

Monasterium und Frömmigkeit

Religionsgeschichtliche und ordensgeschichtliche Zusammenhänge.

Von Universitätsprofessor D. Dr. Georg Schreiber.

Wer mit U. Stutz, K. H. Schäfer, K. Beyerle, G. Kallen und neuerdings mit L. Pflieger von der Geschichte der Pfarrei kommt¹, wird mit einer Erweiterung des zunächst nur rechtsgeschichtlich und verfassungsgeschichtlich eingezeichneten Blickfeldes (Pfarrechte, Pfarrzwang, Ausbreitung der Pfarrorganisation) feststellen, daß es von den Orden her zu einer unausgesetzten Einwirkung auf die Frömmigkeit der Pfarrangehörigen kam. Dabei war es fast gleichgültig, ob es sich um Pfarreien handelte, die von den Orden selbst versehen wurden oder ob selbständige Pfarrgemeinden in Frage kamen, die von Weltgeistlichen verwaltet waren. Die Wellen der Frömmigkeit kümmerten sich weniger um die Schranken, die vom Pfarrecht aufgerichtet wurden, wenn auch bischöfliche Verordnungen und landesherrliche Verfügungen, synodale und reichsstädtische Satzungen zuweilen, nicht zum wenigsten beim Begräbnis und beim „Auslauf“ der Wallfahrt, dieser Grenzlinien gedachten. Die Motive des Frommen teilten sich unmittelbarer mit. Lichtstrahlen und Wärmewellen gingen ungezwungen von Gemeinde zu Gemeinde, von Altar zu Altar, von Seele zu Seele. Das erweist ein Blick auf die franziskanische Krippe oder auf den gestaltfrohen Kult des hl. Antonius von Padua, den die Franziskaner und Kapuziner heraufführten². Das wird ebenso an jenem doppelbalkigen Kreuz ersichtlich, das von der Benediktinerabtei Scheyern seinen Siegeszug in oberdeutsche Räume antrat. Es griff selbst nach Tirol, wo es zwischen zwei Bockshörnern (Zeichen des Donar) als Wetterkreuz am Dach des Bauernhauses in Nößlach, Gschnitz und anderorts erschien.

Diese Einwirkung vom Monasterium her vollzog sich im deutschen Raume einmal in der städtischen Siedlung, wo sich an der Seite der Kathedrale, der Marktkirche und der Leutpriester besonders der Einfluß der Bettelorden geltend machte. Zum andern begab sich diese Einwirkung

¹ Luzian Pflieger, Die elsässische Pfarrei. Ihre Entstehung und Entwicklung. Ein Beitrag zur kirchlichen Rechts- und Kulturgeschichte. Straßburg 1936 (Forschungen zur Kirchengeschichte des Elsaß, Bd. 3). Hierin wertvolle Darlegungen zur Geschichte der Frömmigkeit. Straßburg war im Mittelalter eine Hochburg der Bettelorden.

² Beda Kleinschmidt, Antonius von Padua. Düsseldorf 1931; F. X. Buchner, Volk und Kult. Ebd. 1936.

auf dem flachen Lande, wo Abteien und kleinere klösterliche Niederlassungen eine sakrale Interessensphäre aufrichteten. Zuweilen mit recht ansehnlicher Raumdehnung.

In den Heimstätten des Monastizismus wurde demnach eine Fülle von Frömmigkeitsmotiven entwickelt und gefördert. Zunächst im allgemeinen Strome der Entwicklung. Immer wieder kam es dabei zu einer Anlehnung an Hochzeitalter des Frommen. Derart ließ man sich in den Klostergemeinden beeindrucken vom Zeitalter der Kreuzzüge mit ihrer Kreuzeskultur, ihrer Passionsfrömmigkeit und ihren Kreuzzugsheiligen. Ebenso beteiligte man sich führend an den mystischen Grundströmungen des Mittelalters. Wiederum erfüllte man sich mit den Reformwellen des Tridentinums, den Ergriffenheiten und dem Siegesgefühl des Barock und mit späteren Erscheinungen der Frömmigkeit. Doch äußerte sich als frömmigkeitsbildender Faktor auch der wechselnde Geschmack und die einseitige Vorliebe der Zeitalter. So wurden St. Anna³ im 15. und St. Johann Nepomuk im 18. Jahrhundert zu modischen Heiligen⁴. An der Pflege und Ausbreitung dieser beiden Kulte waren die Orden wesentlich interessiert. Man werfe nur einen Blick auf die Seitenaltäre und auf die Plastik der Gotteshäuser der Benediktiner, der Augustinerchorherren, der Norbertiner, Zisterzienser und Jesuiten⁵. Man nehme Aldersbach und Osterhofen, Rottenbuch und Ottobeuren. Derart hatten die Orden lebhaften Anteil an der allgemeineren zeiträumlichen Entwicklung des Frommen.

Darüber hinaus regte sich in den einzelnen religiösen Genossenschaften der Sinn für das Individuelle, Besondere, Bodenständige. Es wuchsen in Sachen der Frömmigkeit eigene Formen heraus. Sie reiften an bestimmten Zielsetzungen (Liturgie, Seelsorge, Mission, Wanderpredigt), nicht minder an jener Überlieferung, die das geheimnisvolle Erbeil zeitewiger Jugend in sich schließen möchte (Tochterniederlassung, Klosterbräuche, Reformen, Generalkapitel). Derart reicherte sich ein sakrales Hausgut und ein bestimmter Frömmigkeitstyp an. Die religiöse Grundhaltung eben dieses Ordens, zuweilen auch eines Einzelklosters empfing ein scharf geschnittenes Profil. Mit Litanei und Lied, mit Legende und

³ B. Kleinschmidt, Die hl. Anna. Düsseldorf 1930.

⁴ G. Schreiber, Nationale und internationale Volkskunde. Düsseldorf 1930; Leopold Schmidt, Volksschauspiele vom hl. Johann Nepomuk. In: G. Schreiber, Volk und Volkstum, Bd. 1. München 1936, 239—247.

⁵ Hugo Schnell (Deutsche Kirchen, I. Süddeutsche Kirchenführer, 5 Bde, München 1934 ff.) gewährt wertvolle Einblicke in einen historischen Atlas der Frömmigkeit.

Mirakel, mit Heiltum und Wallfahrt, mit Liturgie und Armenpflege, mit der Seelsorge und den Patronatspfarreien, mit der Farbe und der Zahlensymbolik. Dazu traten die Bruderschaften und andere Verbrüdete, nicht minder das Kirchenjahr und die Monatsheiligen, bestimmte Tagzeiten und die kultische Woche. Dazu stellten sich die dem Orden eigentümlichen Heiligen und Feste sondernd und trennend heraus. Ebenso machten sich die näheren Umstände der Klostergründung bedeutsam geltend (bischöflicher, monastischer, dynastischer Klostergründer, *abbatia libera*, also die von Laien freigegebene Abtei, das dem hl. Petrus in Rom übereignete päpstliche Eigenkloster, ferner das reichsunmittelbare oder landständische Kloster). Diese und andere Motive entfalteten und formten die Frömmigkeit und den Kult.

Schon der Ordensstifter zog eine leuchtende Spur. Seine Tätigkeit als Gründer einer Gemeinschaft, seine Führernatur, sein Vorbild, sein Missionseifer, seine Askese, seine Geltung in den Lebensbeschreibungen der Heiligen teilten sich nicht bloß der Erinnerung und der kultischen Pflege der jeweiligen Konvente mit. Die großen Ordensstifter fanden auch Wege und Brücken zum christlichen Volk. Man nehme nur Benedikt von Nursia als Patron der Sterbenden. Man denke seiner als Inhaber des Benediktuskreuzes, der Benediktusmedaille und des besonders im Tiroler Brauchtum gehüteten Benediktenpfennigs⁶. Man erinnere sich an Portiuncula und an das Ignatiuswasser⁷. Viele Ordensstifter sind also zu Volksheiligen geworden, ein Vorgang, den bereits die Allerheiligenlitanei andeutet. Dem Zeitalter des triumphalen Barock blieb es besonders vorbehalten, die Figur des Ordensbegründers farbig und glutig in die Volksreligiosität einzuzeichnen. Zuweilen wurden auch einige Heilige, die sich um den Ordensstifter stellten, im Volksfrommen stärker berücksichtigt. Maurus wuchs an der Seite Benedikts in den Krankensegen. Franz Xaver und Franz Borgia traten zu Ignatius. Ersterer mit dem Sterbebild von der Insel Sancian, das noch vor einigen Generationen der Bauer im Allgäu in den Baum schlug, um dem dräuenden Wetter zu wehren⁸. Letzterer mit dem Monatszettel,

⁶ Unter der Türschwelle des Wipptaler Bergbauernhauses werden an verborgener Stelle gelegt „Künigensalz“ oder Benediktenpfennige oder sonst etwas „G'weicht's“. Hermann Holzmann, Die Hochsiedlung Egg bei Vinaders. Innsbruck 1937, S. 23. Siehe auch das Stichwort Benediktuskreuz bei M. Buchberger, Lexikon für Theologie und Kirche. Freiburg 1930 ff. Bd. 2, 162 f. Vgl. weiter Bächtold-Stäubli, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Berlin 1927 ff., Bd. 1, 1035—40, s. v. Benediktussegen.

⁷ Andreas Schüller, Die Ignatiusverehrung in der niederrheinischen Jesuitenprovinz. In: Annalen des hist. Vereins für den Niederrhein 115 (1929) 283 ff.

der sich weithin in den Bruderschaften verbreitete und selbst in den Särgen mancher Ordensleute angebracht wurde⁹.

Daneben lenkten die Orden den Blick im besonderen auf ihre *M a r t y r e r*. Wynfrid-Bonifatius, aber auch Petrus Martyr, der Dominikaner, wanderten bereits früh in den deutschen Kult. An der Schwelle der Neuzeit hob sich der Blick erneut zum Martyrium. Zu den Blutzeugen von Gorkum, die den Prämonstratenser-Chorherren zugehörten, traten die 26 japanischen Martyrer der Gesellschaft Jesu, die 1593 ihren Tod fanden. Die deutschen Andachtsbilder des 17. und 18. Jahrhunderts, besonders die oberdeutschen Stecher gaben dem Martyrium eine heimische Färbung und Tönung. Ebenso jene Altäre, die wie in Steingaden, Landshut und an anderen Orten diese Blutzeugenschaft auswiesen.

Die Stellung des Martyrers in der älteren Volksfrömmigkeit war un-
gemein stark. Fast deckten sich im ersten Jahrtausend die Begriffe Heiliger und Martyrer. Jedenfalls hallte im Volksempfinden diese Auffassung noch lange nach. So mag man es verstehen, wenn eine volksmedizinische Handschrift des Archivs im tirolischen Deutsch-Matrei, die der Mitte des 18. Jahrhunderts entstammt, zur Frage 99 „Frag, wieviel rhömische Päpst gewesen“, die charakteristische Antwort gibt: „Bis auf den hl. Wendictum (= Benedictum), den 14eten, sind 248 gewesen, welche von St. Peter bis auf den Papst Sylvester fast lauter Martyrer waren.“ Man begreift es demnach, daß sich noch das Hochmittelalter mit der Fragestellung abquälte, inwieweit der Evangelist Johannes, da er keines gewaltsamen Todes gestorben war, als Martyrer anzusprechen sei. Bei solchen und verwandten Fragestellungen (die Ausnahme für die Regelväter Augustinus und Benedikt, ebenso für einige andere Heilbringer wurde gemacht) waren es besonders die Orden, die der Verehrung des martyriumslosen Heiligen zum Durchbruch verhelfen. Daß der Lieblingsjünger des Herrn sich in der Verehrung, im besonderen im *K l o s t e r p a t r o n a t* durchsetzte, war nicht zum wenigsten den Augustiner-Chorherren und den Prämonstratensern des Hochmittelalters zu danken. Das waren Entwicklungen vom monastischen Raum her, die H. Preuß in seiner sonst an-

⁹ G. Schreiber, Deutschland und Spanien. Düsseldorf 1936. Derselbe, Volk und Volkstum, Bd. 2 (1937) 123 f., mit dem Text eines Gebetszettels „Wunder-Werck Der Bildnus Deß sterbenden H. Francisci Xaverij. Wider das Ungewitter“. Über den Pestpatron vgl. Josef Klapper, Religiöse Volkskunde im gesamtschlesischen Raum. Ebd. Bd. 1 (1936) 83.

¹⁰ G. Schreiber, Deutschland und Spanien, im Register unter Monatszettel.

regenden Studie über die Gestaltung der Johannesfigur noch nicht herausgearbeitete¹⁰.

Die Notwendigkeit, einem Kloster einen Heiligen als Schirmherrn zu geben, war überhaupt ein frömmigkeitsförderndes Element von höchster Bedeutung. Hier boten sich Anlässe für ein reichentwickeltes Festleben, für den Geburtstag wie für die Übertragung des Heiltums. Dabei stärkten sich manche liturgische, im besonderen prozessionale Elemente. Der Kult des Klosterpatrons griff über den Grenzbezirk der Klosterkreuze, also über die Klosterimmunität, hinaus. Das über setzte sich weithin in die Frömmigkeitsübungen der Umgegend, der Stadt, der Landschaft. Das übertrug sich selbst in die Vornamengebung, in die Benennung der Fluren, der Höhen, der Täler, der Brunnen¹¹. Dieser Heilige machte sich selbst wirtschaftlich geltend. Hier wurde er zur Firma, wie Ulrich Stuß für rechts- und wirtschaftsgeschichtliche Zusammenhänge einmal realistisch bemerkte. Das traf nach der Seite der Stiftungen und der mannigfachen Zuwendungen zu, die man dem Klosterheiligen mit Äckern, Wäldern, Wiesen, Weingärten, mit Zehnten und anderen Nutzungen zuteil werden ließ. Ebenso nach der Seite des Marktverkehrs, der am Tage des Klosterpatrons statthatte. Benediktustag und Norbertifest, nicht minder der Bernhardstag und das Augustinusfest wußten vom Zustrom der Gläubigen. Ganz zu geschweigen von den Anregungen, die der Klosterpatron dem Poeten und Musiker (Hymnus, Kirchenlied, Festdramatik), dem Architekten und Künstler (Plastik und Malerei der Gebr. Asam, Reliquienschrein, Miniatur) und dem Wallfahrer und der Pilgeridee (Votivbild, Lichterprozession, Erleben der kultischen Nacht, Opfergaben) mitgab.

Der Klosterpatron trat in der Tat zu dem Ordensstifter als ein selbständiger Bewegër des Frommen. Im ersteren machten sich mehr örtliche und landschaftliche Gesichtspunkte geltend. Nur in selteneren Fällen ergab sich eine Gleichsetzung beider Heiligen.

Mit den Zisterziensern und Prämonstratensern des Hochmittelalters ergab sich jedoch in Sachen des Klosterpatrons eine grundstürzende Wende. Die ältere Schirmherrschaft des Einzelheiligen wich dem Schutzpatronat der Jungfrau Maria. Nicht in dem Sinne, daß bereits alle Neugründungen bernhardinischer und norbertinischer Herkunft diese marianische Linie eingehalten hätten. Das war nicht gut möglich. Hier machten sich ältere Bindungen geltend. Dahin gehörte die Ab-

¹⁰ Johannes in den Jahrhunderten. Wort und Bild. Gütersloh 1939.

¹¹ Zahlreiche Belege bei Hermann Wopfner, Entstehung und Wesen des tirolischen Volkstums, in dem Sammelwerk Tirol. Bd. 1, München 1933, 139—206, bes. S. 165 ff.

hängigkeit vom Gebietsherrn (Dynasten). Dieser hat, wie im Falle des westfälischen Kappenberg (1122), selbst bei der Namengebung ein gewichtiges Wort mitgesprochen¹². Dazu traten geschichtliche wie geophysikalische Einwirkungen: die Christianisierung, das sakrale Gepräge der Landschaft, der Höhen, des Flußtales, die Nachbarschaft eines Kulturzentrums. Dazu gesellte sich die Gebundenheit an ein Heilium und an dessen bewegte Überlieferung. Wiederum äußerte sich der Einfluß des Hauptklosters. Kluny bezeugte dem Apostelfürsten Petrus, Prémontré Maria und Johannes dem Täufer seine besondere Gunst. Zum andern waren manche Gründungen ein aufgepfropftes Reis, besonders bei den Chorherren. Aber selbst bei den Zisterziensern wurden, wenn auch selten, ältere Gründungen übernommen. Das erhärtet ein Blick auf den i. J. 1147 angegliederten Verband von Savigny.

So ergab sich bei diesen Neugründungen noch ein Vielfaches an überkommenen Klosterpatronaten. Trotzdem stellte sich mit zielstrebigem Deutlichkeit und in unverkennbarer Festigkeit die Erscheinung heraus, daß die Schutzherrschaft U. L. Frau sieghaft anstieg und alle anderen Schutzpatronate in die zweite Linie drängte. Diese erstaunliche Grundhaltung, die von der ordensgeschichtlichen Forschung kaum gewürdigt ist¹³, entsprang dem Marienlob, das Bernhard von Clairvaux enthusiastisch verkündete und das Cäsarius von Heisterbach seinen liebenswürdigen Legenden mitteilte. Bernhards Marienverehrung traf sich im norbertinischen Lebenskreis mit dem Marienpreis des Arnsteiner Leichs (12. Jahrhundert), der Hohenliederklärung des Prämonstratensers Philipp von Harvengt († 1183, allegorische Deutung auf Maria. Migne PL. 203) und den Marienliedern des sel. Hermann Josef, Prämonstratensers von Steinfeld († um 1241)¹⁴.

So ergab sich im 12. Jahrhundert und in der Folgezeit bei Zisterziensern und Prämonstratensern eine gewisse Übereinstimmung, ein im

¹² Georg Lienhardt, *Ephemerides Hagiologicae ordinis Praemonstratensis*. Augustae Vindelicorum 1764, p. 75.

¹³ Ihre Bedeutung ist bei Max Heimbucher (*Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*³, 2 Bde, Paderborn 1933/34) nicht herausgestellt. Ebensovienig bei F. Pijper, *De Kloosters. 's Gravenhage* 1916, 136 ff., 146 ff. Für die marienkundlichen Zusammenhänge vgl. im übrigen Stephan Beissel, *Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während des Mittelalters*. Freiburg i. Br. 1909; C. G. Coulton, *Five centuries of religion*. Cambridge 1923, I, im Register 563 unter „Cistercian“.

¹⁴ Martin Fißthum, *Die Christologie der Prämonstratenser im 12. Jahrhundert*. Plan 1939, S. 90. G. Schreiber, *Prämonstratenserische Frömmigkeit und die Anfänge des Herz-Jesu-Gedankens*. In: *Zeitschr. f. Kath. Theologie* 64 (1940) 181—201.

Grunde genommen erstaunlicher Gleichklang und damit eine stärkere Herausstellung der Ordensindividualität. Hier zeichneten sich schärfste Unterschiede zur altbenediktinischen und altaugustinischen Gruppierung ab. Letztere Wendung sei im Sinne des Augustinerchorherrentums genommen. Aber auch für die Zukunft setzten Zisterzienser und Prämonstratenser bedeutsame Entwicklungslinien insoweit, als sie mittelbar eine gewisse Abschwächung begünstigten, die sich bei den Bettelorden in Sachen des Klosterpatronats herausstellte. Hier trat der Ordensgedanke in die erste und der Klosterpatron in die zweite Linie. Mit der erwähnten marianischen Richtung wurde auch die Frömmigkeit des Laientums zu tiefst beeindruckt. Das wird an den spätmittelalterlichen Volksandachten, ebenso am Vesperbild und an dessen Beziehungen zur Wallfahrtskultur ersichtlich. Das lehrt auch ein Blick auf die mittelalterliche Volks-*erzählung*¹⁵.

Wenn man sich der mariologischen Zusammenhänge erinnert, mag man wiederum der Tatsache gedenken, daß vom Kloster große Ströme der *P a s s i o n s f r ö m m i g k e i t* aufbrachen. Inmitten der seelisch un-*gemein* bewegten Welt des 12. Jahrhunderts wurde die Person des leidenden Erlösers eindringlicher und plastischer herausgestellt als je zuvor. Das geschah in einer bedeutsamen Abwandlung der majestätisch-feierlichen Christus-Darstellung als höchsten Königs, die ein älteres Entwicklungsstadium bezeichnet. Wieder trafen sich Zisterzienser und Prämonstratenser. Die Christusmystik des Bernhard von Clairvaux begegnete sich mit dem ältesten Herz-Jesu-Lied der Weltliteratur, das der sel. Hermann Josef in seinem innig empfundenen Grußlied „*Summi regis cor aveto*“ dichtete¹⁶. Hier fand die singende und liebende Seele den Zugang zur Seitenwunde des Herrn. Sie wird ihr zum Quell der Begnadigung, zugleich zur Rose, die Duft und Balsam spendet. Ihre Steigerung fand diese Passionsmystik im 13. Jahrhundert bei der nunmehr anhebenden Gruppe der Stigmatisierten. Zunächst bei dem Prämonstratenser Dodo von Hascha und bei dem Ordensstifter Franz von Assisi. Sie waren Zeitgenossen.

¹⁵ Siehe für diese Zusammenhänge G. Schreiber, *Wallfahrt und Volkstum*, in Register unter Marienverehrung; F. X. Buchner, *Volk und Kult*; L. A. Veit, *Volksfrommes Brauchtum und Kirche im deutschen Mittelalter*. Freiburg i. Br. 1936; J. Klapper, *Erzählungen des Mittelalters*. Breslau 1914.

¹⁶ Abgedruckt bei Cl. Blume, *Des göttlichen Herzens erster Sänger, der sel. Hermann Josef*. Stimmen aus Maria Laach 76 (1909) 121 ff. Doch bedarf die Autorschaft noch der Klärung.

Diese Leidensbetrachtung zog sich in ein mystisches Hochzeitalter. Darum wußten die mitteldeutschen Zisterzienserinnen von Helfta (Mechtild von Magdeburg, Mechtild von Hackeborn, Gertrud die Große). Diese Passion erfüllte auch die innere Schau großer Dominikaner (Albertus Magnus, Meister Eckhart, Johannes Tauler, Hejnrich Suso). Sie findet sich ebenfalls in den Gesichtern oberdeutscher dominikanischer Mystikerinnen (Margaretha und Christina Ebner, Adelheid Langmann). Dazu wollen der Franziskaner David von Augsburg und der Bruder Werner von Regensburg, nicht minder der Kartäuser Ludolph von Sachsen neben vielen anderen genannt sein¹⁷. Das alles ging über in mystische Traktate, in die Darstellung von Visionen, in tagebuchartige Aufzeichnungen und in die Lebensbeschreibungen der Heiligen. Aber dieses Erleben der Leidensgeheimnisse des Herrn blieb keineswegs auf die Klosterkonvente beschränkt. Diese gedankliche Größe, dieses reiche theologische Wissen, dieses minnigliche Empfinden, diese innere Glut übersetzte sich in hochstehende literarische und künstlerische Darstellungen, nicht minder in die stille und zugleich in die feierliche Andacht der Gläubigen. Es strömte auch über ins Lied. Zum Kreuzlied Walthers von der Vogelweide und zum Lobgesang auf Jesus und Maria am Anfang des 13. Jahrhunderts traten die Passionslieder der Folgezeit¹⁸. Dahin gehört u. a. das altniederländische Lied „Van der roesen des crucen“¹⁹, das Lied von der Nachtigall, die am Maibaum des Kreuzes ihr Lied singt: „Eine edle Nachtigalle flog auf zum Kreuzesbaum, da hat sie ihre Flügel gebreitet aus gar weit. Und sang wohl sieben Noten so tönend und so laut, bis ihr das edle Herzlein gebrochen ist in Leid“²⁰. Dazu kamen die reich bewegten Passionsbilder gotischer und nachgotischer Flügelaltäre und Wandfresken. Zudem bereicherte sich die Symbolik der Holzschnitte. Der Künstler wurde zum fruchtbaren Dolmetsch der Wonne und Innigkeit, die gottbegnadete Seelen in der Klosterzelle empfanden. Zu allem kam es zu dramatischen Gestaltungen. Sie führten allmählich zu den feierlichen Prangumzügen. Das waren die figuralen Prunkprozessionen des

¹⁷ Ihre Stellung in der Passionsfrömmigkeit ist mit guten Hinweisen bei Karl Richstaetter (Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters². Regensburg 1924) eingezeichnet. Dieses Werk bietet viel mehr, als sein bescheidener Titel herausstellt. Es ist eines der besten Bücher zur Geschichte christlicher Frömmigkeit.

¹⁸ K. Richstaetter, a. a. O. 47 f.

¹⁹ W. Mone, Übersicht der niederländischen Volksliteratur älterer Zeit. Tübingen 1838, S. 189.

²⁰ Richstaetter, a. a. O. 170.

Karfreitags (mit lebenden Bildern, Tragbühnen, Leidenswerkzeugen), die in den Passionsschauspielen des anhebenden wie des reifen Barock ihre Fortsetzung und Steigerung fanden.

Einen starken Brückenkopf gaben die *V e r b r ü d e r t e n* ab. Sie verbanden die beiden Ufer des Monasterium und des Laientums. Sie sind als Oblaten, Konversen, Tertiaren, Drittorden, Affilierte in den monastischen Sprachgebrauch eingetreten. Es war ein weit verzweigtes System des Vorfeldes, der Vorhöfe, der Auslieger. Aber die Wärme und die Lebendigkeit der Beziehungen war eine wechselnde. Die Geschichte der monastischen Gebetsverbrüderungen, die in der karolingischen Zeit greifbar werden, ist nach der ersten und einleitenden Arbeit von Ebner²¹ nur wenig erforscht. Das gleiche gilt für das fast unübersehbare Feld der Bruderschaften, die dem Bezirk der Gebetsverbrüderungen benachbart und verwandt sind. Sie haben der Frömmigkeit der spätmittelalterlichen Stadt die bezeichnende Silhouette gegeben. Sie trugen damals nichts weniger als die Merkmale einer *s t ä n d i s c h* gegliederten Frömmigkeit an sich. So wurde 1497 in Frankfurt a. M. am Karmeliterkloster eine Bruderschaft der Ritter errichtet. In ihr sammelte sich der Adel und das Patriziat. An den gleichen Konvent hatte sich 1479 die Anna-Bruderschaft der Kaufleute angegliedert, in der der Mittelstand stärker vertreten war. Daneben bestanden Bruderschaften für die Handwerker und für die Elenden²².

Die Geschichte der Bruderschaften fällt für das Mittelalter weithin mit der Entwicklung der Zünfte und Gilden zusammen. Wirtschaftsgenossen gaben sich also als Gebetsverbrüderungen, als Pfleger des Totengedennisses und als Anwälte der Armen und Landfremden. Wo immer aber

²¹ Die klösterlichen Gebetsverbrüderungen. Regensburg 1890. Doch wird die Nekrologienforschung durch die quellenkundlichen Ausgaben der Monumenta Germaniae gefördert. — Zu den einschlägigen Artikeln bei M. Buchberger Bd. 4, 318 (Gebetsverbrüderung) und Bd. 7, 481 f. (Nekrologien) ergänze noch: G. Schnürer, Das Necrologium des Cluniacenserpriorats Münchenwiler (Villers-les-Moines). Freiburg (Schw.) 1909; ferner C. A. Garufi, Necrologio del Liber Confratrum di San Matteo di Salerno (Fonti per la Storia Italiana 56 [1922]) Roma 1922. Die Bedeutung dieser Veröffentlichung wird bei Charles Homer Haskins (The Renaissance of the Twelfth Century. Cambridge 1927, 68) mit Recht unterstrichen. Siehe schließlich Fritz Büniger, Admonter Totenroteln. 1442—96. Münster 1935. Hanna Link, Die geistlichen Bruderschaften des deutschen Mittelalters, insbesondere die Lübecker Antoniusbruderschaft. Marburger phil. Diss. Lübeck 1919, auch in der Zeitschr. d. Vereins f. Lübeckische Geschichte und Altertumskunde 20 (1919).

²² Clemens Martini, Der deutsche Karmel. Bd. 1. Niederdeutschland und Sachsen. Bamberg 1922, S. 134. — Über St. Anna-Bruderschaften vgl. B. Kleinschmidt a. a. O.

Bruderbünde auftraten, wurden sie mehr oder minder von Konventen und Stiften betreut²³.

Auch in den nachmittelalterlichen Bruderschaften hat sich der ständische Zuschnitt keineswegs verloren. Das zog sich in etwa noch bis in die Tage der Aufklärung. Man studiere nur die Geschichte der Karfreitagsumzüge und der Fronleichnamsprozessionen. Aber daneben erstand und reifte ein neues Bruderschaftsprinzip. Es war ein grundstürzender Vorgang, als um 1614 die Kapuziner in Bozen die alte Binder-Bruderschaft in eine Corpus-Christi-Bruderschaft umwandelten²⁴. Sie war ehemals die religiöse Vereinigung der Faßbinder, also eines Zweiges der Weinwirtschaft, gewesen. Was begab sich eigentlich in diesem denkwürdigen Vorgang, der bald in jenen Zeiten eine vielfache Wiederholung fand? Eine örtlich und sozial gebundene alte Gemeinschaft ward in weiträumige, universalistische Zusammenhänge eingebettet. Sie wurde in die tridentinische Erneuerung und außerdem in den denkwürdigen Zentralisationsprozeß jener Tage einbezogen; denn diese Konfraternität rückte nunmehr in den Kreis der römischen Erzbruderschaft Corporis Christi ein. Sie wurde gleichzeitig von der neu aufgebrochenen eucharistischen Welle durchblutet. Damals wurde ja mit dem dreizehnstündigen, mit dem vierzigstündigen und mit dem Ewigen Gebet ein Hochzeitalter der eucharistischen Frömmigkeit heraufgeführt. Rom und Mailand (Karl Borromäus, Forschungen von C. Orsenigo) nahmen daran einen besonderen Anteil.

Ebenso entfernte man sich von einer ständisch gerichteten Frömmigkeitshaltung des Mittelalters, indem man — wiederum mit einem anderen Konstruktionsprinzip — im Barock die Rosenkranzbruderschaften bejahte und kräftigte. Sie erschienen gewiß bereits am Ausgang des Mittelalters. Schon 1483 gründete das Prämonstratenserchorherrenstift Tepl die Rosenkranzbruderschaft in der Kirche zu Gilgen (St. Ägyd, Pfarrer Ägid Rumpolt)²⁵. Aber erst die Türkennot, eine der größten Volksnöte, gab diesen Rosenkranz-Bruderschaften die eindrucksvolle Festigung und größere Verbreitung. Sie spricht sich besonders in Rosenkranzaltären und in Stiftungen aus. Hier haben wiederum die Orden, fast mehr noch die Einzel-

²³ Die Schrift von R. Eberstadt, *Der Ursprung des Zunftwesens und die älteren Handwerksverbände des Mittelalters*, München 1915, bedarf nachhaltiger Ergänzungen.

²⁴ Otto Stolz, *Die Ausbreitung des Deutschtums in Südtirol im Lichte der Urkunden*. München 1927 ff., Bd. 3, Tl. 2, S. 81.

²⁵ Für diese Mitteilung habe ich Herrn Dr. Martin Fißthum, OPraem. in Stift Tepl zu danken. — Die Rosenkranzbruderschaft wurde bereits vor 1500 in Schlesien durch den Breslauer Dominikanerkonvent eingeführt. J. Klapper a. a. O., S. 91.

klöster — um hier von der päpstlichen Initiative abzusehen — die Frömmigkeit der pfarrlichen Umwelt richtunggebend beeinflusst. Man nehme nur das benediktinische Reichsstift Ottobeuren. In seine imposante Barockkirche ist jener Rosenkranzaltar eingebaut, der die Erinnerung an Papst Pius V. und an die Lepantoschlacht weckte, bei der dreitausend Deutsche mitkämpften. Dieser Seesieg hat die Frömmigkeit des Abendlandes tief beeindruckt²⁶. Oder man gehe zur prächtigen Rokokokirche des ehemaligen Prämonstratenserinnenstiftes Osterhofen (1740 konsekriert). Dort zeigt der Rosenkranzaltar die Überreichung des Rosenkranzes an St. Dominikus und des Kreuzes an St. Katharina von Siena. Derart wurde das Rosenkranzbild hundertfach wiederholt.

Zu allem trat als Bewegter des Frommen die *Wallfahrt*. Sie war keineswegs ein ausschließliches Vorrecht der von Klöstern geleiteten Kirchen und Kapellen. Sie fand sich auch an Gotteshäusern ein, an denen Weltgeistliche wirkten. Das tirolische Deutsch-Matrei zeigt in seiner Pfarrkirche „Unsern Herrn im Elende“. Und niedersächsisch-westfälische Pfarrkirchen kennen das helfende Volkskruzifix (Coesfeld, Haltern, Lage). Ja, die Wallfahrt ging zu Waldkapellen, an denen zunächst kein Wallfahrtsgeistlicher wirkte. Oder mit noch schlichterem Zuschnitt wurde gar ein schlichter Bildstock Ziel der Wallfahrtszüge. Wallfahrtshistorie, Legenden, Mirakelberichte wissen dieses zarte Werden und Reifen zu schildern. Beteiligten sich doch an der Wallfahrt — um hier von anderen Momenten abzusehen — zwei Bewegter des Frommen: einmal das Heilium (Gnadenbild oder Heiligenleib, Heroengrab, Reliquie), zum andern die Gunst des Christenvolkes. Sie wehte, wohin sie wollte. In jener Stille und Verborgenheit, die immer etwas Geheimnisvolles und Rätselschweres an sich trägt.

Gleichwohl erwies sich die Stellung der Orden in der Kultbewegung der Wallfahrt als äußerst bedeutsam. Man denke nur an Einsiedeln, Ettal, Andechs, Maria Waldrast, Werl, Dettelbach u. a. Doch verdient es soziologisch und ordensgeschichtlich einige Erwägung, daß die Orden als solche keine Wallfahrt einführten, wenn auch die Kapuziner den Loretokult begünstigten und andere Genossenschaften die palästin-

²⁶ Stephan Beissel, *Geschichte der Verehrung Marias im 16. u. 17. Jh.* Freiburg i. Br. 1910; G. Schreiber, *Wallfahrt und Volkstum*, S. 39 ff., 175, 179, 236; Derselbe, *Deutsche Bauernfrömmigkeit*. Düsseldorf 1937, S. 45 ff., 53, 63; Derselbe, *Das Türkenmotiv und das deutsche Volkstum*. In: *Volk und Volkstum*, Bd. 3, S. 9—54, bes. S. 15; Derselbe, *Deutsche Mirakelbücher*. Düsseldorf 1938.

sischen Motive (Krippe, Kreuzweg, Heilig Grab) mit ihnen förderten²⁷. Die Organisation und Pflege des Interesses verblieb mehr dem Einzelkloster. Es hat die Wallfahrtsseelsorge, -predigt, -literatur und -praxis entwickelt. Dabei haben diese Einzelklöster auch Wallfahrtsfilialen gegründet. So besaß das Benediktinerkloster in Ottobeuren eine Wallfahrtsstätte in Eldern. Die Prämonstratenser in Schussenried kannten Steinhäusern. Die Norbertiner in Steingaden wußten um die Wies und Ilgen. Vom Einzelkloster begab es sich auch, daß in der zweiten großen Krisenzeit aller Wallfahrt, im Aufklärungszeitalter, zuweilen, wenn auch nicht häufig, lahme und kompromißhafte Äußerungen sich einfanden. Sie begegnen in den Predigten des Benediktinerabtes Cölestin Königsdorfer, des letzten Prälaten (1794—1803) von Heiligkreuz in Donauwörth, aber auch bei dem Benediktiner Ägidius Jais, der noch 1777 Wallfahrtsprediger im salzburgischen Maria Plain gewesen war²⁸.

Höchste Aufmerksamkeit verdient es in diesen ordensgeschichtlichen Zusammenhängen, daß die Gesellschaft Jesu im allgemeinen im deutschen Raum keine neue Wallfahrt einführte. Diese Haltung erfordert um so mehr Beachtung, als die Gesellschaft eine ausgesprochene Freude an einer eindrucksvollen Schau hatte. Das erweist ihre Fest- und Schuldramatik. Sie hat sich im wesentlichen darauf beschränkt, die Wallfahrtsorte der vorreformationsgeschichtlichen Zeit zu festigen. So entsandte sie, um nur einen Einzelzug zu erwähnen, im Spätbarock Wallfahrtsprediger in das benediktinische Scheyern²⁹. Und wiederum verteidigte an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert einer ihrer größten deutschen Theologen, der Ingolstädter Professor Jakob Gretser in einem grundlegenden Werk das Recht auf Wallfahrt³⁰. Es war in der Hauptsache gegen den Calvinismus gerichtet, gegen seine in dieser Richtung phantasielose und legendenarme Art. Die Selbstbeschränkung der Sozietät verrät eine kluge, den Zeitverhältnissen entsprechende Haltung, die sich mit grundsätzlicher Festigkeit und Entschiedenheit verband³¹.

²⁷ Buchner, a. a. O., S. 15 ff. A. Schwarzweber, Das Hl. Grab in der deutschen Bilderei des Mittelalters. Freiburg i. Br. 1940.

²⁸ Chrysostomus Schreiber, Aufklärung und Frömmigkeit (Abh. der Bayerischen Benediktiner-Akademie, Bd. 4). München 1940, S. 94 ff.

²⁹ G. Schreiber, Stephan I. in der deutschen Sakralkultur (Études sur l'Europe Centre-orientale dirigées par E. Lukinich, Nr. 15). Budapest 1938, S. 46.

³⁰ De sacris peregrinationibus libri IV. Ingolstadt 1606.

³¹ Näheres bei G. Schreiber, Deutschland und Spanien, im Register unter Wallfahrt.

Nur in einigen Umrissen ließen sich die Zusammenhänge, die zwischen Monasterium und Frömmigkeit bestehen, festhalten. Doch traten die Orden als Bildner und Beweger des Frommen noch mit zahlreichen anderen Ausgangspunkten heraus. Mit mannigfachen Heiligen und Andachten, mit Prozessionen und Festen, mit Heiltümern und Segnungen. Dazu kam die Vertiefung und zugleich die Verbreitung des gedanklichen Aufbaues. Mit dem ignatianischen Exerzitienbüchlein, mit den Andachtsbüchern des Kapuziners Martin von Kochem und der Handpostille des Prämonstratensers Goffine. Zum andern beeindruckte die schöne und feierliche Gebärde der Liturgie. Nicht erst in den letzten Zeiten. Diese Liturgie schritt auch als Volksandacht und Volksliturgie durch viele Jahrhunderte. Weithin setzte die Frömmigkeit des Christenvolkes auch im Tatsachenbereich der Volksheiligen und selbst der Volkskanonisation, mit deren Eingreifen und Werdegang auch der kanonische Beatifikationsprozeß rechnet, bedeutsame Zeugnisse ihrer Lebenskraft und steten Entfaltung.

Recte sentire in ecclesia

Erklärung der Überschrift der Kirchlichkeitsregeln

Von Walter Sierp S. J., Münster i. W.

Zu den tiefsten und fruchtbarsten Lehrstücken, die der religiös-schöpferischen Lebenskraft des hl. Ignatius von Loyola unter dem Beistand der Gnade Gottes ihren Ursprung verdanken, gehören zweifelsohne die Kirchlichkeitsregeln, die er am Schluß des Exerzitienbuches eingefügt hat¹. Diese Regeln bilden den Niederschlag seiner eigenen seelsorglichen Erfahrungen und Übungen. Sie sind keineswegs trockene Theorie, sondern fruchtbare Wegweisungen für eine lebendige Frömmigkeit und Seelsorge, auch in unserer Zeit. Für heute wollen wir uns damit begnügen, im Anschluß an den Einleitungssatz einige allgemeine Gedanken über Sinn und Bedeutung dieser Regeln vorzulegen.

Gewöhnlich werden diese Anweisungen als „Regeln über die kirchliche Gesinnung“ bezeichnet (so Feder, Meschler, Handmann u. a.). Im Lateini-

¹ Vgl. unsern Beitrag zu den „Regeln über die kirchliche Gesinnung“ in *dieser Zeitschrift* 14 (1939) 202—14.