik, von industrieller und automatischer Produktion, von einem neuen sozialen Lebensgefühl der Menschen aller Länder, die frei und gleichberechtigt zusammenleben und zusammenarbeiten wollen.

Als Wissenschaftler, Künstler, Handwerker und Techniker leisten die Mönche einen wertvollen Beitrag zur Kulturarbeit.

106. Das kulturelle Schaffen der Mönche soll an Christus orientiert und mit Vorzug ausgerichtet sein auf die Grenzgebiete von Glauben und Wissen, auf eine Kunst, die dem Gottesdienst Würde verleiht, auf die Vermittlung von Kulturwerten an Menschen, die sonst den Zugang zu ihnen nicht finden.[101]

Diese Weisungen sind übrigens auch zu sehen im grösseren Zusammenhang mit den Bestimmungen über die Verwaltung der zeitlichen Güter[102] und die heilige Lesung.[103]

Wesentlich kürzer ist die Fassung der definitiven Satzungen von 1986: „Bibliothek, Sammlungen und andere kulturelle Tätigkeiten sollen sich besonders auf Theologie, Glauben und Gottesdienst beziehen, nach der Weisung des Abtes."[104] Natürlich gilt auch hier wieder die Einordnung in den umfassenderen Verwaltungskontext.[105]

Der Tenor dieser Aussagen geht dahin, dass die Klosterbibliothek nicht als ein Museum betrachtet werden darf, mit dessen Schätzen man prahlen könnte, sondern dass sie ganz im Dienst der heutigen kulturellen Tätigkeit der Mönche steht.

---

101) Benediktinische Lebensform. Satzungen der Schweizerischen Benediktinerkongregation, Engelberg 1970, 33 (Nrn. 104–106).

102) Ebd. 18 (Nrn. 45–46); 51f. (Nrn. 156–160).

103) Ebd. 28f. (Nrn. 87–89).

104) Satzungen und Spirituelle Richtlinien der Schweizer Benediktinerkongregation, Engelberg 1986, 41 (Nr. 275).

105) Ebd. 22f. (Nrn. 125–132); 24ff. (Nrn. 140–151). – Vgl. die weiteren Ausführungen zur benediktinischen Kultur, wobei zum Teil die früheren Weisungen leicht modifiziert übernommen werden: „Die Benediktinermönche setzten sich schon früh für kulturelle Aufgaben ein. Die feierliche Gestaltung des Gottesdienstes erforderte die Pflege des Gesanges und der Musik, der bildenden Künste, der Literatur und der Kultur des Buches. In Bibliotheken, Archiven und Sammlungen bewahren die Klöster wertvolle Zeugnisse dieser Tätigkeit auf und pflegen dieses Erbe bis heute.
In einer schnell lebenden und sich rasch verändernden Welt kommt einerseits der Pflege der kulturellen Überlieferung eine grosse Bedeutung zu, anderseits ist es notwendig, dass die Mönche für den Wandel der Kultur und des Selbstverständnisses der Menschen offen bleiben": ebd. 66 (Nrn. 51–52); vgl. auch ebd. 69f. (Nrn. 66–73).

MVnDano Parnasso Vere ConCors Phöebe SaLVe!

Bemerkungen zu einem Gratulationscodex des Benediktinerklosters Ensdorf aus dem Jahre 1765

von Ludwig Heinisch – Amberg

Einleitung

„Und die Sonne Homers, siehe! sie lächelt auch uns."
Fr. v. Schiller, „Der Spaziergang" (1795), Vs. 200

1. Die beiden Handschriften

Im Juli 1999 erschien im Verlag Michael Laßleben Kallmünz zum 300. Geburtstag des bedeutenden Ensdorfer Abtes die 462 Seiten umfassende Festschrift „Anselm Desing (1699–1772) – Ein benediktinischer Universalgelehrter im Zeitalter der Aufklärung", hrsg. von Manfred Knedlik und Georg Schrott, mit 15 Aufsätzen namhafter Fachgelehrter. Mein Beitrag zu dieser Schrift trägt den Titel: „Zwei Gratulationscodices des Benediktinerklosters Ensdorf aus dem Jahre 1765" (S. 260–292). Konnte bei dieser Erstveröffentlichung nur der lateinische Text der ausgewählten Carmina in deutsche Prosa übersetzt und mit kurzen Anmerkungen erläutert werden, so wollen wir uns hier der ausführlicheren Besprechung eines *einzelnen* Gedichtes, das ins Versmaß des Originals übertragen wurde, widmen.

Der Verfasser der beiden im Jahre 1765[1] angefertigten Handschriften – und das ist das Erstaunliche – ist ein Twen, wie man heute sagen würde, also ein Schüler bzw. Absolvent des Jesuitengymnasiums Amberg (gegr. 1626), der Vorgängerschule des heutigen alt- und neusprachlichen Erasmus-Gymnasiums[2], der über erstaunliche dichterische Fähigkeiten in Latein und Deutsch

1) Vgl. das Chronogramm in der obigen „Headline". Die Jahreszahl 1765 wird uns auf fast jeder Seite der beiden Handschriften durch sog. „Jahrzahlverse" förmlich eingehämmert.

2) Blößner G., Geschichte des Humanistischen Gymnasiums Amberg, Amberg 1929, 268.

verfügte und 1764 die Klasse der „Humanistae" (V. Klasse) besuchte: Franz von Paula *He(i)nrich*[3].

Freilich ist zu betonen, dass damals unter weitgehender Vernachlässigung der heutigen modernen Schulfächer (Geschichte, Biologie, Chemie etc.), die auch pädagogisch noch nicht sehr weit entwickelt waren, der Lateinunterricht das zentrale Schulfach bildete, wo bei 20–30 Wochenstunden nicht nur Dichterlektüre, sondern auch das Schreiben eigener lateinischer Verse zum Pensum gehörte. „Dem Verfasser ... mögen beide Schriften als Ausweis seiner erlernten Fähigkeiten in Rhetorik, Schrift und Zeichnung gedient haben."[4]

Die *erste* Gratulationsschrift[5] ist dem Abt P. Anselm *Desing* (reg. 1761–1772) zum Namenstag am 21. April 1765 (Anselm von Canterbury) gewidmet; das Fest wurde aber höchstwahrscheinlich nicht zu diesem Zeitpunkt gefeiert, weil die Priorität des Osterfestkreises jede andere Festivität verbot[6].

Der Juli 1765 war wohl der Namenstagsfeier vorbehalten, weil der Autor an einer Stelle[7] schreibt: „Aniezt ist das Monnath, wo Alexander war / Gebohren zu der welt." (Alexander der Große geb. 21. 7. 356 v. Chr.)[8]. Darauf deuten wohl auch die rätselhaften Embleme der anderen Gratulationsschrift[9] hin, die eine Sonne mit dem Sternzeichen des Krebses (69; 21. 6. – 22. 7.) zeigen. Beide Codices könnten ja in einem Zuge unter diesem Sternzeichen niedergeschrieben sein! Die Namenstagsschrift (Onomastikón)[10] umfasst zwei deutsche Dichtungen von unterschiedlicher Länge (1 Seite + 7 Seiten) in dem schon veralteten Barockversmaß des Alexandriners und zwei lateinische Carmina gleichfalls von verschiedenem Umfang (1 Seite + 4 Seiten) in Hexametern und Distichen, von denen das Letztere (Fol. VII r – VIII v) Gegenstand unserer Untersuchung sein soll. Dazu kommen zwei damals so beliebte lateinische Rätsel (Fol. II v und Fol. VI r).

Die *zweite* Gratulationsschrift, die größeren Umfang[11] hat und reicher bebildert ist[12], hat der jugendliche Franz von Paula He(i)nrich seinem leiblichen Bruder mit dem bürgerlichen Namen Johann Nepomuk *Joseph* Leonhard

---

3) Der Name lautet „Heinrich" oder „Henrich".
4) Höpel I., Zum Gebrauch von Emblemen in handschriftlicher Gelegenheitsliteratur (wie S. 477, Z. 10–13), 293.
5) Fol I r – VIII v.
6) Freundliche Auskunft von Herrn Direktor P. Andreas Dietz, Kloster Ensdorf der Salesianer Don Boscos.
7) Fol. III r 5 f.
8) Als modernes Parallelbeispiel kann der Geburtstag der Königin Elisabeth II. von Großbritannien gelten, die ihren „birthday" (geb. 26. 4. 1926) wegen des zu dieser Jahreszeit meist schlechten Wetters jeweils im Juni mit der Parade „Trooping the Colour" feiert.
9) Fol. I r und IV v.
10) Vgl. die Namenstagsfeiern Desings zum 21. 4. 1762 mit einer Kantate (wie S. 477, Z. 10–13) 359–365 und zum 21. 4. 1764 mit einem Singspiel (ebendort) 366.
11) Fol. I r – XVI r.
12) (wie S. 477, Z. 10–13) 293–307.

He(i)nrich[13] anlässlich seiner Profess und seines Eintritts in das Benediktinerkloster Ensdorf am 1. 11. 1765 gewidmet. Sie umfasst 26 Seiten Texte in lateinischer Sprache und vier Seiten solche auf Deutsch. Auf sie kann im Rahmen dieser Arbeit nicht weiter eingegangen werden[14].

Bei der Bestimmung des literarischen Genos der Gedichte kommen wir auf eine Art von für das 18. Jahrhundert so typischen Mischgattung, die aus Kasual- oder Gelegenheitsdichtung, geistlicher Poesie und klassischer antiker Mythologie zusammengesetzt ist[15].

2. Bemerkungen zum Neulatein und zur Nachahmung antiker Dichtung[16]

Für die Entstehung des *Neulateins*, der *dritten* großen Phase der antiken Sprache nach Klassik und Mittellatein, gilt die These, die ich in der „Festschrift Desing" meinem Artikel als Motto vorangestellt habe[17]:

> „Die verbale und thematische, stärker oder leichter variierende Nachbildung der klassischen Texte gilt als solche als Wert, als Ausdruck der Huldigung und der Anerkennung ihrer unumschränkten Autorität, aber auch als das geeignetste Mittel, der eigenen Dichtung Rang und Würde zu verleihen."[18]

Die communis opinio weist die Rolle des Archegeten der neulateinischen Dichtung dem Italiener Francesco *Petrarca* (1304–1374) zu Beginn der dortigen Renaissance zu, wobei Jozef Ijsewijn[19], der m. E. die beste Einführung in diese Materie mit Berücksichtigung des Anteils der einzelnen europäischen Nationen am Neulatein und mit Angabe der wichtigsten Sekundärliteratur bringt, zwei Gründe für die „Wiedereinführung" des klassischen Lateins in die moderne Literatur anführt:

1. Viele Kenner der klassischen Antike waren mit der „Barbarei" des Mittel- oder scholastischen Lateins, das sich in Wortschatz, Syntax und rhetorischen und poetischen Einfällen stark von den Vorbildern des Altertums unterschied, unzufrieden. Zahlreiche klassische Autoren lagen nur noch in

13) Zitzelsberger H., Chronik von Ensdorf, Ensdorf 1991, 116 f.
14) Vgl. Heinisch L. (wie S. 477, Z. 10–13) 264–284.
15) Ebendort 261 f.
16) Naturgemäß müssen wir in den folgenden Kapiteln über das zu behandelnde Carmen hinaus, was die Literaturgeschichte und die Paradigmata betrifft, weiter ausgreifen.
17) Heinisch L. (wie S. 477, Z. 10–13) 260.
18) Maurer K. über die Imitatio antiker Dichtung (Latein und Europa, hrsg. v. K. Büchner, Stuttgart 1978) 252.
19) Companion to Neo-Latin Studies, Amsterdam u. a. 1977. Erw. Neuauflage, Teil 1, Löwen 1991.

dürren Abrissen, Inhaltsangaben und Auszügen vor oder wurden durch patristische und mittelalterliche Schriftsteller ersetzt.

2. Zahlreiche italienische Patrioten ereiferten sich auch noch fast ein Jahrtausend nach dem Untergang des weströmischen Reiches (476 n. Chr.) über die unbedeutende Stellung Italiens, das in zahlreiche Stadtstaaten zersplittert war, in Europa und über das Exil der Päpste in Avignon (14. Jh.). Weder Petrarca noch Valla (um 1405–1457) ließen als „Humanisten" einen Zweifel darüber aufkommen, dass eine Wiederbelebung des klassischen Lateins zu einer Restauration der Vormachtstellung Italiens in der christlichen Welt führen werde. Keine andere Nation hielten sie für geeigneter als die ihre, weil das Italienische von allen romanischen Sprachen dem Latein am nächsten stand.

Wir können hier der Entwicklung des Neulateins in Europa, die kaum noch erforscht ist, nicht nachgehen, dürfen aber die Feststellung bei Killy[20] zitieren, dass „das elegische Distichon zum beliebtesten Versmaß der dt. Neulateiner wurde", was ja auch unsere beiden Gratulationscodices und davon das zu behandelnde "Mundano Parnasso ..." bestätigen.

Es folgen einige Bemerkungen zur *formalen* Rezeption der klassischen Dichtung durch das Neulatein des 18. Jahrhunderts. Hier möchte ich keine endgültigen Ergebnisse vorlegen, die auf Grund des geringen zur Verfügung stehenden Materials noch nicht möglich sind, sondern Denkanstöße zu weiteren Untersuchungen geben.

Wörtliche Zitate ganzer Verse aus antiker Poesie scheinen in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts verpönt zu sein, nicht so sehr aus Furcht vor einem Plagiat[21], einem Begriff, den es so noch nicht gab[22], als vielmehr deswegen, weil ein ganzer Vers oder eine Versgruppe aus fremder Quelle nur selten in das eigene Werk passt.

Stattdessen beobachten wir den Gebrauch sog. literarischer „Versatzstücke", d. h. Anfang oder Ende eines bekannten antiken Originalverses wer-

---

20) Kühlmann W. / Wiegand H., Neulateinische Literatur (Literatur-Lexikon, Autoren und Werke deutscher Sprache, hrsg. v. W. Killy u. a., 14. Bd., Gütersloh und München 1993, 152).
Als „Gründungsurkunde" des Neulateins wird übrigens eine Hexameterepistel des Paduenser Richters Lovato *Lovati* (1241–1309) an seinen Freund Bellinus angesehen (wie Anm. 19, 16–18), in der der Briefschreiber von einer unmöglichen Rezitation von Dichtung in der norditalienischen Stadt Treviglio (bei Mailand) berichtet und die Nachahmung der „veteres vates" empfiehlt.

21) Das Wort im Frz. seit 1697 (Larousse de la Langue Française, Paris 1979, 1420), im Dt. seit der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts (Mackensen, Reclams Etymologisches Wörterbuch, Stuttgart 1966, 271).

22) Z. B. in Bayern erst nach Erlass eines entsprechenden Urheberrechtsgesetzes in Preußen i. J. 1836. – In dem von dem frz. Revolutionsemigranten Jules de Chambray verfassten Kleinepos in Hexametern „Regio Ambergensis. Carmen. Ambergae 1796" konnte ich die gleiche Technik literarischer „Versatzstücke" beobachten. Von insgesamt 18 untersuchten Stellen waren 1 von Tibull, 3 von Ovid und 14 von Vergil, so dass der Letztere als „Lieblingsautor" des Verfassers gelten kann.

den wortwörtlich „übernommen". Die Erwartung des Autors mag dahin gehen, dass der unbedarfte Leser es nicht merkt, der literarisch Gebildete aber die Belesenheit des Schriftstellers erkennt.

So z. B. hat das folgende Distichon (Professschrift Fol. VI v 35 f.)

„Hinc Ensdorffensis coetus via conscia callis,
Anchora fida mihi, *dulce decus*que *meum.*"

sein Vorbild in Horaz, carm. I, 1 f.:

„Maecenas atavis edite regibus,
O et praesidium et *dulce decus meum.*"

Fol. VII r 24 f.:

„Omnia Sic Sperno, quae dat fallacia Mundi.
Nauseo delicias *Sartanapale tuas.*"

geht zurück auf Martial XI, 11, 6:

„Te potare decet gemma, qui Mentora frangis
In scaphiam moechae, *Sardanapalle, tuae.*"

Beide Stellen sind dem Gratulationscodex zur Profess entnommen. Wir befassen uns nun mit einem Passus aus unserem Gedicht, das den Abschluss der Namenstagsschrift darstellt, nämlich Fol. VII v 41 f.:

„Audiit et nitidum quatiens caput aethere in alto
Jupiter, Astrifero reddidit ista polo ."

Die eben zitierte Stelle zeigt – über alle möglichen lateinischen Zwischenstufen[23] hinweg – durchaus „homerisches Kolorit". Da kein genau entsprechender Passus vorliegt, muss der Text aus mehreren unterschiedlichen Stellen der Epen Homers „kontaminiert" sein. Ich bin dem nachgegangen.

1. „quatiens caput": Il . 17, 198/200: Ζεὺς .....κινήσας ῥα κάρη[24]
   = „ Zeus ..... bewegt' er das Haupt ..."[25]
2. „aethere in alto": Il. 2, 412: Ζεῦ .... αἰθέρι ναίων = „Zeus (Vok.) .... Herrscher des Äthers"; Od. 15, 5: Ζεὺς .... αἰθέρι ναίων „Zeus (Nom.) .... der Herrscher im Äther."
3. „Astrifero .... polo": Il. 4, 44 ὑπ' ἠελίῳ καὶ οὐρανῷ ἀστερόεντι = „unter der Sonn' und dem sternumleuchteten Himmel"; Od. 9, 527; εἰς οὐρανὸν ἀστερόεντα = „ zum Himmel mit allen Gestirnen".

Nur die Vorstellung, dass „Zeus dem Himmel antwortet", ist bei unserem Autor neu! „polus" steht offenbar für den angeredeten „Phanes" oder „Sol", eine Umkehrung der Figur „pars pro toto": „totum pro parte" (Synekdoché).

An einer *einzigen* Stelle lässt sich einwandfrei Benutzung eines *mittelalterlichen* Autors nachweisen: Fol. VII v 9:

„Est Codro ut Croeso Phoebus ter Largus in orbe";

vgl. mit Bernardus Silvestris, De universitate mundi (Megacosmus et Microcosmus) III, 41:

---

23) Vgl. z. B. Verg. Aen. I, 223 f.: „Iuppiter aethere summo / dispiciens."

24) Vgl. die fast gleich lautende Stelle Od. 5, 282/285 von dem „Erderschütterer" (Poseidon).

25) Übersetzung: „Ilias" von J. H. Voss, „Odyssee" von A. Weiher.

„In stellis Codri paupertas, copia Croesi":
„Codrus' Armut stand in den Sternen, der Reichtum des Krösus."[26]

Die Gegenüberstellung der beiden als „Pechvogel" und „Glückspilz" findet sich nur bei unseren beiden Dichtern und ist eigentlich falsch, weil auch Krösus als „Pechvogel" endete, nämlich in einer Schlacht gegen die Perser. Seine Bezeichnung als „Glücklichster aller Sterblichen" stammt nur aus seiner Fragestellung an Solon, die aber negativ beantwortet wurde.

Zuletzt soll noch das letzte Gedicht der beiden Codices behandelt werden: „Ad Zoilum Extraneum", von dem ich behaupte, dass es an Qualität sämtliche „Zoilus-Epigramme" seines Vorbildes Martial übertrifft[27]

Ich drucke den lateinischen Text hier umso lieber mit neuer metrischer Übersetzung ab, weil er in der „Festschrift Desing" durch einen technischen Fehler ausgefallen ist.

Ad Zoilum[28] Extraneum

Est virgo *una* Polo, *plures* sed continet orbis,
Plures terra tenet, vincitur ergo Polus?
Ter quatuor[29] Musae Parnasso carmina cantant,
In terra ast *plures*, vincitur ergo Biceps?
Errores *plures* praesenti in carmine ponis,
Discimus errando: vincitur ergo labor?
Nonne putare est errare? errata *omnia* censes,
Quis *magis* ergo errat? Zoile! numne labor?

An den auswärtigen Zoilus

Eine Jungfrau[30] am Himmel steht, doch *mehr* birgt der Erdkreis,
Mehr besitzet die Erd', Himmel daher unterliegt?
Dreimal vier Musen singen Lieder auf dem Parnassus,
Aber auf Erden *mehr*, Zweigipfel also besiegt?

---

26) „Codrus, der letzte König von Athen, fiel als Bauer verkleidet bei einem Einfall der Dorier im Jahre 1068 v. Chr. im feindlichen Lager, in welchem er, einer Weisung des Orakels folgend, Streit erregt und dadurch seine Vaterstadt gerettet hat. – Krösus, letzter König von Lydien 560–546 v. Chr. Die Schätze, die er in seiner Hauptstadt Sardes aufhäufte, wurden sprichwörtlich." (Anm. d. Hrsgs.) Vgl. Curtius E. R., Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Tübingen u. Basel 1993[11], 119.

27) Vgl. die Aufzählung sämtlicher 17 Zoilus-Epigramme in der Teubneriana: Shackleton Bailey, Martialis Epigrammata, Stutgardiae MCMXC, 528.

28) Zoilus war ein griechischer Grammatiker in Alexandria um 250 v. Chr. und kleinlicher Kritiker Homers, daher „Homeromastix" (Homergeißel) genannt, hier offenbar Pseudonym für einen Tadler der Dichtungen He(i)nrichs („praesenti in carmine"), dem er im sog. „Postskriptum" die „Leviten liest".

29) Sic!

30) Gemeint ist das Sternbild Jungfrau, eines der Tierkreiszeichen.

5 Irrtümer *mehr* legst im vorliegend' Lied des Rhapsoden nieder,
Lernen tun wir durch Irr'n; ist also Mühe besiegt?
Heißet nicht Glauben Irrtum? Für Irrtümer achtest du *alles*,
Wer also irret *mehr?* Zoilus! Etwa die Müh'?

Ein humanistischer Schriftsteller aus Schwaben, Heinrich Bebel (1472–1518) hat ein Carmen mit dem Titel „Apologia Henrici Bebelii contra Zoilum de stirpe sua"[31] verfasst, anscheinend also über ein ähnliches Thema wie Franz von Paula He(i)nrich, nämlich die eigene Bedeutung, gegen einen Beckmesser[32], wie er aus Richard Wagners Oper „Die Meistersinger von Nürnberg" (Uraufführung München 1868) bekannt ist. Das Gedicht ist aber mit dem unseren nicht vergleichbar, schon wegen seines Umfangs: Es ist eine Elegie von 42 Versen.

Mit seinem Vorbild Martial hat „An den auswärtigen Zoilus" mehrere charakteristische Züge gemeinsam:

1. Der Adressat wird nicht mit seinem eigentlichen Namen, sondern mit dem Pseudonym „Zoilus" = Gattungsbezeichnung für einen kleinlichen Kritiker, also „Beckmesser" angeredet.

2. Der Text zeichnet sich durch pointierte Knappheit, die mit den Stilmitteln Antithese, Alliteration, Chiasmus, Parallelismus und Wortspiel arbeitet, aus.

Der kleinliche Kritiker der beiden Handschriften Fr. v. Paula He(i)nrichs stammt offenbar von irgendwo auswärts (Extraneus !) und nicht aus Amberg oder Ensdorf. Die Verse sind höchstwahrscheinlich unmittelbar nach der Niederschrift der beiden Codices („praesenti in carmine"!) und der von „Zoilus" vorgebrachten beckmesserischen Kritik als Antwort niedergeschrieben und der ganzen Handschrift als „Nachwort" beigefügt worden.

Alle Distichen des Epigramms zeigen klar antithetischen Aufbau:
Das *erste* Zeilenpaar bringt chiastische Stellung:

Polo orbis
Terra Polus

Im *zweiten* Distichon herrscht der Parallelismus vor:

ter quatuor[33] Parnasso
plures Biceps

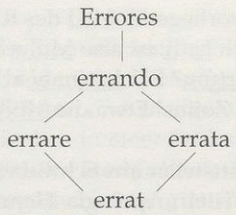
Das *dritte* und *vierte* Verspaar sind kunstvoll „verschränkt":

Vers 5 und 8 sind durch das jeweilige zweite Wort „plures" und „magis" miteinander verbunden.

Die Verse 5 – 8 gehen spielerisch mit dem Begriff „Irren" um:

---

31) (wie Anm. 20, 1. Absatz) 210–213, Kommentar 1073–1075.
32) (wie Anm. 20, 1. Absatz) 211
33) Sic!



Durch das Wort „plures" (Zeile 2 und 5) wird der erste allgemeine Teil mit dem zweiten persönlichen verbunden. Das Vers 6 und 8 beendende „labor" bildet den mächtigen Schlussakkord![34]

So finden sich in unserer Dichtung verschiedene Formen der Imitatio der Antike von „Versatzstücken" von Versen über „Kontamination" von mehreren Einzelstellen bis zur Übernahme des geistigen „Duktus" der Stilform.

3. Sonnensymbolik von der Antike bis zum 18. Jahrhundert

Die Rolle des Gestirns Sonne bei den Völkern des Alten Orients und der Antike (Mesopotamiern, Ägyptern, Griechen, Römern) als licht- und lebensspendende Gottheit[35] weist rein äußerlich verwandte Züge auf[36]:

„Der akkadische Sonnengott Schamasch (= sumer. Utu) tritt morgens aus dem Maschum-Gebirge hervor ..., am Abend taucht er ins Meer (oder Gebirge) ein und spendet nachts den Toten Licht." Das ist der Glaube dieses Volkes in der zweiten Hälfte des dritten vorchristlichen Jahrtausends. Ähnliches wie dieser Sonnenscheibe wurde auch der des ägyptischen Aton-Osiris und dem Sonnenwagen des griech.-röm. Helios nachgesagt. Jedoch sind zu unterscheiden die eigentlichen Sonnengottheiten, wo die Sonne den Gott verkörpert (ihr Name ist dann mit dem Wort für „Sonne" identisch) und den bloß „sonnenhaften" (Marduk und Nergal in Babylon). Ihr Kult wurde auf nichtsolare Gottheiten (Osiris, Apollon) übertragen.

„Schon in Israel findet die Sonnensymbolik Aufnahme in die Offenbarungsreligion. So sind die Erzählungen von Simson[37] und Jona[38] teilweise eingekleidet in sonnensymbolische Bildsprache[39]. Vom Christentum wird fast die

---

34) Vgl. Verg. georg. I,145 f.: „Labor omnia vincit improbus" = „Unablässige Mühe überwindet alles." (Bayer. K., Nota bene! Das lateinische Zitatenlexikon von ..., München u. Zürich 1994[2]) Nr 1028.

35) Vgl. Fol. VIII r, Vs. 43: „Alme Phanes" = „Nährer Sol"!

36) Röllig W., Art. Schamasch (Lexikon der Alten Welt, hrsg. v. C. Andresen u. a., Zürich u. Stuttgart 1965) 2695.

37) Richterzeit in Israel 1200–1020 v. Chr. (Buch der Richter 13–16).

38) Buch Jona. Vgl. ferner: 1. Mose 15, 12; Jos. 10, 12 f., wo aber mehr die Sonne selbst zum Symbol wird. Professschrift: „Sta Sol!" (Fol. VI r, 1 ff.)

39) (wie Anm. 18) 250; Klein J., Geschichte der deutschen Lyrik, Wiesbaden 1957, 164 f.; Clemens Alexandrinus, Protreptikós (bei Seel, O., Eiresione, Ein griech. Le-

gesamte außerbiblische Sonnensymbolik übernommen und auf Christus übertragen, vor allem Kreuz, Adler, Löwe, weil er die wahre Sonne ist, sein Tod und sein Abstieg in die Unterwelt der wahre Sonnenuntergang, seine Grabesruhe die wahre Sonnennachtfahrt, sein Auferstehen der wahre Sonnenaufgang, der den heidnischen Sonnentag, in Altbabylonien der 2. Wochentag, zum 1. Wochentag und zugleich zum wöchentlichen Fest der Christen wandelte."[40]

Den Höhepunkt der Sonnensymbolik im Bereich der antiken Philosophie bildet das berühmte Höhlengleichnis bei Platon[41], in welchem die Sonne (517 B) die Idee des Guten repräsentiert.

Das geozentrische Weltbild des Claudius Ptolemäus (2. Jh. n. Chr.), das vom Altertum über das Mittelalter bis tief in die Neuzeit zu Kopernikus, Kepler und Galilei vorherrschend war, hat wohl mit dazu beigetragen, dass die Sonne als Symbol und Metapher keine so überragende Stellung, wie es ihr gebührt hätte, erreicht hat.

Vs. 77 unseres Gedichts lautet:

„Gloria namque tua est Phöenix non morte secandus." = „Denn Dein Ruhm ist ein Phönix, vom Tode nicht zu zerfleischen."[42]

Der Phönix ist der bekannte ägyptische Wundervogel (ägypt. benu), der nach der gängigsten Form der Sage 500 Jahre leben, dann in seinem Nest sich verbrennen und verjüngt aus der Asche wiedererstehen sollte. Er ist ein uraltes Symbol des Todes und der Auferstehung und wurde von den Christen zum Sinnbild des Opfertodes und der Auferstehung Christi gemacht. Bei den alten Ägyptern war er Erscheinungsform des Sonnengottes Re und des Osiris[43]. Die Beziehung des Phönix zum Sonnengott wird auch dadurch ausgedrückt, dass er die Leiche seines Vaters nach dessen Tod nach Heliopolis („Sonnenstadt") in Unterägypten trägt und dort auf dem Altar des Sol verbrennt.

---

sebuch, Stuttgart 1957, 31, 3 f.: Χριστὸς ἐπιλάμπει φαιδρότερον ἡλίου δι' ὃν ὀφθαλμοὶ τυφλῶν ἀναβλέπουσιν.)

Wahrscheinlich hat sich auch das Christusmonogramm ☧ aus einem vorchristlichen Sonnensymbol, dem Sonnenrad, entwickelt.

40) Schneider Th. OSB, Art. „Sonnensymbolik" (Wörterbuch der Symbolik, hrsg. v. M. Lurker, Stuttgart 1979) 529.

41) Politeia, VII. Buch, 514 A–516 E.

42) Vgl. Darley G., engl. Romantiker (1795–1846) („The Albatross Book of Living Verse", hrsg. v. L. Untermeyer, London o. J.) 382: „Nepenthe", The Phoenix, Z. 7: „Hundred-sunned Phoenix" = „wie hundert Sonnen strahlender Phönix".

43) Ihm wurde astronomische Bedeutung zuerkannt: Nach G. Seyffarth bezieht sich der Phönixmythos auf die periodischen Durchgänge des Merkur durch die Sonnenscheibe, die sich alle 652 Jahre wiederholen, wodurch die Phönixperiode Bedeutung für die Chronologie gewinnt.

Die Wundergeschichte ist uns von einer Reihe von Autoren[44] in verschiedener Fassung überliefert.

Für die Chronologie des Phönixkultes ist die Stelle Tac. ann. 6, 28, 3 am wichtigsten, wonach das Fabeltier unter den Pharaonen Sesostris (= wahrscheinlich Sethos I., 1303–1290 v. Chr.), Amasis (II., 570/568–526), Ptolemaios III. (Euergetes I., 246–221) und Kaiser Tiberius (14–37 n. Chr., hier 34 n. Chr.) erschienen sei. Bei aller zweifelhaften Aussagekraft der Jahresangaben zeigen sie doch , dass der Phönixkult sehr alt ist.

Im hohen Mittelalter stimmte der hl. Franziskus von Assisi (1181/82–1226)[45] den berühmten „Sonnengesang" um 1220 an, begründete damit die italienische Literatur[46] und erreichte damit auch schon vor Dante (1265–1321) einen ihrer Höhepunkte, setzte aber auch mit seiner Anrede an Sonne, Mond und alle Geschöpfe als „Schwester" und „Bruder" neue Maßstäbe für das christliche Weltverständnis, das dann durch alle Jahrhunderte bis zu unserer Zeit fortwirkte[47].

Tommaso Campanella (1568–1639), einen italienischen Dominikaner und Philosophen des Frühbarock, nenne ich in diesen Zusammenhang nur, weil er von Fr. v. Paula He(i)nrich Fol. V r 7 f. erwähnt wird:

„Was über hier, und da uor schaden solt geschehen,
Wie Campanella, bald kan in gedanken sehen." =
„Was über den jetzigen Zeitpunkt hinaus und vorher Schlimmes zu geschehen bestimmt war,
Kann er (Desing) wie Campanella gleich in seinem Geist erkennen."

Der italienische Ordensmann verbindet in seinem utopischen Werk Città del Sole („Sonnenstaat") – im Anschluss an andere literarische Idealstaaten wie Platons „Politeia" und die „Utopia" des Thomas Morus – mit dem Gedanken eines Staates der sozialen Gerechtigkeit die Idee einer Weltmonarchie unter der Herrschaft des Papstes[48].

Bei verschiedenen Monarchen war die solare Symbolik Ausdruck ihrer einzigartigen, das Irdische überragenden Stellung. Der Pharao, der Inkaherrscher und der Tenno (jap. Kaiser) leiteten ihre Herrschaft vom Sonnengott ab. Die hethitischen Könige führten die Selbstbezeichnung „Meine Sonne". Cäsarius

---

44) „Physiologus" (griech. spätantik-christl. Allegorese aus dem 2. Jh. n. Chr.), Kap. 7. – Ovid, met. XV, 392 – 407. – Laktanz, De ave Phoenice, passim – Seneca, ep. 42, 1. – Tacitus, ann. VI, 28. – Plinius, n. h. 10, 3 ff. – Clemens, ep. ad Cor. – Aurelius Victor, De Caes. 4, 14.

45) Wir erinnern an den Heiligen auch wegen der Namensgleichheit des Autors (nicht sein Namenspatron!). Vgl. die Zusammenstellung namensgleicher Heiliger in den letzten Jahren im „Regensburger Bistumsblatt"!

46) (wie Anm. 26) 42.

47) Vgl. P. Minges, Geschichte der Franziskaner in Bayern, 1896.

48) Vgl. Vs. 63 f.: Die goldene Rose des Papstes. – Den „Sonnenstaat" Campanellas versuchten die Jesuiten zu verwirklichen, als sie von 1588 – 1768 in Paraguay regierten, scheiterten aber.

von Heisterbach (1180–1240) verglich den abendländischen Kaiser mit der Sonne, die anderen Herrscher mit den Sternen.

Das spanische Hofzeremoniell hatte geradezu kosmische Bedeutung: der Herrscher war die Sonne inmitten eines (entsprechend den Weltgegenden) viergeteilten Reiches.

In barocker Allegorie ist der Monarch die „Sonne" seines Volkes – ein von Ludwig XIV., dem roi-soleil, auf seine ganze Hofhaltung übertragener Gedanke: Versailles wurde zum Ruheort des hier in seinen hesperischen Gärten ausruhenden Helios; des Königs Schlafgemach lag im Osten, sein Bett war aus Gold (der Sonne zugeordnetes Metall), sein Lever und Coucher war letztendlich eine Anspielung auf den täglichen Auf- und Untergang der Sonne[49].

4. Die Sonne in der Metaphorik und Topik

Die wichtigste unter den aus der Antike überkommenen „rhetorischen Figuren", weil für die Dichtung am fruchtbarsten, ist die Metapher (μεταφορά; translatio)[50], d. h. bildlicher und uneigentlicher Gebrauch eines Wortes, das in einfacher Ausdrucksweise einen anderen Sinn hat. Kein Wunder, dass unser Tagesgestirn als einer der wichtigsten Begriffe im menschlichen Leben metaphorische Bedeutung erlangte.

Hierbei wird durch die literarischen Beispiele von mir keinerlei Vollständigkeit angestrebt, die einer eingehenden Untersuchung vorbehalten bleiben muss.

Die Sonne selbst kann durch eine „Personalmetapher"[51] charakterisiert werden: Cic. rep. VI, 17 (Somnium Scipionis): „Sol ... dux et princeps et moderator luminum reliquorum, mens mundi et temperatio." = „Die Sonne ... die Führerin, die Fürstin und Lenkerin der übrigen Sterne, die Seele und Regierung der Welt." Diese Personalmetapher geht zuletzt ins Geistige und Abstrakte über. Sie zeigt bereits, dass trotz des herrschenden geozentrischen Weltsystems die „Führerrolle" der Sonne erkannt war.

Die Stellen in alter und neuer Literatur, an denen die Sonne als Metapher für etwas „Strahlendes, Glänzendes, Hervorragendes und Vorbildliches" usw. dient, sind Legion.

Ich gebe nur zwei Beispiele:

Beim Propheten Maleachi 3, 20 aus dem AT im 5. Jh. v. Chr. findet sich der Satz: „Für euch aber, die ihr meinen Namen fürchtet, wird die Sonne der Ge-

---

49) Übrigens ist zweimal in der Geschichte die Einführung der Sonne als „Reichsgott" gescheitert: 1. bei dem Pharao „Echnaton", vorher Amenophis IV. (1364–1348 v. Chr.) als Aton; 2. unter dem römischen Kaiser „Heliogabal" (218–222 n. Chr.) als „Sol invictus", was dann aber Kaiser Aurelian (270–275 n. Chr.) nachholte. Dieses Fest am 25. Dez. war Vorläufer von „Weihnachten" (ab 354 n. Chr.).

50) Vgl. Quintilian VIII 2, 6.

51) (wie Anm. 26) 141–146.

rechtigkeit aufgehen, und ihre Flügel[52] bringen Heilung." Diese Metapher hat das Kirchenlied „Sonne der Gerechtigkeit, gehe auf zu unserer Zeit, ..."[53] aufgenommen.

Bei Horaz, sat. 1, 7, 24 nennt ein Prozessgegner (Persius) den späteren Cäsarmörder Brutus, damals Prätor in Kleinasien, der captatio benevolentiae wegen: „solem Asiae Brutum appellat", eine Reminiszenz an Horazens Militärzeit unter Brutus 43 oder 42 v. Chr.

Schon früh muss sich innerhalb der Sonnenmetaphorik eine Sonderform, ein sog. „Zweite-Sonne-Topos" entwickelt haben, dessen *eine* Wurzel in der „Physik" (= Naturlehre, bes. Astronomie) der *Vorsokratiker* als notwendiger Voraussetzung liegt.

Diels-Kranz[54] bieten zwei einschlägige Belege:

Xenophanes[55] (570–475/70 v. Chr.):

„Ξενοφάνης πολλοὺς εἶναι ἡλίους καὶ σελήνας κτλ."

„Xenophanes sagte, es gebe viele Sonnen und Monde usw."

Empedokles[56] (ca. 500–430 v. Chr.):

„Ἐμπεδοκλῆς δύο ἡλίους ..." = „E. behauptet, es gäbe zwei Sonnen, ..." (, deren zweite eine Scheinsonne und ein Reflex der eigentlichen (ἀρχέτυπον) Sonne sei).

Bereits Herakleitos[57] (ca. 550–480 v. Chr.) lässt den „Zweite-Sonne-Topos", auf ein Abstraktum bezogen, erkennen:

„τὴν παιδείαν ἕτερον ἥλιον εἶναι τοῖς πεπαιδευμένοις".

„Bildung sei den Gebildeten eine zweite Sonne."

Der personal, also nicht abstrakt gemeinte „Zweite-Sonne-Topos" ist durch einige weitere Beispiele belegt:

„Ἑλλάνων δόξης δεύτερον Ἀέλιον[58] (dorisch!) =

„Eine zweite Sonne des Ruhms der Griechen."

Nero und Caligula, sonst Musterbeispiele des Cäsarenwahnsinns, werden als „νέος Ἥλιος" = „neuer Sonnengott" bezeichnet, wahrscheinlich wegen ihrer Herkunft aus dem berühmten Julisch-Claudischen Geschlecht[59].

---

52) (wie Anm. 40) 256, Art. „Horus" über das Symbol der Flügelsonne, das aus Ägypten stammt: „Das Symbol der Flügelsonne, die auf offiziellen Denkmälern das ägypt. Königtum repräsentiert, zeigt, dass Horus auch als kosmischer Gott ein politischer Gott ist, der mit der Idee des pharaonischen Königtums unlösbar verbunden bleibt."

53) Gotteslob (Ausgabe für das Bistum Regensburg) 1975, Nr. 644.

54) Diels H. und Kranz W., Die Fragmente der Vorsokratiker, griech. u. dt., Dublin, Bd. I, 1974[17], II 1972[16] (Unverändert. Nachdr. d. 6. Aufl. (1951)).

55) VS 21 A 41 a.

56) VS 31 A 56.

57) VS 22 B 56, (wie Anm. 39, 2f.).

58) IG 14, 1183. Von Ptolemaios VI. Philometor, UPZ 15, 33. (wie Anm. 36) 3463 u. 3484.

59) Bernardus Silvestris (12. Jh.), „De universitate mundi megacosmos et micromosmos" = „Über die allumfassende Einheit der Welt", übers. und eingel. v. Rath W., Stuttgart-O 1989[2], III, 48: „Nero durch Abstammung glänzt."

Die *zweite* Wurzel des „Zweite-Sonne-Topos" ist offenbar das Prodigienwesen (griech. τέρας, lat. prodigium, portentum = das meist Unglück bedeutende „Wunderzeichen").

Der „locus classicus" für die Prodigiengläubigkeit der Römer zur Zeit Ciceros ist das I. Buch von De re publica mit mehreren Belegstellen. Prodigien sind sichtbare Zeichen in der Menschen- und Tierwelt, die mit Hilfe der „divinatio" (Sehergabe) gedeutet werden. Später erfuhr das Vorzeichen einer Doppelsonne bei Cicero[60] die Deutung, dass damit der Tod Scipios d. J., des Hauptunterredners, (129 v. Chr.) geweissagt wurde. Das böse Omen symbolisiert auch die von Cicero erstrebte fehlende „concordia ordinum", das der folgende Satz zum Ausdruck bringt: „Quid ... L. Pauli nepos ... quaerit, quo modo duo soles visi sint, non quaerit, cur in una re publica duo senatus et duo paene iam populi sint?" = „ Warum untersucht der Enkel des L. Paulus, ..., wieso man zwei Sonnen gesehen hat, fragt aber nicht, warum in einem Gemeinwesen zwei Senate und fast schon zwei Völker sind?" (Gegensatz zu einem „senatus populusque Romanus = SPQR"!).

Cic. rep. I, 21 wird von dem Astronomen C. Sulpicius Gallus berichtet, der nach seinem Konsulat (166 v. Chr.) an Hand des Himmelsglobus des Archimedes ein ähnliches Sonnenphänomen („cum idem hoc visum diceretur") zu erklären suchte.

L. Annaeus Seneca (4 v. – 65 n. Chr.), der bekannte Philosoph der Jüngeren Stoa, behandelte in seinen „Naturales quaestiones" („Naturwissenschaftliche Untersuchungen")[61], einem Werk, das „bis tief ins Mittelalter als Lehrbuch der Physik verwendet und für uns bei aller sachlichen Unzulänglichkeit kulturhistorisch höchst wichtig für die Kenntnis des Altertums auf diesen Gebieten ist"[62], ein „par(h)elion n." = „eine Nebensonne" (von griech. παρήλιος) nach naturphilosophischen Gesichtspunkten.

Es nimmt uns nicht wunder, dass in den von Wundersucht und Aberglauben gekennzeichneten Epochen der Spätantike und des Mittelalters der „Topos der Doppelsonne" in seiner prodigiösen Bedeutung weiterlebt. Dabei ist er nach Du Cange[63] in den verschiedensten Jahrhunderten anzutreffen. Im Folgenden die wichtigsten Belege über 2 – 4 Sonnen ohne ausführliches Zitat mit der jeweiligen Terminologie:

Ammianus Marcellinus[64] (330–?): „Sol ... geminus ... ";

Gregor von Tours[65] (ca. 540–594): „Tres aut quatuor (sic!) splendores magni circa solem apparuerunt, quos rustici Soles vocabant ...";

---

60) Doppelsonne (Haloerscheinung) an folgenden Stellen: Cic. rep. I 15; 17; 20; 21; 31 (vgl. oben Z. 4–20).

61) 1, 11, 2 und 13, 1.

62) Lamer H., Wörterbuch der Antike, Stuttgart 1956[4], 705.

63) Glossarium mediae et infimae Latinitatis, Graz 1954 (Nachdr. d. Ausg. 1883–1887) Bd. VII, 509 f.

64) Res gestae XX.

65) Historia Francorum IV, 31.

Roderich von Toledo[66] („le Cid"; um 1043–1099): „ ... tres Soles lucis mirificae ... ";

Isidor Pacensis aera 784[67]. Almoin. de Translat. SS Georgii et Aurelii n. 16. Matth.[68] Paris ann. 1236: „ ... juxta solem, quidam Sol nothus collateralis." = „... neben der Sonne eine Art Bastard- oder Seitensonne."

Für die deutsche Literatur den Topos der Doppelsonne zu untersuchen ist hier nicht unsere Aufgabe, da unser Gedicht in lateinischer Sprache abgefasst ist. Ich verweise jedoch auf den umfangreichen Artikel „Sonne" im „Dt. Wörterbuch von J. und W. Grimm"[69], wo „eine mehrzahl von sonnen als optische täuschung" mit ihren verschiedenen Ausdrucksweisen bezeichnet wird.

Es soll aber darauf hingewiesen werden, dass auch im Spätmittelalter und in der Neuzeit der Topos vorhanden ist. Ohne unsere moderne Terminologie zu verwenden, bringen die Gebrüder Grimm[70] zwei charakteristische Beispiele:

Ottokar von Steiermark (um 1260–1320) berichtet in seiner fast 100000 Verse umfassenden „Österreichischen Reimchronik" Vs. 7245 in frühnhd. Sprache von „vier sunnen", die sichtbar geworden seien.

Wilhelm Müller (sog. „Griechen-Müller"; 1794–1827) schreibt in seinem Gedicht „Die Nebensonnen"[71]: „drei sonnen sah' ich am himmel stehn."

Die abschließende Bemerkung: „zwei sonnen sind zu viel oder vertragen sich nicht am himmel."[72] klingt wie ein Echo auf unseren Vs. 40: „Terra etenim Soles non capit *una* duos." = „*Ein* Weltall nämlich fasst zweie der Sonnen nicht."

Der in unserem Poëm dargestellte Sieg der „neuen Sonne" = „nova Lampas" (vs. 39) *Desings* über den Sonnengott *Phöbus Apollo* symbolisiert wohl auch die Überwindung der *Aufklärung*[73] Samuel Pufendorfs (1632–1694) und Christian Wolffs (1679–1754) besonders auf dem Gebiet des „status naturalis" durch die Weisheit des Ensdorfer Abtes[74]. Geradezu zum geflügelten Wort wurde der Satz aus der Leichenrede auf Desing von Emmeram *Kellner* (1736–1791) vom 14. 1. 1773, der einige Jahre auch Professor der Theologie in Ens-

---

66) Historia Arabum cap. 17. Die wichtigste historische Quelle: „Gesta Roderici Campidocti" um 1110 verfasst.

67) Aimoinus, Mönch v. St. Germain, Paris, Erzähler der Wunder desselben St. Germain, lebte um 890 n. Chr.

68) Mt. 16, 1–2: „Zeichen vom Himmel" von Jesus d. Pharis. u. Sadduz. verweigert.

69) Bd. 16 (Nachdr. München 1984) 1590–1627.

70) (wie Anm. 69) 1595–96.

71) I, 151; Reiselust 2, 20.

72) Wander K. F. W., Deutsches Sprichwörterlexikon, 5 Bände, Leipzig 1867. Nachdruck Stuttgart 1987, 4, 623, 297 (wie Anm. 69) 1569.

73) (wie S. 477, 10–13) 132–146: Matthias Fritsch, Die Stellung der katholischen Frühaufklärung zum zeitgenössischen rationalistischen Naturrechtsdenken. Der status naturalis in Anselm Desings Auseinandersetzung mit Samuel Pufendorf und Christian Wolff.

74) (wie Anm. 73)

dorf war: „O Welt! Wie scheußlich wird wohl erst deine Finsterniß seyn, wenn deine Aufklärung also beschaffen ist?"[75]

Innerhalb unserer Sonnensymbolik führt Grimms „Deutsches Wörterbuch"[76] aus Karl *Stielers* (1632–1707) großem Lexikon von 1691[77] das Stichwort „weysheitssonne = fulgur sapientiae" an, welches das Wesen der damaligen „Aufklärung" gut kennzeichnet.

5. Interpretation unseres Carmens (Aufbau und Inhalt)

Der „Sonnengesang" auf Abt P. Anselm *Desing* als abschließender enkomiastischer Höhepunkt wird in unseren beiden Handschriften durch viele Bildmotive der Sonne und ebensolche Textstellen vor- und nachbereitet. „Mitte des 18. Jahrhunderts ist die Sonnensymbolik mit der Aufklärung aber vermutlich sehr viel breiter verfügbar, so dass ihr Gebrauch nichts so Provozierendes mehr hat wie noch hundert Jahre zuvor."[78]

Bilder

„Namenstagsschrift"

Fol. II r: rechtes Emblem: Merkurstab zwischen Sternenhimmel links (Nacht) und Sonne rechts (Tag);

„Professschrift"

Fol. I r (Bild links oben) und IX v (Emblem links unten): Sonnenbahn mit Sternzeichen „Krebs" (69);

Fol. II v: Mond (Nacht) und Sonne (Tag) rechts unten vom „Tugendbaum Anselms"[79];

Fol. III v, Nr. IV: Sonnenstrahlen entzünden durch einen Brennspiegel in der Hand einer kastalischen Jungfrau (Muse) Feuer als Sinnbild der Keuschheit (Rätsel! Auflösung Fol. XII r);

Fol. V v: „Wie ein Eisen unwiderstehlich dem Magneten folgt, so fühlt sich Joseph von seinem Gott (=„Stern") angezogen:"[80];

Fol. XIII r: Fünfständiges Emblem: „Die zentrale Pictura stellt zwei zur Sonne auffliegende Vögel dar."[81]

---

75) (wie S. 477, Z. 10–13) 247.
76) (Nachdr. München 1984, 16. Bd.) 2059.
77) van Ingen, Kaspar Stieler (Deutsche Dichter, Bd. 2, Reformation, Renaissance und Barock, Stuttgart 1990) 319: K. Stieler, Der Teutschen Sprache Stammbaum und Fortwachs, Mit einer Einf. und Bibl. von G. Ising. (Nachdruck der Ausg. Nürnberg 1691.)
78) (wie S. 477, Z. 10–13) 298 f.
79) (wie S. 477, Z. 10–13) 299.
80) Ebendort 303.
81) Ebendort 304 u. 307.

Fol. XV v: rechtes Emblem: Sonne im Spiegel: „ Indem der einzelne sich Gott anvertraut, werden Kräfte gebündelt:"[82];

Textstellen

„Namenstagsschrift"

Fol. III v, 2. Abs., Z. 1: „Doch! kenn, ein wolcke glanz aus Sonnen strahlen ziehet, usw.";

Fol. VI r, Z. 1: „Sein hoch Verständnüs Licht kein Sonn kann übersteigen";

„Professschrift"

Fol. VI r–IX r: „Sta sol!": Sonnensymbolik synkretistischer Art.

++++++++++++++++++++++

1. Strophe

Unsere Elegie besteht aus vier „Strophen" von ungleicher Länge von 20, 22, 24 und 18 Versen. Jedenfalls stellt die anfangs steigende und zuletzt sinkende Verszahl keine besondere Zahlensymbolik dar, sondern eher wie bei Drama und Novelle die steigende bzw. fallende „Handlung", besser Gedankenführung.

Im 1. Distichon wird mit der auflodernden „flamma" das Thema des Feuers, eben das Sonnenmotiv angeschlagen. Das 2. Verspaar bringt nach der Anrede „Magne Abbas!" den von E. R. Curtius[83] so bezeichneten Unsagbarkeitstopos („Betonung der Unfähigkeit, dem Stoff gerecht zu werden"): „Meine Klio begehrt Deine Taten zu singen, / Doch es versaget die Mus', was Deinen Lobpreis betrifft." Vs. 5/6 folgt der Gedanke, Ruhm, der in der Stille wachse, sei größer als laut ausposaunter: „Reden ist Silber, Schweigen ist Gold."

7 – 8 wird Desings Frömmigkeit gepriesen. Vs. 9 werden dem Abt welterhaltende Kräfte zugetraut: „ne ... ruat orbis in orbem, ... " (vgl. Weltmodell der Sphären in Ciceros „Somnium Scipionis", rep. VI, 9–29).

Im zugehörigen Distichon zeigt sich der „spanische" Topos „armas y letras"[84]: „Et capis auxiliis opida (sic!) multa tuis." Vs. 11 „Non artem nescis" charakterisiert Desing als „Polyhistor" (in gutem Sinn). Die zweite Vershälfte und der folgende Pentameter stellen ihn als Mathematiker vor. 13/14 spielen auf seine ethische Begabung innerhalb der Philosophie an.

Vs. 15/16 erwähnt seine Tätigkeit in den Naturwissenschaften mit einer schwer deutbaren mythologischen Anspielung „Diphtera vera jovis"! (Vgl. Anm. 94 und 96) Seit Vs. 3 („Clio") ist es erst die zweite Andeutung dieser Art. 17/18 wird auf seine Tätigkeit als Komponist (1725)[85] angespielt. Das Wortspiel „fides = Treu und Glauben sowie Saitenspiel" folgt. Zuletzt 19/20 wird auf sein heiligmäßiges Leben (20: „Moribus"!) hingewiesen, das als Vor-

82) Ebendort 305 u. 306.
83) (wie Anm. 26) 168–171: „§ 5. Unsagbarkeitstopoi".
84) (wie Anm. 26) 187 (§ 6. Waffen und Wissenschaften).
85) (wie S. 477, Z. 10–13) Schrott G., Desings Leben, 15.

bild dienen kann. Insgesamt betrachtet ist die 1. Strophe ein Enkomion bzw. Panegyrikus auf *Anselm*.

2. Strophe

Mit „Ensdorff" wird ein neues Thema angeschlagen, das mit einem Wortspiel Vs. 33/34 wieder aufgenommen wird: Ensdorf lässt seine „Leuchten = Geistesgrößen" uns erstrahlen, daher sei „Ens ... erster Buchstab' für dich". „Ens" könnte aber auch philosophisch als „das Seiende" interpretiert werden, eine ganz raffinierte Nuance! Sonst hat eben die Silbe bzw. der Buchstabe die Bedeutung des „A", also des „Anfangs von allem" (vgl. den christl. Gott, der Offb. 1, 8 „Alpha und Omega" = „Anfang und Ende" genannt wird).

Vs. 22 wird Desings Wirkung auf den ganzen Erdkreis ausgedehnt (rhet. Figur der Hyperbel!). 23/24 steht ein Gedanke, der in der Professschrift Fol. XIV v 10 wiederholt wird: „o daß der Rhein-strom doch mehr solche einflüss hätt:" („Rhein" und „einflüss" metaphorisch für „Deutschland" und „Desing"). 25 f. wird nochmals seine „Pietas" unter seinen Tugenden gerühmt („virtutibus unio Splendens") und hier wird zum ersten Mal der Vergleich mit dem Sonnengott Phöbus Apollo gezogen, bei dem Apollo unterliegt.

Dieser wird als „per aquam ... refulgens" bezeichnet, wobei man sofort an das Fol. VIII v links unten befindliche Emblem denkt, wo die Sonne sich im Meerwasser spiegelt: Durch die Subscriptio, die im Vergleich mit Vs. 28 beim Bild leicht verfälscht ist: „Cum magis, ecce (st. Ille) latet, nam magis, Ecce! patet." = „ Je mehr versteckt jener (= Phöbus), sieh! umso mehr sichtbar ist er (= Anselm)." (zugleich mit Binnenreim!). In vs. 29 – 32 wird die Freigebigkeit des Phöbus gegen Arm und Reich gepriesen; in hyperbolischer Weise wird gesagt, dass Anselm „königlich' Mahle an Ehr'" übertrifft.

Nun folgt die oben bereits angesprochene Stelle über Ensdorf:

34: „Est Ens, dic Ensdorff, Littera prima Tibi:"

An den dort stehenden Satz: „‚Ens' könnte aber auch philosophisch als „das Seiende" interpretiert werden." will ich jetzt anknüpfen.

Zunächst ist zu sagen, dass der Satz uns ein Rätsel aufgibt. Nehmen wir die Vorsilbe „Ens" aber in philosophischem Sinne als „das Seiende" und setzen sie dem „ersten Buchstaben" A gleich, so kommen wir auf „das Alpha und das Omega (Offb. 1, 8) = Gott" als „ens realissimum = höchste Wirklichkeit".

Treibt man nun das Wortspiel weiter und betrachtet „Ens" als Ablaut zu „Ans", so ist man bald bei Anselm von Canterbury (1033–1109), dem Namenspatron unseres Abtes, „gelandet", dem Schöpfer des sog. „ontologischen Gottesbeweises": „Existierte Gott nicht wirklich, sondern nur in der Idee, so widerspräche dieser Mangel dem Begriff Gottes als des vollkommensten, allerrealsten Wesens."[86] So lässt sich ein schlichter Dichtertext in erstaunlicher Weise vertiefen.

35/36 wird Desing schließlich als höchste Steigerung der Lichtsymbolik (25: splendens; 26: nitens; 27: refulgens; 30: similes radios; 33: splendens, Lu-

86) Schmidt H., Philosophisches Wörterbuch, Stuttgart 1955[13] v. Streller J., 214.

strat Sua Lumina) mit dem Leuchtturm „Pharos", einem der sieben Weltwunder, gleichgesetzt, der nach Ost und West (36: Lumine ... utroque Suo) ausstrahlt.

Phöbus räumt schließlich seine Niederlage gegen Anselm ein mit den Worten:

„En Mundi nova Lampas ait! discedere certum est,
Terra etenim Soles non capit una duos."

Damit ist der Höhepunkt des Ganzen erreicht.

3. Strophe

Zeus spricht endlich ein Machtwort – vergleichbar der Teilung der Welt nach dem Sturz der älteren Göttergeneration unter der Herrschaft des Kronos unter Zeus (Himmel), Poseidon (Meer) und Pluton (Unterwelt), während Erde und Olymp allen gemeinsam blieben[87]:

„Tu terris, Hominum Sol erit Jlle animis." (Vs. 46)

Es erfolgt also eine deutliche Teilung der Welt in Materie und Geist.

Die Sonnenmetaphorik wird in den folgenden Versen (48–50) fortgesetzt: „Lumina Docta" (48) spricht dafür, „ortus", „Aurora" (49) und „occasum" (50) sind heliakische Ausdrücke.

Bald aber ist der Autor – und auch der Leser! – dieser Sonnenmetaphorik überdrüssig; Rückkehr zur Wissenschaft ist angesagt; Vs. 51 erscheint Anselm als zweiter „Philon" (Philosoph) und zweiter „Cicero" (Rhetor)!

Vs. 52 bietet den sog. „Einzigkeitstopos"[88]: „Certe *unum* Anselmum, Credito, Mundus habet."

53/58 werden Nemesis, Pietas und Prudentia als seine Helferinnen dargestellt. Für alle von Janus erfundenen Künste ist Anselms gelehrten Büchern die Siegespalme verliehen. Alle seine Forschungsergebnisse beruhen auf praktischer Erfahrung (57; actu).

Einen weiteren absoluten Höhepunkt enthält das Abschlussdistichon dieser Strophe: Ewige Jugendblüte und damit ewiges Leben wird dem Abbild der Sonne verliehen:

65: Perpetuum florem Phöebeae Lampadis instar[89]
Servat, non ullo vespere fiet anus.

4. Strophe

Der „fallende" Gedankengang bringt gute Wünsche für Ensdorf und den Abt, die „Pylios ... per annos" (67) oder „Nestoreos ... Dies" (68) leben sollen (= drei Menschenalter). Bei Desing sollen die Tage der Verbreitung der Wissenschaft auf der ganzen Erde dienen (69) und obendrein „heiter" (70: „sine nube") sein. Vs. 71/74 vertraut Franz v. Paula, der als „victima grata" („ge-

87) Vgl. Il. 15, 184–197.
88) (wie Anm. 26) 171.
89) Vgl. Verg. Aen. 3, 637, wo sich der gleiche Versausgang findet („Versatzstück"), auch 4, 6: „postera Phoebea lustrabat lampade terras."

nehm als Opfer") fallen will, dem Abt auch seinen Bruder Joseph an, der sich seinen Wünschen anschließt. Damit die Wünsche auf ein hohes Alter in Erfüllung gehen, mögen Anselm „die Himmlischen" viele Sistra zur Verfügung stellen, d. h. er soll noch recht oft Gottesdienst halten können, allerdings christlichen (Synkretismus!). Sein Ruhm ist ein unsterblicher Phönix[90]. Vs. 78 zeigt wie 10 den Topos „armas y letras":

„ ... mittis in arma libros." = „ ... schickst Bücher Du in den Krieg."

Vs. 80 „Hoc opus est studio Majus, et ingenio." = „Dieses Werk übertrifft Mühewaltung und Geist." bringt uns den sog. Unsagbarkeitstopos von Vs. 4 zurück: „Illa (sc. Clio) sed in laudes deficit usque Tuas." = „Doch es versagt die Mus', was Deinen Lobpreis betrifft." Da der Zeile 80 nur noch vier Verse folgen und dem Vers 4 nur drei vorausgehen, zeigt unser Carmen eine Art kunstvolle „Topossymmetrie".

Vs. 82 stellt durch die Betonung der Ungeschicklichkeit des Autors einen „Bescheidenheitstopos" (= understatement) dar.

In dem letzten Distichon 83/84 erfolgt – auch wieder symmetrisch zum Anfangsdistichon 5/6 – die Betonung des Schweigens, das seinen Vorzug vor dem Reden genießt.

6. Schluss

So hat unser Autor Franz von Paula *He(i)nrich* in seinem elegienhaften Schlussgedicht einen – wenn auch nur kleinen – Beitrag zu dem großen Ziel geleistet, das sich Prosa und Poesie der Antike gesteckt haben[91], nicht ein ἀγώνισμα ἐς τὸ παραχρῆμα, sondern ein κτῆμα ἐς αἰεί („kein Prunkstück für den Augenblick, sondern einen Besitz für immer") zu schaffen.

---

90) Vgl. S. 485 f.

91) nach Thuk. I, 22, 4.

MVn Dano Parnasso Vere ConCors Phöebe SaLVe!

Fol. VII r

Flamma diu latitare nequit, sed surgit in altum,
Qua data porta ruit, candida Flamma furit.
Magne Abbas! mea Clio[92] cupit Tua dicere Gesta,
Jlla sed in laudes deficit usque Tuas:
Forsitan invito praelucet fama silendo;
Saepe venit tacito majus ab ore decus.
Tu pietate nites, Nitor Hic quem Lustrat, inaurat,
Redditur Exemplo Sanctior Jlle Tuo.
Tu vigilas, meritis ne fors ruat orbis in orbem,
Et capis Auxiliis opida[93] multa Tuis.
Non artem nescis, Numeros quaeve ordine Spectat,
Quae Rerum Partes examinare potest:
Artem , quae Totum virtutibus instruit orbem,
Quae bona concedit, sed mala quoque negat.
Singula cognoscis, Naturae viscera Lustras,
Ac in Te ridet Diphtera vera jovis[94].
Gaudes impulsis numeros intendere nervis,
Hinc animatque fides tam Tua Docta fides;
Es vigilans Fidei Custos, Tu denique Praesul
Moribus, et vita Sanctus, ut Imperio.

Fol. VII v

Ensdorff Divinis opibus Te Praesule gemmat,
Per Te Coelestem sentit et orbis opem.
O utinam Tales jnfluxus Rhenus haberet
Plures! Spumaret nil, nisi Rhenus opes.
Est etenim Anselmus virtutibus unio Splendens,
Unio Mundum ornans, et Pietate nitens,

92) Clio = Klio (Muse der Geschichte).
93) Sic!
94) Vgl. Desing A., Index Poeticus, Ingolstadii et Augustae Vindelicorum (Ingolstadt u. Augsburg) 1758[3]; 148: „Diphtera est pellis Amaltheae caprae, in qua Jupiter arcana sua, & hominum fata describit.“)

Mit dem weltlichen Parnass wahrhaft einträchtiger Phöbus (Apollo), sei gegrüßt!

Übers. zu Fol. VII r

Feuer nicht lange verborgen kann bleiben, sondern steigt in die Höhe,
Wo ein stürzend' Tor beut' sich, rast strahlend die Flamm'.
Hoher Herr Abt! Meine Klio begehrt Deine Taten zu singen,
Doch es versaget die Mus', was Deinen Lobpreis betrifft.
Möglicherweis' überstrahlet der Ruhm den unwillig Verschwiegnen,
Oft kommt größere Ehr' von 'nem schweigenden Mund.
Du glänzt durch Frommsein, der Glanz vergoldet, den er beleuchtet.
Durch Dein Beispiel wird jen'r wiedergegeben erhab'ner.
Wachst, dass nicht etwa durch Schuld ein Globus auf anderen stürze[95].
Durch Deiner Hilfstruppen Schar nimmst viele Städte Du ein.
Jegliche Kunst beherrschest, oder welche mit Rechnen zu tun hat,
Die der Dinge Teil' abwägend prüfen kann.
Kunst, die den ganzen Erdkreis in Tugenden unterrichtet,
Die Gutes zugesteht, aber auch Schlechtes versagt.
Einzelnes erkennest Du, Naturas „Geweide" durchmusterst
Und in Dir lachet froh wahres Fell des Jovis[96].
Freust Dich, mit g'schlagnen Saiten ein Lied anzustimmen,
Und so beseelt so gelehrt Dein Treuwort Dein Saitenspiel[97].
Du bist ein wachsamer Schützer des Glaubens, Du schließlich ein Meister
Für das Verhalten, im Leb'n heiligmäßig wie auf Befehl.

Übers. zu Fol. VII v

Ensdorf Dein Leitstern lässet funkeln von göttlichen Schätzen,
Durch Dich Heiligen spürt Erdenrund auch Deine Hilf'.
Wenn doch der Rheinstrom – ach! – mehr solche Zuflüsse[98] hätte!
Schätz' nur würde der Rhein schäumend geben von sich.
Anselmus nämlich ist 'ne von Tugenden glänzende Perle,
Perle, die zieret die Welt und von Frömmigkeit glänzt.

---

95) Vgl. den auch im ptolemäischen Weltbild enthaltenen Aufbau des Universums aus konzentrischen Kugeln bei Cicero, Somnium Scipionis, rep. VI, 9–29.
96) „Diphtera ist das Fell der Ziege Amalthea, auf das Jupiter seine Geheimnisse und die Geschicke der Menschen aufschrieb." (wie Anm. 94). Amalthea war die Ziege, die Jupiter nach seiner Geburt auf Kreta nährte.
97) Wortspiel von „fides, ei" = Treue, Glaubwürdigkeit und „fides, ium" = Saitenspiel.
98) Vielleicht ist der Rhein ein Bild für Deutschland. Vgl. Professschrift Fol. XIV v 10!

Est, qui cuncta regit, per aquam *Phoebus*que refulgens,
Dum magis Jlle latet, nam magis, Ecce! patet:
Est Codro[99] ut Croeso[99] Phoebus ter Largus in orbe,
Dat similes radios cuilibet Jlle suos:
Jlle suâ semper Mensâ dignatur egenos,
Regales pauper vincit honore dapes.
Est Ens ter Splendens, Lustrat Sua Lumina nobis,
Est Ens, dic Ensdorff, Littera prima Tibi[100]:
Jlle Pharos Splendens in Ponto errantibus exstat,
Lumine sic populos pascit utroque Suo.
Anselmum ut toto vidit Splendescere mundo
Phoebus, et Heliacas fundere ab ore faces,
En Mundi nova Lampes[101] ait! discedere certum est,
Terra etenim Soles non capit una duos.
Audiit et nitidum quatiens caput aethere in alto
Jupiter, Astrifero reddidit ista polo:

Fol. VIII r

Quo fugis, Alme Phanes[102]: pullos cur summis amictus?
Ora quid obnubis flammea? prome Caput!
Sol eris. At non Solus eris, DESINGque juvabit,
Tu Terris, Hominum Sol erit Jlle animis.
Sic Abbas Nomen Rutilis virtutibus aequat,
Est animis Phöebus, Lumina Docta beat.
Est Doctrinae ortus : Pudor est Aurora Ejusdem:
Doctrinae occasum nescit at Jlle Suum.
Jlle Philon alter, Cicero est Jlle alter in orbe.
Certe *unum* Anselmum, Credito, Mundus habet.
Hunc comitat Nemesis, Pietas, Prudentia Solers[103],
Jllos quae punit, qui mala mala petunt.
Orbis quidquid habet, Janus quas finxerat artes,
Anselmi Doctis est data palma libris.

---

99) Die beiden Könige werden miteinander genannt auch bei Bernardus Silvestris, De universitate mundi III, 41. Ihre Gegenüberstellung als „Pechvogel" und „Glückspilz" ist eigentlich nicht sinnvoll (wie S. 482 mit Anm. 26)

100) Vgl. meine Interpretation zu „Strophe" 3!

101) Statt „Lampes" ist „Lampas" zu lesen.

102) Gemeint ist der Sonnengott Phanes = der weltschaffende Gott der antiken Orphiker.

103) Sic!

Er ist, der alles regiert, und im Wasser erglänzende *Phöbus*[104]
Je mehr versteckt jener, sieh! umso mehr sichtbar ist er.
Kodrus[105] wie Krösus[105] ist Phöbus freigebig dreimal auf Erden,
Anselm all'n aber gibt ähnliche Strahlen von sich:
Jener immer würdiget seines Tisches die Armen,
Arm übertriffet der Abt königlich' Mahle an Ehr'.
Dreimal Ens- glänzend, seine „Leuchten" lässt's uns erstrahlen,
Ens ist, sprich Ensdorf, erster Buchstab' für dich.
Jener ist leuchtender Pharos[106] für Irrende auf dem Meere,
So die Völker er nährt mit seinem beidseit'gen Licht[107].
Wie Phöbus sah Anselm auf dem ganzen Erdkreis erglänzen
Und des Helios Licht schleudern aus seinem Mund,
Sagt er: „Sehet, der Welt neues Licht! Sicher eines verschwindet,
Ein Weltall nämlich fasst zweie der Sonnen nicht."
Jupiter hört's und, im hohen Äther schüttelnd das Haupt, das
Glänzende, trug er dem sterntragenden Himmel dies vor:

Übers. zu Fol. VIII r

Wohin entfliehst, Nährer Sol? Warum legst dunklen Umhang um Schultern?
Warum verhüllst Dein Gesicht, feuriges? Zeige Dein Haupt!
Sonn' wirst Du sein, aber nicht allein[108], und DESING wird helfen,
Du wirst Sonn' für die Erd', jener für Menschenseel' sein.
So stellt der Abt seinen Ruhm goldglänzenden Tugenden gleiche,
Ist für die Seelen die Sonn', „Leuchten" er Wissens beglückt.
Aufgang der Wissenschaft ist er, Zurückhaltung Morgenröt' selbig's:
Aber jener von sich Untergang Wissens nicht kennt.
Jener ein zweiter Philon[109] ist, zweiter Cic'ro auf Erden,
Sicher nur *einen* Anselm, glaub's nur, das Weltall hat.
Diesen begleitet Nemesis[110], Frömmigkeit, anstell'ge Klugheit,
Die jene rächend bestraft, die schlechte Äpfel begehrn[111].
Alles, was Erdenrund birgt, für die Künste, die Janus ersonnen,
Anselms gelehrtem Werk Siegespalm' ist verliehn,

---

104) Vgl. Fol. VIII v (linkes Emblem)!
105) (wie S. 482 mit Anm. 26).
106) Pharos = lat. Pharus, i: Leuchtturm auf einer Insel vor Alexandria, eines der Weltwunder der Antike.
107) Wahrscheinlich ist mit dem „lumen utrumque" die auf- und untergehende Sonne, Ost und West gemeint.
108) Wortspiel: „sol" = Sonne und „solus" = allein.
109) Philosoph in Athen um 90 v. Chr., Gründer der sog. vierten Akademie.
110) Göttin der Gerechtigkeit, die besonders Hochmut und Übermut straft.
111) Es ist an das wiederholt in dieser Schrift angeschlagene Motiv vom Paradiesapfel gedacht.

Quidquid cernebant oculi, jam sciverat actu,
Quid vox Docta ciet, Praesulis ora ferunt.
Auribus attentis aptas quas audiit artes,
Nuntiat os Ejus, scitque referre libris.
Sic Abbatis Honos nunquam vanescet in auras,
Heroem Monstrant, Delphica facta, libri;
Nam Rosa Sÿdereis virtutibus Aurea vernans,
Nunquam cum rosis decidet Jlla rosis:
Perpetuum florem Phöebeae Lampadis instar[112]
Servat, non ullo vespere fiet anus.

Fol. VIII v

Floreat hinc Ensdorff Pylios in honore per annos!
Abbas Nestoreos vivat in orbe Dies!
Plura, Anselme! orbi Doctrinae Lumina Sparge!
Vivito Nestoreos, et sine nube, dies!
Da, quaeso! nobis ter Faustus in orbe favores,
Me tibi commendo; victima grata cado:
Et tibi Josephum commendo ante omnia totum,
Qui quoque nobiscum dat sua vota tibi.
Tu vero et vivas Pylios ter faustus in annos,
ConCeDant SVperI pLVrIMa SIstra TIbI.
Gloria namque tua est Phöenix non morte secandus
Utque Abbas mitis mittis in arma libros.
Ast! Quid ego? vel quo rapior temerarius ausu?
Hoc opus est studio Majus, et ingenio.
NeMpe DeCet CLaros XenIIs InItarI[113] Abbates,
Sic mihi scribenti dextra sinistra fuit.
Tutior est, meliusque potest Reverentia muta
Dicere de Tanto Praesule: Musa tace.

Ita Cecinit aegrotans Poeta, et pauper
Philosophus
Franciscus De Paula Henrich.

---

112) Phöebeae Lampadis instar = Verg. Aen. 2, 637 (2. Vershälfte).
113) Statt „initari" lies „imitari"!

Alles, was Augen ersahn[114], schon hatt' er's erforschet wirklich,
Was gelehrt' Stimme ausruft, Vorstehers Mund tut es kund.
Passende Künste, die er mit aufmerksam' Ohren gehört hat,
Kündet sein Mund, und er weiß Büchern Bericht zu vertraun.
So wird die Ehre des Abts niemals in den Lüften verschwinden;
Ihn erweiset als Held, delphische Taten, sein Werk.
Denn die Goldene Ros'[115], die von himmlischen Tugenden blühet,
Jene wird niemals mit Rosen, verwelkten[116], abfall'n.
Immerwährende Blüte bewahrt phöbeischer Fackel
Abbild, und wird nicht einst am Abend uralt.

Übers. zu Fol. VIII r

Ensdorf blühe daher in Ehren durch pylische[117] Jahre!
Vater Abt auf der Welt Nestors[118] Tage erleb'!
Mehr der Wissenschaft Glanz, Anselmus, verbreite dem Erdkreis!
Sollst erleben die Tag', heiter und pylisch dazu!
Gib, bitte, uns, dreimal Glücklicher, h'nieden Geneigtheitsbeweise,
Mich vertrau' ich Dir an, genehm als Opfer ich fall'.
Und Dir vertrau' ich vor allem Joseph mit Leibe und Seel' an,
Der auch zusammen mit uns gibt seine Wünsche Dir kund.
Aber damit Du lebst dreimal glücklich bis Nestoris Alter,
Mögen die Himmlischen Dir Sistra[119] in Füll' zugestehn.
Denn Dein Ruhm ist ein Phönix, vom Tode nicht zu zerreißen,
Und als ein milder Herr Abt schickst Bücher Du in den Krieg.
Doch! Was tu' ich? Oder welch' Wagstück blindlings mich raffet
Fort. Dieses Werk übertrifft Mühewaltung und Geist.
Freilich geziemt's, berühmt' Äbt' mit Gastgeschenk' nachzueifern,
So war beim Schreiben für mich Rechte die linke Hand.
Sicherer ist und Bess'res vermag die stumme Verehrung
Über solch großen Präfekt Dichtung zu bringen: Mus', schweig!

So dichtete ein kranker Dichter und armer
Philosoph
Franz von Paula Henrich.

---

114) = was man in seinen (Anselms) Büchern lesen konnte
115) = die vom Papst gesegnete Goldene Rose, welche er Fürsten (Fürstinnen) und Ländern als Geschenk überreichte.
116) Wortspiel zwischen „rôsis" (verwelkt) und „rosis" (Rosen), wobei trotz gegenteiligem ersten Eindruck metrisch korrekt verfahren wird.
117) pylisch (nach Nestors Heimat Pylos) = nestorisch = von sehr hohem Alter.
118) (wie Anm. 117).
119) sistrum, i n.: Die in Ägypten beim Gottesdienst der Isis gebrauchte Klapper, die Isisklapper, aus einigen durch ein Blech hindurch gesteckten metallenen Stäbchen bestehend, wohl Symbole für den Gottesdienst.

Kaiser Wilhelm II. und Maria Laach

von Basilius Sandner OSB – Maria Laach

In seinen Erinnerungen „Ereignisse und Gestalten aus den Jahren 1878 bis 1918" schreibt Kaiser Wilhelm:

„Zu den Benediktinern der Beuroner Kongregation, deren Erzabt Wolter ich in Sigmaringen kennen gelernt habe, pflegte ich durch viele Jahre nähere Beziehungen. Der Orden hat im Mittelalter stets in gutem Verhältnis zu den deutschen Kaisern gestanden, von denen fast keiner unterlassen hat, bei den Romreisen auch das herrlich gelegene Monte Cassino zu besuchen. Als die Benediktiner um eine Niederlassung am Rhein baten, sorgte ich dafür, daß dem Orden die prächtige – damals unbenutzte – romanische Abtei Maria Laach übergeben wurde.

Der Orden, der feine Künstler – darunter den Pater Desiderius – unter seinen Mitgliedern besitzt, hat die Abtei aus Vernachlässigung und Verfall durch herrliche Innendekoration zu neuer Blüte emporgebracht,

Oft habe ich Maria Laach besucht und mich an dem Fortschreiten der Ausgestaltung erfreut, wie auch an dem Verkehr mit den klugen Äbten und dem herzlich schlichten Empfang seitens der treuen Brüder." [1]

Monte Cassino – Beuron – Maria Laach werden hier genannt. Ich möchte noch die Abtei Einsiedeln in der Schweiz hinzufügen, um zunächst auf die besondere Vorliebe und Zuneigung des Kaisers für den altehrwürdigen Orden der Benediktiner, wie ein Historiker es formuliert hat, hinzuweisen, und um dann die guten Beziehungen des Kaisers zu Maria Laach näher zu beschreiben.

Kaiser Wilhelm liebte es, durch symbolische Handlungen an die große Kaisertradition des Mittelalters anzuknüpfen. So besuchte auch er am 5. Mai 1903 zusammen mit König Viktor Emmanuel Monte Cassino und stiftete einen ansehnlichen Betrag für die Ausgestaltung der Krypta mit dem Grab des hl. Benedikt. Diese Aufgabe hatte die Beuroner Kunstschule – P. Desiderius Lenz mit seinen Malermönchen – übernommen.

Das zweite Stichwort wäre Einsiedeln – genauer gesagt: der hl. Meinrad. Am 21. Januar 1861 beging man feierlich den 1000 . Todestag dieses Heiligen. Meinrad war zunächst Mönch auf der Reichenau, zog sich dann als Einsiedler in den „Finsteren Wald" zurück und wurde in seiner Klause von Räubern erschlagen.

---

1) Wilhelm II., Deutscher Kaiser, Ereignisse und Gestalten aus den Jahren 1878–1918, Leipzig-Berlin 1922.

Ohne es beweisen zu können, war man seit Ende des Mittelalters davon überzeugt, daß Meinrad aus dem Geschlecht der Grafen von Zollern und Hohenberg abstammt. Nicht nur die katholischen Fürsten von Sigmaringen, auch die brandenburgischen Hohenzollern pflegten deshalb einen guten Kontakt zur Abtei Einsiedeln. So haben alle preußischen Könige und späteren Kaiser ein Portrait für den dortigen Fürstensaal gestiftet. Kaiser Wilhelm I . bringt es deutlich durch seine Unterschrift zum Ausdruck: „Dem Verwandten Ihres Hauses."

Beuron wurde von den Hohenzollern wie ein mittelalterliches Hauskloster betrachtet. Nicht nur die Fürstin Katharina, die ganze Familie unterstützte 1863 und in der Folgezeit das neugegründete Kloster. Schwäbisch Hohenzollern gehörte seit 1849 zu Preußen. Wiederholt äußerte sich Kaiser Wilhelm sehr anerkennend über das Aufblühen der Kongregation und ihre Disziplin und ließ sich auch für die Ideale der Beuroner Kunst begeistern.

Eine besonders enge Beziehung pflegte der Kaiser zu Erzabt Placidus Wolter. Als dieser am 12. September 1908 starb, schrieb Wilhelm II . nach Beuron: „Ich verliere in dem Verewigten einen treuen und bewährten Freund, dessen ausgezeichneter Charakter und dessen nationale Gesinnung über jeden Zweifel erhaben war. Und nach der Wahl des Nachfolgers – es war Abt Ildefons Schober von Seckau – telegraphierte der Kaiser nach Beuron: „Ich vertraue zuversichtlich, daß die jetzt unter Ihrer Führung stehende Niederlassung sich im Sinne des heimgegangenen, unvergeßlichen Erzabtes Placidus Wolter weiter entwickeln wird. Meiner Teilnahme und ferneren Unterstützung können sie dann gewiß sein."[2]

Uns nun zu Maria Laach: Zwei konkrete Ereignisse spricht der Kaiser in dem oben angeführten Text an: einmal die Erlaubnis zur Wiederbesiedlung und dann „oft habe ich Maria Laach besucht" – die fünf Kaiserbesuche.

Im Juni 1892 hatten die Jesuiten ihren Besitz in Maria Laach Beuron zum Kauf angeboten. Schon immer wünschten sich die Brüder Wolter eine Niederlassung im Rheinland, und so war man sich über den Erwerb der ehemaligen Abtei bald einig. Das große Problem war die Staatskirche, die die Jesuiten nicht benutzen durften. Eine Benediktinerabtei ohne Gotteshaus ist unvorstellbar, und deshalb wandte sich Abt Placidus an Kaiser Wilhelm persönlich. Fürst Leopold von Sigmaringen hatte ihm für den 30. August 1892 eine Audienz in Berlin ermöglicht. „Mit größtem Wohlwollen hat der Kaiser meine Bitte aufgenommen, und er versprach, die Angelegenheit mit seinen Ministern zu besprechen" , so heißt es im Protokoll.[3] Der Kultusminister Dr. Bosse drückt es noch präziser aus: „Sollte es nun nicht möglich sein, Ihnen bis 15. September einen definitiven Bescheid zu geben, so will ich es doch zu ermöglichen suchen, daß Ihnen bis dahin Nachricht zugeht, so daß sie eventuell schon an

2) Beuroner Annalen IV., 98.

3) Brief des Erzabtes Placidus vom 31. August 1892 aus Berlin nach Beuron. Abschrift Archiv Maria Laach II A 172/2d.

den Abschluß ihres Kaufvertrages herantreten können"[4]. Der Bischof von Trier, Dr. Michael Felix Korum, kannte die Situation in der Rheinprovinz besser, und er sollte recht bekommen. „Nach meinem Dafürhalten wird die Regierung die neue Niederlassung ihres Ordens ohne große Schwierigkeiten zugeben. Der Gebrauch der herrlichen Kirche aber wird nicht so leicht gewährt werden."[5] Tatsächlich suchte das Konsistorium der evangelischen Kirche im Rheinland mit allen Mitteln das Entstehen einer neuen Abtei zu verhindern. Besonders erfindungsreich mit immer neuen Eingaben war der evangelische Pfarrer Altenpohl aus Mayen. So kam es, daß erst am 19. Dezember 1892 das Telegramm in Beuron eintraf: „Es gereicht mir zur Freude, Ihnen mitteilen zu können, daß ich soeben die Genehmigung zur Überlassung der Abteikirche in Maria Laach an Ihre Gemeinschaft erteilt habe. Wilhelm I R"[6]. Eine endgültige Genehmigung der zuständigen Behörde durch den Regierungspräsidenten erfolgte dann erst am 24. März 1893: „Im Hinblick auf das herannahende Osterfest übergeben wir die Abteikirche vorläufig der Genossenschaft zum gottesdienstlichen Gebrauch. Es geschieht dies hiermit widerruflich unter der ausdrücklichen Voraussetzung, daß die Genossenschaft hieraus keinen Anlaß nimmt, irgendwelche Rechte für sich in Anspruch zu nehmen."[7]

In unserem Kapitelsaal ist Kaiser Wilhelm dargestellt, wie er dem Erzabt Placidus Wolter und dem damaligen Prior von Maria Laach, P. Willibrord Benzler, die Kirchenschlüssel überreicht. Das ist so nicht geschehen, und doch drückt dieses Bild etwas sehr Wahres aus. Ohne den persönlichen Einsatz des Kaisers wäre die Benützung der Kirche damals und in den folgenden Jahren nicht möglich gewesen.

Schon bei seiner Audienz 1892 in Berlin hatte Erzabt Placidus Kaiser Wilhelm eingeladen, das neue Kloster der Beuroner Mönche in der Rheinprovinz einmal zu besuchen. Wiederholt hat der Kaiser selbst bei verschiedenen Begegnungen geäußert, daß er sobald es ihm möglich sei, Maria Laach besuchen werde. Die offizielle Anzeige traf dann am 10. Juni 1897 ein:

„Seine Majestät der Kaiser wollen die Gnade haben, am 19. dieses Monats die dortige Abteikirche Allerhöchst persönlich in Augenschein zu nehmen, und lassen Ew. Hochwürden ersuchen, dafür Sorge zu tragen, daß die Entwürfe zur Ausmalung der Kirche, sowie die zu beschaffenden Einrichtungsgegenstände Allerhöchst ihm dortselbst vorgelegt werden."[8]

Nach anstrengenden Tagen der Vorbereitung war es am 19. Juni 1897 endlich so weit. Der Kaiser konnte kommen. Der Laacher Chronist beginnt die Beschreibung dieses Besuches:

„Indem der Chronist sich anschickt, eine Chronik über den am 19. Juni in unserer Abtei erfolgten Besuch Sr. Majestät des Kaisers Wilhelm II. und Ihrer

---

4) Protokoll des Besuches, Abschrift Archiv Maria Laach II A 172/2c.
5) Archiv Maria Laach II A 173/1.
6) Telegramm des Kaisers nach Beuron, Abschrift Archiv Maria Laach A 172/19.
7) Archiv Maria Laach II A 172/27.
8) Archiv Maria Laach II A 219/4.

Majestät der Kaiserin Auguste Viktoria zu schreiben, kommt er sich fast wie ein Märchendichter vor. So außerordentlich und einzig in seiner Art ist das wichtige und bedeutungsvolle Ereignis, das nun erzählt und geschildert werden soll."[9]

Die Zufahrt zum Kloster war wie eine Triumphstraße geschmückt. Rechts und links standen Fichtenbäumchen, und immer wieder war der benediktinische Gruß zu lesen: Pax. Das Brückentor bei der Gärtnerei war als Triumphbogen gestaltet. Auf der einen Seite in großen Lettern: „Per me reges regnant", und auf der anderen Seite: „Dominus custodiat introitum tuum et exitum tuum." Leider spielte das Wetter nicht mit und es regnete an diesem Tag fast ununterbrochen. Der Landrat von Mayen hatte Vereine und Schulklassen abgeordnet, die vom Bahnhof in Mendig an Spalier bildeten. Um 11.00 Uhr kam der Kaiser am Bahnhof in Mendig an, um 11.30 Uhr in Maria Laach. Abt Willibrord begrüßte den hohen Gast und seine Begleitung. Der Chronist hat uns den Wortlaut überliefert:

„Dank höchst Ihrem Wohlwollen für den Orden des h. Benedikt durften dessen Söhne wiederum einziehen in die Abteikirche am See, und die segensreichen Überlieferungen der Zeiten, welche diesen Bau entstehen sahen, in der Gegenwart erneuern. Seit 4 Jahren regt sich frisches Leben in den lange verödeten Hallen. Das Echo der alten Gesänge ist wieder erwacht. Bei Tag und bei Nacht steigen Gebete empor, um den Segen und den Schutz des Himmels zu erflehen für das teuere Vaterland und dessen ruhmreiches, vielgeliebtes Herrscherhaus. Allerdings entbehren die inneren Räume noch der ihnen entsprechenden Ausstattung; die Wände sind noch kahl und kalt. Aber gewiß ist der Tag nicht mehr fern, an dem das alte Gotteshaus in verjüngtem Glanze erstrahlen wird. (Der Kaiser nickt zustimmend) Eine herrliche Aufgabe für die Künstler, welche berufen sind, die innere Zier mit der Würde und Schönheit des Außenbaues in Einklang zu setzen – Gott zur Ehre, dem erlauchten kaiserlichen Schutzherrn zu unvergänglichem Ruhm."

„Mit ganz besonderer Freude und Dankbarkeit," fuhr Rms, zur Kaiserin gewandt, fort, „erfüllte es uns, daß auch Euere Kaiserl. und Königl. Majestät gnädigst geruht haben, unsere entlegene Einsamkeit aufzusuchen. Zu ehrfurchtsvollem Willkomm öffnen sich die sonst verschlossenen Klosterpforten der allverehrten Kaiserin, die den erhabenen Herrscherthron durch den Adel ihres Herzens und das Beispiel königlicher Tugend schmückt."

„So lade ich denn Euere Kaiserl. und Kgl. Majestäten ein, diese ehrwürdige Stätte zu betreten, in deren Geschichte der heutige Tag als einer der denkwürdigsten und segensreichsten erglänzen wird. ‚Der Herr segne Ihren Eingang'".[9]

Der Kaiser und seine Begleitung besuchten zuerst die Kirche und die Krypta und anschließend das Kloster. Nach dem Mittagessen kam dann wieder die Stunde des Abschieds, die der Chronist uns so schildert:

---

9) Chronik Maria Laach, Bd 1, S. 176–203.

„Die Zeit für den Aufenthalt war bereits um eine halbe Stunde überschritten. Der Besuch hatte zwei Stunden gedauert. Rasch eilte man zur Pforte, wo die Communität wieder versammelt war. Beim Hinuntergleiten sagte der Kaiser zum hochwürdigstem V. Abte: ‚Gestatten Sie, daß ich ihnen meinen Kronenorden II. Classe zu Füßen lege.' Tief gerührt über diesen neuen Beweis Kaiserlichen Wohlwollens dankte Rms für diese unerwartete Huld, sowie auch für die Gnade des Besuches, worauf Se. Majestät bemerkte: ‚Das ist hoffentlich nicht das letzte Mal.' Der Kaiser schien sehr heiter und freudig gestimmt, drückte wiederholt den beiden hochwürdigsten Vätern die Hand zum Abschiede, wie auch den nächststehenden Patres. Auch die Kaiserin zeigte sich sehr erfreut und befriedigt und verneigte sich und grüßte nach allen Seiten hin aufs freundlichste. Sehr herzlich war auch die Verabschiedung des Gefolges; man sah die hohen Herren gleichfalls den hochwürdigsten Vätern und Patres freundlich die Hände drücken mit dem Wunsche: ‚Auf baldiges Wiedersehen.' Als das Herrscherpaar eingestiegen war, hörte man die Kaiserin sagen: ‚Wilhelm, nach Laach gehen wir wieder!'"[9]

Im Gefolge des Kaisers befand sich auch der Berliner Baurat Professor Max Spitta. Er hatte den Auftrag, das Gastgeschenk des Kaisers, den neuen Hochaltar für die Laacher Kirche zu entwerfen. Am Montag in der Karwoche 1899 waren die Arbeiten abgeschlossen. Der Kaiseraltar wurde feierlich übergeben. Er trug die Inschrift: „Kaiser Wilhelm II. – zur Ehre Gottes – 19. Juni 1897."[10]

Bei seinem ersten Besuch in Maria Laach stiftete der Kaiser einen neuen Hochaltar. „Der Hochaltar ist meine Sache. Ich werde ihn anfertigen lassen und er soll schön werden – aus Marmor, Porphyr, vergoldetem Erz und Mosaik."[11] Im Frühjahr 1899 war der Entwurf von Professor Max Spitta ausgeführt. Auf 4 Granitstufen erhob sich ein massiver Steinaltar mit Leuchterbank, überwölbt von einem quadratischen Ziborium, das von einer vergoldeten Bronzekuppel gekrönt war. Dieses Gastgeschenk kostete den Kaiser 33.500 Mark, die er „aus seiner Privatschadulle" bezahlte. Im Jahr 1929 wurde die Bronzekuppel abgenommen, da sie große Teile des Christusmosaiks in der Apside verdeckte, und 1947 wurde der ganze neuromanische Altar entfernt und durch den gotischen Baldachin vom Grab des Pfalzgrafen ersetzt.

Keiner wünscht sich heute den Kaiseraltar zurück, und doch wächst das Interesse an diesem kaiserlichen Geschenk jetzt nach 100 Jahren, wie verschiedene Anfragen zeigen.

Ähnlich wie diesem Gastgeschenk ist es auch den guten Beziehungen des Kaisers zu unserer Abtei ergangen. Sie gerieten immer mehr in Vergessenheit. Ich glaube, es wäre jetzt an der Zeit, nicht nur die körperlichen, psychischen, zeitbedingten Grenzen dieses letzten deutschen Kaisers zu sehen, sondern auch seine Leistungen und Ideale neu zu beurteilen und so sein Bild von manchen ungerechtfertigten Entstellungen zu befreien.

---

10) Chronik Maria Laach, Bd 2, S. 333.
11) Chronik Maria Laach, Bd 1, S. 176–203.

Mit dieser Stiftung war der nächste Besuch schon vorprogrammiert. Am 25. April 1901 kam der Kaiser von Bonn, wo er an der Immatrikulation des Kronprinzen teilgenommen hatte, nach Laach, um den neuen Hochaltar zu besichtigen. Sein Kommentar: „Gut gemacht." Kunsthistoriker haben dieses Werk allerdings schon damals anders beurteilt. Eine Fotografie dieses Altares übersandte der Kaiser Papst Leo XIII. mit der eigenhändigen Unterschrift: „Pax educat artes." Dieser Text ist einem Gedicht des Papstes entnommen.[12]

Im Herbst des gleichen Jahres wurde Abt Willibrord zum Bischof von Metz ernannt. Schon zwei Jahre war der Bischofsstuhl verwaist. Die Verhandlungen zwischen Rom und Berlin führten zu keinem Ergebnis. Da schlug Fürstbischof Kopp von Breslau den Abt von Maria Laach vor, und Kaiser Wilhelm stimmte freudig zu. Dieses gute Verhältnis wurde später allerdings durch den bekannten Fall Fameck getrübt.[13]

Auch die nächsten beiden Besuche des Kaisers in Maria Laach hatten ihren Grund in einer Stiftung. Diesmal war es das große Christusmosaik in der Hauptapside der Kirche. Bei einem Besuch in der herrlichen Kirche von Monreale auf Sizilien hatte der Kaiser ausgerufen: „Ein solches Mosaik müßten wir auch in Maria Laach haben!" Daraufhin erfüllte ihm seine Gefolgschaft diesen Wunsch. Monreale war eine Gründung des Normanenkönigs Wilhelm II. und ebenfalls ein Benediktinerkloster.

P. Andreas Göser aus Beuron malte die Vorlagen, die der Kaiser bei seinem Besuch am 17. Oktober 1906 besichtigte. Bei seinem vierten Besuch am 18. Oktober 1911 konnte er das vollendete Werk bestaunen.

Eine neue Variante der Kaiserbesuche war es nun, daß er nicht mehr per Bahn und Kutsche ankam, sondern in einem Auto. Die Kölnische Volkszeitung berichtet vom dritten Kaiserbesuch:[14]

„Um ½ 4 Uhr trafen, wie schon drahtlich gemeldet wurde, sechs Automobile auf dem Platz vor dem Kloster ein. Dem kaiserlichen Wagen entstiegen Se. Majestät und Oberpräsident Frhr. v. Schorlemer-Lieser. Dann folgten Stud. jnr. Prinz August Wilhelm, Prinz und Prinzessin Schaumburg-Lippe, Erbprinz Schaumburg, Graf Eulenburg, Graf Hohenau, Provinzial-Konservator Prof. Clemen, Landrat Kesselkaul von Mayen und einige Herren vom militärischen Gefolge, im ganzen 18 Personen.

Viele Leser wird es interessieren, daß der Kaiser einen offenen 80pferdigen neuen italienischen Fiat-Wagen fährt, ein elegantes, ganz in weiß gehaltenes Gefährt, an dem links die kleine rote Kaiserstandarte flattert. Die Begleitung benutzte teils offene, teils geschlossene Mercedes-, Adler- und Benz-Wagen. Die bunten Kraftwagen vor der achthundertjährigen Abteikirche – ein eigenartiger Gegensatz, der den technischen Fortschritt der Neuzeit in die Erscheinung treten läßt.

---

12) Hoffmann G., Kaiser Wilhelm II. und der Benediktinerorden (ZKG 106, 1995).
13) Willibrord Benzler, Erinnerungen aus meinem Leben, Beuron 1922, 104–107.
14) Kölnische Volkszeitung, Jahrgang 47, 18. Okt. 1906.

Die Rückfahrt ging mit 70 Kilometer-Geschwindigkeit in der Stunde über Niedermendig und Andernach nach Bonn."

Der fünfte kaiserliche Besuch erfolgte am 17. Oktober 1913. Mitte Oktober kam der Kaiser für einige Tage nach Bonn. Diese Gelegenheit benützte der neue Abt Ildefons Herwegen, um sich bei Sr. Majestät für deren huldvolle Glückwünsche zu seiner Abtswahl persönlich zu bedanken. Für den 16. Oktober 1913 hatte er einen Audienztermin erhalten. Beim Abschied kündigte der Kaiser seinen Besuch in der Abtei an, und zwar schon für den nächsten Tag, Freitag, 17. Oktober. Wieder hat die Kölnische Volkszeitung diesen letzten Besuch in Maria Laach geschildert.[15]

„Prächtiges Herbstwetter war dem 5. Kaiserbesuch beschieden. Unter dem harmonischen Geläute der Glocken fuhr der Kaiser mit Gefolge gegen 14.30 Uhr in den Klosterhof ein.

Der Kaiser trug sowohl gestern beim Empfang des Abtes wie auch heute die ihm bei seinem ersten Besuch verliehene Benediktusmedaille.

Als der Kaiser nebst Begleitung im hohen Chor Platz genommen hatte, sangen die Mönche die Laudes Hincmari."

In Bonn hatte der Kaiser einen Vortrag von Monsignore Joseph Wilpert gehört über dessen historische Untersuchungen zum Labarum des Kaisers Konstantin. Nach Maria Laach brachte Wilhelm II. eine entsprechende Zeichnung mit und bat um Ausführung dieses Entwurfes. Es war bestimmt für die Kapelle im Berliner Schloß, und im Januar 1914 konnte ihm dort Abt Ildefons die angefertigte Kopie des Labarums überreichen. Sogleich bestellte der Kaiser eine zweite als Geschenk für Papst Pius X.

Alle Äbte haben wiederholt den Kaiser in Berlin, Potsdam oder bei dessen Aufenthalten in der Rheinprovinz besucht, um ihre Anliegen vorzutragen oder ihren Dank auszusprechen. Nun muß ich aber noch auf zwei Besuche hinweisen, die über die Belange unserer Abtei hinausreichen: der Besuch des Abtes Ildefons im großen Hauptquartier in Spa 1918 und sein Besuch 1922 in Doorn.

P. Prior Albert Hammenstede hat Abt Ildefons nach Spa begleitet und beschreibt uns in seinen Erinnerungen[16] sehr ausführlich diesen Besuch. Am Pfingstmontag traf ein Telegramm in Maria Laach ein, der Kaiser wünsche den Abt zu sehen. Am Mittwoch um 12 Uhr könne er in Aachen in den kaiserlichen Kurierzug zusteigen, der ihn dann zum Hauptquartier bringen werde.

Schnell wurde eine Bronzestatue des hl. Michael verpackt, die Br. Reinhold eigentlich als Geschenk für den Fall eines glücklichen Kriegsausganges geschaffen hatte. Abt Ildefons entschloß sich, die Ehrengabe jetzt schon dem Kaiser zu überreichen. In diesem Zusammenhang erfahren wir auch, daß der

---

15) Kölnische Volkszeitung, Jahrgang 54, 18. Okt. 1913.

16) P. Albert Hammenstede, Erinnerungen eines Laacher Mönches, Maria Laach 1996, 164–167.

Kaiser vorhatte, nach Beendigung des Krieges eine Benediktinerabtei in der Nähe Berlins zu gründen: Monte Cassino – Beuron – Maria Laach – Berlin.

Der Kaiser gab Abt Ildefons Aufträge für den Vatikan, die dieser gewissenhaft übermittelte. Als P. Prior Albert Hammenstede 1926 zu Pius XI. kam, sagte dieser gleich zu Beginn der Audienz: „Wir werden nie die Dienste vergessen, die Ihr Abt unserem Vorgänger erwiesen hat." Dieser Vorgänger war Papst Benedikt XV.

Beim nächsten Kaiserbesuch 1922 war Abt Ildefons Kurier in umgekehrter Richtung. Nuntius Pacelli brauchte seinen Dienst als Vermittler. Es ging um die Herausgabe des Buches, aus dem ich zu Beginn zitiert habe: Ereignisse und Gestalten aus den Jahren 1878 bis 1918. Nuntius Pacelli befürchtete, daß ein Gespräch bei der Begegnung mit dem Kaiser 1917 in Bad Kreuznach falsch widergegeben werden könnte. Der Kaiser war sofort bereit, den betreffenden Text zur Überprüfung vorzulegen: „Ich habe die ganze Angelegenheit der Drucklegung dem General Dommes in Potsdam übergeben, ich werde ihm mitteilen lassen, daß er die Druckbogen seinerseits an den Nuntius schickt. Ich glaube aber, der Nuntius kann sehr zufrieden sein und braucht keinen Grund zu Befürchtungen zu haben."[17]

Leider wurde durch Verschulden des Staatssekretariats die Zeit vor der Drucklegung nicht genutzt, und so mußte man nach Erscheinen des Buches dementieren.

Abt Ildefons beendet seinen Bericht über diese Mission, den er 1939 niedergeschrieben hat und den Sie in der Festschrift „Ecclesia Lacensis" nachlesen können.

„Seit meinem Besuch in Doorn habe ich den Kaiser persönlich nicht mehr gesehen, blieb aber bis zu seinem Tod mit ihm in schriftlicher Fühlung. Er sandte mir nicht nur seine eigenen Werke, sondern auch Predigten des Hofpredigers Doering. Die letzte erhielt ich etwas 14 Tage vor seinem Tod. Es war eine Osterpredigt."

17) Ecclesia Lacensis, hrsg. v. P. Emmanuel v. Severus, Münster 1993, 405–417.

Chronik des Ordens

Tagung der Arbeitsgemeinschaft Schweizerischer Stiftsbibliothekare 1999

Die Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft Schweizerischer Stiftsbibliothekare 1999 fand am 13./14. Juli 1999 in Engelberg statt. Der Tagungsort Engelberg war auch deshalb gewählt worden, damit P. Sigisbert Beck, der langjährige Bibliothekar von Engelberg wieder einmal dabei sein konnte. Leider war er am 14. Januar kurz nach der Fertigstellung der Ausgabe von Abt Frowins Vaterunser-Erklärung gestorben.

P. Guido Muff begrüßte die versammelten Bibliothekar und sorgte dafür, daß sie sich im Kloster wohlfühlten.

Die Berichte der einzelnen Bibliothekare boten wie jedes Jahr ein vielfältiges Bild. So berichtete der Einsiedler Stiftsbibliothekar P. Odo Lang über die glücklich vollendete Restaurierung der Barockbibliothek verbunden mit einem Umbau der übrigen Bibliotheksräume. Verschiedene Bibliotheken sind dabei, dem neuen schweizerischen Verbundskatalog der Hochschulbibliotheken beizutreten. Doch auch bei den „Altbeständen" tut sich einiges. So erhalten die Handschriften des Klosters Muri-Gries und des Stiftsarchivs St. Gallen in den nächsten Jahren einen zeitgemäßen Katalog.

Zur Jahrestagung gehört immer auch ein kulturelles oder wissenschaftliches Element. Der Stiftsarchivar von Engelberg, Dr. Rolf De Kegel, beleuchtete in seinem Referat: „Warten Sie nicht, bis die Philosophie anrückt, um Sie wegzujagen ..." Die Abtei Engelberg im Spannungsfeld helvetischer Klosterpolitik, die Bemühungen des Klosters mit den Erfordernissen der neuen Zeit fertigzuwerden und Aufhebungsgelüste der helvetischen Behörden abzuwehren.
Am Abend des 13. Juli stand ein Orgelkonzert in der Klosterkirche auf dem Programm, und den Abschluß der Tagung bildete der Besuch des neu eingerichteten Ausstellungssaales des Klosters Engelberg.

P. Beda Szukics OSB *Sarnen*

Jahrestagung der Historischen Sektion der BBA in Seeon 8.–10. Oktober 1999

Dank der großen Gastfreundschaft des Bezirks Oberbayern konnte die Historische Sektion 1999 im malerisch gelegenen ehemaligen Benediktinerkloster Seeon tagen, das heute ein Kultur- und Bildungszentrum ist. Herr Direktor

Stamm begrüßte uns am Freitag nachmittag im geschmackvoll restaurierten Festsaal der ehemaligen Abtei. Dort sollte auch der Einleitungsband der Germania Benedictina als wichtigstes Ereignis präsentiert werden. Der Veranstalter, P. Ulrich Faust, zeigte sich irritiert, als die Ottilianer Patres vom EOS Verlag mit den 20 Vorausexemplaren nicht erschienen waren. Wie wir später erfuhren, war ihr Auto im Stau steckengeblieben. Ein kurzes Gespräch mit dem Stiftsarchivar von Engelberg, Dr. Rolf De Kegel, half P. Ulrich aus der Verlegenheit. Der Referent war sofort bereit, seinen Vortrag über das Doppelkloster Engelberg 1120–1615 um eine Stunde vorzuverlegen. Mit großer Aufmerksamkeit lauschten wir den Ausführungen über das neben St. Peter in Salzburg und Göttweig langlebigste Doppelkloster in deutschsprachigen Landen. Die von der Forschung weitgehend vergessene Form benediktinischen Zusammenlebens sollte für die neu zu bearbeitenden Bände der Germania Benedictina (Bayern und Baden-Württemberg) stärker in den Mittelpunkt rücken – eine alte Forderung der Basler Redaktion der Helvetia Sacra. Am Schluß des Vortrages war der EOS Verlag mit seinem Leiter P. Walter Sedlmeier eingetroffen, so daß die Präsentation erfolgen konnte.

Band I (Reformverbände und Kongregationen im deutschen Sprachraum) erscheint als achter Band, obgleich er als Einleitungsband der Germania Benedictina konzipiert war. Die Gründe liegen im frühen Tod des ersten Bearbeiters. Für die nun verantwortlichen Bearbeiter, P. Ulrich Faust und Prof. Dr. Franz Quarthal, war in den letzten Jahren viel Geduld mit den Mitarbeitern der einzelnen Beiträge aufzubringen. Den Zeitpunkt des Erscheinens bestimmte der letzte abgegebene Artikel, was viel Unmut bei jenen erregt hatte, die ihre Arbeiten längst geliefert hatten. Die Druckkosten hat der Benediktinerorden oder besser gesagt – die deutschsprachigen Kongregationen der Benediktinerkonföderation – großzügig gespendet. Der Band ist dem ranghöchsten Mitglied der Akademie, Augustin Kardinal Mayer OSB, gewidmet. Das erste Exemplar konnte der Dekan der Historischen Sektion dem Präsidenten der BBA, P. Dr. Theodor Wolf, übergeben. Alle anwesenden Mitarbeiter erhielten den vom EOS Verlag vorzüglich gestalteten Band mit dem ausdrücklichen Dank der Bearbeiter.

Wir feierten die Vesper in der ehemaligen Klosterkirche und sangen die Komplet im Kapitelsaal, zu dem wir durch den malerischen Kreuzgang gelangten. Das gemütliche Beisammensein am Abend war wie immer dem regen Austausch über Projekte der einzelnen Mitglieder gewidmet.

Nach der Eucharistiefeier am Samstag für die verstorbenen Mitglieder folgten zwei Vorträge. P. Dr. Martin Ruf von Schäftlarn referierte über „Benediktinische Akademiebestrebungen im 18. Jahrhundert". Trotz einzelner hervorragender wissenschaftlicher Leistungen (Meichelbeck, Legipont, Abt Bessel und die Brüder Pez) ist es kaum zu großen Gemeinschaftswerken gekommen. Prof. Dr. Hans Pörnbacher stellte in seinem Referat über „Libertas Bavariae" klar, daß mit diesem Begriff keineswegs ein bayerisches Leben und Lebenlassen gemeint war.

Am Nachmittag führte eine Exkursion unter der sachkundigen Leitung von Prof. DDr. Leo Weber SDB nach dem ehemaligen Augustinerchorherrenstift Baumburg und zum frühbarocken Wallfahrtsort Maria Eck. Eine Überraschung, weil nicht geplant und für die meisten unbekannt, waren die gotischen Altäre in der Wallfahrtskirche Rabenden.

Am Sonntag fand der Gottesdienst in der ehemaligen Klosterkirche statt. Erzabt Edmund Wagenhofer von St. Peter in Salzburg war in das so lange seinem Kloster benachbarte und verbundene Seeon gekommen, um mit den Patres ein Pontifikalamt zu feiern. In seiner Predigt betonte der Erzabt, daß Seeon auch noch als ehemaliges Kloster und heutige Tagungsstätte eine unverwechselbare Atmosphäre und christliche Botschaft ausstrahlen könne. Der Gottesdienst wurde mit einer Mozartmesse des Kirchenchores und den gregorianischen Gesängen der Benediktiner festlich gestaltet.

Bei der anschließenden Akademie wurden Erzabt-Bischof Dr. Asztrik Várszegi von Pannonhalma, P. Dr. Marcel Albert von Gerleve und Dr. Rolf De Kegel aus Engelberg die Medaillen der Mitgliedschaft überreicht. Den Festvortrag hielt der St. Peterer Archivar P. Dr. Korbinian Birnbacher über „Seeon und die lothringischen Reformen."

Kathrin Miller *Murnau*

Zur Germania Benedictina

1999 konnte am 4. Mai in Maria Laach der von F. Jürgensmeier bearbeitete Band IX: Die Männer- und Frauenklöster der Benediktiner in Rheinland-Pfalz und Saarland, präsentiert werden. Er ist mit 1198 Seiten das bisher umfangreichste Buch der ganzen Reihe.

Am 8. Oktober 1999 wurde in Seeon der Einleitungsband (GermBenI: Reformverbände und Kongregationen im deutschen Sprachraum) vorgestellt. Auch dieser achte Band in der Reihe des Erscheinens hat einen stattlichen Umfang von 916 Seiten.

Band II (Bayern) und Band V (Baden-Württemberg) sind nahezu vergriffen. Die Historische Sektion hat deshalb Überlegungen von Prof. Dr. Franz Quarthal/Stuttgart zur Neuauflage dieser Bände aufgegriffen. Der bisher geplante Band IV: Die Frauenklöster in Baden-Württemberg und Bayern, kommt in der angekündigten Konzeption nicht zur Ausführung. Dafür wird F. Quarthal Band V unter dem Titel: Die Männer- und Frauenklöster der Benediktiner in Baden-Württemberg neu bearbeiten. Band II (Bayern) wird ebenfalls unter dem Titel: Die Männer- und Frauenklöster in Bayern neu bearbeitet. Für die Redaktion konnte Prof. Dr. Manfred Heim von der Universität München gewonnen werden. Mit dem Erscheinen dieser beiden Bände kann in fünf Jahren gerechnet werden.

IN MEMORIAM

Grabrede auf Prof. Dr. Dr. h. c. Otto Meyer

„Tausend Jahre sind vor Dir, o Gott, wie der Tag, der gestern vergangen ist. Tausend Jahre sind vor Dir so kurz wie eine Nachtwache." Diesen Vers aus dem 90. Psalm wählte der Verstorbene, Prof. Dr. Otto Meyer als Leitwort seines Milleniums-Segenswunsches. Nachdem er das letzte so ereignisreiche Jahrhundert fast zur Gänze durchschritten hatte, sagte er uns allen mit dieser Psalmstelle, wie kurz auch ein langes menschliches Leben ist sub specie aeternitatis, im Angesicht des ewigen Gottes.

Nicht erst im hohen Alter erkannte Otto Meyer die Tragweite dieser Psalmstelle. Weil die Zeit kurz ist, wollte er sie, wie einmal der Apostel Paulus sagte, „auskaufen", also nicht müßig und mit Geschwätz verstreichen lassen. So brachte sein Leben eine reiche Frucht – für ihn und für uns. Dafür, dass er uns beschenkt hat mit seinem Bemühen, geschichtliche Wahrheit ins Wort zu heben, dürfen wir ihm vielfach danken.

In der historischen Forschung unseres Verstorbenen nahm das Studium der Geschichte des Benediktinerordens in Franken und Bayern einen breiten Raum ein. Das Schicksal der Benediktinerabtei Michelsberg in Bamberg und seine Dissertation von 1931 über die „Klostergründung in Bayern" brachte ihn vertieft mit dem benediktinischen Mönchtum in Berührung. Die Bayerische Benediktinerakademie wurde früh auf ihn aufmerksam und berief ihn vor 66 Jahren in die Historische Sektion. Bei seinem Tod war Otto Meyer das zweitälteste Mitglied der Akademie mit der längsten Mitgliedschaft. Wann immer er konnte, nahm er an den Sitzungen der Jahrestagung und der Jahreshauptversammlung rege teil. Den Publikationen der Historischen Sektion der Bayerischen Benediktinerakademie galt sein großes Interesse, insbesondere der Gestaltung der Bände der Germania Benedictina. Dafür sei ihm ein herzliches Danke gesagt, auch im Namen des Präsidenten der Akademie P. Dr. Theodor Wolf, und des Dekans der Historischen Sektion, Prof. Dr. P. Ulrich Faust.

Otto Meyer hat sich lange genug mit dem Benediktinerorden beschäftigt, um neben den Höhen auch die Tiefen des Ordens zu kennen. Trotzdem stand er solidarisch zu diesem Orden und seiner Geschichte. Er wußte gerade durch seine historischen Studien, dass Menschen mit ihrer wechselnden Beständigkeit dem Orden im Laufe seiner 1400-jährigen Geschichte in viele äußere und innere Krisen gestürzt haben, dass aber ebenso oft neues monastisches Leben aufblühte, wenn Menschen nach der Weisung Benedikts der göttlichen Gnade vertrauten. Otto Meyer baute auf diese Gnade. Dieses Vertrauen gab ihm die Zuversicht, dass Mönchtum nicht nur eine Vergangenheit, sondern auch eine Zukunft hat. Seine gläubige Haltung beflügelte ihn, dem Benediktinerorden zu dienen, indem er ihm seine Geschichte zum Bewußtsein brachte.

Er hat dadurch dem Ordenswesen insgesamt einen unschätzbaren Dienst erwiesen, denn er konnte im geschriebenen wie im gesprochenen Wort ein Bild von der Geschichte liefern, das nichts verschwieg und dennoch Mut machte. Ohne die wissenschaftlichen Arbeiten, die er uns geschenkt und bei seinen Schülern angeregt hat, wären wir angewiesen auf das Bild, das die vielfach auf Sensation und oberflächliche Wirkung bedachten Massenmedien über das Ordenswesen zeichnen.

Für seine Solidarität und seine jahrzehntelange Treue sei ihm herzlich gedankt auch im Namen von Abt Dr. Fidelius Ruppert und des Konvents der Abtei Münsterschwarzach, sowie der Äbte und der Konvente der Benediktinerabteien Bayerns.

Und schließlich noch ein persönliches Wort: Seine und seiner Schüler Anregungen prägten mein Leben. Das gilt für meine Studienjahre in Würzburg wie auch die während der Akademietagungen. Auch dafür kann ich nur das schlichte Danke sagen.

Lieber väterlicher Freund! Ein Mönch singt, wenn er seine Profess ablegt, den Vers aus dem 119. Psalm: „Suscipe me Domine secundum eloquium tuum – et vivam! Et ne confundas me – ab expectatione mea!" Auch wir dürfen für Dich und mit Dir beten: „Nimm mich auf o Herr, wie Du verheißen hast durch Deine Propheten und durch Deinen Sohn Jesus Christus: Nimm mich auf und ich werde ewig leben ohne die Begrenzung von Jahren, die alle – und wären es auch tausende und abertausende - nur insgesamt kurz wären !" „Et ne confundas me ab expectatione mea!" „Und enttäusche mich nicht in meiner Erwartung!" – Ja, so dürfen wir Dir zurufen, Du wirst nicht enttäuscht! Erwarte den Herrn! Du darfst leben! Amen.

Franziskus Büll OSB *Münsterschwarzach*

Literarische Umschau

BERSCHIN M., *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter IV: Ottonische Biographie. Das hohe Mittelalter, 920–1220 n. Chr. Erster Halbband, 920–1070 n. Chr.* Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters, begr. von L. Traube, hrsg. von W. Berschin, Band 12/I, (Anton Hiersemann Verlag) Stuttgart 1999, 272 Seiten.

Das hier anzuzeigende Werk gehört zu den Publikationen mit langem Atem, die nicht nur für die laufende Büchersaison geschrieben sind, sondern ihre Gültigkeit längerfristig behalten werden. In beharrlicher Arbeit und mit entsprechendem Engagement hat Walter Berschin sich das Thema der Biographie im Mittelalter forschungsmäßig vorgenommen, ein von seiner geistigen Gestalt her ähnliches Werk wie das berühmte Buch von Ernst Robert Curtius „Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter". Dabei hat Walter Berschin, der exzellente Kenner der sanktgallischen Klostergeschichte und -historiographie, die er immer wieder mit jener des benachbarten Bruderklosters Reichenau vergleicht, auch sanktgallische Aspekte und sanktgallische Geschichte von neuer Seite überraschend unkonventionell beleuchtet. Es gelingt dem Heidelberger Ordinarius für Lateinische Literatur des Mittelalters und der Neuzeit aufgrund seiner jahrzehntelangen philologisch-literaturgeschichtlichen Erfahrung, seiner Forschungen und Vergleichsmöglichkeiten, das Thema in überzeugender Weise darzustellen und zu vertiefen. Der neueste Band, der wegen seines großen Umfanges in zwei Teile aufgespalten werden musste, befaßt sich primär mit dem 10./11. Jahrhundert, konkret mit der ottonischen Biographie, wobei der zweite Halbband, der dann die Epoche 1070–1220, also im wesentlichen das späte 11. und frühe 12. Jahrhundert umfassen wird, bereits fertiggestellt und dessen Druckvorbereitung im Gange ist.

Was an St. Gallen ausgezeichnet dargelegt und exemplarisch gezeigt werden kann, ist der sogenannte „Hiatus", die Lücke in der Schriftlichkeit des 10. Jahrhunderts zwischen etwa 920 und 960, also die Zeit, für die in St. Gallen das Stichwort „Ungarn-Einfall" zentral ist. Aufgrund seiner vertieften Kenntnis der lateinischen Quellen gelingen dem Autor häufig überraschende und einleuchtende Quervergleiche. Berschin untersucht tatsächlich nicht nur die ottonische Biographie von 960 bis 1070, sondern auch die Entwicklung in Frankreich, Italien und Spanien. Dank der gemeinsamen Sprache, des antiken Kulturerbes und des Christentums gab es in einem gewissen Sinn damals schon einen europäischen Kulturraum, und so kann es nur von Gewinn sein, wenn die verschiedenen Regionen Europas und ihre kulturell-literarischen Produkte in ein Beziehungsnetz gestellt werden. Im zweiten Band werden üb-

rigens Frankreich und England eine noch bedeutendere Stellung einnehmen. Natürlich wird auch das Sacrum Imperium, das Römische Reich, nicht vergessen werden. Das Latein war damals noch in Expansion begriffen, und so wird sich der Autor auch der lateinischen Textproduktion in den marginalen Regionen Europas zuwenden.

Das kulturelle 10. Jahrhundert hat nicht immer ein gutes Image gehabt. Es wird als eisernes Jahrhundert bezeichnet, wobei sich der Kontinuitätsbruch gerade in St. Gallen beispielhaft aufweisen läßt. Diese Tatsache gilt weniger für die Reichenau, die damals einen neuen Aufschwung zu erleben begann, nicht zuletzt in der Biographie, spiegelverkehrt zu St. Gallen, aber auch in der Buchmalerei. Das 10. Jahrhundert ist auch das Zeitalter Clunys, eines europäischen kulturellen Strahlungszentrums von unvergleichlicher Bedeutung, dessen Wirkung sich auch in Kirche und Welt konsequent und eindrücklich bemerkbar machte.

Doch nun zurück zum eigentlichen Thema, zum zweiten Abschnitt des Bandes zur ottonischen Biographie, d. h. zur Biographie im Zeitalter des Herrscherhauses der Ottonen. Es gab damals nicht nur die Herrscherbiographien, sondern vor allem auch die Heiligenbiographien, darunter etwa diejenige einer Königin Mathilde, aber auch Lebensdarstellungen von Bischöfen und Äbten. Berschin streift Balther von Säckingen und seine Vita Sancti Fridolini. Die Zäsur des Ungarn-Einfalls spiegelt sich besonders augenfällig in der Vita Sanctae Wiboradae, zu deren Biographie der Heidelberger Latinist neue Aspekte beiträgt. Erstmals wurde mit ihr in Rom eine Frau kanonisiert, allerdings erst im 11. Jahrhundert. Erstmals trat im St. Galler Heiligenhimmel neben der Gottesmutter eine zweite Frau in eine zentrale Position. Berschin beschäftigt sich auch mit der Vita des heiligen Ulrich, die wir Gerhard von Augsburg verdanken. Sein Leben war bekanntlich mit dem Kloster St. Gallen engstens verbunden; er pflegte auch zu Wiborada Kontakte. Eine weitere Ulrichs-Biographie verdanken wir übrigens Gebehard von Augsburg. Hüten wir uns vor Vorurteilen über das finstere Mittelalter! Auch die Frau besaß im Mittelalter eine Bedeutung, nicht nur in Klöstern, bei Rechtsakten oder als Nonne oder Äbtissin, sondern auch in politischen und dynastischen Zusammenhängen. Das Thema Frau wurde bereits damals thematisiert, natürlich nicht feministisch, indem etwa ein Odilo von Cluny ein Epitaph auf Kaiserin Adelheid verfaßte. Es ist eine bunte Fülle von Texten biographischer Natur, die Berschin uns vorführt und in ihren Charakteristiken schildert. Es spiegelt sich der Austausch zwischen den Kulturen, zwischen Okzident und Orient, etwa in der Lebensbeschreibung des Reklusen Symeon, die wir Abt Eberwin von St. Martin zu Trier verdanken. Bei Symeon handelt es sich nicht um den bekannten Stylites aus Syrien, sondern um einen Eremiten in Trier, und zwar um einen Griechen. Die Beziehung zu Byzanz war durchaus aktuell, nicht zuletzt verkörpert durch die überragende Figur der Kaiserin Theophanu die übrigens auch in St. Gallen zu Besuch war. Eremiten stehen, wie wir wissen, oft am Beginn eines Klosters, nicht nur in St. Gallen, sondern auch in St-Emilion bei Bordeaux oder im bekannten Kykkos-Kloster auf Zypern. Sogar

der Antichrist, der fünfmal in der Bibel vorkommt, bekam eine Art Vita die im Laufe der Jahrhunderte eine langwirkende und nachhaltige Rezeption erfuhr. Adson von Montier-en-Der schrieb seinen Antichrist in Briefform. Noch im 15. Jahrhundert lasen die Mönche eifrig das Leben des Antichrist, häufig auf Deutsch, wie dies eine Handschrift aus Pfäferser Tradition beweist. Adson hat sich aber auch mit anderen Viten beschäftigt, etwa des hl. Frodobert oder des Mansuetus, die beide lange vor seiner Lebenszeit gewirkt hatten.

Aus Berschins Darstellung geht hervor, daß die ottonische Biographie, wenn wir sie auf diesen Begriff zurückbringen wollen, nicht im luftleeren Raum steht, sondern in einer alten Tradition. Die Autoren kannten frühere Biographien und übernahmen manche Details oder formten auch die Materie um. Diese Tatsachen werfen ein schlagendes Licht auf die langwirkende Tradition der Spätantike und des Frühmittelalters auf das Hochmittelalter. Der Skeptiker Berschin vermag aufzuzeigen, daß es bei vielen Biographien nicht um eine historisch fundierte Darstellung eines Lebens handelt, sondern um Topoi, die auf den jeweiligen Heiligen angewendet wurden, übernommen von verschiedenen früheren klassischen Darstellungen.

Auch in der ersten Wiborada-Vita, die in den behandelten Zeitraum fällt, kann er diese Tatsache festhalten. Sie ist etwa um 960/70 entstanden, also relativ wenige Jahrzehnte nach dem Märtyrertod am 1. Mai 926. Das Wiborada-Fest wurde aber erst am 2. Mai gefeiert. Wiborada war bekanntlich eine Reklusin, hatte sich in St. Mangen einmauern lassen, war vor den heranstürmenden Ungarn nicht geflohen, aber dann, vielleicht auf deren Suche nach materiellen Schätzen, entdeckt und umgebracht worden. Ihr Bruder war der St. Galler Mönch Hitto, der schon vor der Abfassung der Vita 956 verstorben war. Es geht im Grunde genommen um eine Adelsvita, die Frau entstammte einer vornehmen alemannischen Familie, die jedoch nicht näher lokalisiert wird. Berschin zitiert immer wieder ganze Passus aus dem lateinischen Text, die er auch interpretiert und übersetzt. Die Vita zeigt das zunächst konventionelle Leben im Schoße der Familie, ihre Sorge um die Eltern und ihre Wallfahrt nach Rom. Anfänglich lebt sie in St. Georgen und läßt sich dort in einem Raum der Kirche einschließen. Endgültig entschließt sie sich dann für das Reklusenleben in St. Mangen. Ihr deutscher Name bedeutet „Guter Rat", und den erteilt sie offen und freigebig. Die Biographie ist eines der Hauptzeugnisse für die Ungarn-Einfälle in St. Gallen, obwohl es sich dabei um eine erzählende und nicht um eine bloß Fakten bezeugende Quelle handelt. Der Biograph will ja das Leben seiner Heldin verherrlichen und sie als Vorbild hinstellen. Es geschehen Wunder, was der Beweis ist für das gottgefällige Leben und die Vollendung im Heil. Man soll sich ja nicht vorstellen, daß eine ottonische Vita nicht sorgfältig konzipiert ist. Die bekannten Möglichkeiten und Instrumente der Rhetorik kommen immer wieder zur Verwendung. Berschin nennt die Wiborada-Biographie, ähnlich wie die Vita des hl. Antonius Eremita, eine Aufstiegsbiographie, indem die Heilige immer wieder eine höhere Stufe des Dienstes für Gott erklimmt. Manchmal hat sie mit Dämonen und dem Teufel zu kämpfen, für eine gottesfürchtige Asketin sicher plausibel. Pla-

stisch vermag uns der Autor die Qualitäten dieser Vita vor Augen zu stellen. Zwar gab es keine Zeugen der Tat, alle Mönche waren geflohen, trotzdem schildert uns der Autor den Tod bildhaft und detailliert.

Reklusen gab es schon früh im Mittelalter, einschlägige Ausführungen finden wir bereits bei Gregor von Tours. So berichtet er in seinen Historiae vom Reklusen Hospitius von Nizza, der einen Einfall der Langobarden voraussah, bei Wiborada sind es die Ungarn. Auch Hospitius gab den Bewohnern und den Mönchen den Rat, angesichts der drohenden Gefahr das Kloster samt dessen Gut zu verlassen. Hospitius blieb seinerseits in Nizza zurück, in der Hoffnung, daß ihm nichts geschehe. Auch bei ihm decken Langobarden das Dach der Zelle ab und versuchen den Reklusen zu töten, was aber ein Wunder verhindert. Dies ist die Differenz zur Wiborada-Vita. Zum Teil sind die analogen Stellen dieser Texte fast wortwörtlich gleich. Das bedeutet, daß der Autor der Wiborada-Vita Gregors Historiae gekannt haben muss. Wiborada wird im Gegensatz zu Hospitius in einer passiven und den Tod erwartenden Haltung dargestellt. Die Schilderung der Szene in der Hospitius-Vita gerät hingegen manchmal ins Komödiantische, wogegen in der Wiborada-Vita tiefer Ernst die Atmosphäre beherrscht, immer unter dem Eindruck des bevorstehenden, dem Autor natürlich schon bekannten Todes. Die Ungarn werden als Barbaren ausgegrenzt, weil sie eine wehrlose Frau blutrünstig töten. Berschin zeigt, wie diese Wiborada-Vita eine Quelle für das Reklusentum des 10. Jahrhunderts und vor allem auch für den mentalen Zusammenhang dieser Lebensform in den genannten Epoche ist. Das nicht ganz ernste Bild, das uns von Hospitius von Nizza entworfen wird, weicht bei der Vita Wiboradas dem religiösen Ernst des Ereignisses.

Berschin ist es mit diesem zuletzt erschienenen Teil des mehrbändigen Werks gelungen, das Problem der Biographie in zahlreiche neue Zusammenhänge zu stellen, die Aufschluß zu geben vermögen über die Mentalität und die Religiosität dieses Zeitalters. Dabei sind indes die politischen Aspekte keineswegs ausgespart, etwa das Selbstverständnis der Herrschaftsträger. Die Wiborada-Vita spielt im klösterlichen Umfeld. Als Kontrast dazu bewegt sich die Ulrich-Vita Gerhards in einem städtischen Milieu, obwohl er in St. Gallen erzogen wurde, einem klösterlichen Zentrum der Bildung und Kultur, das weit ausstrahlte, obwohl auch die Bischofsstädte Konstanz, Augsburg und Strassburg kulturell von effizienter Bedeutung waren. Was die beiden Viten außerdem verbindet, ist das Fehlen eines Auftraggebers, wie wir ihn in dieser literarischen Gattung häufig finden.

Walter Berschin ist ein Werk, das die Jahre überdauern wird, ein „opus magnum", gelungen, durch die Frische seiner Sicht, die er seiner Philologie, der genauen Beobachtungsgabe, auch für kleinste Details, und dem sorgsamen Hören auf das Wort und dessen Nuancen verdankt. Eine spannende Literaturgeschichte, die wir mit Genuß und Gewinn zur Hand nehmen.

Werner Vogler *St. Gallen*

COPPACK G., *The White Monks. The Cistercians in Britain 1128–1540*, Stroud (Tempus Publishing Limited) 1998, 159 S.

„It is Britain rather than Burgundy, that has produced the evidence of the form and appearance of the earliest Cistercian monasteries" (19). Bereits durch diese Feststellung empfiehlt sich ein englischer Beitrag zum zisterziensischen Jubiläumsjahr 1998 als Lektüre. Der Verfasser, Glyn Coppack, *„an international authority on the Cistercians"* (Klappentext), gibt auf 160 Seiten einen Überblick über die Geschichte der Zisterzienser auf der britischen Insel.

Die Gliederung des Buches offenbart die Gewichtung, die der Autor vornimmt: Zunächst berichtet er kurz über die Protozisterzienser und über die ersten Weißen Mönche jenseits des Kanals (*„Who were the Cistercians?"* 15–22). Danach wendet er sich dem eigentlichen Schwerpunkt des Buches zu, der zisterziensischen Architekturgeschichte (*„2. The Cistercians' earliest buildings"*, *„3. The building of permanent monasteries"* und *„4. The development of abbeys from the late twelfth century"*; 23–93). Es folgt *„5. The Cistercian economy"* (95–121), ebenfalls mit einer stark baugeschichtlichen Akzentuierung, und schließlich *„6. The end of Cistercian monasteries in Britain"* (123–131). Im Anhang wird ein *„Gazetteer"*, also ein geographisches Lexikon der ehemaligen Zisterzen (genauer: der Männerklöster!) geboten sowie ein Glossar, das noch einmal die architekturgeschichtliche Optik des Autors betont: Alle erklärten Begriffe mit Ausnahme allein der *„lay brothers"* verweisen auf dieses Gebiet. Der Band ist reich illustriert (75 Schwarzweiß-Fotos und Graphiken sowie 23 Farbtafeln), und auch hier geht es meist um Architektur.

Der von Coppack gesetzte Schwerpunkt hat seine Berechtigung darin, daß die Ruinen der Zisterzienserklöster heute den hauptsächlichen sinnlichen Zugang zum zisterziensischen Wirken auf der britischen Insel gewähren. Dennoch wird dies der Bedeutung der Zisterzienser kaum ansatzweise gerecht. Man bedenke: Selbst der große Aelred von Rievaulx wird nur in seiner Funktion als Bauherr erwähnt (41ff.)! Wer aber einen Überblick über die Entwicklung vor allem der englischen Zisterzienserbauten wünscht, der ist bei dieser Monographie an der richtigen Adresse.

In England begann die Geschichte der Zisterzienser im Jahr 1128. Ausgehend von L'Aumône bei Chartres wurde als erstes Kloster Waverley in Surrey gegründet, gefolgt von Tintern und Rievaulx (beide 1131), wobei das letztere auf eine direkte Initiative Bernhards von Clairvaux zurückging. Weitere Zisterzen entstanden in rascher Folge. Wie üblich wurden zunächst Klostergebäude aus Holz errichtet. Im Unterschied zu anderen Ländern hat man sich aber in England dieser abgegangenen Vorläufer archäologisch angenommen. Es gibt Untersuchungen zu Fountains und Bordesley, vor allem aber zu Sawley Abbey (23 ff.) Die Ergebnisse ermöglichen einen – andernorts bisher kaum gewonnenen – Einblick in die architektonische Frühgeschichte der Klöster und offenbaren außerdem ein ungewohnt reges Interesse an der Mittelalter-Archäologie.

Mit der Errichtung dauerhafter Klostergebäude wurde die nächste Stufe erreicht. Den Anfang machte Rievaulx ab dem Jahr 1147. Charakteristisch ist die weitgehend einheitliche Gestalt der frühen Steinkirchen mit geradem Chorschluß, rechteckigen Querschiffkapellen sowie basilikalem Langhaus, also jene Anordnung, die gemeinhin als „bernhardinischer Plan" bezeichnet wird. Coppack konstatiert hier *„a remarkable consistency in the buildings the Cistercians erected"* (41). Die Uniformität wurde dann zunächst durch die 1147 erfolgte Eingliederung der Klosterfamilie von Savigny aufgebrochen, zu der allein auf der Insel ein gutes Dutzend Klöster gehörte (47ff.) In Byland erfolgte 1160 mit dem Bau eines rechteckigen Umgangschores die erste Abweichung einer originären Zisterzienserkirche vom alten Schema (50). Mit Beaulieu begann eine Reihe königlicher Gründungen (65ff.), für die apsidiale Umgangschöre charakteristisch waren, beispielsweise auch in Hailes und Vale Royal.

Die Nonnen sind, wie in der Literatur immer noch üblich, nur kurz gewürdigt: auf knapp zwei Seiten Text und mit zwei Illustrationen (57–60). Doch ist dies aufgrund der britischen Situation zumindest in einem Punkt gerechtfertigt: *„The general picture ... is ... that they lacked the central control of Cistercian legislation and were not organised formally into families. The only true Cistercian features they seem to have is that they chose sites which were well removed from the outside world and they chose the white habit of reform ... They provided at best a form of the Cistercian reform that differenced them from other nuns, but this did not make them the female equivalent of Cistercian monks."* (59 f.) Zwei ehemalige Zisterzienserinnenkirchen sind heute noch in Gebrauch: die in Heynings und in Swine (11).

Eine interessante Sonderentwicklung in diesem Zusammenhang nahm eine Gruppe von Nonnen um Gilbert von Sempringham, die in den 1130ern vergeblich den Anschluß an den Orden von Cîteaux suchte und eigene Wege gehen mußte. Es entstanden die Doppelklöster der Gilbertiner/innen, wo die Frauen nach den zisterziensischen Gewohnheiten lebten und die Männer nach der Regel der Augustiner-Chorherren (57).

Einige Beispiele für weitere Besonderheiten sind die ältesten erhaltenen Überreste einer zisterziensischen Infirmerie in Rievaulx (47), einige ungewöhnlich gestaltete Kapitelhäuser (apsidial in Rievaulx, zehneckig in Dore, oktogonal in Whalley, kreisförmig in Margam; 46/64) oder verschiedene Grangiengebäude in überdurchschnittlichem Erhaltungszustand (114). Bekannt ist die Wollproduktion der englischen Zisterzienser mit Exporten bis nach Italien (119). Doch *„over-specialisation had its problems"*: die epidemisch auftretende Schafräude stürzte viele Klöster um 1280 in eine tiefe Schuldenkrise (ebd.) Hinreichend bekannt ist schließlich das letzte Spezifikum der englischen Zisterziensergeschichte, nämlich die Klosteraufhebung ab 1536 durch Heinrich VIII., die kein einziges Haus überlebte. In vielen Zügen weist sie schon voraus auf die kontinentalen Säkularisationswellen ab dem späten 18. Jahrhundert.

Insgesamt spiegelt Coppack also eine sehr weltliche Sicht der Zisterzienser wider. Die Gründung von Mount Saint Bernard Mitte des letzten Jahrhun-

derts konnte nicht verhindern, daß die Weißen Mönche in England vor allem in ihren mittelalterlichen Klosteranlagen präsent sind.

Immerhin: Es gibt so etwas wie ein Charisma der Steine. Der lebhafte Tourismus zu erloschenen Zisterzienserklöstern ist dafür ein schlagender Beweis. Kaum ein Besucher kann sich der Ausstrahlung britischer Klosterruinen entziehen, weder solch gigantischer wie in Fountains oder Rievaulx, noch eher „normaler" wie etwa in Valle Crucis. In ihrer Architektur wird der Geist der Weißen Mönche, sozusagen als geronnene Spiritualität, fühlbar. Man merkt, daß auch Glyn Coppacks Monographie unter diesem Eindruck entstanden ist.

Georg Schrott *Sprockhövel*

LANG O., *Der Mönch und das Buch. Eine kleine Festgabe zum Abschluß der Neugestaltung und Restaurierung der Stiftsbibliothek Einsiedeln.* Einsiedeln (Selbstverlag) 1999. 139 S., brosch.

„Lektüre ist mehr als ästhetischer Selbstzweck. Sie fördert vielmehr das gegenseitige Verständnis zwischen den Menschen und dient dem Frieden." (Georg Holzherr) Dies macht die in den Dialogen Gregors des Großen (II 31) geschilderte Szene zwischen dem lesenden Ordensvater Benedikt und einem Gewalttäter deutlich. Lesend gewinnt der Mönch eine innere Seelenruhe, die ihn zum Frieden mit den anderen kommen läßt. Und so nimmt es nicht wunder, daß die Bibliothek einer so ehrwürdigen Abtei wie Einsiedeln über mehr als tausend Jahre hin ein Hort benediktinischer Buchkultur war und geblieben ist. Ihre umfassende Neugestaltung, die neben einer räumlichen Erweiterung und Sanierung sowie einer Ausrüstung mit modernster Technik auch eine Restaurierung des unter Abt Nikolaus II. Imfeld 1738–1740 gestalteten Barocksaals mit sich brachte, war Anlaß für die Herausgabe einer Festschrift, die trotz ihres bescheidenen Umfangs opulent mit farbigen Abbildungen aus dem kostbaren Bücherschatz und des in neuem Glanz strahlenden Bibliothekssaals ausgestattet ist. Der Stiftsbibliothekar, P. Odo Lang, gibt dazu nicht nur einen ausführlichen Überblick über Planung und Ausführung der Sanierung von 1984–1998, sondern geht auch auf die historische Entwicklung der Bibliothek vom mittelalterlichen armarium über die erste Bibliothek in der Neuzeit bis hin zum Barocksaal und den aus heutiger Sicht wenig glücklichen Veränderungen in der zweiten Hälfte des 19.Jahrhunderts und der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts ein. Abbildungen des Zustandes aus früherer Zeit lassen den Erfolg des Bemühens unserer Tage, das Erscheinungsbild der Barockzeit wieder herzustellen, deutlich werden.

Vorangestellt ist diesen lebhaften und entgegen sonst Üblichem gar nicht trockenen Ausführungen ein kleiner Essay über die Beziehung des Mönchs zum Buch, welcher der Festschrift ihren Titel gibt. Der Autor zeichnet darin das Werden einer benediktinischen Klosterbibliothek nach. Ausgehend von der Forderung des heiligen Benedikt, neben dem Gebet und der Arbeit auch

der Lesung genügend Raum zu geben, wird das Buch nach der These des Autors zum notwendigen Bestandteil monastischen Lebens und damit zu einer Quelle für jede benediktinische Bibliothek. Für sie ist der Rahmen vorgeben: um einen Kern lassen sich zwei Kreise ziehen, ein innerer und ein äußerer. Der Kern ist die Heilige Schrift. Den inneren Kreis bilden die geistlichen, den äußeren die profanen Wissenschaften. Anhand zahlreicher Beispiele aus dem umfangreichen Bestand der heimischen Stiftsbibliothek – als einige wenige seien der Codex 236(481), ein Exemplar der Benediktsregel aus dem 9. Jahrhundert, der berühmte Codex 121(1151), ein Messantiphonar aus dem 10. Jahrhundert, und der Codex 17(405), ein St. Gallener Prachtevangeliar aus dem 11./12. Jahrhundert genannt – entwickelt der Autor seine These dahingehend, daß sich in einer Bibliothek wie in Einsiedeln die geistige Entwicklung benediktinischer Tradition und Kultur wiederspiegelt und damit Auskunft über Denkweise und Weltbild der Mönche, angefangen vom 10. Jahrhundert bis heute gegeben wird. Dies ist wohl Grund genug, nicht nur zu diesem höchst ansprechenden kleinen Buch zu greifen, sondern auch der neu gestalteten Stiftsbibliothek in Einsiedeln einen Besuch abzustatten.

Alexander Hoppert OSB *Ottobeuren*

HELG L., *Die neue Musikbibliothek des Klosters Einsiedeln.* Einsiedeln (Selbstverlag) 1999. 54 S., brosch.

Im Rahmen der umfassenden Neugestaltung der Stiftsbibliothek des Klosters Einsiedeln in den Jahren 1984–1998 erhielt auch die Musikbibliothek einen neuen Standort, besser: sie kehrte wieder dorthin zurück, wo sie ihr Begründer, P. Gall Morel 1855 eingerichtet hatte, nämlich in das Gewölbe unter die große Barockbibliothek. Dies war Anlaß, eine schmale Broschüre über den Reichtum der Musikalien dieses über 1000 Jahre alten Klosters sowie die Bibliothek, in der diese verwahrt werden, herauszugeben. Einen wesentlichen Teil der Broschüre macht eine sorgfältig edierte Quellensammlung zur Geschichte der Bibliothek aus. Schwerpunkt der Darstellung ist aber der außergewöhnlich große und auch qualitativ bedeutende Bestand an Musikalien. Wahrscheinlich ist wenig bekannt, daß dieser mit etwa 50000 Titeln gedruckter und handgeschriebener Musik, theoretischen Werken und Zeitschriften auch im internationalen Vergleich durchaus standhält. So nimmt die Musikbibliothek des Klosters bezüglich des Bestandes an Handschriften vor 1800 weltweit immerhin den siebten Rang ein. Dabei werden die Musikalien aus der Zeit vor 1500, darunter der berühmte Codex 121, das älteste vollständige Graduale des Abendlandes aus dem 10. Jahrhundert, nicht berücksichtigt, da sie der Stiftsbibliothek anvertraut sind. Einen besonders wertvollen Schatz bilden die etwa 4100 Handschriften aus der Zeit zwischen 1600 und 1800 und die über 1600 Musikdrucke aus derselben Epoche. Jedoch reichen die Bestände bis in die jüngste Gegenwart. Schwerpunkte sowohl im Bereich der geistli-

chen als auch weltlichen Musik sind Musikalien klostereigener Komponisten, Musik aus Oberitalien – das Kloster besaß dort zwischen 1675 und 1852 eine Niederlassung –, Musik aus Salzburg, wohin das Kloster stets gute Kontakte hatte, Musik aus aufgehobenen deutschen Klöstern, wie etwa Weingarten und Ottobeuren, sowie Musikalien aus Vermächtnissen und Schenkungen, vornehmlich des 19. Jahrhunderts. Natürlich kann die vom Betreuer der Bibliothek, P. Lukas Helg zusammengestellte kleine Broschüre den in Vorbereitung befindlichen Katalog der Drucke vor 1800 sowie der Autographen nicht ersetzen, in ihrer sehr ansprechenden Ausstattung – einige wenige Autographen von Mozart, Mendelssohn-Bartholdy, Verdi und Hindemith werden abgebildet und mit kurzen Kommentaren versehen – macht sie aber Geschmack auf einen Besuch dieser Bibliothek.

Alexander Hoppert OSB *Ottobeuren*

MANFRED KNEDLIK / GEORG SCHROTT (Hg.), *Anselm Desing. Ein benediktinischer Universalgelehrter im Zeitalter der Aufklärung*. Kallmünz (Michael Laßleben) 1999, 462 Seiten.

Der 300. Geburtstag des Ensdorfer Benediktiners Anselm Desing war Anlaß für eine Desing gewidmete Ausstellung, die im Sommer 1999 von der Staatlichen Bibliothek (Provinzialbibliothek) Amberg gezeigt worden ist. Als Begleitband zu dieser Ausstellung ist das anzuzeigende Buch erschienen. Es enthält neben einem Katalogteil zu den mehr als hundert Exponaten eine Reihe von Beiträgen zu Desing und seiner Zeit.

Den Anfang macht der gegenwärtige Präsident der Bayerischen Benediktinerakademie, P. Theodor Wolf aus Ettal, der in einem fingierten Interview mit dem „großen geistigen Vorfahren" aus dem Jahrhundert der Aufklärung die Triebkräfte und Überzeugungen herausarbeitet, die für Desings Wirken leitend waren (S. 7–13). Daran schließt sich ein tabellarischer Lebenslauf Desings an, der von Georg Schrott zusammengestellt ist (S. 14–16). – Der Amberger Bibliothekar Walter Lipp steuert eine deutsche Übersetzung ausgewählter Passagen des Tagebuchs Desings über seine Italienreise von März bis November 1750 bei (S. 17–63). Das lateinisch abgefaßte Tagebuch wird von der Universitätsbibliothek München verwahrt. Das Manuskript ist nur unvollständig erhalten und befindet sich teilweise in einem sehr schlechten Zustand; 1998 wurde es durch Verfilmung gesichert. Den vollständigen Verlauf der Reise Desings und seines Begleiters P. Sigismund Poschinger konnte Lipp anhand eines Extrakts des Tagebuchs rekonstruieren, den Thaddäus Anselm Rixner um 1820 erstellt hat und der sich ebenfalls in der UB München befindet. Das Ergebnis der ohne Zweifel überaus mühevollen Arbeiten Lipps ist ein interessanter Einblick in die Reiseerfahrungen Desings und in das italienische Alltagsleben, nicht zuletzt in Klöstern. Desing erscheint als detailliert erfassender, nicht unkritischer Beobachter. – Die Beziehungen Desings zum oberöster-

reichischen Stift Kremsmünster sind der Gegenstand des Aufsatzes, den der Kremsmünsterer Benediktiner und Direktor der Sternwarte P. Amand Kraml verfaßt hat (S. 64–79). Desing wurde 1736 als Professor der Poetik nach Salzburg berufen und kam während seiner Salzburger Jahre in Kontakt mit verschiedenen Mönchen aus Kremsmünster. 1740 besuchte Desing das Kloster zum ersten Mal. Er nahm Einfluß auf die Gründung einer Ritterakademie und deren Ausbau. Außerdem war Desing maßgeblich an den Plänen zur Errichtung der zunächst „Mathematischer Turm" genannten Sternwarte in Kremsmünster beteiligt und hat bis in seine Zeit als Abt von Ensdorf die dortigen Aktivitäten interessiert verfolgt. – Mitherausgeber Georg Schrott überschreibt seinen Beitrag „Desings Tod" (S. 80–105). Schrott, der sich schon andernorts mit barocker „Sterbekultur" befaßt hat, untersucht die verschiedenen Aspekte, die mit dem Sterben des Ensdorfer Abtes zusammenhängen, von der persönlichen Einstellung Desings zum eigenen Tod, die in seinem Testament und anderen persönlichen Zeugnissen greifbar wird, bis zum Umgang seiner Umgebung mit dem Tod des Abtes (Begräbnisliturgie, reiches Funeralschrifttum). – Johannes Schaber OSB aus Ottobeuren behandelt in seinem Beitrag die Stellung Desings in den verschiedenen benediktinischen Initiativen des 18. Jahrhunderts zur Reform der theologischen Studien („Zwischen Barockscholastik und Kirchenväterrenaissance", S. 106–131). Schaber beschreibt Desings Vorstellungen von einer guten Ausbildung des Ordensnachwuchses und konfrontiert sie mit den Entwürfen anderer benediktinischer Autoren, die sich im 17./18. Jahrhundert zu dem Thema geäußert haben (Jean Mabillon, Ulrich Staudigl, Martin Gerbert, Franz Stephan Rautenstrauch). Er sieht Desing in einer Zwischenstellung in der Entwicklung von der barocken Scholastik hin zu einer historisch orientierten Theologie, zu der eine Neuentdeckung der Kirchenväter gehört, die dann erst im 19. Jahrhundert voll zum Tragen kam. – Das Naturrechtsdenken Desings behandelt Matthias J. Fritsch (S. 132–146). Fritsch stellt Desing Samuel Pufendorf und Christian Wolff gegenüber und arbeitet anhand dessen heraus, daß Desings Auffassung vom Naturrecht ganz der traditionellen scholastischen Philosophie verhaftet war. In der vorwärtsweisenden Naturrechtsdiskussion des 18. Jahrhunderts blieb Desings Stimme daher ungehört. Fritsch sieht in dieser Frage in Desing einen exemplarischen Vertreter der katholischen Frühaufklärung. – Siegfried Grillmeyer geht auf Desings Beitrag zur Debatte um Säkularisierung und Säkularisation ein (S. 147–163). In zwei Schriften von 1768 und 1769 hatte Desing die Argumente aller Befürworter einer Säkularisation der geistlichen Güter und der geistlichen Staaten gesammelt und im einzelnen widerlegt. Grillmeyer zeichnet die Positionen Desings nach. – Zwei Autoren befassen sich mit Themen aus dem Bereich des Bildungswesens, in welchem Desing mehrere Jahrzehnte tätig war. Guillaume van Gemert stellt Desings bereits 1728 publiziertes und bis 1765 in fünf Auflagen erschienenes „Compendium eruditionis" als eine pädagogische Programmschrift vor („Katholische Bildung an der Schwelle zur Aufklärung zwischen Tradition und Neuorientierung", S. 164–184). Van Gemert resümiert, daß es Desing um das Bildungsideal eines weltgewandten

homo politicus gehe, der eine umfassende Allgemeinbildung besitzt und dadurch den Anforderungen einer neuen Zeit auch in der Öffentlichkeit gewachsen ist. Dies versuche Desing durch einen ausgeprägten Gegenwartsbezug des Unterrichts zu erreichen und durch die Erweiterung des schulischen Fächerkanons um neue Gegenstände (Zeitgeschichte, öffentliches und Staatsrecht, Geographie, Chronologie). Desings „Compendium" formuliere erstmals die entscheidenden Bildungsziele einer katholischen Aufklärung. – „Die Pädagogik Anselm De-sings" ist das Thema des Beitrags von Markus Wellnhofer (S. 185–196). Wellnhofer sieht in Desing vor allem den praktischen Schulmann und stellt ihn als für seine Zeit fortschrittlichen Pädagogen dar, der die Situation des Schülers in seine Überlegungen einbezog und ihn durch neue Methoden des Unterrichts und Anschauungsmittel für den Stoff zu interessieren und zu begeistern suchte. Es wird auch auf einige von Desing selbst entwikkelte Unterrichtsmittel hingewiesen. – Johannes Dörflinger stellt „Die Karten und Globen von Anselm Desing" vor (S. 197–207) und gibt damit einen Überblick über Desings kartographische Tätigkeit, die vor allem auf die Herstellung von Medien für den Unterricht abzielte.

Die vier folgenden Beiträge behandeln Themen, die Desing nicht mehr unmittelbar betreffen. Otto Schmidt untersucht die wirtschaftliche Entwicklung des Klosters Ensdorf unter Abt Anselm Meiller, dem Vorgänger Desings als Abt von Ensdorf (S. 208–239). Schmidt stellt die Licht- und Schattenseiten der fast ein halbes Jahrhundert währenden Tätigkeit Meillers als Oberer und damit auch als verantwortlicher Temporalienverwalter der Abtei detailliert dar. – Manfred Knedlik bietet dagegen einen Überblick über das literarische Schaffen in Ensdorf im 18. Jahrhundert („Geistliche Wortkunst", S. 240–259). Man ist überrascht von der Fruchtbarkeit des relativ kleinen Konvents. Mit einem umfangreicheren Werk sind neben Desing Anselm Meiller und Odilo Schreger hervorgetreten; außer diesen gab es noch eine Reihe weiterer Mönche, die Schriften unterschiedlicher Art verfaßt haben. – Die beiden Beiträge von Ludwig Heinisch und Ingrid Höpel befassen sich mit zwei Ensdorfer Gratulationsschriften aus dem Jahr 1765 (S. 260–292 bzw. 293–307). Verfaßt sind sie von dem Amberger Gymnasiasten Franz von Paula Heinrich anläßlich des Namenstags von Abt Anselm Desing bzw. der Profeß von P. Benedikt Heinrich, einem Bruder des Autors. Heinisch bietet nach einer kurzen Einführung eine Transkription (soweit nicht gut lesbare Abbildungen beigegeben sind) und eine deutsche Übersetzung der lateinischen Texte. Höpel untersucht die Embleme, die in den Schriften verwendet werden.

Es schließt sich ein Beitrag von Georg Schrott an, in dem der Autor die Ergebnisse seiner Internet-Recherche zum Thema Desing darstellt („Desing in 3D", S. 308–313). Inhaltlich bringen diese Seiten zu Desing oder zu Ensdorf nichts, doch vielleicht trägt die Lektüre dazu bei, die bei manchen Geisteswissenschaftlern doch noch vorhandenen Vorbehalte oder die Unkenntnis bezüglich des Internets als Arbeitsmedium abzubauen. Erfreulicherweise ist Schrott nicht von einer Interneteuphorie erfaßt, sondern zeigt auch die Grenzen des Mediums auf. – Dankbar wird jeder, der sich künftig mit Desing aus-

einandersetzt, für die „Bibliographie der Schriften Anselm Desings" sein, die Manfred Knedlik zusammengestellt hat (S. 316–351). Knedlik bietet die ausführlichen Titel der Werke, nennt deren Format und Umfang, führt die Standorte in Bibliotheken auf und weist auf die Nennungen in älteren bibliographischen Verzeichnissen zu Desing hin. Fehler und Flüchtigkeiten älterer Bibliographien sind nach Knedliks Angabe in dem vorliegenden Schriftenverzeichnis getilgt. – Im Anschluß an die Bibliographie sind einige ausgewählte Textbeilagen abgedruckt (S. 352–367).

Der Katalogteil (S. 368–442) begnügt sich nicht mit der Beschreibung (und teilweise auch der Abbildung) der Exponate sowie der Angabe relevanter Literatur, sondern bettet die gezeigten Stücke durch längere Einleitungen zu den einzelnen Teilen der Ausstellung in größere Zusammenhänge ein. Abgerundet wird der Band durch Verzeichnisse der Forschungsliteratur zu Desing (S. 443–448) und der Bücher, die durch Desing für die Ensdorfer Klosterbibliothek angeschafft worden sind (S. 449–456); ein Personenregister erleichtert die Benutzung des Buchs (S. 461f).

Herausgeber und Verlag haben ein gediegenes Werk vorgelegt, das verschiedene Aspekte des Wirkens eines bedeutenden Benediktiners des 18. Jahrhunderts und der Ensdorfer Klostergeschichte jener Zeit beleuchtet. An der Persönlichkeit Desings wird die nur schwer lösbare Spannung deutlich, in der aufgeschlossene und wache Zeitgenossen standen, nämlich zwischen den Ansprüchen der klösterlichen Traditionen und den Forderungen einer neuen „aufgeklärten" Zeit. Zur Konzeption des Sammelbandes kann man fragen, ob nicht im Interesse einer Abrundung anstelle des tabellarischen Lebenslaufs Desings oder zusätzlich zu diesem ein biographischer Überblicksbeitrag hätte aufgenommen werden sollen, auch wenn dort nichts wirklich Neues zur Sprache gekommen wäre. Ähnliches gilt für einen Überblick über die Geschichte Ensdorfs im 18. Jahrhundert. Aus benediktinischer Perspektive ist an dem Werk zweierlei erfreulich: Zum einen dokumentiert der Band, daß Desings und Ensdorfs Erbe in Amberg in guten Händen liegt und gepflegt wird, und zum anderen ist an der Mitarbeit einiger Benediktiner zu erkennen, daß diese einen bedeutenden Mitbruder aus früheren Tagen nicht aus den Augen verloren haben, sondern den Spuren der Vorfahren nachzugehen bereit sind.

Stephan Haering OSB *Metten/Würzburg*

Mitarbeiter dieses Bandes

[in alphabetischer Reihenfolge]

P. Dr. Franziskus Büll OSB
Abtei
D - 97359 Münsterschwarzach

Mag. Michael Grünwald
Graph. Kabinett des Stiftes
A - 3511 Göttweig

Dr. Klaus Jaitner
Zaubzerstraße 18
D - 81677 München

Dr. Maria M. Rückert
Zwingerstraße 2
D - 74321 Bietigheim-Bissingen

Dr. Rolf De Kegel
Stiftsarchiv der Abtei
CH - 6390 Engelberg

Ludwig Heinisch
Von-der-Sitt-Straße 19a
D - 92224 Amberg

P. Dr. Odo Lang OSB
Stiftsarchiv
CH - 8840 Einsiedeln

P. Basilius Sandner OSB
Abtei
D - 56653 Maria Laach

Corrigenda zu
„Aller Studiorum Zweck muß seyn die Ehre Gottes“ (SMGB 110, 1999)

Leider wurden die Trennungen nicht korrekt durchgeführt. Es lag am Computerprogramm.
Das LThK wird in der 3. Auflage zitiert, ausgenommen Anm. 619

S. 245, Z. 4: ins.

S. 246, Anm. 6, Z. 12: 1882.[2]
Anm. 8, Z. 1: LThK[3] 3, 1312 f.
Anm. 9: 1754.[6]

S. 251, Anm. 35: 1733-1740.[2]

S. 252, Z. 1: Bernhard Pez.

S. 255, Z. 21: dann.
Z. 22: nach „Johann Georg Lori“ kein Absatz.

S. 259, Anm. 109: UBM 2° Cod.ms. 702f.

S. 265, Anm. 154: Fürst-abt.

S.269, Z. 1: Břevnov.

S. 271, Anm. 197: 1729.[4]

S. 273, Anm. 213, Z. 18: Oddo Scharz.
Anm. 216: 1762.[7]

S. 275, Z. 10: ipsi
Anm. 228: 1986.[3] 1987.[7]
Anm. 232: 1963.[2]

S. 276, Z. 11: Dies.

S. 277, Z. 11: dürfen.
Z. 22: mehrere.

S. 278. Der auf S. 270 begonnene Exkurs endet auf S. 278 nach Z. 17.
Z. 19: daß der Vorschlag.

S. 281, Anm. 274: 1655-1673, 1682.[2]

S. 282, Z. 12: denn.
Anm. 282: Monumenta.

S. 296, Anm. 394: 237f.

S. 297, Z. 13: denn.

S. 298, Z. 4: Germanistik.

S. 300, Z. 16: P. Johann Damaszen v. Kleinmayrn.
Anm. 431: François Jacquier. Venedig.

S. 301, Z. 13: stand unter keinem.

S. 304, Z. 6: Philosophie.

S. 305, Z. 24: unverständlich“.
Anm. 472: 1982.[2]

S. 307, Anm. 496: Černik.

S. 314, Z. 11: Johann Bapt. Enhuber von St. Emmeram.

S. 318, Z. 18: Akademie.
Anm. 619: LThK[1].

S. 320, Z. 11: genommen.
Z. 26/27: mediävistischer.

S. 327, Z. 32: Kurfürsten.

S. 328, Z. 14: die-selbe.

S. 329: Abkürzungen: LThK[3].

S. 330: Bei „Gedruckte Quellen und Literatur“ fehlt der Hinweis darauf, daß vereinzelt herangezogene Werke in den Anmerkungen verzeichnet sind.

S. 331 Z. 50: Sudetenländern

S. 333, Z. 16: Baden-Württemberg.

S. 334, Z. 16: Bayerische.