



**Sebastian Scholz, Sabrina Vogt,
Gordon Blennemann (Hg.)**

Otmars Welten

*St. Gallen und das europäische Mönchtum
vom 7. bis zum 9. Jahrhundert*

The Many Worlds of Otmar

*St. Gall and European monasticism
from the 7th to the 9th century*



Zürcher Beiträge zur Geschichtswissenschaft

Herausgegeben vom
Historischen Seminar der Universität Zürich

Band 15

Sebastian Scholz, Sabrina Vogt,
Gordon Blennemann (Hg.)

Otmars Welten

St. Gallen und das europäische Mönchtum
vom 7. bis zum 9. Jahrhundert

The Many Worlds of Otmar

St. Gall and European Monasticism
from the 7th to the 9th Century

BÖHLAU

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <https://dnb.de> abrufbar.

© 2025 Böhlau, Lindenstrasse 14, D-50674 Köln, ein Imprint der Brill-Gruppe
(Koninklijke Brill BV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA;
Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland;
Brill Österreich GmbH, Wien, Österreich)
Koninklijke Brill BV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Schöningh,
Brill Fink, Brill mentis, Brill Wageningen Academic, Vandenhoeck & Ruprecht,
Böhlau und V&R unipress.



Das Werk ist als Open-Access-Publikation im Sinne der Creative-Commons-
Lizenz BY-NC-ND International 4.0 («Namensnennung – Nicht kommerziell –
Keine Bearbeitung») unter dem DOI <https://doi.org/10.7788/9783412532284>
abzurufen. Um eine Kopie dieser Lizenz zu sehen, besuchen Sie
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf
der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Umschlagabbildung: St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 586, p. 323.

Umschlaggestaltung: Michael Haderer, Wien
Satz: büro mn, Bielefeld
Druck und Bindung: ☉ Hubert & Co, Ergolding
Printed in the EU

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com
E-Mail: info@boehlau-verlag.com

ISBN (Print) 978-3-412-53227-7
ISBN (OpenAccess) 978-3-412-53228-4

Vorwort

Der vorliegende Sammelband geht auf die Tagung *Otmars Welten. St. Gallen und das europäische Mönchtum vom 7. bis zum 9. Jahrhundert* zurück, die vom 19. bis zum 22. Juni 2019 in der Stiftsbibliothek St. Gallen stattfand. Wir bedanken uns ganz herzlich bei Cornel Dora und dem Team der Stiftsbibliothek St. Gallen für die Organisation der Tagung. Durch die Corona-Pandemie hat sich die Drucklegung leider stark verzögert. Wir danken deshalb allen Autorinnen und Autoren dieses Bandes nicht nur für ihre Beiträge, sondern auch für ihre Geduld. Daniela Wiesli und Sabrina Jäger danken wir herzlich für mühevollles Korrekturlesen und für die Erstellung des Registers. Ein großes Dankeschön geht auch an Sabine Scholz, die das Endlektorat übernommen und die Bilder bearbeitet hat. Für die wie immer hilfreiche und konstruktive Betreuung der Drucklegung möchten wir uns bei Dorothee Wunsch, Jonas Hiese und ganz besonders bei Julia Beenken und Bettina Waringer vom Böhlau Verlag bedanken.

Montréal und Zürich im September 2024

Gordon Blennemann, Sebastian Scholz und Sabrina Vogt

Inhalt

Vorwort	5
GORDON BLENNEMANN, SEBASTIAN SCHOLZ	
Einleitung	9
CORNEL DORA	
Otmar und die Anfänge des Klosters St. Gallen	
Eine Einführung	19
MICHÈLE GAILLARD	
Le réseau monastique « colombanien » entre mythe et réalité	
Colomban et ses disciples dans l'hagiographie mérovingienne	
(ca. 650–ca. 750)	33
PETER ERHART	
Otmar und Beata	
Von den Beziehungen eines Klostergründers zur „Welt“	51
KARL HEIDECKER	
Schenker, Mönche, Heilige und Urkunden	
Die Beziehungen des Klosters St. Gallen zu seinem Umfeld	75
THOMAS KOHL	
Der heilige Nachbar	
Klostergründung und ihre Auswirkung auf lokale Gesellschaften	
(7.–8. Jahrhundert)	91
ROB MEENS	
Klösterliche Normenmodelle	
Die Bedeutung der Buße in den frühen Columbanischen Zentren	105
ANNE-MARIE HELVÉTIUS	
Les vertus monastiques sont-elles utiles au bon gouvernement du royaume?	
Adaptation de modèles antiques par les moines	
à l'époque mérovingienne	121

ALBRECHT DIEM

Otmar on Trial

Walahfrid Strabo's *Defensio Otmari* 145

GERALD SCHWEDLER

Strafen und Vergessen

Normen und Praktiken klösterlicher Haft im frühen Mittelalter 175

GORDON BLENNEMANN

Hagiographie und Recht

Die Idee des Martyriums in der *Collectio Hibernensis*
im gedanklichen Horizont des 7. und frühen 8. Jahrhunderts 229

BERNHARD ZELLER

Neuanfänge nach Otmar

St. Gallen in den 760er-Jahren und Winithars *Versus* 267

PHILIPP LENZ

Identität und Gemeinschaft in der frühesten Liturgie

des Klosters St. Gallen 283

MATTHIEU VAN DER MEER

Patristic Knowledge and Pastoral Care in Otmar's Times

The florilegia *De Diversis Sententiis* and *Liber Scintillarum* 301

WOLFGANG HAUBRICHS

Klöster, Latein und Volkssprache in der Karolingerzeit

an Bodensee und Oberrhein 321

STEFAN ESDERS

Otmar von St. Gallen

Weichensteller klösterlicher Entwicklung

und hagiographisches Erinnerungsproblem 369

MATTHIEU VAN DER MEER/ALBRECHT DIEM

Walahfrid Strabo, Vita Otmari—The Life of Otmar

Translation and Annotation 381

Personen- und Ortsregister 409

Einleitung

Im Jahr 719 wurde der alemannische Kleriker Otmar Abt der religiösen Gemeinschaft am Grab des heiligen Gallus. Dieses Ereignis jährte sich 2019 zum 1300. Mal. Aus diesem Anlass organisierte die Stiftsbibliothek St. Gallen im Sommer 2019 die Ausstellung „Vater für die Armen – Otmar und die Anfänge St. Gallens“, die das Interesse von über 100 000 Besucherinnen und Besuchern traf.¹ Auf Anregung von Cornel Dora, Stiftsbibliothekar des Klosters St. Gallen, wurde darüber hinaus die Tagung „Otmars Welten. St. Gallen und das europäische Mönchtum im 7. und 8. Jahrhundert“ in Zusammenarbeit mit dem Historischen Seminar der Universität Zürich (Sebastian Scholz) und dem Département d'histoire der Université de Montréal (Gordon Blennemann) veranstaltet. Der Ertrag dieser Tagung liegt in diesem Band vor.

In der Zeit, als Otmar dem Kloster St. Gallen vorstand und es sich unter ihm zu einem Zentrum mit überregionaler Bedeutung entwickelte, kam es zu wichtigen kirchlichen und politischen Veränderungen im Frankenreich und den angrenzenden Gebieten. Diese Zeit lässt trotz ihrer durchaus schwierigen und komplexen Überlieferungslage zentrale Entwicklungen des Mönchtums und der Klostergeschichte von St. Gallen sowie der damit verbundenen Formierung kirchlicher Sozial-, Bildungs- und Kulturgeschichte erkennen. Der Tagungsband richtet den Blick ergänzend aber sowohl zurück ins 7. als auch nach vorne ins 9. Jahrhundert.²

Der Titel des Bandes „Otmars Welten“ verweist in diesem Sinne zum einen auf den engeren Rahmen St. Gallens als Wirkungsraum Otmars, zum anderen aber auch auf die Verbindungslinien zwischen der spezifischen Entwicklung des Gallusklosters und breiteren religiösen, politischen und sozialen Dynamiken der monastischen Welt am Übergang von der Merowinger- zur Karolingerzeit. Die Verknüpfung von Beiträgen zu breiten Themen und Betrachtungen zur Geschichte St. Gallens sowie zur Person Otmars trägt diesem Ansatz Rechnung, die monastischen Entwicklungen vom lokalen Fallkontext ausgehend zu denken, ohne dabei den Gesamtrahmen aus dem Blick zu verlieren. Vor dem Hintergrund dieser methodischen Prämisse verfolgt die Einleitung vor allem das Ziel, im Vorgriff auf die Ergebnisse der einzelnen

1 Ausstellungskatalog Vater für die Armen. Otmar und die Anfänge des Klosters St. Gallen, hrsg. von Cornel Dora, St. Gallen 2019.

2 Vgl. den Beitrag von Stefan Esders.

Beiträge, die Entwicklung St. Gallens zur Zeit Otmars in ihren Grundzügen nachzuzeichnen, diese aber zugleich in den weiteren europäischen, vor allem fränkischen Kontext vergleichend einzuordnen. Im Mittelpunkt steht dabei die Frage nach den Wechselbeziehungen zwischen der monastisch-asketischen Welt und den politischen, kulturellen, religiösen und sozialen Wandlungsprozessen der Zeit um 750. Diese Ausgangsüberlegungen zur Anlage des Bandes verdienen allerdings vorab einige vertiefende Bemerkungen.

Das mitunter spannungsreiche Verhältnis zwischen Individuum und Gemeinschaft kann als einer der zentralen Motoren in der Geschichte des spätantiken und mittelalterlichen Mönchtums bezeichnet werden. Im Mittelpunkt steht dabei die Frage, wie das Wirken und die zuweilen revolutionären, die öffentliche Ordnung in Frage stellenden Ideen charismatischer Gründerpersönlichkeiten in institutionalisierte Formen des Zusammenlebens überführt wurden. Negativ formuliert könnte man sagen: zu viel Charisma gefährdete unter Umständen die Chancen institutioneller Kontinuität.

Von charismatischen Asketen wie Columban oder Gallus gingen wichtige spirituelle Impulse aus. Um die Erinnerung an sie und ihr Werk dauerhaft zu sichern, musste ihre Beispielhaftigkeit allerdings in Formen einer zielgerichteten Memoria und Geschichtlichkeit eingefangen werden. Wichtig ist in diesem Zusammenhang zudem, dass die Aufgabe der eigenen Persönlichkeit eine entscheidende Forderung war, die an Frauen und Männer gestellt wurde, welche in religiösen Gemeinschaften lebten. Auch hier war zu viel Charisma potenziell anrühig. Das Individuum sollte in der Gemeinschaft aufgehen. Es ist daher nicht verwunderlich, dass die neuere Forschung zur monastischen Geschichte sich der Frage nach der Bedeutung von Einzelpersonen zumeist nur aus der Sicht späterer Institutionalisierungsprozesse widmet. Forschungsgeschichtlich dürfte dies unter anderem damit zusammenhängen, dass spätestens seit Max Weber vor allem diese Institutionalisierungsprozesse als wichtiger Beitrag der monastischen Welt zu gesamtgesellschaftlichen Entwicklungen gesehen werden, wie dies unlängst noch von Giorgio Agamben betont wurde.³

Es sollte daher bedacht werden, dass monastische Institutionalisierungsprozesse keineswegs der simplen Logik von Automatismen folgten, sondern von Einzelpersonen oder Personengruppen und deren Entscheidungen getragen wurden. Durch den Blick auf (oftmals anonyme) Einzelpersonen und Personengemeinschaften als Akteure tritt gewissermaßen die Kontingenz monastischer Geschichte in den Vordergrund.

3 Giorgio Agamben, *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*, Vicenza 2012.

Die Beiträge dieses Bandes widmen sich daher der Frage nach der Bedeutung des Klosters für die frühmittelalterliche Welt einmal nicht allein aus der Perspektive großer Strukturen und Netzwerke, sondern setzen auch bei eben diesen Einzelpersonen und Personengruppen in den religiösen Gemeinschaften des Frühmittelalters und in ihrem Umfeld an. Das 1300-jährige Jubiläum der „Gründung“ St. Gallens bietet dabei die willkommene Gelegenheit, den chronologischen Rahmen des 7. und 8. Jahrhunderts für unsere Überlegungen zu wählen, um so den Blick auf Kontinuitäten und Brüche monastischer Entwicklungen zwischen der Merowinger- und Karolingerzeit zu richten, die in der neueren monastischen Forschung eher selten gemeinsam betrachtet werden.

„Otmar also, vom Volk der Alemannen abstammend, wurde von seinem Bruder im Knabenalter nach Churrätien gebracht und er ist lange Zeit in den Dienst Victors, des Grafen jener Gebiete, gegeben und durch die Kenntnis der Wissenschaft erhöht worden und als Anhänger der Tugenden und als Besitzer löblicher Sitten bestieg er die Stufe des Priestertums und von dem genannten Grafen wohlwollend zurückbehalten, ist er einer gewissen Titelkirche des heiligen Bekenners Florin vorgesetzt worden. Und weil die Rechtschaffenheit seiner Sitten und die Reinheit seines heiligen Lebens weit und breit durch freundliches Gerede vielen zu Ohren kam, erlangte ein gewisser Waltram, der für sich beanspruchte, dass die große Einöde, in welcher der heilige Gallus seine Zelle errichtet hatte, auf ihn gleichsam durch das Erbrecht von seinen Eltern übertragen worden sei, den Otmar vom oben genannten Victor, um ihm die Leitung eben dieser Zelle zu übertragen.“⁴ So beginnt die Vita Otmars in der vermutlich zwischen 834 und 838 entstandenen Version Walahfrid Strabos. Walahfrid berichtet sonst kaum etwas über die Anfänge Otmars und über die Bedingungen, die er in der Zelle vorfand, die er leiten sollte. Der neue Abt scheint aber eine funktionierende Gemeinschaft vorgefunden zu haben, deren Anfänge noch

4 Walahfrid, Vita Otmari, c. 1, hrsg. von Gerold Meyer von Knonau, St. Gallische Geschichtsquellen I: Vita et miracula S. Galli. Vita et miracula S. Otmari, in: Mitteilungen zur vaterländischen Geschichte. Historischer Verein des Kantons St. Gallen 12 (1870), 94–113, hier 95 f.: *Igitur Otmarus genere Alamannorum oriundus, in aetate puerili a fratre suo Rhetiam Curiensem perductus est, et in servitio Victoris earundem partium comitis multo tempore constitutus, et litterarum scientia sublimatus, virtutum sectator morumque laudabilium possessor, sacerdotii gradum conscendit et a supradicto comite benigne retentus cuidam titulo sancti Florini confessoris praelatus est. Cumque morum eius probitas et sanctae vitae munditia longe lateque plurimorum aures rumore dulci respergeret, Waltrammus quidam, qui sibi vastitatem heremi, in qua sanctus Gallus cellulam construxerat, velut a parentibus hereditario ad se iure transmissam vindicavit, eundem Otmarum a Victore supra dicto ad praeficiendum eidem cellulae impetravit*; Übersetzung: Sebastian Scholz.

auf Gallus zurückgingen.⁵ Dieser war laut der *Vita Galli vetustissima* angeblich ein Schüler des irischen Mönchs Columban gewesen, der ihn in Alemannien zurückgelassen hatte. Doch lässt sich dies nicht sicher belegen und auch die Frage, ob die Gemeinschaft in St. Gallen Kontakt zu dem wichtigen, von Columban gegründeten Kloster Luxeuil, zu Bobbio oder anderen columbanischen Klostergründungen hatte, die untereinander noch mehr oder weniger enge Verbindungen pflegten, lässt sich nicht beantworten. Allerdings spiegelt die hagiographische Textproduktion um Columban auch ein weit gefasstes Netz literarischer Memoria des Heiligen wider, das sich in karolingischer Zeit weiter verfestigte und von dem man auch in St. Gallen Kenntnis hatte.⁶ Jenseits der Frage tatsächlicher oder imaginierter persönlicher Beziehungen und institutioneller Filiationen finden sich in den frühen liturgischen Quellen aus St. Gallen spezifische Vollzüge monastischer Fürbitten, die in dieser Form auch durch die *Regula monachorum* Columbans und das sogenannte Antiphonar von Bangor belegt sind und damit auf einen im weitesten Sinne irischen Hintergrund deuten.⁷ Es spricht zudem einiges dafür, dass das St. Gallen der Zeit Otmars zu jenem Kreis gehörte, der den bei Columban und in den von ihm beeinflussten Bußbüchern begründeten Gedanken der Übertragung monastischer Normenmodelle auf Laien aufgriff und damit wichtige Anstöße für die karolingische Verfestigung dieses Normentransfers schuf.⁸

Die früheste, allerdings nicht im Original überlieferte Urkunde für St. Gallen stammt bereits aus der Zeit zwischen 700 und 709 und richtet sich somit an die vor Otmars Amtsantritt existierende Gemeinschaft.⁹ Da sie immerhin vom Alemannenherzog Gottfried stammte, spricht dies dafür, dass die Gemeinschaft schon zu dieser Zeit eine gewisse Bedeutung besaß. Auch die zweite, ebenfalls nur als Kopie erhaltene Urkunde von 716–721 könnte für St. Gallen ausgestellt worden sein, bevor Otmar dort eingesetzt wurde.¹⁰ Aus den Anfangsjahren Otmars in St. Gallen sind bis 736 nur fünf Urkunden überliefert, von denen keine Otmar erwähnt.¹¹ Betrachtet man die überlieferten Urkunden, dann gelang es Otmar erst um 745, den Ruf des Klosters und seinen eigenen Ruf nachhaltig zu festigen, denn von diesem Jahr an häufen sich die Schenkungen an das Kloster und Otmar wird in fast allen Urkunden als Abt erwähnt. Er scheint in den vorausgehenden Jahren für

5 Vgl. den Beitrag von Cornel Dora.

6 Vgl. den Beitrag von Michèle Gaillard.

7 Vgl. den Beitrag von Philipp Lenz.

8 Vgl. den Beitrag von Rob Meens.

9 Chartularium Sangallense, Bd. 1 (700–840), bearb. von Peter Erhart unter Mitwirkung von Karl Heidecker und Bernhard Zeller, St. Gallen 2013, Nr. 1.

10 Chartularium Sangallense I (Anm. 9), Nr. 2.

11 Chartularium Sangallense I (Anm. 9), Nr. 3–7; vgl. hierzu und zum Folgenden die Beiträge von Peter Erhart und Karl Heidecker.

eine solide wirtschaftliche Basis des Klosters gesorgt zu haben, denn 745 konnte er der Daghilinda Land für 30 Goldsolidi abkaufen¹² und zwischen 743 und 746 kam es zu einem Geschäft mit Beata, die dem Kloster ihre Güter übertrug: „Und wir (Beata) empfangen von eben dieser Kirche und vom Abt Otmar und seinen Mönchen den vereinbarten Preis, nämlich Gold und Silber im Wert von 70 Solidi und fünf Pferde mit Packsätteln, rauen Decken und Filzdecken und mit ihren Pferdegeschirren, um auf unsere Reise nach Rom zu gehen.“¹³ Otmar hatte also genug Geld zur Verfügung, um relativ hohe Summen zu bezahlen. Vielleicht trug dazu auch eine Geldschenkung des Hausmeiers/Königs Pippin bei, die sich nicht genau datieren lässt.¹⁴ Otmar war es jedenfalls gelungen, das Kloster als „heiligen Nachbarn“ für die in der Umgebung lebende Bevölkerung zu verankern. Es wurde zu einem Pol für die sozialen Beziehungen im Nahraum, und das war eine Grundbedingung für den Erfolg von St. Gallen. Durch die Einbindung in die sozialen und wirtschaftlichen Beziehungen des unmittelbaren Umfelds, durch den Landbesitz und die Kontakte zu den regionalen Eliten wurde das Kloster nicht nur zum geistlichen, sondern auch zum sozialen und wirtschaftlichen Mittelpunkt der Region. St. Gallen nahm somit einen Entwicklungsschritt hin zu institutioneller und vor allem wirtschaftlicher Konsolidierung, den eine Vielzahl kleiner, lokal verankerter Gemeinschaften, deren Status und Lebensweise meist schwer zu greifen ist, nicht nahm. Es ist nicht einmal ausgeschlossen, dass manche dieser kleinen religiösen Gemeinschaften nie auf Dauerhaftigkeit ausgerichtet waren. Dennoch gehörten sie aufgrund der engen, nicht immer konfliktfreien Beziehungen zu lokalen Gesellschaften und ihrer sozialen und religiösen Wirkung im Nahraum ebenso zum Gesamtbild der monastischen Welt der Zeit um 750.¹⁵ Nicht zuletzt waren Otmar und St. Gallen selbst in die Geschicke einer solchen kleinen, an eine einfache Hauskirche angebundenen religiösen Gemeinschaft, der Gründung Beatas auf der Insel Lützelau im Zürichsee, eingebunden. Trotz der begrenzten Quellenlage wird deutlich, dass diese Familiengründung in ein weit gefasstes Netz politischer und kultischer Beziehungen eingebunden war.¹⁶

12 Chartularium Sangallense I (Anm. 9), Nr. 8.

13 Chartularium Sangallense I (Anm. 9), Nr. 11: *et accipimus ab hac ecclesiam et abbate Otmaro vel eius monachis precium adtaxatum, hoc est auro et argento solidos LXX et cavallos V cum saumas et rufias et filtros, cum stradura sua ad nostrum iter ad Romam ambulandum*; vgl. zur Übersetzung der Urkunde Sebastian Scholz, Übersetzungen von Urkunden Nr. 4, in: vvaldo – Privaturkunden des Frühmittelalters, hrsg. von Peter Erhart, St. Gallen 2024 (vvaldo – additamenta IV), 40–112, hier 53–57; vgl. auch Sebastian Scholz, Handlungsfähigkeit und rechtliche Stellung der freien Frau im fränkischen Reich (6.–8. Jahrhundert), in: Francia 50 (2023), 103–127, hier 119–121.

14 Vgl. den Beitrag von Peter Erhart.

15 Vgl. den Beitrag von Thomas Kohl.

16 Vgl. den Beitrag von Peter Erhart.

St. Gallen scheint letztlich deshalb einen anderen Weg beschritten zu haben, weil es der Gemeinschaft bereits unter Otmar gelang, die aufgrund der Schenkungen rasch in verschiedene Regionen ausgreifenden Besitzungen durch die Verbreitung des Galluskults an das Kloster als Grundherrn zurückzubinden, auch wenn dies für St. Gallen weit dünner dokumentiert ist als im Falle von Fulda.¹⁷ Laut Walahfrid Strabo war es dann auch die Gier der Grafen Warin und Ruadhard nach dem Besitz des Klosters, die zum Prozess gegen Otmar, seiner Absetzung und Verbannung führten.¹⁸ Dieser Vorwurf gegenüber den Grafen scheint zunächst nicht abwegig, denn die Entfremdung von Kirchengut durch Laien und Kleriker ist ein Dauerbrenner im kirchlichen Recht seit dem 6. Jahrhundert.¹⁹ Doch an dieser Stelle verlassen wir den Boden der zeitgenössischen Informationen und müssen uns mit den Aussagen beschäftigen, die im 9. Jahrhundert über Otmar gemacht wurden. Dies führt unweigerlich zu der Frage, welche Geschichte Walahfrid Strabo seinen Zeitgenossen in der *Vita Otmari* erzählen wollte. Bei genauem Hinsehen wird deutlich, dass Walahfrid meisterhaft eine Erzählung serviert, die eine zur Gegenwart passende Vergangenheit konstruiert. Sie liefert Erklärungen, die eine Vergangenheit schaffen, die seinem Otmar angemessen ist.²⁰ Das wird auch im Umgang mit dessen Bestrafung deutlich. Bei Walahfrid fügt sich Otmar wie Christus der Autorität. Abt Otmar, dem zuvor selbst die Disziplinargewalt in seinem Kloster zukam, akzeptiert das Urteil, eingesperrt und isoliert zu werden. Er wird somit als eine Figur gestaltet, die wie Christus nicht gegen die falschen Zeugen und das parteiische Urteil aufbegehrt, sondern die Autorität anerkennt. Er findet durch Fasten und Beten Heil und Erfüllung. Walahfrid gibt damit die Auffassung seiner Zeit wieder, bei der sich die früheren Vorstellungen von Haft und Klausur, Befreiung, Buße und Welt geändert hatten. Ebenfalls sichtbar wird dadurch, wie sorgfältig Walahfrid die Geschichte Otmars für sein Publikum konstruiert hat,²¹ denn die Buße ist ein reales und wichtiges Element in den Regeln Columbans und Benedikts. Otmar dürften die Bußregeln Columbans bekannt gewesen sein und mit ziemlicher Sicherheit hat sowohl das mönchische als auch das laikale Publikum Walahfrids diese Regeln gekannt.²² In der Beschreibung des unblutigen Martyriums Otmars nahm Walahfrid zudem Vorstellungen auf, die sich in den monastischen Kontexten des 7. und frühen 8. Jahrhunderts entwickelten. Im Zusammenspiel von Hagiographie und Recht ergaben sich so im Rückgriff auf das Martyrium als Denkfigur

17 Vgl. den Beitrag von Karl Heidecker.

18 Walahfrid, *Vita Otmari*, c. 4 (Anm. 4), 99.

19 Vgl. dazu Sebastian Scholz, *The Problem of Church Property in the Frankish Church Councils of the Sixth and Seventh Centuries*, in: *Annales Historiae Conciliorum* 53 (2023), 95–108.

20 Vgl. den Beitrag von Albrecht Diem.

21 Vgl. den Beitrag von Gerald Schwedler.

22 Vgl. den Beitrag von Rob Meens.

Anstöße, um das hagiographische Modell den Bedürfnissen der jeweiligen Zeit anzupassen.²³ Gerade hier wird deutlich, dass Walahfrid trotz seiner ganz eigenen Darstellungsweise in einer langen hagiographischen Tradition stand. Die hagiographischen Texte, die im 7. und 8. Jahrhundert in den Klöstern des fränkischen Reichs geschaffen wurden, sollten vor allem die Herrschenden beeinflussen und sie dazu bringen, die christlichen Tugenden zu praktizieren. Walahfrid allerdings schrieb in erster Linie für die Mönche in dem von Otmar aufgebauten Konvent in St. Gallen,²⁴ aber wohl auch für Laien. Das übergeordnete Ziel ist bei ihm jedoch dasselbe wie in den älteren Texten: es geht um das Gemeinwohl und darum, alle Gläubigen auf den einen Weg der christlichen Vollkommenheit zu führen.²⁵ Auch wenn wir im konkreten Fall Otmars auf Walahfrids hagiographisch-biographisches Portrait zurückfallen, so wird doch deutlich, dass der Reichenauer Autor seine *Vita Otmari* als Defensio seines Protagonisten gestaltete und damit wohl dem Bedürfnis der St. Galler Gemeinschaft entsprach, ein autoritatives Bild des umstrittenen Abtes Otmar zu verfassen. Der Rückgriff auf das literarische Talent eines Außenstehenden ist alles andere als verwunderlich. Otmars Fall hing letztlich an Fragen, die im Kontext der veränderten politischen Verhältnisse nach 751 an der Schnittstelle zwischen Kloster und Welt verhandelt wurden.

Die Frage der Einordnung eines so reich begüterten Klosters wie St. Gallen in den Gesamtrahmen der (zumindest nominell) noch jungen karolingischen Königsherrschaft steht dabei nicht unverbunden neben der Frage, wie Klöster in diesem neuen Herrschaftsrahmen als spirituelle und religiöse Pole zu gestalten waren. Otmars Bild der *Vita regularis* erscheint als von institutioneller Unabhängigkeit vor allem gegenüber bischöflicher Einflussnahme und von funktionaler Offenheit gegenüber den Bedürfnissen einer lokalen Gesellschaft bestimmt, wie dies in der von Walahfrid ausführlich behandelten Hospitalgründung Otmars zum Ausdruck kommt. Dies kollidierte offenbar zumindest im Umbruchskontext mit den politischen und religiösen Vorstellungen der bischöflichen und aristokratischen Gegner Otmars. St. Gallen ist in dieser Hinsicht sicherlich kein Einzelfall, erweist sich aber als besonders gut dokumentiert.²⁶

Solche konkurrierenden Vorstellungen bestimmten die Entwicklung der monastischen Welt bereits vor der Zeit, die hier in den Blick genommen wird. Das Schicksal Otmars deutet allerdings darauf hin, dass der neue karolingische Herrschaftsrahmen solche Spannungen zwischen konkurrierenden Modellen der *Vita regularis* verschärfte. Die Virulenz und Gewalt, mit der Otmar kaltgestellt wurde, ist auch vor

23 Vgl. den Beitrag von Gordon Blennemann.

24 Walahfrid, *Vita Otmari*, Prolog (Anm. 4), 94.

25 Vgl. den Beitrag von Anne-Marie Helvétius.

26 Vgl. den Beitrag von Albrecht Diem.

dem Hintergrund der besonderen moralischen und sozialen Stellung und Funktion zu sehen, die Klöster verstärkt seit dem 7. Jahrhundert eingenommen hatten und die nun zumindest zum Teil in Frage gestellt wurden. Praktische Funktionen wie die Nutzung von Klöstern als subsidiäre öffentlich-rechtliche Orte des Strafvollzugs²⁷ gingen mit dem Anspruch einher, aus dem Kloster heraus moralisch normierend auf die Gesellschaft, vor allem auf die soziale Elite zu wirken, auch wenn dieser Anspruch sicherlich nicht von allen klösterlichen Gemeinschaften gleichermaßen formuliert wurde. Es ist daher nicht verwunderlich, dass monastische Textproduktion, beispielsweise systematische Florilegien und Hagiographie, Beiträge zur moralischen Ordnung einer christlichen Gesellschaft oder auch zur Theorie gerechter Königsherrschaft lieferten.²⁸

Nach dem Tode Otmars im November 759 scheint die Lage des Konvents unter dem neuen Abt Johannes zunächst keineswegs einfach gewesen zu sein. Mit Johannes war vermutlich der Priester Winithar nach St. Gallen gekommen, der sich in seinem im Autograph erhaltenen *Versus* (St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 70) direkt an die St. Galler Mönche wandte. Im unmittelbaren Kontext der Absetzung, Anklage und Verurteilung Otmars kam dem Neuankömmling Winithar unter anderem offenbar die Aufgabe zu, einer von den Umbrüchen im Zeitkontext traumatisierten religiösen Gemeinschaft Frieden und Konsens zu bringen, daneben aber auch eine institutionelle und normative Neuausrichtung der Gemeinschaft anzustoßen. Winithars *Versus* ist vor allem in dieser Hinsicht als monastischer Ordnungsruf zu deuten. Der Konvent scheint diesem Ordnungsruf bald gefolgt zu sein, denn das stetige Wachstum der Mönchsgemeinschaft sowie die steigende Zahl an Traditionsurkunden und Handschriften weisen auf einen Aufschwung in St. Gallen ab den 760er-Jahren hin. Die von Winithar in St. Gallen geschriebenen Bücher, unter anderem sein Bibelkorpus (St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 2 und Cod. Sang. 70), zeugen zudem von einer erfolgreichen Weiterführung des St. Galler Skriptoriums, dessen Anfänge wohl auch unter Otmar zu suchen sind.²⁹ Gerade die vielfältige Produktion von Handschriften abseits der Urkundenproduktion zeigen das Kloster als Wissensspeicher und als Bildungsinstitution. Das wird unter anderem in den Bemühungen um die Verbesserung des Lateins sichtbar, wofür Wortglossen und Übersetzungen aus der Volkssprache erstellt wurden.³⁰ Zudem konnten in solchen Wissenszentren auch Werke wie die Florilegien *Liber Scintillarum* und *De Diversis Sententiis* entstehen und genutzt werden. Der *Liber Scintillarum* ist das Ergebnis eines sorgfältig organisierten Prozesses der Sammlung

27 Vgl. den Beitrag von Gerald Schwedler.

28 Vgl. die Beiträge von Gordon Blennemann, Anne-Marie Helvétius und Matthieu van der Meer.

29 Vgl. den Beitrag von Bernhard Zeller.

30 Vgl. den Beitrag von Wolfgang Haubrichs.

und Anordnung von Kenntnissen, um einen Wissensspeicher zu schaffen, aus dem andere Werke schöpfen können. Das in etwa zeitgleich kompilierte biblisch-patristische Florilegium *De Diversis Sententiis* baut auf einem solchen Wissensspeicher auf und wählt Zitate aus, die den spezifischen monastischen und pastoralen Anliegen des Autors und seiner Leserschaft entsprechen.³¹

Seit der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts wurden in St. Gallen auch Handschriften geschrieben, die Rückschlüsse auf die Liturgie im Kloster erlauben. Die zuvor erwähnten Schenkungen an das Kloster erfolgten zumeist für das Seelenheil des Schenkers und das Kloster kam dieser Verpflichtung nach, indem es für die Schenker und Stifter entsprechende Gedenkmessen feierte. Zugleich lässt die liturgische Überlieferung erkennen, dass es offenbar für die Identität und die Wahrnehmung des Klosters wichtig war, das Kloster als Bestattungsort des heiligen Gallus noch stärker in das Bewusstsein der Gläubigen zu rücken, da im ersten Drittel des 9. Jahrhunderts spezielle Gallusmessen verschriftlicht wurden. Das könnte auch deshalb notwendig geworden sein, weil es inzwischen auch Galluskirchen in anderen Orten gab, denen ebenfalls Schenkungen zuteilwurden.³² Um den Heiligen als vielschichtige, adaptierbare Identifikationsfigur formte sich eine Gemeinschaft, in deren Mittelpunkt die Mönche am Grab des Gallus standen.

Daneben finden sich allerdings auch Formen der Fürbitte, die nicht *ad personam fundatoris* formuliert wurden, sondern breitere Personengruppen und Herrschaftsträger in den Blick nahmen und – wie bereits betont – ihren Ursprung wohl in irischen Zusammenhängen finden. Diese Fürbitten umfassten Könige, Herzöge, das christliche Volk, Kleriker, Reisende, Verleumder, Streitsüchtige, Büsser, Kranke, Spender von Almosen und Verstorbene, kurz gesagt, die gesamte Christenheit, für deren Stabilität und sozialen Frieden es zu beten galt.³³ In dieser speziellen Form der Liturgie dürfte letztlich derselbe moralisch-gesellschaftliche Gestaltungsanspruch zum Ausdruck kommen, auf den bereits zuvor hingewiesen wurde. Die Liturgie wurde zum Ort der Symbolisierung jener idealen christlichen Gesellschaft, den die monastische Familia St. Gallen beispielhaft exemplifizierte.

Auch wenn Walahfrids *Vita Otmaris* ganz offensichtlich zeigt, dass noch in seinem Zeitkontext der Blick zurück auf das Wirken und den Fall Otmars von einer – um mit Jan Assmann zu sprechen – heißen Erinnerung bestimmt war, ist dieses Projekt einer Neuausrichtung doch langfristig gelungen. Insofern liegt es nahe, diese Zeit um 750 als Endpunkt einer Verfallszeit und als Präludium zur karolingischen

31 Vgl. den Beitrag von Matthieu van der Meer.

32 Vgl. den Beitrag von Karl Heidecker.

33 Vgl. den Beitrag von Philipp Lenz.

Reform zu bezeichnen. Auch wenn die Forschung zur Geschichte des Mönchtums von solchen narrativen Schemata des Verfalls und des Neubeginns generell abgerückt ist, so wird die Zeit des 8. Jahrhunderts, die für den hier interessierenden Raum neben St. Gallen auch die institutionelle Formierung des Klosters Reichenau sah, doch kaum als eigenständiger Moment in der monastischen Geschichte betrachtet. Wenn diese Einleitung bereits einige Anhaltspunkte für eine solche eigenständige Betrachtung geliefert hat, so sollen nun die einzelnen Beiträge diese Perspektive vertiefen, verbunden mit der Hoffnung, dass dieser Band seinen Leserinnen und Lesern Denkanstöße liefert, dieser Sichtweise auf die überaus dynamische Zeit des 8. Jahrhunderts zu folgen. Der Kontext der Institutionalisierung St. Gallens unter Otmar ist hierfür ein ideales Terrain.

Otmar und die Anfänge des Klosters St. Gallen

Eine Einführung

Charismatische Persönlichkeiten – schon in der Gegenwart sind die Gedanken und Gefühle, die sie in uns auslösen, sehr individuell und subjektiv. Es gibt Leute, die Michelle Obama oder Papst Franziskus verehren, andere mögen sie nicht. Wer sie mag, wird guten Berichten über sie eher Glauben schenken, als wer das nicht tut. Unsere Haltung sagt oft mehr aus über uns selbst als über die betreffenden Personen.

Bei einer historischen Persönlichkeit aus dem Frühmittelalter wie Otmar kommt hinzu, dass wir uns mit einer Zeit befassen, die lange vergangen und zudem historisch nur sehr lückenhaft überliefert ist. Umso vorsichtiger müssen wir deuten, und einfühlsam verstehen. Dabei spielt die Perspektive, der eigene Standpunkt, eine wichtige Rolle und muss immer auch kritisch gesehen werden.

Augustin Keller (1805–1883), der Klosteraufheber im Kanton Aargau, sagte 1841 im Rahmen kirchenpolitischer Kämpfe: „Die Klöster haben mit Müßiggang und Intrigen begonnen, mit Müßiggang und Intrigen werden sie enden. ... Stellen Sie einen Mönch in die grünsten Auen des Paradieses, und so weit sein Schatten fällt, versengt er jedes Leben, wächst kein Gras mehr!“¹ Keller ist ein plakatives Beispiel für eine politisch motivierte Polemik, die auch in der Geschichtsschreibung spürbar ist. Die Idee, dass frühmittelalterliche Mönche voller List sind und in der Regel unzuverlässig berichten, stellt bis heute ein gewisses Problem unserer Wissenschaft dar. Gerade in St. Gallen bestätigt aber die Überprüfung erzählender Fakten durch Urkunden oder auch die Archäologie in aller Regel den Wahrheitsgehalt der historischen Berichterstattung mindestens in den großen Zügen. Die St. Galler Überlieferung ist also gehaltvoll und hält der kritischen Lektüre überdurchschnittlich gut Stand. Das gilt über weite Strecken auch für die Texte, die von Otmar berichten.

Johannes Duft hat diese Quellen zu Otmar vor inzwischen 65 Jahren zusammengestellt und ins Deutsche übersetzt: Das sind vor allem die von Walahfrid Strabo verfasste *Vita sancti Otuari*, die Otmar betreffenden Stellen aus den Galluswundern von Walahfrid, den *Casus sancti Galli* von Ratpert und seines Fortsetzers

1 Karl Schib, Augustin Keller. 1805–1883, in: Lebensbilder aus dem Aargau 1803–1953, Argovia 65 (1953), 159–180, hier 174.

Ekkehard IV., dann der Translationsbericht von Iso und drei ganz kurze Biographien in den frühmittelalterlichen Martyrologien von Wandalbert von Prüm und Ado von Vienne.² Neben diesen vorab in der Stiftsbibliothek St. Gallen erhaltenen erzählenden Quellen ist im Stiftsarchiv eine Reihe interessanter Urkunden als Primärquellen überliefert, die Otmars latinisierten Namen, *Audemarus*, nennen oder andere Bezüge zum von ihm geleiteten Kloster herstellen.³

Die Urkunden des frühen 8. Jahrhunderts, die im Stiftsarchiv überliefert sind, hat Otmar möglicherweise selbst in der Hand gehalten. Etwas weniger sicher, aber immerhin nicht ausgeschlossen, ist es bei einigen in der Stiftsbibliothek erhaltenen Manuskripten, darunter ein Fragment der *Dialogi* Gregors des Großen (St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 214) in merowingischer Minuskel aus der Mitte des 8. Jahrhunderts.⁴ Weil das zweite Buch der *Dialogi* das Leben Benedikts erzählt, steht es vielleicht in Zusammenhang mit der Einführung der Benediktsregel in St. Gallen, die gemäß der Überlieferung im Jahr 747 auf Anregung Karlmanns und Pippins, der beiden wichtigsten Machthaber im fränkischen Reich, erfolgte.⁵

Neuerdings gibt es auch archäologische Zeugen, die mit großer Wahrscheinlichkeit bis in die Otmarzeit zurückreichen, darunter ein Rundbau, der vor einigen Jahren auf dem Gallusplatz entdeckt wurde.⁶ Ebenfalls in nennenswertem Umfang erhalten sind Otmars Gebeine. Sie haben im Unterschied zu Gallus den St. Galler Münstersturm von 1529 überdauert und befinden sich heute in einem kleinen Steinsarg in der Otmarskrypta im Westen der Kathedrale St. Gallen. Otmars Haupt liegt im Prager Veitsdom, wohin es im Jahr 1353 von Kaiser Karl IV. (damals noch

2 Johannes Duft (Hrsg.), Sankt Otmar. Die Quellen zu seinem Leben, lateinisch und deutsch, Zürich 1959. Die deutsche Übersetzung von Walahfrids Otmar-Vita von Johannes Duft neuestens auch in: Walahfrid Strabo, Das Leben des heiligen Abtes Otmar, Übersetzung Johannes Duft, in: Vater für die Armen. Otmar und die Anfänge des Klosters St. Gallen, hrsg. von Cornel Dora, St. Gallen 2019, 84–103.

3 Vgl. dazu den Beitrag von Peter Erhart in diesem Band.

4 Zur Bibliothek zur Zeit Otmars: Andreas Nievergelt, Bücher und Bibliothek im Kloster Otmars, in: Vater für die Armen (Anm. 2), 62–69. Zur Handschrift St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 214 vgl. Elias A. Lowe, Codices Latini Antiquiores. A palaeographical guide to Latin manuscripts prior to the ninth century, Part 7: Switzerland, Oxford 1956, 26, Nr. 924; Julia Becker und Tino Licht, Karolingische Schriftkultur. Aus der Blütezeit des Lorscher Skriptoriums, Regensburg 2016, Nr. 3. Lowe verortet den Codex in Nordostfrankreich, Becker, Licht in Corbie. Außerdem Franziska Schnoor, Benedikt von Nursia, in: Vater für die Armen (Anm. 2), 28–29.

5 Franziska Schnoor, St. Gallen wird ein Benediktinerkloster, in: Vater für die Armen (Anm. 2), 32–33.

6 Martin Peter Schindler, Neue archäologische Erkenntnisse zu St. Gallen, in: Gallus und seine Zeit. Leben, Wirken, Nachwirken, hrsg. von Franziska Schnoor, Karl Schmuki, Ernst Tremp, Peter Erhart und Jakob Kuratli Hübli, St. Gallen 2015, 205–221, hier 209–210.

König) als Geschenk mitgenommen wurde.⁷ Weitere persönliche Gegenstände Otmars, etwa Kleider, Möbel oder andere Artefakte, sind dagegen keine überliefert.

Was war die bleibende Leistung Otmars? Er hat das Mönchtum im Bodenseeraum nach der Pionierzeit von Gallus konsolidiert und neu geprägt. Als in seiner Zeit vielleicht wichtigster kirchlich-politischer Akteur in Süddalemannien trug er wesentlich dazu bei, dass sich in der heutigen Deutschschweiz und den nördlich angrenzenden Gebieten eine christlich-agrarische Gesellschaft festigen und mit seinem Kloster St. Gallen ein neues Zentrum und eine neue Stadt entstehen konnten.

Damit ist gewissermaßen der Garten umrissen, in dem wir nun einen kurzen Spaziergang unternehmen. Konkret wenden wir uns den folgenden Fragen zu: Was geschah in St. Gallen zwischen den Anfängen des Gallus 612 und der Neuordnung Otmars ab 719? Wie ist Otmar im Umfeld von Alemannen und Franken zu verorten? Ist er ein sozialer Pionier? Und was können wir über die Welt zu seiner Zeit sagen?

Für die Beantwortung dieser Fragen stütze ich mich auf die Arbeiten ab, die das Team der Stiftsbibliothek für die Ausstellung „Vater für die Armen – Otmar und die Anfänge St. Gallens“ geleistet hat, die im Sommer 2019 von über 100 000 Besucherinnen und Besuchern besucht wurde.⁸

Von Gallus zu Otmar

Otmar, die Franken und die Alemannen

Wir haben bereits gesehen, dass St. Gallen um 680 und 710/12, wenn auch erfolglos, als Fluchtort oberhalb des Bodensees aufgesucht wurde. Mindestens für den zweiten Überfall ist klar, dass Franken die ansässigen Alemannen bedrängten. Dieser Vorgang ereignete sich im Rahmen des Konflikts zwischen den karolingischen Hausmeiern der Merowingerkönige einerseits und den Herzögen von Alemannien andererseits.

Die Alemannen, ursprünglich ein Sammelsurium verschiedener germanischer Verbände, das sich durch Ethnogenese neu als mehr oder weniger einheitlicher Stamm bildete, hatten vom 3. bis zum 5. Jahrhundert zunächst die Gebiete rechts des Rheins und nördlich der Donau, dann das Elsass und schließlich auch die nördlichen Teile der Schweiz sowie Vorarlberg mit den im Norden daran angrenzenden Gebieten bis zum Lech besetzt.⁹ Um 500 wurden sie vom Frankenkönig Chlodwig

7 Lorenz Hollenstein, Die Kopfreliquie des heiligen Otmar im Prager Veitsdom, in: Vater für die Armen (Anm. 2), 104–107.

8 Ausstellungskatalog: Vater für die Armen (Anm. 2).

9 Dieter Geuenich, Geschichte der Alemannen, Stuttgart 1997, 7–27.

von den Franken besiegt.¹⁰ Damit wurde ihr Siedlungsgebiet als Herzogtum Alemannien ins fränkische Königreich eingegliedert. Die in Cannstatt (heute Stuttgart) residierenden Alemannenherzöge gewannen jedoch offenbar gegen Ende des 7. Jahrhunderts wieder an Bedeutung. Das zeigt etwa die Tatsache, dass sie für sich gemäß der von Herzog Lantfrid († 730) erlassenen *Lex Alamannorum* die Erblichkeit der Herzogswürde in Anspruch nahmen.

Diese Entwicklung kollidierte jedoch seit Beginn des 8. Jahrhunderts mit dem Aufstieg der Karolinger als Hausmeier der Merowingerkönige und wichtigste Machttträger in deren fränkischem Reich, was mehrere kriegerische Auseinandersetzungen zur Folge hatte. Nach einem Aufstand im Elsass gingen die Söhne Karl Martells, Karlmann und Pippin, in den 740er-Jahren verstärkt militärisch gegen die Herzöge Theudebald († 746) von Alemannien und Odilo (Herzog 737–748) von Bayern vor. Trauriger Höhe- und Schlusspunkt war ein Feldzug Karlmanns, bei dem es 746 zum sogenannten Blutgerichtstag von Cannstatt kam. Die alemannische Führungsschicht um Herzog Theudebald wurde damals im Zentrum ihrer Macht, beim herzoglichen Hof, bestraft und der militärische Widerstand endgültig gebrochen. Dabei kam wohl auch der letzte Herzog der Alemannen, Theudebald, selbst ums Leben.¹¹

Das Herzogtum Alemannien wurde darauf aufgelöst und direkt ins fränkische Reich eingeordnet.¹² Die fränkisch gesinnten Grafen Ruthard und Warin übernahmen die Herrschaftsrechte. Der verantwortliche Karlmann ging ein Jahr später nach Rom ins Kloster. Die Hintergründe sind unklar, wenn man aber von einem von ihm verantworteten Massaker in Cannstatt ausgeht, würde das gut zu einem reuigen Sünder passen.

Was hat das für einen Bezug zu Otmar und dem Kloster St. Gallen? Schon der erste Satz in der Otmarsvita Walahfrids nennt die alemannische Abstammung Otmars. Er sei *genere Alamannorum oriundus*, „vom Volksstamm der Alemannen gebürtig“.¹³ Otmars Kloster galt als alemannisch – im Gegensatz zur Abtei Reichenau, die 724 von den Karolingern gegründet wurde und fränkisch geprägt war. In der Tat gibt es Hinweise in der schriftlichen Überlieferung, dass Otmars Kloster eine gewisse Rolle im erfolglosen Überlebenskampf des alemannischen Herzogtums spielte. Paradoxerweise konnte es bis gegen Ende des 8. Jahrhunderts Otmars daraus sogar Nutzen ziehen.

10 Geuenich, Geschichte der Alemannen (Anm. 34), 78–85; Sebastian Scholz, Die Merowinger, Stuttgart 2015, 46–48, 51.

11 Geuenich, Geschichte der Alemannen (Anm. 34), 103–108.

12 Dieter Geuenich, Zwischen Loyalität und Rebellion. Die Alamannen unter fränkischer Herrschaft, in: Die Alamannen, hrsg. vom Archäologischen Landesmuseum Baden-Württemberg, Stuttgart 1997, 204–208, hier 207–208.

13 Duft, Otmar (Anm. 2), 22–23.

Denn für die alemannische Elite wurde es schwierig: Was sollten sie mit ihren Gütern tun, die in Gefahr standen, von den Franken konfisziert zu werden? Vielleicht war deren Schenkung an jemanden der eigenen Partei, der von den neuen Machthabern respektiert wurde, eine Lösung. Eine kirchliche Institution eignete sich dafür, denn Kirchen und Klöster wurden von den Franken grundsätzlich geschützt. Und so kann es sein, dass Mitglieder der alemannischen Oberschicht ihr Gut dem fränkischen Zugriff zu entziehen versuchten, indem sie es „ihrem“ alemannischen Kloster St. Gallen schenkten und sich von diesem zur weiteren Nutzung durch die Familie zurückverleihen ließen. St. Gallen wurde so gewissermaßen zu einem „gallischen Dorf“, jedenfalls galt es in der Bevölkerung als alemannischer Ort und wurde dementsprechend geschätzt.¹⁴

Ein Stück weit bleibt das freilich eine Vermutung. Gestützt wird sie etwa auch durch den in den ältesten Urkunden belegten weiträumigen Zuwachs an Gütern hoch bis nach Stuttgart oder auch durch die im Unterschied zum fränkischen Stützpunkt Reichenau auffällig starke Präsenz des alemannischen Dialekts in den St. Galler Handschriften.¹⁵ Vor allem aber sind hier die Umstände der Verhaftung und Verurteilung Otmars anzuführen, die gemäß Walahfrid ihren Ausgang tatsächlich in Konflikten um sankt-gallische Kirchengüter nahmen, die durch die oben erwähnten Grafen Ruthard und Warin in Frage gestellt wurden. Demnach beschwerte sich Otmar bei König Pippin (Abb. 2), fand offenbar dessen Unterstützung, wurde aber in der Folge von den beiden Grafen gefangen gesetzt und abgeurteilt (Abb. 3, 4).¹⁶

Otmar als sozialer Heiliger

Walahfrid bezeichnet Otmar als *pater pauperum*, als „Vater für die Armen“.¹⁷ Er berichtet, wie er sich um die Armen und Kranken sorgte, ihnen Wohnungen baute, seine Kleider mit ihnen teilte und Silber, das er von König Pippin für sein Kloster erhalten hatte, den Bedürftigen weiter verschenkte (Abb. 1).¹⁸ Unter Otmar wurde

14 Michael Borgolte, Ruthard, in: Die Grafen Alemanniens in merowingischer und karolingischer Zeit. Eine Prosopographie, Sigmaringen 1986, 229–236, hier 234; Michael Borgolte, Warin, in: Die Grafen Alemanniens in merowingischer und karolingischer Zeit. Eine Prosopographie, Sigmaringen 1986, 282–287.

15 Zur Entwicklung des St. Galler Besitzes vgl. Chartularium Sangallense 1 (Anm. 22). Zum Alemannischen in St. Galler Handschriften Andreas Nievergelt, Alemannen und Franken und ihre Sprachen, in: Vater für die Armen (Anm. 2), 54–61.

16 Duft, Sankt Otmar (Anm. 2), 28–31, Walahfrid Strabo, Das Leben des heiligen Abtes Otmar, Übersetzung Johannes Duft, in: Vater für die Armen (Anm. 2), 84–103, hier 93; vgl. die Beiträge von Albrecht Diem und Gerald Schwedler in diesem Band.

17 Duft, Sankt Otmar (Anm. 2), 26–29.

18 Duft, Sankt Otmar (Anm. 2), 26–29.



Abb. 1 Otmar verteilt Geld unter die Armen, das er von König Pippin erhalten hat.
Otmarleben im St. Galler Legendar aus dem Jahr 1451–1460, St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 602, S. 218.



Abb. 2 Otmar beschwert sich vor Pippin über die Anmassungen der Gaugrafen Warin und Ruthard.
Otmarleben im St. Galler Legendar aus dem Jahr 1451–1460, St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 602, S. 220.

Abb. 3 Otmar wird von gepanzerten Kriegern festgenommen.
Otmarleben im St. Galler Legendar
aus dem Jahr 1451–1460, St. Gallen,
Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 602,
S. 221.



Abb. 4 Otmar vor dem Gericht.
Otmarleben im St. Galler Legendar
aus dem Jahr 1451–1460, St. Gallen,
Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 602,
S. 222.



das Kloster St. Gallen damit zu einem Ort der sozialen Fürsorge in der Gesellschaft. Erstmals wird im Bodenseeraum eine organisierte karitative Tätigkeit wahrnehmbar. Otmar gilt deshalb wohl zu Recht als der soziale Heilige St. Gallens.

Besonders bemerkenswert am sozialen Engagement Otmars ist seine Sorge für die Leprakranken. Darüber berichtet uns Walahfrid erstaunlich detailliert:

Er errichtete nämlich für die Aufnahme der Aussätzigen, die sich von den Mitmenschen trennen und abgesondert leben mussten, ein kleines Spital, zwar nicht weit weg vom Kloster, aber doch außerhalb jener Wohnstätten, in welchen die anderen Bedürftigen aufgenommen wurden.¹⁹

Diese Stelle ist ein frühes schriftliches Zeugnis für das Bestehen von Leprosorien in Westeuropa im Sinn einer Grundhaltung, die schon an den Synoden von Orléans 549 (Kanon 21) und von Lyon 583 (Kanon 6), festgelegt wurden.²⁰ Diese kleinen Aufnahmestellen standen am Anfang der Entwicklung fürsorgerischer Strukturen im Mittelalter. Später entstanden für die Leprosen Stiftungen, eigene Kirchen und Friedhöfe. Der Bericht Walahfrids belegt, dass Aussatz im 8. Jahrhundert im Bodenseeraum tatsächlich auftrat, und wir erfahren, dass die Aussätzigen auch in St. Gallen von der Gesellschaft abgesondert wurden, um die übrige Bevölkerung vor Ansteckungen zu schützen.

Im St. Galler Leprosorium wurden die Bedürftigen vom Abt selbst gepflegt, wie Walahfrid anfügt:

Und er schenkte ihnen auf jede nur mögliche Weise seine persönliche Pflege so eifrig, dass er das Kloster selbst in nächtlichen Stunden öfters verließ, um für ihre Krankheit mit einer bewundernswerten Hingabe an Aufopferung zu sorgen. Er wusch ihnen beispielsweise die Köpfe und Füße, säuberte eigenhändig ihre eitrigen Wunden und verschaffte ihnen die notwendige Kost, wobei er im Geist stets jenes Urteil erwog, das der gerechte Richter den Barmherzigen vorbehalten wird, wenn er sagt: ‚Was ihr einem dieser Geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.‘²¹

19 Duft, Sankt Otmar (Anm. 2), 26–27: *Nam ad suspiciendos leprosos, qui a caeteris hominibus seiuncti manere semotim consueverunt, hospitium haud longe a monasterio extra eas mansiones, quibus caeteri pauperes recipiebantur.*

20 Concilia aevi Merovingici, hrsg. von Friedrich Maassen, in: MGH Conc. I, Hannover 1893, 107 und 154.

21 Duft, Sankt Otmar (Anm. 2), 26–27: *[E]t eis curam per se omnimodis impendebat ita sollicitè, ut nocturnis etiam horis monasterio saepe digressus curam infirmitatis eorum miro devotionis adhiberet obsequio. Capita siquidem eorum pedesque ablens purulenta suis manibus vulnera detergebat et victui necessaria ministrabat, illam semper animo revolvens sententiam, quam iustus iudex misericordibus prolaturus est dicens: Quod uni de his minimis fratribus meis fecistis, mihi fecistis.*

Otmars Krankensorge bestand also aus dem Waschen des Körpers, dem Reinigen und Versorgen der Wunden, der persönlichen Zuwendung, der Versorgung mit Lebensmitteln und dem Nachtdienst.

Dieser Bericht über Otmars Fürsorge ist eindrücklich. Aber er ist nicht der einzige und auch nicht der erste in Europa. Selbst im Bereich der Leprosen-Fürsorge gibt es zwar wenige, aber ebenso berührende und sogar frühere Zeugnisse. Ein schönes Beispiel ist Radegund, eine besonders gut dokumentierte religiöse Frauengestalt, die eineinhalb Jahrhunderte vor Otmar in der Gegend von Poitiers lebte und 587 starb. Von ihr berichtet die *Vita von Venantius Fortunatus* in schönem Latein die folgende Begebenheit:

Als Aussätzige herankamen und mit ihren Zeichen auf sich aufmerksam machten, forderte sie eine Dienerin auf, sich mit frommer Sorgfalt zu erkundigen, woher und wie viele sie seien. Als diese ihr Meldung machte, ließ sie den Tisch bereiten – ein Serviertablett, Löffel, Messer, Kannen, Trank und Becher. Und während die Gruppe [der Leprakranken] gleich darauf folgte, stahl sie sich heimlich hinein, damit niemand sie bemerkte. Sie selbst jedoch umarmte Frauen mit mannigfachen Lepraflücken und küsste ihnen auch das Gesicht, das ganze Herz von Liebe erfüllt. Nachdem sodann die Tafel aufgehoben worden war, brachte sie heißes Wasser, wusch die Gesichter und versorgte wieder die Hände, Nägel und Geschwüre, wobei sie sich selbst um alles im Einzelnen kümmerte. Den Scheidenden übergab sie so gut wie ohne Zeugin kleine Gold- und Kleidergeschenke. Eine Dienerin jedoch wagte es, [sie] so anzusprechen: ‚Hochheilige Herrin, wer soll dich [noch] küssen, die du so die Leprakranken umarmst?‘ Jene antwortete wohlwollend: ‚Wahrhaft, wenn du mich nicht küssen willst, so bereitet mir das keinen Kummer.‘²²

Radegund verrichtete die Pflege also fast gleich wie Otmar, nur der Nachtdienst fehlt, dafür kommt das Küssen, der stark geächtete Körperkontakt mit einer Kranken

22 Venantius Fortunatus, *De vita sanctae Radegundis libri duo*, hrsg. von Bruno Krusch, in: MGH SS rer. Merov. 2, Hannover 1888, 370–371: *Cum leprosi venientes, signo facto, se proderent, iubebat adminiculae, ut, unde vel quanti essent, pia cura requireret. Qua sibi renuntiante, parata mensa, missorium, cocleares, cultellos, cannas, potum et calices scola subsequente, intromittebatur furtim, quo se nemo perciperet. Ipsa tamen mulieres variis leprae maculis comprehendens in amplexu, osculabatur et vultum, toto diligens animo. Deinde, posita mensa, ferens aquam calidam, facies lavabat, manus, unguis et ulcera et rursus administrabat, ipsa pascens per singula. Recedentibus praebebat auri vel vestimenti, vix una teste, munuscula. Ministra tamen praesumebat et blandimentis sic appellare: «Sanctissima domina, quis te osculetur, quae sic leprosos amplecteris?» Illa respondit benivole: «Vere, si me non osculeris, hinc mihi cura nec ulla est.» Übersetzung: Venantius Fortunatus, *Vita sanctae Radegundis/Das Leben der heiligen Radegunde*. Lateinisch/Deutsch. Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von Gerlinde Huber-Rebenich, Stuttgart 2008, 24–27.*

hinzu, sowie die Vergabe von Geschenken. Ob eine literarische Abhängigkeit von Walahfrid zu Venantius Fortunatus besteht, können wir nicht entscheiden, aber die inhaltlichen Parallelen sind auffallend.

Der Weg ins Labyrinth

Zum Schluss noch einige wenige Gedanken zur Welt in der Zeit Otmars. Die Geschichtswissenschaft hat mit antikerikalen Erzählungen der am Anfang dieses Beitrags erwähnten Art so manches verzerrt und das Mittelalter verdunkelt. Dieses Bild ist fragwürdig und irreführend. Gerade die Zeit zwischen den Kaisern Justinian und Karl dem Großen lässt sich damit in keiner Weise erklären. Die Hauptschwierigkeit liegt wohl im fehlenden Interesse für die spirituellen Seiten der Realität.

Besser verständlich wird die Entwicklung zwischen 500 und 1500, wenn wir Denkmodellen wie demjenigen Jörg Lausters folgen, der in seinem Buch „Die Verzauberung der Welt“ in Anlehnung oder wohl besser Ergänzung zu Max Weber einen Geschichtsentwurf absteckt, der die Spiritualität als gestaltende historische Kraft dieser Zeit in den Mittelpunkt stellt.²³ Tatsächlich muss in der Spätantike und am Anfang des Mittelalters etwas begonnen haben, was einer Verzauberung der Gesellschaft im Sinn einer religiösen Erweiterung gleichkommt, jedenfalls hat der Prozess der Entzauberung in dieser Zeit eine andere Richtung genommen.

Mit diesem Ansatz wird es möglich, der erstaunlichen, fast alle Lebensbereiche umfassenden spirituellen Prägung des Mittelalters gerechter zu werden. Kirchliche Riten und Gebote, Heiligenfeste und religiöses Brauchtum haben das Leben der Menschen seit dem 6. Jahrhundert zunehmend auf Schritt und Tritt begleitet und die Wertekoordinaten bestimmt. Weltanschauung und gesellschaftliche Stimmung waren spirituell und auf das Jenseits gerichtet.

Der philosophische Boden für diese Spiritualisierung der Gesellschaft war die Verbindung der spätantiken Lehren von Neuplatonismus und Stoizismus mit dem christlichen, durch die Dreieinigkeitslehre differenzierten Monotheismus und der damit verbundenen Heilserwartung. Die Welt wurde nun als gottgeprägt, das Leben als göttlicher Auftrag aufgefasst. Zwar steuerte die Zeit auf ihr Ende zu, das je nach Berechnung immer wieder neu erwartet wurde, etwa in der Zeit um 800 oder dann besonders um die erste Jahrtausendwende, aber Gott würde die guten Menschen retten und sie in ein ewiges Paradies überführen. Daraus ließ sich eine Sozialethik ableiten, welche wesentlich dazu beitrug, dass Westeuropa zwischen 600 und 1100 ganz entgegen dem heutigen Eindruck eine vergleichsweise friedliche Zeit war, in der sich die Gesellschaft neu formieren konnte.

23 Jörg Lauster, *Die Verzauberung der Welt. Eine Kulturgeschichte des Christentums*, München 2014.

Grundlage der Sozialethik war die Idee der Gleichwertigkeit der Menschen, die in historischer Zeit von kaum einer Religion oder Philosophie so wirkungsvoll vertreten wurde wie vom Christentum. Die darin liegende revolutionäre Kraft wurde über die Goldene Regel („Behandle andere so, wie du von ihnen behandelt werden willst.“)²⁴ gebündelt, die bis hin zur Feindesliebe und zur Verpflichtung zur Hilfe gegenüber den Schwachen der Gesellschaft erweitert wurde. Ein Zeugnis dafür bilden die Sentenzensammlungen, in denen seit der Spätantike neu die christliche *Caritas* und dazu auch psychohygienische Faktoren wie Reue und Busse auftauchen. Aus ihnen entnommene Redewendungen wirkten auf Reden und Gespräche der Menschen ein, welche die Gesellschaft prägten. Sentenzensammlungen belegen somit den Aufstieg eines neuen christlichen Idealismus, der bis in die heutige Zeit nachwirkt.

Grundlage des Mittelalters war eine Neuorientierung des Geisteslebens auf der Suche nach Lebenssinn. Das Deutungsvakuum, das mit dem Zerfall der römischen Ordnung entstand, wurde dabei mit Idealismus gefüllt, mit dem Vertrauen auf das Gute, die Kraft der Liebe und Mitmenschlichkeit, auf eine ausgleichende Gerechtigkeit und ein immerwährendes Glück nach dem Tod. Parallel zu alledem wirkten der Zerfall der Strukturen des römischen Imperiums und das Prallen der Kulturen des Nordens auf diejenigen des Südens nicht nur destruktiv, sondern auch öffnend für die konstruktive Entwicklung neuer Haltungen und Lebensweisen.

Das wird auch im Leben und in der Wirkung des großen heiligen Philosophen und Theologen Augustinus deutlich. Sein durch eine reiche Überlieferung erhaltenes Denken war wegleitend für das Frühmittelalter. Es verschmolz die beste antike Philosophie mit der Offenbarungsreligion des Christentums. Metaphysik wurde zur Theologie und bot den Menschen Orientierung. Die christliche Sozialethik basierte auf der Sehnsucht nach Gott, der Würde des Menschen – ausgedrückt mit dem platonischen Bild der Seele – und der sich daraus ergebenden Verpflichtung zur Mitmenschlichkeit. Durch die Würde bekam jeder Mensch auch eine Art Sendung, die letztendlich die Sinnhaftigkeit des Lebens garantierte.

Das Mittelalter steckt weltanschaulich also voll von Idealismus, eben von Zauber. Weil wir Idealismus mit Licht assoziieren, ist es im Vergleich zu anderen Epochen gar nicht dunkel – ganz im Gegenteil. Dieses Denkmodell gibt uns einen neuen Schlüssel zum Verständnis jener Zeit und dazu, weshalb das Christentum die Menschen damals so elektrisiert hat. Im Jahrhundert Otmars wirkten diese weltanschaulichen Kräfte dynamisch. Sie prägten immer stärker alle Lebensbereiche. Die Kirche war die Organisatorin und Lehrmeisterin dieses Idealismus, der sich auch die Wissenschaft unterwarf, die in dieser Zeit nur im Zeichen der seit der Spätantike steil aufgestiegenen Theologie betrieben wurde.

24 Wikipedia, Goldene Regel, https://de.wikipedia.org/wiki/Goldene_Regel (10. 11. 2020).



Abb. 5 Ein Getreuer bringt Otmar Nahrung ins Gefängnis von Bodman. Otmarleben im St. Galler Legendar aus dem Jahr 1451–1460, St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 602, S. 224.



Abb. 6 Otmar wird auf der Insel Werd eingesargt. Otmarleben im St. Galler Legendar aus dem Jahr 1451–1460, St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 602, S. 225.



Abb. 7 Während dem Sturm stärken sich die Mönche aus dem nicht leer werdenden Fässchen.
Otmarsleben im St. Galler Legendar aus dem Jahr 1451–1460, St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 602, S. 229.

Und in dieser Theologie entstand jetzt im Frankenreich ein Diskurs unter den Gelehrten, der bis nach Irland und England reichte. Man dachte intensiv und kontrovers über die Zeitrechnung nach, die man mit den widersprüchlichen Erzählungen der Bibel in Übereinstimmung bringen wollte: Wann ist Ostern? Welcher Referenzrahmen soll für die Zeit gelten? Wann geht die Welt unter? In diesem Umfeld führte Beda Venerabilis, ein Zeitgenosse Otmars, um 735 in England erstmals die Datierung nach den Inkarnationsjahren Jesu in ein Geschichtswerk ein, seine *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*.²⁵

Alle die geistreichen lateinischen Diskurse jener Zeit und die Zeit insgesamt wurden seit dem 16. Jahrhundert verzerrt und dabei viel Unfug getrieben. Denken wir nur an die Vorstellung der Erde als Kugel, die im Mittelalter durchaus weit verbreitet war und die wir ums Jahr 1000 auch in St. Gallen unzweideutig belegen können, denken wir an die Hexenverbrennungen, an die Vorstellung einer mit Gewalt erfüllten Zeit mit höchster Sozialkontrolle. Vieles davon ist schlicht nicht wahr.

Ein Ausdruck der gesellschaftlichen, kulturellen und spirituellen Umorientierung im Frühmittelalter ist die christliche Umdeutung der antiken Figur des Labyrinths. Die Zeichnung steht nicht mehr für den Weg zur Rettung eines Helden,

²⁵ Cornel Dora, Die Welt wird verzaubert, in: Vater für die Armen (Anm. 2), 34–45.

nämlich von Theseus, der den Minotaurus erschlägt und dank des Fadens der Ariadne aus dem Irrgarten entkommt. Vielmehr wird das Labyrinth in christlicher Umdeutung zum Bild für den Lebensweg aller Menschen, ob reich oder arm, jung oder alt, gesund oder krank, Frau oder Mann, als Pilgerweg. Ein Weg, der unerwartete Windungen hat, bei dem man aber nicht entgleisen kann. Wer es von außen betritt und seinen Wänden folgt, erreicht unweigerlich ein Ziel: das Paradies. Alles ist gut. Alles ergibt Sinn. Diesen Weg ins Labyrinth – so scheint es – ging auch Otmar.

Le réseau monastique « colombanien » entre mythe et réalité

Colomban et ses disciples dans l'hagiographie mérovingienne
(ca. 650–ca. 750)

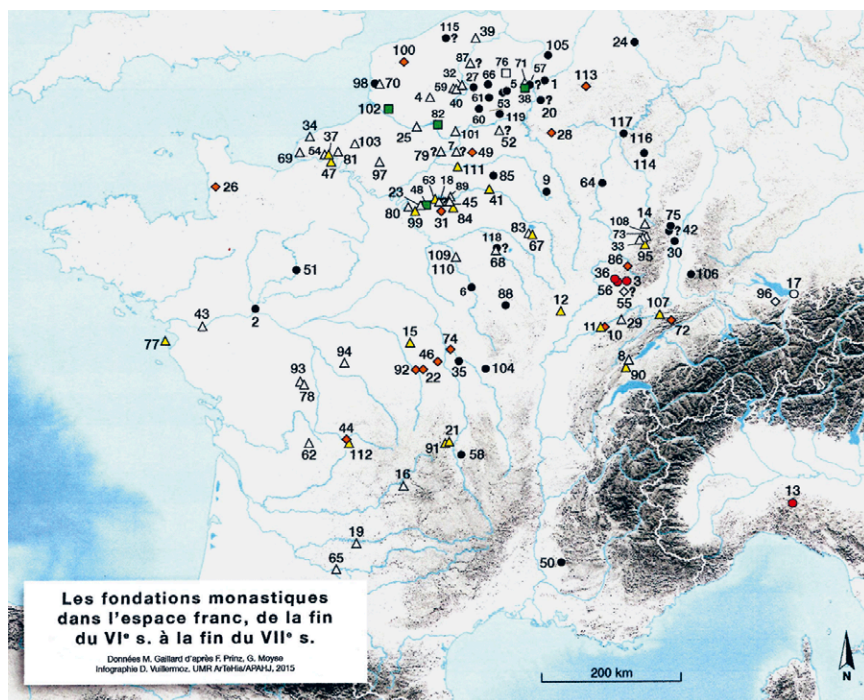
Introduction

La tradition s'est peu à peu établie, depuis les Bollandistes et surtout depuis l'œuvre de Montalembert (qui, dans son « Histoire des moines d'Occident », intitule un livre « saint Colomban, les Irlandais en Gaule et les colonies de Luxeuil »)¹, d'une influence quasi exclusive de Colomban et de ses disciples, directs ou indirects, sur la fondation des monastères dans l'espace franc, de la fin du VI^e siècle au début du VIII^e siècle. La carte dressée par Friedrich Prinz dans sa thèse sur le monachisme dans le royaume franc jusqu'à la fin de l'époque mérovingienne reflète bien l'une de ses principales conclusions: la quasi-totalité des monastères fondés en Gaule entre 590 et 730 ont été fondés ou influencés par les Irlandais et, pour la plupart, dans le sillage de Luxeuil; sur cette carte, en Gaule, seuls trois monastères considérés comme « irlandais », sont soulignés car échappant à l'influence de Luxeuil: Péronne et Lagny, fondations de saint Fursy et du maire du Palais Erchinoald, ainsi que Mazerolles dans le Poitou.² J'ai établi en 2015 une carte beaucoup plus nuancée (fig. 1), en prenant comme bases les sources citées par Prinz lui-même et aussi les travaux de Gérard Moysse.³ Y sont seulement attestés comme « colombaniens » les monastères en rouge, soit les quatre fondations de Colomban (Annegray, Luxeuil, Fontaine et Bobbio) et les neuf fondations par ou avec l'appui des moines de Luxeuil; en outre, en jaune, un certain nombre de monastère où l'influence de Luxeuil est attestée par des sources fiables, en particulier le récit de Jonas de Bobbio et des sources diplomatiques.

1 Charles Forbes de Montalembert, *Les moines d'Occident*, depuis saint Benoît jusqu'à saint Bernard, t. 2, Paris 1860, 409–580.

2 Friedrich Prinz, *Frühes Mönchtum im Frankenreich*, Munich e. a. 1965.

3 Gérard Moysse, *Monachisme et réglementation monastique en Gaule avant Benoît d'Aniane*, dans: *Sous la règle de saint Benoît. Structures monastiques et sociétés en France du Moyen Âge à l'époque moderne*, Abbaye bénédictine Sainte-Marie de Paris, 23–25 octobre 1980, Genève 1982 (École pratique des hautes études. Sciences historiques et philologiques 5/47), 3–19.



- Fondation par saint Colomban
- Fondation attribuée à saint Colomban
- ◆ Fondation ou influence attestées d'un moine de Luxeuil
- ◇ Fondation ou influence supposées d'un moine de Luxeuil
- ▲ Influence de Luxeuil attestée
- △ Influence de Luxeuil supposée
- Fondation par des moines irlandais sans lien avec Luxeuil
- Influence irlandaise sans lien avec Luxeuil
- Aucune influence irlandaise décelable
- ? Existence non attestée à cette époque

1. Andenney ; 2. Angers (Saint-Jean-Baptiste) ; 3. Annegray ; 4. Arras (Saint-Vaast) ; 5. Aulne ; 6. Auxerre (Saint-Julien) ; 7. Barisau-Bois (Faverolles) ; 8. Baulmes ; 9. Beaulieu-en-Argonne ; 10. Besançon (Jussamoutier) ; 11. Besançon (Saint-Paul) ; 12. Bèze ; 13. Bobbio ; 14. Bonmoutier (Val-et-Châtillon) ; 15. Bourges (Saint-Sulpice) ; 16. Brageac ; 17. Bregenz ; 18. Breuil (Saint-Fiacre) ; 19. Cahors (Saint-Amand) ; 20. Celle (Saint-Ghislain) ; 21. Chamalières ; 22. Charenton-du-Cher ; 23. Chelles ; 24. Cologne (Saint-Cunibert) ; 25. Corbie ; 26. Coutances ; 27. Crespin ; 28. Cugnon ; 29. Cusance (le Val) ; 30. Ebersmünster ; 31. Eboriac (Faremoutiers) ; 32. Elnone (Saint-Amand-les-Eaux) ; 33. Étival (Clairfontaine) ; 34. Fécamp ; 35. Fleury-sur-Loire ; 36. Fontaine ; 37. Fontenelle (Saint-Wandrille) ; 38. Fosses ; 39. Gand (Saint-Pierre et Saint-Bavon) ; 40. Hamage ; 41. Hautvillers ; 42. Hohenburg (Sainte-Odile) ; 43. Indre ; 44. Isle ; 45. Jouarre ; 46. Jouy-sur-l'Aubois ; 47. Jumièges ; 48. Lagny (Saint-Fursy) ; 49. Laon (Sainte-Salaberge) ; 50. Le Grosseau ; 51. Le Mans (Saint-Pierre) ; 52. Leuze ; 53. Lobbes ; 54. Logium ; 55. Lure ; 56. Luxeuil ; 57. Malonne ; 58. Manglieu ; 59. Marchiennes ; 60. Marolles ; 61. Maubeuge ; 62. Mazerolles ; 63. Meaux (Sainte-Croix) ; 64. Metz (Saint-Pierre) ; 65. Moissac ; 66. Mons ; 67. Montier-en-Der ; 68. Montier-la-Celle (Saint-André-les-Vergers) ; 69. Montivilliers ; 70. Montreuil-sur-Mer ; 71. Moustier-sur-Sambre ; 72. Moutier-Grandval ; 73. Moyenmoutier ; 74. Nevers ; 75. Niedermünster ; 76. Nivelles ; 77. Noirmoutier ; 78. Nouaillé ; 79. Noyon (Sainte-Godeberte) ; 80. Paris (Saint-Martial) ; 81. Pavilly ; 82. Péronne ; 83. Puellermontier ; 84. Rebais ; 85. Reims (Saint-Pierre) ; 86. Remiromont ; 87. Renais ; 88. Réôme (Moutiers-Saint-Jean) ; 89. Reuil-en-Brie ; 90. Romainmôtier ; 91. Royat ; 92. Saint-Amand-Montrond ; 93. Saint-Benoît-de-Quincy ; 94. Saint-Cyran (Saint-Michel-en-Brennet) ; 95. Saint-Dié ; 96. Saint-Gall ; 97. Saint-Germer-de-Fly ; 98. Saint-Josse ; 99. Saint-Maur-des-Fossés ; 100. Saint-Omer (Saint-Bertin) ; 101. Saint-Quentin ; 102. Saint-Riquier ; 103. Saint-Saëns ; 104. Saint-Seine ; 105. Saint-Trond ; 106. Saint-Trudert ; 107. Saint-Ursanne ; 108. Senones ; 109. Sens (Saint-Pierre-le-Vif) ; 110. Sens (Sainte-Colombe) ; 111. Soissons (Sainte-Marie) ; 112. Solignac ; 113. Stavelot-Malmedy ; 114. Tholey ; 115. Thourout ; 116. Trèves (Oeren) ; 117. Trèves (Saint-Symphorien) ; 118. Troyes (Saint-Quentin) ; 119. Wallers-en-Fagne.

Fig. 1 Les fondations monastiques dans l'espace franc, de la fin du VI^e siècle à la fin du VII^e siècle. Carte établie pour: Colomban et l'abbaye de Luxeuil, au cœur de l'Europe du haut Moyen Âge (Archéologie en Franche Comté, 5, 2015), 41.

Sans pouvoir reprendre ici les modalités et la chronologie de la construction de cette tradition historiographique, l'objectif est d'étudier la naissance de cette tradition « colombanienne » dans les textes hagiographiques de l'époque mérovingienne pour déterminer la place qui y est accordée à saint Colomban et à ses disciples, c'est-à-dire ceux dont Jonas relie explicitement l'action à Colomban.

L'influence de Colomban et de ses disciples dans les textes hagiographiques de l'époque mérovingienne

Dans la Vie de Colomban et de ses disciples⁴

Écrite par Jonas de Bobbio vers 640, cette Vie laisse entendre qu'un certain nombre de personnages ont fondé des monastères sous l'influence du saint homme. On doit tout de suite préciser que ces fondations n'ont pas eu lieu lors du séjour de Colomban en Gaule, ni même de son vivant. On peut distinguer deux types de fondations, celles effectuées par des personnages que Colomban a rencontrés ou bénis, en particulier au cours de ce qu'on peut appeler sa deuxième pérégrination, après qu'il a été chassé de Luxeuil par Thierry II et Brunehaut,⁵ et les fondations qu'il n'a pas connues, au temps de ses successeurs, Eustasius et Walbert.

La liste de celles du premier type est relativement courte:

- les fondations de Donat (filleul de Colomban, élevé à Luxeuil puis évêque de Besançon) et de sa famille (rencontrée par Colomban lors de son séjour à Luxeuil), Besançon, « Le palais », par Donat, Romainmôtier fondé (ou restauré) par Chramnelène, frère de Donat, Jussamoutier (Besançon), par Flavie, mère de Donat,⁶
- le monastère de Coutances, fondé par Potentin, moine de Luxeuil, compagnon de Colomban,⁷

4 Vita Columbani auctore Iona [Bibliotheca Hagiographica Latina (BHL) 1898], éd. par Bruno Krusch, dans: MGH SS rer. Merov. 4, Hanovre e. a. 1902, 1–156 (Appendix, MGH SS rer. Merov. 7, Hanovre e. a. 1920, 822–827) et Ionaie vitae sanctorum Columbani, Vedasti, Iohanni, éd. par Bruno Krusch, dans: MGH SS rer. Germ. 37, Hanovre e. a. 1905, 1–294.

5 Sur cette deuxième pérégrination, voir Michèle Gaillard, Colomban: Un *peregrinus* bien informé, dans: Colomban et son influence: moines et monastères du haut Moyen Âge en Europe, éd. par Sébastien Bully, Alain Dubreucq et Aurélia Bully, Rennes 2018 (Collection « Art & société »), 213–226.

6 Vita Columbani (note 4), I, 14; pour la première fondation de Romainmoutier, cf. Peter Eggenberger, Philippe Jaton et Nicolas Schätti, La « refondation » de Romainmôtier au VII^e siècle: les résultats ambigus des recherches historiques et archéologiques, dans : Colomban et son influence (note 5), 361–374.

7 Vita Columbani (note 4), I, 21.

- les fondations de la famille d'Autharius visitée par Colomban (Jouarre, par Adon et Rebais, par Audoenus/Ouen),⁸
- la fondation d'Eboriacum (Faremoutiers-en-Brie), par Burgondofara (bénie par Colomban), avec l'appui d'Eustasius,⁹
- la fondation (éphémère?) de Bregenz, où se sont installés Colomban et ses disciples, avant leur départ pour l'Italie.¹⁰

Remarquons qu'aucune de ces fondations n'est mentionnée dans une autre *Vita* écrite à l'époque mérovingienne.¹¹

Dans son Livre II, consacré aux disciples de Colomban, Jonas fait état d'au moins sept monastères observant la règle de Colomban fondés au temps d'Eustasius († 629) et de Walbert († v. 670).¹²

- Habendum (Remiremont), par Amé (moine de Saint-Maurice d'Agaune, puis de Luxeuil) et Romaric,
- les fondations d'Éloi, trésorier de Clothaire II, puis évêque de Noyon, Solignac « et plusieurs autres dans la région »,¹³ ainsi qu'un monastère de femmes à Paris,
- la fondation d'un monastère de femmes à Bourges, par Bertoara,
- les fondations de Théodulfe surnommé Babelenus, Isle et Jouy, dans le territoire de Bourges.

Pour Jonas leur fondation est à relier, directement ou indirectement, aux mérites de Colomban.

La fondation de certains de ces monastères et, parfois, leurs liens avec Luxeuil, sont mentionnés dans quatre Vies de saints écrites à l'époque mérovingienne, les trois Vies des abbés de Remiremont et la Vie de saint Éloi (Eligius).¹⁴

8 *Vita Columbani* (note 4), I, 26.

9 *Vita Columbani* (note 4), I, 26 et II, 7.

10 *Vita Columbani* (note 4), I, 27.

11 La fondation de Rebais est mentionnée dans la Vie d'Agile [BHL 148] (éd. dans: *Acta Sanctorum* [AASS], August. 6, III, 569–587), abbé de Rebais, qui n'est pas antérieure au VIII^e, voire au IX^e siècle. Les plus anciens manuscrits semblent être le Paris, BnF, lat. 5607 (XI^e s. en provenance de Saint-Maur-des-Fossés) et 15437, qualifié de légendier anglo-normand. L'auteur dédie son œuvre à un abbé Aygloald et à un évêque Ragnemundus inconnus par ailleurs; c'est sur la base de la *Vita Agili* qu'à la suite de Mabillon et de la *Gallia Christiana*, Mgr Duchesne place « naturellement » Ragnemundus sur la liste épiscopale de Meaux entre Herlingus, attesté en 683, et Romanus, attesté en 748 (Louis Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, II, Paris, 1910, 478). Rien ne permet donc d'être sûr de la fonction des deux dédicataires et de l'époque de leur existence.

12 *Vita Columbani* (note 4), II, 10.

13 *Vita Columbani* (note 4), II, 10: *et alia multa hisdem locis coenubia*.

14 *Vita Amati* [BHL 358], éd. par Jean Périer, dans: AASS, sept. IV, 103–108 et Bruno Krusch, dans: MGH SS Merov. 4, Hanovre e. a. 1902, 215–221 (édition partielle); *Vita Romarici* [BHL 7322],

Dans les Vies écrites après celle de Colomban

En outre, des mentions plus tardives dans des Vies de saints écrites après la Vie de Colomban, au VII^e s. et au début du VIII^e s., relient sept fondations à l'influence de Colomban et de Luxeuil.¹⁵

- Chamalières, fondé par l'évêque de Clermont, Praeiection († 676), selon la règle de Benoît, Césaire et Colomban,¹⁶
- Moutier-Grandval, fondé par le duc Gondoinus, avec l'aide de Walbert,¹⁷
- Sainte-Marie-Saint-Jean (Laon) fondé par Salaberge, fille de Gondoinus, bénie par Eustasius, sur le conseil de Walbert, vers 660,¹⁸
- Saint-Gall, ermitage fondé par Gallus, disciple de Colomban,¹⁹
- Fontenelle, fondé par Wandrille, officier du palais de Dagobert I^{er} qui fit un voyage à Bobbio et séjourna à Romainmôtier,²⁰

éd. par Jean Mabillon, AASS OSB 2, 416–420 (2^e éd., 399–403) et Bruno Krusch, dans: MGH SS rer. Merov. 4, Hanovre e. a. 1902, 221–225 (édition partielle); Vita Adelphii [BHL 73, écrites vers 650/670], éd. par id., dans: ibid., 225–228; Vita Eligii [BHL 2474, écrite par saint Audoenus vers 670], éd. par id., dans: ibid., 634–761.

- 15 Cette liste, qui n'est peut-être pas exhaustive, regroupe, outre les Vies que j'ai étudiées par ailleurs, tous les témoignages que j'ai pu retrouver grâce à une recherche automatique dans les AASS et les SS rer. Merov. des MGH; on trouve aussi des liens attestés dans un certain nombre de documents diplomatiques, en particulier des privilèges épiscopaux qui ont déjà fait l'objet de nombreuses études d'Eugen Ewig dont la plupart ont été regroupés dans Eugen Ewig, *Spätantikes und fränkisches Gallien. Gesammelte Schriften*, t. 2, éd. par Hartmut Atsma, Munich 1979 (Beihefte der Francia 3/2), 427–583, et t. 3, éd. par Matthias Becher, Ulrich Nonn et Theo Kölzer, Ostfildern 2009 (Beihefte der Francia 3/3), 51–594; voir aussi Moyse, *Monachisme* (note 3).
- 16 *Passio Praeiectionis* [BHL 6915, fin VII^e s.], éd. par Bruno Krusch, dans: MGH SS rer. Merov. 5, Hanovre e. a. 1910, 212–248; cf. Martin Heinzelmänn, *L'hagiographie mérovingienne. Panorama des documents potentiels*, dans: *L'hagiographie mérovingienne à travers ses réécritures*, éd. par Monique Goullet, Martin Heinzelmänn et Christiane Veyrard-Cosme, Ostfildern 2010 (Beihefte der Francia 71), 27–82, ici 50 et Walter Berschin, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter*, Bd. 2: *Merowingische Biographie. Italien, Spanien und die Inseln im frühen Mittelalter*, Stuttgart 1988 (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters 8), 73–75.
- 17 *Vita Germani abbatis Grandivallensis* [BHL 3467, par Bobolenus, vers 675], éd. par Bruno Krusch, dans: MGH SS rer. Merov. 5, Hanovre e. a. 1910, 25–40; cf. Heinzelmänn, *L'hagiographie* (note 16), 50 et Berschin, *Biographie* (note 16), 76–77.
- 18 *Vita Sadalbergae* [BHL 7463, écrite vers 680], éd. par Bruno Krusch, SS rer. Merov. 5, Hanovre e. a. 1910; cf. Heinzelmänn, *L'hagiographie* (note 16), 80.
- 19 *Vita sancti Galli vetustissima* [BHL 3245, fin VII^e–début VIII^e s.], éd. par Bruno Krusch, dans: MGH SS rer. Merov. 4, Hanovre e. a. 1902, 229–337 et *Vita sancti Galli vetustissima. Die älteste Lebensbeschreibung des heiligen Gallus*, éd. par la Stiftsbibliothek St. Gallen, Saint-Gall 2012; Heinzelmänn, *L'hagiographie* (note 16), 75 et Berschin, *Biographie* (note 16), 94–99.
- 20 *Vita prima Wandregisili* [BHL 8804, écrite à l'extrême fin du VII^e siècle], éd. par Bruno Krusch, dans: MGH SS rer. Merov. 5, Hanovre e. a. 1910, 1–24; cf. Heinzelmänn, *L'hagiographie* (note 16),

- Jumièges et Noirmoutier, fondés par Philibert, passé par Rebais au temps d'Agi-lus et ami de saint Ouen.²¹

Remarquons de suite qu'un certain nombre de *Vitae* bien connues et datées de l'époque mérovingienne ne contiennent aucune allusion, si mince soit-elle, à un rôle de Colomban, de ses disciples ou de Luxeuil dans la fondation ou les premiers temps du monastère: c'est le cas en particulier des écrits en relation avec saint Amand, la Vie de sainte Gertrude de Nivelles et la Vie de saint Amand (que Jonas a pourtant accompagné dans sa mission),²² d'autres en relation avec Éloi/Eligius, comme la Vie de sainte Bathilde et la *Vita Remacii*,²³ et aussi de la *Vita Prima Audoeni*, écrite peu après la mort d'Audoenus/Ouen en 686 (cf. *infra*).

On abordera ce *corpus* de dix *Vitae* mérovingiennes dans l'ordre chronologique de l'existence de leurs héros, en les regroupant ainsi:

- la *Vita vetustissima sancti Galli*,
- les trois Vies des saints abbés de Remiremont,
- les Vies des fondateurs en lien avec Walbert (troisième abbé de Luxeuil, † vers 670), la *Vita Germani abbatis Grandivallensis* et la *Vita Sadalbergae*,
- les Vies des évêques fondateurs, la *Vita Praeieci* et la *Vita Eligii*
- les Vies des saints fondateurs du diocèse de Rouen, au temps de l'évêque Audoenus († 684), la *Vita prima Wandregisili* et la *Vita Philiberti*.

75 et John Howe, The Hagiography of Saint-Wandrille (province de Haute-Normandie), dans: L'hagiographie du haut Moyen Âge en Gaule du Nord. Manuscrits, textes et centres de production, éd. par Martin Heinzmann, Stuttgart 2001 (Beihefte der Francia 52), 161–166.

21 Vita Filiberti Gemeticensis [BHL 6805, réécriture carolingienne d'une Vie plus ancienne (VIII^e s.)?] éd. par Wilhelm Levison, dans: MGH SS rer. Merov. 5, Hanovre e. a. 1910, 583–604; cf. Heinzmann, L'hagiographie (note 16), 78 ; Berschin, Biographie (note 16), 102–103; John Howe, The Hagiography of Jumièges (Fontenelle, province de Haute-Normandie), dans: L'hagiographie (note 20), 116–117.

22 Vita Columbani (note 4), prologue. Sur ces silences, voir Charles Mériaux, *Multorum coenobiorum fundator et innumerabilium pater monachorum*. Le culte et le souvenir de saint Colomban et de ses disciples dans le Nord de la Gaule du haut Moyen Âge, dans: L'eredità di san Colombano. Memoria e culto attraverso il Medioevo, éd. par Eleonora Destefanis, Rennes 2017 (Collection « Art & société »), 85–98, ici 87.

23 J'ai laissé de côté la Vita Remacii [BHL 7113–7114], probablement écrite au IX^e s., sur laquelle on se fonde souvent pour placer le monastère de Stavelot-Malmedy, dans l'orbite « colombanienne » du fait que la Vie relie Remacle, d'abord abbé de Solignac, à Éloi et que la charte de fondation de Solignac par Éloi met le monastère sous la tutelle de Luxeuil (cf. *infra*); cependant le contexte de la fondation de Stavelot-Malmedy semble plutôt suggérer une rupture avec l'influence luxovienne (voir en dernier lieu Nicolas Schroeder, Les hommes et la terre de saint Remacle. Histoire sociale et économique de l'abbaye de Stavelot-Malmedy, VII^e–XIV^e siècle, Bruxelles 2015, 18–19).

Gall, disciple de Colomban?

La *Vita vetustissima sancti Galli*, réutilisée et amplifiée ensuite par Wetti puis par Walahfrid, qui fait la part belle aux relations entre Gall et Colomban, est datée de la fin du VII^e ou du début du VIII^e s.: elle a été datée d'une génération après la mort de Gallus, vers 680, par Berschin,²⁴ les derniers éditeurs de 2012²⁵ et, en dernier lieu, par Ernst Tremp en 2015;²⁶ mais elle fut datée de 720/725 par Raphael Schwitter en 2011.²⁷ Sans avoir la prétention de clore définitivement le débat, il semble qu'une rédaction lors de l'abbatiate d'Otmar, le véritable fondateur de l'abbaye sur la tombe de Gall, est tout à fait plausible.

En outre l'identité entre le Gallus vénéré à Saint-Gall et la Gallus de la Vie de Colomban semble difficilement admissible; Jonas ne nomme un Gallus qu'une seule fois dans le livre I, sans aucun lien avec le voyage de Colomban en Alémanie et il dit tenir l'anecdote de Gallus lui-même: *Haec nobis supra dictus Gallus sepe narravit*.²⁸ Cette incise m'amène à douter de l'identité entre le Gallus désobéissant de la Vie de Colomban, que Jonas a rencontré, et l'ermitte Gallus, que Jonas a pu difficilement rencontrer si l'on suit les récits de Wetti et de Walahfrid, probablement repris de la *Vita vetustissima*, puisque Gallus serait arrivé en Alémanie aux côtés de Colomban, donc dans les années 610–612 et y serait resté après le départ de Colomban vers l'Italie.²⁹

Quoi qu'il en soit, en 2015, Dagmar Ó Riain a établi que l'auteur de la *Vita vetustissima* s'appuyait à la fois sur une tradition littéraire irlandaise, en particulier sur la *Vita Columbae*, et sur la *Vita Columbani* de Jonas de Bobbio; l'auteur était donc très attentif à inclure Gallus dans la lignée des saints irlandais.³⁰

Dans ce qui nous est parvenu de la *Vita vetustissima*, le lien avec Colomban est établi par la vision qu'aurait eu Gall de la mort de Colomban, par le pardon de celui-ci et par la transmission du bâton pastoral:

24 Berschin, Biographie (note 16), 94–99.

25 Die älteste Lebensbeschreibung (note 19).

26 Ernst Tremp, Columbans Vermächtnis im Widerstreit. Die Rechtfertigungsrede des Gallus vor der Gesandtschaft aus Luxeuil im Jahr 629, dans: Gallus und seine Zeit: Leben, Wirken, Nachleben, éd. par Franziska Schnoor e. a., St. Gallen 2015, 243–266.

27 Raphael Schwitter, Zur Entstehungszeit der ältesten Teile der *Vita s. Galli*, dans: Mittellateinisches Jahrbuch 46 (2011), 185–200.

28 Vita Columbani (note 4), I, 11.

29 Vita Galli auctore Wettino, éd. par Bruno Krusch, dans: MGH SS rer. Merov. 4, Hanovre e. a. 1902, I, 257–274, et Vita Galli auctore Walahfrido, éd. par id., dans: ibid., I, 3–33, 286–310.

30 Dagmar Ó Riain-Raedel, Bemerkungen zum hagiographischen Dossier des heiligen Gallus, dans: Gallus und seine Zeit (note 26), 223–242.

...³¹ « Quand tu seras arrivé au monastère de Bobbio, recherche avec application toutes les informations concernant mon abbé, – s'il vivait ou avait quitté la vie ainsi qu'il m'a été révélé par une vision –, note le jour et l'heure et, en revenant tu m'indiqueras toutes ces choses. » Le diacre se jeta à ses pieds en disant: « Seigneur où dois-je aller puisque je ne connaît pas le chemin? ». Mais il lui dit: « Vas, frère, ne crains rien mais avance; le Seigneur dirige en effet tes pas. » Lui donc, après avoir demandé sa bénédiction, prit la route avec empressement et parvint au dit lieu et trouva tout cela comme cela avait été révélé par une vision à son maître; il demeura une nuit avec les frères et reçut d'eux une lettre comportant tout ce qui s'était passé en ce qui concerne l'abbé Colomban. Et ils transmirent à l'homme de Dieu la crosse que celui-ci tenait entre ses mains, en disant: « Notre seigneur, encore vivant, nous a dit de venir jusqu'ici pour qu'à travers ce bâton Gall soit délié de l'excommunication » et ils lui donnèrent. Puis il chemina jour et nuit; c'est par la miséricorde de Dieu qu'il arriva auprès de saint Gall le huitième jour et lui donna la lettre que les frères lui avaient donnée et la crosse avec l'absolution. Après avoir lu la lettre il pleura amèrement et entra dans l'oratoire avec les frères; il se mit à célébrer la messe et en offrit le sacrifice pour lui.³²

En outre Wetti et Walahfrid, reprenant certaines expressions de la Vie ancienne, relatent que des moines de Luxeuil seraient venus, après la mort de leur abbé Eustasius, en 629 donc, demander à l'ermite Gall de prendre la tête de leur abbaye, ce qu'il refusa.³³

L'affirmation du lien avec Luxeuil et Colomban pouvait être particulièrement utile pour conforter, en période de crise, la puissance de l'abbaye face à l'évêque de Constance et au monastère de Reichenau, fondé par Pirmin en 724.³⁴

Les Vies des premiers abbés de Remiremont: *Vita Amati*, *Vita Romarici* et *Vita Adelphii*

Les trois Vies des premiers pères de Remiremont, Amatus, Romaric et Adelphe, dont à la suite de Monique Goullet, on s'accorde aujourd'hui à situer la rédaction vers 675–680³⁵ se présentent comme complémentaires. La troisième Vie, très brève,

31 Le manuscrit de la *Vita vetustissima* commence ici; Gall s'adresse au diacre.

32 *Vita sancti Galli vetustissima*, I, 36 (éd. Die Lebensbeschreibung [note 18]) et 251–252 (éd. Krusch [note 18]).

33 *Vita Galli auctore Walahfrido* et *Vita Galli auctore Wettino* (note 29), respectivement 272 et 305; le manuscrit de la *Vita vetustissima* étant lacunaire, l'épisode commence par *ut eum abbatem super se habere voluissent. Illi vero perrexerunt recto itinere usque ad cellam viri Dei*; cf. *Vita sancti Galli vetustissima*, III, 38–40 (éd. Die Lebensbeschreibung [note 18]) et 252–253 (éd. Krusch [note 18]).

34 Mais elle n'autorise pas à faire de Saint-Gall une « fondation colombanienne », comme l'écrit Charles Mériaux (note 22), 92.

35 Monique Goullet, *Les saints du diocèse de Toul* (SHG VI), dans: *L'hagiographie* (note 20), 11–90, ici 42–69; sur ce dossier, voir aussi Heinzelmann, *L'hagiographie* (note 16), 78.

se limite au récit de la mort de l'abbé Adelphe, décédé en pénitence à Luxeuil. En revanche, les deux premières Vies sont plus élaborées.

À la suite d'Anne-Marie Helvétius,³⁶ il convient de souligner tout d'abord, la différence de traitement de l'information dans la *Vita Columbani* de Jonas d'une part et dans les Vies d'Amatus et de Romaric d'autre part.

La fondation de ce monastère de femmes, dans les Vosges, par un grand aristocrate, Romaric, est portée par Jonas de Bobbio, le biographe de Colomban, au crédit de l'abbé Eustasius. Jonas met ici en place les éléments qui justifient la sujétion de Remiremont à Luxeuil puisque Romaric fut converti par la prédication d'Eustasius et se retira à Luxeuil pour suivre l'exemple de Colomban, fonda un monastère de femmes sur ses biens propres avec l'accord d'Eustasius:

[Romaric], de par sa grande noblesse, était demeuré auprès de Théodebert et ensuite, éclairé par l'exemple de Colomban et la prédication d'Eustasius, venant à Luxeuil, il se soumit aux institutions monastiques. Il mena là longtemps une vie sous la norme régulière; ensuite, avec l'accord d'Eustasius, il construisit sur ses biens propres un monastère de jeunes filles, dans lequel il introduisit l'observance de la règle du bienheureux Colomban.³⁷

En outre c'est Eustasius lui-même qui aurait désigné Amatus comme abbé du nouveau monastère.³⁸

Cependant, la version donnée par la Vie d'Amatus sur la fondation est sensiblement différente de celle de Jonas. C'est Amatus qui convertit Romaric et le persuade de fonder, avec lui, un monastère:

Il y avait un homme nommé Romaric, noble au palais et honorable parmi le peuple, qui, bien que sous l'habit laïc, montrait déjà alors une âme pieuse. Donc, agissant à l'incitation divine, à ce que je crois, saint Amatus se présenta chez lui pour [qu'il lui fasse] la grâce de son hospitalité. Ayant reconnu l'homme de Dieu, il le reçut avec beaucoup de respect d'honneur... Entendant cela, l'homme de Dieu, Romaric, empli du désir et de l'amour de Dieu, méprisant les richesses et les affaires du siècle, quelques jours plus tard, la tête tondue, se mit lui-même au service de son Seigneur pour être imprégné des normes

36 Je reprends ici une partie de l'analyse faite par Anne-Marie Helvétius dans son mémoire d'habilitation à diriger les recherches et qu'on peut trouver dans l'article que nous avons publié ensemble, sur Remiremont en 2007: Michèle Gaillard et Anne-Marie Helvétius, Production de textes et réforme d'un monastère double. L'exemple de Remiremont du VII^e au IX^e siècle, dans: Frauen – Kloster – Kunst. Neue Forschungen zur Kulturgeschichte des Mittelalters, éd. par Jeffrey F. Hamburg e. a., Turnhout 2007, 383–394, ici 383–389.

37 Vita Columbani (note 4), II, 10.

38 Vita Columbani (note 4), II, 10: [Amatus] qu'Eustasius avait établi comme abbé pour y enseigner la règle.

monastiques. À la même époque, parfaitement instruit en celles-ci et agissant sans aucun doute sur le conseil du Dieu tout-puissant, le saint maître Amatus ainsi que son disciple, Romaric, avec une grande sainteté et l'intention très pieuse d'une perfection très élevée, construisirent un monastère de jeunes filles.³⁹

La Vie de Romaric indique que celui-ci succéda à Amatus comme abbé.⁴⁰ À aucun moment, dans l'une ou dans l'autre Vie, il n'est question d'une intervention d'Eustasius dans le processus de fondation. En outre, ce que ne dit pas Jonas, Amatus, qui certes avait suivi Eustasius à Luxeuil, a auparavant reçu sa formation non pas à Luxeuil, mais à Agaune, d'où l'institution de la *Laus Perennis* à Remiremont.⁴¹

Quel que soit le crédit qu'on accorde à ces deux versions d'un même événement, on doit souligner que l'auteur de la Vie d'Amatus, peut-être le même que celui de la Vie de Romaric, ne tenait pas à faire de Remiremont un monastère fondé sur le modèle de Luxeuil et déploie toute son énergie à souligner les caractères originaux du monastère: construction d'un bâtiment réservé aux lépreuses,⁴² existence d'une communauté de femmes, dirigée par une abbesse, et la *Laus Perennis*:

Au sein de cette même communauté, cet homme choisit une femme pour diriger les sœurs et qui était emplie du désir de Dieu et supérieure par sa vie religieuse; elle se nommait Mactefledis... Plus tard, saint Amatus affectionnant toujours le retrait au désert, trouvant dans la Vosge profonde et vaste un castrum, comme on le comprenait alors, y déplaça le monastère et là, avec l'aide de Dieu, institua la psalmodie continuelle, jour et nuit, des nombreuses vierges réparties en sept groupes, chacun de douze psalmodiantes.⁴³

Jonas confirme, à propos du schisme d'Agrestius, que des tensions existaient entre Eustasius et les fondateurs d'Habendum: ceux-ci avaient même été réprimandés par Eustasius pour certaines négligences. Agrestius trouve là un terrain favorable

39 Vita Amati, 7 (note 14).

40 Vita Amati, 5–6 (note 14): *Nam cum adhuc ad bonum opus profuturum unam tantummodo reservasset villam, consilio deinceps inito, beatus Amatus cum eodem ad monasterium puellarum aedificandum pergit. ... Post obitum namque beati socii sui Amati ipse gubernandam sanctam congregationem suscepit.*

41 Sur la *Laus Perennis* et son origine, voir Corbinian Gindele, Die gallikanischen "Laus Perennis"-Klöster und ihr "Ordo Officii", dans: Revue Bénédictine vol. 69 (1959), 32–48 (sur Remiremont, 40); sur l'introduction de la *Laus Perennis* à Saint-Maurice d'Agaune (d'où venait Amatus), Albrecht Diem, Who Is Allowed to Pray for the King? Saint-Maurice d'Agaune and the Creation of a Burgundian Identity, dans: Post-Roman Transitions. Christian and Barbarian Identities in the Early Medieval West, hg. von Walter Pohl, Gerda Heydemann (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages 14), Turnhout 2013, 47–88 (sur Remiremont, 79–80).

42 Vita Romarici, 7 (note 14).

43 Vita Amati, 8 et 10 (note 14).

et convainc Amatus et Romaric de le soutenir. Après la condamnation et la mort d'Agrestius, Amatus et Romaric demandent leur pardon à Eustasius et l'obtiennent.⁴⁴ Cet épisode, dont on n'a aucune trace dans les *Vitae* de Romaric et d'Amatus, permet à Jonas de réaffirmer la sujétion d'Habendum à Luxeuil.

Que penser de la Vie d'Adelphe, qui consiste en fait dans le récit de la mort de celui-ci? Sentant venir sa mort, il se livre à une confession publique et demande à se rendre à Luxeuil pour la réitérer devant les moines et leur abbé Ingofredus (le successeur de Walbert qui est mort vers 670). Adelphe (ou l'auteur du texte) a-t-il voulu réaffirmer la sujétion à Luxeuil? Les conflits avaient-ils perduré ou recommencé et Adelphe voulait-il se faire pardonner par les moines de Luxeuil? Ou bien, tout simplement, Adelphe était-il un ancien moine de Luxeuil qui avait souhaité mourir au milieu de ses frères plutôt qu'au milieu de la communauté, essentiellement féminine, d'Habendum? Impossible de trancher; on peut seulement remarquer qu'Adelphe, contrairement à Amatus et Romaric et aux abbesses contemporaines, Mactefledis et Tetta, n'est pas mentionné dans le *Liber Memorialis* de Remiremont.⁴⁵ Il faut attendre les réécritures de ces trois Vies au XI^e siècle et le récit de la translation de 1049, pour le voir honoré à rang égal avec Amatus et Romaric.⁴⁶

Le qualificatif de « colombanien » souvent appliqué au monastère de Remiremont, mérite donc d'être nuancé, voire complètement abandonné: au temps des fondateurs, on ne peut que constater des relations complexes et parfois conflictuelles; deux siècles plus tard, lors de la confection du *Liber Memorialis* de Remiremont, le seul lien visible est fort ténu: on y trouve la liste de religieux d'Annegray (premier monastère fondé par Colomban)⁴⁷ mais la communauté de Luxeuil ne figure pas parmi les listes de moines ou de religieuses inscrites dans ce livre.

44 Vita Columbani (note 4), II, 10: *Cumque iam multa religione (Romaricus) polleret, ad eum Agrestius pergit seseque subditum atque oboedientem simulat simulque Amatam, quem ibi Eustasius ob inbuendam regulam praefecerat, mollibus suggillationibus temptat. Nam eo in tempore ob quibusdam neglectis tam Amatus quam Romaricus ab Eustasio obiurgati fuerant. Lesos ergo ut sensit, ut facilius exasperatas mentes suis adsertionibus iungeret, stimulavitque paulatim venenata verba sanas mentes recipere et in contemptu regulae beati Columbani propriam vesaniam propagare. Pro dolor! exitiabili suasu ac loetifera inbutione monita sana insaniens maculavit...* [après la mort d'Agrestius] Amatus vero ac Romaricus venerabilis Eustasii conventum postulantes recipiunt atque, desidia submota, fruuntur.

45 *Liber memorialis* von Remiremont, éd. par Eduard Hlawitschka, Karl Schmid et Gerd Tellenbach, Zürich 1970, dans: MGH, Libri mem. I; le nom d'Adelphe ne figure pas dans l'index onomastique (218–219); voir aussi Michèle Gaillard, D'une réforme à l'autre (816–934): les communautés religieuses en Lorraine à l'époque carolingienne (Histoire ancienne et médiévale 82), Paris 2006, 179.

46 Goullet, Les saints (note 35), 66–69.

47 *Liber memorialis* (note 45), fol. 24.

Les fondateurs en lien avec Walbert (troisième abbé de Luxeuil, † vers 670)

Germain, abbé de Moutier-Grandval

De la Vie de Germain ne nous est parvenu qu'un seul manuscrit médiéval, St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. Sang., 551, du X^e siècle. Ce qui laisse supposer une diffusion très restreinte et une influence très limitée de ce texte sur la littérature hagiographique postérieure. Cette *Vita* courte et sobre paraît donc avoir été écrite par un contemporain de Germain, un peu plus d'un an après sa mort si l'on en croit le dernier miracle relaté. On a du mal à croire en l'identité entre l'auteur et l'abbé de Bobbio du même nom (v. 640–v. 690) car on imagine difficilement que la *Vita* ait alors eu si peu de diffusion; le récit de miracles laisse supposer que l'auteur appartenait à la communauté de Moutier-Grandval.

Germain est originaire d'une grande famille trévire; il avait deux frères Optomarus, qui fut nourri au palais de Dagobert et brilla à celui de Sigebert, et Numerianus. Après avoir passé un temps auprès de saint Arnoul, dans son ermitage proche de Remiremont, où il s'installe ensuite, Germain se rendit à Luxeuil au temps de l'abbé Walbert; celui-ci et les frères le jugèrent digne de devenir prêtre.⁴⁸ C'est Walbert qui choisit l'emplacement du monastère fondé par le duc d'Alsace Gondoinus, qui se rendit sur place avec des moines de Luxeuil et qui choisit Germain comme abbé.⁴⁹

Ensuite après la mort de Gondoinus, puis de son successeur le duc Boniface, la région est confiée au duc Chaticus, autrement dit Eticho-Adalricus, qui opprime les gens de la région (le Sornegau) et investit la vallée avec des Alamans. Germain se rend avec livres et reliques à la rencontre du duc qu'il trouve dans la basilique Saint-Maurice et le sermone. Feignant le remord, le duc laisse Germain dans la basilique avec son compagnon Randoald qui se lamente bientôt voyant que rien n'était fait... On lui enlève ses vêtements et il est mis à mort ainsi que Randoald. Les frères les retrouvent à la 3^e heure de la nuit, les déposent dans la basilique de saint Urcinus (Saint-Ursanne) puis les ensevelissent dans la basilique Saint-Pierre; l'hagiographe relate ensuite un miracle à Noël (lumière) puis une guérison ensuite, à la date anniversaire de sa mort (21 février).⁵⁰

L'itinéraire de Germain est particulièrement intéressant: il se rend d'abord auprès d'Arnoul, donc avant 640, puis au monastère de Remiremont et enfin à Luxeuil, sur le conseil d'un certain Chunna qu'on identifie avec l'abbé de Réôme qui commanda la Vie de Jean à Jonas en 659. Boniface ayant succédé à Gondoinus vers 660, la fondation de Moutier-Grandval aurait donc eu lieu avant 660. Le duc Eticho-Adalricus

48 Vita Germani abbatis Grandivallensis (note 17), 1–6.

49 Vita Germani abbatis Grandivallensis (note 17), 8–9.

50 Vita Germani abbatis Grandivallensis (note 17), 10–15.

succédant à Boniface vers 673, on peut supposer que Germain mourut peu après et que sa Vie fut écrite vers 675.

Le rôle de Walbert et de Luxeuil dans la fondation monastique est prégnant et sans doute réel; mais on peut remarquer que Germain ne vient pas à Luxeuil directement et que ses liens d'origine le portent vers l'Austrasie et l'entourage des Arnulfo-Pippinides; son frère est même décrit comme un grand de la cour de Sigebert III, donc dans l'entourage du maire du palais Grimoald. Celui qui écrivit sa vie faisait peut-être partie des moines de Luxeuil envoyés par Walbert à Moutier-Grandval, d'où son insistance sur le séjour de Germain à Luxeuil et sur le rôle de Walbert.

Salaberge, abbesse à Laon

Hans Hummer et moi-même avons établi, avec des arguments complémentaires, l'origine « mérovingienne » de la *Vita Sadalbergae*, qui a pu être écrite dès la fin du VII^e siècle, très probablement dans les années 680 peu après qu'une guerre eut opposé les roi Dagobert II et Thierry III ainsi que leurs maires du palais respectifs Wulfoald et Ébroin.⁵¹

Les débuts de la *Vita* reprennent les données de la Vie d'Eustasius dans le Livre II de la *Vita Columbani discipulorumque eius*, écrite par Jonas de Bobbio: à son retour d'une mission en Bavière, Eustasius séjourne chez le duc Gondoinus dans sa *villa* de Meuse, non loin de Langres; il guérit Salaberge de sa cécité. Mariée puis veuve, Salaberge songe à se retirer à Remiremont. Mais elle est mariée une deuxième fois contre sa volonté; après la naissance de ses cinq enfants et avec l'accord de son époux, Boson-Blandin, elle fonde un monastère dans les faubourgs de Langres, non loin de Luxeuil. Elle le déplace ensuite, par sécurité, dans la ville de Laon réputée inexpugnable:

Donc, ayant pris conseil du susdit abbé Walbert, qui était réputé pour sa sage énergie et son bon conseil en de telles affaires... la servante de Dieu, abandonna le sol de sa patrie et les demeures paternelles, préférant être pauvre avec le Christ plutôt que posséder les avantages de la richesse et supporter de grands dangers; pourvue de ce qui était nécessaire à la vie, elle se rendit en la ville de Laon, en grand apparat et avec toutes les âmes que Dieu lui avait confiées. Cette ville, bien qu'elle puisse être assiégée par des ennemis, disposait cependant d'une solide défense de par la nature du lieu et sa situation au sommet d'un mont de telle sorte qu'elle ne risquait pas d'être prise par les Barbares.⁵²

51 Hans Hummer, *Die Merowingische Herkunft der Vita Sadalbergae*, *Deutsches Archiv* 59 (2003), 459–493; Michèle Gaillard, *De l'Eigenkloster au monastère royal: l'abbaye Saint-Jean de Laon, du milieu du VII^e siècle au milieu du VIII^e siècle, à travers les sources hagiographiques*, dans: *L'hagiographie* (note 20), 249–262.

52 *Vita Sadalbergae* (note 18), 14.

L'abbé de Luxeuil, Walbert, l'assiste donc dans les deux étapes de sa fondation puis rend visite au monastère désormais établi à Laon.⁵³

Écrivant dans une période troublée, l'hagiographe a pour objectif essentiel de conforter la légitimité du monastère (qui, lorsqu'il écrit, était gouverné par la fille de Salaberge, Anstrude, en butte aux attaques du maire du palais Ébroïn et de ses partisans),⁵⁴ en insérant la fondation de Salaberge dans un réseau spirituel incontestable, celui de Luxeuil et de ses deux premiers abbés. Curieusement, peut-être par précaution (puisque le maire du palais de Neustrie Ébroïn était l'allié du duc d'Alsace Étichon, meurtrier de Germain), il ne dit rien de la fondation par le père de Salaberge de l'abbaye de Moutier-Grandval, que nous venons d'évoquer. On peut noter cependant une ressemblance entre l'itinéraire spirituel de Germain et celui de Salaberge: Germain est d'abord moine à Remiremont; entre ses deux mariages, Salaberge songe à se retirer à Remiremont. Le premier quitte Remiremont pour un « meilleur » monastère, Luxeuil, puis devient le premier abbé de Moutier-Grandval fondé à l'initiative de Walbert; la deuxième, abandonne l'idée de s'y retirer pour construire son propre monastère sur les conseils de l'abbé de Luxeuil, Walbert.

Comme dans le cas de Moutier-Grandval, l'influence de Luxeuil passe par l'abbé Walbert; dans toute cette *Vita*, pourtant longue et très descriptive, on ne décèle aucune mention, ni aucune allusion aux institutions de Luxeuil ou de Colomban bien que l'auteur ait abondamment utilisé l'œuvre de Jonas de Bobbio au début de la *Vita*. Au contraire, la règle dont semble s'inspirer Salaberge est celle qui régit, pour la prière au moins, les monastères d'Habendum, Remiremont donc, et Saint-Maurice d'Agaune:

En peu de temps, furent regroupées en ce lieu et réunies dans le monastère près de 300 servantes du Christ; elle institua la règle pour celles qu'elle avait disposées en turmes à l'instar des moines d'Agaune et d'Habendum: elle ordonna que le chant des psaumes retentisse nuit et jour pour le Dieu tout-puissant et, que, selon la parole célèbre de Paul (cf. Thess. 5,17), on prie sans interruption. Et cette coutume est encore respectée de nos jours, sous les auspices du Christ, dans ce monastère. De fait, un amour véritable les enflammait du même désir de chanter.⁵⁵

53 Vita Sadalbergae (note 18), 12 et 20.

54 Vita Anstrudis [BHL 556], éd. par Wilhelm Levison, dans: MGH SS rer. Merov. 6, Hanovre e. a. 1913, 64–78; sur le contexte de rédaction, cf. Gaillard, De l'Eigenkloster (note 51), 257–262 et ead., Les *Vitae* des saintes Salaberge et Anstrude de Laon, deux sources exceptionnelles pour l'étude de la construction hagiographique et du contexte socio-politique, Revue du Nord 93 (2011), 655–659.

55 Vita Sadalbergae (note 18), 17.

À la fin du VII^e siècle donc, le monastère de Laon se réclame certes de l'héritage de Colomban et de Luxeuil mais, en appliquant, comme Remiremont, la *Laus Perennis*, suit un mode de vie sans aucun doute différent de celui de Luxeuil.

Les évêques fondateurs

Prix/Praeiectus, évêque de Clermont

Les fondations de l'évêque de Clermont, Praeiectus, mort assassiné vers 675, ne mettent absolument pas celui-ci en relation avec Colomban ou l'un de ses disciples: la formation du jeune Praeiectus a lieu en Auvergne, à Issoire; cependant, l'auteur de la *Vita*, probablement écrite à la fin du VII^e siècle, affirme que les religieuses de Chamalières suivaient les règles des saints Benoît, Colomban et Césaire, ce qui peut nous paraître difficilement réalisable, et insiste sur le fait que les religieuses, sous la gouverne du pieux Evodius, qui n'est pas abbé, suivaient la *normam fidei religionisque ac mortificationis custodiam*, la norme de la foi et de la piété et l'observance de la mortification,⁵⁶ ce qui n'est pas sans rappeler la façon dont Jonas de Bobbio, dans la Vie de Colomban qualifie les monastères, de lieu de pénitence et de mortification.⁵⁷ L'analogie avec le monastère d'Eboriacum est frappante aussi même si elle n'est pas explicite: lors de sa fondation, Burgondofara fut conseillée par son frère Chagnoald, un des premiers disciples de Colomban et par Walbert, le futur abbé de Luxeuil,⁵⁸ quant aux religieuses de Chamalières, elles sont placées sous la surveillance du pieux Evodius.

Malgré sa fragilité, l'hypothèse d'une influence colombanienne ou luxovienne sur la fondation de Chamalières ne peut être totalement écartée, même si elle n'apparaît pas dans les deux autres fondations de cet évêque, le monastère de femmes de Royat et le Xenodochium de Clermont, pour lequel l'auteur de la *Vita* se réfère à un modèle oriental.⁵⁹

Éloi/Eligius, évêque de Noyon

Considérant comme acquise l'attribution de la quasi-totalité de la *Vita Eligii* à Audoenus, établie par Clemens Bayer,⁶⁰ je me contenterai de remarquer ici qu'Audoenus/Ouen, supposé propagateur du monachisme colombanien dans l'historiographie,

56 Passio Praeiecti (note 16), 15.

57 ... *penitentiae medicamenta et amor mortificationis ... locis* (Vita Columbani [note 4], I, 5).

58 Vita Columbani (note 4), II, 7.

59 Passio Praeiecti (note 16), 16.

60 Clemens M. M. Bayer, Vita Eligii, in: Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 35 (2007), 461–524; Heinzelmann, L'hagiographie (note 16), 69.

ne fait aucune référence à Colomban dans la *Vita* de son ami Éloi/Eligius, qu'il rédige vers 670:⁶¹ Solignac est pourvu d'une communauté de moines dont le mode de vie est presque unique en Gaule, Éloi fonde un Xenodochium dans sa propre demeure à Paris et y installe une communauté de femmes soumises à la stricte discipline de la règle.⁶²

On pourrait émettre quelques doutes sur la réalité du lien de Solignac avec Luxeuil, si Jonas n'avait pas compté Éloi au nombre des évêques ayant fondé des monastères suivant la règle de Colomban (cf. *supra*) et s'il n'était pas établi par la charte de fondation éditée d'après une copie du XI^e siècle et des copies modernes par Bruno Krusch qui la considérait comme authentique.⁶³

Toujours est-il qu'Audoenus ne semble pas estimer important de préciser ce lien avec Luxeuil, ce qui fait écho à l'absence dans sa propre *Vita* d'évocation de sa rencontre avec Colomban racontée par Jonas de Bobbio et de sa fondation de Rebaix et même des monastères fondés dans le diocèse de Rouen,⁶⁴ qui nous sont connus par d'autres sources.

Les saints fondateurs du diocèse de Rouen, au temps de l'évêque Audoenus († 684)⁶⁵

Wandrille, fondateur de Fontenelle

Wandrille originaire de Verdun, en accord avec son épouse, se retira d'abord au Montfaucon, dans les Ardennes, auprès d'un vieillard, puis se rendit, après une vision angélique, à Bobbio où il séjourna un moment; sur le chemin du retour il s'arrêta à Romainmôtier; de là, alors qu'il voulait se rendre en Irlande, on le retrouve auprès de saint Audoenus à Rouen; celui-ci l'ordonne diacre puis prêtre, fonctions que Wandrille accomplit parfaitement. Wandrille fonde un monastère, près d'une source, *in heremo gemetico*, sur des terres du fisc. À cause de sa sainteté, il est très cher à l'évêque.⁶⁶

61 Vita Eligii (note 14), 634–761.

62 Vita Eligii (note 14), 15–17.

63 Authentique selon Krusch qui l'édite en appendice de la *Vita Eligii*, d'après un manuscrit de Limoges (aujourd'hui fonds de Solignac, AD-Haute-Vienne, 6 H 7) du XI^e s. (Vita Eligii [note 13], n. 60, 743–749); mais la mention du pouvoir de correction de Luxeuil, un *unicum*, suggère une interpolation, de même que la titulature d'Éloi (*Eligius servus omnium servorum Christi*) alors qu'il n'est pas encore évêque.

64 Vita Audoeni [BHL 750], éd. par Wilhelm Levison, dans: MGH SS rer. Merov. 5, Hanovre e. a. 1910, 536–567.

65 Sur la présence de l'héritage de Colomban dans les Vies de Wandrille et Philibert, cf. Mériaux, *Multorum coenobiorum fundator* (note 22), 86.

66 Vita Wandregisili (note 20), 6–14.

Wandrille a donc accompli une véritable pérégrination qui l'a mené dans deux grands monastères de la nébuleuse colombanienne, Bobbio, puis Romainmôtier, fondé, ou plutôt refondé par Chramnelenus, frère de Donat (cf. *supra*).

L'évêque diocésain, Audoenus, n'est pas partie prenante de la fondation du monastère de Wandrille: au contraire, il semble avoir souhaité garder celui-ci au sein de son clergé. Ce n'est donc pas Audoenus, béni enfant par Colomban,⁶⁷ qui le guide sur cette voie. Par petite touches, l'auteur de la *Vita* inscrit bien Wandrille dans le réseau monastique colombanien, mais sans jamais faire référence à Luxeuil, ni à un de ses abbés, contrairement à ce qu'on a vu pour les Vies de Gall, de Germain et de Salaberge.

Philibert, fondateur de Jumièges

Au VIII^e siècle, la *Vita Philiberti*, sans doute remaniée à l'époque carolingienne, rattache avec insistance Philibert à Rebais et à son abbé Agilus (mentionnés dans la *Vita Columbani* car guéri par Eustasius⁶⁸): Philibert aurait été éduqué à Rebais au temps d'Agilus auquel il succéda comme abbé, mais chassé par une révolte des moines à cause de son austérité, il aurait effectué, comme Wandrille, son proche voisin, un périple pour visiter les nombreux monastères observant la règle de Colomban tout en s'imprégnant des grands textes monastiques.⁶⁹

Conclusion

Des liens étroits unissaient sans doute le monastère de Luxeuil, fondé par Colomban, et un certain nombre de fondations monastiques du VII^e siècle mentionnées par Jonas de Bobbio dans le Livre II de la *Vita Columbani discipulorumque eius*: en particulier, le monastère d'Eboriacum, fondé par Fara avec le soutien de l'abbé de Luxeuil Eustasius ainsi que le monastère de Rebais, fondé par Ouen/Audoenus, pourvu, dès 637, d'un privilège épiscopal de l'évêque Faron,⁷⁰ le frère de Fara, mais

67 *Vita Columbani* (note 4), I, 26.

68 *Vita Columbani* (note 4), II, 8.

69 *Vita Filiberti* (note 21), 2–5.

70 La charte de l'évêque Faron, datée du 1^{er} mars 637 ou 638 (éd. Jean-Marie Pardessus, *Diplomata, chartae, epistolae, leges*, Paris, 1843–1849, II, N° 275, 40) est considérée comme sincère, cf. Eugen Ewig, *Das Formular von Rebais und die Bischofsprivilegien der Merowingerzeit*, dans: Ewig, *Spätantikes und fränkisches Gallien* (note 15), t. 2, 456–484; en revanche le diplôme de Dagobert, daté de 635, qui reprend les dispositions de ce privilège est considéré unanimement comme un faux (voir en dernier lieu, Theo Kölzer, *Die Urkunden der Merowinger*, MGH DD Merov. I., Nr. 49, 126–127); sur l'antériorité de la charte épiscopale par rapport au faux diplôme, voir la mise au point récente

auquel (comme Jouarre fondé par Adon, le frère d'Ouen/Audoenus) aucune *Vita* mérovingienne n'est rattachée. Ces liens sont probants aussi dans les fondations soutenues, voire provoquées, par l'abbé de Luxeuil Walbert, Moutier-Grandval et Sainte-Marie de Laon.

En dehors de ces monastères, dans les sources hagiographiques écrites au cours de la période 650–750, les liens avec Colomban et Luxeuil sont fort ténus (mention de la règle, itinéraire des fondateurs), non explicités (*Vita Eligii*, *Vita Audoeni*), sujets à caution (*Vita sancti Galli*), voire même ignorés, comme dans les Vies des fondateurs de Remiremont, que Jonas de Bobbio comptait pourtant au nombre des monastères suivant la règle de Colomban.

Cependant, s'élabore une construction littéraire et spirituelle qui vise à relier le passé d'un certain nombre de monastères à Colomban et à ses disciples, sans doute pour augmenter leur prestige et prouver leur ancienneté; cette construction se poursuit et s'accroît même pendant la période carolingienne et au-delà.⁷¹ Certes, l'influence de Colomban et de Luxeuil fut sans doute plus limitée que ne l'avaient pensé Montalembert et Prinz, mais elle fut en revanche réelle et féconde dans l'écriture hagiographique.

de Laurent Morelle, La liberté de Luxeuil et son expression diplomatique: À propos d'une charte épiscopale absente et d'un privilège pontifical encombrant (Jean IV, 640–642), dans: Colomban et son influence (note 5), 239–260 (en particulier 240).

- 71 Sans prétendre à l'exhaustivité, mentionnons la *Vita Audomari*, *Bertini* et *Winnoci*, écrite au tout début du IX^e siècle (Saint-Bertin-Saint-Omer), la *Vita Geremari*, rédigée dans la première moitié du IX^e s. (Saint-Germer-de-Fly), la *Vita Hermenfredi*, écrite dans la première moitié du IX^e siècle (Cusance), la *Vita Agili*, rédigée au IX^e siècle? (Rebais), la *Vita Faronis*, écrite vers 869 par l'évêque de Meaux Halitgaire, (Sainte-Croix-Saint-Faron de Meaux), la *Vita Bercharii* et la *Vita Frodeberti*, écrites par Adson, à la fin du X^e s (Montier-en-Der et Montier-la-Celle), la *Vita Deodati*, rédigée au milieu du XI^e siècle (Saint-Dié), la *Vita Rodingi*, écrite par Richard de Saint-Vanne, vers 1030 (Beaulieu-en-Argonne) et la *Vita Deicoli*, probablement rédigée au XI^e siècle (Lure). Sur cet héritage tardif, voir Mériaux, *Multorum coenobiorum fundator* (note 22), 87–92. Voir aussi, pour l'étude parallèle des sources diplomatiques, Michèle Gaillard, L'influence de Colomban et de Luxeuil sur les fondations monastiques en Gaule: entre légendes et réalités, dans: BUCEMA HORS-SÉRIE N° 15 | 2025: Églises, monachisme, agglomérations et territoires en Bourgogne Franche-Comté entre l'Antiquité tardive et le haut Moyen Âge, sous la direction de Sébastien Bully, Morana Čaušević-Bully et Damien Martinez.

Otmar und Beata

Von den Beziehungen eines Klostergründers zur „Welt“

Nicht nur bei Handschriften, sondern auch bei Urkunden bewies der junge Humanist Melchior Goldast (1578–1635) einen erstaunlichen Kennerblick.¹ Die breite zeitliche Streuung der von ihm bis nach Bremen mitgenommenen Urkunden legt den Verdacht nahe, dass er noch aus mehreren Tausend an Urkunden auswählen konnte. Heute müssen wir uns im Stiftsarchiv St. Gallen, dem ehemaligen Klosterarchiv, mit rund 750 Privaturkunden aus der Zeit von 720 bis 1000 begnügen. Herrscherdiplome fehlen in seiner Auswahl, da diese wohl getrennt und außerhalb der Registratur der XXXVI *capitula* aufbewahrt wurden.² Dennoch vermitteln seine als *Centuria Chartarum* im zweiten Band seiner *Alamannicarum rerum scriptores* 1606 in Frankfurt abgedruckten Urkunden ein breites Panorama verschiedener Schreiber, Schriften und Urkundentypen aus Alemannien und Rätien.³ Diese reichen bis in die Gründungszeit des Klosters zurück, sodass allein aus der Zeit bis zum Tod des ersten Abts Otmar sieben Urkunden eine Bremer Signatur tragen und zwei weitere nur noch dank ihrer Erstedition durch Goldast zumindest als Text erhalten geblieben sind.

Unter diesen befindet sich ein mit doppeltem Überlieferungsglück ausgestattetes Stück, besteht doch inhaltlich gar keine Beziehung zum Kloster St. Gallen. Es handelt sich um eine umfangreiche Ausstattung einer Kirche auf der nur 3,38 ha kleinen Insel Lützelau⁴ im Zürichsee durch Beata, die Tochter des Rachibert.⁵

1 Peter Erhart, ... und mit alter briefen urkund (dorin gemischlet) bestäht. Der frühmittelalterliche Urkundenschatz des Klosters St. Gallen in den Händen Vadians, in: Vadian als Geschichtsschreiber, hrsg. von Rudolf Gamper, St. Gallen 2006 (Vadian-Studien 17), 69–98.

2 Peter Erhart (Hrsg.), Lebenswelten des frühen Mittelalters in 36 Kapiteln, St. Gallen 2019.

3 Melchior Goldast, *Alamannicarum rerum scriptores aliquot veteres* 1–3, Frankfurt 1606, Neudruck 1730.

4 Vgl. Hans Schnyder, Lützelau, in: Frühe Klöster, die Benediktiner und Benediktinerinnen in der Schweiz, red. von Elsanne Gilomen-Schenkel, Bern 1986 (Helvetia Sacra. Abteilung III: Die Orden mit Benediktinerregel 1,1), 272–278.

5 Vgl. Peter Erhart, Urkunden der Beata, in: Geheimnisse auf Pergament. Katalog zur Jahresausstellung in der Stiftsbibliothek St. Gallen, 3. Dezember 2007–9. November 2008, St. Gallen 2008, 26–27; Bernhard Zeller, Beata. Una donna nell'Abbazia di San Gallo tra memoria e oblio, in: Genesis. Rivista della Società Italiana delle Storiche 9 (2010), 67–84; vgl. jetzt auch die Übersetzung der Urkunde Beatas bei Sebastian Scholz, Übersetzungen von Urkunden Nr. 3, in: vvaldo –

Aufgrund der Nennung des fränkischen Hausmeiers Karlmann lässt es sich in die Jahre 741 bis 745 datieren.⁶ Bereits die in der Arenga genannten Patrone dieser kleinen Landkirche lassen aufhorchen.⁷ Neben der traditionellen Hauptpatronin Maria waren Reliquien der Heiligen Petrus, Martin, Leodegar und Petronilla sowie weiterer ungenannter Heiliger niedergelegt worden. An diesen zeichnet sich eine mehrheitlich gallorömische und fränkische Orientierung ab, die auch die für die Karolinger einige Jahrzehnte später besonders bedeutsame angebliche Petrustochter Petronilla miteinbezog. Ihre Verehrung in den frühen 740er-Jahren auf einer Inselkirche nördlich der Alpen ist erstaunlich, wurde ihr Sarkophag doch erst 757 von Papst Paul I. (757–767) aus den Katakomben der Domitilla in ein eigens errichtetes Mausoleum auf dem Vatikanhügel feierlich transferiert.⁸

Eine solch illustre Heiligenschar lässt sich wohl nur mit Unterstützung eines nahegelegenen Klosters versammeln, weshalb das Kloster Reichenau als Vermittler in Betracht gezogen werden muss. Im Zentrum der liturgischen Verehrung stand dort ebenfalls die Gottesmutter Maria, gefolgt vom Patrozinium der beiden Apostelfürsten.⁹ Die älteste Allerheiligenlitanei auf der Insel, überliefert in Badische Landesbibliothek Karlsruhe, Cod. Aug. CCLIV, fol. 212v–213v, aus der Zeit Ludwigs des Frommen, enthält die Namen aller vier Heiligen. Dieser Schwerpunkt auf westfränkischen Heiligen deutet wiederum auf sehr frühe Beziehungen des jungen Inselklosters zum Martinskloster in Tours, aber vor allem zu Murbach und Hornbach hin. Letztere Klöster wurden beide von Pirmin gegründet. Hauspatrone waren in Murbach der heilige Leodegar von Autun, in Hornbach der heilige Petrus. Dieser weit gefächerte und prominent besetzte Heiligenhimmel lässt vermuten, dass es sich um keine normale hölzerne Landkirche handelte, sondern vielmehr um einen steinernen Bau, der noch dazu als Oratorium für das angeschlossene Kloster diente.

Im angeschlossenen Wohnhaus lebte eine klösterliche Frauengemeinschaft (*ancillae dei*), der die beiden Frauen Beata und ihre Mutter Ata vorgestanden haben dürften, wenngleich sie auf den Titel von Äbtissinnen verzichteten. Dennoch erinnert ihre Transformation eines Wohnhauses in ein Kloster (*monasterium*) – die Bezeichnung fehlt allerdings in den Urkunden – an das dichte Netz monastischer

Privaturkunden des Frühmittelalters, hrsg. von Peter Erhart, St. Gallen 2024 (vvaldo – additamenta IV), 40–112, hier 50–51.

6 Chartularium Sangallense I. 720–840, bearbeitet von Peter Erhart unter Mitwirkung von Karl Heidecker und Bernhard Zeller, St. Gallen 2013, n. 11.

7 Vgl. Hedwig Röckelein, Religiöse Frauengemeinschaften des frühen Mittelalters im alemannischen Raum, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 27 (2008), 27–49, hier 33, Anm. 11.

8 Agostino Amore, Petronilla, in: Biblioteca Sanctorum X, Roma 1968, 514–517.

9 Anselm Manser und Konrad Beyerle, Aus dem liturgischen Leben der Reichenau, in: Die Kultur der Abtei Reichenau. Erinnerungsschrift zur zwölfhundertsten Wiederkehr des Gründungsjahres des Inselklosters 724–1924, Erster Halbband, München 1925, 316–437, hier 331–335.

Gründungen mit familiärem Charakter in der Toskana des 8. Jahrhunderts. Motiviert waren sie aus einer Mischung von religiösen, karitativen und wirtschaftlichen Interessen. Doch weder in der Toskana noch am südlichsten Rand Alemanniens konnte eine solche klösterliche Gründung ohne Einverständnis des Bischofs realisiert werden. Nicht nur die Auswahl an Reliquien, sondern auch der Entscheid für eine kleine walförmige Insel als Rückzugsort weisen deutliche Analogien mit der Reichenau auf. Im Zürichsee erlaubten zwei Inseln diese Form des Rückzugs aus der Welt, die Ufenau und die Lützelau. Letztere blieb in einer weiteren Beata-Urkunde als *insola minore, quae iuxta Hupinauia est* nur vermeintlich namenlos,¹⁰ handelt es sich doch dabei um die Übersetzung ihres eigentlichen Namens – *Luzilunouua* –,¹¹ (ahd. *luzzila ouwa* = „die kleine Insel“).¹² Zur weiteren Klärung nennt der Urkundenschreiber auch gleich noch als Referenzobjekt die mit 11,26 ha vier Mal so große Nachbarinsel – *quod est iuxta Ubinauuia*, die ihren Namen ihrem fränkischen Besitzer Ubo oder Ufo verdankte.¹³ Frühbronzezeitliche Keramikfunde auf der Lützelau und die Reste eines gallorömischen Tempels aus dem 2./3. Jahrhundert am Standort der romanischen Kirche St. Peter und Paul auf der Ufenau deuten eine frühe Nutzung der trockenen Böden landeinwärts für Ackerbau und Weidebetrieb an, während der Fischfang Abwechslung auf dem Speisezettel garantierte.¹⁴

Die „Au“, d. h. das „Land am Wasser“, zu nutzen wusste auch der Grundherr auf der Reichenau. Gemäß der *Vita Pirmini* handelte es sich beim ursprünglichen Namensgeber um einen gewissen Sinlaz oder gemäß der Meinradsvita um den Priester Sindleo, der dem heiligen Pirmin für sein monastisches Experiment seine Insel im Untersee zur Verfügung stellte. Diese im 10. Jahrhundert wohl auf der Reichenau entstandene *Vita Meginrati* schreibt Sindleo sogar die Errichtung von Wohnhäusern (*habitatula monachorum*) für Mönche zu, sodass bereits vor der Ankunft Pirmins ein Kloster oder eine Kirche bestanden hätte. Die in der Mitte des 9. Jahrhunderts in Hornbach verfasste *Vita Pirmini* hingegen beschreibt die Insel des Sinlaz als unbewohnbare Einöde, die zuerst von Pirmin von Schlangen und anderem Ungeziefer gereinigt werden musste.¹⁵

10 Chartularium Sangallense I (Anm. 6), n. 10.

11 Chartularium Sangallense I (Anm. 6), n. 11.

12 www.ortsnamen.ch.

13 Albert Iten, Der Inselname, in: Ufnau – die Klosterinsel im Zürichsee, hrsg. von Ulrich Gut und Peter Ziegler, Zürich 1972, 13–14.

14 Vgl. Rudolf Henggeler, Zur Frühgeschichte der Ufnau, in: Ufnau – die Klosterinsel im Zürichsee (Anm. 13), 33–36 und Paul Kläui, Zur Frühgeschichte der Ufenau und der Kirchen am oberen Zürichsee, in: Peter Kläui, Ausgewählte Schriften, Zürich 1964, 30–45.

15 Harald Derschka, Die Gründung der Abtei Reichenau und der Arianismus, in: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 72 (2016), 1–32, deutete dieses Bild des Schreckens als möglichen Kampf Pirmins gegen eine damals noch gepflegte Häresie, den Arianismus.

Für Ufenau und Lützelau fehlen solche typischen Klostergründungsprologe, wie wir sie seit dem *Sermo de vita sancti Honorati* zur Gründung der Klosterinsel Lérins kennen.¹⁶ Stattdessen weisen archäologische Grabungen aus den frühen 1960er-Jahren auf die Existenz einer Martinskirche aus dem 7./8. Jahrhundert hin. 1964 entdeckten Archäologen im Rahmen einer Sondierungsgrabung eine beinahe quadratische geostete Saalkirche (9 × 7,5 m) samt kleinem rechteckigem Chor (2,9 × 3 m) und zwei ebenfalls geosteten Steinplattengräbern mit einem bzw. zwei geborgenen Frauenskeletten aus der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts. Die beiden Individuen in Grab II wurden in einem Abstand von 15–20 Jahren bestattet.¹⁷ Ein Wohnhaus konnte bisher leider noch nicht nachgewiesen werden, doch muss dieses bestanden haben, ob in Holz oder in Stein. Dieses demnach auch archäologisch gesicherte monastische Experiment auf der Lützelau ist aber ohne das Vorbild der Reichenau kaum denkbar. Und letztere wiederum wäre ohne den Rückgriff auf Martin von Tours kaum möglich, der bereits um 360 als privilegierter Ort der Askese eine winzige, der ligurischen Küste vorgelagerte Insel namens Gallinaria ausgesucht hatte.

Die Insel Lützelau stand zudem im Zentrum einer weitreichenden Familienstiftung, deren Konturen sich in dem Moment abzeichnen, als Beata die Inselkirche mit Besitz an neun Orten dotierte. Diese gruppieren sich vornehmlich an der Nordseite des oberen Zürichsees, zwischen Kempraten und Dattikon, sowie im Bereich der Siedlungskammern entlang der römischen Straße nach Oberwinterthur und Pfyn. Es handelte sich um Besitz in Mönchaltorf, Zell, Riedikon, Uznach, Schmerikon, Lenzikon, Dattikon, Kempraten, Bäretswil und auf der Lützelau selbst. Ein wesentlicher Teil dieses Besitzes stammte offenbar aus dem väterlichen Erbe Beatas, die sich bereits zu Beginn der Urkunde als Tochter des Rachibert vorstellen ließ. Weitere Ländereien hatte Beata gemeinsam mit ihrem Mann Landolt erworben. Besonderes Augenmerk schenkte Beata ihren Eigenleuten, von denen jene in Uznach zunächst nur zahlenmäßig – sieben an der Zahl – erwähnt werden. Der Besitz in Kempraten umfasste zwei behaute Unfreie (*casati*) und ein in diesem Moment freigelassenes Kind, jener in Bäretswil eine Magd (*mancipium*) namens Contleuba, jener auf der Insel Lützelau drei Manzipien und vier *parones*, die wohl der in der *Lex Alamannorum* genannten Gruppe der *barones* – Mittelfreie –

16 Zu den beiden Inseln vgl. Ferdinand Keller, Geschichte der Inseln Ufenau und Lützelau im Zürichsee, Zürich 1844; zu Lérins vgl. Salvatore Pricoco, L'isola dei Santi. Il cenobio di Lerino e le origini del monachesimo gallico, Roma 1978, 30–40.

17 Josef Kessler, Archäologische Sondiergrabungen auf der Insel Lützelau, in: Mitteilungen des historischen Vereins des Kantons Schwyz 59 (1966), 151–174; Gertrud und Paul Wyrsh, Lützelau und Ufenau, die beiden Inseln im Zürichsee, in: Mitteilungen des historischen Vereins des Kantons Schwyz 82 (1990), 21–33.

angehörten.¹⁸ Das Alter der klösterlichen Gründung erschließt sich daraus aber leider noch nicht.¹⁹ Ein Verzeichnis (*breve*) der Namen von 30 männlichen und 33 weiblichen Unfreien rundete diese Schenkung ab,²⁰ die neben grundherrlich organisiertem Streubesitz auch noch Knechte und Mägde erkennen lässt, die im Dienst des Totengedenkens standen. Altolf und Hettila waren für das Seelenheil (*pro anima*) von Ata bestimmt, während Vinidisca, Rathari und Voluinc die *memoria* Otunlis und Zons *ad illam casam dei* zu pflegen hatten.²¹ Sie gehörten zu jenen 22 Personen, die Beata direkt „dienten“ (*servierunt/serviant*) und wohl eine Art „Memorialdienst“ zu verrichten hatten.²²

Nicht nur der Zorn Gottes und Höllenstrafen sicherten diese Schenkung ab, sondern eine vergleichsweise kleine, aber illustre Zeugenrunde. Angeführt wurde sie von Graf Pebo, möglicherweise einem Bruder Landolts, der damals dieses Gebiet verwaltete.²³ An dritter Stelle findet sich mit Arnefrid der Abt des Klosters Reichenau, der zu dieser Zeit wohl auch das Bistum Konstanz innehatte. Dass Goldast nur in seinem Fall im Druck nach *Arnefridus abba* ein *subscripsi* wiedergibt, könnte ein Hinweis auf eine eigenhändige Unterschrift des Abtes sein, doch sind solche autographen Interventionen der Zeugen im St. Galler Urkundenbestand nur ein einziges Mal nachweisbar.²⁴ Seine Präsenz in der Rolle eines Abts – und nicht als Bischof – deutet auf einen der frühen Ableger des Inselklosters und auf eine der bisher kaum beachteten „Verbindungslinien“ zwischen topographisch sehr ähnlichen monastischen Institutionen hin.²⁵ Reichenauer Mönchen wird bekanntlich durch

18 Vgl. die Zusammenfassung aller Deutungsmöglichkeiten bei Rafael Wagner, Schwertträger und Gotteskrieger (St. Galler Kultur und Geschichte 42), Zürich 2019, 184–185. Die von mir selbst gewählte Deutung als „Barke“ (Tra Luxeuil e Bobbio. Le vie dei santi Colombano e Gallo, in: L'eredità di san Colombano, hrsg. von Eleonora Destefanis, Rennes 2017, 283–291, hier 287) erscheint mir trotz ihrer Attraktivität im Kontext einer Insel – *et in insola ipsa* – aufgrund des sozialen Charakters der Auflistung als zunehmend abwegiger.

19 Gertrud und Paul Wyrach, Lützelau und Ufenau (Anm. 17), hier 25, Anm. 9.

20 Vgl. die Untersuchung der Namensformen durch Heinrich Löffler, Die Hörigennamen in den älteren St. Galler Urkunden. Versuch einer sozialen Differenzierung althochdeutscher Personennamen, in: Beiträge zur Namenforschung, Neue Folge 4 (1969), 192–211, bes. 208–209.

21 Vgl. Sebastian Scholz, Bestattungen in und an Kirchen, in: Die Aachener Marienkirche. Aspekte ihrer Archäologie und frühen Geschichte, hrsg. von Harald Müller, Clemens M. M. Bayer und Max Kerner, Regensburg 2014, 217–222, bes. 219.

22 Michael Borgolte, Freigelassene im Dienst der Memoria. Kulttradition und Kultwandel zwischen Antike und Mittelalter, in: Frühmittelalterliche Studien 17 (1983), 234–250, 141.

23 Michael Borgolte, Die Grafen Alemanniens in merowingischer und karolingischer Zeit. Eine Prosopographie (Archäologie und Geschichte 2), Sigmaringen 1986 (Archäologie und Geschichte 2), 191.

24 In der Urkunde Chartularium Sangallense I (Anm. 6), n. 60, firmiert der Zeuge Adalungus eigenhändig.

25 Gabriela Signori hob in ihrem Beitrag zu Inselklöstern hervor, dass diese zwar monographisch breit erschlossen wären, wir über die „Verbindungslinien zwischen den verschiedenen Klosterinseln“

Hermann den Lahmen auch die Gründung des Klosters Pfäfers zugeschrieben, wodurch das Inselkloster noch während der Aufbauphase eine Beziehung zu Rätien und dessen Zentrum Chur aufgebaut hätte.²⁶ Benken wäre eine zweite Tochtergründung, die erneut nach Rätien weist, lag der Ort doch unmittelbar hinter der durch den Tuggenersee verlaufenden alemannisch-rätischen Grenze. Dort, am Fuße des Benkenerhügels, befand sich das gleichnamige Kloster, in dem die Rechtshandlung stattfand. Für Beata war es bequem im Boot zu erreichen, lag Benken (*Babinchoua*) doch damals noch am östlichen Ufer des Tuggener Sees.²⁷

Diese „Höfe bei der Siedlung des Babo“, eines der Lallsprache entspringenden germanischen Personennamens, stehen wohl nicht nur aufgrund der lautlichen Nähe in enger Beziehung zu Pebo oder Bebo, wie der für diese Landschaft zuständige Graf in Beatas Dotationsurkunde genannt wird. Sein Aufscheinen unter den Wohltätern des Klosters Reichenau im Verbrüderungsbuch des Klosters als *Pepo* und dies nur vier Positionen vor *Lantolt* lässt auf eine entscheidende Rolle bei der Gründung dieses Klösterleins schließen (Abb. 1).²⁸ Auf ihre Initiative hin dürften Mönche des Inselklosters Reichenau am Ufer des Tuggenersees ein Klösterlein besiedelt haben, das mit Familienbesitz dieser Sippe ausgestattet wurde. Und mit dem Schreiber der Urkunde, dem *monacus* Hirinchus, wäre dann der einzige namentlich bekannte Bewohner dieser monastischen Institution in ihren Anfängen fassbar. Seine im Original erhaltene Urkunde kann zudem als „einzige[r] echte[r] Überrest des frankenzeitlichen Urkundenwesens der Reichenau“²⁹ gelten, denn das einstmals reiche frühmittelalterliche Urkundenarchiv dieses Klosters ist vollständig untergegangen.

aber vergleichsweise wenig wissen: Inselklöster – Klosterinseln. Topographie und Toponymie einer monastischen Formation, in: Inselklöster – Klosterinseln. Topographie und Toponymie einer monastischen Formation, hrsg. von Gabriela Signori, Berlin, Boston 2019 (Studien zur Germania Sacra, Neue Folge 9), 1–12. Vgl. auch Alfons Zettler, Karolingerzeit, in: Handbuch der baden-württembergischen Geschichte 1/1: Von der Urzeit bis zum Ende der Staufer, hrsg. von Meinrad Schaab und Hansmartin Schwarzmaier, Stuttgart 2001 (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg), 297–356, hier 313, und Alfons Zettler, Geschichte des Herzogtums Schwaben, Stuttgart 2003, 54, der diesen vermutlich „zu den Gefolgsleuten oder Sympathisanten“ Karl Martells zählte.

26 Franz Perret und Werner Vogler, Die Abtei Pfäfers. Abriß der Geschichte. Kurzbiographien der Äbte, St. Gallen 1986, 10–11.

27 Alexander Tanner, Die Ausdehnung des Tuggenersees im Frühmittelalter. St. Gallische Ortsnamenforschung, in: 108. Neujahrsblatt, hrsg. vom Historischen Verein des Kantons St. Gallen, Uznach 1968, 30–38, und ders., Beiträge zur Frühgeschichte der Klöster Benken und Lützelau im oberen Zürichseegebiet, in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 63 (1969), 1–38.

28 Zürich, Zentralbibliothek, Ms. Rh. hist. 27, 115.

29 Michael Borgolte, Geschichte der Grafschaften Alemanniens in fränkischer Zeit, Sigmaringen 1984 (Vorträge und Forschungen, Sonderband 31), 34. Vgl. zum Formular Bernhard Zeller, Diplomatische Studien zu den St. Galler Privaturkunden des frühen Mittelalters (ca. 720–980), Wien, Köln 2022 (Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Ergänzungsband 66), 310–311.

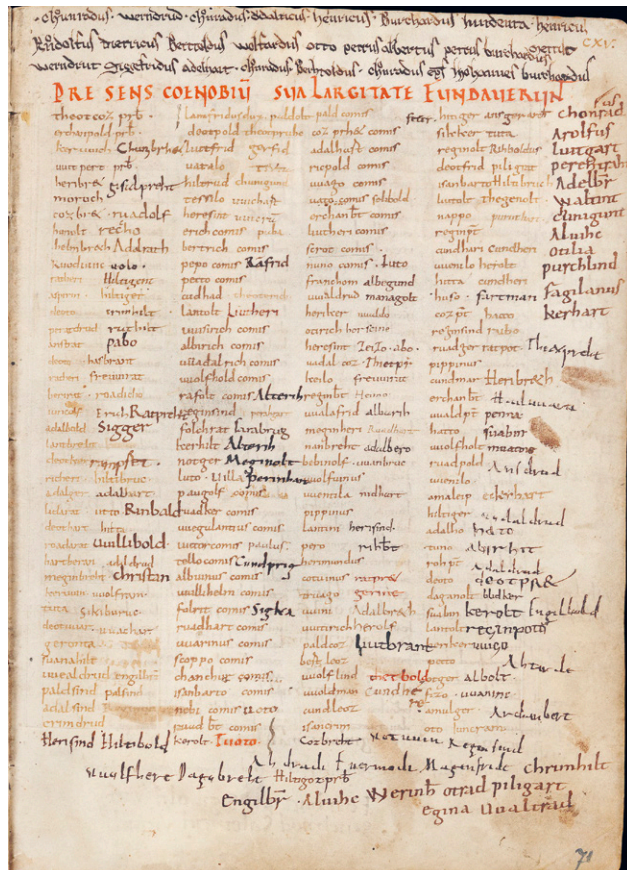


Abb. 1 Reichenauer Verbrüderungsbuch: Nennung der Grafen Pepo und Lantolt unter den Wohltätern der Abtei Reichenau. Zentralbibliothek Zürich, Ms. Rh. hist. 27, fol. 71r), Abb. mit freundlicher Genehmigung der Zentralbibliothek Zürich.

Das Überleben dieser Urkunde steht in engem Zusammenhang mit einem zeitnahen Verkauf, den Beata wohl nur wenige Jahre später zwischen 743 und 746 tätigte.³⁰ Nicht nur die Ausstellerin, sondern auch der Monat, der Ausstellungsort und der Schreiber stimmen in dieser zweiten Urkunde überein, die dieses Mal im Original mit Bremer Signatur überliefert ist. Auch die Zeugenlisten der beiden Urkunden stimmen in der Reihenfolge weitgehend überein: Erneut steht Graf Pebo an der Spitze, dieses Mal nicht von Muninc gefolgt, sondern direkt

30 Chartularium Sangallense I (Anm. 6), n. 11; Übersetzung bei Scholz, Übersetzungen (Anm. 5), Nr. 4, 53–57.

von Abt Arnefrid. Auf diese drei Spitzenzeugen folgen anlässlich der Dotation der Marienkirche die Zeugen Erchambert, Rihbert, Num, Butanc, Hesindo und Roberto. Von diesen scheinen in der Verkaufsurkunde nun erneut Erchanbert (4.), Rihbert (6.) und Rohbert (8.) auf. Otto (5.), Buta (7.), Blidgaer (9.), Ualoni (10.) und Amalrico (11.) waren bei der ersten Übertragung nicht anwesend. Angesichts des identischen Versammlungsortes sind diese Übereinstimmungen zu erwarten. Erwähnenswert ist das Auftreten des Zeugen namens Buta (Bodo), dessen Name sich leicht mit jenem der Unfreien Butta aus dem Breve Beatas verwechseln lässt.³¹ Frauen, vielleicht sogar unfreien Status,³² sind im St.Galler Urkundenbestand äußerst selten und können nur durch ein besonderes Nahverhältnis zur Tradentin oder, wie etwa im Fall einer Deota, zu einem Tradenten³³ erklärt werden. Dieselbe Frau, nun Theoda genannt, trat wenig später 761 selbst als Ausstellerin (*auctrix*) einer Urkunde auf, mit der sie in Elgg ihren dortigen Besitz dem Kloster St. Gallen vermachte.³³

Beatas Besitztransfer erweckt im ersten Teil noch den Eindruck einer frommen Schenkung, adressiert an die Kirche des heiligen Gallus (*sacrosancta ecclesia sancti Galloni confessoris*) im Arbongau, in der der Leib des Heiligen ruht und Abt Otmar mit seinen Mönchen dient. Doch erweckt bereits der Umfang der betroffenen Güter und ihre Herkunft aus dem elterlichen Erbe und aus gemeinsam mit ihrem Mann erwirtschaftetem Besitz an insgesamt zehn Orten, darunter auch die Insel Lützelau, den Verdacht einer unfreiwilligen Trennung von Besitz und Heimat. Der mit Einverständnis ihres Mannes Landolt (*per cuius consensum hoc facio*) erfolgte Verkauf diente nämlich der Finanzierung einer Romfahrt, für die 70 Solidi in Gold und Silber, fünf Pferde samt Saumzeug und Decken notwendig waren. Im Fall einer Rückkehr reservierte sich Beata einen Wiedereintritt in ihre Güter – allerdings als Leihgüter (*beneficia*). Dazu kam es aber nicht, denn Beata und Landolt müssen wenig später verstorben sein. Angesichts des Zeitpunkts, vermutlich 745 oder 746, könnte die zeitlich dichte Abfolge und Art dieser Transaktionen – vor allem ein nur für St. Gallen profitables Verkaufsgeschäft – auf politische Hintergründe hindeuten. Und trotz der Nähe ihrer Familienstiftung zur frankenfreundlichen Reichenau, entschieden sich Beata und Landolt für einen Verkauf an den St. Galler Abt Otmar, der in diesem Moment vielleicht schlichtweg liquider als sein Amtskollege war. Jedenfalls scheint sich die 730 mit Karl Martell begonnene Reorganisation derart zugespitzt zu haben, dass die alemannische Oberschicht „panikartig“ ihre über Generationen erworbenen Güter an wichtigen

31 Vgl. Chartularium Sangallense I (Anm. 6), n. 10.

32 Chartularium Sangallense I (Anm. 6), n. 27.

33 Chartularium Sangallense I (Anm. 6), n. 29; Übersetzung bei Scholz, Übersetzungen (Anm. 5), Nr. 9, 74–75.

Verkehrsachsen vor Konfiszierung durch die neuen karolingischen Machthaber zu schützen suchte. Und vielleicht als letzte Instanz den Papst für sich zu gewinnen suchte. Denn völlig unerwartet ging 745 nicht Karlmann, sondern Pippin mit seinem Heer gegen den alemannischen Herzog Theudebald vor und vertrieb ihn „aus seinen Stellungen in den *Alpes*“.³⁴ Vielleicht war die Passvorschrift des langobardischen Königs Ratchis aus der Zeit um 746 sogar eine Reaktion auf dieses Einsickern politischer Flüchtlinge aus Alemannien.³⁵

Diese letzte Beata-Urkunde nennt vielleicht erstmals Otmar und das einzige Mal Arnefrid als Vorsteher – *abbates* – der beiden wichtigsten Mönchsgemeinschaften am Bodensee. Sechs Schenkungsurkunden – drei Originale, zwei Abschriften und ein Druck von Goldast – aus der Zeit zwischen 720 und 745 verzichten auf die Nennung des Vorstehers. *Audomarus abbas*³⁶ taucht – leider durch Mäusefraß verstümmelt – urkundlich erst am 30. August 745 in der Nähe des Klosters auf, als Daghilinda aus Gebertschwil bei Oberbüren ihren dortigen Besitz für 30 Solidi in Gold an den Abt verkauft.³⁷ Schreiber dieser Urkunde, die auf das 30. Jahr nach dem Tod Dagoberts III. datiert ist, war der Kleriker Audo, der ansonsten nicht fassbar ist. Auffallend ist nicht nur die Übereinstimmung des ersten Namensgliedes, sondern die eindeutige rätische Prägung dieser Urkunde, die auch im Schriftbild völlig aus dem Rahmen fällt.³⁸ Ebenfalls unbekannt bei der alemannischen Urkunde ist die Mehrfachnutzung eines Pergamentblattes. Nicht nur am selben Tag, sondern direkt anschließend auf demselben Blatt notierte Audo noch die Schenkung des Gauzoinus, der *Audemaro appati* persönlich und nicht etwa dem heiligen Gallus für sein Seelenheil und lebenslangen Unterhalt seinen als *parvola terra* nicht näher lokalisierten Besitz schenkte.³⁹ Nicht nur die Namensformen

34 Vgl. Zettler, Herzogtum (Anm. 25), 54.

35 Georgine Tangl, Die Paßvorschrift des Königs Ratchis und ihre Beziehung zu dem Verhältnis zwischen Franken und Langobarden vom 6.–8. Jahrhundert, in: Quellen und Forschungen in italienischen Archiven und Bibliotheken 38 (1958), 1–67; Walter Pohl, Frontiers in Lombard Italy: the Laws of Ratchis and Aistulf, in: Frontiers in Late Antiquity and the Early Middle Ages, hrsg. von Walter Pohl, Ian Wood und Helmut Reimitz, Leiden 2000, 117–142.

36 Zu den verschiedenen Schreibweisen des Namens Otmar vgl. Stefan Sonderegger, Verschriftungsprobleme bei frühmittelalterlichen germanischen Personennamen. Überlegungen aus philologischer Sicht, in: Nomen et Fraternitas. Festschrift für Dieter Geuenich zum 65. Geburtstag, hrsg. von Uwe Ludwig und Thomas Schilp, Berlin 2008 (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 62), 11–22, hier 15.

37 Chartularium Sangallense I (Anm. 6), n. 8.

38 Peter Erhart und Julia Kleindinst, Urkundenlandschaft Rätien, Wien 2004 (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 7), 57–58; Peter Erhart, Der Rotulus des Valerius. Das Schreiben von Urkunden im frühmittelalterlichen Churrätien, in: Geschichte und Region/Storia e regione 15, 1 (2006), 38–62, hier 54–55.

39 Chartularium Sangallense I (Anm. 6), n. 9.

lassen Nähe und Beeinflussung durch Rätien erkennen, eine alpine Landschaft, die Otmar aus eigener Erfahrung gut kannte. Abgesehen von seiner Ausbildung am Bischofssitz Chur und seiner pastoralen Tätigkeit im Bistum Chur an einer Florinuskirche bilden allein der grenznahe Besitz der Beata-Landolt-Sippe und der offenbar in Rätien ausgebildete oder aus diesem stammende Schreiber Audo Berührungspunkte. Klösterlicher Grundbesitz in Rätien lässt sich erst Jahrzehnte später nachweisen.⁴⁰

Trotz der trügerisch kargen Überlieferung aus dem ersten Vierteljahrhundert der Existenz des Klosters verwundert der unerwartet einsetzende Geldsegen. 30 Solidi für den Erwerb der Güter Daghilindas, 70 für jene Beatas, dies alles in Gold und Silber, eine beträchtliche Summe für einen Abt, der in den vergangenen Jahren einiges an Investitionen tätigen musste, eine neue steinerne Galluskirche,⁴¹ bequemere Zellen und Werkstätten für die Mönche, eine Mühle an der Steinach, ausreichend Nahrung und Kleidung für die wachsende Mönchsschar.⁴² Das noch zur Zeit des Merowingerkönigs Chilperich II. (716–721) ans Kloster gelangte Juchart Weinreben in Ebringen dürfte kaum dermaßen einträglich gewesen sein, um fünf Reit- und Lastpferde für Beata zu finanzieren.

Anstelle von Gold und Silber lieferten die Wolfenweiler und Ebringer dem heiligen Gallus jedes Jahr jeweils ein Fuder Wein, Roggen und Heu sowie einen Frischling.⁴³ Da Chilperich II. bereits ab 718 „im Schatten der Geschichte“⁴⁴ verschwand und im selben Jahr auch urkundlich letztmalig aufscheint,⁴⁵ dürfte diese nur als Abschrift des späten 9. Jahrhunderts erhaltene Übertragung noch in die Zeit vor Otmar zu datieren sein. Nutznießer der Zinsleistung waren noch jene Hüter der Galluskirche (*ecclesia sancti Gallonis*), die in einer zeitgleichen Originalurkunde von der Hand des Schreibers Dodo als *fratres* tituliert wurden.⁴⁶ Noch unter der Regierung des letzten merowingischen Frankenkönigs Theuderich IV. (721–737) wird erstmals ein Kloster (*munisterium/monasterium*) als Ausstellungsort für zwei

40 Alois Niederstätter, St. Galler Klosterbesitz im heutigen Vorarlberg während des Mittelalters, in: Schriften des Vereins für die Geschichte des Bodensees und seiner Umgebung 103 (1985), 1–32; Werner Vogler, Früher Besitz des Gallusklosters in Churrätien?, in: Montfort 42 (1990), 91–97.

41 Max Schär, Sankt Galler Bauten der Gallus- und Otmarzeit (7. und 8. Jahrhundert), in: Zeitschrift für Schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte 65 (2008), 269–286.

42 Max Schär, Sankt Galler Mönche unter Abt Otmar 720–760, in: Studien und Mitteilungen des Benediktinerordens und seiner Zweige 129 (2009), 9–32, der mit 70 Mönchen unter Otmar rechnet (hier 30–32).

43 Chartularium Sangallense I (Anm. 6), n. 2.

44 Sebastian Scholz, Die Merowinger, Stuttgart 2015, 172.

45 Die Urkunden der Merowinger, hrsg. von Theo Kölzer, in: MGH DD Merov. 1, Hannover 2001, n. 178, 441–443.

46 Chartularium Sangallense I (Anm. 6), n. 3.

weitere Besitzübertragungen genannt.⁴⁷ Im ersten Fall übertrug ein gewisser Appo dem Kloster St. Gallen für sein Seelenheil seinen Besitz in Neuhausen und Eigeltingen mit allem Zubehör. Im zweiten Fall übertrug ein Aloinus dem Kloster drei Hufen in Arnegg und fünf in Niederbüren. Die zeitlich wohl folgende vom Diakon Silvester am 22. November 736 geschriebene Urkunde wurde hingegen in Glatt am gleichnamigen Fluss bei Sulz am Neckar ausgefertigt.⁴⁸ Dort lag auch der Besitz an Land und Leuten des Petto, dessen Identität sich erst in der Zeugenliste enthüllt. Auf ihn als Aussteller folgen seine drei Brüder Erich, Bertrich und Pebo, alle ohne Titel, aber gemäß Reichenauer Verbrüderungsbuch allesamt in gräflicher Stellung.⁴⁹ Der Transfer väterlichen Erbes an St. Gallen hatte die vier wohl in Glatt an diesem Donnerstag im November zusammengeführt.

Alle drei genannten Urkunden beinhalten Gold und Silber, übereinstimmend jeweils zwei Pfund Gold und abweichend zweimal fünf und einmal drei Pfund Silber. Diese Summen waren Teil der Poenformel und verfehlten aufgrund ihrer Höhe wohl auch nicht ihre abschreckende Wirkung an jene, die diese drei Rechtsgeschäfte in Frage stellten. Mit solchen Beträgen bzw. Edelmetallen jonglierten in der Regel nur Grafen⁵⁰ oder Bischöfe⁵¹ und vor allem Gold war zumindest in der Poenformel allein dem Fiskus vorbehalten. Da diese Strafgelder von den Grafen eingezogen werden mussten, konnten diese immerhin einen Drittel einbehalten, während der Rest dem königlichen Schatz einverleibt wurde.⁵² Doch bereits Abt

47 Chartularium Sangallense I (Anm. 6), nn. 5 und 6.

48 Chartularium Sangallense I (Anm. 6), n. 7.

49 Vgl. oben Anm. 30.

50 Vgl. die Übertragung des Grafen Warin von Gütern in Wurmlingen und Gunningen mit einem Rückkaufwert von 160 Solidi im Jahr 797 (Chartularium Sangallense I [Anm. 6], n. 141). Den höchsten Rückkaufwert in der Höhe von 400 Solidi haben die Güter der Grafensöhne Wago und Chadaloh um 800 (Chartularium Sangallense I [Anm. 6], n. 187). Vgl. auch Chartularium Sangallense I (Anm. 6), n. 228, eine Übertragung von Gütern durch Graf Chadaloh mit einem Rückkaufwert von 50 Solidi. Eine Ausnahme hinsichtlich Wert der Güter bilden auch die Übertragungen Baldebrets im Wert von 40 Solidi (Chartularium Sangallense I [Anm. 6], n. 316), Walthrams im Wert von 60 Solidi (Chartularium Sangallense I [Anm. 6], n. 339), Reginfrids im Wert von 50 Solidi (Chartularium Sangallense I [Anm. 6], n. 355), Salomons im Wert von 40 bzw. 80 Solidi (Chartularium Sangallense II [841–999], bearbeitet von Peter Erhart unter Mitwirkung von Karl Heidecker, Rafael Wagner und Bernhard Zeller, St. Gallen 2021, n. 426), Isanberts im Wert von 20 bzw. 100 Solidi (Chartularium Sangallense II, n. 549) und Hiltibrets im Wert von 40 Solidi (Chartularium Sangallense II, n. 578). Das verwendete Edelmetall wird nur in der Urkunde der Himilthrud mit 40 Solidi in Silber genauer definiert (Chartularium Sangallense II, n. 721). Ansonsten bewegen sich die Wertangaben zwischen 30 und nur einigen wenigen Solidi.

51 Vgl. den Kauf der Güter des Cundhart in Dietingen im Wert von 200 Solidi durch Bischof Egino im Jahr 787 (Chartularium Sangallense I [Anm. 6], n. 110).

52 Matthias Hardt, *Gold und Herrschaft. Die Schätze europäischer Könige und Fürsten im ersten Jahrtausend*, Berlin 2004 (Europa im Mittelalter 6), 158.

Werdo (784–812) von St. Gallen war in der Lage, einem gewissen Cunzo, der zwei Wergelder schuldig geworden war, ein verzinsliches Darlehen von 100 Solidi zu gewähren.⁵³ Abseits der Poenformel wird Gold nur vereinzelt als Zahlungsmittel genannt. Mehr als 120 Jahre nach dem Güterverkauf durch Beata an Abt Otmar, am 4. Januar 868, wird in Sitterdorf erstmals wieder Gold neben Silber als Wert von Besitz an acht thurgauischen Orten genannt. Konnte der Schenker Horskine seinen Eigenbesitz noch für einen symbolischen Solidus zurückkaufen, mussten seine beiden Neffen für denselben Besitz bereits acht Solidi in Gold, Silber oder neuer Seide aufbringen.⁵⁴ Seidene Tücher und Gewänder als Teil von Altarausstattungen klammerte Graf Udalrich neben Gold und Silber auch aus seiner Schenkung an sein Eigenkloster in Aadorf aus.⁵⁵ „Gold war also selten geworden in den westlichen regna.“⁵⁶ Diesen Befund von Matthias Hardt bestätigt auch das Urkundenmaterial im Klosterarchiv von St. Gallen.

Trotz stetig wachsender Einkünfte des Klosters in Form von Natural- und Geldzinsen gilt es noch einen Blick auf die hagiografischen Texte zu werfen, um die „Geschäfte“ Otmars besser einordnen zu können:

„Als Otmar eines Tages den König Pippin besuchte, fand er eine ehrende Aufnahme und empfing unter anderen wohlwollenden Beweisen seiner Freigebigkeit siebzig Pfund Silber zum Besten der Klosterbrüder. Sobald er sich aber auf den Heimweg begeben hatte, verteilte er den größten Teil dieses Geldes an den Toren des Palastes unter die Armen; nur wenige Gulden behielt er, wozu ihn die begleitenden Brüder kaum bewegen konnten. Für diese erkaufte er nachmals ein Stück Land, welches dem Kloster benachbart war. Denn wohl eingedenk der Vorschriften des Herrn gedachte er seinetwegen nicht des kommenden Tages, wissend, dass ein Mönch mit seinem Lebensunterhalt und seiner Bekleidung zufrieden sein müsse. Und deshalb erwählte er für sich und die Seinigen lieber die Armut als den überflüssigen Besitz vergänglicher Dinge, die erhabenen Seelen nur zur Last gereichen.“⁵⁷

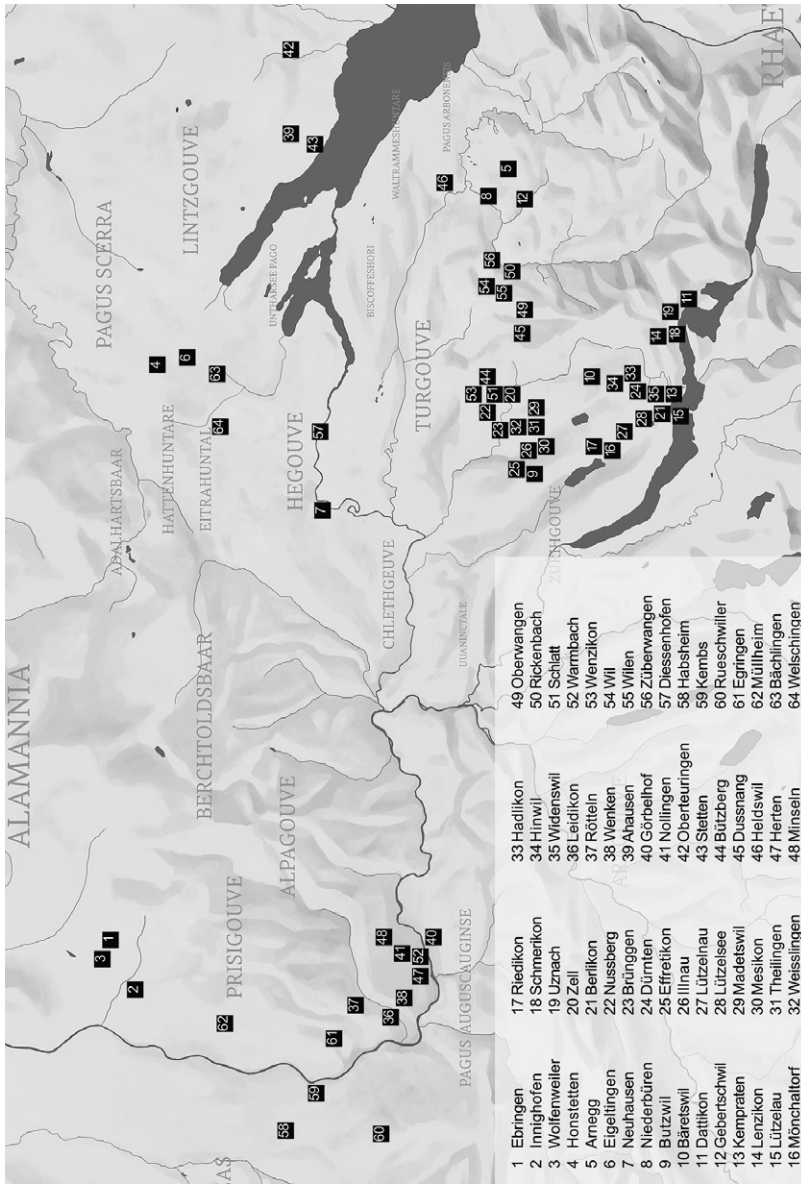
53 Chartularium Sangallense I (Anm. 6), n. 207.

54 Chartularium Sangallense II (Anm. 50), n. 560: ... *cum VIII libris in auro et argento et n[ovo] serico estimatis*

55 Chartularium Sangallense II (Anm. 50), n. 732: ... *excepto auro et argento et sericis palliis et alia vestimenta serica, que ad altaria pertinent*.

56 Matthias Hardt, Gold und Silber. Über die veränderten Möglichkeiten der Herrschaftsbildung und -sicherung durch Edelmetallschätze im frühen und hohen Mittelalter, in: Les élites au haut Moyen Âge. Crises et renouvellements, hrsg. von François Bougard, Laurent Feller und Régine Le Jan, Turnhout 2006 (Collection Haut Moyen Âge, 1), 457–468, hier 462–463.

57 Walahfrid, Vita Otmari, c. 3, hrsg. von Ildefons von Arx, in: MGH SS 2, Hannover 1829, 42–43: *Quodam etiam tempore ad Pippinum regem veniens, honorifice susceptus est, et inter alia largitatis eius beneficia, ad necessitates fratrum suorum sublevandas argenti libras septuaginta percepit. Sed mox ut ad sua rediret egressus, maximam eiusdem pecunie partem pro foribus palatii pauperibus*



Obwohl Walahfrid Strabo in seiner *Vita Otuari* nicht müde wird, die soziale Ader seines Protagonisten hervortreten zu lassen, lässt er dessen kaufmännisches Talent nicht unbeachtet. Einerseits erwähnt er bereits in Kapitel 1 das Anwachsen der Besitztümer des Klosters durch Schenkungen (Abb. 2),⁵⁸ andererseits muss er den Kauf eines dem Kloster benachbarten Stück Lands – vielleicht jenem im nicht allzu fernen Gebertschwil – für wenige Gulden rechtfertigen. Pippins großzügige Geste gegenüber Otmar, die sich trotz des Königtitels wohl kaum einfach nach 751 datieren lassen kann, fiel jedenfalls noch in Zeiten bester Beziehungen.

Aufgrund der lückenhaften Überlieferung bleibt wohl auch unser Bild von den wirtschaftlichen Möglichkeiten des Klosters ein sehr fragmentarisches. Bedingungslose Schenkungen in großartigen Dimensionen wie jene des Sohnes von Beata und Landolt namens Lantbert, der zwischen 743 und 747 seine Güter im Thurgau und Zürichgau an acht Orten – Illnau, Effretikon, Mesikon, Uznach, Hinwil, Dürnten, Madetswil und Bäretswil – für sein Seelenheil dem Kloster überließ, waren und blieben auch nach 760 die Ausnahme.⁵⁹ Lantbert begnügte sich aber nicht mit der einen Schenkung des elterlichen Erbes, sondern ließ am selben Tag, dem 10. September, im Nachbarort des *mallus publicus* Grafstal, der *villa* Illnau, eine weitere Schenkung für sein und seiner inzwischen verstorbenen Eltern Seelenheil ausfertigen, mit der Besitz an insgesamt 13, teilweise identischen Orten, an die Galluskirche gelangte.⁶⁰

Schreiber war an beiden Orten der Diakon bzw. *lector* Silvester, dessen Formular Ähnlichkeiten mit jenem des Benkenener *lector* Hiringus aufweist, der seine Texte aber noch wortreicher, beinahe feierlich, gestaltet. Dies zeigt sich bereits an der *Inscriptio*, deren genauere Lektüre sich lohnt:

„Der ehrwürdigen Kirche des heiligen Bekenner Gallus und sehr vieler anderer Märtyrer und Bekenner, die offenbar im Thurgau und im *pagus* und befestigten Ort Arbon errichtet wurde, wo jetzt der Abt Otmar Vorsteher ist, der gemäß der Religion Gott zu dienen scheint und zwar unter der bestätigten richtigen Regel.“⁶¹

erogavit: paucos autem solidos, vix a fratribus qui secum erant compulsus, retinuit. Quibus postmodum quoddam territorium monasterio vicinum coemit. Dominicorum enim non immemor mandatorum, sui causa de crastino non cogitabat, sciens monachum victu et tegumento contentum esse debere. Et ideo paupertatem sibi potius suisque delegit, quam rerum transeuntium possessionem superfluum expeditis mentibus onerosam.

58 Walahfrid, *Vita Otuari*, c. 1 (Anm. 57), 42: ... *ut ex quorundam donationibus possessiones ipsius coenobii admodum dilataret, ...*

59 Chartularium Sangallense I (Anm. 6), n. 12.

60 Chartularium Sangallense I (Anm. 6), n. 13.

61 Chartularium Sangallense I (Anm. 6), n. 13: *Sacrosancta ecclesia sancti Galli confessoris et aliorum plurimorum martyrum et confessorum, qui est constructa in sito Durgaunense et in pago Arbonense castro, ubi nunc preest Autmarus abbas, qui secundum reigionem deo deservire videntur et sub nurrnam regularem confirmatam.* Übersetzung: Sebastian Scholz.

Erstmalig stattet Silvester, den es von jenem in Glatt tätigen Berufskollegen zu unterscheiden gilt,⁶² die Kirche des Bekenners Gallus mit weiteren Bekennern und Märtyrern aus.⁶³ Einzigartig ist die Kombination des *pagus* und *castrum* von Arbon, die Jahre später vom St. Galler Mönch und Diakon Waldo übernommen wird.⁶⁴ Nicht nur Arbon, sondern auch der Schreiber scheinen zu diesem Zeitpunkt eng mit dem bischöflichen Konstanz verknüpft gewesen zu sein, dessen ursprünglich wohl reicher Urkundenschatz leider nicht zum Vergleich herangezogen werden kann.

Abt Otmar wird in der Urkunde mehrfach erwähnt. Zunächst als Gott dienender Vorsteher, dann zweimal an der Seite von Gallus und deren beider Herrschaft (*dominatio*). Doch auch Otmar selbst stand unter dem Joch einer Regel, die möglicherweise zu diesem Zeitpunkt eine neue Qualität erhalten zu haben scheint (*sub nurmam regularem confirmatam*). Steckt hinter dieser Formulierung die Einführung der Benediktsregel im Jahr 747 durch Pippin auf Bitten von dessen Bruder Karlmann? Nach Letzterem datiert die Urkunde, deren letztmögliches Ausstellungsjahr demnach 747 sein könnte. Für dieses spricht wohl auch der Zeitpunkt des Rückzugs von Lantbert, der sich mit dieser Schenkung Unterhalt (*substantia*) von der Galluskirche wünscht, der er sich vollständig übereignet (*ubi mihi plenius conmodo*). Das zeitliche Zusammenfallen mit Veränderungen in den Führungsschichten wurde wohl zu Recht bereits mehrfach als Motivation für diese Hinwendung ans Kloster St. Gallen in Betracht gezogen. Der 744 noch Richtung Alpen, d. h. vielleicht zur Beata-Landolt-Sippe, geflüchtete alemannische *dux* Theudebald wurde 745 geschlagen und verschwand von der politischen Bühne.⁶⁵ Mit dem „Cannstätter Strafgericht“ wurde der antifränkische Widerstand in Alemannien endgültig gebrochen. Wer nicht sterben wollte, zog sich rechtzeitig in die Stille des *claustrum* zurück.⁶⁶ Vielleicht hat das „Cannstätter Strafgericht“ sogar beim Hausmeier Karlmann, dem Sieger in der Auseinandersetzung mit den Alemannen, einen Sinneswandel ausgelöst. Unmittelbar nach dem Ereignis entsagte er 747 zugunsten seines noch minderjährigen Sohns Drogo der Herrschaft

62 Zeller, Studien (Anm. 29), 306–310.

63 Vgl. Peter Erhart, Die „terra sancti Galli“ im Frühmittelalter, in: Gallus und seine Zeit, hrsg. von Franziska Schnoor, Karl Schmuki, Ernst Tremp, Peter Erhart und Jakob Kuratli Hüebli, St. Gallen 2015, 309–320, bes. 312–315.

64 Chartularium Sangallense I (Anm. 6), n. 96.

65 Vgl. dazu auch Paul Oberholzer, Vom Eigenkirchenwesen zum Patronatsrecht. Leutkirchen des Klosters St. Gallen im Früh- und Hochmittelalter, St. Gallen 2002 (St. Galler Kultur und Geschichte 33), 209.

66 Vgl. Clare Stancliffe, Kings who Opted out, in: Ideal and Reality in Frankish and Anglo-Saxon Society: Studies Presented to J. M. Wallace-Hadrill, hrsg. von Patrick Wormald, Donald Bullough und Roger Collins, Oxford 1983, 154–176.

und zog sich vorübergehend auf den Monte Soratte nördlich von Rom zurück.⁶⁷ Abt und Bischof Arnefrid bezahlte jedenfalls für seine Parteinahme für Theudebald, wurde er doch 746 auf der Reichenau und in Konstanz von Sidonius abgelöst. Lantbert dürfte sich ins Kloster zurückgezogen haben. Ihn ein Jahrzehnt später als Handlanger des Sidonius im Prozess gegen Otmar zu identifizieren, fällt trotz der Namensgleichheit schwer, dürfte Otmar doch seiner Familie kaum geschadet haben. Lantbert hätte ja bereits um 747 auch ins Kloster Reichenau eintreten können, wenn er die Transaktionen seiner Mutter mit Otmar als Unrecht angesehen hätte. Stattdessen wurden ihm diese Geschäfte zur Hypothek, die er mit dem Verlust seines Amts und vielleicht sogar seines Lebens bezahlte.

Um Otmar wurde es in den folgenden Jahren jedenfalls wieder still. Ins letzte Jahr Childerichs III. datiert wird die Schenkung des Ehepaars Ebo und Odalsinda, die dem heiligen Gallus ihren Besitz am Rheinknie bedingungslos übertrugen.⁶⁸ Schreiber in Wenken war der an ihrer Eigenkirche in Rötteln tätige Breisgauer Priester Landarius, der in den 770er-Jahren auch noch in Fischeningen und Egringen diese Rolle innehatte.⁶⁹ An der Grenze zwischen Breisgau und Augstgau südlich des Rheins befand sich auch der Besitz des Dudar. Am 14. April 752, dem ersten Jahr der Regierung Pippins, schenkte er diese Güter in Augst an jene „allerheiligste Kirche, die nun als Kloster zu Ehren des heiligen Gallus gebaut wurde und dem Otmar als Abt vorsteht“. ⁷⁰ Nur wenige Jahrzehnte später wurde diese Übertragung offenbar in Frage gestellt, denn zwei Königsboten hatten in Munsach eine Befragung durchzuführen, die den rechtmäßigen Inhalt der Schenkung nochmals bestätigte.⁷¹

Es folgen Übertragungen von Besitz des Hetti in Heldswil, in der *Audomarus* vom Schreiber Silvester 754 als *rector ipsius monasterii* tituliert wird,⁷² und des Rothpald in Rickenbach, Wil, Züberwangen, Oberwangen, Dussnang, Schlatt, Bützberg und Wenzikon.⁷³ Letztere am 6. August 754 in Henau ausgefertigte Urkunde stammt von der Hand des Priestermönchs Liutfret, der aufgrund seines Namens und seiner Schrift aus dem Breisgau stammen könnte.⁷⁴ Um Breisgauer Besitz in Warmbach, Herten, Minseln und *Adaghilinisuuilare* ging es auch in seiner Urkunde vom

67 Karl Heinrich Krüger, Königskonversionen im 8. Jahrhundert, in: Frühmittelalterliche Studien 7 (1973), 169–222.

68 Chartularium Sangallense I (Anm. 6), n. 15.

69 Chartularium Sangallense I (Anm. 6), nn. 62 und 82; vgl. Zeller, Studien (Anm. 29), 443–444.

70 Chartularium Sangallense I (Anm. 6), n. 16: *Sacrosancti aeclesie, qui est constructus monasterius in onore sancti Gallone, ubi Autmarus abba esse videtur.*

71 Chartularium Sangallense I (Anm. 6), n. 17.

72 Chartularium Sangallense I (Anm. 6), n. 20.

73 Chartularium Sangallense I (Anm. 6), n. 21.

74 Zeller, Studien (Anm. 29), 312–313.

27. Oktober 754, die er allerdings im Kloster St. Gallen schrieb.⁷⁵ Auffallend ist die von ihm direkt an den *venerabilis vir, pater* und *abbas* Otmar gerichtete Adresse zu Beginn seiner Urkundentexte.⁷⁶

Einzig der Priestermonch Marcus folgt ihm mit dieser ungewöhnlichen *Inscriptio*, wenngleich er die „Brüder des Gallusklosters“ ergänzt. In einer Urkunde vom 10. Mai 752 – Mothar schenkt dem Kloster seinen Besitz in Oberteuringen, Ahausen und Stetten – definierte er die Kirche nicht nur als Ort, „wo sein Leib ruht“ (*ubi corpus eius requiescit*), sondern auch „wo Abt Otmar Hüter ist“ (*ubi Automarus abbas custor est*).⁷⁷ Während die Betonung des heiligen Orts als Grablage des Heiligen im ersten Jahrhundert der Existenz des Klosters öfters Eingang ins Urkundenformular fand, bleibt er mit der Qualifizierung Otmars als *custor* allein. Marcus verdanken wir auch die einzige – leider undatierte – Prestarieurkunde aus der Zeit Otmars, der gemeinsam mit seinen „Brüdern“ den von Liutger dem Kloster übertragenen Besitz in Bächingen und Welschingen gegen Zins in der Höhe von 30 Kübeln Bier, 40 Broten und einem Frischling zurückverlieh.⁷⁸ Inhalt und Höhe dieser Zinsleistung scheint Marcus von Liutfret übernommen zu haben.⁷⁹ Spannend ist vor allem der in einer ähnlich abenteuerlichen Schrift wie die Reinschrift verfasste Vorakt auf der Rückseite. Ihm verdanken wir etwa die Kenntnis des Namens des Sohnes von Liutger, Nantger, der in der Reinschrift verloren ging. Am unteren Rand befindet sich die abgeschnittene Zeugenliste, angeführt von *Autmari abba testis* mit dem Schreiber Marcus am Schluss, der sich dann in der Reinschrift freilich nicht mehr selbst als Zeugen anführt. Bei diesem handelte es sich um jenen an der Spitze von Seite 2 des Professbuchs zu findenden Priester, der als einer der wenigen mit seinem Weihegrad aufgenommen wurde.⁸⁰

Ungenannt bleibt Otmar hingegen in der bedeutsamen Schenkung des Priesters Lazarus, der für sein und seines Vaters Ratpald Seelenheil sein Dorf Diessenhofen samt Kirche, Land und Leute dem heiligen Gallus und den dort dienenden Mönchen

75 Chartularium Sangallense I (Anm. 6), n. 22; zum Tradenten vgl. Karl Schmid, Königtum, Adel und Klöster zwischen Bodensee und Schwarzwald. Wolveue und die Wiederaufrichtung des Klosters Rheinau, in: Studien und Vorarbeiten zur Geschichte des großfränkischen und frühdeutschen Adels, hrsg. von Gerd Tellenbach, Freiburg i. Br. 1957 (Forschungen zur oberrheinischen Landesgeschichte 4), 252–281, hier 249.

76 Zeller, Studien (Anm. 29), 216 und 313–313.

77 Chartularium Sangallense I (Anm. 6), n. 18.

78 Chartularium Sangallense I (Anm. 6), n. 19.

79 Vgl. Chartularium Sangallense I (Anm. 6), n. 21.

80 Vgl. allgemein Schär, Mönche (Anm. 42), 9–32; Alfons Zettler, Otmars Gefährten. Studien zum St. Galler Gelübdebuch und zu den ältesten St. Galler Mönchslisten, in: Libri Vitae. Gebetsgedenken in der Gesellschaft des Frühen Mittelalters, hrsg. von Dieter Geuenich und Uwe Ludwig, Köln, Weimar, Wien 2015, 175–201.

überließ.⁸¹ Die Urkunde dazu schrieb er gleich selbst, wobei der nachträglich abgeschnittene Schlussteil dank einer Abschrift aus der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts ergänzt werden kann. Dieser Beschneidung fiel auch ein Teil des Dorsalvermerks zum Opfer, den der Kopist Wolfcoz aber ebenfalls ergänzte zu einer erstaunlichen *Traditio Lazari episcopi*. Obwohl der Rechtsakt im Kloster St. Gallen stattfand, fehlte Abt Otmar bei dieser frommen Schenkung eines vom Priester zum Bischof beförderten Lazarus. Außerordentlich gut informiert war hingegen Arnulfus, ein im elsässischen Kembs am Rhein tätiger Schreiber. Im Dezember 756 wusste er wider Erwarten besser als seine klösterlichen Kollegen um die topografische Lage der Kirche mit dem Leib des heiligen Gallus, nämlich *super fluviolum Stainhaha in solitudine in pago Durgaugense*.⁸² Dem Flüsschen Steinach etwa verhalf er mit dieser hervorragenden Verortung zu dessen erster schriftlicher Nennung.

Trotz der bereits recht dichten nachweisbaren Begüterung im Breisgau erfuhr die Besitzlandschaft des Klosters durch diese Schenkung eine bedeutsame Erweiterung ins linksrheinische Elsass (Abb. 2). Leider hat sich die Forschung der letzten Jahrhunderte an den St. Galler Urkunden kaum mehr mit der Person des Schenkers auseinandergesetzt, sodass dessen Identität im Dunkeln blieb.⁸³ Obwohl ihm eine nähere Kennzeichnung und ein Titel fehlt, handelte es sich bei Podalus um ein Mitglied der Etichonen, jenes vor allem im Elsass begüterten Adelsgeschlechts, das Grafen und Herzöge stellte und für zahlreiche Klostergründungen verantwortlich zeichnete.⁸⁴ Ihr Spitzenahn Eticho/Adalricus war der dritte bekannte fränkische Herzog im Elsass. Dessen dritter Sohn Hugo war der Onkel von Liutfrit, mit dem die Herzogwürde im Elsass 739 verschwand. Podalus war der Sohn Hugos, der noch vor 747 starb. Als *Bodalus filius Hugone quondam* schenkte er 747 dem Kloster Münster im Gregoriental seinen Besitz in Heidolsheim.⁸⁵ Im Oktober 749 hielt er sich in Surburg auf, um dem Kloster Honau den von seinem Vater Hugo ererbten Besitz zu schenken.⁸⁶ Am 18. August 754 schenkte Adala für ihr Seelenheil dem Kloster Hornbach ihren Besitz in Wasselnheim und Elbersweiler im Elsassgau, *quantum in ipsis marcis supradictis genitor meus Bodalus quondam michi moriens*

81 Chartularium Sangallense I (Anm. 6), n. 23.

82 Chartularium Sangallense I (Anm. 6), n. 24.

83 Vgl. Albert Bruckner, der durch seine *Regesta Alsatie aevi Merovingici et Karolini* [496–918] 1: Quellenband, Strasbourg, Zürich 1949, mit dieser Region wohlvertraut war, oder Michael Borgolte in folgendem Beitrag: Die Geschichte der Grafengewalt im Elsaß von Dagobert I. bis Otto dem Großen, in: *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins* 131 (1983), 3–54.

84 Vgl. Franz Vollmer, Die Etichonen. Ein Beitrag zur Frage der Kontinuität früher Adelsfamilien, in: *Studien und Vorarbeiten zur Geschichte des großfränkischen und frühdeutschen Adels* (Anm. 75), 137–184, bes. 161.

85 Bruckner, *Regesta Alsatie* (Anm. 83), n. 160, 91.

86 Bruckner, *Regesta Alsatie* (Anm. 83), n. 167, 101.

dereliquit.⁸⁷ Albert Bruckner ging angesichts dieses Passus vom Tod Bodals vor 754 aus, was Medard Barth allerdings in Frage stellte.⁸⁸

Die leicht unterschiedlichen Namensformen – *Bodulus* bzw. *Podalus* – verhindern eine Identifikation der beiden wohl kaum. Die Erstedition der Urkunde von 747 mit der ersten Erwähnung Bodals besorgte nach einem aus dem Klosterarchiv von Münster im Gregoriental verschollenen Apograph Johann Daniel Schöpfelin (1694–1771), Geschichtsprofessor an der Universität Straßburg, in seiner ab 1772 posthum erschienenen zweibändigen *Alsatia diplomatica*. Bereits ihm fiel die Übereinstimmung der Zeugenlisten der Urkunden von 747 und der von 757 auf, die er dank der Edition Goldasts rezipieren konnte.⁸⁹ Mit Ghisalmundo, Uuerinulfo, Libulfo, Starchulfo und Haimberto standen Bodal dieselben fünf Männer im Abstand von zehn Jahren bei seinen Transaktionen zur Seite. Einmal in Münster am Schnittpunkt zweier Flussarme, als Bodal das Kloster für das Seelenheil seines Sohns Gherhanho mit Besitz dotierte, einmal in Kembs, wo er dem Kloster St. Gallen sein väterliches Erbe (*quantumcumque in ipsas villas genitor meus mihi dereliquid*) überließ. Die beiden Orte liegen mit rund 60 Kilometern einen guten Tagesritt voneinander entfernt. Ingrid Heidrich begründete diese Übereinstimmung mit der Übernahme derselben Gefolgsleute durch einen gleichnamigen Sohn, der aber sonst nirgends erwähnt wird.⁹⁰

Bisher unbeachtet blieben die beiden übereinstimmenden römischen Tagesdatierungen: XV. kal. ianuarias. Auch die Anzahl der Regierungsjahre – VI – stimmt überein. Einzig die Herrscher sind unterschiedlich: Für den Schreiber Rodaccius regierte König Childerich, für Arnulfus König Pippin. Zusätzlich fällt auf, dass Arnulfus in Kembs als wohl einziger elsässischer Schreiber in seine Datumsformel einen Wochentag – den Mittwoch – integriert. Derselbe Aussteller, eine identische Zeugengruppe und dann noch derselbe 18. Dezember in einer Zeit karger Überlieferungen müssen aufhorchen lassen. Ist Podal nach seinem letzten Erscheinen vom 12. Oktober 749 im Kloster Surburg im Heiligen Forst beim elsässischen Hagenau zu einem Phantom geworden?

Wieder einmal könnte uns in diesem Fall die Überlieferung einen Streich spielen. Die Urkunde des Arnulfus in Kembs ist nur ein vermeintliches Original, als das es in den bisherigen Editionen klassifiziert wurde. Tatsächlich handelt es sich

87 Bruckner, *Regesta Alsatie* (Anm. 83), n. 174, 104–105.

88 Médard Barth, Die Legende und Verehrung der hl. Attala, ersten Aebtissin von St. Stephan in Straßburg, in: *Archiv für Elsässische Kirchengeschichte* 2 (1927), 94, Anm. 1: „Ist vielleicht Bodalus, Adalas Vater, identisch mit Podalus, der 757 dem Kloster St. Gallen seine Besitzungen zu Habsheim und Kembs schenkt?“

89 Johann Daniel Schöpfelin, *Alsatia diplomatica*, Straßburg 1752, n. XV, 16, Anm. f.

90 Ingrid Heidrich, Titulatur und Urkunden der arnulfingischen Hausmeier, in: *Archiv für Diplomatik* 11 (1965), 71–279, hier 191.

um eine Abschrift des Mönchs Mauvo, der zwischen 788 und 809 als „klösterlicher Vielschreiber“, vor allem aber als eine in der Kanzlei sehr einflussreiche Persönlichkeit gelten muss.⁹¹ Besonders interessiert uns an dieser Stelle seine Arbeit als Kopist von Urkunden, die Bernhard Zeller in seiner umfassenden diplomatischen Analyse nachweisen konnte.⁹² Ein kaum beachtetes Charakteristikum seiner Urkunden, das er freilich mit vielen anderen Schreibern teilt, ist die Wiedergabe des Wochentags in der Datumsformel. Diese unterscheidet ihn und seine alemannischen Kollegen von den Schreibern im Elsass, die auf dieses Element gänzlich zu verzichten scheinen. Während er das auffallend reiche Diktat der Urkunde grundsätzlich übernahm, könnte er in der Datumsformel seine eigenen Vorstellungen von Korrektheit eingebracht haben. Er fügte aber vermutlich nicht nur einen falschen Wochentag ein – Mittwoch passt weder auf den 15. Dezember des Jahres 756 noch auf jenen von 747 –, sondern er könnte auch den Herrschernamen von Childerich auf Pippin emendiert haben. Eine solche „Anpassung“ der Urkunde ist angesichts der politischen Dimension von Datierungen keineswegs auszuschließen.⁹³ Der letzte Merowingerkönig Childerich III. wird jedenfalls, wenn überhaupt, nur an der Seite des Hausmeiers Karlmann genannt. Einzig ein am Rheinknie tätiger Priester namens Landarius datiert seine Urkunde allein nach Childerich III.⁹⁴ Die Wahrnehmung der Karolinger in den Datumsformeln hingegen ist bei Pippin und Karl spätestens ab 762 bzw. 772 jene als *gloriosissimi*, im Fall Karls 805/806 sogar als *magnus*.⁹⁵ Childerich hingegen war nach dem Verlust seiner Haare und seiner Königswürde auch aus der Geschichtsschreibung verschwunden.⁹⁶

Die Identifikation Podals mit diesem Sohn Hugos, von dessen Erbe nunmehr bereits 747 ein Teil dem Kloster St. Gallen zugefallen sein konnte, würde erstmals eine enge Beziehung Otmars zu den Etichonen erkennen lassen. Arnulfus nennt

91 Zeller, Studien (Anm. 29), 346–352.

92 Zeller, Studien (Anm. 29), 346, Anm. 184, 456, 503, 567. Zu dieser Urkunde vgl. auch Mark Mersowsky, Frühe elsässische Privaturkunden in St. Gallen, in: Mensch und Schrift im frühen Mittelalter, hrsg. von Peter Erhart und Lorenz Hollenstein, St. Gallen 2006, 137–139; Mark Mersowsky, Die Urkunde in der Karolingerzeit. Originale, Urkundenpraxis und politische Kommunikation 1, Wiesbaden 2015 (MGH Schriften 60), 300, 337.

93 Vgl. Bernhard Zeller, „Politische Datierungen“ in St. Galler Urkunden 814–841?, in: Politische Kultur und Textproduktion unter Ludwig dem Frommen / Culture politique et production littéraire sous Louis le Pieux, hrsg. von Martin Gravel und Sören Kaschke, Ostfildern 2019 (Relectio. Karolingische Perspektiven – Perspectives carolingiennes – Carolingian Perspectives 2), 197–216.

94 Chartularium Sangallense I (Anm. 6), n. 15.

95 Chartularium Sangallense I (Anm. 6), nn. 39, 73 und 186 (*magnus*).

96 Maximilian Diesenberger, Hair, Sacrality and Symbolic Capital in the Frankish Kingdoms, in: The Construction of Communities in the Early Middle Ages. Texts, Resources and Artefacts, hrsg. von Richard Corradini, Maximilian Diesenberger und Helmut Reimitz, Leiden 2003 (The Transformation of the Roman World 12), 173–212.

Otmar in seiner im Original untergegangenen Urkunde als einziger Schreiber *in dei nomine Audemarus abbas preesse*. Dies ist ein weiteres Indiz für die Echtheit dieser Urkunde, denn auch andere elsässische Schreiber wie Rodaccius oder Wanulfus kennen diesen Wortlaut.⁹⁷ Über 250 Jahre blieben diese Ungereimtheiten verschüttet, da selbst Albert Bruckner die Übereinstimmungen zwischen den beiden Urkunden von Munster und Kembs nicht auffielen. Und dies gerade gegen Ende von 747, dem Jahr der Abdankung Karlmanns. Dennoch bleibt offen, weshalb der im Dienst des Podalus stehende Urkundenschreiber Arnulfus dermaßen gut über die Lage des Klosters St. Gallen und dessen damaligen Abt informiert war. Hatte Otmar den gegenüber Klöstern sehr großzügigen Etichonen – Schenkungen an Honau (749) und Hornbach (durch Podals Tochter Adala 754) sind urkundlich gesichert – aufgesucht und um Unterstützung gebeten? Otmars Interessen lagen ganz offensichtlich im Breisgau, doch Besitz im Elsass ist nur durch diese Urkunde dokumentiert. Das von Alemannenherzog Theudebald als Fluchtort gewählte Elsass pflegte jedenfalls früher als geglaubt Kontakt zu einem Kloster, in dem ein Jahrzehnt später ein politisch motiviertes Erdbeben bevorstand. Ausgelöst wurde dieses wohl von Warin und Ruthard, den „Administratoren Alemanniens“, von denen sich vor allem Ruthard als Gründer und Förderer von Klöstern im Elsass einen Namen gemacht hatte.⁹⁸

Eine gewisse Vorankündigung scheint eine Urkunde vom 9. Mai 758 in sich zu bergen, auf die ich dank einer Anfrage von Thomas Zotz an Maria Empfängnis 2017 trotz bereits vorliegender Edition nochmals zurückkam.⁹⁹ Eine Autopsie des nicht nur äußerlich, sondern auch sprachlich abenteuerlichen Pergamentblatts führte zu einer Neulesung des Ausstellungsortes, der während vier Jahrhunderten als A. in sämtlichen Editionen, inklusive meiner eigenen, geführt wurde und Anlass zu Auflösungen als *Attiniaco*, *Aquis* oder *(H)Aristalio* gab. Abkürzungen dieser Art sind in Originalurkunden kaum zu finden und erinnern eher an eine Formelsammlung, in der Orte und Personen anonymisiert werden mussten. Selbst in Urkundenkonzepten – als solches ordnet Thomas Zotz dieses Stück ein – sind Abkürzungen dieser Art völlig unüblich. Lässt man sich vom Erhaltungszustand der vor allem im Bereich der zentralen Vertikalfalte stark verblassten Urkunde nicht irritieren, fand dieser Rechtsakt nicht *ad palacio*, *qui dicitur A.*, sondern *ad palacio, qui dicitur Tura* statt. Ähnlich wie der ungenannte Schreiber der Urkunde aus Gallo einen

97 Bruckner, *Regesta Alsatie* (Anm. 83), nn. 160 und 167.

98 Vgl. Michael Borgolte, Die Geschichte der Grafengewalt im Elsaß von Dagobert I. bis Otto dem Großen, in: *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins* 131 (1983), 3–54, bes. 16–18.

99 Sein Beitrag erschien wenig später unter geändertem Titel: Thomas Zotz, Von Aachen zu Düren. Eine St. Galler Urkunde von 758 als Quelle für das Itinerar König Pippins, in: *Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins* 119/120 (2017/2018), 31–40.

Callo machte, verwandelte er das in der Regel in weich anlautender Form in den Quellen belegte *Dura* in ein *Tura*. Mit diesem *Tura* kann nur die damit erstmals urkundlich belegte Pfalz Düren gemeint sein. Der Schreiber der Urkunde, der eine markante *re*-Ligatur verwendete und sich mehrfach korrigieren musste, hatte in der letzten Zeile des Hauptteils ein *tur* über der Zeile nachgetragen, nachdem er gemerkt hatte, dass er nicht auf die doppelte Buchstabenfolge *tur*, erst Schlussilbe von *dicitur*, dann Anfangssilbe des folgenden Wortes, geachtet hat.

Diese Neulesung des Ausstellungsorts fügt sich zudem wunderbar ins Itinerar von König Pippin, dessen Signum sich in der Zeile darunter findet, obwohl weder Format noch Ausstattung auf ein Produkt der Königskanzlei hinweisen würden. Da es inhaltlich um einen Prekarievertrag zwischen dem Kloster St. Gallen und Rihcar ging, der gegen den Zins von einem Solidus seinen von seinem Vater Nuno ererbten Besitz an einem unbekannten Ort und die Brautgabe seiner Mutter, die seine Frau innehatte, übertrug, bestand die einzige Beteiligung des Königs offenbar darin, dass er aufgrund seiner Anwesenheit in der Pfalz genannt werden musste. Dieser Aufenthalt in Düren diente einer Heeresversammlung, dem Maifeld, im Vorfeld eines Sachsenzugs, sodass dieser kleine Besitztransfer an eine geistliche Institution vielleicht nicht einmal der einzige war. Der Zeitpunkt dieser Schenkung überrascht demnach nicht und ebenso wenig die Knappheit des Textes und das ungewohnte Layout. Im Übrigen handelt es sich keineswegs um die einzige in einer Königspfalz ausgefertigte Privaturkunde aus dem St. Galler Klosterarchiv. Am 18. August 829 schenkte und übertrug Altirih dem Kloster St. Gallen seinen Besitz in Seen und Turbenthal in der Wormser Königspfalz.¹⁰⁰ Tatsächlich fand im August 829 ein Hoftag statt, sodass Ludwig der Fromme zu diesem Zeitpunkt anwesend gewesen sein dürfte.¹⁰¹

Während dem Anführer des Kriegszuges, König Pippin – *rege nostro* –, eine prominente Position eingeräumt wurde, vielleicht in der Hoffnung, er würde das Dokument noch besiegeln, fällt ein weiterer sprechender Name ebenfalls aus dem Rahmen. Am linken Rand der vierzeiligen Zeugenliste findet sich auf Rasur das *signum* eines *Sedonius*. Mit diesem dürfte wohl niemand anderer als Bischof Sidonius von Konstanz gemeint sein, jener Bischof also, der die Gefangennahme Abt Otmars betrieb und die Leitung des Klosters an sich zog. Thomas Zotz mutmaßte, dass Sidonius sich vielleicht deshalb in Düren aufhielt, um am Zug gegen die Sachsen teilzunehmen. Bereits im Mai 757 war der Konstanzer Bischof an der fränkischen Reichssynode von Compiègne zugegen, befand sich also bereits in der Nähe des Königs. Bischof Sidonius hätte dann zu dieser Zeit, wenn auch nicht *expressis verbis*, bereits statt des in der Urkunde nicht genannten Abtes Otmar für das Kloster agiert.

100 Chartularium Sangallense I (Anm. 6), n. 341.

101 Die Urkunden Ludwigs des Frommen, hrsg. von Theo Kölzer, in: MGH DD LdF, Bd. 2, Wiesbaden 2016, n. 280, 696–698.

Die Schenkung allen Hab und Guts durch den damals gleichfalls in Pippins Umgebung agierenden Grundherrn Rihcar an den heiligen Gallus und seine Absicht, um den Lohn dieses Heiligen willen und zu dessen Ehre ihm eventuell als Mönch im Kloster St. Gallen dienen zu wollen, gewinnen in diesem Kontext ein besonderes Gewicht. Für Thomas Zotz warf das die Frage auf, ob Rihcar, ebenso wie die nach Sidonius genannten zehn Urkundenzeugen, zum Aufgebot des Klosters für den Sachsenzug gehörten?¹⁰² Die königliche Beglaubigung einer Privaturkunde deutet sicherlich auf ein Nahverhältnis des Tradenten zum König hin, doch handelt es sich bei den genannten Zeugnennamen aufgrund der Namensformen kaum um eine Gruppe aus dem südalemannischen Raum.

Verdächtig scheint aus meiner Sicht vor allem die Rasur zu sein, auf der Sidonius sich vielleicht sogar selbst verewigte. Könnte hier ein Autmarus ausgelöscht worden sein, um dem Bischof Platz zu machen, dem Otmars erfolgreiches Handeln zugunsten seines Klosters ein Dorn im Auge war? Der Nachtrag am Rand von anderer Hand deutet unabhängig von den Personen eher auf eine *subscriptio* abseits des fernen Düren, im heimatlichen Steinachtal hin. Die dortigen Verhältnisse im Frühjahr 758 sind unklar. Tatsache bleibt aber, dass der Mönch Theothbald in seiner im Kloster selbst ausgefertigten Urkunde vom 27. Oktober 758 nach wie vor *Autmarus* als *abbas* des Klosters nennt.¹⁰³ Vielleicht wollte er trotz Gefangennahme an seinem Abt festhalten, dem gewisse Entwicklungen im Kloster und jenseits des *claustrum* zum Verhängnis wurden. Als Schreiber taucht Theothbald jedenfalls nicht mehr auf, sodass Wechsel in der Kanzlei von Parteigängern des Gründerabts nicht ausgeschlossen werden könnten.¹⁰⁴ Am 20. August 760 jedenfalls nennt der *presbiter* Ilteri erstmals den neuen Leiter *Iohannes episcopus cum monachis suis* in einer Urkunde.¹⁰⁵

Die Dürener Urkunde ist in ihrer Bedeutung für die Beziehungen des Klosters St. Gallen zu König Pippin kaum zu unterschätzen. Vor diesem Hintergrund einer in einer Königspfalz ausgefertigten Privaturkunde mit dem Kloster St. Gallen als Begünstigtem erscheinen auch die in der *Vita sancti Galli* und urkundlich erwähnten Schenkungen Pippins 747 von tributpflichtigen Leuten aus dem Thurgau und als König von königszinspflichtigen Leuten aus dem Breisgau in einem neuen Licht.¹⁰⁶ Fragen an Otmar bleiben trotz einer neuen Erkenntnis immer noch viele. Vierzig Jahre an der Spitze einer Gemeinschaft sind eine ungewöhnlich lange Zeit. Und doch bestehen die Verfasser der *Miracula sancti Galli*, Gozbert und Walahfrid, in

102 Zotz, Aachen (Anm. 99), 40.

103 Chartularium Sangallense I (Anm. 6), n. 26.

104 Vgl. Zeller, Studien (Anm. 29), 314.

105 Chartularium Sangallense I (Anm. 6), n. 27.

106 Chartularium Sangallense I (Anm. 6), n. 324.

den 830er-Jahren auf dieser als symbolisch aufzufassenden Zahl. Aber auch das wenig nach 800 angelegte Professbuch lässt keinen Platz für einen anderen Namen, der vielleicht nach Magulfus die Galluszelle hütete und seinen Mönchen ein *exemplum* bot. Spätestens zum Anlagezeitpunkt dieses beeindruckenden Zeugnisses war Otmar jedenfalls rehabilitiert. Die 26 Urkunden aus der Frühzeit sind trotz der Widersprüche zur hagiografischen Literatur dennoch als Glücksfall zu werten. Sie zeigen die Abhängigkeit des Klosters von der „Welt“ auf, die das Kloster und seinen Heiligen zunehmend als verlässlichen Vertragspartner erkannte und trotz großer Distanzen eine Bindung über mehrere Generationen einging. Dass Konflikte mit Erben oder politischen Machthabern bei dieser reichen Schenkungstätigkeit und ein gewisser Wettbewerb mit anderen Klöstern im Bodenseeraum vorprogrammiert waren, zeigt das Schicksal des Besitzkomplexes aus der Beata-Landolt-Sippe.

Noch 821 hatte Ludwig der Fromme in einem Gerichtstag in Aachen zu entscheiden, dass die *per testamenti conscriptionem* dem Kloster überlassene *villa* Uznach nach ihrer Entwendung durch den Fiskus an das Kloster unter dem sich wehrenden Abt Gozbert restituiert wurde.¹⁰⁷ Eine Zeugenbefragung war diesem Entscheid in Aachen vorausgegangen. Und der in diesem Königsdiplom genannte und mit der Untersuchung betraute Graf Gerold wurde ebenfalls auf diesen klösterlichen Besitz aufmerksam, von dem er sich einen in Berlikon gelegenen Teil für seine Zürcher Grafschaft sicherte. 875 war es Ludwig der Deutsche, der ganz ähnlich wie sein Vater nach einer Untersuchung durch Königsboten Berlikon wieder dem Kloster zusprach.¹⁰⁸ Und selbst zu diesem Zeitpunkt wusste man in der Frankfurter Pfalz noch, dass *quedam femina nomine Beata* diesen Besitz einst dem Kloster übertragen hatte. Weltlicher Besitz verpflichtete Klöster, vor allem bedeutende Königsklöster, zu Kontakten, die für sie zur Hypothek werden konnten. Dass der Raum Zürichsee in der Karolingerzeit und darüber hinaus einige neuralgische Punkte aufwies, beweist die Gemengelage an Interessenssphären in diesem Gebiet, die hier verwurzelte Klöster wie St. Gallen, Reichenau, Schänis, Pfäfers, Säkingen und schließlich auch noch Einsiedeln immer wieder in Bedrängnis brachte und ihre Nähe zur Welt offenbart.

107 Chartularium Sangallense I (Anm. 6), n. 270.

108 Chartularium Sangallense II (Anm. 50), n. 608.

Schenker, Mönche, Heilige und Urkunden

Die Beziehungen des Klosters St. Gallen zu seinem Umfeld

Dem Gedenken an Janneke Raaijmakers gewidmet (1973–2021)

Wenn wir einen Blick auf die Karte werfen, die den Besitz des Klosters St. Gallen im Frühmittelalter wiedergibt, fällt auf, dass dieser weit gestreut ist. Einige dieser Schenkungen sind große Besitzübertragungen von Mitgliedern aus der sozialen Oberschicht. Viele sind allerdings kleinere Schenkungen oder Schenkungen, bei denen nicht ganz deutlich ist, wie groß sie waren. Was mich interessiert, sind die Beziehungen zwischen diesen Schenkern, ihren Nachfahren und dem Kloster St. Gallen – und zwar speziell die sozialen und religiösen Beziehungen. Was vor allem meine Neugierde hervorruft, ist die Frage, wie sich Leute, die manchmal sogar weit vom Kloster entfernt lebten, mit diesem verbunden sahen. Was mich hier also weniger interessiert, sind die politischen Aspekte, obwohl sie gewiss interessant sind. Es wird also im Folgenden weniger um Schenkungen der Herrscher und Aristokraten gehen und auch nicht um die politischen Hintergründe von alemannischem Widerstand gegen die Karolinger oder um Konfiszierungen durch „böse“ karolingische Beamte. Zu vielen dieser Themen ist sehr viel publiziert worden, und ich hätte hierzu heute nichts Wesentliches hinzuzufügen. In diesem Zusammenhang sind die Arbeiten von Rolf Sprandel¹ und vor allem Michael Borgolte zu nennen.² Weiter werde ich auch die Themenbereiche Grundherrschaft und die Wirtschaftspolitik ausklammern. Dazu sind zwei essenzielle Beiträge von Hans-Werner Goetz zu konsultieren.³ Zu den frühen Schenkungen an das Kloster St. Gallen sei weiter auf den Beitrag von Peter Erhart in diesem Band verwiesen.

1 Rolf Sprandel, *Das Kloster St. Gallen in der Verfassung des karolingischen Reiches*, Freiburg 1958 (Forschungen zur oberrheinischen Landesgeschichte 7).

2 Vor allem: Michael Borgolte, *Geschichte der Grafschaften Alemanniens in fränkischer Zeit*, Sigmaringen 1984 (Vorträge und Forschungen, Sonderbd. 31).

3 Hans-Werner Goetz, *Beobachtungen zur Grundherrschaftsentwicklung der Abtei St. Gallen vom 8. bis zum 10. Jahrhundert*, in: *Strukturen der Grundherrschaft im frühen Mittelalter*, hrsg. von Werner Rösener, Göttingen 1989 (Veröffentlichungen des Max Planck Instituts für Geschichte 92), 197–247; sowie ders., *Die „private“ Grundherrschaft des frühen Mittelalters im Spiegel der St. Galler Traditionsurkunden*, in: *Tätigkeitsfelder und Erfahrungshorizonte des ländlichen Menschen in der*

Wichtige Denkanstöße zu meinem Beitrag haben mir zwei Werke geliefert, die sich nicht auf St. Gallen beziehen. Das erste ist Barbara Rosenwein, „To be the Neighbor of Saint Peter. The Social Meaning of Cluny’s Property, 909–1049“.⁴ In diesem Buch stellt sie sich im Grunde einige jener Fragen, die ich mir auch stellen werde. Nun ist Cluny im 10.–11. Jahrhundert nicht dasselbe wie St. Gallen im 8.–9. Jahrhundert. Trotzdem könnte man sich fragen, ob man auch ein Buch schreiben könnte mit dem Titel „To Be the Neighbor of St. Gall“. Um es gleich vorwegzunehmen: für ein Buch in diesem Sinne reicht es wohl nicht, aber vielleicht doch zu einem bescheidenen Beitrag. Das zweite inspirierende Werk (eigentlich zwei Werke) ist Janneke Raaijmakers, „Sacred Time, Sacred Space. History and Identity at the Monastery of Fulda (744–856)“.⁵ In diesem erklärt sie, wie Abt Hrabanus Maurus von Fulda gezielt ein religiöses Bild des Klosters Fulda in der Region propagierte, indem er unter anderem Reliquien zur Verehrung in die Kirchen, die zum Kloster Fulda gehörten, überbrachte. Diese Einsichten kombiniere ich mit Ergebnissen von Studien von Paul Oberholzer zu den St. Galler Eigenkirchen⁶ und von Rupert Schaab über die Mönche St. Gallens.⁷ Kurz gefasst: Es handelt sich hier also um Beziehungen von Schenkern zu Mönchen, von Schenkern zu Kirchen und Heiligen, in diesem Fall dem heiligen Gallus.

Urkunden

Essenziell sind hier allerdings Urkunden, denn diese bilden die Quellengattung, auf der das Folgende beruht.⁸ Urkunden sind faszinierende Gegenstände und

frühmittelalterlichen Grundherrschaft (bis ca. 1000). Festschrift Dieter Hägermann, hrsg. von Brigitte Kasten, München 2006 (Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Beiheft 184), 111–137.

- 4 Barbara Rosenwein, *To be the Neighbor of Saint Peter. The Social Meaning of Cluny’s Property, 909–1049*, Ithaca, NY, London 1989. Der Ausdruck „Herr und Nachbar“, für das Verhältnis vom Kloster St. Gallen zu seiner Umgebung wird übrigens schon von Sprandel, *Kloster St. Gallen* (Anm. 1), 57, verwendet. Rosamond McKitterick, *The Carolingians and the Written Word*, Cambridge 1989, greift diesen Ausdruck auf und baut die Zusammenhänge zwischen dem Kloster und seinem Umfeld auf der Ebene der Schriftverwendung auf; der wörtliche Verweis ebd., 79.
- 5 Janneke Raaijmakers, *Sacred Time, Sacred Space. History and Identity at the Monastery of Fulda (744–856)*, Diss. Amsterdam 2003; sowie Dies., *The Making of the Monastic Community of Fulda, c.744–c.900*, Cambridge 2012 (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought).
- 6 Paul Oberholzer, *Vom Eigenkirchenwesen zum Patronatsrecht. Leutkirchen des Klosters St. Gallen im Früh- und Hochmittelalter*, St. Gallen 2002 (St. Galler Kultur und Geschichte 33).
- 7 Rupert Schaab, *Mönch in Sankt Gallen*, Ostfildern 2003 (Vorträge und Forschungen, Sonderbd. 47).
- 8 Die Urkunden St. Gallens sind ediert in einer paläografischen Facsimile-Edition und in einer diplomatischen Edition. Die erste, mit den Originalen des 8. Jahrhunderts, in: *Chartae Latinae*

interessante Texte, die uns einzigartige Einblicke in die Geschichte des Klosters St. Gallen bieten. Sie sind allerdings auch nicht unkompliziert. Als Texte benötigen sie gewiss eine Gebrauchsanleitung. Ihrer Natur nach sind sie als formelle rechtliche Texte sehr formelhaft, wobei ihre Wirksamkeit unter anderem durch diese Formelhaftigkeit bedingt wird. Das bedeutet, dass nicht alles, was in einer Urkunde steht, auch unbedingt konkreten Gegebenheiten oder Sachverhalten zu entsprechen braucht. Andererseits schließen sich formelhafte Sprache und konkrete Gegebenheiten bzw. Sachverhalte auch nicht aus. Die Formel, die ein Schreiber verwendet, kann sehr wohl den Tatsachen entsprechen, auch wenn wir nur die mechanisch kopierte Formel sehen. Das Umgekehrte kommt auch vor. Bestimmte Fakten, die in so manchen Urkunden erwähnt werden, werden es in anderen Urkunden nicht, aus dem einfachen Grund, weil das dort verwendete Formular dies nicht vorsieht.

Im Archivbestand des Klosters St. Gallen befinden sich mehrere Kategorien Urkunden, die von verschiedenen Schreibern konzipiert und geschrieben wurden. Die erste und auffälligste Kategorie bilden die Herrscherurkunden. Diese unterscheiden sich stark von den anderen Urkunden – den Privaturkunden – durch ihre äußeren Merkmale, ihren Inhalt und durch ihr Formular.⁹ Bei den Privaturkunden sind drei Kategorien deutlich zu unterscheiden. Erstens die Urkunden aus Rätien, die sich von den Urkunden aus Alemannien nicht zuletzt im Formular stark unterscheiden. Die zweite Kategorie sind Urkunden, die von Mönchen des Klosters St. Gallen geschrieben wurden, die dritte solche, die von anderen, „nichtklösterlichen“ Schreibern aus verschiedenen Regionen Alemanniens verfasst wurden. Sie verwenden oftmals andere Formulare als die Mönche des Klosters St. Gallen, wobei zu bemerken ist, dass es vor allem in der Frühzeit des Klosters kein eigentliches klösterliches Formular gab und die Übergänge somit fließend waren.¹⁰

Antiquiores. Facsimile-edition of the Latin Charters prior to the ninth Century, Bd. 1–2, hrsg. von Albert Bruckner, Switzerland, Olten u. a., 1954–1956; fortgesetzt mit den Originalen und den zeitgenössischen Kopien des 9. Jahrhunderts in: *Chartae Latinae antiquiores*. Facsimile-edition of the Latin Charters, 2nd series. Ninth Century, hrsg. von Peter Erhart, Karl Heidecker und Bernhard Zeller, Bd. 100–111, Switzerland, Zürich-Dietikon 2006–2018; die von Bruckner nicht veröffentlichten, als Abschriften des 9. Jahrhunderts überlieferten Urkunden des 8. Jahrhunderts in: *ChLA 118, Addenda 2*, Zürich-Dietikon 2019. Die knappere diplomatische Edition aller St. Galler Urkunden ist: *Chartularium Sangallense* Bd. 1–2, hrsg. von Peter Erhart unter Mitwirkung von Karl Heidecker und Bernhard Zeller, St. Gallen 2013–2021 (= ChSG).

- 9 Das Durchblättern der Bände der *Chartae Latinae antiquiores* (=ChLA) macht dies gleich offensichtlich.
- 10 Die umfassende diplomatische Analyse der St. Galler Privaturkunden ist: Bernhard Zeller, *Diplomatische Studien zu den St. Galler Privaturkunden des frühen Mittelalters* (ca. 720–980), Wien u. a. 2022 (MIÖG Ergänzungsbd. 66). Zu den drei Kategorien Schreibern von Privat-

Die Wichtigkeit von festem Formular zeigt sich sofort, wenn man die Bestimmung der Grenzen der an St. Gallen geschenkten Grundstücke erforschen will. Barbara Rosenwein hat gezeigt, dass Grundstücke des Klosters Cluny oftmals an jene der Schenker grenzten, dass die Besitzer also auch physisch Nachbarn waren.¹¹ Für St. Gallen können wir dies nicht ohne weiteres bestätigen. Der wichtigste Grund dafür liegt im Unterschied des verwendeten Standardformulars. Während in Burgund in einer römischen administrativen Tradition bei den Grenzbestimmungen der übertragenen Grundstücke oftmals die Namen der Besitzer der Nachbargrundstücke erwähnt wurden, ist dies in den alemannischen Urkunden St. Gallens nur ausnahmsweise der Fall. Bei den Urkunden Rätiens werden diese – in der erwähnten römischen Verwaltungstradition mit einer Deskriptionsformel – allerdings erwähnt. Die Urkunden aus Rätien enthalten jedoch vor der Mitte des 9. Jahrhunderts keine Übertragungen an St. Gallen.¹² Von den 17 überlieferten rätischen Urkunden aus der Periode von der Mitte bis zum Ende des 9. Jahrhunderts wird in sechs das Kloster St. Gallen als Besitzer eines Nachbargrundstückes genannt.¹³ Allerdings dokumentieren von den übrigen 11 Urkunden vier Stück Übertragungen an andere Empfänger als St. Gallen; weitere sechs Transaktionen betreffen keine spezifischen Grundstücke.¹⁴ Der rätische Urkundenbestand ist sicher zu klein, um hieraus große Schlüsse zu ziehen, aber dennoch ist auffällig, dass dort, wo man St. Gallen in der Beschreibung der Nachbargrundstücke als Eigentümer erwarten könnte, dies meistens auch der Fall ist.

urkunden für das Kloster St. Gallen siehe schon: Peter Erhart, *Erratische Blöcke am Alpennordrand? Die rätischen Urkunden und ihre Überlieferung*; Bernhard Zeller, *Urkunden und Urkundenschreiber des Klosters St. Gallen bis ca. 840*; Karl Heidecker, *Urkunden schreiben im alemannischen Umfeld des Klosters St. Gallen*, in: *Die Privaturkunden der Karolingerzeit*, hrsg. von Peter Erhart, Karl Heidecker und Bernhard Zeller, Dietikon-Zürich 2009, 161–172, 173–182, 183–192. Zu den verschiedenen Schreibern siehe die betreffenden Urkunden in den ChLA (Anm. 8), sowie die Vorworte zu den Bänden. Das Register der Schreibernamen befindet sich in ChLA III, 12–15.

- 11 Rosenwein, *Neighbor* (Anm. 4), 78–108.
- 12 Zur Deskriptionsformel in den Urkunden Rätiens: Peter Erhart und Julia Kleindinst, *Urkundenlandschaft Rätien*, Wien 2004 (*Forschungen zur Geschichte des Mittelalters* 7), 39–40.
- 13 Die Urkunden mit der Erwähnung St. Gallens als Eigentümer des Nachbargrundstücks sind ChSG 2 (Anm. 8), Nrr. 430, 585, 663–664, 682, 748. Bei zwei von diesen (Nrr. 663–664) grenzen die Grundstücke zwar an Besitz St. Gallens, werden aber an jemanden anders verkauft, was die neuen Eigentümer zu Nachbarn von St. Gallen machte. Zudem kann man annehmen, dass dieser Besitz später an St. Gallen übertragen worden ist, weil diese Urkunden ins Klosterarchiv gelangt sind.
- 14 Nur ein Verkauf mit Erwähnung einer wahrscheinlichen späteren Schenkung an St. Gallen, bei der man eine Grundstückbeschreibung erwarten könnte, ChSG 2 (Anm. 8), Nr. 478, enthält keine solche.

Schenker und Mönche

Eine relativ beschränkte Gruppe von Urkunden betrifft Schenkungen, die mit dem Klostereintritt des Schenkers oder dem eines Verwandten verbunden waren. In der Anfangszeit des Klosters waren dies vor allem Erwachsene. Später nahm deren Anzahl ab, und wir finden zahlreiche Oblaten, die als Kinder ins Kloster gelangt sind (Schaab schätzt sie auf ungefähr die Hälfte), wobei allerdings auch deutlich ist, dass die Aufnahme von Kindern ins Kloster keine endgültige war. Falls Oblaten vor dem Gelübde bei der Volljährigkeit eine weltliche Existenz anstrebten, war dies durchaus möglich. Die Beziehungen zwischen Kloster und Schenkern waren hier sehr direkt und unmittelbar.¹⁵ Dies zeigt sich daran, dass Mitglieder so mancher Schenkerfamilie Mönche im Kloster waren.¹⁶

Außerdem, und dies ist die zahlenmäßig größte Gruppe, gibt es Schenkungen von Grundbesitz an das Kloster, die für das Seelenheil der Schenker und ihrer Familie vollzogen wurden. Diese Motivierung findet sich in hunderten von Urkunden, von der ersten im Archiv des Klosters noch vollständig erhaltenen Urkunde aus den Jahren 716–721 bis zur letzten Schenkungsurkunde im alten Archivbestand aus dem Jahr 971.¹⁷ Manchmal verstecken sich hinter diesen frommen Schenkungen auch andere Motive, zum Beispiel wirtschaftliche oder die Absicherung des Besitzes durch den Eigentümer oder Altertumsvorsorge für den Schenker oder für ein Familienmitglied. So erscheint eine Urkunde aus dem Jahr 876 auf den ersten Blick als eine Schenkung für das Seelenheil des Schenkers und seiner Eltern, ist auf den zweiten Blick aber ein Kaufgeschäft, wenn man den Dorsalvermerk auf der Rückseite liest. Auf der Vorderseite heißt es: „Ich, in Gottes Namen Engilpero übergebe an das Kloster des heiligen Gallus für das Heil meiner Seele und das meiner Eltern ...“ und auf der Rückseite: „Ich Propst Albrih gab diesem Engilpero für diese Übertragung 8 Solidi guten Geldes“.¹⁸ Das eine Motiv schließt übrigens das andere nicht aus. Auffällig ist hier, dass es sehr oft Prekarieschenkungen sind, also

15 Schaab, Mönch (Anm. 7), 115–119, 122–126. Zu spezifischen Familien siehe vor allem die Studien von Borgolte, Graftschaften (Anm. 2); sowie Ulrich May, Untersuchungen zur frühmittelalterlichen Siedlungs-, Personen- und Besitzgeschichte anhand der St. Galler Urkunden, Bern 1976 (Geist und Werk der Zeiten 46).

16 Schaab, Mönch (Anm. 7), 128–133, der aufgrund der Analyse des Namensmaterials von Schenkern, Amtsträgern und Mönchen einen hohen Grad an verwandtschaftlichen Beziehungen nachweisen konnte.

17 ChLA 118 (Anm. 8), Nr. 1, ChSG 1 (Anm. 8), Nr. 2; sowie ChSG 2 (Anm. 8), Nr. 864. Zu den Formeln für Schenkungen für das Seelenheil, einschließlich allen Belegen im St. Galler Bestand: Zeller, Diplomatistische Studien (Anm. 10), 221–234.

18 ChLA 108 (Anm. 8), Nr. 23, ChSG 2 (Anm. 8), Nr. 619: *Ego in Dei nomine Engilpero trado ad monasterium sancti Galli pro remedio animae meae parentumque meorum*, auf verso: *Ego itaque Albrih prepositus dedi ipso Engilpero pro presenti traditione VIII solidos probatae monetae*.

Schenkungen unter der Bedingung, dass die übertragenen Güter an die Schenker gegen einen jährlichen Zins zurückverliehen werden. Die Bedingungen können beinhalten, dass der Besitz nach dem Tode des Schenkers oder speziell genannter Familienmitglieder an das Kloster fällt, jedoch kann er auch vererbt werden an alle rechtmäßigen Erben. Zudem haben die Schenker oder auch deren Erben oftmals ein Rückkaufrecht. Diese Prekarien werden im Laufe der Zeit immer häufiger, die Zinsleistungen durchschnittlich niedriger und die Gruppe der erwähnten potenziellen Erben immer größer.¹⁹ In manchen Fällen, in denen Schenkungen an das Kloster fallen sollten, werden sie sogar noch von Erben angefochten oder einfach nicht herausgerückt. Barbara Rosenwein interpretiert im Fall von Cluny solche daraus folgenden Streitigkeiten nicht als wirkliche Konflikte, sondern eher als eine Praktik, die es den Schenkerfamilien ermöglichte, ihre Beziehungen zum Kloster, oder genauer zum Heiligen, immer wieder zu erneuern und zu bestätigen.²⁰ Diese Beziehungen sind sowohl religiöser Art als auch prestigeträchtig und wollen deshalb öffentlich gezeigt und anerkannt werden.

Hinzu kommt eine andere Auffassung von Besitz. Mancher Besitz kann zwar übertragen werden, bleibt aber immer noch mit der alten Besitzerfamilie, der noch Restrechte verbleiben, verbunden. Wir haben es also mit einer wesentlich anderen Auffassung von Besitz zu tun – einer Auffassung, bei der viele Leute einander überschneidende Besitzrechte haben, die auch von einer Schenkung an das Kloster nicht getilgt werden.²¹ Diese sich überschneidenden Besitzrechte sind in St. Gallen jedenfalls offensichtlich. Wie kompliziert solche Besitzrechte sein konnten, wird deutlich aus Schenkungs- und Tauschurkunden des späten 9. Jahrhunderts, bei denen oftmals auf sehr komplizierte Art Drittparteien entschädigt werden mussten, die noch Ansprüche auf das zu tauschende Land hatten. So hatte ein gewisser Reccho durch Tausch Grundbesitz von einem Mann namens Odalrich erworben. Als er allerdings diesen Besitz an das Kloster St. Gallen übertragen wollte, musste Odalrich erst die Möglichkeit erhalten, den getauschten Besitz wieder zurückzunehmen.²² In einem anderen Fall übertrugen Adalbold und sein Sohn Rihcpold Besitz an St. Gallen unter der Bedingung, dass ihr Neffe Iro und dessen Söhne

19 Goetz, *Beobachtungen zur Grundherrschaftsentwicklung* (Anm. 3), 202–205, 232–241; Zeller, *Diplomatische Studien* (Anm. 10), 59–62, 75–78. Zu den frühesten Prekarien in St. Gallen, Philippe Depreux, *L'apparition de la précaire à Saint-Gall*, in: *Mélanges de l'école française de Rome: Moyen âge* III (1999), 649–673.

20 Rosenwein, *Neighbor* (Anm. 4), 49–77; vgl. Karl Heidecker, 30 June 1047: The end of charters as legal proof in France?, in: *Strategies of Writing: Studies on Text and Trust in the Middle Ages*, hrsg. von Petra Schulte, Marco Mostert und Irene van Renswoude, Turnhout 2008 (*Utrecht Studies in Medieval Literacy* 13), 85–94.

21 Rosenwein, *Neighbor* (Anm. 4), 109–143.

22 ChSG 2 (Anm. 8), Nr. 678, ChLA 109 (Anm. 8), Nr. 23.

diesen zurückkaufen konnten. Iro und seine Söhne vollzogen den Rückkauf gegen anderen Besitz, der an das Kloster St. Gallen übertragen wurde.²³ Ähnliches findet man auch bei Geschäften, bei denen das Kloster St. Gallen überhaupt keine Partei war. So übertrug ein Mann namens Walhere einem gewissen Siker und dessen Frau Ruoddrud zwei Hufen im Tausch gegen zwei andere, für die er außerdem Zins auf Lebzeiten beanspruchte. Falls Walhere jedoch Kinder bekommen sollte, sollte das ganze Geschäft rückgängig gemacht werden.²⁴

Im Allgemeinen scheint die Art des zu übertragenden Besitzes ein wichtiger Punkt gewesen zu sein. Bei Schenkungen wurde oft deutlich erwähnt, ob es sich um erworbenen oder geerbten Besitz handelte. Alter, ererbter Besitz gehörte eher zur Familie und barg das Problem stärkerer Ansprüche.

Können wir diese von Rosenwein für Cluny beschriebenen Bestätigungen der Verbindungen zum Kloster durch Anfechtung von Eigentum auch in St. Gallen finden? Natürlich haben wir nicht die Dichte der Belege für Cluny, aber es lassen sich trotzdem einige Bemerkungen zu den Urkunden machen, die Streitigkeiten vor Gericht zwischen dem Kloster St. Gallen und Schenkern dokumentieren. Ich klammere hier gerichtliche Konflikte vor dem Königsgericht und zwischen kirchlichen Institutionen (z. B. das Kloster St. Gallen und das Bistum Konstanz) aus, da diese anders funktionieren. Vor allem kirchliche Institutionen schenkten einander in Konfliktfällen nichts.²⁵ Weiter lasse ich zwei Streitfälle über den Status von Freiheit und Unfreiheit außer Betracht, da bei diesen vor allem diese Unfreiheit im Vordergrund steht und nicht die Bestätigung der Bindungen an die Schenkerfamilien.²⁶ Schließlich lege ich zwei zeitlich späte Streitfälle St. Gallens nach 890 beiseite, von denen der erste vor allem durch die Machtpolitik Abtbischofs Salomos gegenüber anderen Amtsträgern geprägt ist;²⁷ der zweite ist eine Folge von dessen interessanten, aber komplizierten testamentarischen Bestimmungen.²⁸

Im St. Galler Urkundenbestand sind aus dem 8. und 9. Jahrhundert ein gutes Dutzend Gerichtsfälle überliefert, die Besitzstreitigkeiten zwischen Laien und dem

23 ChSG 2 (Anm. 8), Nr. 632, ChLA 108 (Anm. 8), Nr. 36.

24 ChSG 2 (Anm. 8), Nr. 696, ChLA 109 (Anm. 8), Nr. 40.

25 Zum wohl spektakulärsten dieser Fälle: Hannes Steiner, Streitkultur und Konsensfindung im Frühmittelalter am Beispiel des Vertrags von Ulm am 22. Juli 857, in: Mitteilungen des Vereins für Kunst und Altertum in Ulm und Oberschwaben 53/54 (2007), 9–28. Vgl. ebenfalls z. B. ChSG 2 (Anm. 8), Nr. 448, ChLA 105 (Anm. 8), Nr. 24.

26 ChSG 2 (Anm. 8), Nr. 463, ChLA 105 (Anm. 8), Nr. 35; sowie ChSG 2 (Anm. 8), Nr. 645, ChLA 109 (Anm. 8), Nr. 25.

27 ChSG 2 (Anm. 8), Nr. 718, von 890, nur in verschiedenen frühneuzeitlichen Abschriften überliefert.

28 ChSG 2 (Anm. 8), Nr. 828, von 920; vgl. zu diesem Fall: Karl Heidecker, Charters as texts and as objects in judicial actions: The example of the Carolingian charters of St. Gall, in: Medieval legal process: Physical, spoken and written performance in the Middle Ages, hrsg. von Marco Mostert und Paul Barnwell, Turnhout 2011 (Utrecht Studies in Medieval Literacy 21), 35–48, ebd. 51–53.

Kloster betreffen. Den ersten und zugleich speziellen Fall bildet eine sehr schlichte *notitia testium* aus der Zeit um 800, die nur angibt, dass die erwähnten Zeugen eine ältere Urkunde, die ihnen vorlag, bestätigten. Diese ist übrigens noch heute im Original erhalten.²⁹ Dies ist zugleich der einzige Fall, in dem eine frühe St. Galler Privaturkunde als Beweismittel belegt ist, und damit ein Spezialfall, was das Verfahren betrifft. Er würde allerdings sehr gut in das von Barbara Rosenwein für Cluny gezeichnete Bild passen. Bei allen anderen Urkunden, die Streitfälle betreffen, ist auffällig, dass in keinem eine Urkunde erwähnt wurde und dass fast alle letztendlich auf einen Kompromiss hinausliefen.

So schenkte im Jahre 879 ein Mann namens Ruodpoto seinen ererbten Anteil an der Kirche in Urlau an das Kloster St. Gallen zur Beseitigung der Klage, die der Vogt des Klosters in Bezug auf Ruodpotos gesamte Erbschaft in Urlau und derselben Mark eingebracht hatte.³⁰ Der Besitz wurde also geteilt, die Kirche ging an St. Gallen, der Rest an Ruodpoto. Es muss also eine frühere Schenkung zugunsten St. Gallens gegeben haben. Diese Schenkung wurde erneuert, neu geformt und die Beziehungen wurden bestätigt.

Einen Fall mit einer etwas anderen Kompromisslösung finden wir in Uznach in den Jahren 874/876. Rating und seine Frau Wileldruda, die von Abt Hartmut von St. Gallen und dessen Vogt auf einer öffentlichen Gerichtsversammlung verklagt wurden, gaben strittigen Besitz in Rüeterswil im Zürichgau an das Kloster St. Gallen zurück. Es handelte sich um jenen Teil des Erbbesitzes von Wileldrudas Vater Ruadhere, den dieser nach der Übertragung an das Kloster St. Gallen, aber ohne ihn vorher zurückgekauft zu haben, seiner Tochter gegeben hatte. Zudem übertrugen Rating und Wileldruda vier weitere Joch Land in Rüeterswil an das Kloster St. Gallen, behielten sich aber für sich und ihre rechtmäßigen Nachkommen die Nutzung der zurückgegebenen Güter wie auch der vier Joch Land gegen einen jährlichen Zins von drei Maltern Getreide vor. Falls sie ohne rechtmäßige Erben sterben sollten, fielen die Güter für immer an das Kloster St. Gallen.³¹ Auch hier hat es eine frühere Schenkung gegeben, in der offenbar (vielleicht sogar urkundlich und damit formelhaft und vielleicht für den Schenker unverständlich?) irgendwie impliziert war, dass der Besitz nicht an die Erbin gehen sollte. Dies wurde allerdings nicht akzeptiert, auch nicht vom Schenker. Letztendlich verblieb der Besitz denn auch in der Familie, allerdings gegen Übertragung (als Prekarie) eines weiteren Grund-

29 ChSG 1 (Anm. 8), Nr. 17, ChLA 2 (Anm. 8), Nr. 154; das Original der ursprünglichen Schenkung: ChLA 1 (Anm. 8), Nr. 45. Ein ähnlicher Fall – aber ohne dass eine ursprüngliche Schenkungsurkunde vorlag – wäre möglicherweise die nur in einem frühmodernen Druck überlieferte Notiz, ChSG 1 (Anm. 8), Nr. 185.

30 ChSG 2 (Anm. 8), Nr. 636, ChLA 108 (Anm. 8), Nr. 40.

31 ChSG 2 (Anm. 8), Nr. 624, ChLA 108 (Anm. 8), Nr. 28.

stückes an St. Gallen, übrigens ohne Zinserhöhung. Im Grunde erhielt das Kloster nur drei Malter Getreide jährlich und die Aussicht, den schon erhaltenen Besitz, sowie zusätzlichen zu erben, falls die Familie aussterben sollte. Die Beziehungen waren allerdings bestätigt und fortgesetzt.

Die meisten weiteren Fälle sind ähnlich. Manchmal wurde der umstrittene Besitz geteilt,³² manchmal wurde als Gegenleistung Besitz getauscht,³³ und manchmal wurde der Besitz zwar nominell dem Kloster zugewiesen, dann aber gleich als Prekarie zurückgegeben.³⁴ Ähnliches gilt auch für die drei Formeln für Gerichts-urkunden in den St. Galler Formelsammlungen: alle drei sind Kompromisse, allerdings unterschiedlicher Art.³⁵

Einige wenige Urkunden zeigen eine einseitigere Lösung von Streitigkeiten. So stellte Graf Isanbard, der Sohn des in St. Gallen berühmten Grafen Warin,³⁶ mittels einer großen Schenkung den Frieden zwischen seiner Familie und dem Kloster her.³⁷ Ein letzter Fall zeigt, wie eine Änderung im Gerichtsverfahren, durch die karolingischen Instanzen bedingt, einer Kompromisslösung in die Quere kommen konnte. Abt Gozbert hatte eine Klage eingereicht wegen Besitz, den St. Gallen vom verstorbenen Bruder einer Frau namens Rachilt erhalten hatte, welchen Rachilt und ihr Sohn jedoch beanspruchten. Da die Verhandlung allerdings vor dem königlichen Gericht stattfand, wurde nach dem Inquisitionsverfahren vorgegangen, bei dem Rachilt und ihrem Sohn offenbar nicht die Möglichkeit geboten wurde, ihre Sicht der Sache vorzubringen, worauf sie empört die Gerichtsversammlung verließen. Anscheinend verbesserten sich später jedoch die Verhältnisse zwischen St. Gallen und dieser Familie, die enge Beziehungen zum Kloster hatte, wieder, denn Rachilt begab sich nach einer weiteren Schenkung in die Obhut des Klosters.³⁸

Für beide streitenden Parteien, das Kloster und die Schenkerfamilien, war es auch nicht sinnvoll, die Konflikte eskalieren zu lassen, da sie beide einander benötigten. Das Kloster sorgte für das Seelenheil der Schenkerfamilien, und die Schenker waren die Sponsoren des Klosters. Wenn man weiter bedenkt, dass viele der

32 ChSG 2 (Anm. 8), Nr. 455, ChLA 105 (Anm. 8), Nr. 28; ChSG 2 (Anm. 8), Nr. 639, ChLA 108 (Anm. 8), Nr. 42.

33 ChSG 1 (Anm. 8), Nr. 375, ChLA 104 (Anm. 8), Nr. 5; ChSG 2 (Anm. 8), Nr. 440, ChLA 105 (Anm. 8), Nr. 13.

34 ChSG 2 (Anm. 8), Nr. 487, ChLA 106 (Anm. 8), Nr. 11; ChSG 2 (Anm. 8), Nr. 635, ChLA 108 (Anm. 8), Nr. 39; ebenfalls ChSG 2 (Anm. 8), Nr. 851, aus dem Jahre 950, welche allerdings inhaltlich problemlos in das Bild des 9. Jahrhunderts passt.

35 *Formulae Sangallenses Miscellaneae*, Nrr. 5, 9 und 10, in: *Formulae Merowingici et Karolini aevi*, hrsg. von Karl Zeumer, Hannover 1886 (MGH *Formulae*), 382–384.

36 Vgl. die Beiträge von Peter Erhart und Albrecht Diem in diesem Band.

37 ChSG 1 (Anm. 8), 185, ChLA 100 (Anm. 8), Nr. 19.

38 ChSG 1 (Anm. 8), Nr. 322, ChLA 102 (Anm. 8), Nr. 51; zu dieser Familie und ihren Beziehungen zu St. Gallen: Borgolte, *Grafchaften* (Anm. 2), 176–177, 224.

Schenkerfamilien Verwandte im Kloster hatten, war ein Streit mit dem Kloster in gewissem Sinne auch ein Streit zwischen Familienmitgliedern.³⁹ Einigung und Kompromiss waren die einschlägige Lösung für beide. Von den Kompromisslösungen ist die der Prekarie eine sehr interessante. Wenn die Absicht bestand, die Beziehungen zum Kloster immer wieder zu bekräftigen, war eine mit Erbrecht verbundene prekarische Schenkung ein geeignetes Mittel, weil dadurch die Familien das Eigentum nominell an das Kloster übertrugen, es aber sofort wieder zurückerhielten. Die öffentliche jährliche Bestätigung der Verhältnisse fand dann bei der Übergabe des Zinses statt. Man kommt fast in die Versuchung, die starke Zunahme der Prekarieschenkungen, die immer häufiger erblich wurden und gegen einen immer niedrigeren, fast symbolischen Zins erfolgten, als unmittelbare Folge des Bedürfnisses zu sehen, die Beziehungen zwischen den Laien und „ihrem“ Kloster zu vertiefen. Die St. Galler Prekarieschenkungen des späteren 9. und 10. Jahrhunderts wären damit das Gegenstück der Streitigkeiten – und zwar ein etwas praktischeres, systematisches Gegenstück.

Schenker, Kirchen und Heilige

Schenker übertrugen nicht nur Grundbesitz an St. Gallen. Sie schenkten auch so manche Kirche, die im Besitz ihrer Familie war, an das Kloster. Im folgenden Abschnitt liegt der Akzent auf der Frage, wie diese Schenker und ihre Nachkommen das Kloster – oder dessen Gründer, den heiligen Gallus – sahen. Bei den Kirchen, die St. Gallen unterstanden, handelte es sich in den meisten Fällen um Kirchen, die von Laien gegründet worden waren und erst später an St. Gallen geschenkt wurden. Es waren also ursprünglich keine St. Galler Kirchen, sondern sie gehörten Familien, die diese Kirchen besaßen. Alle Kirchen, die bis 818 in den Besitz St. Gallens kamen, waren solche geschenkte Kirchen, nach Oberholzer handelte es sich um die Kirchen von Dürnten, Egringen, Elgg, Kirchzarten, Romanshorn, Wasserbach und eventuell Kisslegg.⁴⁰ Nach 818 wurden weitere Kirchen an das Kloster St. Gallen geschenkt, die meisten von den Grundbesitzerfamilien, einige stammten hingegen aus königlichem Besitz oder wurden auf königliche Veranlassung geschenkt.⁴¹ Es gibt nur wenige eindeutige urkundliche Erwähnungen von St. Galler Gründungen. Die auffälligste, und deshalb ein Sonderfall, ist die Gründung von St. Mangen um

39 Ein sehr deutliches Beispiel dafür findet sich beim Vogt Notker, der Anspruch erhebt auf Besitz seiner Verwandten, unter anderem Othere, dem Bruder des Mönches Notker Balbulus, ChSG 2 (Anm. 8), Nr. 851.

40 Oberholzer, *Eigenkirchenwesen* (Anm. 6), 43–50, 207–210, 211–215, 225–227, 241–243, 263–264.

41 Oberholzer, *Eigenkirchenwesen* (Anm. 6), 51–70.

das Jahr 898 – eine Kirche, die durch Abtbischof Salomo gegründet wurde und nur einen Steinwurf vom Kloster entfernt liegt. Dort sollten fortan drei Mönche und drei Weltkleriker leben.⁴² Eine weitere urkundlich nachgewiesene St. Galler Gründung ist die Marienkirche von Rickenbach. Zwei Schenkungen von demselben Tag an diese Kirche bezeugen eindeutig, dass sie vom Kloster erbaut wurde.⁴³ Da Wartmann und ihm folgend Borgolte diese Urkunden ins Jahr 838 datiert hatten, wurde die Gründung der Kirche von Rickenbach von Oberholzer ziemlich früh angesetzt, nämlich in die Zeit Abt Gozberts (815/816–837).⁴⁴ Bei der Arbeit an den *Chartae Latinae Antiquiores* haben wir diese Urkunden allerdings aufgrund der Erwähnung der klösterlichen Amtsträger und der Schrift der einen im Original erhaltenen Urkunde umdatiert in das Jahr 904/905,⁴⁵ und damit wird die Gründung wohl auch in das spätere 9. Jahrhundert zu versetzen sein. Zudem macht Oberholzer plausibel, dass mehrere Kirchen in der Periode des Landesausbaus im späteren 9. und frühen 10. Jahrhundert ebenfalls vom Kloster St. Gallen gegründet wurden.⁴⁶ Einige der St. Galler Kirchen haben den heiligen Gallus als Patron: manche wie Egringen und Wurmlingen als einzigen, und letztendlich auch Willmandingen und Uznach nach einem Patronatswechsel; bei anderen Kirchen wie Wittnau, Romanshorn und Wasserburg ist Gallus als Nebenpatron später hinzugefügt worden.⁴⁷

Wie verhielten sich diese Kirchen zu St. Gallen? Wie empfand man in den entfernteren Regionen die geografische Distanz zum Kloster? Spezifizierte man zum Beispiel dessen geografische Lage? Dies geschah unter anderem durch die Erwähnung des Flusses, an dem das Kloster gegründet wurde und wo der Heilige begraben lag: die Steinach, die manchmal in latinisierter Form auch *Petrosa* genannt wurde. Man kann sich vorstellen, dass die Steinach in gewissem Sinne identitätsbildend sein könnte. Auffällig ist, dass die Schreiber all dieser Urkunden aus dem Elsass, dem Breisgau oder dem Baarenggebiet stammten, also aus weiter entfernten Regionen. Zu nennen sind: Der Schreiber Arnulf im Jahre 756 in Kembs (... *constructa in honore sancti Gallonis ubi ipse requiescit in corpore super fluviolium Steinaha*),⁴⁸

42 Oberholzer, *Eigenkirchenwesen* (Anm. 6), 251–254, ChSG 2 (Anm. 8), Nr. 761.

43 ChSG 2 (Anm. 8), Nrr. 790–791, 370–372: ... *trado ad coenobium sancti Galli ad ecclesiam sanctę Marie genetricis dei quae edificata est sub potestate ipsius monasterii*.

44 Oberholzer, *Eigenkirchenwesen* (Anm. 6), 62–64, 236–237, in Folge von Heinrich Wartmann, *Urkundenbuch der Abtei Sanct Gallen* Bd. 1–3, Zürich u. a. 1866–1874, Bd. 1, Nr. 370, S. 344–345, sowie Bd. 3, Anhang Nr. 3, S. 685; Michael Borgolte, *Chronologische Studien an den alemannischen Urkunden des Stiftsarchivs St. Gallen*, in: *Archiv für Diplomatik* 24 (1978), 54–202, ebd. 168, 178.

45 ChSG 2 (Anm. 8), Nrr. 790–791, 370–372. Von diesen beiden Urkunden ist Nr. 791 nur als frühneuzeitliche Abschrift erhalten.

46 Oberholzer, *Eigenkirchenwesen* (Anm. 6), 62–64.

47 Oberholzer, *Eigenkirchenwesen* (Anm. 6), 64–65, 81.

48 ChSG 1 (Anm. 8), Nr. 24, ChLA 1 (Anm. 8), Nr. 49.

Ysanbert im Jahre 801 in Zarten (... *eclesia sancto Gallone qui site est in pago Arbunense super fluvio qui dicitur Steinaha*),⁴⁹ Erchanmar in 801 in Krozingen (... *ad sancte Galloni qui requiescit in corpore in pago Tuurgauge in monasterio sancte Galloni super fluvi Steinaha*),⁵⁰ ein anonymer Schreiber (nur abschriftlich überliefert) über Besitz in der Muntariheshuntari, 792/795 (... *ecclesia sancti Galloni qui est constructa super fluvium qui dicitur Petrosa*),⁵¹ schließlich Ramming im Jahre 838 im Breisgau (... *ad monasterium sancti Gallonis quod est constructum in pago Turgaugense super ripam fluminis que vocatur Petrosa*).⁵² Übrigens auch in einigen Herrscherurkunden gibt es die *Petrosa*.⁵³ Nun ist die Erwähnung des Flusses, an dem ein Kloster liegt, ein Element, das man auch im Formular anderer Regionen im Frankenreich findet, zum Beispiel in Wissembourg. Trotzdem ist der Verweis hier schon sehr spezifisch. Alle Schreiber befanden sich in großer Entfernung zum Kloster.⁵⁴ Eine andere, häufigere Ortsbestimmung in der Adresse ist die Erwähnung des *pagus*, und im Falle von St. Gallen sind das zwei verschiedene *pagi*: der Thurgau und der Arbongau, manchmal sogar beide zugleich. Diese Erwähnungen findet man sowohl bei Schreibern in der Nähe des Klosters wie in entfernten Regionen, was es zu einer Standardformulierung macht.⁵⁵

An wen richteten sich die Schenker, wenn sie Besitz übertrugen? Wenn die Urkunde nicht im Kloster ausgestellt wurde, war oftmals die lokale Kirche der Ausstellungsort. Der Zins wurde auch oftmals ebendort entrichtet. Der Empfänger, an den die Urkunde adressiert wurde, ist allerdings im Allgemeinen der heilige Gallus, oder der Abt, oder schlechthin das Kloster. Wie sah man in den weiter entfernten Regionen dieses Verhältnis zu St. Gallen? War das Kloster selbst der Ort, an den man sich orientierte, z. B. weil dort die Reliquien des Heiligen lagen? Die Adresse vieler Urkunden scheint dies zu bestätigen: ... *ad monasterium sancti Gallonis ubi eius sacrus requiescit corpus* oder ... *ubi ipse in corpore requiescit*.⁵⁶ Dies ist die übliche Formulierung bis zum Anfang des 9. Jahrhunderts. Danach findet sie sich nur noch einmal beim St. Galler Mönch Watto (827), der ein etwas besonderer Schreiber

49 ChSG 1 (Anm. 8), Nr. 164, ChLA 100 (Anm. 8), Nr. 3.

50 ChSG 1 (Anm. 8), Nr. 160, ChLA 100 (Anm. 8), Nr. 31.

51 ChSG 1 (Anm. 8), Nr. 135, ChLA 2 (Anm. 8), Nr. 129.

52 ChSG 1 (Anm. 8), Nr. 378, ChLA 104 (Anm. 8), Nr. 8. Der Ausstellungsort *Puabilanisuilare* ist nicht mit Sicherheit identifiziert, jedoch *in pago Prissagaugense* ist eindeutig. Zum Schreiber Ramming vgl. ChLA 104 (Anm. 8), Nr. 40.

53 ChSG 1 (Anm. 8), Nrr. 219, 359 gleicht ChSG 2 (Anm. 8), Nr. 450; sowie ChSG 2 (Anm. 8), Nrr. 750, 761.

54 Zeller, *Diplomatische Studien* (Anm. 10), 220.

55 Zeller, *Diplomatische Studien* (Anm. 10), 202–221.

56 Zeller, *Diplomatische Studien* (Anm. 10), 217–222; die Listen der Erwähnungen in zwei Formelvarianten: 218 Anm. 50 und 220 Anm. 68; weitere, leicht abgeänderte Varianten ChSG 1 (Anm. 8), Nrr. 13, 22, 23, 24, 27, 28, 35, 36, 50, 67, 71, 72, 75, 93, 116, 161, 178, 234, 325, 350.

ist und wohl nicht im Kloster St. Gallen zum Schreiber ausgebildet worden war.⁵⁷ Zu erwähnen gilt es nebenbei, dass diese Formel niemals in rätischen Urkunden vorkommt. Ob dieser Formulierung und ihrem Verschwinden große Bedeutung beizumessen ist, ist allerdings die Frage. Sie gehört teilweise zu einem Formular, das von Bernhard Zeller die „Konstanzer Fassung“ getauft wurde. Die Wendung erscheint somit als selbstverständlicher Teil des Formulars, sodass ihr keine größere Bedeutung zugemessen werden kann.⁵⁸

Gibt es jedoch noch anderswo ein St. Gallen, wodurch erklärt werden könnte, warum man das eigentliche Hauptkloster spezifizieren musste? Im Juni der Jahre 775 oder 778 schenkte Atta zwei namentlich genannte Unfreie (*mancipia*) an die Kirche des heiligen Gallus in Egringen, in der dessen Körper ruhte, und an denselben Heiligen.⁵⁹ In Egringen im Breisgau gab es demnach eine Galluskirche, die wahrscheinlich Reliquien des heiligen Gallus enthielt, und genau an diese Kirche war die Schenkung gerichtet – es sei denn, der Verweis auf den ruhenden Körper wäre ebenfalls formelhaft, aber dazu ist er hier wohl zu spezifisch. Jedenfalls ist der Gedanke, dass in einer Galluskirche Reliquien des Kirchenpatrons aufbewahrt wurden, nicht abwegig.

Diese Erwähnung von Reliquien des heiligen Gallus im Breisgau ist nicht die einzige. In Wittnau übertrug im September 806 oder 807 Edilleoz Besitz an das Kloster St. Gallen, oder genauer an die Reliquien des heiligen Gallus, die in Wittnau lagen (... *tradens ad reliquias sancti Galli in Uuitunauia positas*).⁶⁰ Dafür erhielt er den Besitz zurück, den sein Vater Perolf an St. Gallen übertragen und den dieser wohl auf Lebenszeit zurückerhalten hatte – gegen einen Zins, den er in der Kirche von Wittnau zahlte. Edilleoz sollte fortan denselben Zins zahlen wie sein Vater.⁶¹ Dieses Mal steht die Erwähnung der Reliquien nicht in der Adresse der Urkunde und ist gewiss nicht formelhaft verwendet. Die Kirche in Wittnau wird als die Kirche bezeichnet, in die Reliquien des heiligen Gallus transferiert worden waren.

Eine ganz andere, etwas ungewöhnliche Erwähnung von Reliquien des heiligen Gallus finden wir in einer Gerichtsurkunde aus Chiuse in Italien (datiert ca. 811–838), wo das Kloster ebenfalls Besitz innehatte, der allerdings angefochten wurde. Eine

57 ChSG I (Anm. 8), Nr. 350. Zum Schreiber Watto und seinen Gewohnheiten: ChLA 102 (Anm. 8), 118.

58 Zeller, *Diplomatische Studien* (Anm. 10), 321–326, 476; spezifisch zur Adresse: 217–222.

59 ChSG I (Anm. 8), Nr. 82: ... *eclesia sancti Caliani qui est constructa in uuilla qui dicitur Agurincas et est aspectus ubi ipse dominus in corpore requiescit ... donavi ad ipso sancto*.

60 ChSG I (Anm. 8), Nr. 194.

61 ChSG I (Anm. 8), Nr. 194: ... *trado ad monasterium sancti Galli [...] omnia tradens ad reliquias sancti Galli in Uuitunauia positas [...] cum eodem censum quem pater meus solvebat ad Uuitunauigiam*.

Zeugenaussage bekräftigte, dass dieser Besitz St. Gallen gehörte, mit dem Argument, dass es dort damals Reliquien des Heiligen gab.⁶²

Hingegen waren die Reliquien einiger teilweise undifferenzierter Heiligen, die in Urkunden für die Salvatorkirche in Lauterbach und St. Verena in Strassberg erwähnt wurden, wohl nicht Reliquien des heiligen Gallus, da die Kirche in Lauterbach damals noch nicht im St. Galler Besitz war, und die Strassberger Urkunde anlässlich der Schenkung ihrer Kirche an St. Gallen ausgefertigt wurde.⁶³ Hieraus ergibt sich das Folgende: Reliquien des heiligen Gallus in anderen Kirchen werden urkundlich selten explizit erwähnt. Es wäre allerdings logisch anzunehmen, dass in Kirchen, die dem Kloster St. Gallen gehörten und die das Galluspatrozinium besaßen, auch Reliquien zur Verehrung übertragen wurden. Dass das Kloster St. Gallen viele Reliquien des heiligen Gallus verteilt hatte, wurde offensichtlich, als im Jahre 1529 Bilderstürmer die Klosterkirche plünderten und dort nur noch sehr wenige Knochen des Heiligen vorfanden.⁶⁴

Machen wir den Vergleich zu Fulda. Abt Hrabán übertrug sehr gezielt Reliquien, die er eigens aus Rom erworben hatte, in dafür angefertigten Reliquienschreinen mittels öffentlicher Prozessionen in die Kirchen, die Fulda unterstanden. In einigen Fällen übertrug Hrabánus außerdem Reliquien des Gründerheiligen von Fulda, Bonifatius, womit er den Bonifatiuskult verbreitete und den Heiligen gewissermaßen konkret in Kontakt mit den Bewohnern der Außenregionen brachte. Diese Kirchen waren – mit einer Ausnahme – alle schon existierende Kirchen, die an Fulda geschenkt worden waren. Sie enthielten also schon Reliquien. Durch die Übertragung dieser neuen Reliquien band Hrabán die Einwohner der Außenregionen stärker an die lokalen Kirchen und diese Kirchen stärker an Fulda.⁶⁵ Die Ausnahme war die Gründung der Kirche St. Leoba auf dem Ugesberg durch Hrabán, in die man den Körper der Leoba, der wichtigsten der Gefährtinnen des Bonifatius, die in Fulda begraben lag, übertrug, nebst den Reliquien von sieben römischen Märtyrerinnen.⁶⁶

62 ChSG 1 (Anm. 8), Nr. 394: *tunc ibidem fuissent reliquiae sancti Galli*. Die Urkunde ist heute verschollen und nur in einem Druck des 17. Jahrhunderts überliefert, was eine genauere Erforschung erschwert.

63 ChSG 1 (Anm. 8), Nr. 103; ChSG 2 (Anm. 8), Nr. 404. Weiters befand sich in der Kirche von Aadorf eine große Sammlung von Reliquien, wohl angelegt von dessen Besitzerfamilie, der Familie des Grafen Udalrich; das Reliquienverzeichnis in ChLA III (Anm. 8), Nr. 11. Die Kirche von Aadorf wurde in 895 an das Kloster St. Gallen übertragen, vgl. ChSG 2 (Anm. 8), Nr. 737.

64 Arthur Kobler, Des heiligen Gallus Tod, Grab und Reliquien, in: Sankt Gallus Gedenkbuch. Zur Erinnerung an die Dreizehnhundert-Jahr-Feier vom Tode des heiligen Gallus am 16. Oktober 1951, hrsg. von Johannes Duft, St. Gallen 1952, 36–46, ebd. 40–42.

65 Raaijmakers, *Sacred time* (Anm. 5), 167–187 und Dies., *Making* (Anm. 5), 214–227.

66 Raaijmakers, *Sacred time* (Anm. 5), 174–181 und Dies., *Making* (Anm. 5), 219–221.

Für ein solches gezieltes großflächiges Unternehmen, wie es für Fulda unter Hraban bezeugt ist, gibt es in St. Gallen keine Indizien. Auffällig ist allerdings die Präsenz der Gallusreliquien in den St. Galler „Außenkirchen“ schon, und dies kann kein Zufall sein. Zu bedenken gilt auch, dass die Belege in Fulda aus einer anderen Quellengattung stammen, nämlich aus den ausführlichen Translationsberichten Fuldas. In St. Gallen verfügen wir nicht über solche Berichte. Man könnte also durchaus – wenn auch vorsichtig – erwägen, dass man in St. Gallen ähnliches bezwecken wollte, wie Hraban in Fulda: das Anbinden der entfernt gelegenen Regionen an das Mutterkloster, d. h. eine Verbindung der lokalen oder mikroregionalen sozialen Netzwerke, die sich auf eine lokale Kirche konzentrierten, mit dem großen Netzwerk des Klosters St. Gallen.

Dies mag in einigen Fällen bewusst geschehen sein, durch Verleihung des Patroniziums und durch das Überbringen von Reliquien. In anderen Fällen mag dies im Lauf der Zeit so gewachsen sein. Für die Bewohner eines Ortes, vor allem für die weniger Wohlhabenden, war die nahe Kirche der zentrale religiöse Ort und auch der Ort, an den man schenken konnte. An diesen Ort gab man ebenfalls seinen Zins ab, oftmals wie in so manchen Regionen Europas üblich, am Martinstag, dem 11. November, aber manchmal auch einige Wochen früher am 16. Oktober, dem „himmlischen Geburtstag“ des heiligen Gallus, an dem dieser gewissermaßen sein Geburtstagsgeschenk erhielt.⁶⁷ Dieser Ort wurde nun an St. Gallen angegliedert und erhielt damit eine neue Dimension.

67 ChSG 1 (Anm. 8), Nrr. 97, 105, 120, 250, 299, ChSG 2 (Anm. 8), Nrr. 407, 453, 407, 472, 538, 540, 571, 734, 805, 806, 854, 855. In einem Fall, ChSG 1 (Anm. 8), Nr. 191, hatte der Zinszahler sogar die Wahl zwischen beiden Heiligen: der Tag des heiligen Gallus oder der des heiligen Martin. Den 11. November als Zahltag für St. Gallen, findet man etwas öfters als den 16. Oktober.

Der heilige Nachbar

Klostergründung und ihre Auswirkung auf lokale Gesellschaften (7.–8. Jahrhundert)

Irgendwann in den 740er- oder 750er-Jahren lebte eine arme, kränkliche oder gelähmte Frau in Tauberbischofsheim, wo sie von den Nonnen des neu gegründeten Klosters mit Nahrung und Kleidung versorgt wurde. Sie wurde – vom Teufel zur Unzucht angestiftet – schwanger, bekam ein Kind und setzte es in der Tauber aus.¹ Am nächsten Tag entdeckte eine Frau, die zum Fluss gegangen war, um Wasser zu holen, den Leichnam und alarmierte das Dorf. Ihr Verdacht richtete sich sofort gegen das Kloster und sie warf den Nonnen und Priestern nicht nur lautstark Heuchelei und Unzucht vor, sondern darüber hinaus auch die Vergiftung des Trinkwassers, denn der Leichnam lag an genau der Stelle, an der die Bevölkerung Wasser holte. Es kam zum Aufruhr, alle Dorfbewohner strömten aufgebracht zum Kloster.² Die Lage konnte erst durch das Wirken der Äbtissin Lioba beruhigt werden, die anordnete, dass die Nonnen zum Beweis ihrer Unschuld die Kreuzprobe antreten

- 1 Rudolf von Fulda, Vita Leobae, c. 12, hrsg. von Georg Waitz, in: MGH SS 15/1, Hannover 1887, 126–127: *Erat igitur ibi quaedam paupercula debilitate contracta, quae ad portam monasterii iacebat elemosinam accipiens; cui cotidie a mensa abbatissae statutus dabatur victus et a singulis sanctimonialium vestes et alia quaelibet necessaria pro divini amoris intuitu praebebantur. Contigit autem post dies aliquot, ut decepta suggestionibus diabolicis turpitudinem fornicationis incurreret. Cumque intumescendo utero conceptum foetum celare non posset, crimen admissi sceleris simulata infirmitate contexit. Instante autem partus tempore progenitum infantulum panniculis involvit et in stagnum fluminis, quod per medium loci illius influebat, nocturno tempore exposuit, malis videlicet mala adiciens; nam stupro homicidium et aquae contaminationem coniunxit homicidio.*
- 2 Rudolf von Fulda, Vita Leobae, c. 12 (Anm. 1), 127: *Die autem facto, cum ad hauriendam aquam mulier quaedam venisset, conspecto infantuli cadavere, factum exhorruit, femineoque accensa furore, villam omnem clamore inordinato complevit et sanctis virginibus cum indignatione improprians ait: 'O quam casta congregatio, quam gloriosa conversatio virginum, quae sub velo positae filios pariunt, et matrum pariter ac presbiterorum fungentes officio, eosdem quos genuerint ipsae baptizant! Non enim, o cives, molendi tantum usibus hanc stagnantis aquam, sed novo huic et inaudito baptismati nescientes praeparastis. Nunc ergo rogate eas, quas virginum appellatione sublimare soletis, ut tollentes cadaver de flumine nobis aquam reddant usibilem. Videte, videte, quae ex eis monasterio desit, et eam scelus hoc perpetrasse cognoscite!' Ad hanc vocem plebs tota commota est, omnis aetas omnisque sexus quasi ad spectaculum uno agmine cucurrit. Vident nefas, facinus exhorrent, virgines sacras detestantur.*

würden. In der Klosterkirche stellten sie sich mit ausgestreckten Armen hin und beteten den Psalter, ohne die Arme herabsinken zu lassen. Anschließend zogen sie dreimal unter dem Zeichen des Kreuzes in einer Prozession um das Kloster herum und baten die göttliche Barmherzigkeit, sie von dem Verdacht zu befreien. Abends, nach der dritten Prozession, zogen alle in die Klosterkirche, wo Lioba noch einmal eindringlich um die Befreiung von diesem üblen Verdacht bat. Daraufhin erhob sich die Täterin, von Flammen umgeben, und gestand ihre Tat. Das Wunder überzeugte die Dorfbewohner und die Nonnen waren vom Verdacht befreit.³

In aller Deutlichkeit zeigt diese Episode aus der Vita der Heiligen Lioba des Rudolf von Fulda, wie eng und wie problematisch zugleich die Beziehungen zwischen einem Kloster und seinem engsten lokalen Umfeld sein konnten – und zwar beiderseits. Das Kloster war mit seiner Umwelt verbunden, und zwar so unmittelbar, dass man sich als gegenseitige Bedrohung wahrnehmen konnte. Die Anwesenheit der Religiösen brachte zwar zuweilen Vorteile für die Dorfbevölkerung, Prestige, wirtschaftliche Chancen und zuweilen auch numinose Ereignisse, die den Ort und seine Bewohner schützten – so konnte Liobas Intervention einmal einen schweren Sturm abwenden.⁴ Andererseits zogen sie auch unerwünschte Personen an; der *populus* fürchtete Unruhestifter, Brunnenvergifter und unzüchtige Nonnen. Die Religiösen im Kloster fürchteten ihrerseits Übergriffe der erbosten Menschen aus der Umgebung. Ein Kloster hing einerseits ganz unmittelbar von einer gewissen Anerkennung der lokalen Bevölkerung ab, während es aus der Perspektive der lokalen Gesellschaft andererseits einen Fremdkörper darstellte, in dessen Inneres man nur sehr begrenzt Einblick nehmen konnte. Vielleicht konkurrierte man auch in wirtschaftlicher Hinsicht, wenn etwa das Kloster – wie in Tauberbischofsheim geschehen – ein Mühlenwehr errichten ließ.⁵ Zudem zog es möglicherweise

3 Rudolf von Fulda, Vita Leobae, c. 12 (Anm. 1), 127: *Quo audito, mater venerabilis de eius puritate iam securo, praecepit omnibus oratorium ingredi, et extensis in crucis modum brachiis stare, quoadusque singulae psalterium totum ex ordine psallendo complerent; et deinde per tres vices in die, hoc est hora tertia, sexta et nona, vexillo crucis elato, cum laetantiis monasterium circuire et pro purgatione sua divinam misericordiam invocare. Quod cum fecissent et hoc ordine iam bis expleto hora nona omnes aecclesiam intrarent, cunctusque populus pariter congregatus adesset, beata virgo Leoba perrexit ad altare, et stans ante crucem, quae tunc tertio portanda parabatur, extendit manus in caelum et cum genita ac lacrimis precabatur, dicens: 'Domine Ihesu Christe, rex virginum, integritatis amator, invictissime Deus, ostende virtutem tuam et libera nos ab hac infamia, quia inproperia inproperantium tibi ceciderunt super nos'. Hoc cum dixisset, mox miserrima paupercula illa, antiqui hostis et captiva pariter et ministra, doemonio repletur, et quasi flammis circumdata, nomen invocatur abbatisae, crimen quod commiserat confitetur.*

4 Rudolf von Fulda, Vita Leobae, c. 14 (Anm. 1), 128.

5 Die Frau, die den toten Säugling entdeckt, klagt sarkastisch darüber, dass der Fluss wohl doch nicht für eine Mühle, sondern wegen des neuartigen Taufrituals (d. h. der Ertränkung des Neugeborenen) aufgestaut worden sei, Rudolf von Fulda, Vita Leobae, c. 12 (Anm. 1), 127: *Non enim, o*

unerwünschte Gäste wie die arme Frau an, die Fremdkörper in der Dorfgesellschaft blieben. In dieser Konstellation erscheint es nicht verwunderlich, dass gegenseitige Verdächtigungen aufkamen. Wir müssen die Episode selbstverständlich nicht für bare Münze nehmen, denn Rudolf schrieb fast ein Jahrhundert nach den geschilderten Ereignissen und mit eigenen Interessen,⁶ aber sie eignet sich dennoch als anschauliches Beispiel für das nicht unkomplizierte, zuweilen paradoxe Verhältnis zwischen Kloster und Umwelt.⁷

Denn, etwas allgemeiner formuliert: Eine Klostergründung war im frühen Mittelalter ein massiver Eingriff in lokale Gesellschaften, der die sozialen, wirtschaftlichen und spirituellen Beziehungen in verhältnismäßig kurzer Zeit völlig neu strukturierte, sich in bestehende Beziehungen einklinkte, andere überlagerte, veränderte oder völlig unterbrach. Klöster – zumindest erfolgreiche Gründungen – wurden schnell zu neuen Gravitationszentren einer Region, auf die sich soziale Beziehungen auf vielen Ebenen ausrichteten.⁸

Ziel dieses Beitrags ist es erstens, diesen Prozess der Neuausrichtung in den Blick zu nehmen und am Beispiel einiger Klostergründungen zu diskutieren. Zwei Punkte leiten die Auswahl der Beispiele: Es geht nur um die Zeit vor den Reformen Karls des Großen und Ludwigs des Frommen. Dieser zeitliche Ansatz ist deshalb wichtig, weil sich die Funktion der Klöster spätestens seit den 780er- und 790er-Jahren grundlegend änderte.⁹ Mit dem Einsetzen der karolingischen Reformen mit der *Admonitio Generalis* und vollends seit den Reformkonzilien in den ersten Jahren Ludwigs des Frommen verloren Klöster ihre Rolle in der pastoralen Sorge

cives, molendi tantum usibus hanc stagnastis aquam, sed novo huic et inaudito baptismati nescientes praeparastis.

- 6 Zur Vita: Klaus Krönert, La production hagiographique en Germanie à l'époque de Louis le Pieux. Productivité littéraire et crises, mais quel rapport?, in: Politische Kultur und Textproduktion unter Ludwig dem Frommen (Relectio 2), hrsg. von Martin Gravel und Sören Kaschke, Ostfildern 2019, 269–373, hier 359–360; Barbara Yorke, Rudolf of Fulda's Vita S. Leobae. Hagiography and Historical Reality, in: Anglo-Saxon England and the Continent, hrsg. von Hans Sauer und Joanna E. Story, Tempe, AZ 2011 (Medieval and Renaissance Texts and Studies 394), 199–216. Siehe allgemein zu Lioba Bärbel Witten, Die Vita der Heiligen Lioba. Eine angelsächsische Äbtissin im Karolingerreich, Hamburg 2012 (Studien zur Kirchengeschichte 13); Friederike Sauerwein, Religiöse Identität oder „Heiliger Schein“? Weibliche Lebensgestaltung und hagiographische Überlieferung am Beispiel der hl. Lioba, in: Hagiographie im Kontext. Wirkungsweisen und Möglichkeiten historischer Auswertung, hrsg. von Dieter R. Bauer und Klaus Herbers, Stuttgart 2000 (Beiträge zur Hagiographie 1), 46–57.
- 7 Rudolf gibt selbst zu, dass sein Wissen über Lioba begrenzt ist (Rudolf, Vita Leobae, Prolog (Anm. 1), 122).
- 8 Grundlegend für diese Einschätzung Barbara H. Rosenwein, To Be the Neighbor of Saint Peter. The Social Meaning of Cluny's Property, 909–1049, Ithaca 1989.
- 9 Rudolfs Darstellung der Lioba spiegelt diesen Wandel, vgl. insbesondere zu ihrer Bedeutung in Fulda zur Zeit Rudolfs Yorke, Rudolf (Anm. 6), 202–207.

weitgehend.¹⁰ Waren sie zuvor häufig auch seelsorgliche Zentren, so verloren sie diese Rolle durch die zunehmende Entstehung von nichtmonastischen Kirchen, in denen die Seelsorge durch Priester übernommen wurde.¹¹ Mönche sollten im Rahmen der karolingischen Ordnungspolitik andere Rollen übernehmen; sie sollten als Mönche erkennbar sein, beten, schreiben und unterrichten und anderes tun, aber nicht direkt Seelsorge betreiben. Das war davor anders: Klöster erfüllten vielfältige Aufgaben in der *memoria* wie auch in der Seelsorge. Diese Aufgabenvielfalt spiegelt sich in der undeutlichen Terminologie, die die Quellen für die Institutionen verwenden – viele Gründungsberichte sprechen nur von Kirchen, die gegründet wurden.¹² Ob von Anfang an geplant war, dass sich hier Klöster entwickelten, ist eine Frage, die wir demzufolge nicht immer beantworten können.

Zweitens soll das Augenmerk im Folgenden nicht auf den großen Reichsklöstern, sondern auf kleineren, unbekannten Klöstern liegen, die die Forschung bisher zumeist als adlige oder bischöfliche „Eigenklöster“ angesprochen hat. Konkret sollen das Kloster Isen in der Freisinger Diözese und das Kloster Otting im Salzburger Bistum betrachtet werden, weil bei diesen Klöstern manche Prozesse und Fallstricke der Entwicklung im Vergleich zu ihrem Umfeld besser sichtbar werden. Von vergleichbaren Anfängen entwickelte sich Isen letztendlich erfolgreich zu einem (mikro-)regionalen Zentrum, das bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts existierte, während das Kloster Otting bald wieder verschwand. Damit soll ein bewusster Kontrast zu St. Gallen und den übrigen großen Reichsklöstern geschaffen werden, die sonst zumeist im Zentrum des Forschungsinteresses stehen. Auch deren Anfänge waren oft relativ bescheiden und sogar St. Gallen hätte bekanntermaßen als einfaches bischöfliches Kloster enden oder auch untergehen können, so schwer vorstellbar das in Anbetracht der weiteren Geschichte erscheint.

Ich beginne mit einigen grundsätzlichen Anmerkungen über das Verhältnis von Klöstern zu ihrer Umgebung und seinen Paradoxien – insbesondere dem Widerspruch von ideologisch gewollter Einsamkeit und praktisch notwendiger Eingebundenheit in die Umgebung. Dann komme ich zu den beiden genannten Beispielen Isen und Otting, bei denen wir die Ausstattung urkundlich recht gut erfassen können. Ziel ist es, den Prozess der Einbindung in das lokale Umfeld anhand der beiden genannten Klöster zu untersuchen, indem ich ihren Landbesitz und ihre

10 Rutger Kramer, *Monasticism, Reform, and Authority in the Carolingian Era*, in: *The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West*, Bd. 1: *Origins to the Eleventh Century*, hrsg. von Alison I. Beach und Isabelle Cochelin, Cambridge 2020, 432–449.

11 Carine van Rhijn, *Shepherds of the Lord. Priests and Episcopal Statutes in the Carolingian Period*, Turnhout 2007 (*Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages* 6); Steffen Patzold, *Presbyter. Moral, Mobilität und die Kirchenorganisation im Karolingerreich*, Stuttgart 2020 (*Monoographien zur Geschichte des Mittelalters* 68).

12 Siehe dazu unten bei Anm. 17f.

Unterstützerkreise darstelle sowie auf ihre Funktion als Zentren im lokalen Gefüge verweise. Basis hierfür sind hauptsächlich die Traditionsnotizen und Urkunden dieser Klöster, die über Bischofskirchen überliefert wurden.

Wüste und Zentrum – Klöster als paradoxe Orte

Unsere Vorstellung von Klöstern im fränkischen Reich wird ganz wesentlich von großen Klöstern bestimmt, von Saint-Martin in Tours, von Saint-Denis, Saint-Germain-des-Près, von Lorsch, Fulda und der Reichenau und natürlich von St. Gallen. Diese Klöster waren große Zentren mit 100 oder mehr Mönchen, mit Dienstboten, Handwerkern, Händlern, Schülern, armen und reichen Gästen. Sie bildeten Siedlungszentren, die zumindest östlich des Rheins zum Urbansten gehören, das hier existierte und die Zentren der Nachfrage für alle möglichen Güter waren – von Lebensmitteln und Wein über Wachs und Stoffe bis hin zu Goldschmiedearbeiten.

Das ist jedoch nur ein Teil des Bildes, denn es gab weit mehr Klöster, die klein waren und klein blieben, oder die bald nach ihrer Gründung schon wieder eingingen. Aber auch diese kleinen Klöster nahmen im lokalen Umfeld eine Zentrumsfunktion ein, erhielten hier Schenkungen und wurden Teil der ländlichen Welten.

Praktisch wuchs ein Kloster nicht nur zwangsläufig in eine Zentralfunktion hinein, sondern es bedurfte dieser Zentralfunktion geradezu: Ein Kloster, das keine Gönner anzog, keine Besucher anlockte, das keinerlei Ausstrahlung wenigstens im Nahbereich entwickelte – oder diese nach dem Tod einer charismatischen Gründerfigur verlor –, und das sich nicht zum wichtigsten Landbesitzer vor Ort entwickelte, ging ein.

Diese Zentrumsfunktion fränkischer Klöster ist Teil eines Paradoxons, das das früh- und hochmittelalterliche Mönchtum in besonderer Weise kennzeichnet. Denn ideell verlangte dieses Mönchtum nach der Wüste, nach der Einöde und der Einsamkeit und Abgeschiedenheit, in der man Askese üben, den Versuchungen der Welt und des Teufels widerstehen und sich in kontemplativem Gebet versenken konnte. Die Gründer suchten die Einsamkeit in der Wildnis, die sie in einen lieblichen Ort, einen *locus amoenus* verwandelten (manchmal wurde der ihnen aber auch schon direkt präsentiert).¹³

Die Spannung zwischen Zentrum und Wüste aber blieb, und wir können sie über die Jahrhunderte in den Diskussionen über Klausur und das Verhältnis zur Welt erkennen. Dieses Paradox ist hier nicht das Thema, es ist aber wichtig, es im Blick

13 Vgl. dazu Christofer Zwanzig, Gründungsmythen fränkischer Klöster im Früh- und Hochmittelalter, Stuttgart 2010 (Beiträge zur Hagiographie 9), bes. 55–60, mit den im Anhang zitierten Beispielen zu den Gründungen von Heidenheim, Solnhofen, Ansbach und Kitzingen.

zu behalten, denn auch die Quellen, die uns über die Klostergründungen und die Phase der Etablierung eines Klosters informieren, sind durch diesen Widerspruch beeinflusst. So betonen Gründungsberichte, die zumeist bestenfalls eine Generation nach der Gründung, manchmal auch sehr viel später entstanden,¹⁴ häufig die Lage der Neugründung *in eremo* oder *in deserto* und die Hindernisse, die überwunden werden mussten, um das Kloster zu errichten – so etwa der heilige Bonifatius, der seine Gründung als einen *locus silvaticus in heremo vastissimę solitudinis*¹⁵ beschreibt. Urkundliche Überlieferung – und häufig auch der archäologische Befund – vermitteln ein anderes Bild.¹⁶ Wenn nun aber, wie es gar nicht so selten geschieht, Gründungsberichte und Berichte über die Ausstattung des Klosters in einem Text verhandelt werden, wie etwa in Eigils *Vita Sturmi*, um bei Fulda zu bleiben, so kollidieren beide Aspekte mehr oder weniger deutlich.¹⁷ Denn wenn der Gründung in der menschenleeren Einsamkeit Schenkungen in der Nachbarschaft folgen, die, wie diese Schenkungen zeigen, alles andere als wüst und leer war, besteht selbstverständlich ein Widerspruch, den die Autoren aber in Kauf nahmen, denn beide Aspekte waren wichtig. Zudem ist auch Einsamkeit nicht gleich Einsamkeit – erfolgreiche Gründungen wurden zwar möglicherweise an Orten gegründet, deren engste Umgebung unbesiedelt war, aber doch in unmittelbarer Nähe zu bedeutenden Verkehrswegen – so auch Fulda.¹⁸

14 Eigils *Vita Sturmi* wurde zum Beispiel etwa 70 Jahre nach den Ereignissen verfasst. Siehe für weitere Beispiele Zwanzig, Gründungsmythen (Anm. 13), Tabelle 1, 430–442.

15 Bonifatius, Epistola 86, hrsg. von Michael Tangl, in: MGH Epp. sel. 1, Berlin 1916, 193.

16 Der Umgang mit dem Topos der Klostergründung in der Wildnis ist viel diskutiert worden, unter anderem von Friedrich Prinz, Frühes Mönchtum in Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4. bis 8. Jahrhundert), München 1988 und Dieter von der Nahmer, Die Klostergründung in „solitudine“. Ein unbrauchbarer hagiographischer Topos?, in: Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte 22 (1972), 90–111; vgl. zur Diskussion Zwanzig, Gründungsmythen (Anm. 13), 58–59. Zur Lage von Klostergründungen aus archäologischer Perspektive vgl. Miriam Steinborn, Klostergründungen in mystischen Wäldern oder an urbaren Feldern, in: Religion, Cults & Rituals in the Medieval Rural Environment. Religion, Kulte und Rituale in der mittelalterlichen bäuerlichen Umgebung | Religion, cultes et rituels au milieu rural médiéval, hrsg. von Christiane Bis-Worch und Claudia Theune, Leiden 2017 (Ruralia XI), 91–101.

17 Laut Eigil übergab der Hausmeier Karlmann Bonifatius all das, was er in 4000 Schritte um das Kloster herum besaß, und befahl allen anderen Landbesitzern dort, es ihm gleich zu tun (Eigil, *Vita Sturmi*, hrsg. von Pius Engelbert, Marburg 1968, 129–170, hier c. 12, 143).

18 Steffen Patzold, Der lange Weg vom Kloster zur Stadt. Fulda in der Zeit der Karolinger und Ottonen, in: Geschichte der Stadt Fulda, Bd. 1: Von den Anfängen bis zum Ende des Alten Reiches, hrsg. vom Fuldaer Geschichtsverein, Fulda 2009, 166–179, hier 167–168: Die „Einöde hatte Anschluss an den Fernverkehr“. Vgl. zu Bayern Wilhelm Störmer, Fernstraßen und Klöster, in: Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 29 (1966), 299–343.

Für die kleinen Klöster, um die es im Folgenden gehen soll, haben wir in aller Regel allenfalls kurze, knappe pragmatische Gründungsberichte, oder diese fehlen überhaupt und die Klöster erscheinen irgendwann als existierend in den Quellen.

Ein kleines Kloster in seinem lokalen Umfeld – Isen

Ein solcher Fall ist das bayerische Kloster Isen, gelegen etwa 40 Kilometer östlich von München am gleichnamigen Flüsschen.¹⁹ Es tritt irgendwann zwischen 748 und 760 zum ersten Mal ins Licht der Überlieferung, als Bischof Joseph von Freising (747–64) *cum multis fidelibus veracisque viris* die bisher getätigten Schenkungen zusammenfasste und verschriftlichen ließ.²⁰ Empfänger der Traditionen war das Haus des Heiligen Zeno, das am Fluss Isen erbaut wurde. Ein Kloster ist nicht direkt erwähnt, streng genommen nicht einmal eine Kirche, aber es ist dennoch davon auszugehen, dass hier schon zu diesem Zeitpunkt eine kleine Gemeinschaft von Mönchen – oder vielleicht auch Kanonikern, sofern man diese geistlichen Lebensformen zu diesem Zeitpunkt bereits voneinander trennte – lebte oder ihre Ansiedlung zumindest geplant war. Dafür spricht neben der umfangreichen Ausstattung der Patron der Kirche, der heilige Zeno von Verona, dessen Reliquien für eine einfache Landkirche sicher zu wichtig waren.²¹

Bekannt sei allen gläubigen und wahrhaftigen Männern, auf welche Weise Herr Bischof Joseph sich mit vielen gläubigen und wahrhaftigen Männern versammelte und die Dinge zusammenfasste, die zum Haus des Heiligen Zeno gehören, das unterhalb des Flusses, der Isen genannt wird, erbaut ist. Manches erwarb der Bischof Joseph mit Geld, anderes übertrugen und gaben gläubige Männer ... Zuerst übertrug Herzog Odilo acht besetzte Mansen und Joseph selbst erwarb und kaufte sechs besetzte Mansen. Ramuuolf übergab sieben Mansen. Alpolt übergab fünf Mansen, Eccho übergab fünf Mansen, der Priester Altum(ar?) übergab drei Mansen, Sundarheri übergab vier Mansen, Pirhtilo übergab zwei Mansen, Heimperht übergab einen Mansus, Uuarmunt übergab einen Mansus, Eiho einen Mansus, Hittilo übergab einen Mansus, Hulzilo zwei Mansen, Reginheri übergab

19 Zu Isen Maximilian Diesenberger, *Framing the Sacramentary of Prague: Munich Universitätsbibliothek MS 4°3 and its Context*, in: *The Prague Sacramentary. Culture, Religion, and Politics in Late Eighth-Century Bavaria*, hrsg. von Maximilian Diesenberger, Rob Meens und Els Rose, Turnhout 2016 (*Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages* 21), 59–76; Gerald Stutz, Isen, in: *Die Männer- und Frauenklöster der Benediktiner in Bayern*, hrsg. von Michael Kaufmann u. a., St. Ottilien 2014 (*Germania Benedictina* 2), 897–906.

20 Die Traditionen des Hochstifts Freising 1, hrsg. von Theodor Bitterauf, München 1905, Nr. 4.

21 Zum Zeno-Kult in Bayern Diesenberger, *Framing* (Anm. 19), 68–69.

drei Mansen, Timo drei Mansen und alles was er hatte am gleichen Tag. Pernhart eine *colonia*, Uuolfheri übertrug eine *colonia*.²²

Wir erkennen deutlich, dass Bischof Joseph selbst einer der wichtigsten Unterstützer der Kirche war. Da er nicht als Gründer angesprochen wird, nimmt man an, dass die Gründung auf seinen von Bonifatius eingesetzten Vorgänger Ermbert oder möglicherweise gar noch weiter, auf den Heiligen Korbinian selbst, zurückgeht, der seinerseits in Südtirol bei Meran eine Zenokirche gründete und dort bestattet wurde.²³

Dieser Aufzeichnung zufolge besaß das Kloster 52 Mansen und zwei Kolonien (der Unterschied ist einigermaßen unklar; beides bezeichnet in dieser Gegend in der Regel komplette Bauernstellen, also Hufen)²⁴. Deshalb ist anzunehmen, dass das Kloster zu den größten Landbesitzern der Gegend gehörte. Leider erfahren wir nicht, wo genau diese Hufen lagen, aber wir gehen sicherlich nicht fehl, wenn wir sie hauptsächlich im engeren Umfeld von Isen verorten. Ortsnamen fehlen in der Liste übrigens vollständig, auch der Ort Isen kommt streng genommen nicht vor, denn auch die Kirche selbst liegt *infra flumine que dicitur Isana*, wird also nur in Bezug auf den Fluss verortet. Das liegt daran, dass wir hier zu dieser Zeit in dieser Gegend an der Isen noch keine festen Ortsnamen nachweisen können; diese verfestigen sich erst in den Jahrzehnten danach; sicherlich kaum zufällig behält der Klosterort den Flussnamen und etabliert sich als Zentrum.²⁵

Wer waren nun die anderen Gönner des Klosters? In der prosopographischen Forschung des vergangenen Jahrhunderts hat man versucht, Isen als ein ‚Sippenkloster‘ der Fagana zu sehen, einem der in der *Lex Baiuvariorum* genannten Adelsgeschlechter, aber die Indizien dafür reichen nicht aus, wie Wilhelm Störmer schon

22 *Notum est cunctis fidelibus veracisque viris, qualiter domnus Joseph episcopus cum multis fidelibus veracisque viris congregavit et coadunavit rem quae pertinet ad domum sancti Zenonis quod aedificatum est infra flumine que dicitur Isana. Aliud adquisivit domnus Joseph episcopus cum pecunia, aliud tradiderunt et donaverunt fideles viros Inprimis Oatilo dux tradidit VIII mansos vestitos et ipse Joseph adquisivit et comparavit mansos vestitos VI. Ramuuolf tradidit mansos VII. Alpolt tradidit mansos V. Echo tradidit mansos V. Altumar presbiter tradidit mansos III. Sundarheri tradidit mansum IIII. Pirhtilo tradidit mansos II. Heimperht tradidit mansum I. Uuarmunt tradidit mansum I. Eiho mansum I. Hittilo tradidit mansum. Hulzilo mansos II. Reginheri tradidit mansos III. Timo mansos III et quicquid habuit in illa die. Pernhart coloniam unam. Uuolfheri tradebat una coloniam.* Traditionen Freising (Anm. 20), Nr. 4, datiert auf 747/60. Da Herzog Odilo nicht als verstorben gekennzeichnet wird, geht man zumeist von einer Gründung vor dessen Tod im Jahr 748 aus.

23 Zu Korbinian und seiner Vita Gertrud Diepolder, Vom „historischen Quellenwert“ der Vita Corbiniani: Zum Umgang Lothar Vogels mit Bischof Arbeo von Freising als Historiograph, in: Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte 64 (2001), 3–38.

24 Thomas Kohl, Lokale Gesellschaften. Formen der Gemeinschaft in Bayern vom 8. bis zum 10. Jahrhundert, Ostfildern 2010 (Mittelalter-Forschungen 29), 326–333.

25 Dazu Kohl, Lokale Gesellschaften (Anm. 24), 65–70.

lange gezeigt hat, der gleichwohl aber eine familiäre Bindung der Tradenten zueinander annahm.²⁶ Auch diese ist jedoch schlecht nachzuweisen, denn einige der Tradenten wie der in der Mitte der Liste genannte Hittilo sind nie wieder in den Quellen genannt. Einige waren dagegen Angehörige der höchsten bayerischen Eliten. Zu ihnen gehörten selbstverständlich der Herzog Odilo und der Bischof von Freising, aber auch Timo, dessen Nachfahren in der Karolingerzeit bayerische Pfalzgrafen wurden und dessen Besitzkern etwa 40 km nördlich an der Isar südwestlich von Landshut zu verorten ist.²⁷ Daraus sollte jedoch nicht geschlossen werden, dass alle anderen genannten Tradenten auch dieser Schicht angehörten bzw. Verwandte waren, denn es scheint vielmehr so, dass hier auch lokale Eliten beteiligt waren, also Menschen, deren Horizonte nur wenig über den lokalen Raum hinausreichten. Sie verfügten dort aber über mehr oder weniger umfangreichen Besitz und eine wichtige Stellung, die sich in Zeugendiensten ausdrückt. Heimperht etwa, der dem Kloster Isen einen *mansus* schenkte, ist in den Quellen noch genau zweimal nachgewiesen, als Zeuge einer Schenkung in Isen und einer Schenkung, die Besitz an einem Nebenfluss der Isen betraf.²⁸ Bei letzterer Schenkung war auch Hulzilo als Zeuge beteiligt, der ebenfalls nur noch ein weiteres Mal in den Quellen genannt wird als Zeuge eines anderen Aktes in Isen im Jahr 752.²⁹

Es lässt sich zudem zeigen, dass einige Namen der Tradenten in der unmittelbaren Umgebung von Isen auch in den folgenden Generationen nachzuweisen sind: Ein Diakon Sundarheri ist in Isen und 12 Kilometer südlich davon in Wall 791 als Landbesitzer genannt, zudem war er (oder ein anderer gleichnamiger Verwandter) Schreiber vieler Urkunden in der Region; es wäre also an einen verwandtschaftlichen Zusammenhang mit dem Isener Tradenten zu denken.³⁰

Die Zusammensetzung des Schenkerkreises legt nahe, dass Isen durch das Zusammenwirken lokaler und regionaler Eliten mit dem Herzog und Bischof entstand. Das Kloster war damit für alle Beteiligten eine Möglichkeit, durch die Verbindung

26 Wilhelm Störmer, *Adelsgruppen im früh- und hochmittelalterlichen Bayern*, München 1972 (Studien zur bayerischen Verfassungs- und Sozialgeschichte 4), 121–136, vgl. Joachim Jahn, *Ducatus Baiuvariorum. Das bairische Herzogtum der Agilolfinger*, Stuttgart 1991 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 35), 214–216. Bei der Identifikation der genannten Männer weiche ich an manchen Stellen von Störmers optimistischer Interpretation von Namensähnlichkeiten ab.

27 Störmer, *Adelsgruppen* (Anm. 26), Jahn, *Ducatus* (Anm. 26), 310–312 zu einer Klostergründung Timos.

28 Traditionen Freising (Anm. 20), Nr. 41 (771), 24a.

29 Traditionen Freising (Anm. 20), Nr. 6 (752).

30 Der Schreiber dieses Namens gehörte dem Freisinger Bischofsklerus an und war einer der wichtigsten Urkundenschreiber in der Zeit Bischof Arbeos (764–784), vgl. zu ihm Wilhelm Störmer, Sundarheri scriptor, der Lieblingsnotar Bischof Arbeos in den Traditionen Freising, in: *De litteris, manuscriptis, inscriptionibus ... Festschrift zum 65. Geburtstag von Walter Koch*, hrsg. von Franz-Albrecht Bornschlegel u. a., Wien u. a. 2007, 17–26; Diesenberger, Framing (Anm. 19), 69–70.

mit einem gemeinsamen Patron und einem heiligen Ort persönliche Beziehungen herzustellen und existierende Bande zu vertiefen. Verfolgt man die Tradenten in den Quellen weiter, so fällt noch etwas anders auf: Bemerkenswert viele von ihnen sind wenig später als Geistliche nachzuweisen. Ab 765 findet sich ein Priester Alpolt in den Quellen. Dieser könnte mit dem Schenker an Isen identisch sein, aber ebenso gut auch ein Verwandter sein. Dieser Priester bezeugte nicht nur Schenkungen an Isen, sondern ist hier auch zweimal als Urkundenschreiber erwähnt.³¹ Auch der bereits erwähnte Tradent Hulzilo ist ab 752 als Kleriker, später dann als Mönch nachzuweisen. Für manche der Tradenten – oder ihre Verwandten – bot das Kloster Isen also die Möglichkeit, eine geistliche Karriere einzuschlagen – eine Option, die sie sich selbst geschaffen hatten.

Isen erhielt später noch einige weitere Schenkungen im Umfeld, aber auch darüber hinaus, bis in die Gegend von Rosenheim etwa 40 km südlich des Klosters, doch der Besitzschwerpunkt blieb in der Nähe des Klosters.³²

Das Kloster Isen wurde nach seiner Gründung binnen weniger Jahre nicht nur zu einem wichtigen Grundbesitzer im lokalen Umfeld, sondern auch zum Zentrum eines Beziehungsnetzwerks, das es Angehörigen der lokalen Unterstützerverkreise ermöglichte, eine geistliche Laufbahn einzuschlagen. Sicher bot es für diese Menschen auch Gelegenheiten zur Bestattung und für Gebetsgedenken. Damit etablierten sich Kloster und Ort Isen als ein Zentrum für das Umland. In Isen wurden in der Folgezeit Schenkungen ausgestellt – kein anderer Ort außer der Bischofskirche Freising ist häufiger als Ausstellungsort einer Urkunde für diese Kirche genannt, insgesamt 22-mal bis etwa 830. Eine dieser Schenkungen an die Bischofskirche von Freising ist von besonderer Bedeutung, denn sie bedeutete den Beginn der geistlichen Laufbahn Arns, des späteren Erzbischofs von Salzburg, der selbst aus der Gegend stammte.³³ Isen etablierte sich also auch als Zentrum für Angelegenheiten, die das Kloster selbst nicht direkt betrafen. Zudem gab es hier möglicherweise ein Skriptorium, das in der Lage war, prunkvolle Manuskripte herzustellen.³⁴ Nicht nachweisen lassen sich in Isen allerdings Gerichtsversammlungen, jedoch fanden diese in dem nur 15 km östlich gelegenen Kloster Tegernbach statt, das ebenfalls der Freisinger Bischofskirche gehörte.³⁵

31 Traditionen Freising (Anm. 20), Nr. 41, 50.

32 Stutz, Isen (Anm. 19), 904.

33 Traditionen Freising (Anm. 20), Nr. 11, siehe zu ihm die Beiträge in: Erzbischof Arn von Salzburg, hrsg. von Meta Niederkorn-Bruck und Anton Scharer, Wien u. a. 2004 (Veröffentlichungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung 40).

34 Möglicherweise entstand hier das bekannte Prager Sakramentar, vgl. Diesenberger, Framing (Anm. 19), 68–72.

35 Kohl, Lokale Gesellschaften (Anm. 24), 66; Gerald Stutz, Tegernbach/Kirchstetten, in: Kaufmann, Männer- und Frauenklöster (Anm. 19), 2241–2247.

Isen war, in bescheidenem Rahmen, eine erfolgreiche Gründung; es bildete später einen Kern der Freisinger Herrschaft Burgrain und das Kloster bestand weiter, bis zum 12. Jahrhundert als Benediktinerkloster, anschließend bis 1803 als Stift. Ähnliche Prozesse der erfolgreichen Verankerung im lokalen Umfeld können wir auch in anderen Klöstern beobachten, in der Diözese Freising etwa im Kloster Scharnitz-Schlehdorf oder in Schäftlarn.³⁶

Das Scheitern eines Klosters: Otting

Nicht alle Gründungen aber waren erfolgreich, denn viele Klöster überlebten ihre Gründer kaum – so auch Liobas Kloster in Tauberbischofsheim, das schon als Rudolf von Fulda 836 das Leben der Heiligen Lioba schrieb, wohl nicht mehr existierte³⁷. Diese Beispiele sind natürlich nicht so gut in den Quellen dokumentiert – denn welches Interesse bestünde daran, ihre Schriftquellen aufzubewahren, wenn es denn überhaupt welche gegeben hatte? Manchmal haben sich aber durchaus Hinweise erhalten, weil die gescheiterten Klöster zu einer Bischofskirche oder einem anderen Kloster gehörten. Ein solcher Fall eines letztendlich gescheiterten, aber dennoch gut dokumentierten Klosters ist Otting im Chiemgau, etwa 30 km nordöstlich von Salzburg gelegen, das Graf Gunther im Jahr 749 auf seinem Erbgut gründete.³⁸ Laut den Salzburger *Breves Notitiae* von 798, die unsere einzige Quelle für das Kloster bilden, ließ Gunther eine Kirche errichten und lud den zuständigen Diözesan Virgil von Salzburg ein, teilte ihm mit, dass er dort Mönche versammeln und einen Abt einsetzen wolle und dass er sie zusammen mit seinen Verwandten dort bestmöglich ausstatten wolle. Der Bischof kam zur Weihe, vollzog diese jedoch erst, als Gunther versprochen hatte, Kirche und Kloster an den Bischof zu übertragen.³⁹

Graf Gunther, der dem engeren Umfeld der bayerischen Herzöge Odilo und Tassilo angehörte,⁴⁰ und seine Frau Hadaburg statteten das Kloster mit verschiedenen Gütern vor Ort und im nahen Umfeld aus; aber auch andere Landbesitzer brachten sich ein: Insgesamt erhielt das werdende Kloster vom Gründerehepaar

36 Stephan Mokry, Schlehdorf, in: Kaufmann, Männer- und Frauenklöster (Anm. 19), 2097–2104; Martin Ruf, Schäftlarn, in: Kaufmann, Männer- und Frauenklöster (Anm. 19), 2043–2064.

37 Zwanzig, Gründungsmythen (Anm. 13), 51–52.

38 *Breves Notitiae*, c. 13, hrsg. von Fritz Lošek, in: Quellen zur Salzburger Frühgeschichte, hrsg. von Herwig Wolfram, Wien 2006, 88–119. Siehe allgemein Reinhard Rieß, Otting, in: Kaufmann Männer- und Frauenklöster (Anm. 19), 1537–1540; Jahn, Ducatus (Anm. 26), 298–300.

39 Dies geschah in dieser Zeit in Bayern häufiger, vgl. Kohl, Lokale Gesellschaften (Anm. 24), 224–226, zu den rechtlichen Grundlagen Jahn, Ducatus (Anm. 26), 291–300.

40 Jahn, Ducatus (Anm. 26), 301–302; Störmer, Adelsgruppen (Anm. 26), 30–31.

Schenkungen vor Ort, aber auch im schwäbischen Augstgau etwas westlich von Fürstenfeldbruck, wo Hadaburg über Besitz verfügte, also mehr als 100 km östlich von Otting gelegen.

Ein Vergleich dieser Angaben mit denen in Isen ist schwierig, denn abgesehen von den Schenkungen des Gründerpaares in der Umgebung von Otting – zwei *villae* mit je sieben Hufen sowie 14 (bzw. 13) Tributalen mit ihren Bauernstellen⁴¹ – fehlt zumeist eine Angabe des Besitzumfangs. Es heißt dann in den Salzburger Notizen, die unsere Nachrichten zu Otting überliefern, lediglich *Donatio Lamberti ad Echingen* oder *donatio Herifridi ad Lamprechtshusen*, ohne weitere Spezifikationen. Bestenfalls gibt es unpräzise Angaben, wie bei Eduard, der eine Kirche und die Hälfte der Kirchengüter in Lauterbach übergab.⁴² Wir wissen auch nicht, ob die übertragenen *coloni* mit ihrem Landbesitz vergeben wurden, obwohl dies wahrscheinlich ist. Insgesamt gehen wir sicherlich nicht fehl, wenn wir eine vergleichbare Dimension wie in Isen annehmen, an das bis 748 52 Bauernstellen übertragen worden waren, denn alleine die spezifizierten Schenkungen Graf Gunthers und Hadaburgs umfassten 14 Hufen; hinzu kamen die bereits genannten 14 bzw. 13 Tributalen aus herzoglichem Benefizialgut mit Besitz, also 28 (bzw. 27) Bauernstellen. Die materielle Ausstattung des Klosters war also kaum der Grund für seinen Untergang. Über die Verteilung der Schenkungen wissen wir dagegen etwas mehr als in Isen, denn sie sind allesamt mit Ortsnamen verbunden. Dabei lassen sich klare Schwerpunkte in der Nähe von Otting, aber auch jenseits der Salzach im heutigen Österreich erkennen.

Untersucht man die Tradenten etwas genauer, so kann man eine ähnliche Zusammensetzung wie in Isen vermuten: Zu den Unterstützern zählt neben dem Grafen, einem der mächtigsten Männer in Bayern, der noch unmündige bayerische Herzog Tassilo und sein Vormund, der fränkische Hausmeier Pippin, die ihre Zustimmung zur Übertragung des Benefizialguts geben mussten. Hinzu kam eine Mischung aus Männern, die über Streubesitz verfügten und solchen, die wir in der Überlieferung nicht weiterverfolgen können. Vermutlich haben wir eine ähnliche Gemengelage vor uns wie in Isen, bei einer zugegebenermaßen allerdings insgesamt deutlich schlechteren Überlieferungslage als für dieses Kloster.

Was wir im Gegensatz zu Isen und anderen Klöstern dieser Gründungszeit und Größenordnung nicht erkennen können, ist eine Zentralfunktion irgendeiner Art. Dies mag eine Folge der schwächeren Überlieferungslage sein, könnte allerdings auch mit dem Scheitern dieses Klosters zusammenhängen. Möglicherweise gelang es nicht, das Kloster zu einem attraktiven Zentrum zu machen. Wir wissen nicht,

41 Breves Notitiae, c. 13,8–11 (Anm. 38). Die abweichende Zahl von 13 Tributalen findet sich in den Salzburger *Notitia Arnonis*, die eine Kurzversion der Gründung bieten. *Notitia Arnonis*, c. 6, 24–25, hrsg. von Fritz Lošek, in: Quellen zur Salzburger Frühgeschichte (Anm. 38), 72–85.

42 Breves Notitiae, c. 13,12 (Anm. 38).

woran es scheiterte, aber schon bald nach 800 existierte es nicht mehr. Schon zum Zeitpunkt der Niederschrift der *Breves Notitiae* im Jahr 798 war es nur noch eine Zelle, obwohl Graf Gunther ausdrücklich die Gründung eines vollwertigen Klosters mit einem eigenen Abt geplant hatte.⁴³ Man hat angenommen, dass das Kloster schon vor 798 nach Michelbeuren verlegt wurde, aber das ist nicht zu beweisen.⁴⁴ Wir können also nur über die Hintergründe spekulieren: War die Zelle zu abgelegen, um ein Zentrum zu werden? Verloren der Graf und seine Nachfolger, bzw. die Bischöfe von Salzburg ihr Interesse an der Gründung? Lag es am Streit zwischen dem Grafen und dem Bischof um die Weihe?⁴⁵ Gelang es nicht, attraktive Reliquien zu beschaffen oder eine Verehrung zu initiieren? Fehlten überzeugende Mönchspersönlichkeiten? Lag es an den turbulenten Übergängen zur karolingischen Herrschaft in Bayern nach 788? Wir wissen es nicht. In jedem Fall zeigt das Beispiel Otting, dass auch eine Klostergründung mit ausreichender Ausstattung nicht länger- oder mittelfristig Bestand haben musste, wenn die Einbindung in die lokalen und regionalen Netzwerke nicht hinreichend gelang.

Klöster und lokale Gesellschaften

Zwischen Klöstern und den lokalen Gesellschaften, auf die sie trafen, bestand ein inhärentes Spannungsverhältnis. Sie waren notwendigerweise einerseits streng voneinander abgegrenzt, denn ein Kloster musste definitionsgemäß von der Welt abgeschieden sein. Andererseits waren die Klöster auf eine gute Einbindung in die lokalen und regionalen Gesellschaften angewiesen, denn schon ihre Versorgung war davon abhängig. Auch aus der Perspektive der Lokalgesellschaften war das Verhältnis ambivalent: Klöster waren Orte der Nachfrage nach verschiedenen Gütern, sie boten den Zugang zu Patronagenetzwerken, die bis in die höchsten Führungsschichten reichen konnten bzw. stellten sie erst her. Sie boten heiliges Charisma, Bestattungsplätze, *memoria* sowie geistliche Karrieremöglichkeiten für diejenigen, die sich Schenkungen leisten konnten. Auch schreibkundige Mönche, Seelsorge für die Lebenden – jedenfalls vor 790/800 – und Reliquien für Eide waren hier zu finden. Zugleich aber war das Kloster für seine Umgebung nicht unproblematisch: Die Abgrenzung der Gemeinschaften nach außen verhinderte Einblicke und förderte zuweilen Gerüchte, wie im oben behandelten Fall aus der Vita der heiligen Lioba zu beobachten ist; auch waren sicherlich nicht alle Gäste, die das Kloster anzog, willkommen. Zudem war es aus der Perspektive der lokalen Landbesitzer

43 *Breves Notitiae*, c. 13,2 (Anm. 38): *monachos conregare et abbatem illis constituere*.

44 Rieß, Otting (Anm. 38), 1538–1539.

45 Jahn, Ducatus (Anm. 26), 288–290.

ein Konkurrent um Besitzrechte und auch um lokale Dominanz; ein eigenwilliger Konkurrent, der durch religiöses Charisma und kanonische Regelungen – so wenig diese im 8. Jahrhundert definiert waren – zudem nach anderen Regeln agieren konnte als die Laien in seiner Umgebung – auch dies zeigt nicht zuletzt die Vita der Heiligen Lioba.

All dies galt nicht nur für die großen Reichsklöster, sondern – im kleinen, bescheidenen Maßstab – auch für die Klöster, die hier behandelt wurden. Diese kleinen Gründungen waren in der vorkarolingischen Zeit und auch noch im 9. Jahrhundert wichtiger als es uns heute zumeist bewusst ist. Bei ihnen ist in der Frühphase häufig der Status undeutlich bzw. es steht gar nicht fest, ob Gründungen wie Isen und andere tatsächlich von Anfang an als Klöster geplant waren – es ist dann die Rede von *domus* oder *ecclesia*. Aber selbst wenn ausdrücklich ein *monasterium* geplant war, heißt es nicht, dass ein Kloster Bestand hatte, wie in Otting zu erkennen war. Es dürfte viele Ottings (oder Tauberbischofsheims) gegeben haben, die nach einer oder zwei Generationen wieder verschwanden, viele Klöster wie Isen aber auch, Gemeinschaften mit bescheidener Ausstrahlung und Größe, die erhalten blieben, mehr jedenfalls als Reichsklöster wie Lorsch, Fulda und St. Gallen.

Auch diese kleinen Klöster wie Isen waren heilige Nachbarn und bildeten Pole für die sozialen Beziehungen im Nahraum. Dies war eine Kernbedingung für den Erfolg eines Klosters, sprich für sein Überleben. Ohne Einbindung in die sozialen und wirtschaftlichen Beziehungen des unmittelbaren Umfelds, ohne Landbesitz und ohne Unterstützung durch die lokalen und regionalen Eliten konnten die Klöster nicht bestehen. Zugleich boten die Klöster diesen lokalen Eliten die Möglichkeit, über ihren Nahraum hinaus Verbindungen zu schaffen.

Insofern kann man von einem symbiotischen Verhältnis von Kloster und Umwelt sprechen. Allerdings mussten die Sphären distinkt bleiben, um den besonderen Status der Klöster und ihrer Insassen zu wahren, da sie ja nicht von der Welt sein sollten; sie mussten also auch ein Fremdkörper in der lokalen Gesellschaft bleiben. Auch die kleinen Klöster entkamen dem Paradox des Mönchtums zwischen Einbindung in die Welt und Abgrenzung von ihr nicht: Ein Kloster musste Zentrum und Peripherie zugleich sein.

Klösterliche Normenmodelle

Die Bedeutung der Buße in den frühen Columbanischen Zentren

Dieser Beitrag untersucht die Rolle der Buße und der Beichte in der Mönchsregel Columbans sowie in einigen frühen Bußbüchern, Texte, die zur Belehrung jener verfasst wurden, welche die Beichte entgegennahmen und eine angemessene Buße auferlegen sollten. Es wird sich zeigen, dass Beichte und Buße in den monastischen Zentren, die von dem irischen Mönch und Klosterstifter Columban oder seinen Schülern gestiftet wurden, eine wichtige Rolle spielten. Beichte und Buße galten als Instrumente zur Erziehung, zur Selbsterkenntnis und zur Kontrolle des Einzelnen und der Gemeinschaft. Zudem dienten sie der Gestaltung einer monastischen Institution, die als rein galt. Diese Reinheit der Gemeinschaft verschaffte dem Gebet der Mönche und Nonnen seine große Wirkung und schuf so die Existenzgrundlagen für die Gemeinschaft, denn als Gegenleistung für die Gebete und Messen erhielt das Kloster Schenkungen der Laien, die ihre materielle Basis absicherten. Columban gilt als derjenige, der die irische Vorstellung von Sünde und Sündenvergebung auf dem europäischen Festland eingeführt hat. Diese irische Art der Sündenvergebung öffnete die monastische Institution der Beichte und Buße auch den Laien. Ob Columban hier wirklich der erste war, lässt sich nicht beweisen, aber der irische Abt und die von ihm gestifteten monastischen Gemeinschaften spielten gewiss eine wichtige Rolle in der Entwicklung von Beichte und Buße im 7. und 8. Jahrhundert. Diese Entwicklung und die Rolle der columbanischen Zentren sind Gegenstand des folgenden Beitrags. Zuerst aber betrachten wir die möglichen Beziehungen der von Otmar gestifteten monastischen Gemeinschaft in St. Gallen zu der columbanischen Bewegung und zu Irland.

St. Gallen, Otmar, Columban und Irland

Der erste Gründer und Namensgeber des Klosters St. Gallen war laut der Tradition ein Schüler des irischen Wandermönchs Columban. Von daher wurde die Memoria des irischen Klostergründers in der alemannischen Mönchsgemeinschaft gepflegt.¹

1 Johannes Duft, Sankt Columban in den Handschriften der Stiftsbibliothek St. Gallen, in: Ders., Die Abtei St. Gallen, Bd. 1: Beiträge zur Erforschung ihrer Manuskripte, Sigmaringen 1990, 77–89

Dies wird besonders deutlich in der berühmten Handschrift 553 der Stiftsbibliothek, die im ersten Viertel des 9. Jahrhunderts angefertigt wurde. In ihr sind die Viten Columbans und seiner Schüler aus der Feder des Jonas von Bobbio verbunden mit einer Homilie, die an dem Festtag des Gallus verlesen werden sollte, sowie mit Wettis Vita des Klostergründers der Gemeinschaft an der Steinach. Der Handschriftenkatalog bezeichnet diese Handschrift als „Viten und Genealogien der irisch/sankt-gallischen Hausheiligen“.² Ob diese Charakterisierung völlig zutrifft, kann man sicher diskutieren, aber es ist klar, dass diese Handschrift den Heiligen Gallus in einem eindeutig columbanischen Kontext präsentiert.³ Im Kapiteloffiziumsbook aus dem 9. Jahrhundert, das mit Verbrüderungsverträgen und einer Abtsliste beginnt, finden sich neben der Benediktsregel und der Regel des Augustinus auch zwei Klosterregeln Columbans sowie seine Predigt (*sermo*) V, die man als zur columbanischen Mönchsregel gehörig betrachten kann. Sie ruft dazu auf, das ewige Heil nicht dadurch in Gefahr zu bringen, indem man ihm das weltliche Leben vorzieht.⁴ Der berühmte Klosterplan von St. Gallen enthält einen Altar für Columban an prominenter Stelle auf gleicher Ebene mit Benedikt von Nursia, und im Jahr 830 erbat Abt Gozbert Reliquien des Iren.⁵ 846 wurde eine Gebetsverbrüderung zwischen den Gemeinschaften von St. Gallen und Bobbio etabliert.⁶

In den Viten von Gallus ist die Beschreibung der ambivalenten Beziehung zwischen Columban und Gallus ein konstantes Motiv. Von der ältesten *Vita vetustissima*, über Wetti und Walahfrid Strabos Viten des Gallus bis zur Klostergeschichte Ratpert's am Ende des 9. Jahrhunderts ist die Gründungsgeschichte St. Gallens immer

und Ernst Tremp, Saint Colomban dans les manuscrits hagiographiques et liturgiques de l'abbaye de Saint-Gall, in: L'eredità di san Colombano: memoria e culto attraverso il Medioevo: costruire l'Europa: Colombano e la sua eredità = L'héritage de saint Colomban: mémoire et culte au Moyen Âge: construire l'Europe: Colomban et son héritage = Saint Colombanus' Legacy: Memory and Cult in the Middle Ages: Making Europe: Columbanus and His Legacy, hrsg. von Eleonora Destefanis, Rennes 2017 (« Art & Société »), 217–228.

- 2 Beat Matthias von Scarpatetti, Die Handschriften der Stiftsbibliothek St. Gallen, Bd. 1: Abt. IV: Codices 547–669: Hagiographica, Historica, Geographica, 8.–18. Jahrhundert, Wiesbaden 2003, 22–25.
- 3 Sven Meeder, The Irish Scholarly Presence at St. Gall. Networks of Knowledge in the Early Middle Ages, London 2018 (Studies in Early Medieval History), 22.
- 4 St. Gallen, Stiftsbibliothek, Hs. 915; siehe Johanne Autenrieth, Der Codex Sangallensis 915. Ein Beitrag zur Erforschung der Kapiteloffiziumsbücher, in: Landesgeschichte und Geistesgeschichte. Festschrift für Otto Herding zum 65. Geburtstag, hrsg. von Kaspar Elm, Eberhard Gönner und Eugen Hillenbrand, Stuttgart 1977, 42–55.
- 5 Für den Klosterplan, siehe <http://www.stgallplan.org/index.html> (zuletzt aufgerufen 09.08.2011).
- 6 Dieter Geuenich, Die Verbrüderungsverträge im St. Galler Kapiteloffiziumsbook (Cod. Sang. 915), in: Bücher des Lebens – Lebendige Bücher, hrsg. von Peter Erhart und Jakob Hüebli, St. Gallen 2010, 40–46 und Die St. Galler Verbrüderungsbücher, hrsg. von Dieter Geuenich und Uwe Ludwig, in: MGH Libr. mem. N. S. 9, Wiesbaden 2019.

mit Columban verbunden.⁷ Schon der Autor der *Vita vetustissima* hatte an die Tradition Columbans angeknüpft, obwohl die Geschichte von dem Konflikt zwischen Gallus und dem irischen Abt, der Trennung der beiden Männer und der Bestrafung des Gallus durch Columban eindeutig unbequem war.⁸ Die Datierung der ältesten Vita des Gallus ist umstritten. Einige datieren sie auf das Ende des 7. Jahrhunderts, andere plädieren für eine Entstehung um 720.⁹ Falls die Spätdatierung stimmt und die Niederschrift der Vita im Zusammenhang mit der Gründung der monastischen Gemeinschaft St. Gallens durch Otmar gesehen werden muss, kann man folgern, dass Otmar mit seiner Gründung Anschluss an die monastische Tradition Columbans suchte. Wie eine solche Tradition damals aussah, ist weniger klar, denn viele Schüler Columbans distanzieren sich schon früh in mancher Hinsicht von ihrem Lehrer.¹⁰ Die Antwort auf die Frage, ob es ein columbanisches Erbe aus der Zeit des Gallus gab, woran Otmar anknüpfen konnte, bleibt leider im Dunkeln. Albrecht Diem hat das kürzlich apodiktisch so formuliert: „Die großen Fragen nach den columbanischen Ursprüngen von St. Gallen und nach der vermeintlich irischen Herkunft seines Gründers lassen sich ebenso einfach wie definitiv beantworten: Wir wissen es nicht und wir werden es wohl nie wissen.“¹¹

Sven Meeder hat unlängst die irische Tradition in Sankt Gallen stark nuanciert, oder sogar „minimalisiert“, wie ein Rezensent schreibt.¹² Viele der irischen Handschriften und Texte, die wir aus dem Kloster St. Gallen kennen, wären, wenn wir

-
- 7 Ratpert, *Casus Sancti Galli*, I, hrsg. von Ildefons von Arx, in: MGH SS 2, Hannover 1829, 61–62.
 - 8 Philipp Dörler, *Quicumque sunt rebelles, foras exeant!:* Columbanus's rebellious disciple Gallus, in: *Columbanus and the Peoples of post-Roman Europe*, hrsg. von Alexander O'Hara, Oxford 2018 (*Oxford Studies in Late Antiquity*), 225–240.
 - 9 Raphael Schwitter, Zur Entstehungszeit der ältesten Teile der Vita s. Galli, in: *Mittellateinisches Jahrbuch* 46/2 (2011), 185–200 hält eine Datierung um 720 für angemessen; Walter Berschin, Zur Entstehungszeit der ältesten Teile der Vita s. Galli, in: *Mittellateinisches Jahrbuch* 47/1 (2012), 1–4 plädiert für eine Frühdatering.
 - 10 Agrestius ist der bekannteste Schüler, der sich von seinem Lehrer distanzierte, siehe Andreas Fischer, *Orthodoxy and Authority: Jonas, Eustasius and the Agrestius-affair*, in: *Columbanus and the Peoples* (Anm. 8), 143–164; aber auch Jonas von Bobbio ist als solcher zu betrachten, siehe Albrecht Diem, *Columbanian Monastic Rules: Dissent and Experiment*, in: *The Irish in Medieval Europe. Identity, Culture and Religion*, hrsg. von Roy Flechner und Sven Meeder, London und New York 2016, 68–85 und Alexander O'Hara, *Jonas of Bobbio and the Legacy of Columbanus. Sanctity and Community in the Seventh Century*, Oxford 2018 (*Oxford Studies in Late Antiquity*).
 - 11 Albrecht Diem, Die „Regula Columbani“ und die „Regula Sancti Galli“. Überlegungen zu den Gallusviten in ihrem Karolingischen Kontext, in: *Gallus und seine Zeit. Leben, Wirken, Nachleben*, hrsg. von Franziska Schnoor, Karl Schmuki, Ernst Tremp, Peter Erhart und Jakob Kuratli Hübli, St. Gallen 2015 (*Monasterium Sancti Galli* 7), 65–97, Zitat 65.
 - 12 Dáibhí Ó Cróinín, Rezension zu Meeder, *The Irish Scholarly Presence at St. Gall*, in: *Journal of British Studies* 57 (2018), 863–864. Für weitere kritische Besprechungen siehe Cornel Dora, *Peritia* 29 (2018), 278–281; John Contreni, *The American Historical Review* 124/5 (2019), 1938–1939;

Meeders Überlegungen folgen, nicht direkt aus Irland nach Alemannien transportiert worden, sondern seien meistens über fränkische Vermittler dorthin gelangt. Außerdem sei die irische Herkunft von Columban in St. Gallen entweder unbekannt oder ohne große Bedeutung gewesen. Meeders Studie und die zum Teil heftigen Reaktionen darauf sind Teil einer seit längerem laufenden Debatte, die der ehemalige Direktor der St. Galler Stiftsbibliothek, Johannes Duft, auf die Formel Iromanie und Irophobie reduziert hat.¹³ Obwohl Meeder vielleicht den Anteil der irischen Traditionen in St. Gallen unterschätzt, bietet er im Großen und Ganzen ein ziemlich überzeugendes, aber nicht revolutionäres Bild des Anteils der Iren an der karolingischen St. Galler Klosterkultur. St. Gallen war in der Karolingerzeit vornehmlich ein alemannisches und fränkisches Kloster, das in ein kulturelles Netzwerk eingebunden war, das zwar über die Alpen nach Italien und auch über das Meer nach Irland reichte, aber vor allem von einem regen Austausch mit intellektuellen Zentren im Frankenreich bestimmt war.

Für einen Beitrag, in dem die Bedeutung der Buße im Mittelpunkt steht, ist es wichtig, das irische Element in St. Gallen kurz zu besprechen, denn es war eine Besonderheit Irlands und der benachbarten keltischsprachigen Regionen, dass ab dem 6. Jahrhundert gerade auch für Laien die Möglichkeit geschaffen wurde, durch die Buße eine schwere Sünde wiedergutzumachen, wobei die Sünder sich mit der monastischen Gemeinschaft verbanden. Hiermit schuf man eine größere Flexibilität in den Möglichkeiten der Buße.¹⁴ Wir sind über diese Entwicklungen vornehmlich informiert durch Handbücher, die für die Geistlichen zusammengestellt wurden – in der hier thematisierten Frühzeit gelegentlich wohl auch für weibliche Klostervorsteherinnen – welche die Beichte hörten und dann eine angemessene Buße vorschreiben sollten. Das Bußbuch des vermutlich irischen Abts Finnian – die irische Herkunft des Autors sowie des Textes sind nicht unbestritten – ist einer der ältesten Texte dieser Art. Das einzige fast komplett erhaltene Exemplar dieses Textes wurde in den Jahren 820–840 in St. Gallen abgeschrieben.¹⁵ Wie gesagt, stammt

Elke Krotz, *Irish Historical Studies* 43/163 (2019), 127–128; Scott G. Bruce, *Mediävistik* 33 (2020), 430–431.

13 Johannes Duft, *Iromanie – Irophobie. Fragen um die frühmittelalterliche Irenmission exemplifiziert an St. Gallen und Alemannien*, in: *Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte* 50 (1956), 241–262.

14 Rob Meens, *Penance in Medieval Europe, 600–1200*, Cambridge 2014, 37–69.

15 St. Gallen, Stiftsbibliothek, Hs. 150, 365–377. Der Text wurde ediert in Ludwig Bieler, *The Irish Penitentials, with an appendix by D. A. Binchy*, hrsg. von Ludwig Bieler, in: *Scriptores Latini Hiberniae* 5, Dublin 1963, 74–95; für einige Korrekturen dieser Edition sowie zur Autorfrage, siehe Rob Meens, *The Penitential of Finnian and the Textual Witness of the Paenitentiale Vindobonense B*, in: *Mediaeval Studies* 55 (1993), 243–255, hier 245–247; zur Autorfrage siehe auch David Dumville, *The Colophon of 'The Penitential of Viniaiu'*, in: *Corona monastica. Moines bretons de Landévennec. Histoire et mémoire celtiques. Mélanges offerts au père Marc Simon*, hrsg. von Louis Lemoine

dieses Bußbuch möglicherweise nicht aus Irland, der Text war dort aber bekannt, denn er wurde von Columban benutzt. Die Anwesenheit dieses wirklich seltenen Textes – es gibt nur eine andere mehr oder weniger vollständige Handschrift – in St. Gallen ist bemerkenswert.¹⁶ Ob sie St. Gallen direkt von Irland aus oder über eine kontinentale Zwischenstation erreicht hat, ist vielleicht weniger wichtig als der Umstand, dass der Text dort bekannt war und im 2. Viertel des 9. Jahrhunderts abgeschrieben wurde.

Buße innerhalb des Klosters

Vielleicht wichtiger als die Bezüge zu Irland sind die Verbindungen zwischen St. Gallen und den columbanischen Zentren wie Bobbio und Luxeuil. Falls das Kloster St. Gallen in der Zeit Otmars tatsächlich Beziehungen zu den columbanischen Gründungen unterhielt, bieten die Texte, die uns über die Rolle von Beichte und Buße in den columbanischen Klöstern informieren, einen Einblick in die Verhältnisse in St. Gallen. In Bobbio hat man sich nachdrücklich um die Aufbewahrung von Columbans literarischem Erbe gekümmert, wie zwei Handschriften zeigen, die jetzt in Turin liegen. Sie wurden in Bobbio angefertigt und enthalten fast das ganze bekannte literarische Œuvre des irischen Klostergründers.¹⁷ Für das Thema der Buße ist vor allem die *Regula coenobialis* Columbans hervorzuheben, denn sie zeigt, wie groß die Bedeutung der Buße in den columbanischen Gemeinschaften war. Diese Regel, die in einer Handschrift sogar als Bußbuch bezeichnet wird, beginnt mit dem Thema der Beichte und Buße und unterstreicht damit die Bedeutung dieses Themenbereichs.¹⁸ Im ersten Abschnitt wird ausdrücklich die tägliche Beichte vorgeschrieben, die entweder vor dem Essen oder vor dem Schlafengehen abgenommen werden soll oder zu einem anderen passenden Zeitpunkt.¹⁹ Das

und Bernard Merdrignac, Rennes 2004, 197–208, der bezüglich der irischen Herkunft des Autors meine Ansichten nicht ganz korrekt wiedergibt.

16 Für die andere Handschrift, Wien, Österreichische Nationalbibliothek, lat. 2233, siehe die Analyse in Rob Meens, Kanonisches Recht in Salzburg am Ende des 8. Jahrhunderts. Das Zeugnis des *Paenitentiale Vindobonense B*, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte 113. Kanonistische Abteilung 82 (1996), 13–34.

17 Es handelt sich um die Handschriften Turin, Biblioteca Nazionale, G. V. 38 (s. IX–X) und G. VII. 16 (s. IX/2); eine eingehende Untersuchung dieser Handschriften steht noch aus.

18 Sie ist als *Paenitentialis* angedeutet im *Codex Regularum* von Benedikt von Aniane, Handschrift München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 2118, siehe Sancti Columbani Opera, hrsg. von George S. M. Walker, in: *Scriptores latini Hiberniae* 2, 2. Aufl., Dublin 1970, XLIX.

19 Zur zentralen Bedeutung der Beichte und Buße in der Regula siehe Diem, Die „Regula Columbani“ (Anm. 11), 69; ich meine Columbans Text gibt keinen Anlass anzunehmen, dass die Mönche zweimal täglich beichten sollten, wie Diem behauptet.

tägliche Bekenntnis der Sünden sowie die dazu passende Buße sind besonders wichtig, denn sie befreien, so Columban, vom Tod.²⁰ Es sollten sogar die kleinsten Verfehlungen gebeichtet und gebüßt werden, denn wer die kleinen Sachen missachte, werde langsam untergehen.²¹ Die Regel fährt mit einer langen Aufzählung von Verfehlungen der Mönche fort, die mit einer passenden Buße gesühnt werden sollen. Die Liste enthält Vergehen beim Essen, beim Psalmensingen, beim Empfang der Kommunion, sie tadelt es, nutzlose Geschichten (*fabulas otiosas*) zu erzählen und berichtet von Streitigkeiten der Mönche untereinander. Es geht dabei meistens um praktische Vergehen, also eher um Handlungen als um die Geisteshaltung. Der Text zeigt, wie die Bußdisziplin das monastische Leben entscheidend prägte. Die dabei auferlegte Buße ist oft leiblicher Art: Prügel, Fasten, Prostration, Einkerkierung, aber auch Psalmensingen und Gebet wirken sündentilgend. Albrecht Diem hat darauf hingewiesen, dass es in der *Regula coenobialis* des Columban weniger um den Mönch als Individuum geht, als um die Gemeinschaft als solche. Beichte und Buße sind nicht nur disziplinierende und ordnungsstiftende Prinzipien für das Zusammenleben der Mönche, sondern sie gewähren durch ihren sündentilgenden Charakter auch die Reinheit der Gemeinschaft als solche.²² Auf diese Weise fördern sie die Heiligkeit des Klosters, die im 8. Jahrhundert die Funktionalität des monastischen Gebets garantierte und damit Voraussetzung für die gesellschaftliche Position der Klöster war.

Die Forschung geht davon aus, dass viele Klöster im 8. Jahrhundert einer Mischregel folgten. Wie sich eine solche Regel praktisch gestaltete, ist meistens unklar und die Realität, so haben die Untersuchungen von Albrecht Diem und anderen gezeigt, ist wesentlich differenzierter und komplizierter als man früher dachte.²³ Giorgio Agamben hat außerdem auf die enge Beziehung von Regel und Leben, von *Regula* und *Vita*, auch als Quellengattungen, hingewiesen.²⁴ In den Klöstern der columbanischen Tradition, so kann man aufgrund der *Regula coenobialis* sowie auf-

20 Zur besonderen Bedeutung dieser Ansichten siehe Albrecht Diem, *The Pursuit of Salvation. Community, Space and Discipline in Early Medieval Monasticism with a Critical Edition and Translation of the Regula Cuiusdam ad Virgines*, Turnhout 2020 (*Disciplina Monastica* 13), 406–431, der übrigens die Bestimmungen in der *Regula coenobialis* für eine spätere Interpolation hält.

21 *Regula Coenobialis I*, hrsg. von George M. Walker, in: *Sancti Columbani Opera* (Anm. 18), 144–146.

22 Albrecht Diem, *Das monastische Experiment. Die Rolle der Keuschheit bei der Entstehung des westlichen Klosterwesens*, Münster 2005 (*Vita regularis. Abhandlungen* 24), 243–246.

23 Siehe *The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West*, Bd. 1, hrsg. von Alison Beach und Isabelle Cochelin, Cambridge 2020, insbesondere die Beiträge von Albrecht Diem und Philip Rousseau, sowie von Anne-Marie Helvétius und zuletzt Diem, *The Pursuit of Salvation* (Anm. 20).

24 Giorgio Agamben, *Höchste Armut. Ordensregeln und Lebensform*, *Homo Sacer* IV,1, übersetzt von Andreas Hiepko, 2. Auf., Frankfurt a. M. 2016.

grund der Viten von Jonas von Bobbio feststellen, waren Beichte und Buße wesentliche Bestandteile des monastischen Lebens. Obwohl in den letzten Jahren gezeigt wurde, dass Jonas versuchte, den Texten seinen eigenen Stempel aufzudrücken und Brüche und Konflikte zwischen den Schülern Columbans durch die Betonung von Kontinuität zu verdecken, bleibt die Akzentuierung dieser beiden Grundsteine des Klosterlebens zentral.²⁵ Wenn es stimmen sollte, wie Diem annimmt, dass die *Regula coenobialis* interpoliert wurde, scheint Columban selbst der Buße mehr Gewicht zugemessen zu haben, während Jonas von Bobbio die Beichte als zentrales Element ansah.²⁶ Wo Columban, vielleicht inspiriert von einem Text wie dem *Paenitentiale Vinniani*, eine angemessene Buße als Ordnungsprinzip bevorzugte, scheinen einige seiner Schüler wie Jonas von Bobbio, die Beichte als Ordnungsinstrument vorgezogen zu haben, obwohl beide natürlich miteinander verbunden waren. Ohne Beichte keine Buße und keine Buße ohne das Geständnis der Sünde, wenn auch die Beichte natürlich unterschiedlich stark institutionalisiert sein konnte. Beide trugen nicht nur zur innermonastischen Ordnung und Reinheit bei, sondern stärkten auf diese Weise zugleich die gesellschaftliche Position der Klostersgemeinschaft. Die Kraft der Gebete einer solchen heiligen Gemeinschaft war begehrt und brachte den Klöstern die Unterstützung des Adels und des Königs.

Ob die von Otmar gegründete Klostersgemeinschaft in St. Gallen eine solche columbanische Tradition besaß, ist, wie gesagt, letztendlich nicht zu beweisen. Otmar soll für seine Gemeinschaft die Benediktsregel eingeführt haben, eine Regel, in der das Sündenbekenntnis der Mönche ebenfalls eine wichtige Stellung einnimmt.²⁷ Die Benediktsregel lässt sich in manchen Fällen gut mit den columbanischen Traditionen vereinigen, und man kann sich vorstellen, dass dies auch in St. Gallen geschah. Wenn die Rolle Columbans in St. Gallen, die im 9. Jahrhundert deutlich hervortritt, auf eine ununterbrochene lokale Tradition zurückzuführen und kein späterer fränkischer Import ist, dann hat auch zu Otmars Lebzeiten die columbanische monastische Lebensordnung mit ihrer Betonung von Beichte und Buße in St. Gallen das Leben der Mönche entscheidend mitbestimmt. Auch wenn

25 Zu Jonas Interpretation der Figur Columbans, siehe O'Hara, Jonas of Bobbio (Anm. 10) und besonders Diem, Pursuit of Salvation (Anm. 20). Das älteste handschriftliche Zeugnis von Jonas Lebensbeschreibung Columbans und seiner Schüler ist die Hs. St. Gallen, Stiftsbibliothek, 553, siehe O'Hara, Jonas of Bobbio (Anm. 10), 267.

26 Diem, Pursuit of Salvation (Anm. 20), 406–431.

27 Walahfrid Strabo, Vita S. Galli, hrsg. von Bruno Krusch, in: MGH SS rer. Merov. 4, Hannover und Leipzig 1902, II, 10, 320; Franziska Schnoor, Otmar und die Benediktsregel, in: Vater für die Armen. Otmar und die Anfänge des Klosters St. Gallen, hrsg. von Cornelia Dora, St. Gallen 2019, 26–33 für die Bedeutung des Sündenbekenntnisses in der Benediktsregel, La règle de saint Benoît, hrsg. von Adalbert de Vogüé und Jean Neufville, in: Sources chrétiennes 181, Paris 1972, 4, 57–5, 460 und 4, 44–48, 484.

dies, wie gesagt, unsicher bleibt, werde ich in diesem Beitrag dennoch die Rolle der Beichte und Buße in den mit Columban verbundenen Klöstern und Texten näher betrachten. Obwohl wir nicht sicher sind, dass die gewonnenen Einsichten etwas über die frühe monastische Gemeinschaft in St. Gallen aussagen, beleuchten sie wenigstens einiges vom monastischen Umfeld, in dem sich die von Otmar gestiftete Gemeinschaft positionieren musste.

Die starke Betonung der Beichte und Buße im monastischen Bereich war, so darf man wohl annehmen, typisch für die columbanischen Gründungen und hatte ihren Ursprung in den irischen Wurzeln dieser Bewegung. Ob alle irischen monastischen Bewegungen die Bedeutung der Buße in gleichem Maß betonten, lässt sich schwer feststellen, aber in frühen irischen, oder vielleicht besser insularen Quellen können wir vergleichbare Aussagen finden. In der *Praefatio de Poenitentiae* des Gildas, einem Text aus dem 6. Jahrhundert adressiert an Mönche sowie an Priester oder Diakone – wobei es sich bei den beiden letztgenannten wahrscheinlich um Insassen eines Klosters mit einem solchen Weihegrad handelt –, war die Buße ebenfalls ein wesentliches Element innermonastischer Ordnung.²⁸ Gildas wird von Columban als einer seiner Vorbilder genannt, die Übereinstimmungen sind deshalb wenig verwunderlich.²⁹

Buße außerhalb des Klosters

Aber Buße war nicht nur im innermonastischen Bereich von Bedeutung. In Irland fand im 6. Jahrhundert eine Entwicklung statt, die für die Geschichte der Religiosität in Europa von großer Bedeutung war. Denn die monastische Art der Genugtuung nach einer Verfehlung wurde auch den Laien geöffnet. In der Vergangenheit hat man diese Entwicklung oft als die Entstehung der Ohrenbeichte oder der Tarifbuße gedeutet; heute sehen wir das etwas anders.³⁰ In den frühesten Dokumenten, die von Buße sprechen, wird deutlich zwischen Mönchen, Klerikern und Laien unterschieden. Während bei den Mönchen und Geistlichen auch leichtere Vergehen und Gedankensünden behandelt werden, geht es bei Laien fast

28 Gildas, *Praefatio de Poenitentia*, hrsg. von Ludwig Bieler, in: *Irish Penitentials* (Anm. 15), 60–65; siehe Meens, *Penance* (Anm. 14), 41–43.

29 *Epistola I,7*, hrsg. von George M. Walker, in: *Sancti Columbani Opera* (Anm. 18), 8; Meens, *Penance* (Anm. 15), 47.

30 Für die älteren Ansichten siehe Bernhard Poschmann, *Die abendländische Kirchenbuße im frühen Mittelalter*, Breslau 1930 (*Breslauer Studien zur historischen Theologie* 16); Cyrille Vogel, *Le pécheur et la pénitence au Moyen Age. Textes choisis, traduits et présentés par Cyrille Vogel*, Paris 1969; Raymund Kottje, *Überlieferung und Rezeption der irischen Bußbücher auf dem Kontinent*, in: *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter*, Bd. 1, hrsg. von Heinz Löwe, Stuttgart 1982, 511–524.

nur um schwere, die soziale Ordnung störende Vergehen, wie zum Beispiel Mord oder Ehebruch. Im Bußbuch von Finnian werden auch dem ehelichen Sexualverkehr Bestimmungen gewidmet. Das 46. Kapitel definiert detailliert die Zeiten, in denen Eheleute sich des Geschlechtsverkehrs enthalten sollen: während der drei Fastenzeiten des Jahres, in den Nächten von Samstag und Sonntag und während der Schwangerschaft, denn eine Ehe ohne Enthaltung sei eine Sünde und die Ehe diene nicht der Lust, sondern der Zeugung von Kindern, so lehrte Finnian.³¹ Es ist auffällig, dass dieser kleine Ehetraktat keine Buße für ein Übertretung dieser Vorschriften festlegt. Eine solche Limitierung des Geschlechtsverkehrs, die für einen so frühen Text untypisch ist, passt eigentlich sehr schlecht zu der Ehemoral, die im Corpus der weltlichen, volkssprachlichen Gesetze in Irland zu finden ist, auch wenn dieses Corpus zeitlich etwas später anzusetzen ist. Das Gleiche gilt für die Bestimmungen, die Ehebruch und Wiederheirat behandeln. Man hat daraus gefolgert, dass diese Laienbestimmungen des Bußbuchs sich eher auf die *manaíg* beziehen, abhängige Pächter des Klosters, die keine Mönche waren, aber eine Art mönchisches Leben führten.³² Ihr Name leitet sich denn auch vom lateinischen *monachus* ab.

Man kann sich auch gut vorstellen, dass Ehebrecher und Mörder in Lebensgefahr gerieten und dann in einem Kloster Sicherheit suchten. Die Geistlichkeit war dann mehr oder weniger verpflichtet, eine Vermittlerrolle zu spielen und offensichtlich wurde die kirchliche Buße dazu eingesetzt, solche heftigen Konflikte zu lösen. Das Bußbuch Finnians setzt zum Beispiel fest, dass derjenige, der einen Mann geschlagen hatte, nicht nur 40 Tage büßen sollte, sondern auch eine Geldsumme zahlen musste, die ein Priester oder gerechter Mann (*iustus*) festgelegt hatte.³³ Wie ich an anderer Stelle gezeigt habe, enthält die *Vita Columbae* einen detailliert beschriebenen Fall, in dem ein Mörder namens Libran Zuflucht in Columbas Kloster auf Iona sucht. Er büßt nicht nur seine Sünde, sondern versöhnt sich auch mit seinen Gegnern, wobei der heilige Columba eine wichtige Vermittlerrolle einnimmt.³⁴ Die Buße spielte so eine bemerkenswerte Rolle bei der Lösung von Konflikten. Meines Erachtens kann man hier noch nicht wirklich von einer Ohrenbeichte von Laien

31 Paenitentiale Vinniani, c. 46, hrsg. von Ludwig Bieler, in: Irish Penitentials (Anm. 15), 90–92.

32 Donnchád Ó Corráin, Marriage in Early Ireland, in: Marriage in Ireland, hrsg. von Art Cosgrove, Dublin 1985, 5–24; zu den *manaíg*, siehe Colman Etchingham, Church organisation in Ireland A. D. 650–1000, Maynooth 1999, 290–318.

33 Panitentiale Vinniani c. 9, hrsg. von Ludwig Bieler, in: Irish Penitentials (Anm. 15), 76.

34 Adomnan, Vita Columbae, II,39, hrsg. von Alan Orr Anderson und Marjorie Ogilvie Anderson, Oxford 1991, 154–162; siehe Rob Meens, Penance, Shame and Honour in the Early Middle Ages, in: Shame Between Punishment and Penance. The Social Uses of Shame in the Middle Ages and Early Modern Times, hrsg. von Jörg Wettlaufer und Bénédicte Sère, Florenz 2013 (Micrologus Library 53), 89–102, bes. 91–94.

sprechen. Die Wiedergutmachung gegenüber der geschädigten Partei impliziert ein Maß an Öffentlichkeit, das mit der traditionellen Auffassung einer Ohrenbeichte schlecht vereinbar ist.

Als Columban im Jahr 590 ins Frankenreich zog, war die Buße in Irland zwar auch für Laien zugänglich, aber das Zeugnis der irischen Bußbücher weist eher darauf hin, dass sie den vom Kloster abhängigen semi-monastischen *manaig* sowie Übeltätern, die Zuflucht in einer geistigen Institution wie einem Kloster gesucht hatten, vorbehalten war, als dass wir eine generelle Praxis der Ohrenbeichte unterstellen können. Es ist diese Art von Buße, die Columban dann ins Frankenreich mitbrachte. Das zeigt auch das Bußbuch, das unter seinem Namen zirkuliert.³⁵ Dieser Text ist sehr wahrscheinlich aus mehreren schon existierenden Texten zusammengestellt worden. Ob man Columban die Komposition dieses Textes unterstellen kann, ist fraglich – Donnchád Ó Corráin hat sich letztlich dagegen ausgesprochen – aber anscheinend ist er in den columbanischen Klöstern benutzt worden. Das deutet daraufhin, dass Columban ihn gutgeheißen hat, der Text also mit seiner Zustimmung gebraucht wurde. Aus diesem Grund dürfte der Text auch in Bobbio als Werk seines Gründers Columban geführt worden sein. Er enthält klare Beziehungen zu Finnians Bußbuch sowie zur *Regula coenobialis*. Obwohl einige Abschnitte später hinzugefügt worden sind, ist die Aufteilung des Textes in drei größere Teile klar erkennbar. Der erste Teil ist den Mönchen gewidmet, der zweite den Klerikern und der dritte den Laien. Im Abschnitt über die Laien fällt wieder auf, dass bei Freveltaten, die eine dritte Partei schädigen, eine materielle Form der Wiedergutmachung ein wesentlicher Bestandteil der auferlegten Buße ist. Das Bußbuch bespricht zum Beispiel den Fall, in dem ein Laie einen Mord begeht:

Wenn jemand einen Mord begeht, das heißt seinen Nächsten tötet, soll er drei Jahre unbewaffnet als Exilant bei Wasser und Brot büßen, und nach drei Jahren soll er in sein [Vaterland] zurückkehren, und er soll für die Angehörigen des Verstorbenen die Wiedergutmachung durch fromme Liebe und den Dienst leisten, und so soll er nach der Leistung der Genugtuung gemäß dem Urteil des Priesters mit dem Altar vereint werden.³⁶

Der Täter soll hier den Dienst des Verstorbenen für seine Eltern, der auf irisch *goire* heißt, leisten, das heißt er soll den Platz des Toten einnehmen und damit die

35 Siehe die Beurteilung dieses Textes in Donnchád Ó Corráin, *The Penitential Attributed to Columbanus*, in: *L'eredità di san Colombano* (Anm. 1), 131–146.

36 *Paenitentiale Columbani* B, 13, hrsg. von Ludwig Bieler, in: *Irish Penitentials* (Anm. 15), 102: *Quicumque fecerit homicidium, id est, proximum suum occiderit, iii annis inermis exsul in pane et aqua paeniteat, et post iii annos reuertatur in sua reddens uicem parentibus occisi pietatis et officii et sic post satisfactionem iudicio sacerdotis iungatur altario.*

Sorge eines Sohns oder einer Tochter für die Eltern übernehmen.³⁷ Auch an anderen Stellen ist von einer materiellen Wiedergutmachung die Rede. Der Eintrag über Ehebruch lautet zum Beispiel wie folgt:

Wenn irgendjemand mit der Ehefrau eines anderen Laien ein Kind zeugt, das heißt, wenn er Ehebruch begeht, indem er das Bett seines Nachbarn schändet, soll er drei Jahre auf kräftige Speisen sowie auf seine Frau verzichten, darüber hinaus soll er den Preis der Scham dem Mann der geschändeten Ehefrau zahlen und so soll seine Schuld durch den Priester reingewaschen werden.³⁸

Der Preis der Scham verweist hier auf eine Kompositionszahlung wie wir sie aus den Legestexten kennen.³⁹ Das Gleiche gilt für die Bestimmung zum Geschlechtsverkehr mit einer unverheirateten Frau, also mit einer Witwe oder einer Jungfrau. In diesem Fall soll der Täter den Verwandten der Frau den Preis für die Demütigung (*praetium humiliationis*) zahlen.⁴⁰

Auch hier sehen wir, dass in den Fällen, die einen Skandal erregen und die auch durch das weltliche Recht geahndet werden, die Buße eine materielle Wiedergutmachung für die geschädigte Partei enthält. Dies kann eigentlich nur bedeuten, dass Priester oder Mönche, die die Beichte hörten, zugleich eine Vermittlerrolle in der durch die Tat hervorgerufenen Auseinandersetzung spielten. Die Bestimmungen des Bußbuchs deuten also daraufhin, dass in den columbanischen Gründungen die Buße und damit auch das Bekenntnis der Sünde gerade in solchen Fällen eingesetzt wurden und die Buße damit eine wichtige Rolle in Prozessen der Konfliktbewältigung spielte. Es ist deshalb auch nicht verwunderlich, dass das von Gerd Althoff so detailliert untersuchte Unterwerfungsritual der *deditio* das rituelle Vokabular der kirchlichen Buße benutzte.⁴¹

Aber das Bußbuch Columbans behandelt auch andere Fälle, in denen keine materielle Wiedergutmachung gefordert wurde. Dies ist zum Beispiel der Fall bei

37 Siehe Ó Corráin, *The Penitential Attributed to Columbanus* (Anm. 34), 136.

38 *Paenitentiale Columbani* 14, hrsg. von Ludwig Bieler, in: *Irish Penitentials* (Anm. 15), 102: *Si quis laicus de alterius uxore filium genuerit, id est adulterium commiserit toro proximi sui uiolato, iii annis paeniteat abstinens se a cybis suculentioribus et a propria uxore, dans insuper praetium pudicitiae marito uxoris uiolatae, et sic culpa illius per sacerdotem abstergatur.*

39 Für solche Leistungen, siehe jetzt Wergeld, Compensation and Penance. *The Monetary Logic of Early Medieval Conflict Resolution*, hrsg. von Lukas Bothe, Stefan Esders und Han Nijdam, Leiden und Boston 2021 (*Medieval Law and its Practice* 31).

40 *Paenitentiale Columbani* B 16, hrsg. von Ludwig Bieler, in: *Irish Penitentials* (Anm. 15), 102.

41 Siehe die grundlegende Studie von Gerd Althoff, *Das Privileg der deditio. Formen gütlicher Konfliktbeendigung in der mittelalterlichen Adelsgesellschaft*, in: Ders., *Spielregeln der Politik im Mittelalter. Kommunikation in Frieden und Fehde*, Darmstadt 1997, 99–125, für die Beziehungen zur kirchlichen Buße, 121.

Geschlechtsverkehr unter Männern oder mit Tieren, da es hier keine geschädigte Partei gab, die nach dem Gesetz entschädigt werden musste.⁴² Die Teilnahme an heidnischen Festmählern sowie Kontakte mit Häretikern wurden verurteilt und mit einer kirchlichen Buße belegt.⁴³ Auch hier handelt es sich um sichtbare, öffentliche Vergehen, aber solche Vergehen implizieren einen größeren Einfluss der Geistlichen auf die Laien. In beiden Fällen spricht der Text in diesem Zusammenhang von Laien, die diese Vergehen aus Geringschätzung (*per contemptum*) begingen, obwohl sie von einem Priester darauf hingewiesen worden waren, dass solche Kontakte verboten waren. Die interessanteste Bestimmung ist aber jene, die einem Laien eine Buße auferlegt für den Fall, dass er Ehebruch begehen wollte oder mit seiner Verlobten (*sponsa*) Geschlechtsverkehr wünschte, dies ihm aber nicht gelang, weil die Frau ihn abwies (der Text hat die Formulierung: dass sie ihn nicht empfangen/aufgenommen hat: *eum non suscepit*).⁴⁴ Hier wird eine Buße für eine Absicht und nicht für eine Tat vorgeschrieben. Das ist für Laien in den frühen insularen Bußbüchern einzigartig, und diese Bestimmung ist deutlich inspiriert von einer Bestimmung für Kleriker.⁴⁵ Vielleicht war ein solcher Vorgang, wie er hier skizziert wird, öffentlicher als wir uns das heute vorstellen, aber die Bestrafung einer Absicht weist darauf hin, dass die Beichte von Laien sich in den jungen columbanischen Zentren auch auf Intentionen oder auch auf Taten beziehen konnte, die nicht unbedingt zu öffentlichen Streitigkeiten führten. Da wir nicht sicher wissen, wie ein Mann seinen Wunsch, mit einer Frau zu schlafen, damals zum Ausdruck brachte – vielleicht öffentlicher als wir es heute tun würden – muss eine solche Schlussfolgerung mit einiger Vorsicht formuliert werden. Columban nimmt aber auch andere Bestimmungen auf, die für Laien einzigartig sind, etwa, wenn er eine Bußfrist vorschreibt für Verfehlungen wie Trunkenheit oder Masturbation.⁴⁶ Dies weist daraufhin, dass in den columbanischen Stiftungen die Bußmoral der Geistlichen teils auf die Laien übertragen wurde.

Das Bußbuch Columbans kennen wir nur aus zwei erhaltenen Handschriften, die in Turin aufbewahrt werden, aber der Text hatte eine ziemlich große Wirkung, denn Columbans Bußvorschriften waren die Grundlage für eine Gruppe von acht Bußbüchern, die wir die ‚einfachen fränkischen Bußbücher‘ nennen: *Paenitentia lia simplices*.⁴⁷ Wir kennen diese Texte immer nur aus ein oder zwei Handschriften.

42 Paenitentiale Columbani B, 15 und 17, hrsg. von Ludwig Bieler, in: Irish Penitentials (Anm. 15), 102.

43 Paenitentiale Columbani B, 24 und 25, hrsg. von Ludwig Bieler, in: Irish Penitentials (Anm. 15), 104–106.

44 Paenitentiale Columbani B 23, hrsg. von Ludwig Bieler, in: Irish Penitentials (Anm. 15), 104.

45 Paenitentiale Columbani B 11, hrsg. von Ludwig Bieler, in: Irish Penitentials (Anm. 15), 100 und Paenitentiale Vinniani, 16, hrsg. von Ludwig Bieler, in: Irish Penitentials (Anm. 15), 78.

46 P. Columbani B 22 und 17, hrsg. von Ludwig Bieler, in: Irish Penitentials (Anm. 15), 104 und 102.

47 Meens, Penance (Anm. 15), 75–81.

Die Grundlage dieser Texte bilden nicht nur das columbanische Bußbuch, sondern auch einige spätantike und merowingische Konzilsbestimmungen.⁴⁸ Dieses Nebeneinander von insularen Bußbestimmungen und Konzilskanones zeigt, dass die columbanische Erneuerung keine revolutionäre Veränderung war. Jonas von Bobbio behauptete zwar, die *medicamenta poenitentiae* hätten im Merowingerreich fast nicht mehr existiert, aber das ist bestimmt übertrieben.⁴⁹ Columbans Erneuerung konnte an ältere Entwicklungen anknüpfen.

Eine der Handschriften dieser einfachen fränkischen Bußbücher wurde im 9. Jahrhundert in St. Gallen geschrieben und befindet sich noch heute in der Stiftsbibliothek. Es handelt sich um das *Paenitentiale Sangallense simplex*, erhalten in einer Handschrift, die im 2. Viertel des 9. Jahrhunderts geschrieben wurde, deren Text aber wahrscheinlich noch aus dem 8. Jahrhundert stammt.⁵⁰ Schauen wir uns die Bußbestimmungen dieses Textes an, dann fällt zuerst auf, dass der Prozess, in dem die Bußmoral der Kleriker auch auf die Laien bezogen wurde, hier weitergeführt worden ist. Das Bußbuch ist nicht länger in Abschnitte zu den Mönchen, Klerikern und Laien aufgeteilt, sondern jede Bestimmung enthält abgestufte Bußauflagen für bestimmte Gruppen. Zum Beispiel heißt es in den ersten zwei Abschnitten, die Mord und Totschlag behandeln:

Wenn ein Bischof oder ein Priester jemanden ermordet, so soll er zwölf Jahre Buße tun im Exil, und er soll die Weihe verlieren. Ein Diakon oder Mönch, zehn Jahre. Wenn es einen Laien oder eine Frau betrifft, so soll er/sie sich sieben Jahre von Wein und Fleisch enthalten und in einem Jahr einmal zum Altar kommen. Wenn jemand einen anderen unbeabsichtigt tötet und es nicht wollte, so soll ein Kleriker oder ein Laie fünf Jahr büßen. Wenn er es aber wollte und es nicht konnte, drei Jahre.⁵¹

48 Die Konzilien von Ancyra (314) c. 22, 23 (Paenitentiale Burgundense 2, 25) Nicaea (325), c. 11 (Paenitentiale Burgundense 30), und Auxerre (585–592), c. 1, 3, 4 (Paenitentiale Burgundense 28, 29, 34).

49 Jonas von Bobbio, *Vita Columbani abbatis et discipulorum eius*, I,5, in: MGH SS rer. Merov. 4 (Anm. 26), 51.

50 Handschrift Sankt Gallen, Stiftsbibliothek, 150, pp. 360–365; der Text wird meistens im Anfang des 9. Jahrhunderts datiert, siehe zum Beispiel, Cyrille Vogel, *Les « Libri Paenitentiales »*, Turnhout 1978 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental 27), 75 und Günther Hägele, *Das Paenitentiale Valli-cellianum I. Ein oberitalienischer Zweig der frühmittelalterlichen kontinentalen Bußbücher. Überlieferung, Verbreitung und Quellen*, Sigmaringen 1984 (Quellen und Forschungen zum Recht im Mittelalter 3), 90–91. Es gibt aber keine guten Gründe eine Entstehung noch im 8. Jahrhundert auszuschließen.

51 *Paenitentiale Sangallense simplex*, c. 1–2, hrsg. von Raymund Kottje, in: CCSL 156, Turnhout 1994, 120: *Si episcopus aut presbyter homicidium fecerit, XII annos relicto gradu suo in peregrinatione peniteat. Si diaconus aut monachus X annos. Si laicus aut femina, VII annos a uino et a carne abstineat et in anno semel ad altare accedat. Si qui uero homicidium casu aut non uolendo fecerit, tam clericus quam laicus V annos abstineat. Si autem uolens et non potuit, III annos.*

Hier ist wieder, wie schon in dem oben behandelten Beispiel, auch in Bezug auf einen Laien, nicht nur die Absicht, sondern auch die Intention wichtig. Das zeigt auch die Übernahme der columbanischen Bestimmung in Bezug auf einen Mann, dessen Zuneigung von einer Frau zurückgewiesen wird. Hier lautet die Bestimmung: „Wenn jemand bei einer Frau sündigen möchte und es nicht kann, zwei Jahre“.⁵²

Es scheint also, dass die auf columbanischer Grundlage angefertigten Bußbücher diese Tendenz, die Intention auch für Laien als bedeutsam zu behandeln, fortführten. Wir können daraus schließen, dass Beichte und Buße für die Laien, die in der Nähe solcher geistlichen Zentren lebten, wo diese Texte benutzt wurden, ein wichtiger Bestandteil des religiösen Lebens waren. Wir sollten uns darüber nicht zu positive Gedanken machen (falls ein wachsendes Interesse an Beichte und Buße positiv zu werten ist), denn im 9. Jahrhundert war eine Beichtfrequenz von drei Mal im Jahr in Verbindung mit den wichtigsten Festen Weihnachten, Ostern und Pfingsten das Ideal.⁵³ Erst in der Karolingerzeit fanden die Bußbücher eine weitere Verbreitung. Die Handschriften mit solchen Texten aus der Stiftsbibliothek entstammen alle dieser Zeit. Auch die älteren Texte sind nur in Kopien aus dem 9. Jahrhundert erhalten, was darauf hindeutet, dass diese Texte im 9. Jahrhundert ihre größte Wirkung entfalteten.

Fazit

In den von Columban gestifteten Klöstern wurden klösterliche Normmodelle für Laien geöffnet. Welche Laien das genau betrifft, lässt sich nicht so einfach feststellen. Vielleicht die vom Kloster abhängigen Personen, vielleicht Mörder und Ehebrecher, die im Kloster Sicherheit vor ihren Feinden suchten, vielleicht auch Aristokraten, die in politische Konflikte gerieten. Wenn die frühen columbanischen Gründungen zahlreiche Menschen anzogen, die die *medicamenta poenitentiae* suchten, wie Jonas schreibt, ist das vielleicht gar nicht übertrieben. Wir wissen ja, dass Columban im Merowingerreich drei Klöster gründete und die Bewegung danach schnell durch die Unterstützung aristokratischer Familien wuchs.⁵⁴ Diese Laien konnten nicht nur durch die Beichte und Buße Vergebung der Sünden erlangen, die Mönche oder Priester dieser monastischen Bewegung kümmerten sich auch immer mehr um die

52 Paenitentiale Sangallense simplex, c. 8, hrsg. von Raymund Kottje, in: CCSL 156 (Anm. 50), 120: *Si quis apud mulierem uolens peccare et non potuit, II annos.*

53 Meens, Penance (Anm. 14), 138–139.

54 Zuletzt Yaniv Fox, *Power and Religion in Merovingian Gaul. Columbanian Monasticism and the Frankish Elites*, Cambridge 2014 (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought 4/98).

Geisteshaltung der Laien: nicht nur um das, was sie taten, sondern auch um das, was sie dachten und wollten. Das bleibt bei Columban und den von seiner Arbeit beeinflussten Bußbüchern zunächst nur ein Gedanke, der dann in der Karolingerzeit weiter ausgebaut wurde. Diese Entwicklung fand sicher auch in Otmars Welt statt, aber es bleibt unklar, ob Otmars St. Gallen zu diesen frühen columbanischen Gründungen gehörte, in denen diese Entwicklung stattfand. Wenn die columbanische Tradition in St. Gallen eine tatsächliche Verbindung durch Gallus und Otmar darstellt und nicht eine karolingische Erneuerung war – und ich meine, ersteres könnte der Fall sein – dann war St. Gallen Teil dieser Entwicklung. Die erhaltenen Handschriften weisen aber auch daraufhin, dass diese columbanische Tradition vor allem in der Karolingerzeit weiter ausgebaut wurde.

Les vertus monastiques sont-elles utiles au bon gouvernement du royaume?

Adaptation de modèles antiques par les moines à l'époque mérovingienne

Introduction

La présente contribution s'inscrit dans le prolongement de précédents articles, dans lesquels j'ai tenté de montrer comment les sources hagiographiques mérovingiennes témoignent de l'élaboration de modèles monastiques destinés à « informer » la société tout entière. La vague de nouveaux monastères fondés en Gaule franque aux VII^e et VIII^e siècles s'explique en partie par le fait que certains de ces établissements servaient d'écoles pour les jeunes aristocrates appelés à exercer de hautes fonctions publiques: il s'agissait de leur inculquer une série de vertus afin d'en faire de fidèles serviteurs du royaume dans le cadre d'un « bon gouvernement » qui associerait étroitement le roi et les grands.¹ Bien que ces vertus relèvent d'un fond commun antique largement partagé, elles peuvent être qualifiées de « monastiques » au sens où, depuis l'Antiquité, elles ont été définies, théorisées et hiérarchisées principalement par des auteurs issus du monde monastique – d'Évagre le Pontique à Alcuin d'York en passant par Jean Cassien, Martin de Braga ou Grégoire le Grand. De fait, la réflexion sur ces vertus forme le cœur même de la démarche ascétique du *monachus* cherchant à unir son âme à Dieu en suivant une voie de perfection jalonnée de degrés de l'ascèse. Surtout, cette réflexion s'est nourrie des expériences communautaires menées au sein des monastères pour s'adapter ensuite au monde des laïcs.²

1 Anne-Marie Helvétius, Hagiographie et formation politique des aristocrates dans le monde franc (VII^e–VIII^e siècles), dans: Hagiographie, idéologie et politique au Moyen Âge en Occident. Actes du colloque de Poitiers, éd. par Edina Bozoky, Turnhout 2012 (Hagiologia 8), 59–80.

2 Les termes de « moine » et « monastère » s'entendent ici au sens large, non limité aux définitions du monachisme régulier. Pour la terminologie, voir Albrecht Diem et Claudia Rapp, *The Monastic Laboratory: Perspectives of Research in Late Antique and Early Medieval Monasticism* et Anne-Marie Helvétius et al., *Re-Reading Monastic Traditions: Monks and Nuns, East and West, from the Origins to c. 750*, dans: *The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West*, I, éd. par Alison Beach et Isabelle Cochelin, Cambridge 2020, 19–39 et 40–72.

Depuis les origines, les monastères se sont pensés comme des laboratoires où l'on expérimentait toutes sortes de modèles d'organisation de la vie collective, afin de trouver le meilleur, le plus parfait, celui qui pourrait être transposé à l'ensemble de la société et servir de fondement à un bon gouvernement chrétien. En Occident, cette volonté de transférer les modèles monastiques à la société entière est déjà manifeste chez les premiers moines de Lérins, comme l'a montré notamment Stéphane Gioanni.³ Issus des plus hauts rangs de la société gallo-romaine, éduqués aux meilleures écoles, les auteurs lériniens surent se nourrir de modèles et de normes morales antérieures pour les adapter à de nouveaux contextes et promouvoir la perfection comme une exigence pour tous les chrétiens.⁴ Le processus se développe au cours du VI^e siècle et se diffuse ensuite largement par les écrits de Grégoire le Grand, ce moine-pape réformateur soucieux de traduire les idéaux monastiques en langage pastoral.⁵

Quant aux vertus du « bon gouvernement », l'idée selon laquelle les moines seraient les plus compétents pour conseiller les souverains est ancienne: contrairement à une idée reçue, la tradition des « miroirs aux princes » n'a pas été « redécouverte » par les Carolingiens, malgré le succès indéniable du traité d'Alcuin d'York sur les vices et les vertus – dont un exemplaire était d'ailleurs conservé à Saint-Gall.⁶ Le

3 Stéphane Gioanni, Une figure suspecte de la sainteté lérinienne: saint Antoine d'après la *Vita Antoni* d'Ennode de Pavie, dans: Recherches augustinienes et patristiques 35 (2007), 133–187; id., « Être véritablement moine »: les représentations de l'identité ascétique dans la pastorale lérinienne (V^e–VI^e siècles), dans: Lérins, une île sainte de l'Antiquité au Moyen Âge, éd. par Yann Codou et Michel Lauwers, Turnhout 2009, 141–165. Voir aussi Anne-Marie Helvétius, Hagiographie et réformes monastiques dans le monde franc du VII^e siècle, dans: Médiévale 62 (2012), 33–48.

4 Voir par exemple Salvien de Marseille, Œuvres, I, éd. et trad. par Georges Lagarrigue, dans: Sources chrétiennes 176, Paris 1971, 146: *Livre de Timothée à l'Église*, I, III, 10 mais aussi Honorat de Lérins qui aurait cité Sénèque sur son lit de mort, d'après sa Vie écrite en 431 par Hilaire d'Arles (*Sermo de Vita Honorati auctore Hilario* [Bibliotheca Hagiographica Latina (BHL) 3975]): Hilaire d'Arles, Vie de saint Honorat, éd. et trad. par Marie-Denise Valentin, dans: Sources chrétiennes 235, Paris 2006, c. 31, 155. Sur les pères lériniens en général, voir Lérins (note 3), ou, plus récemment, Laurent Ripart, Les déserts de l'Occident. Genèse des lieux monastiques dans le sud-est de la Gaule (fin IV^e–milieu VI^e siècle), Turnhout 2021 (Collection d'études médiévales de Nice 18), 134–209.

5 Gerhart Burian Ladner, Gregory the Great and Gregory VII: a Comparison of their Concepts of Renewal, dans: Viator 1 (1973), 1–27 (à nuancer); Georg Jenal, In cerca di ordine quando l'apocalisse sembra vicina: Gregorio Magno e il monachesimo del suo tempo in Italia, dans: Gregorio Magno nel XIV centenario della sua morte. Convegno internazionale (Roma, 22–25 ottobre 2003), Rome 2004 (Atti dei convegni Lincei 209), 221–246 et, plus généralement, Sofia Boesch Gajano, Grégoire le Grand. Aux origines du Moyen Âge, Paris 2007 (Histoire. Biographie).

6 Sybille Mähl, Quadriga virtutum. Die Kardinaltugenden in der Geistesgeschichte der Karolingerzeit, Münster 1969 (Archiv für Kulturgeschichte. Beiheft 9); Alain Dubreucq, Autour du *De virtutibus et vitiis* d'Alcuin, dans: Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest III/3 (2004), 269–288. Pour d'autres exemples carolingiens, voir notamment Joanna Story, Cathwulf, Kingship, and the Royal

modèle vétérotestamentaire du prophète conseiller des rois fut rapidement transposé à de nombreux saints dans l'hagiographie.⁷ Si les moines n'en eurent évidemment pas l'exclusivité, ils bénéficiaient d'un précédent illustre dans la Vie d'Antoine écrite par Athanase d'Alexandrie en 356, où l'on voyait le vénérable père du désert, tel un nouvel Élie, écrire des lettres aux empereurs pour leur donner des conseils de bon gouvernement.⁸ La diffusion extraordinaire de cette Vie explique que cet exemple ait été largement suivi par d'autres moines à l'époque mérovingienne, comme on pourra le constater.

Le thème des vertus a été abordé par une immense collection d'écrits de nature diverse depuis l'Antiquité et durant tout le Moyen Âge. Il a toutefois été encore peu étudié en tant que tel dans toutes ses dimensions. Seules certaines catégories de textes ont fait l'objet de bonnes présentations, comme les traités consacrés aux vices et aux vertus⁹ ou les catalogues de vertus inclus dans les sources hagiographiques.¹⁰ Pour la période qui nous intéresse, les textes produits en milieu monastique sont principalement des Vies de saints abbés ou de saintes abbesses qui, au-delà des simples listes plus ou moins stéréotypées de vices ou de vertus, développent assez fréquemment la question des vertus sous la forme d'explications ou d'*exempla*. La plupart de ces Vies de saints s'adressaient non seulement aux moines, mais aussi et surtout au roi et à son entourage aristocratique, mécènes du monachisme. Malheureusement, ces textes posent souvent d'immenses difficultés en matière de datation et de contextualisation.¹¹ La présente contribution consistera donc à poser modestement quelques jalons en vue de susciter de futures recherches sur ce vaste sujet: il s'agira de montrer, à partir de quelques exemples, que cette préoccupation des

Abbey of Saint-Denis, dans: *Speculum* 74/1 (1999), 1–21; James C. McCune, *The Sermons on the Virtues and Vices for Lay Potentates in the Carolingian Sermonary of Salzburg*, dans: *The Journal of Medieval Latin* 19 (2009), 250–290.

7 Voir par exemple l'exhortation aux rois de Sap. 6.

8 Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, éd. par Gerard J. M. Bartelink, dans: *Sources chrétiennes* 400, Paris 2004, 343.

9 Richard Newhauser, *The Treatise on Vices and Virtues in Latin and the Vernacular*, Turnhout 1993 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental 68).

10 Monique Goullet, *Les catalogues de vertus dans les textes hagiographiques: entre topique et histoire*, dans: ead., *L'hagiographie est un genre introuvable. Études d'hagiographie latine, VI^e–XI^e s.*, éd. par Fernand Peloux, Paris 2022 (*Histoire ancienne et médiévale* 181), 157–169.

11 État de la question: Martin Heinzlmann, *L'hagiographie mérovingienne. Panorama des documents potentiels*, dans: *L'hagiographie mérovingienne à travers ses réécritures*, Ostfildern 2010 (*Beihefte der Francia* 71), 27–82 (auquel je renvoie une fois pour toutes pour les textes hagiographiques cités *infra*). Chaque Vie mérovingienne mériterait de faire l'objet d'une analyse approfondie sur le modèle de l'excellente étude récente consacrée à la Vie de Loup de Sens: Michael Eber, Stefan Esders et Till Stüber, *Die Lebensbeschreibung des Lupus von Sens und der merowingische Machtwechsel von 613/614. Studien, revidierter Text und Übersetzung*, Munich 2022 (*MGH, Studien und Texte* 70).

moines pour assurer la bonne marche du royaume par l'enseignement de vertus était largement partagée dans la Gaule mérovingienne.

Afin de mieux comprendre le sens et la portée des témoignages conservés, je commencerai par rappeler le contexte général de l'évolution des discours sur les vices et les vertus jusqu'au VI^e siècle. J'examinerai ensuite les développements importants qui se sont produits au VI^e siècle. Je terminerai en montrant la cohabitation de différents systèmes de valeur et les débats qui en découlent aux VII^e et VIII^e siècles, sans aucune prétention à l'exhaustivité.

Les anciens discours sur les vices et les vertus

Des origines obscures

Avant tout, il faut souligner que, pour le Moyen Âge, les vices ont été nettement mieux étudiés que les vertus.¹² Cela s'explique par le fait que l'ascèse se concevait comme un combat à mener contre les vices: le premier souci de l'ascète consistait donc à acquérir le charisme du discernement (*discretio*) afin de reconnaître ces vices, associés aux démons.¹³ Ce n'est que dans un second temps qu'il cherchait les meilleures armes pour les combattre, un par un, afin de gravir progressivement l'échelle des vertus.¹⁴ Les vices ont donc fait l'objet de descriptions précoces qui ont permis l'établissement de listes plus ou moins stabilisées. Le monde des vertus, en revanche, demeure plus flou, car les solutions proposées pour combattre les vices peuvent varier considérablement d'une école d'ascèse à l'autre; parmi ces solutions, les exercices pratiques tels que les jeûnes, veilles, prières, lectures ou travail manuel, se confondent souvent avec les vertus proprement dites.

Les origines des classifications de vices et de vertus demeurent obscures.¹⁵ En Occident, les influences platoniciennes et stoïciennes transmises notamment par

12 Voir par exemple Carla Casagrande et Silvana Vecchio, *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge*, Paris 2009 (Collection historique) et Laster im Mittelalter. Vices in the Middle Ages, éd. par Christoph Flüer et Martin Rohde, Berlin 2009 (Scriinium Friburgense 23). Certains vices ont fait l'objet d'enquêtes particulières, y compris par des psychanalystes: voir par exemple Lucrèce Luciani-Zidane, *L'acédie. Le vice de forme du christianisme. De saint Paul à Lacan*, Paris 2009.

13 Voir le célèbre traité de démonologie inclus dans Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine* (note 8), c. 21–43, 192–253.

14 L'échelle de Jacob a inspiré plusieurs traités ascétiques, dont celui de Jean Climaque: Walther Völker, *Scala Paradisi. Eine Studie zu Johannes Climacus und zugleich eine Vorstudie zu Symeon dem Neuen Theologen*, Wiesbaden, 1968.

15 Voir par exemple Casagrande et Vecchio, *Histoire des péchés* (note 12), 9 ou Gouillet, *Les catalogues* (note 10), 163–167.

les œuvres de Cicéron et Sénèque¹⁶ ont promu très tôt les quatre vertus que l'on qualifiera plus tard de cardinales – je les appellerai ainsi par convention –, dont l'ordre demeure variable: justice (*iustitia*), prudence (*prudentia*), force (*fortitudo*), tempérance (*temperantia*) étaient perçues comme la voie de la *sapientia*, d'autant qu'elles figuraient déjà dans le *Livre de la Sagesse*.¹⁷ Mais d'autres catalogues de vices et de vertus apparaissaient dans la littérature parénétiq   du paganisme antique, notamment dans le corpus hermétique.¹⁸

Les premiers Pères du désert étaient aussi les héritiers d'autres traditions, comme la lutte contre les sept démons du mazdéisme ou les sept esprits d'erreur du judaïsme, mais aussi de divers écrits apocryphes ou gnostiques:¹⁹ c'est ce matériel qui leur permit d'élaborer leurs « échelles » pour atteindre l'*hesychia* (quiétude spirituelle) ou l'*apatheia* (absence de passions), en attendant l'échelle du paradis. Tandis que certains optèrent pour un système septenaire opposant sept vices à sept vertus correspondant aux sept dons du Saint-Esprit, d'autres en proposèrent huit, voire dix ou douze et parfois davantage. Pour les moines, parler des vices et des vertus permettait d'exprimer leurs idées sur l'origine du mal, le sens de la vie humaine et le monde en général. De nombreux passages de la Bible pouvaient être sollicités pour attribuer à tel ou tel vice la primauté sur les autres, selon la gravité ou selon l'origine.²⁰ Je me contenterai de présenter ici les plus diffusés.

Le monde monastique occidental hérita de ces traditions par les collections d'Apophtegmes, les livres apocryphes, la Vie d'Antoine, les œuvres de Jérôme et de Rufin, et surtout par les écrits de l'origéniste Évag  re le Pontique, disciple de Grégoire de Nazianze et maître de Jean Cassien.²¹ Évag  re théorisa un système de huit

16 Voir par exemple Franz Brunh  lzl, *Histoire de la littérature latine du Moyen   ge*, t. I/1: l'époque mérovingienne, Turnhout 1990, 71–78, Grégoire le Grand, *R  gle Pastorale*, 2 vol.,   d. et trad. par Bruno Judic dans: *Sources chr  tiennes* 381–382, Paris 1992, ici l'introduction, t. I, 35 et 60, et surtout   vag  re le Pontique,    Euloge. Les vices oppos  s aux vertus,   d. et trad. par Charles-Antoine Fogielman, dans: *Sources chr  tiennes* 591, Paris 2017, introduction, 53–62.

17 Sg 8, 7: La sagesse enseigne temp  rance, prudence, justice, force; selon la Vulgate: sobrietas, sapientia, iustitia, virtus. Voir M  hl, *Quadruga virtutum* (note 6).

18 Voir par exemple Hermas, *Le Pasteur*,   d. et trad. par Robert Joly, dans: *Sources chr  tiennes* 53bis, Paris 1968, 179, n. 1 ou Walter Berschin, *Griechisch-Lateinisches Mittelalter. Von Hieronymus zu Nikolaus von Kues*, Bern e. a., 1980, 62–63.

19   vag  re le Pontique, *Traite   pratique ou Le moine*, 2 vol.,   d. et trad. par Antoine et Claire Guillaumont, dans: *Sources chr  tiennes* 170–171, Paris 1971, ici t. I, introduction, 63–84 (avec bibliographie);   vag  re le Pontique,    E  loge (note 16), introduction, 164–174.

20 Par exemple *invidia* selon Sg 2, 24, *superbia* selon Eccl   10, 15, *cupiditas* selon I Tim 6, 10, etc. Charles-Antoine Fogielman insiste aussi sur l'importance des livres des Maccab  es pour   vag  re le Pontique:   vag  re le Pontique,    E  loge (note 16), introduction, 170–171.

21 En plus des introductions    ses   uvres d  j   cit  es, voir Columba Stewart, *Evagrius Ponticus*, dans: *Faith, Rationality, and the Passions*,   d. par Sarah Coakley, Chichester 2012, 67–79 et Evagrius and

logismo ou mauvaises pensées déclinées dans un ordre croissant, chacune entraînant la suivante: gourmandise, fornication, avarice, tristesse, colère, acédie, vaine gloire, orgueil. Au début du V^e siècle, Jean Cassien reprit cette liste dans ses *Institutions* et ses *Conférences*²² en n'y introduisant qu'une seule variante: il plaça la colère avant la tristesse. Conservant dans certains cas les termes grecs,²³ il fournit pour chacun une explication très détaillée, en tenant compte de leur caractère à la fois charnel et spirituel, afin de transmettre à l'Occident une synthèse des traditions orientales qu'il estimait adaptée aux moines de Gaule.

Pour résumer sa pensée, chaque vice doit être combattu par des moyens tant charnels que spirituels pour atteindre la « pureté du corps et du cœur ». Les deux premiers vices, gourmandise et fornication, ne peuvent être vaincus que par les moyens charnels, c'est-à-dire par la continence et par une ascèse corporelle faite de jeûnes, veilles et travail manuel. Ensuite, l'avarice et la colère proviennent de causes extérieures, tandis que la tristesse et l'acédie sont le fait de l'homme intérieur et doivent se combattre par la purification du cœur. Enfin, la vaine gloire et l'orgueil sont proprement spirituels et touchent particulièrement le moine qui s'enorgueillit d'avoir vaincu les autres vices: celui-ci, ayant atteint le sommet de l'échelle, risque de tomber de haut. En outre, Jean Cassien estime que chacun des vices principaux s'accompagne d'une série de vices secondaires²⁴ et que ces vices ne touchent pas chaque moine de la même manière: les remèdes doivent donc être adaptés, au cas par cas. Dès lors, Cassien ne fournit pas de liste établie de vertus correspondantes, mais insiste sur le vrai renoncement, l'obéissance totale aux ordres de l'abbé et des *seniores* afin de renoncer à toute volonté propre, enfin l'humilité par rapport aux hommes et à Dieu, car l'acquisition de vertus nécessite l'appui de la grâce divine.

Cette synthèse de Cassien s'explique à la lumière des débats qui agitèrent le Sud de la Gaule dans le cadre de la querelle du « semi-pélagianisme ». D'autres auteurs avaient contribué à ces débats sur les vices et les vertus, notamment des évêques comme Cyprien, Basile, Ambroise, et surtout Augustin qui jugeait qu'établir une science mesurable du progrès moral était impossible. À ses yeux, la lutte que les ascètes prétendaient mener par leurs propres efforts était vaine, dans la mesure où seule la grâce de Dieu pouvait leur conférer les vertus. Jean Cassien s'efforça donc de faire triompher le seul modèle monastique susceptible d'être accepté par

his Legacy, éd. par Joel Kalvesmaki et Robin Darling Young, Notre Dame, Ind. 2016.

22 Jean Cassien, *Institutions cénobitiques*, éd. et trad. par Jean-Claude Guy, dans: Sources chrétiennes 109, Paris 1965, livres V-XII; Jean Cassien, *Conférences*, 3 vol., éd. et trad. par Eugène Pichery, dans: Sources chrétiennes 42, 54bis et 64, Paris, 1955–1959, rééd. 1966–1971, ici t. 1, conf. V, 2 et *passim*.

23 Il nomme ainsi les vices de gourmandise: *gastrimargia*, fornication: *porneia*, avarice: *philargyria* et vaine gloire: *cenodoxia*.

24 Jean Cassien, *Conférences* (note 22), t. 1, conf. V, 16, 5, 348–350.

les évêques, celui d'un cénobitisme strict, fondé sur l'obéissance, l'humilité et le travail manuel: c'est à cette seule condition que les moines pourraient continuer à progresser, chacun à son rythme, sur leur voie de perfection spirituelle.²⁵

Virginité et vertus

D'autres systèmes se diffusèrent parallèlement à celui de Jean Cassien. Ainsi, l'ascète espagnol Prudence de Calagurris décrit dans sa *Psychomachie* un combat sanglant de sept vertus opposées à sept vices, toutes personnifiées en vierges guerrières luttant cruellement jusqu'à la mort, selon un classement très différent: Foi (*Fides*) contre Culte des anciens dieux (*Cultura ueterum deorum*), Chasteté (*Pudicitia*) contre Désir (*Libido*), Patience (*Patientia*) contre Colère (*Ira*), Humilité (*Mens humilis*) contre Orgueil (*Superbia*), Sobriété (*Sobrietas*) contre Luxure (*Luxuria*), Bonnes œuvres (*Operatio*) contre Avarice (*Avaritia*), Concorde (*Concordia*) contre Discorde (*Discordia*).²⁶ À la fin du combat victorieux, les sœurs Foi et Concorde, la première et la dernière, se rejoignent pour édifier le temple de Dieu.

Si la personnification des vertus remonte à la plus haute antiquité, leur assimilation à des vierges chrétiennes trouve sa source dans des traditions différentes, remontant au moins au II^e siècle et véhiculées depuis lors dans les communautés de vierges orantes – qui sont elles aussi à l'origine du monachisme.²⁷ Certaines s'inspiraient de la parabole des vierges sages et des vierges folles pour les assimiler à dix vertus.²⁸ Ainsi, dans un texte apocryphe des années 160–170, l'*Épître des apôtres*, les cinq vierges sages étaient la foi, l'amour, la joie, la paix et l'espérance, tandis que les cinq vierges folles étaient l'intelligence, la connaissance, l'obéissance, la patience et la miséricorde.²⁹ Cette représentation trouve un prolongement dans les dix vierges réunies au *Banquet* de Méthode d'Olympe à la fin du III^e siècle.³⁰

25 Synthèse commode: Conrad Leyser, *Authority and Asceticism from Augustine to Gregory the Great*, Oxford 2000 (Oxford Historical Monographs), ch. 1 (sur Augustin et le semi-pélagianisme) et 2 (sur Jean Cassien).

26 Prudence, *Psychomachie*. Contre Symmaque, éd. et trad. par Maurice Lavarenne, dans: *Collection des universités de France Série latine*, 2^e éd., Paris 1992, 50–82. Je n'adopte pas exactement ici les traductions proposées par l'éditeur, qui choisit des noms féminins en français au risque de détourner le sens latin.

27 Prudence, *Psychomachie* (note 26), introduction, 14–20 (traditions antiques) et 22–24 (traditions chrétiennes).

28 Mt 25, 1–13.

29 *Écrits apocryphes chrétiens*, t. 1, éd. par François Bovon et Pierre Geoltrain, dans: *Bibliothèque de la Pléiade*, Paris 1997, 388.

30 Méthode d'Olympe, *Le Banquet*, éd. et trad. par Herbert Musurillo et Victor-Henry Debidour, dans: *Sources chrétiennes* 95, Paris 1963.

Toujours au II^e siècle, *Le Pasteur* d'Hermas propose trois autres listes: dans les Visions apparaissent sept femmes, Foi, Continence, Simplicité, Science, Innocence, Sainteté et Amour (*agapè*).³¹ Dans les *Préceptes*, nous trouvons sept vertus: Foi, Crainte de Dieu, Amour, Concorde, Justice, Vérité, Patience.³² Plus loin, l'auteur considère que le plus méchant des esprits et le plus redoutable pour les serviteurs de Dieu est la tristesse, sœur du doute et de la colère.³³ Enfin, les *Similitudes* mettent en scène douze vierges, dont les quatre principales rappellent les vertus cardinales, Foi, Tempérance, Force, Patience, et sont accompagnées de Simplicité, Innocence, Sainteté, Gaieté, Vérité, Intelligence, Concorde et Amour. Elles s'y opposent à douze femmes vêtues de noir qui représentent les vices: en tête, Incrédulité, Intempérance, Défiance et Tromperie, suivies de Tristesse, Méchanceté, Débauche, Colère, Fausseté, Démence, Médisance, Haine.³⁴ Si l'on admet que *Le Pasteur* est l'œuvre d'un seul auteur, l'existence de trois listes différentes s'explique probablement parce que chacune visait un public différent: la première s'adressait-elle aux baptisés, la deuxième aux catéchumènes et la troisième aux femmes ou à l'ensemble de la communauté? La question reste ouverte.

Les vertus du bon gouvernement

Toujours à partir de traditions antiques,³⁵ c'est aussi dans ce contexte que se sont développées, au IV^e siècle, les réflexions sur ce que devait être le bon gouvernement des rois et empereurs chrétiens et la hiérarchie idéale de l'État. L'auteur connu sous le nom d'Ambrosiaster a ainsi pensé l'État comme l'image de la hiérarchie céleste: pour lui, le roi est sur terre le vicaire de Dieu le Père, occupant au-dessus de ses *comites* la position de Dieu au-dessus de ses anges, et la soumission des gouvernés au gouvernant correspond à la soumission du corps à l'esprit. Quant aux évêques, ils symbolisent le sacrifice du Christ.³⁶ Les moines prirent une part active à ces discussions, comme en témoigne la Vie d'Antoine par Athanase, très tôt traduite

31 Hermas, *Le Pasteur* (note 18), vision III, 16, 119. Contrairement à l'éditeur, je traduis ici *agapè* par amour plutôt que par « charité » qui correspond certes à la *caritas* latine mais peut induire une confusion en français. Il s'agit bien sûr de l'amour de Dieu et du prochain.

32 Hermas, *Le Pasteur* (note 18), précepte VIII, 179–181.

33 Hermas, *Le Pasteur* (note 18), précepte VIII, 179–181.

34 Hermas, *Le Pasteur* (note 18), sim. IX, 293, 311, 313, 319–325.

35 Goulet, *Les catalogues* (note 10), 164–167.

36 Pseudo-Augustinus, *Quaestiones veteris et novi testamenti* CXXVII, éd. par Alexander Souter, dans: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 50, Vienne e. a. 1908. L'auteur anonyme de ce traité de la fin du IV^e siècle est aujourd'hui identifié à cet autre anonyme connu sous le nom d'Ambrosiaster. Pour une synthèse commode de l'œuvre, voir Yves Sassier, *Royauté et idéologie au Moyen Âge. Bas-Empire, monde franc, France (IV^e–XII^e siècle)* (Collection U. Histoire), 2^e éd., Paris 2012, 56–57.

en latin par Évagre.³⁷ À l'exemple d'Antoine, Honorat de Lérins écrivait des lettres à tout le monde et se montrait utile à tous:³⁸ tout en se considérant comme le plus petit de tous et au service de tous, Honorat était appelé par tous *Dominus* et *Pater*;³⁹ il savait conjuguer *blandimentum* et *severitas*, *laetitia* et *disciplina*.⁴⁰ De ce point de vue, il représentait déjà une *via media* dans sa manière de gouverner les moines. Dès le V^e siècle, les lecteurs de ce texte très diffusé pouvaient y trouver un modèle idéal de gouvernement applicable à n'importe quel chef de communauté, y compris au souverain. En d'autres termes, la question était de savoir à quel modèle divin le roi chrétien devait se conformer. Entre le modèle de Dieu le Père et celui du Christ, mais aussi entre le Christ sur terre et le Christ-Roi, il y avait matière à discussion. Fallait-il privilégier la crainte de Dieu ou l'amour du prochain? Châtier avec sévérité ou mansuétude? Tel était l'enjeu des débats.

Les évolutions du VI^e siècle

Discours adressés aux souverains

Au cours du VI^e siècle, les débats se poursuivent de façons diverses en Gaule méridionale chez des auteurs tels que Julien Pomère – qui tente de concilier les positions d'Augustin et de Jean Cassien – et son disciple Césaire d'Arles, plus franchement partisan d'Augustin: sur ces œuvres importantes qui dépassent le cadre du monde monastique, je me contenterai de renvoyer à l'excellente analyse de Conrad Leyser.⁴¹ Je me limiterai ici à deux exemples d'encouragements adressés aux rois. Premièrement, l'auteur anonyme de la Vie de Geneviève, qui semble avoir entretenu des liens avec certains milieux ascétiques, dresse le portrait d'une femme ayant voué sa virginité à Dieu tout en menant une vie active dans le siècle.⁴² Son propos dépasse aussi les limites du monde monastique, puisqu'il écrit probablement pour la reine

37 Vita Antonii auctore Evagrio (BHL 609), et voir aussi l'autre traduction latine de la même Vie, antérieure mais moins diffusée que celle d'Évagre: Vita Antonii (BHL 609e), éd. par Pascal H. E. Bertrand et Lois Gandt, dans: Corpus Christianorum, Series Latina 170, Turnhout 2018.

38 Hilaire d'Arles, Vie de saint Honorat (note 4), c. 22, 130–132.

39 Hilaire d'Arles, Vie de saint Honorat (note 4), c. 31, 154: lui-même se dit *minimus omnium*; c. 19, 1, 124: *Omnes dominum, omnes patrem vocabant*.

40 Hilaire d'Arles, Vie de saint Honorat (note 4), c. 26, 3, 144.

41 Leyser, Authority (note 25), 65–80 (sur Pomère) et 81–100 (sur Césaire). En particulier, la nouvelle interprétation des œuvres de Pomère par C. Leyser me semble très convaincante (68–70 et *passim*).

42 Vita Genovefae prima (BHL 3335), éd. et trad. par Marie-Céline Isaïa et Florence Bret, dans: Sources chrétiennes 610, Paris 2020, 162–229. Sur ce texte, voir toujours M. Heinzelmänn et J.-C. Poulin, Les Vies anciennes de sainte Geneviève de Paris. Études critiques, Paris 1986 (Bibliothèque de l'École des hautes études 4/Section Sciences historiques et philologiques 329), à compléter désormais par Joseph-Claude Poulin, La Vie ancienne de sainte Geneviève de Paris, dans: Sainte Geneviève.

Clotilde vers 520. Or, il se réfère explicitement au *Pasteur* d'Herma pour expliquer que la sainte ne se séparait jamais des douze vierges spirituelles « sans lesquelles ni vierge ni pénitent ne peut entrer dans la Jérusalem, qui est édifiée comme cité », ⁴³ et qui sont donc assimilées ici aux portes du ciel. Pour établir la liste de ces vierges, notre auteur a utilisé la version latine dite *Palatina* du *Pasteur*, établie au V^e siècle, qui énumère les vierges en prenant quelques libertés par rapport au texte grec vu plus haut: ici, les quatre premières, Foi, Abstinence, Patience, Magnanimité, sont suivies de Simplicité, Innocence, Concorde, Amour, Chasteté, Joie, Vérité et Prudence. ⁴⁴ Toutefois, l'auteur de la Vie de Geneviève introduit une variante par rapport à l'Herma latin: il remplace la Joie (*hilaritas*) par une plus austère *disciplina*, qu'il place devant la *castitas*. ⁴⁵ Dans l'Ancien Testament, l'*hilaritas* correspond en effet à la joie du cœur, ⁴⁶ celle de David, ⁴⁷ qui récompense ceux qui sont dignes de la sagesse. ⁴⁸ Dans l'hagiographie, le *vultus hilaris* reflète la certitude du saint parfait, à l'exemple d'Antoine parvenu dans la montagne intérieure, ⁴⁹ ce que notre auteur du début du VI^e siècle juge peut-être subversif, ou simplement inapproprié pour la reine veuve Clotilde. En revanche, la *disciplina* connaîtra un bel avenir dans la vie monastique. ⁵⁰

Mon deuxième exemple nous éloigne un peu de la Gaule franque, mais ses œuvres y ont été largement diffusées: il s'agit de Martin de Braga († 579), ancien moine de Palestine qui recommande à ses moines une collection d'apophtegmes classés selon le système des huit vices de Cassien. ⁵¹ Par ailleurs, il propose au roi

Histoire et mémoire, éd. par Nicole Bériou e. a., Paris 2023 (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres), 65–96.

- 43 Vita Genovefae (note 42), c. 16, 182: *Duodecim autem virgines spiritalis, quas Herma discipulis, qui et Pastor nuncupator, nequaquam ab ea discesserunt, sine quibus sive virgo sive penitens in Hierusalem, quae aedificatur ut civitas [Ps. 121, 3], quoadtari non potest ...*
- 44 Il Pastore di Erma. Versione palatina, éd. et trad. par Anna Vezzoni, Florence 1994, Sim. IX, 15, 202: *Fides, Abstinencia, Patientia, Magnanimitas, Simplicitas, Innocencia, Concordia, Caritas, Castitas, Hilaritas, Veritas, Prudentia*.
- 45 Vita Genovefae (note 42), c. 16, 182–184.
- 46 Prov 15, 13: *Cor gaudens exhilarat faciem; in moerore animi deicitur spiritus*. Voir aussi Prov 16, 15 et 19, 12.
- 47 Ps 20, 2: *Domine, in virtute tua laetabitur rex, et super salutare tuum exultabit vehementer*.
- 48 Sap 6, 17; voir aussi notamment Eccli 35, 11 et II Co. 9, 7.
- 49 Athanase d'Alexandrie, Vie d'Antoine (note 8), c. 67, 6–8, 312–315, qui se fonde sur cinq versets vétérotestamentaires.
- 50 Voir sur ce point Anne-Marie Helvétius, Normes et pratiques de la vie monastique en Gaule avant 1050: présentation des sources écrites, dans: La vie quotidienne des moines en Orient et en Occident (IV^e–X^e siècle), t. I: L'état des sources, éd. par Olivier Delouis et Maria Mossakowska-Gaubert, Le Caire 2015 (Bibliothèque d'études 163), 371–386, surtout 379–386.
- 51 Outre la bonne introduction générale de Brunhölzl, Histoire (note 16), 72–77, voir aussi Newhauser, The Treatise (note 9), 109–112 et Martin de Braga, Œuvres morales et pastorales, éd. et trad. par Guy Sabbah e. a., dans: Sources chrétiennes 594, Paris 2018.

des Suèves Miron et à sa cour une *Formula vitae honestis*, c'est-à-dire un « miroir au prince » ou un manuel de bon gouvernement, directement fondé sur Sénèque et les quatre vertus cardinales, qu'il juge appropriées pour des laïcs. Ces quatre vertus, présentées ici comme *Prudentia*, *Magnanimitas* (ou *Fortitudo*), *Continentia* (opposée à *Cupiditas*) et *Iustitia*, doivent conduire à la félicité, à condition de les observer avec mesure et modération.⁵²

Comme on peut le constater, l'humilité ne figure pas dans cette liste, pas plus que dans la *Vie de Geneviève*: dans la pensée antique, la vertu permettant de lutter contre l'orgueil était plutôt la *magnanimitas*, plus appropriée pour ceux qui exerçaient un pouvoir, tandis que l'humilité était perçue comme la vertu des médiocres, proche du vice de la pusillanimité. Avant de devenir l'une des vertus classiques du monachisme,⁵³ l'humilité a été présentée par Augustin comme la seule vertu spécifiquement chrétienne, supérieure à toutes les autres parce que propre au Christ.⁵⁴ Mais Tertullien l'avait déjà recommandée aux vierges⁵⁵ et son exemple sera suivi par nombre d'évêques. Toutefois, celles-ci ont longtemps résisté à cette tendance car leur tradition leur attribuait une pureté et une sainteté de naissance qu'il leur suffisait de préserver pour épouser le Christ: pour elles, pas de *labor*, elles pouvaient se contenter de louer Dieu sans cesse avec les anges.⁵⁶

Mais Martin de Braga est aussi l'auteur d'un petit traité intitulé *Exhortatio humilitatis*, destiné à toute personne qui, ayant reçu la dignité d'un quelconque office, est amenée à gouverner d'autres hommes. L'humilité suppose ici de ne pas écouter les flatteries et d'éviter la vaine gloire et l'orgueil en appliquant à son âme la mesure de la *discretio*. Martin recommande à son lecteur d'écouter les conseils du juste plutôt que les louanges des adulateurs, d'apprendre à se gouverner lui-même avant de gouverner les autres, de se souvenir que Dieu aime l'innocence et la simplicité – vertus que l'on trouve aussi dans la *Vie de Geneviève*. Il doit être humble de cœur et se souvenir que tout est donné par Dieu: grâce à cette humilité, il pourra vaincre tous

52 Martin de Braga, Œuvres (note 51), 166–203 (*Formula*); au c. 5, 194–196, l'auteur promet au roi que ces vertus le rendront *laetus, intrepidus, hilaris, quietus* et *securus*.

53 Voir en particulier Jean Cassien, Conférences (note 22), t.2, conf. XV, 7, 2, 422.

54 Augustin d'Hippone, Enarrationes in Psalmos, éd. par Eligius Dekkers et Jean Fraipont, dans: Corpus Christianorum, Series Latina 38, Turnhout 1956, 31, II, 18, 239: *Haec aqua in nullis alienigenarum libris est, non in epicureis, non in stoicis, non in manichaeis, non in platonis. Ubicumque etiam inveniuntur optima praecepta morum et disciplinae, humilitas tamen ista non invenitur. Via humilitatis huius aliunde manat: a Christo venit. Haec via ab illo est, qui cum esset altus, humilis venit.*

55 Tertullien, Le voile des vierges (*De virginibus velandis*), éd. et trad. par Eva Schulz-Flügel et Paul Mattei, dans: Sources chrétiennes 424, Paris 1997, XVI, 3, 178–180 (à propos de ce qui plaît à Dieu): *Nihil est illi carius humilitate, nihil acceptius modestia ...*

56 Cette attitude est explicitement combattue notamment par Césaire d'Arles au début de sa *Lettre aux moniales*, 1–3: Césaire d'Arles, Œuvres monastiques, t. I, éd. et trad. par Adalbert de Vogüé et Joël Courreau, dans: Sources chrétiennes 345, Paris 1988, 294–304.

les vices et orner de pierres précieuses, dans son cœur, le temple de l'Esprit saint. À la différence du roi, qui peut se contenter d'être magnanime, ses grands – évêques ou officiers laïcs – sont exhortés à une humilité tout intérieure, celle du cœur.⁵⁷

Organisations monastiques

Une autre question débattue au VI^e siècle est celle de l'autorité abbatiale, liée au devoir d'obéissance et aux modes de correction que devaient imposer les abbés aux moines désobéissants, dont se fait l'écho la *Vie des Pères du Jura*.⁵⁸ L'abbé était-il plutôt l'image du Père ou celle du Fils? Devait-il corriger ses moines par les paroles ou par les verges – *verba* ou *verbera*?⁵⁹ Selon le Psaume 22, 4, le bon pasteur guide son troupeau par le bâton et la houlette,⁶⁰ qui symbolisent respectivement la *correctio* et la *consolatio*.⁶¹ Certaines règles justifiaient le châtement corporel des moines débutants par une interprétation littérale de l'Ancien Testament.⁶² Or, pour des moines issus de l'aristocratie gallo-romaine, le châtement corporel était la marque de l'esclavage. Ils préféraient donc se référer aux épîtres de Paul⁶³ pour préconiser une douce exhortation plutôt qu'une correction physique. Ces versets pauliniens sont notamment cités dans la *Règle des Quatre Pères*, qui recommande aux abbés de corriger par la douceur.⁶⁴

Au début du VI^e siècle, l'auteur anonyme de la *Vie des Pères du Jura* nous livre ainsi un véritable manuel du parfait abbé: tandis que le premier Père, Romain, se montre doux, accueillant et miséricordieux envers tous, son frère Lupicin est sévère envers lui-même comme envers les autres.⁶⁵ Pour Romain, le degré d'ascèse doit être laissé à l'appréciation de chacun selon sa propre volonté, tandis que Lupicin impose à tous de s'efforcer d'atteindre les limites du possible. L'« humilité monastique » de Romain le pousse à se considérer comme un moine parmi les

57 Martin de Braga, Œuvres (note 51), 208–227 (*Exhortatio humilitatis*).

58 *Vita patrum Iurensium: Vitae Romani, Lupicini, Eugendi* (BHL 7309–5073–2665): Vie des Pères du Jura, éd. et trad. par François Martine, dans: Sources chrétiennes 142, Paris 1968.

59 Concile de Vannes (461/491), c. 6: *Concilia Galliae a. 314–a. 506*, éd. Charles Munier, dans: Corpus Christianorum, Series Latina 148, Turnhout 1963, 153: *In monachis quoque par sententiae forma servetur: quos si verborum increpatio non emendaverit, etiam verberibus statuimus coerceri*. La correction des moines par leur abbé est ensuite reprise et développée par plusieurs conciles du VI^e siècle.

60 Ps. 22, 4: *Virga tua, et baculus tuus, ipsa me consolata sunt*.

61 Sur cette exégèse classique, voir le commentaire d'A. de Vogüé dans Césaire d'Arles, Œuvres (note 56), t. I, 432–433, n. 7–8.

62 Eccli 30, 1; Prov 23, 13. Voir par exemple la Règle de saint Benoît, c. 45: La règle de saint Benoît, t. II, éd. et trad. par Adalbert de Vogüé, dans: Sources chrétiennes 182, Paris 1972, 594.

63 I Cor 4, 21 et II Tim 4, 2.

64 *Règle des Quatre Pères*, § 2, 4–7: Les règles des saints pères, t. I, éd. et trad. par Adalbert de Vogüé, dans: Sources chrétiennes 297, Paris 1982, 186.

65 Vie des Pères du Jura (note 58), § 17, 258.

autres,⁶⁶ tandis que Lupicin les surpasse tous par ses exploits ascétiques.⁶⁷ L'auteur assigne ainsi la houlette à Romain et le bâton à Lupicin.⁶⁸ Finalement, c'est le troisième Père, Oyend, qui apparaît comme le plus parfait, car il a su réaliser la synthèse des deux premiers, offrant à ses moines une *via media* idéale.⁶⁹ L'auteur loue en effet son discernement et sa modération en toute chose.⁷⁰ En somme, le portrait d'Oyend n'est pas sans rappeler celui d'Honorat de Lérins décrit par Hilaire d'Arles un siècle plus tôt. Ayant atteint cette perfection, Oyend pouvait arborer ce visage joyeux, cette *hilaritas* qui exprime la joie de l'âme parfaite.⁷¹

Cette Vie, comme les règles monastiques, nous montrent que le gouvernement des hommes faisait l'objet d'expérimentations au quotidien: dans le microcosme de chaque monastère, les moines étaient hiérarchisés entre *seniores* et *iuniores*, selon leur ancienneté au monastère ou selon leurs mérites, et les offices ou obédiences étaient distribués selon des critères variables. Quant au supérieur, son autorité se définissait par le nom qu'il portait: Abba (Père) ou *is qui praeest*, qui évoquait plutôt un *primus inter pares*. Ce n'est pas un hasard si la règle de saint Benoît justifie l'assimilation de l'abbé au Christ plutôt qu'au Père par une citation paulinienne.⁷² Chaque abbé pouvait associer ou non les moines aux prises de décisions, selon qu'ils avaient ou non « voix au chapitre » – tous, ou seulement les *seniores*, ou seulement la *sanior pars* d'entre eux, les plus sages. À l'inverse, il fallait définir l'obéissance selon qu'elle était due par les moines à l'abbé, ou aux *seniores*, ou à la règle, ou aux mandats divins. Toutes ces « règles » pouvaient être amendées par chaque abbé, au gré des successions. Il faut donc garder à l'esprit que les textes conservés n'offrent qu'un état des lieux valable au moment précis de leur rédaction. Ce sont ces expériences de l'autorité abbatiale qui pouvaient servir à la cour des rois.

La synthèse de Grégoire le Grand

À la fin du VI^e siècle, Grégoire le Grand déploie tous ses efforts pour produire une synthèse, inspirée à la fois de sa morale monastique et des traditions ecclésiastiques.

66 Vie des Pères du Jura (note 58), § 20, 260 (*monachali humilitate*).

67 Vie des Pères du Jura (note 58), § 64–67, 310–314.

68 Vie des Pères du Jura (note 58), § 36, 280, à propos de Romain: ... *lenis quippe ipse blandusque baculus necessario virgam fraternae severitatis expetiit*.

69 Vie des Pères du Jura (note 58), § 149–150, 398–400.

70 Vie des Pères du Jura (note 58), § 167–171, 418–424.

71 Vie des Pères du Jura (note 58), § 130, 380: ... *vultu hilari ac laeto egrediebatur ad fratres* ...

72 Règle de saint Benoît (note 62), c. 2, 1–3, 440–442: *Abbas qui praeesse dignus est monasterio semper meminere debet quod dicitur et nomen maioris factis implere. Christi enim agere vices in monasterio creditur, quando ipsius vocatur pronomine, dicente Apostolo: 'Accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: Abba, Pater'.*

Il est inutile de rappeler combien ses œuvres ont influencé l'Occident, et il est impossible d'en faire ici l'analyse.⁷³ Pour résumer, Grégoire le Grand tente d'imposer au monde sa propre conception de la hiérarchie des pouvoirs selon les neuf ordres des anges,⁷⁴ mais aussi du bon gouvernement ou encore des vices et des vertus, en recherchant une forme de *via media* acceptable pour le plus grand nombre. La nouvelle hiérarchie des vices qu'il propose représente une forme de synthèse entre Cassien, Augustin, Prudence et d'autres auteurs, à la différence qu'il les réduit au nombre de sept pour revenir à l'idée de l'Esprit septiforme.⁷⁵ Dans les *Moralia in Job*, ces sept vices sont hiérarchisés en ordre de bataille et apparaissent comme des *duces* placés chacun à la tête d'une armée d'autres vices subalternes. Ils sont classés dans cet ordre: Vaine gloire, Envie, Colère, Tristesse, Avarice, Gourmandise, Luxure.⁷⁶ Ils ont cependant un chef suprême, l'Orgueil (*superbia*), reine ou roi des vices, que Grégoire élève loin au-dessus des sept autres dans un pouvoir absolu.⁷⁷ Quant aux sept *duces*, contrairement à Jean Cassien, il leur donne des noms latins, compréhensibles par tous, et les classe dans l'ordre décroissant tout en gardant l'idée que l'un découle de l'autre. Il ne s'agit donc plus de gravir une échelle ni de faire le moindre effort personnel pour les combattre, mais simplement de leur opposer l'Esprit de la grâce septiforme en s'en prenant d'abord à leur racine. Par rapport à Cassien, l'acédie a disparu, remplacée par l'*invidia*, et la gourmandise se place désormais avant la luxure. On l'aura compris, Grégoire est sorti du monastère pour proposer un schéma compréhensible par toute la société, y compris par des soldats.⁷⁸

73 Aux références citées *supra*, n. 5, on ajoutera Leyser, Authority (note 25), c. 5 et 6, 131–187, auquel j'emprunte le sous-titre de cette partie.

74 Voir sur ce point Bruno Judic, Hiérarchie angélique et hiérarchie ecclésiale chez Grégoire le Grand, dans: Hiérarchie et stratification sociale dans l'Occident médiéval (400–1100), éd. par François Bougard e. a., Turnhout 2008 (Collection Haut Moyen Âge 6), 39–54.

75 On trouve de commodos tableaux comparatifs de différentes listes de vices dans Jean Chélini, L'Aube du Moyen Âge. Naissance de la chrétienté médiévale, Paris 1997, 373–380 et Dubreucq, Autour du *De virtutibus* (note 6), 275–276.

76 Grégoire le Grand, *Moralia in Job*, éd. par Marc Adriaen, dans: Corpus Christianorum, Series Latina 143B, Turnhout 1979, XXXI, XLV, 87–91, 1610–1613: *superbia, inanis gloria, invidia, ira, tristitia, avaritia, ventris ingluvies, luxuria*.

77 Grégoire se réfère ici à Eccli 10, 15: *Initium omnis peccati superbia*. La *superbia* est présentée comme *vitiorum regina* en Grégoire le Grand, *Moralia in Job* (note 76), XXXI, XLV, 87, 1610, mais comme *rex* en XXXIV, XXIII, 47, 1766.

78 Grégoire reprend ces vices de manière moins formelle dans sa *Règle pastorale*: voir l'introduction de Bruno Judic dans Grégoire le Grand, *Règle pastorale* (note 16), 66–67. Je vois aussi une fine allusion à ces vices dans la *Vita Benedicti*, lorsque le prêtre Florent, ennemi de Benoît, envoie sept jeunes filles nues dans le jardin. Pour tenter les moines, l'image des femmes était certes plus parlante que celle des *duces*. Grégoire le Grand, *Dialogues*, t. II, éd. et trad. par Adalbert de Vogüé et Paul Antin, dans: Sources chrétiennes 260, Paris 1979, II, 8, 4, 162.

Discours monastiques des VII^e et VIII^e siècles

Les moines et les rois

Les œuvres plus tardives produites dans le monde franc attestent que le monde monastique garde toute son importance en tant que laboratoire de réflexion sur l'utilité sociale des systèmes de vertus, et en particulier sur la manière dont celles-ci peuvent contribuer à la définition d'un bon gouvernement. Au début du VII^e siècle, *La Vie de Radegonde* écrite par Baudonivie nous montre ainsi l'ancienne reine devenue moniale à Poitiers soucieuse de la *pax* et du *salus patriae*, dans un contexte de guerre civile. Aimant tous les rois, elle priait pour leur stabilité et envoyait des lettres aux uns et aux autres pour éviter la guerre. En outre, elle écrivait aux grands de la cour pour qu'ils se montrent de bons conseillers.⁷⁹ Son exemple sera suivi par d'autres femmes: un siècle plus tard, la *Vie d'Eustadiole de Bourges* nous apprend que la sainte écrivait des lettres pour pacifier les grands.⁸⁰

Les évêques n'étaient donc pas les seuls à écrire des lettres d'exhortation aux rois.⁸¹ Il est permis de se demander si la fameuse lettre écrite soi-disant par un évêque à un jeune roi mérovingien n'a pas été écrite par un moine, ou du moins par un moine devenu évêque. Contrairement à Bruno Dumézil, je pense avec Yves Sassier qu'elle fut adressée au jeune Clotaire II, peut-être lorsqu'il était âgé de treize ans à la mort de sa mère Frédégonde en 597.⁸² De fait, la première vertu mise en évidence dès le début de la lettre est l'humilité, ici présentée de façon originale comme la vertu des rois de l'Ancien Testament et spécialement de David, *sapiens* et *humilis*. Dans le développement qui suit, l'auteur recommande au roi d'écouter les conseils des *sacerdotes* et des *seniores*, spécialement de celui qui gouverne son palais après lui – c'est-à-dire de son maire du palais. Il ne doit rien décider seul, mais doit écouter tout le monde, même les *iuniores*, mais avec plus de prudence, car ils sont moins stables que les *seniores*. Véritable « miroir au prince », la lettre énumère longuement les vertus à acquérir et les vices à éviter afin de devenir un

79 Vita Radegundis auctore Baudonivia (BHL 7049), éd. par Bruno Krusch, dans: MGH SS rer. Merov., t. II, Hanovre 1889, c. 10, 384–385.

80 Vita Eustadiolae abbatisae Bituricensis (BHL 2772; vers 725), éd. par Godfried Henschen, dans: AASS, Iun. II, Anvers 1698, c. 4, 133.

81 Outre la célèbre lettre de Rémi de Reims à Clovis, on peut citer par exemple celle d'Aurélien d'Arles à Théodebert (546–548): Epistolae Austrasicae, éd. Wilhelm Gundlach, dans: Corpus Christianorum, Series Latina 117, Turnhout 1957, 2, 408–409 et 10, 426–428.

82 Epistolae aevi Merovingici collectae, éd. par Wilhelm Gundlach, dans: MGH, Epistolae Merovingici et Karolini aevi, t. I, Berlin 1892, 15, 457–460. Sur cette lettre, voir toujours Paul David King, Les royaumes barbares, dans: Histoire de la pensée politique médiévale, éd. par James H. Burns, Paris 1993, 118 et Yves Sassier, Royauté (note 36), 84–85, malgré Bruno Dumézil, Le modèle royal à l'époque mérovingienne, dans: L'empreinte chrétienne en Gaule du IV^e au IX^e siècle, éd. par Michèle Gaillard, Turnhout 2014 (Culture et société médiévales 26), 131–147.

rex perfectus, digne d'éprouver la joie de David.⁸³ Les vertus, au nombre de dix, sont déclinées avec des adjectifs, et certaines évoquent vraiment l'intériorité de l'éthique monastique – comme *foederatus in anima* – et le désir de perfection. Le modèle présenté est celui d'un roi humble, mais au sens où il doit être soumis à Dieu seul, car il est un « ministre de Dieu » – et il s'agit donc bien de l'humilité intérieure. Pour le reste, à l'exemple de son grand-père Clotaire I^{er}, *quasi sacerdos*, il devra exercer un pouvoir autoritaire, mais partagé et mesuré, avec discernement: sage et prudent, courageux et juste, il sera miséricordieux envers les bons et se montrera un vengeur courageux contre les mauvais. Cependant, il sera chaste en se contentant d'une seule épouse. Modéré en toutes choses, il sera à la fois craint, écouté et aimé de tous, comme lui-même devra craindre, écouter et aimer Dieu. Pour le roi, la crainte de Dieu s'allie donc à la *caritas*, ce qui nous ramène à une image unie du Père et du Fils.

Après sa victoire de 613, le même Clotaire II imposera en effet ce type de pouvoir fort sur l'ensemble du royaume, et ce n'est sans doute pas un hasard si les évêques réunis en concile à Clichy en 626 ou 627 le comparent de nouveau à David.⁸⁴ Mais entretemps, Colomban était arrivé en Gaule vers 591 et n'avait pas craint de dispenser à son tour ses conseils aux rois, oralement et par écrit, comme un prophète de l'Ancien Testament. Ces épisodes sont racontés par son hagiographe, Jonas de Bobbio: en 610, lorsque la reine Brunehaut lui présenta les fils du roi Thierry afin qu'il les bénisse, il leur lança plutôt une malédiction – qui deviendrait prophétie – en proclamant que ces enfants issus des lupanars ne règneraient jamais. Ensuite, il écrivit au roi des lettres pleines de réprimandes et de menaces d'excommunication s'il ne voulait pas s'amender. Dans une dernière scène, il adressa à nouveau oralement de durs reproches au roi.⁸⁵ On ne peut s'étonner que Colomban ait finalement été condamné à l'exil par un concile.

Il faut se rappeler la conception du pouvoir royal qui était celle des rois mérovingiens, comme d'ailleurs celle des empereurs byzantins de l'époque. Lorsque

83 Epistolae aevi Merovingici (note 82), 15, 459: *rex esse perfectus poteris ... ut sermo Davidicus iure impleatur in te, quatinus in virtute Domini leteris, o Rex, et super salutare eius exultes vehementer ...* L'auteur se réfère ici au Ps 20, 2: *Domine, in virtute tua laetabitur rex, et super salutare tuum exultabit vehementer.*

84 MGH Concilia aevi Merovingici, éd. par Wilhelm Gundlach, Hanovre 1893, 197 et Concilia Galliae a. 511–a. 695, éd. par Charles de Clercq, dans: Corpus Christianorum, Series Latina 148A, Turnhout 1963, 291. Pour le contexte de la reprise en main du royaume par Clotaire II, voir Anne-Marie Helvétius, Colomban, Agrestius et le schisme d'Aquilée, dans: Colomban et son influence: moines et monastères du haut Moyen Âge en Europe, éd. par Sébastien Bully, Alain Dubreucq et Aurélia Bully, Rennes 2018 (Collection « Art & société »), 227–237 et désormais Eber, Esders et Stüber, Die Lebensbeschreibung (note II).

85 Vita Columbani auctore Iona (BHL 1898), éd. par Bruno Krusch, dans: MGH SS rer. Merov., t. IV, Hanovre e. a. 1902, I, 19, 87–88.

quelqu'un s'en prenait au roi, il risquait au mieux d'être condamné pour crime de lèse-majesté dans un procès, au pire d'être assassiné par un roi sous l'emprise de la colère, ou sur son ordre en cachette. Les peines subies, proportionnelles à la faute, allaient de la mort aux mutilations corporelles, voire à l'exil, accompagnées de la confiscation des biens. En outre, les enfants étaient poursuivis pour les crimes de leurs parents, tandis que les grands se vengeaient mutuellement des meurtres de leurs proches.⁸⁶ À l'exemple des rois de l'Ancien Testament, le souverain apparaissait bien comme une figure de Dieu le Père, vengeur et juste juge appliquant la loi du talion.

Les médicaments de la pénitence

Lorsque Jonas décrit l'arrivée de Colomban en Gaule, en pleine guerre civile, il affirme que le pays était certes chrétien, mais que ses habitants se montraient barbares et cruels parce qu'ils n'avaient pas encore découvert les médicaments de la pénitence et l'amour de la mortification, ce qu'il appelle aussi la « vertu de religion ».⁸⁷ En d'autres termes, il s'agissait de proposer aux rois et aux grands aristocrates une conception du gouvernement imitée d'un modèle d'autorité abbatiale modéré, une *via media* fondée sur la pénitence et le pardon plutôt que sur la correction corporelle ou l'assassinat.

Dans un autre passage, tandis que Colomban et ses compagnons embarquent sur la Loire pour partir en exil, l'un des gardes se met à frapper l'un d'eux à coups de rame. Colomban lui adresse alors une réprimande qui est un vigoureux plaidoyer contre les châtiments corporels infligés aux moines: « Pourquoi frapper les membres fatigués du Christ? Pourquoi te montrer dur contre les doux? Pourquoi infliger des sévices aux tranquilles? Souviens-toi que tu seras frappé par la vengeance divine en ce lieu même où tu as frappé furieusement un membre du Christ ».⁸⁸ De fait, cette prophétie se réalisa plus tard quand le coupable se noya au même endroit.

Tout au long des VII^e et VIII^e siècles, l'hagiographie met en scène des saints hommes et femmes ayant ainsi affronté la colère royale et subissant des tribulations, comme Colomban: on trouve de tels récits notamment dans les Vies de Rusticule d'Arles,⁸⁹

86 Sur ces différents aspects, voir par exemple les études réunies dans Paul Fouracre, *Frankish History: Studies in the Construction of Power*, Farnham 2012 (Variorum Collected Studies Series 1024).

87 Vita Columbani (note 85), I, 5, 71: *Fides tantum manebat christiana, nam penitentiae medicamenta et mortificationis amor vix vel paucis in ea repperiebatur locis.*

88 Vita Columbani (note 85), I, 21, 93: *Quur fessa Christi membra cedis? Quur contra mitem inmittis appares? Quur saevitiam in mansuetis praetendis? Memento te a divina ultione in hoc loco percussurum, in quo Christi membrum furens percussisti.*

89 Vita Rusticulae auctore Florentio (BHL 7405), éd. par Bruno Krusch, dans: MGH SS rer. Merov., t. IV, Hanovre e. a. 1902, 337–351.

Loup de Sens,⁹⁰ Arnoul de Metz,⁹¹ Gertrude de Nivelles,⁹² Romary,⁹³ Riquier,⁹⁴ Wandrille de Fontenelle,⁹⁵ Anstrude de Laon,⁹⁶ Amand d'Elnone,⁹⁷ ou Philibert de Jumièges.⁹⁸ Tous ces textes ont en commun de montrer la colère du roi et les risques d'homicide qui en découlent, la sérénité du saint imperturbable qui ne craint pas cette colère, le rôle joué par de bons conseillers qui parviennent à calmer le roi, la grâce accordée puis le pardon demandé par le roi au saint. Dans la plupart des cas, le saint accorde son indulgence et tout rentre dans l'ordre.⁹⁹

Ces récits présentent des variantes intéressantes, dont je ne donnerai ici que quelques exemples. Parfois, le roi subit une vengeance divine pour s'en être pris au saint. Dans la Vie de Rusticule d'Arles, le roi Clotaire II est accusé par l'évêque Domnolus d'avoir prononcé un injuste jugement contre la sainte: s'il ne s'amende pas, il perdra son fils. Et de fait, comme le roi doute de l'innocence de Rusticule malgré son serment, il perd son fils. Ce n'est toutefois pas l'abbesse, mais l'évêque qui prononce la malédiction-prophétie, faisant appel à la vengeance divine. La douce Rusticule, pour sa part, finit par accorder son indulgence à ses ennemis et prie pour eux.¹⁰⁰ En revanche, dans la Vie d'Anstrude de Laon, la plupart des puissants qui s'en prennent à elles sont frappés de mort par la vengeance divine, malgré la miséricorde de la sainte, qui se borne à les enterrer et à prier pour eux.¹⁰¹

Dans la Vie de Riquier, à la fin du VII^e siècle, le saint n'a pas à subir la colère du roi. Bien que Riquier ait vigoureusement reproché à Dagobert d'être *superbus*

90 Vita Lupi Senonici (BHL 5082), éd. par Bruno Krusch, dans: MGH SS rer. Merov., t. IV, 179–187, mais voir désormais la nouvelle édition de Eber, Esders et Stüber, Die Lebensbeschreibung (note 11), 92–111.

91 Vita Arnulfi Mettensis (BHL 689–692), éd. par Bruno Krusch, dans: MGH SS rer. Merov., t. II, Hanovre 1888, 426–446.

92 Vita Geretrudis prima (BHL 3490), éd. par Bruno Krusch, dans: MGH SS rer. Merov., t. IV, 453–464.

93 Vita Romarici Habendensis (BHL 7322), éd. (*partim*) par Bruno Krusch, dans: MGH SS rer. Merov., t. IV, Hanovre e. a. 1902, 221–225 et éd. par Jean Mabillon, dans: AASS OSB, t. II, Paris 1669, 415–420.

94 Vita Richarii prima (BHL 7245), éd. par Bruno Krusch, dans: MGH SS rer. Merov., t. VII, Hanovre e. a. 1920, 438–453.

95 Vita Wandregisili Fontanellensis (BHL 8804), éd. par Bruno Krusch, dans: MGH SS rer. Merov., t. V, Hanovre e. a. 1910, 1–24.

96 Vita Anstrudis (BHL 556), éd. par Wilhelm Levison, dans: MGH SS rer. Merov., t. VI, Hanovre e. a. 1913, 66–78.

97 Vita Amandi prima (BHL 332), éd. par Bruno Krusch, dans: MGH SS rer. Merov., t. V, Hanovre e. a. 1910, 428–449.

98 Vita Filiberti Gemeticensis (BHL 6805), éd. par Wilhelm Levison, dans: MGH SS rer. Merov., t. V, Hanovre e. a. 1910, 583–604.

99 Ce qui n'est pas le cas, bien sûr, pour les évêques assassinés. Voir sur ce point Paul Fouracre, *Why were so many bishops killed in Merovingian Francia?*, dans: id., *Frankish History* (note 86), 13–35.

100 Vita Rusticulae (note 89), c. 9–15, 344–346.

101 Vita Anstrudis (note 96), c. 5–13, 68–73.

et *elatus*, celui-ci ne se met pas en colère, mais l'invite à sa table, lui permettant de lui « prêcher la parole de Dieu » toute la journée et une partie de la nuit.¹⁰² Il en va de même dans la Vie de Wandrille, où l'on voit le saint donner à tous un exemple d'humilité lorsque, devant le palais de Dagobert où il est convoqué, il prend le temps d'aider un pauvre dont le chariot s'était renversé à se relever, suscitant les rires et les moqueries. Ses vêtements souillés sont aussitôt nettoyés par un ange de Dieu et il peut paraître à la cour, comme un agneau au milieu des loups. Le roi ordonne alors que personne ne l'inquiète à l'avenir.¹⁰³ Il s'agit ici d'une humilité extérieure, démonstrative, bien différente de l'humilité de cœur de Martin de Braga. Pour l'auteur de cette Vie, les laïcs pouvaient au moins s'éduquer à cette forme d'humilité charnelle consistant à compatir au sort des *minores*. Quant aux Vies d'Amand¹⁰⁴ et de Philibert,¹⁰⁵ elles s'inscrivent dans le prolongement de celle de Colomban pour contester la hiérarchie de l'Église franque et démontrer que les abbés méritent d'occuper un rang au moins égal, voire supérieur à celui des évêques, au service du roi. Chaque Vie doit donc être replacée dans son contexte de rédaction, en tenant compte au cas par cas du public visé par l'hagiographe.

Mais toutes ces Vies ont en commun d'adresser un message au roi et aux grands en matière de justice: pour éviter les guerres, il faut laisser à Dieu seul le choix d'exercer ou non sa vengeance. Les hommes doivent renoncer à l'orgueil qui les pousse à imposer eux-mêmes la peine de mort à leurs ennemis. Ils doivent plutôt promouvoir la pénitence comme une *via media* permettant à chacun de se corriger et d'obtenir le pardon. Les monastères servaient de modèles: par humilité, les moines s'y reconnaissaient pécheurs, même pour des fautes qu'ils n'avaient pas commises. Sous la houlette d'un abbé compatissant et jamais en colère, ils confessaient leurs fautes à la communauté et demandaient humblement une pénitence afin de se purger de leurs vices, même les plus bénins. La pénitence consistait en une mise à l'écart temporaire de la communauté, accompagnée de mortifications, à l'issue de laquelle ils étaient réconciliés. Les rois, les grands et toute la société étaient invités à s'inspirer de cet exemple.

Contrairement à ce qu'on a longtemps cru, ce modèle n'était pas propre à l'Irlande, mais existait déjà en Gaule bien avant Colomban. Comme l'a montré Ian Wood, les « médicaments de la pénitence » chers à Jonas de Bobbio sont déjà recommandés avec insistance par Césaire d'Arles dans une bonne partie de ses sermons¹⁰⁶ et

102 Vita Richarii (note 94), c. 6, 447–448.

103 Vita Wandregisili (note 95), c. 7, 16.

104 Vita Amandi (note 97), c. 17, 441–442.

105 Vita Filiberti (note 98), c. 26, 597.

106 Ian Wood, Columbanus, the Columbanian Tradition and Caesarius, dans: The 'Abbasid and Carolingian Empires: Comparative Studies in Civilizational Formation, éd. par Deborah Gerber Tor, Leiden e. a. 2017 (Islamic History and Civilization 150), 153–168.

le système de pénitence monastique décrit plus haut est celui qu'il préconise dans sa règle pour les moniales.¹⁰⁷ L'un des modèles les plus aboutis de sainte pénitente est celui de la reine Radegonde († 587) dans sa Vie écrite par Venance Fortunat.¹⁰⁸ Ce texte, produit peu après la mort de la sainte dans le contexte de la révolte des moniales de Poitiers,¹⁰⁹ avait surtout pour objectif de proposer aux vierges rebelles une vigoureuse leçon d'humilité: au lieu de se comporter comme d'orgueilleuses princesses aspirant à la perfection, il fallait qu'elles se reconnaissent pécheresses. Comme en témoigne le jugement prononcé contre elles par un concile, ces jeunes femmes refusaient obstinément de faire pénitence et de demander pardon à leur abbesse, qu'elles menaçaient de mort.¹¹⁰ Le message de Venance Fortunat était donc politique: tandis que la guerre civile faisait rage, marquée par de cruelles vengeance, son portrait de Radegonde montrait à toute la haute société franque comment cette reine œuvrait pour la paix en faisant pénitence et en s'infligeant à elle-même d'épouvantables mortifications charnelles, inversant ainsi le système de valeurs dominant.

À l'issue de cette guerre, c'est ce nouveau modèle de gouvernement qu'adopta Clotaire pour pacifier son royaume, en envoyant ses anciens ennemis ou leurs enfants faire pénitence à Luxeuil pour expier leurs crimes et apprendre la « vertu de religion » sous l'abbatiate d'Eustaise.¹¹¹ La Vie de Rusticule, écrite en Arles peu après 632, avait sans doute pour but de rappeler à Dagobert cette leçon héritée de Césaire. Quelques années plus tard, Jonas de Bobbio prit le relais dans sa Vie de Colomban, suivi par beaucoup d'autres.

La diversité des modèles

Les Vies de saints mérovingiennes ne portent cependant pas toutes le même message que la Vie de Colomban. Les catalogues de vertus révèlent de nombreuses

107 *Regula ad virgines*, c. 34 et 65, dans: Césaire d'Arles, Œuvres (note 65), t. I, 214–216 et 250–252.

108 *Vita Radegundis auctore Fortunato* (BHL 7048), éd. par Bruno Krusch, MGH Auct. ant., t. IV, 2, Berlin 1885, 38–49 ou éd. et trad. par Yannik Chauvin et Georges Pon, dans: *La vie de sainte Radegonde par Fortunat*. Poitiers, Bibliothèque Municipale, manuscrit 250 (136), dir. Robert Favreau, Paris 1995, 56–113. Pour une présentation du contexte, voir par exemple Raymond Van Dam, *Saints and Their Miracles in Late Antique Gaul*, Princeton 1993, 30–41.

109 Cette révolte est racontée par Grégoire de Tours: *Gregorii episcopi Turonensis Libri historiarum X*, éd. par Bruno Krusch et Wilhelm Levison, dans: MGH SS rer. Merov., t. I/1, IX, 39–43 et X, 15–17 et 20, 460–475, 501–509 et 513.

110 *Gregorii episcopi Turonensis Libri historiarum X* (Anm. 109), X, 16, 508: ... *dicentes nos eisdem ut abbatisae pro culpa veniam peterent aut quod male direptum fuerat emendarent; et nolentes hoc facere, sed magis de eius interfectione tractarent, quod publice sunt professae: reseratis a nobis et recensitis canonibus, visum est aequissimum, ut eas usque quod dignam agerent paenitentiam, a commonionem privari et abbatisa suo loco permansura restitui.*

111 Helvétius, *Hagiographie* (note 1).

divergences entre les discours des hagiographes. Je me limiterai ici à quelques exemples. Prenons tout d'abord la première ou la mère de toutes les vertus. Dans la Vie d'Honorat de Lérins, il s'agissait de la *caritas*, et Defensor de Ligugé partage ce point de vue en faisant figurer cette vertu en tête de son *Liber scintillarum* vers 700.¹¹² Dans les sources hagiographiques mérovingiennes, en revanche, c'est plus souvent l'*humilitas* qui est mise à l'honneur, avec cependant des nuances selon qu'elle est présentée comme extérieure ou intérieure. Mais elle ne fait pas l'unanimité car de nombreux textes continuent à véhiculer l'idée qu'il existe des saints parfaits et qu'ils accèdent à ce degré soit par leurs mérites, soit de naissance.

Dans les monastères féminins, les parfaites sont celles qui se relaient pour louer Dieu sans cesse ou se livrent à la *lectio* et au *quies*, tout à l'allégresse (*hilaritas*) de se savoir déjà sauvées, tandis que les *iuniores* s'éprouvent comme l'or au fourneau en s'astreignant au *labor* – ascèse et/ou travail manuel.¹¹³ Certains textes incluent même, comme *Le Pasteur* d'Hermas, deux ou plusieurs listes de vertus, dont les premières correspondent à la jeunesse et les suivantes à la maturité, voire à la veille de la mort du saint.¹¹⁴ Des messages différenciés étaient ainsi adressés aux *iuniores* du cénobe et aux *seniores* de l'oratoire. Du reste, l'auteur de la *Règle de saint Benoît* affirme aussi ne s'adresser qu'aux débutants, qu'ils soient oblats ou convers, laissant la liberté aux autres de mener leur vie conformément aux Écritures, aux écrits des pères, aux conférences, institutions et vies des pères, et à la règle de Basile de Césarée.¹¹⁵

Le problème reste que certains textes ont pu être réécrits dans le but d'atténuer les figures triomphantes de saints parfaits qu'ils mettaient en valeur. Ainsi, la Vie de l'abbesse Bertille de Chelles pourrait être une réécriture produite vers 800 d'une version antérieure perdue.¹¹⁶ L'auteur destine son texte à l'édification des « fidèles »,

112 Defensor de Ligugé, *Livre d'étincelles*, éd. et trad. par Henri-Marie Rochais, dans: Sources chrétiennes 77 et 86, 2 vol., Paris, 1961–1962, ici t. I, 56–69.

113 Cette distinction figure déjà dans le *Sermo de Vita Honorati*: Hilaire d'Arles, Vie de saint Honorat (note 4), c. 18, 1–2, 120: par son discernement, Honorat met au travail les *valentes corpore* et au repos les *ferventes spiritu*. Ce passage a inspiré l'auteur de la *Vita Rusticulae* (note 89), c. 22, 348, qui en détourne le sens en expliquant que l'abbesse imposait le repos à toutes les moniales. La *Vita Eustadiolae* (note 80), c. 5, 134, évoque la basilique *in qua delectabatur nocte ac die in oratione atque lectione meditari*. La distinction entre deux groupes de moniales existe aussi à Remiremont: voir Anne-Marie Helvétius et Michèle Gaillard, Production de textes et réforme d'un monastère double: l'exemple de Remiremont du VII^e au IX^e siècle, dans: Frauen – Kloster – Kunst. Neue Forschungen zur Kulturgeschichte des Mittelalters, éd. par Jeffrey F. Hamburger e. a., Turnhout 2007, 383–393 et 471–472.

114 Par exemple dans la *Vita Geretrudis* (note 92), c. 2, 456, où l'auteur énumère d'abord les vertus de Gertrude, puis celle de sa nièce Vulfetrude au c. 6, 460.

115 La *Règle de saint Benoît* (note 62), c. 73, 672–674.

116 *Vita Bertiliae abbatissae Calensis* (BHL 1287), éd. par Wilhelm Levison, MGH SS rer. Merov., t. VI, Hanovre e. a. 1913, 95–109.

qui pourront l'utiliser comme un miroir (*speculum*) reflétant ses vertus, chacun étant invité à choisir celle qu'il lui plaira d'imiter.¹¹⁷ La liste se présente ainsi: *humilitas* mère des vertus, *caritas*, *abstinentia*, *prudentia*, *fortitudo fidei*, *pietas misericordiae*, *integritas*, *virginitas*, *orationis instantia*, *pacis custodia*, *fervor sanctitatis*.¹¹⁸ Au vu de cette énumération, il est permis de se demander si la « mère des vertus » n'est pas une addition postérieure à la liste des dix autres, qui menaient par degré de l'amour (*caritas*) à la sainteté (*fervor sanctitatis*).

L'obéissance est moins souvent citée comme première vertu,¹¹⁹ et sa signification n'est pas non plus la même partout. Ainsi, la Vie de Jean de Réôme écrite par Jonas de Bobbio vers 659 contient une intéressante exégèse de passages de Grégoire le Grand sur l'obéissance à l'abbé et ses limites: par exemple, si les moines abandonnent leurs outils pour répondre à un ordre de l'abbé et que les outils sont volés, Jean se demande s'il faut punir leur négligence.¹²⁰ Finalement, Jonas retient trois vices majeurs, causes de la chute d'Adam, dont il emprunte en partie les noms à Jean Cas-sien: *gastrimargia*, *id est gula*, *cenodoxia*, *id est elatio*, et *arrogantia*, *id est superbia*.¹²¹

Dans la Vie d'Adelphie de Remiremont, l'obéissance est celle d'un abbé pieux et doux qui se soumet à tous les serviteurs de Dieu.¹²² Dans la Vie d'Aldegonde, vers 720, il s'agit de l'obéissance à Dieu seul, soit une obéissance angélique qui s'oppose ici à la désobéissance du diable, cause de sa chute.¹²³ On est loin du modèle qui s'imposera plus tard, comme dans la Vie d'Erminon de Lobbes, vers 776, où il s'agit de l'obéissance à la règle et aux *maiores* du monastère.¹²⁴

117 Vita Bertiliae abbatissae Calensis (note 116), c. 9, 109: *quasi in praeclaro speculo*. La notion de miroir se trouve déjà dans la *Vita Radegundis* (note 79) de Baudonivie (c. 9, 384), où Radegonde s'adresse à ses moniales: *Si non intellegitis quod legitur, quid est, quod non sollicite requiritis speculum animarum vestrarum?*

118 Vita Bertiliae (note 116), c. 9, 109.

119 La Règle de saint Benoît (note 62), c. 5,1, 464, en fait pourtant le premier degré de l'humilité.

120 Vita Iohannis abbatis Reomaensis auctore Iona (BHL 4424), éd. par Bruno Krusch, dans: MGH SS rer. Germ. 37, Hanovre e. a. 1905, 321–344, ici c. 7, 333. Le respect des outils est notamment affirmé avec force dans la Règle des Quatre Pères, § 3 (Les règles des saints pères [note 64], 28–30), et dans la Règle de saint Benoît (note 62), c. 32, 560. Mais la question avait été traitée différemment par Grégoire le Grand, Dialogues (note 78), III, 14, 6–7, 306–308, à propos d'Isaac le Syrien.

121 Vita Iohannis (note 120), c. 18, 340.

122 Vita Adelphii Habendensis (BHL 73), éd. par Bruno Krusch, dans: MGH SS rer. Merov., t. IV, Hanovre e. a. 1902, 225–228, ici c. 2, 226: *servientibus Deo innixe et dulciter subiectus*.

123 Vita Aldegundae prima (BHL 244), éd. par Jean Mabillon, dans: AASS OSB, II, Mâcon 1669, 807–815, ici c. 10, 810, où Aldegonde déclare: *Nihil amplius indigeo ... nisi ut voluntatem ipsius in omnibus adimplere valeam ...* *Ista super omnia sectari cupio*, et c. 15, 812, où le diable évoque la *mansionem quam per inobedientiam perdidi*.

124 Vita Ermini (Erminonis) abbatis Lobbiensis auctore Ansone (BHL 2614), éd. par Wilhelm Levison, dans: MGH SS rer. Merov., t. VI, Hanovre e. a. 1913, 461–470, ici c. 3, 463: *obtemperare regulam et oboedientiam exhibere maioribus, caritatis dilectionem minoribus*.

D'autres Vies restent fidèles aux modèles antiques et à l'idée de l'échelle à gravir par degré: ainsi, la Vie de Fursy écrite en 656–657 se réfère explicitement au Ps 83, 8: « Les saints iront de vertu en vertu, le dieu des dieux apparaîtra à Sion ».¹²⁵ Les vertus sont ici associées à des adjectifs qualificatifs et se mêlent à des qualités formelles, mais la plus belle des vertus est toujours la sagesse, qui repose sur les quatre vertus cardinales de prudence, tempérance, force et justice, auxquelles s'ajoutent *castitas*, *longanimitas*, *patientia*, *humilitas* et *caritas*.¹²⁶ Le total de dix vertus incluant les quatre cardinales rappelle la Vie d'Antoine, mais les six autres vertus sont différentes. Une partie de la liste de la Vie de Fursy est reprise mot à mot dans la Vie d'Eustadiol de Bourges, vers 725, mais l'auteur place en tête *fides* et *caritas* comme dans *Le Pasteur* d'Hermas et retire la *castitas*: de fait, il avait déjà parlé plus haut du propos de *castitas* dans lequel s'était engagée la sainte.¹²⁷ De tels emprunts à d'autres listes sont évidemment fréquents, mais il est rare que les vertus y soient recopiées aveuglément.

Enfin, nous trouvons toujours des abbés doux et humbles de cœur, sur le modèle de Romain, premier père du Jura: la Vie d'Adelphe de Remiremont, par exemple, met en scène un abbé pieux, joyeux (*hilaris*) et doux, aimable avec tout le monde, patient et modeste, qui pardonne à tout le monde, rappelant ainsi la « terre des doux » de la Vie d'Antoine.¹²⁸ Quant à Aldegonde, elle appartient aussi aux « doux et humbles de cœur » qui ont gardé la *fides* des premiers pères, progressent de vertu en vertu et reçoivent la visite des anges. Selon son hagiographe, la *caritas* parfaite doit même chasser toute crainte de Dieu.¹²⁹

Conclusion

Pour conclure, il convient de rappeler que cette recherche sur les vertus n'est encore qu'une ébauche et méritera d'être approfondie. En particulier, la recherche des sources utilisées par les hagiographes présente beaucoup de difficultés, et le contexte

125 Vita Fursei Latiniacensis (BHL 3209–3210), éd. (*partim*) par Bruno Krusch, dans: MGH SS rer. Merov., t. IV, Hanovre e. a. 1902, 434–440 et Claude Carozzi, *Le voyage de l'âme dans l'Au-delà d'après la littérature latine (V^e–XIII^e siècle)*, Rome 1994 (Bibliothèque de l'École française de Rome 189), ici c. 5: *Ibunt sancti de virtute in virtutem: videbitur Deus deorum in Sion*.

126 Vita Fursei (note 125), c. 1, 435.

127 Vita Eustadiolae (note 80), c. 6, 134.

128 Vita Adelphii (note 122), c. 2, 226. Cf. Athanase, Vie d'Antoine (note 8), 17, 7, 183 d'après Ps 36, 11 et Mt 5, 4.

129 Vita Aldegundae (note 123), c. 10, 811, où saint Pierre s'adresse ainsi à la sainte: *Noli timere: qui timet non est perfectus in caritate; sed perfecta caritas foras mittit timorem, quoniam timor poenam habet*.

de rédaction de chaque Vie devra être précisé. Les discours varient en effet en fonction des troubles politiques que traverse le royaume des Francs du VI^e au VIII^e siècle. Étant donné que ces textes avaient notamment pour objectif de dispenser des leçons de morale aux milieux aristocratiques, il est important de préciser leur date de rédaction et d'établir leur chronologie relative. D'autres sources hagiographiques et historiographiques, de même que les règles monastiques, devront être intégrées à la recherche. Plus que les listes de vertus et leur nom, ce qui compte est la manière dont elles sont définies, classées ou non, assorties ou non de qualificatifs et illustrées par des *exempla*.

À partir des quelques exemples ici présentés, j'espère cependant avoir montré l'intérêt d'une telle enquête, utile pour retracer l'histoire des représentations du pouvoir. À l'époque mérovingienne, les monastères se multiplient et jouent un rôle croissant dans la société. Ils restent ces laboratoires d'expérimentation de la vie collective qu'ils ont toujours été. Dignes héritiers des traditions antiques, les moines et les moniales, soi-disant retirés du monde, sont persuadés que leurs expériences au sein du monastère sont transférables à la société. Les textes qu'ils produisent révèlent leur intention d'influencer avant tout les dirigeants: imposer la pratique des vertus à des aristocrates dont ce n'est pas la préoccupation essentielle est certes un défi, mais il en va du bien commun, l'objectif ultime étant de mener tous les fidèles sur une voie de perfection chrétienne. Toutefois, les moyens de parvenir à ce but ne font pas l'unanimité et les communautés monastiques rivalisent entre elles pour imposer leur point de vue, comme en témoignent les récits hagiographiques divergents, voire contradictoires, écrits dans ces milieux. Chacun de leurs lecteurs n'avait que l'embarras du choix parmi tous les modèles proposés.

Otmar on Trial

Walahfrid Strabo's *Defensio Otuari*

The *Casus Sancti Galli* of Ratpert of St. Gall (d. ca 911) begins with a short summary of the origins of the monastery of St. Gall that is based on two works of the eminent Carolingian scholar Walahfrid Strabo (d. 849): his version of the *Vita Galli* and his *Vita Otuari*.² At one point Ratpert's narrative contains the equivalent of a modern "see also-footnote": "If someone wants to know why, when, and how Otmar was forced into exile by Warin and Ruadhard, and how he received the perpetual crown of a martyr, he will find this extensively described in the books about his life."³ Ratpert, thus, did not take the opportunity to elaborate on the martyrdom of the second founding saint of his monastery. A story of alleged rape and false accusations by one of their own monks was not a part of St. Gall's history worth remembering in detail. The fact that Bishop Sidonius of Constance (d. 760), who took control over St. Gall after Otmar's death, exhaled his miserable life through his anus in an attack of dysentery only a year later, seems to have been of greater interest to Ratbert and his audience.⁴

Ratpert's deliberate omission was not the only instance of unease with the narratives that were formed around St. Gall's history. A *Vita Galli* that was written before 824 by the monk Wetti of Reichenau (d. 824) did not meet the expectations of the monks of St. Gall. So about a decade later they commissioned not only a continuation of Wetti's *Vita Galli* but an entirely new *Vita* that included not only Gallus' life, but also the perilous history of his shrine, its transformation into a *coenobium*, and the miracles that constituted the monastery as a true *locus sanctus*.⁵ The monks

1 I would like to thank Nitya Chagti, Matthieu van der Meer, Sebastian Scholz, Bernhard Zeller and Alphons Zettler for their helpful comments on this chapter.

2 Ratpert, *Casus Sancti Galli*, c. 1.1–3.7, ed. by Hannes Steiner, in: MGH SS rer. Germ. 75, Hanover 2002, 136–158.

3 Ratpert, *Casus Sancti Galli*, c. 1.6 (note 2), 154–156.

4 Ratpert, *Casus Sancti Galli*, c. 1.6 (note 2), 158, based on Walahfrid Strabo, *Vita Galli* II, c. 17, ed. by Bruno Krusch, in: MGH SS rer. Merov. 4, Hanover 1902, 325.

5 On the different versions of the *Vita Galli*, see Walter Berschin, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter*, vol. 3: *Karolingische Biographie 750–920*, Stuttgart 1991, 286–303; on Walahfrid's revisions of Wetti's text, see Albrecht Diem, *Die „Regula Columbani“ und die „Regula*

who commissioned this new *Vita* were, however, still not entirely content and asked Walahfrid to elaborate on the life of Otmar in a separate work, based on the material they provided—a task he undertook “happily and without weariness,” as he stresses in his slightly ironic prologue.⁶ Walahfrid, thus, enjoyed this assignment and took the opportunity to produce a text steeped with patristic allusions that, if anything, proved his superior learnedness.⁷

In his *Vita Galli*, Walahfrid had already extensively written about *Otmarus abbas*, as he calls him there. He depicted him as a skilled administrator and negotiator, but that was probably not sufficient.⁸ Otmar had to become *sanctus Otmarus* and a *vir Dei*. Both texts describe Otmar’s main achievement as turning the cell of monks and clerics serving at Gallus’ tomb into a proper *coenobium*—and the *Vita Otuari* does not add much more on that specific aspect of Otmar’s life. Gallus’ cell had already gained considerable wealth and had served as a place where the local population sought protection in times of peril.⁹ Otmar initially succeeded in giving the new monastery stability, a regular life, wealth, and royal support, but he ultimately failed. After his deposition and death in 759, St. Gall lost its independence and came under the yoke of the bishops of Constance. We can assume that, in the eyes of the monks of St. Gall, who were still in the process of freeing themselves fully from this yoke, this part of their story needed to be explained better than Walahfrid did in the first place.¹⁰

Sancti Galli“. Überlegungen zu den Gallusviten in ihrem karolingischen Kontext, in: Gallus und seine Zeit. Leben, Wirken, Nachleben, St. Gallen 2015, ed. by Franziska Schnoor, Karl Schmuki, Ernst Tremp, Peter Erhart und Jakob Kuratli Hübli (Monasterium Sancti Galli, vol. 7), 65–97, at 73–95.

- 6 Walahfrid, *Vita Otuari*, prologue, 94: *sine tedio laeti sustinuimus*. I quote from the edition by Gerold Meyer von Knonau, *St. Gallische Geschichtsquellen I: Vita et miracula S. Galli. Vita et miracula S. Otuari*, in: *Mitteilungen zur vaterländischen Geschichte*. Historischer Verein des Kantons St. Gallen 12 (1870), 94–113, which is also reproduced in the appendix of this volume. More widely accessible is the edition by Ildefons von Arx, in: *MGH SS 2*, Hanover 1829, 41–47.
- 7 All patristic allusions are documented in the Latin text and English translation provided as appendix to this volume. It is noteworthy that only the description of Otmar’s life contains such allusions but not the sequence of *miracula* that conclude the *Vita Otuari*.
- 8 Walahfrid, *Vita Galli* II, c. 10–14 (note 4), 318–323.
- 9 Walahfrid, *Vita Galli* II, c. 1–3 (note 4), 313–315. See also Arno Borst, *Mönche am Bodensee 610–1525*, Sigmaringen 1997, 32–48; Johannes Duft, *Sankt Otmar. Die Quellen zu seinem Leben*. Lateinisch und deutsch, Lindau/Constance 1959, 33–35.
- 10 Two charters issued by Charlemagne (780) and Louis the Pious (818) confirm a contract between St. Gall and the bishops of Constance that limits the monastery’s annual tribute to one horse and an ounce of gold. The first charter guaranteeing the monastery the right to elect their own abbot was issued in 833. The annual tribute was not abolished until 853. See *Chartularium Sangallense*, vol. 1, ed. by Peter Erhart, Karl Heidecker and Bernhard Zeller, St. Gallen 2013, no. 90, at 80–81; no. 219, at 208–209; no. 395, at 334–335.

One part of the story of Otmar is especially missing in Walahfrid's *Vita Galli*: that Otmar had been the victim of false allegations of sexual crimes and that he had been deposed and imprisoned after a phony trial instigated by the evil counts Warin and Ruadhard, who previously had, in the name of King Pippin I., unjustly confiscated property of the monastery.¹¹ The story of this trial and its dire consequences, as embarrassing as it may have been, was probably still part of the collective memory of St. Gall and determined its status to an extent that it could not be glossed over in the way Walahfrid initially did (and as Ratpert would do seventy years later).¹²

Otmar's trial will serve as a steppingstone for gaining some understanding of the institutional transformations St. Gall underwent in the middle of the eighth century and, more broadly, the question of what a *vita regularis* actually entailed in the period of transition from Merovingian to Carolingian rule. First, however, we need to look at the texts. In the *Vita Galli*, Walahfrid describes Otmar's end as follows:

Abbot Otmar had vigorously ruled this *coenobium* for many years. Because certain religious people living in the surrounding gave out of their largesse many gifts because of their love for eternal reward, he increased the property of this place to such an extent that he became within a few years the father of many monks, because property was available abundantly and because of the shining pureness of his life. Certain counts, however, Warin and Ruadhard, who at that time administered the care of entire Alemannia, tried by force to subdue not a small part of the ecclesiastical property that was situated on the territory under their rule, to their property right, and claimed the major part of the possessions of the monastery for themselves. For they seized the tributes that Pippin of blessed memory had conceded to the brothers, and even more property that also has been given out of the gift of certain pious people, and stole them in their insolent greed. Moreover, when the abbot had accused them at the ruler, they put him in bonds and imprisoned him on an island in the river Rhine close to a place that is called Stein. He migrated from the prison of his life to heavenly bliss after he had stayed there for some time under the harshest treatment, completing no less that forty years of his rule, in which he had increased and extended the wealth and glory of his holy place.¹³

11 On Warin and Ruadhard, see Zeller, *Neuanfänge nach Otmar*, in this volume; Heinrich Büttner, *Frühmittelalterliches Christentum und fränkischer Staat zwischen Hochrhein und Alpen*, Darmstadt 1961, 36–42; Irmgard Dienemann-Dietrich, *Der fränkische Adel in Alemannien im 8. Jahrhundert*, in: *Grundfragen der Alemannischen Geschichte*, ed. by Theodor Mayer, Lindau, Constance 1955 (*Vorträge und Forschungen*, vol. 1), 150–192, at 154–166; Michael Borgolte, *Die Grafen Alemanniens in merowingischer und karolingischer Zeit*, Sigmaringen 1986, 229–236 and 282–287.

12 The same applies to Iso of St. Gall's *Miracula Otuari*, c. 5, ed. by Ildefons von Arx, MGH SS 2, Hanover 1829, 49.

13 Walahfrid, *Vita Galli* II, c. 14–15 (note 4), 322–323.

In the *Vita Otmari*, Walahfrid describes Otmar's trial in great detail in a floral language interspersed with a firework of patristic allusion and legal language.¹⁴

Thus, when the Lord had already decided to repay him for the things he had deserved through his merits, the cunning enemy of all goodness envied him because of his good deeds and deplored that the lives of others would profit from his examples. Therefore, he strove to disturb the quietness that Otmar possessed in the service of Christ through hard work. But, although shaken by headwinds of worldly adversity, the cedar of paradise remained unbroken, having its root fixed to the rock of truth. For at the behest of the devil and overcome by the most monstrous disease of avarice, Warin and Ruadhard, who at that time carried out the administration of all of Alemannia, transferred by force a large part of the property of the churches that were situated in their domain, in their own possession.¹⁵

When they had claimed, with the same violent audacity, a large part of the property of the blessed Gall for themselves, the man of God Otmar, not longing for worldly possessions but fearing that the threatening lack of property would lead to the abolishment of coenobitical life at this place, approached King Pippin and exposed to him their tyrannical presumptuousness. He also professed that Pippin would commit a serious crime if he approved of their acts with his consent. Because of that, the benevolent ruler summoned them both and threatened to completely withdraw his grace if they didn't restore without delay to the churches of God what they had unjustly taken away.¹⁶

But when they returned to their homeland and, infected with the vice of greed and turned wild by their beastly savageness, they ignored the king's order. When the man of God Otmar wanted to approach the ruler again about this matter, they secretly sent soldiers after him, threw him in chains, and brought him back by force. They also persuaded a certain Lantpert, who had been counted among the brothers because of his profession, not because of the holiness of his life, to charge him with the crime of sexual debauchery under a false pretense. They fabricated this in order to find an opportunity to depose him by having his sanctity dishonored with suspicions of this kind. For this reason, very many people were called to a council, being unaware of such a treacherous scheme.¹⁷

The venerable man, then, who was blameless in his chastity and old in the maturity of his life and character, was brought into the midst of the council, and Lantpert, the servant of falsehood, was presented to everyone in order to accuse him. When he was allowed to speak, the claimant of falsity, who was oblivious of the truth, stated that he knew a certain woman who had endured the violence of defilement by the blessed man. Allegedly, Otmar

14 Patristic allusions are documented with the translation provided as appendix in this volume.

15 Walahfrid, *Vita Otmari*, c. 4 (note 6), 99 (see also appendix).

16 Walahfrid, *Vita Otmari*, c. 4 (note 6), 99–100 (cont.).

17 Walahfrid, *Vita Otmari*, c. 4 (note 6), 100 (cont.).

did not give any response to that. And when he was urged by the majority to respond to the accusations, he restrained his speech by saying this: “I confess,” he said, “that I have excessively sinned in many things, but I invoke God, who sees my innermost secret, as witness against the allegation of this crime.”¹⁸

While those people, however, pressed him quite strongly to cleanse himself with a refutation of this deed, he endured it silently, with a firm mind and a free conscience. And because he knew that the judges’ inclination towards this accusation was evident, he preferred, in keeping with the sincerity of his heart, to please rather the divine judgment than the human judgment, instead of refuting his guilt. But soon divine wrath punished Lantpert, so that it became clear to everyone that Otmari’s chastity had been falsely dishonored. For, when he had been overcome by the hardship of fevers, he slowly began to lose the power of his limbs and his spine began to buckle. And so, while all the limbs of his body were losing their straightness or form, and his head bowed down to earth like a four-footed animal, Lantpert confessed all the time not only by the deformity of his terrible appearance, but also with his living voice, that he had sinned against the God’s holy man.¹⁹

After the council that had unjustly begun had ended even more unjustly, Otmari, the man of God, was imprisoned at the palace near the Bodman estate. Because no one was allowed to enter or to speak with him, he spent several days without the sustenance of bodily nourishment. When he was suffering from hunger in a long-lasting hardship, Perathgoz, one of his brothers, made it his habit to come at night and provide him with the comfort of nourishment. But after a while, Gozbert, a powerful man, beseeched the unjust nobles that the man of God be entrusted to him, and he placed him in custody on an island in the river Rhine named Stein, close to his estate.²⁰

There, that holy father dedicated himself only to spiritual exercise, that is prayers and fasts, and he served the Lord the more freely, now that he had been delivered from human intercourse and worldly troubles. Putting effort into these and similar works of his well-known piety, he migrated, when the span of not a long time had been completed, from the narrow confinements of worldly distress to the wide spaces of heavenly joy, on the sixteenth day before the Kalends of December. His body was buried on that island and subsequently remained there without decay for many days.²¹

Walahfrid turns, thus, his description of a wrongful and violent arrest and imprisonment of an abbot who wanted to uncover the illegal alienation of monastic property into a report of a formal trial against the accuser. He does, however, leave out one important detail that was part of the *Vita Galli*: the illegitimate appointment of his

18 Walahfrid, *Vita Otmari*, c. 5 (note 6), 101 (cont.).

19 Walahfrid, *Vita Otmari*, c. 5 (note 6), 101–102 (cont.).

20 Walahfrid, *Vita Otmari*, c. 6 (note 6), 102–103 (cont.).

21 Walahfrid, *Vita Otmari*, c. 6 (note 6), 103 (cont.).

successor John, a monk from Reichenau who later became bishop of Constance and abbot of Reichenau, and the inglorious role of Bishop Sidonius of Constance—whose undignified death still delighted Ratpert and his audience. Omitting John's succession may have been deliberate. After all, it was under his abbacy that Otmar's uncorrupted body was allowed to return to St. Gall.

Most modern scholars of the history of St. Gall follow Ratpert's example and write little about Otmar's trial. Some place themselves in the rather problematic tradition of making a hagiographer's judgment their own and producing tertiary hagiography that shows more respect to the saint than to the sources.²² Saint Otmar is, as they emphasize, entirely innocent, and his deposition the product of a politically motivated scheming.²³ Yet, whether justified or not, true or false, an early medieval narrative of a trial of rape and sexual transgression,²⁴ and the story of the deposition and imprisonment of an abbot deserve some attention in itself.²⁵

I suggest that Otmar's trial was the main reason for commissioning the *Vita Otuari* in the first place. Instead of establishing Otmar as patron saint and second founder of the monastery of St. Gall, the work rather served as a "*Defensio Otuari*" aimed at cleansing the tainted memory of St. Gall's first abbot. If we read

22 For example, Rolf Sprendel, *Das Kloster St. Gallen in der Verfassung des Karolingischen Reiches*, Freiburg im Breisgau 1958, 24–25; Hugh Feiss, *Saint Otmar, Model Benedictine*, in: *The Joy of Learning and the Love of God. Studies in Honor of Jean Leclecq*, ed. by Ellen Rozanne Elder, Kalamazoo 1995, 49–65; Borst, *Mönche am Bodensee* (note 9), 67–80; Werner Vogler, *Äbte (St. Gallen)*, in: *Helvetia Sacra III*, vol. 1.2: *Frühe Klöster, die Benediktiner und Benediktinerinnen in der Schweiz*, ed. by Elsanne Gilomen-Schenkel, Bern 1986, 1267. Alphons Zettler, *St. Gallen als Bischofs- und Königskloster*, in: *Alemannisches Jahrbuch* (2001/2002), 23–38 shows more critical judgment.

23 Feiss, *Saint Otmar* (note 22), 54 and 61; Borst, *Mönche am Bodensee* (note 9), 45; Duft, *Sankt Otmar* (note 9), 76; Johannes Duft, *St. Otmar in Bodman*, in: *Bodman: Dorf, Kaiserpfalz, Adel*, vol. 1, ed. by Herbert Berner, Sigmaringen 1977, 277–286; Josef Semmler, *Pippin III. und die fränkischen Klöster*, in: *Francia* 3 (1975), 88–146, at 106–108.

24 Merovingian and Carolingian legislation focusses on rape in the sense of abduction of women, especially sacred women, for the purpose of marriage rather than acts of sexual violence in particular. See James A. Brundage, *Rape and Seduction in the Medieval Canon Law*, in: *Sexual Practices and the Medieval Church*, ed. by James A. Brundage and Vern L. Bullough, Buffalo, NY 1982, 141–148 and 262–266; Elmar Seebold, *Frauenraub, Unzucht und Heirat mit Unfreien in der Lex Burgundionum und der Lex Salica (Untersuchungen zu den malbergischen Glossen III)*, in: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 132.3 (2010), 366–377; Rachel Stone, *The Invention of a Theology of Abduction: Hincmar of Rheims on Raptus*, in: *Journal of Ecclesiastical History* 60.3 (2009), 433–448.

25 Steffen Patzold, *Konflikte im Kloster. Studien zu Auseinandersetzungen in monastischen Gemeinschaften des ottonisch-salischen Reiches*, Husum 2000, discusses various cases of deposition of abbots in the tenth and eleventh centuries. Early medieval instances of depositions of abbots, usually for political reasons, are listed in Franz Felten, *Äbte und Laienäbte im Frankenreich. Studie zum Verhältnis von Staat und Kirche im früheren Mittelalter*, Stuttgart 1990, 111–119.

the *miracula* that follow Walahfrid's description of Otmar's life and death, we get the impression that neither Walahfrid nor the monks of St. Gall were entirely sure about the sanctity of their first abbot. Most of Otmar's miracles are variations of those caused by Gallus himself. None of them can be called spectacular, and Walahfrid tells many of them with some caution:²⁶ A deaf and mute person falls asleep at Otmar's tomb and sees an old man in a monk's outfit telling him that he is healed. Usually it is Gallus who appeared in this shape.²⁷ A *vir potens* named Ratgoz does not believe the story and arrests the healed person.²⁸ A priest sees a light burning at Otmar's tomb without consuming its wax.²⁹ A workman falls from the roof of the church on Otmar's tomb and is unharmed.³⁰ A blind and a lame person accidentally stumble over Otmar's tomb on their way to the crypt. The lame person shouts like a madman but gets healed (but not the blind one).³¹ A piece of wax stolen from Otmar's tomb turns into stone.³² A priest regains control over his crippled hand after standing somewhere near to Otmar's tomb.³³ All these stories are somehow devaluated by the last one which reveals that the monks of St. Gall had forgotten that Gallus was not buried, but that his remains were stored in a coffer above his supposed tomb. They almost destroyed the coffer when they tore down the church in order to rebuild it. Only after this event did the monks decide to move Otmar to a place behind an altar dedicated to Saint Peter.³⁴ The life concludes on a strange note. A person in shining priestly clothes who is engaged in prayer shortly appears to the right of the altar. Walahfrid admits that he is not sure who it was, but he takes this as an indication that the monks probably made the right decision to transfer Otmar's body.³⁵

It would take another generation until the monks of St. Gall in 864, after careful deliberation, decided to transfer Otmar to the church of Saint Gallus and to establish a formal veneration as a saint.³⁶ Before doing so, they sought the confirmation of the Bishop of Constance who, in order to remove the "uneasiness of doubt" about

26 Johannes Duft considered the miracles irrelevant and omitted them in his translation. See Johannes Duft, *Sankt Otmar. Die Quellen zu seinem Leben, lateinisch und deutsch*, Zurich 1959 (Bibliotheca Sangallensis, vol. 4).

27 Walahfrid, *Vita Galli* II, c. 18 (note 4), 325–326; c. 33, 332; c. 46, 336.

28 Walahfrid, *Vita Otmari*, c. 10 (note 6), 106–107.

29 Walahfrid, *Vita Otmari*, c. 11 (note 6), 107.

30 Walahfrid, *Vita Otmari*, c. 12 (note 6), 107–108. See also c. 16, 110–111.

31 Walahfrid, *Vita Otmari*, c. 13 (note 6), 108–109.

32 Walahfrid, *Vita Otmari*, c. 14 (note 6), 109–110.

33 Walahfrid, *Vita Otmari*, c. 15 (note 6), 110.

34 Walahfrid, *Vita Otmari*, c. 16 (note 6), 110–111.

35 Walahfrid, *Vita Otmari*, c. 17 (note 6), 112–113.

36 Iso, *Miracula Sancti Galli*, c. 2, ed. Ildefons von Arx, in: MGH SS 2, Hanover 1829, 48. See also Feiss, *Saint Otmar* (note 22), 59.

Otmar, summoned another synod that confirmed his sanctity and subsequently underwent a three-day period of fasting.

The extensive description of this procedure provided in Iso's *Miracula sancti Galli* indicates that this decision, which was basically a reversal of his initial trial at another council held at the same place, was by no means made easily.³⁷ Later, in 867, Otmar was finally moved to a new church dedicated to him.³⁸ A donation of Charles the Fat issued in 878 to St. Gall defines its recipients as *sancto Gallo videlicet beato Otmaro* for the first time.³⁹ A charter of Charles the Fat of 879 even lists Otmar as the sole recipient.⁴⁰ In the continuation of Ratbert's *Casus Sancti Galli*, which was written by Ekkehard IV, St. Gall is regularly depicted as the monastery of Gallus and Otmar.⁴¹ Thus, it took more than a century until the monks of St. Gall were able to fully adopt Otmar as their second patron saint.

I will contextualize Otmar's trial in three ways: first by analyzing its place within the short *Vita Otuari* itself; then by addressing the legal ramifications and the connections between Otmar's trial and the acts of councils and the *capitularia* issued by the Frankish rulers during Otmar's abbacy; and finally by looking at the main sources related to St. Gall's history that could be connected to Otmar's trial: the charters of donations that Otmar and St. Gall received during his abbacy, and the *Versus Winitharii*, an exhortative sermon directed at the community of St. Gall shortly after Otmar's deposition.⁴²

Defensio Otuari

Walahfrid's characterization of Otmar in his *Vita Galli* is benevolently lukewarm: he is a pious priest (*religiosus presbyter*), a good pastor (*bonus pastor*), and vigorous (*strenuus*). The text describes the "shining purity of his life" (*vitae eius clarescente*

37 Iso, *Miracula Sancti Galli*, c. 2 (note 36), 48: *Remoto etiam dubietatis scrupulo, de sanctitate illius quamvis certus extiterit.*

38 Ratpert, *Casus Sancti Galli*, c. 9.27 (note 2), 214–216. See also Feiss, *Saint Otmar* (note 22), 58–59.

39 Die Urkunden Karls III, ed. by Paul Kehr, in: MGH DD Ka III., Berlin 1937, no. 11 (878), at 17. See also no. 91 (883), at 149. I owe this reference to Bernhard Zeller.

40 Die Urkunden Karls III (note 39), no. 13 (879), at 20. See also Ratpert, *Casus Sancti Galli*, c. 9.32 (note 2), 232.

41 E.g. Ekkehard IV, *Casus Sancti Galli*, preloquium, ed. by Hans F. Haefele, Ernst Tremp and Franziska Schnoor, in: MGH SS rer. Germ. 82, Wiesbaden 2020, 114; c. 16, 164–168; c. 27, 206 and 208; c. 57, 308; c. 67, 338; c. 124, 482.

42 Ed./transl. Walter Berschin and Bernhard Zeller, *Winithar in Sankt Gallen (um 760–?) und der Versus Winitharii*, in: *Sermo doctorum. Compilers, Preachers and their Audiences*, ed. by Maximilian Diesenberger, Yitzhak Hen and Marianne Pollheimer, Turnhout 2013, 153–186. See also Bernhard Zeller's contribution to this volume.

munditia) and lauds him for having increased and extended the wealth and glory of the holy place.⁴³ Otmar's place in St. Gall's history is nevertheless slightly ambiguous: after all, he was sent to St. Gall by the same count Victor of Chur who later almost succeeded in snatching the body of Gallus and taking it to Chur. It was only the saint's own intervention and the resistance of the people living in the surroundings of the shrine that prevented Gallus' migration to Chur.⁴⁴ Walahfrid does not mention whether Otmar was involved in the defense of Gallus' tomb. We therefore do not know on which side he stood, though we do know that Otmar was not the only monk in St. Gall who had ties to the Victorid family.⁴⁵ In his *Vita Otmari*, Walahfrid omits this episode altogether.

Turning *Otmarus abbas* into a *vir Dei* and *sanctus Otmarus* meant providing him with a set of virtues and qualities of sanctity and describing his achievements as a result of his virtues. Every well-composed hagiographic text instrumentalizes the narrative in order to transport themes,⁴⁶ and one of the main themes of the *Vita Otmari* is the impeccable and shining reputation of the saint and his moral purity that led to his appointment at St. Gall in the first place. Walahfrid emphasizes the praiseworthiness of his character (*morumque laudabilium possessor*), the pureness of his life (*sanctae vitae munditia*), his widespread impeccable reputation (*longe lateque plurimorum aures rumore dulci respergeret*),⁴⁷ the sanctity of his life (*vitae eius sanctitatem*), which shines clear as water to everyone (*ut liquido cunctis clareat*), and his ability to shield himself against temptations (*et his contra temptationum iacula clippeis praemunitus*).⁴⁸ Otmar's life is impeccable in chastity

43 Walahfrid, *Vita Galli* II, c. 10 (note 4), 319; c. 14, 322–323.

44 Walahfrid, *Vita Galli* II, c. 10–13 (note 4), 318–322. Compare to reference to Prinz (second edition) in note 90. On the theft of relics, see Patrick J. Geary, *Furta Sacra: Thefts of Relics in Central Middle Ages*, Princeton, 2nd ed. 1990.

45 Walahfrid, *Vita Galli* II, c. 17 (note 4), 324 reports that Tello, the bishop of Chur, who belonged to Victor's kin, complained against the bishop of Constance that members of his family who were part of the community were treated unjustly. On the role of the Victorides and their monastic policy, see Borst, *Mönche am Bodensee* (note 9), 35–36 and 46; Büttner, *Frühmittelalterliches Christentum* (note 11), 311–34; Reinhold Kaiser, *Churrätien im frühen Mittelalter. Ende 5. bis Mitte 10. Jahrhundert*, Basel 2nd ed. 2008, 45–55. Max Schär, *Sankt Galler Mönche unter Abt Otmar 720–760*, in: *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige* 120 (2009), 9–32, at 22–24 assumes that the three priests and the deacon listed as the first four names in St. Gall's profession list, were clerics from Rethia who accompanied Otmar when he was sent to St. Gall.

46 On the thematic reading of hagiographical texts, see Albrecht Diem, *Vita vel Regula: Multifunctional Hagiography in the Early Middle Ages*, in: *Hagiography and the History of Latin Christendom, 500–1500*, ed. by Samantha Herrick, Leiden 2020, 123–142.

47 Walahfrid, *Vita Otmari*, c. 1 (note 6), 95.

48 Walahfrid, *Vita Otmari*, c. 2 (note 6), 97.

and he is ripe in the maturity of his character (*castitate integer, vitae ac morum maturitate grandaevus*).⁴⁹

He is, thus, the opposite of what he is accused of: destroying his sanctity through suspicions (*sanctitate eius huiusmodi suspicionibus infamata*), committing the crime of fornication (*luxuriae crimen*), and forcing a woman by violence into defilement (*a viro beato vim pollutionis fuisset perpessa*).⁵⁰ The fate of his accuser proves clearly to everyone that Otmar's chastity has been defamed (*mox ergo, ut cunctis claresceret, ipsius castimoniam falso fuisse infamatam*).⁵¹ The fact that his body was, after ten years, unharmed by any decomposition (*ab omni corruptione inlesum repperiunt*) made his sanctity clear (*sanitatis eius inditia claruerunt*): a particularly suitable miracle because his body was found as unharmed by corruption as he was free of this crime (*tam illaesus a corruptione corpus eius inveniretur, quam liber ipse fuerat a crimine*).⁵² Walahfrid works with opposing concepts: *Castitas* beats *luxuria*; good *rumor* and *claritas* beat *suspicio* and *infamia*; *munditia* and *sanitas* beat *pollutio* and *corruptio*. One of Walahfrid's favorite terms seems to be *claritas/clarere/clarescere*. It is his aim to "clear" Otmar.

Walahfrid completes the chapter of his *Vita Otmari* that is dedicated to the saint's virtues with a curious description of Otmar's charitable activities, which neither align with the responsibilities of an abbot nor with the requirements of a proper *vita regularis*—and this is another substantial addition to the material on Otmar that we do not find in the *Vita Galli*:

And with all means he devoted himself so meticulously to their care that also at nightly hours he left the monastery and carried out the care for their sickness with wonderful compliance of piety. Indeed, he washed their heads and their feet, he cleansed their festering wounds with his own hands, and he provided them with their need for nourishment, always reflecting in his mind upon the sentence that the Just Judge will announce to those who are merciful: *What you have done to the lowest of my brothers you have done to me*. And this happened in such a way that, highly venerated by all who knew him, very many called him the father of all the poor.⁵⁴ The zeal for compassion had so fully taken hold of him that, if he noticed that one of the poor was numb through the injury of nakedness, he would take off his vestments and cover the limbs of the wretched person, so that he occasionally would return to the monastery without his tunic, only covered with his cape. For he preferred to obtain the garment of eternal incorruptibility by contempt of present pomp, rather than enduring the disgrace of future nudity by failing to do a good work.⁵³

49 Walahfrid, *Vita Otmari*, c. 5 (note 6), 101.

50 Walahfrid, *Vita Otmari*, c. 4–5 (note 6), 100–101.

51 Walahfrid, *Vita Otmari*, c. 5 (note 6), 102.

52 Walahfrid, *Vita Otmari*, c. 7 (note 6), 103–104.

53 Walahfrid, *Vita Otmari*, c. 2 (note 6), 98 (see appendix).

Walahfrid might have inserted this report on Otmar's rather unorthodox form of care for the sick because escaping from the mutual supervision of the monastic enclosure at night and returning without undergarment may have caused scandals (Walahfrid uses the term *obprobria*) and fueled the allegations of sexual misconduct that brought Otmar to fall. Otmar was, as Walahfrid implies, more concerned about the scandals in the afterlife caused by having failed to cover the nude than the scandal of his nudity that he may have caused in this life—and this contempt finds its parallel in his refusal to defend himself in a worldly trial rather, preferring to do so in front of the divine judge. Only a saint could take this license in performing such acts of charity without causing bad rumors. Telling the story up-front may have been a better strategy for the monks of St. Gall than letting the missing undergarments linger through their collective memory.

The *Defensio Otmari* has a second theme that may also have played a role in the events leading to Otmar's trial: his skill in acquiring property and defending the monastery's wealth, and his own largesse in dealing with the monastery's means. Walahfrid does not clarify to what extent Otmar considered himself the owner or the administrator of the monastery. It is also not clear whether he, a priest who was appointed to reform the place, really considered himself a monk who was submitted to the same *vita regularis* he imposed on his community.⁵⁴ After all, he embraced *voluntary* poverty and escaped the pomp of a worldly life—which should, for a monk, be self-evident rather than praiseworthy.⁵⁵ It is Otmar, not the monastic community, who excels in almsgiving and builds a leprosy. This either indicates that he had control over his own means or considered the monastery property that he could use at his whim to perform acts of charity.⁵⁶ On the other hand, he wore a monastic habit or, after his visits to the poor, at least parts of it. Walahfrid also states that Otmar himself never had any inclination to live

54 The question who "owned" St. Gall is difficult to answer. Extant charters of donations list, especially for the period before Otmar's death, various recipients: the saint himself, the *ecclesia sancti Galli*, the *monasterium*, the *locus*, Otmar, the abbot in general, and the community. Walahfrid's work identifies various individuals who at some time claim rights of ownership: Gallus, the aristocrat Walthram on whose land the *cellula* of Gallus was situated, Otmar himself, King Pippin, and, eventually, the bishop of Constance. On the different recipients of donations listed in the charters of St. Gallen, see Peter Erhart's contribution to this volume.

55 Walahfrid, *Vita Otmari*, c. 2 (note 6), 97–98: *in tantum voluntariam paupertatem diligebat, ut terrenam gloriam omnibus fugeret modis. (...) Maluit enim per praesentis pompae contemptum ad indumentum incorruptionis aeternae pertingere.* c. 3, 99: *Et ideo paupertatem sibi potius suisque delegit, quam rerum transeuntium possessionem superfluam expeditis mentibus onerosam.*

56 Walahfrid, *Vita Otmari*, c. 2 (note 6), 97–98: *In eo vero misericordiae opera, quod elemosina dicitur, vix cuiquam habebatur secundus. Nam ad suscipiendos leprosos, qui a caeteris hominibus seiuncti manere semotim consueverunt, hospitium haud longe a monasterio extra eas mansiones, quibus caeteri pauperes recipiebantur, constituit.*

a life of luxury. He praises him for his parsimony⁵⁷ and his love of poverty and lauds him for using a cheap donkey whenever the needs of the monastery forced him to travel to the royal court.⁵⁸

No matter whether Otmar acted on his own account or in the name of the monastery or of Gallus himself, Walahfrid emphasizes several times in different words that expanding, defending, and reclaiming the monastery's property was never a means to its own end but pursued in order to increase the community,⁵⁹ to support the poor, to avoid that the monks suffer hardship, and to ensure that they live a proper monastic life and have just enough to eat and a roof above their heads. This is, of course, only possible if he acquires vast amounts of property in the monastery's vicinity:

One day he went to King Pippin and was welcomed with honor. He received, among other generous favors, seventy pounds of silver to alleviate the needs of his brothers. But, leaving soon to return home, he disbursed the largest part of this money just outside the palace to the poor. He barely kept more than a few *solidi*, pressed by the brothers who were with him. With that money he then bought some land close to the monastery. Remembering the mandates of the Lord, he did not think about the matters of tomorrow, concerning himself, knowing that a monk needs to be content with having nourishment and a roof. And therefore he chose his own poverty and that of his monks, rather than the superfluous possession of transient things that are burdensome for unfettered minds.⁶⁰

It is tempting to read some irony in Walahfrid's description of Otmar's business at the court, especially since around the same time he purchased the estates of the noblewomen Beata (more about her in the fourth section) in the vicinity of the monastery for the amount of seventy *solidi*.⁶¹ If Otmar did this with the money

57 Walahfrid, Vita Otmari, c. 2 (note 6), 97: *Erat denique parsimoniae sectator eximius*.

58 Walahfrid, Vita Otmari, c. 2 (note 6), 97: *Cui etiam haec erat consuetudo, ut si, quoquam pro utilitate monasterii eum tendere necessitas poposcisset, vilis miti dorso veheretur aselli*.

59 Walahfrid, Vita Otmari, c. 1 (note 6), 95–96: *Religiosos etiam quosque ita liberalitate sua ad devotionis studium invitavit, ut ex quorundam donationibus possessiones ipsius coenobii admodum dilataret et infra paucos annos quam plures ad sacrae militiam vitae attractos magisterio suo et cura decentissime gubernaret*.

60 Walahfrid, Vita Otmari, c. 3 (note 6), 99 (see appendix).

61 Chartularium Sangallense, no. 11/11a (note 10), 10–13 (743–746). See also Urkundenbuch der Abtei St. Gallen, vol. 1, ed. by Hermann Wartmann, St. Gallen 1863, no. 10, at 11–12. On Beata's donations, see Sprandel, Das Kloster St. Gallen (note 22), 15–21. Peter Erhart, Monastische Reisewege durch das frühmittelalterliche Italien, in: Nach Rom gehen. Monastische Reisekultur von der Spätantike bis in die Neuzeit, ed. by Peter Erhart and Jakob Kuratli Hübli, Vienna, Cologne, Weimar 2021, 104, n. 53 points towards the connection between Pippin's gift and the purchase of Beata's property.

Pippin gave him to buy property, Walahfrid may have vastly exaggerated the saint's largesse in supporting the poor at the court.

Otmari's intervention to regain confiscated property was, as Walahfrid emphasizes, not at all motivated by striving for earthly possessions but exclusively by the fear that the poverty caused by the attack on the monastery's property might weaken the communal life. Not taking his responsibility to intervene on the monastery's behalf would, in itself, have been no less than a grave *crimen*—and it is remarkable that Walahfrid uses here a term that re-appears in the context of his accusations of sexual misconduct and its redemption through a *corpus incorruptum*.⁶²

Walahfrid repeatedly emphasizes that Otmari perfectly combined the ideal of poverty with the achievement of vastly enriching the monastery, and that all the economic transactions and interventions with the king were parts of his responsibility and not at all motivated by greed. This could either be an expression of a more general “embarrassment of riches” that we find in various hagiographic texts describing how the transition from a poor to a rich community does not compromise their ideals,⁶³ or Walahfrid deliberately contrasts Otmari's praiseworthy pursuit of wealth with Warin and Ruadhard acting “at the behest of the devil and overcome by the most monstrous disease of avarice” (*diabolo suadente, immanissimo avaritiae morbo*). As we know from other sources, both counts were in fact avid supporters of monastic life who founded and sustained various monasteries, such as Arnulfsau, Buchau, Ettenheimmünster, Fulda, Gengenbach, Hornbach, Saint-

62 Walahfrid, *Vita Otmari*, c. 4 (note 6), 99–100: *Qui cum sibi de possessionibus beati Galli perplura eodem violentiae ausu vindicassent, vir Dei Otmarius, non possessionibus terrenis inhians, sed coenobialis vitae in eodem loco, rerum ingruente penuria, defectum praemetuens, Pippinum regem adiit ipsique tyrannicam eorum praesumptionem exposuit pariter protestatus, grave eum crimen incursum, si eorum actibus consentiendo faveret.*

63 Explaining that the ideal of poverty was by no means incompatible with acquiring wealth for the monastery was one of the central themes of Walahfrid's *Vita Galli*. See Diem, *Die „Regula Columbani“ und die „Regula Sancti Galli“* (note 5), 88–91. For other examples of the monastic embarrassment of richness, see Albrecht Diem, *The Pursuit of Salvation. Community, Space, and Discipline in Early Medieval Monasticism*, Turnhout 2021, 506–507; id., *Disputing Columbanus's Heritage: The Regula cuiusdam patris* (with a translation of the Rule), in: *Columbanus and the Peoples of Post-Roman Europe*, ed. by Alexander O'Hara, Oxford 2018, 259–306, at 281–282; id., *The Solen Glove: On the Hierarchy and Power of Objects in Columbanian Monasteries*, in: *Shaping Stability. The Normation and Formation of Religious Life in the Middle Ages*, ed. by Krijn Pansters and Abraham Plunkett-Latimer, Turnhout 2016, 51–67, at 66–67; id., *Who is Allowed to Pray for the King? Saint-Maurice d'Agaune and the Creation of a Burgundian Identity*, in: *Post-Roman Transitions. Christian and Barbarian Identities in the Early Medieval West*, ed. by Gerda Heydemann and Walter Pohl, Turnhout 2013, 47–88, at 61–63. On the theme in general, see Peter Brown, *Treasure in Heaven. The Holy Poor in Early Christianity*, Charlottesville, London 2016, 71–108.

Denis, and Schwarzach.⁶⁴ As we will see, Warin's and Ruadhard's specific confiscation of parts of the monastery's property may not have been as illegitimate as Walahfrid wants us to think.⁶⁵

Otmar's trial and Carolingian Legislation

Only seventeen years before Otmar's trial, the Carolingian rulers, instigated by the reform activities of the Anglo-Saxon monk Boniface, had reinstated the tradition of holding church councils, whose decisions were promulgated as royal *capitularia*.⁶⁶ Unlike Merovingian councils, which treated monastic life rather peripherally and with the purpose of mitigating its disruptive potential,⁶⁷ Carolingian acts of councils and royal *capitularia* considered both monks and nuns an essential part of the *ecclesia*. They should be regulated just as clerics, priests and bishops. Submitting them to a proper *vita regularis* was one of the foremost objectives, and the *Regula Benedicti* appeared to be the perfect instrument to achieve this goal.⁶⁸ Otmar's trial is a unique case of seeing Carolingian legislation in action.

A primary concern of Carolingian rulers and bishops was ensuring the sexual purity of priests, monks, and nuns.⁶⁹ The first Carolingian council, the *Concilium*

64 Walahfrid, *Vita Otuari*, c. 4 (note 6), 99–100. On Warin and Ruadhard's foundations, see Borgolte, *Die Grafen Alemanniens* (note 11), 230–232.

65 See also Borgolte, *Die Grafen Alemanniens* (note 11), 234 and 284.

66 On Boniface's impact on resuming the practice of holding regular church councils, see Willibald, *Vita Bonifatii*, c. 8, ed. by Wilhelm Levison, in: MGH SS rer. Germ. 57, Hanover, Leipzig 1905, 41–42. See also Josef Semmler, *Bonifatius, die Karolinger und „die Franken“*, in: *Mönchtum–Kirche–Herrschaft 750–1000*, ed. by Dieter R. Bauer, Rudolf Hiestand, Brigitte Kasten and Sönke Lorenz, Sigmaringen 1998, 3–49, esp. 21–39; id., *Pippin III. und die fränkischen Klöster*, in: *Francia 3* (1975), 88–146, at 130–133.

67 For an overview of monastic provisions at Merovingian episcopal councils, see Albrecht Diem, *Krisenmanagement oder Klosterpolitik? Konzilien, Bischöfe, und Klöster in der Merowingerzeit*, in: *Der bischöfliche Impetus. Individueller und kollektiver Gestaltungswille in Gesellschaft, Kultur und Wirtschaft vom 6. bis 8. Jahrhundert*, ed. by Andreas Bihrer, Sebastian Scholz and Gerald Schwedler, Cologne, Vienna 2025, 225–260.

68 On early Carolingian monastic legislation, Albrecht Diem, *The Carolingians and the Regula Benedicti*, in: *Religious Franks. Religion and Power in the Frankish Kingdoms: Studies in Honour of Mayke de Jong*, ed. by Rob Meens, Dorine van Espelo, Bram van den Hoven van Genderen et al., Manchester 2016, 243–261, at 251–253; id., *Inventing the Holy Rule: Some Observations on the History of Monastic Normative Observance in the Early Medieval West*, in: *Western Monasticism ante litteram. The Spaces of Monastic Observance in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, ed. by Hendrik Dey and Elizabeth Fentress, Turnhout 2011, 53–84, at 70–72.

69 On the theme of sexual purity and monastic reform see Mayke B. De Jong, *Imitatio Morum. The Cloister and Clerical Purity in the Carolingian World*, in: *Medieval Purity and Piety. Essays on*

Germanicum of 742, prescribed in its very first canon that clerics who commit fornication or adultery should, along with false priests and deacons, be cut off from the revenues of their churches, deposed, and forced to do penance.⁷⁰ Subsequently, the council decided that any servant of God or handmaid of Christ who falls into the crime of fornication should be sent to prison on bread and water. An ordained priest had to remain in prison for two years. Additionally, he should be beaten and flogged. Monks and clerics should be flogged after the third transgression and then do penance in prison for a year.⁷¹

The Council of Les Estinnes (*Concilium Liftinense*) of 743 determined that abbots and monks receive the *Regula Benedicti* in order to restore the norm of regular life. This is directly followed by a provision that priests who defile (*coinquinatur*) the monastery by committing fornication and adultery should be deposed and forced to do penance. If they, but also ordinary monks and nuns, fall into the crime of fornication or adultery, they should face the verdict of a synod.⁷²

Several provisions of councils and *capitularia* determine how trials against clerics, monks, priests and abbots are to be conducted. Pippin's *Capitulare* of 754–755 prescribes that a priest or cleric committing incest is to be summoned to a synod by the archdeacon of the bishop and by the count. If he refuses, he will be forced by the count to attend and subsequently judged by the bishop.⁷³ Otmar had not been accused of incest, but the fact that he was arrested by Ruadhard and Warin and brought in front of a synod fully aligns with this procedure. The counts might even

Medieval Clerical Celibacy and Religious Reform, ed. by Michael Frassetto, New York, London 1998, 49–80, which provides a broad overview of Carolingian legislation on clerical and monastic purity.

70 *Concilium Germanicum*, c. 1, ed. by Albert Werminghoff, in: MGH Conc. 2,1, Hanover, Leipzig 1906, 3: *Falsos presbiteros et adulteros vel fornicatores diaconos et clericos de pecuniis aeclesiarum abstulimus et degradavimus et ad poenitentiam coegimus.*

71 *Concilium Germanicum*, c. 6 (note 70), 4: *...ut, quisquis servorum Dei vel ancillarum Christi in crimen fornicationis lapsus fuerit, quod in carcere poenitentiam faciat in pane et aqua et, si ordinatus presbiter fuisset, duos annos in carcere permaneat et antea flagellatus et scorticatus videatur, et post episcopus adaugeat. Si autem clericus vel monachus in hoc peccatum ceciderit, post tertiam verberationem in carcerem missus vertentem annum ibi poenitentiam agat.*

72 *Concilium Liftinense*, c. 1, in: MGH Conc. 2,1 (note 70), 7: *Abbates et monachi receperunt sancti patris Benedicti regulam ad restaurandam normam regularis vitae. Fornicatores et adulteros clericos, qui sancta loca vel monasteria ante tenentes coinquinaverunt, praecipimus inde tollere et ad poenitentiam redigere; et si post hanc definicionem in crimen fornicationis vel adulterii ceciderint, prioris synodus iudicium sustineant; similiter et monachi et nonne.*

73 *Pippini Capitularia* (754–755), c. 3, ed. by Alfred Boretius, in: MGH Capit. 1, Hanover 1883, 30–31: *De presbyteris et clericis sic ordinamus, ut archidiaconus episcopi eos ad synodum commoneat una cum comite. Et si quis contempserit, comes eum distringere faciat, ut ipse presbyter aut defensor suus LX solidos componat, et ad synodum eat. Et episcopus ipsum presbyterum aut clericum iuxta canonicam auctoritatem deiudicare faciat.*

have had a second reason to arrest Otmar: the same *Capitulare* prohibits circumvention of the proper chain of command by addressing the king directly instead of having his case heard at the count's court. Otmar's journey to the court was, thus, at least from the perspective of Warin and Ruadhard, illegal.⁷⁴

The fact that the bishop took over control of the monastery after Otmar's deposition and appointed his own abbot, as Walahfrid reports in the *Vita Galli*,⁷⁵ also conforms to Carolingian legislation, which determines in general that bishops hold control over monasteries in their parish and supervise their life according to the *regula*.⁷⁶ In particular, bishops and councils have a right to excommunicate and depose the abbot or abbess of a monastery that does not live according to the rule, and appoint by royal order and with the consent of the community a successor who rules the monastery according to the holy *ordo*.⁷⁷ Otmar's deposition and the bishop's right to install an abbot from another monastery is, moreover, corroborated by the *Regula Benedicti*.⁷⁸

The trial against Otmar, thus, entirely fits within the Carolingian agenda to ensure sexual purity in the monastery and conforms both in procedure and in outcome to Carolingian legislation. Even the spiritual exercises Otmar adopted after his conviction—prayer, fasting and withdrawal from the world—align with the penance imposed on lapsed priests.⁷⁹

There are other important links between the events described in the *Vita Otmari* and Carolingian legislation issued during Otmar's abbacy, which makes one wonder to what extent Walahfrid has actually used the early Carolingian *capitularia*

74 Pippini Capitularia (754–755), c. 7 (note 73), 32: *Et si aliquis homo ad palacium venerit pro causa sua, et antea ad illum comitem non innotuerit in mallo ante racemburgiis, aut de causa sua ante comite in mallo fuit ante racemburgiis, et hoc sustinere noluerit quod ipsi ei legitime iudicaverint; si pro ipsis causis ad palacium venerit, vapuletur.*

75 Walahfrid, *Vita Galli* II, c. 15 (note 4), 323–324.

76 Concilium Ascheimense (755–760), c. 10, in: MGH Conc. 2,1 (note 70), 58; Concilium Vernense (755), c. 3, in: MGH Capit. 1 (note 73), 33.

77 Concilium Vernense (755), c. 5, in: MGH Capit. 1 (note 73), 34: *Ut monasteria, tam virorum quam puellarum, secundum ordinem regulariter vivant; et si hoc facere contempserint, episcopus in cuius parrochia esse videntur hoc emendare debeat. Quod si non potuerit, hoc quem metropolitanum constituimus innotescat, et ipse hoc emendare faciat. Quod si hoc nec ipse emendare potuerit, ad sinodum publicum exinde veniant, et ibidem canonicam sententiam accipiat. Et si publicum sinodum contempserit, aut honorem suum perdat aut excommunicetur ab omnibus episcopis, et talis in eius locum in ipso sinodo constituatur per verbum et voluntatem domno rege vel consensus servorum Dei, qui secundum ordinem sanctam ipsam gregem regat.* See also Felten, *Äbte und Laienäbte* (note 25), 104. On earlier legislation on deposing abbots, see *ibid.*, 65–66.

78 *Regula Benedicti*, c. 64.3–6, ed. by Jean Neufville and Adalbert de Vogüé, in: SC 181–182, 648.

79 Walahfrid, *Vita Otmari*, c. 6 (note 6), 103: *Ubi idem sanctus pater spiritali tantummodo exercitio, id est orationibus ac ieiuniis, vacans eo liberius Domino deservivit, quo ab humana frequentatione curisque saecularibus fuerat absolutus. His et similibus notae devotionis insistent operibus.*

and acts of councils as source for creating Otmar's world.⁸⁰ The councils of Les Estinnes (743) and Soissons (744) confirmed the ruler's right to confiscate parts of ecclesiastical and monastic property for war efforts, but also determined that these confiscations may not lead churches and monasteries into a state of poverty. If this happens, confiscated good needs to be returned.⁸¹ In general, kings are responsible for ensuring that monks and nuns do not suffer poverty and that they are able to live a life according to their *ordo*.⁸² Conversely, everything monasteries owned beyond their need has to be taxed, and royal monasteries need to provide the king with a record of their donations.⁸³

All of this puts a limit to a monastery's ability to amass riches and explains much of what we find in the *Vita Otuari*: Otmar's repeated negotiations with the king about support for the monastery and about returning confiscated goods, his argument that confiscations jeopardize the community's ability to live a proper coenobitical life, and his insistence that the monastery does not strive to own more than it needs. It does, however, also show that Ruadhard's and Warin's claims on parts of the monastic property in the name of the King were in accordance with Carolingian *capitularia*.

80 In the prologue of the *Vita Otuari* (note 6), 94 Walafrid reveals that his text is entirely based on the material that Abbot Gotzbert of St. Gallen provided, but he also emphasizes that there are various other sources that testify to the credibility of his report.

81 Concilium Liftinense (743), c. 2, in: MGH Conc. 2,1 (note 70), 7: *Statuimus quoque cum consilio servorum Dei et populi Christiani propter imminetia bella et persecutiones ceterarum gentium, quae in circuitu nostro sunt, ut sub precario et censu aliquam partem aecclesialis pecuniae in adiutorum exercitus nostri cum indulgentia Dei aliquanto tempore retineamus, ea conditione, ut annis singulis de unaquaque casata solidus, id est duodecim denarii, ad aecclesiam vel ad monasterium reddatur; eo modo ut, si moriatur ille, cui pecunia commodata fuit, aecclesia cum propria pecunia revestita sit, et iterum, si necessitas cogat, ut princeps iubeat, precarium renovetur et rescribatur novum. Et omnino observetur, ut aecclesia vel monasteria penuriam et paupertatem non patiantur, quorum pecunia in precario praestita sit, sed, si paupertas cogat, aecclesiae et domui Dei reddatur integra possessio. Capitulare Suessionense (744) c. 3, in: MGH Capit. 1 (note 73), 29: *Ut ordo monachorum vel ancillarum Dei secundum regula sancta stabiles permaneant. Et de rebus ecclesiasticis subtraditis monachi vel ancillas Dei consolentur, usque ad illorum necessitati satisfaciant; et quod superaverit, census levetur.**

82 Concilium Vernense (755), c. 6, in: MGH Capit. 1 (note 73), 34: *Et si aliqua monasteria sunt qui eorum ordinem propter paupertatem adimplere non potuerint, hoc ille episcopus de veritate praevidet, et hoc domno rege innotescat, ut in sua elimosina hoc emendare faciat.*

83 Concilium Vernense (755), c. 20, in: MGH Capit. 1 (note 73), 36: *In illo alio sinodo nobis perdonastis, ut illa monasteria, ubi regulariter monachi vel monachas vixerunt, ut hoc quod eis de illas res demittebatis unde vivere potuissent, ut exinde, si regales erant, ad domnum regem fecissent rationes abba vel abbatisa; et si episcopales, ad illum episcopum. Similiter et de illos vicos.*

Vita regularis

The last, and most complicated, link between Carolingian *capitularia* and acts of councils and the events in St. Gall concerns the introduction of the *vita regularis*. It is widely assumed that Otmar introduced the *Regula Benedicti* around 747 after having received the text from the Frankish ruler Pippin. From this point onward, St. Gall has, allegedly, been considered a “Benedictine” monastery.⁸⁴ The *Concilium Germanicum* did indeed determine that monks and handmaids of God who live a monastic life should strive to live and govern their own life according to the *Regula Benedicti*, and the acts of the Council of Les Estinnes prescribe that all monasteries should receive the *Regula Benedicti* “in order to restore the regular life.”⁸⁵ Things are, however, more complicated than simply stating that Carolingian councils “introduced” the *Regula Benedicti* and that the monks of St. Gall “adopted” the text under Abbot Otmar. I suggest that the question what a *vita regularis* entails and the place of the *Regula Benedicti* in the endeavor of installing a *vita regularis*, played an important role both in the trial against Otmar and in Walahfrid’s assignment to provide the monks of St. Gall with a past that suited their present.

The *capitularia* and acts of councils are notoriously ambiguous in the *vita regularis* in general and the *Regula Benedicti* in particular.⁸⁶ The *Concilium Germanicum* requires, on the one hand, that monks and nuns should *strive (studere)* to live according to the *Regula Benedicti*, which makes the Rule an aspirational text rather than a law to be followed. On the other hand, it turns the *Regula Benedicti* into a marker of distinction: monks and nuns live “their own life” (*propriam vitam*) according to the Rule, which sets them apart from clerics and lay people. The Council of Les Estinnes sends a similarly mixed message: it places the written Rule in the center and, oddly, assigns it to the royal court (thus not to the bishops) to distribute the text. It is in the rulers’ interest to promote the *Regula Benedicti*—as a tool for reform rather than a binding norm. The *Concilium in Francia habitum* of 747 prescribes that both the *canones* and the *regula sancta* are to be read aloud at the synod,⁸⁷ a provision that, on the one hand, places the texts in the center and

84 Borst, Mönche am Bodensee (note 9), 40–42.

85 Concilium Germanicum, c. 7, in: MGH Conc. 2,1 (note 70), 4: *Et ut monachi et ancille Dei monasteriales iuxta regulam sancti Benedicti ordinare et vivere, vitam propriam gubernare studeant*. Concilium Liftinense (743), c. 1, in: MGH Conc. 2,1 (note 70), 7: *Abbates et monachi receperunt sancti patris Benedicti regulam ad restaurandam normam regularis vitae*.

86 See also Josef Semmler, Benediktinisches Mönchtum in Bayern im späten 8. und 9. Jahrhundert, in: Frühes Mönchtum in Salzburg, ed. by Eberhard Zwink, Salzburg 1983 (Salzburg Diskussionen, vol. 4), 199–218.

87 Concilium in Francia habitum (747), in: MGH Conc. 2,1 (note 70), 47: *Statuimus, ut per annos singulos canonum decreta et ecclesiae iura et norma regularis vitae in sinodo legantur et recuperentur*.

elevates it to the same level as the acts of councils and gives it a normative character and, on the other hand, turns it into a “holy” text—much more than simply a set of norms to be followed.

The mixed messages of Carolingian councils leave us with a number of questions: how is the *Regula Benedicti* related to the imperative of the *vita regularis*, and to what extent does *vita regularis* mean living according to the *Regula Benedicti*? Which parts of the *Regula Benedicti* are supposed to be implemented strictly and at which points are Carolingian monasteries allowed to part ways from a guideline that was, after all, composed for Late Roman ascetic enthusiasts rather than Frankish monks and nuns populating royal or aristocratic pet projects, or—in the case of St. Gall—servants at a saint’s shrine? The royal court and gatherings of priests and bishops may have had a different perspective on these questions than monks (and nuns) who were confronted with the practicalities of monastic life and had already established their own traditions that needed to be reconciled with the *Regula Benedicti*.⁸⁸ This may have led to quite a bit of friction in Otmar’s time and probably still at the time when the monks of St. Gall commissioned the *Vita Galli* and the *Vita Otuari*. St. Gall may have owned several copies of the *Regula Benedicti*, but references to the *Regula Benedicti* as monastic norms to be followed are rare.⁸⁹

Walahfrid addresses this theme, albeit discretely, and he makes the point that living a *vita regularis* and living according to the *Regula Benedicti* are not the same thing, and that a *vita regularis* without the *Regula Benedicti* is entirely possible. The question of what *vita regularis* means for St. Gall specifically remains a problem since it was one of the many monasteries founded by Frankish aristocrats under the precondition that its inhabitants live *regulariter*. Such foundations followed established models since the early seventh century and the times of Columbanus.⁹⁰

88 Albrecht Diem, *Choreography and Confession: the *Memoriale qualiter* and Carolingian Monasticism*, in: *Categorizing the Church. Monastic Communities, Canonical Clergy and Episcopal Authority in the Carolingian World*, ed. by Rutger Kramer, Emilie Kurdziel, and Graeme Ward, Turnhout 2022, 59–97.

89 On the manuscripts of the *Regula Benedicti* and other monastic rules in St. Gall, see Johanna Jebe, *Debating the *una regula*: Reflections on Monastic Life in Ninth Century Manuscripts from St. Gall*, in: *Categorizing the Church* (note 88), 323–352, and ead., *Gutes Mönchtum in St. Gallen und Fulda*, Freiburg, Basel, Vienna 2024, 86–218.

90 On monastic life as *vita regularis* in seventh-century monasticism, see Diem, *The Pursuit of Salvation* (note 63), 31–34; Albrecht Diem, *Was bedeutet Regula Columbanii?*, in: *Integration und Herrschaft. Ethnische Identitäten und soziale Organisation im Frühmittelalter*, ed. by Max Diesenberger and Walter Pohl, Vienna 2002 (*Forschungen zur Geschichte des Mittelalters* vol. 3), 63–89. For an overview of seventh-century monastic foundations and references to the *regula*, see also Friedrich Prinz, *Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung* (4. bis 8. Jhd.), Munich,

In the case of St. Gall, it was a community around a saint's tomb that had to be *transformed* into a *coenobium*, i. e. it had to change its identity and establish its place within the political landscape of the first half of the eighth century.

Walahfrid refers to a *vita regularis* or to an *ordo regularis* a couple of times but explicitly mentions Benedict's rule only once—without calling the text a *regula* at all. According to his *Vita Galli*, Carloman visited the shrine of Gallus on his way to Rome after his resignation as mayor of palace and acknowledged the virtuous life of the monks, but also their poverty. He sent a letter to his brother Pippin asking him to support the monastery. Subsequently, Pippin provided the monks with the *libellum*, *quem Benedictus pater de coenobitarum conversatione composuerat* (the little book that father Benedict has composed on the life of cenobites), as Walahfrid calls it, along with generous support, so that Otmar could install in the monastery the *ordo vitae regularis* in order to supply the prayers of the blessed Gallus (*ad supplendas beati Galli excubias*).⁹¹ This conforms to the Acts of Les Estinnes, which prescribe that monasteries should receive a copy of the book as tool for reform, and with the Acts of Ver, which determine that monasteries should receive the king's material support.⁹² Linking the *ordo vitae regularis* to the liturgy for the saint Gallus is, however, at most a free adaptation of the *Regula Benedicti*, which may contain various provisions on liturgical discipline but was definitively not written for a community at a saint's shrine.⁹³

The *Vita Otmari* does not mention the *Regula Benedicti* at all but states that Pippin, when confirming Otmar's appointment, ordered him (*iussit*) to institute the *vita regularis* in the monastery.⁹⁴ So this must have happened *before* he received the text. Subsequently, Walahfrid lists what this *vita regularis* entails: building proper housing (*undique versum congrua monachis habitacula construxit*), reforming the *locus sanctus* for the use of the divine service (*et ipsius sacri loci statum ad utilitatem divini servitii studiosissime reformavit*), recruiting monks (*religiosos etiam quosque ita liberalitate sua ad devotionis studium invitavit*), and increasing the property of

Vienna ²1988. Compare to reference to Geary in note 44. On the transformation of saint's shrines to monasteries, see Dieter Geuenich, Religiöse Gemeinschaften an Heiligengräbern, in: Frühformen von Stiftskirchen in Europa: Funktion und Wandel religiöser Gemeinschaften vom 6. bis zum Ende des 11. Jahrhunderts. Festgabe für Dieter Mertens zum 65. Geburtstag, ed. by Sönke Lorenz and Thomas Zotz, Leinfelden-Echterdingen 2005, 19–30, esp. 20–22 on St. Gall.

91 Walahfrid, *Vita Galli* II, c. 10 (note 4), 320: *ad supplendas beati Galli excubias regularis ordinem institueret vitae*. See Todd Matthew Mattingly, *Living Reliquaries. Monasticism and the Cult of Relics in the Age of Louis the Pious*, PhD thesis University of Toronto, Toronto 2019, 194–201 on the term *excubiae*.

92 Concilium Vernense (755), c. 6, in: MGH Capit. I (note 73), 34.

93 *Regula Benedicti*, c. 8–20 (note 78), 508–538.

94 Walahfrid, *Vita Otmari*, c. 1 (note 6), 96: *Cuius petitioni iam dictus princeps assensum praebens locum sibi traditum viro venerabili commendavit et regularem inibi vitam instituere iussit*.

the monastery (*ut ex quorundam donationibus possessiones ipsius coenobii admodum dilataret et infra paucos annos quam plures ad sacrae militiam vitae fratres attrachos magisterio suo et cura decentissime gubernaret*). The expression *militia sacrae vitae* might be an allusion to the *Regula Benedicti*.⁹⁵ In addition, Walahfrid stresses Otmar's personal virtues: his poverty, austerity, care of the sick, and especially his purity. As such, the text itself provides a "rule in a nutshell", which, remarkably enough, does not mention the service at Gallus' tomb at all.

The second book of the *Vita Galli* introduces its section on Otmar's achievements and Gallus' miracles as the part "in which it is described clearly how and when [the monks] in the *conoebium* of the blessed Gallus had begun to serve according to the institutes of a *vita regularis*."⁹⁶ Here Otmar receives control over the place of Gallus from Charles Martel (thus not from Pippin) along with the requirement to strive to institute a *vita regularis*—and it is noteworthy that Walahfrid uses here the same term *studere* as in the *Concilium Germanicum* that was held under Charles Martel.⁹⁷

If we look at the *Vita Galli* as a whole, we see how Walahfrid makes the same point—you don't need the *Regula Benedicti* to live a *vita regularis*—in a much more elaborate way. This may even have been one of the reasons why the monks of St. Gall requested him to compose a new *Vita Galli*. Walahfrid describes Gallus' own monastic conversion and his entry into Columbanus' monastery as "advancing in the discipline of a *vita regularis*."⁹⁸ The previous version of the *Vita Galli*, written only a decade earlier by Wetti, does, in the same context, not refer to a *vita regularis* and omits this term altogether. But there are more things that Walahfrid changed. At several points Walahfrid discretely inserts traits of Columbanus, Gallus, and his followers that we can find in a similar way in the *Regula Benedicti* and in other monastic norms, e. g. in his decision to live a eremitical life,⁹⁹ care of the sick,¹⁰⁰ the willingness to undertake an impossible task,¹⁰¹ the reception of the poor by the *ostiarius*,¹⁰² and the reading of

95 Cf. *Regula Benedicti*, prologue.3 (note 78), in: SC 181, 412; c. 1.2, 436; c. 2.20, 446; c. 18.10, in: SC 182 (note 78), 530; c. 61.10, 638.

96 Walahfrid, *Vita Galli* II, c. 9 (note 4), 318: *In quibus primo quomodo vel quando in coenobio beati Galli regularis vitae instituta servari coepissent, liquido declaratur*.

97 Walahfrid, *Vita Galli* II, c. 10 (note 4), 319: ... *ad praefatum principem Carolum cum eodem duce properavit, ipsique eandem cellam proprietatis iure contradidit et, ut Otmarum presbyterum eidem loco praeficeret, exoravit. Annuens petitioni eius princeps, Otmaro ad praesentiam suam vocato locum commendavit et, ut regularem inibi vitam instituere studeret, praecepit*.

98 Walahfrid, *Vita Galli* I, c. 1 (note 4), 285: ... *ut in regularis vitae proficeret disciplina...*

99 Walahfrid, *Vita Galli* I, c. 9 (note 4), 291; *Regula Benedicti*, c. 1.3–5 (note 78), 436–438.

100 Walahfrid, *Vita Galli* I, c. 9 (note 4), 291; *Regula Benedicti*, c. 36 (note 78), 570–572.

101 Walahfrid, *Vita Galli* I, c. 26 (note 4), 304; *Regula Benedicti*, c. 68 (note 78), 664.

102 Walahfrid, *Vita Galli* II, c. 42 (note 4), 335; *Regula Benedicti*, c. 66.3 (note 78), 660 and c. 53.15, 614.

the Gospels during nocturns.¹⁰³ Columbanus and Gallus, as they were constructed by Walahfrid, are, thus, already perfect monks who naturally embody the *Regula Benedicti* without having any knowledge of the text. In the next section I hope to show how the challenge of establishing a *vita regularis* at Gallus' shrine, and the question of what such a *vita regularis* entails, played into Otmar's trial and deposition.

Lantpert and Winithar

The *Vita Otmari* identifies three culprits of Otmar's fall: the greedy counts Ruadhard and Warin, and Lantpert, "who had been counted among the brothers because of his profession, not because of the holiness of his life."¹⁰⁴ Walahfrid recounts how Ruadhard and Warin instigated Lantpert to accuse Otmar of the *crimen luxuria*e and to testify against him. At the trial he claimed to know the name of a woman whom Otmar had raped or, in Walahfrid's words, forced into defilement (*pollutio*). Walahfrid found it important enough to refer to Otmar's accuser by name instead of just calling him *quidam monachus*. Lantpert does not appear in the early profession list of St. Gall, but he is listed in the *Liber Vitae* of Reichenau among the monks of St. Gall and in the list of deceased monks at the end of manuscript St. Gall, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 914 from the first third of the ninth century.¹⁰⁵ He may have become sick and regretted his accusation after Otmar's fall, but he remained part of the community.

It is not unlikely that we can identify this monk Lantpert with Lantbert, the son of the above-mentioned aristocratic lady Beata who in 744 transferred her estates "under the lordship of the confessor Saint Gallonus and Abbot Otmar and the monks who serve at that place."¹⁰⁶ In exchange she had received seventy *solidi* to finance her journey to Rome.¹⁰⁷ A year later, Lantbert donated in two charters

103 Walahfrid, *Vita Galli* II, c. 43 (note 4), 335; *Regula Benedicti*, c. 9.8 (note 78), 512.

104 Walahfrid, *Vita Otmari*, c. 4 (note 6), 100: *qui fratribus eius professione connumeratus erat, non vitae sanctitate*.

105 Das Verbrüderungsbuch der Abtei Reichenau, ed. by Johanne Autenrieth, Dieter Geuenich and Karl Schmid, in: MGH Libri Memoriales, N. S. 1, Hanover 1979, 13 B3. The martyrology in St. Gall, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 914, 280 (<https://www.e-codices.unifr.ch/de/csg/0914/280/0/>) lists at the date June 14 (18th kalends of July) *et est obitus Lantperti*. This manuscript contains a copy of the authoritative copy of the *Regula Benedicti* kept at the court of Charlemagne. On this manuscript, see Jebe, Gutes Mönchtum (note 89), 97–218. A comparison between the profession list and the *Liber Vitae* is provided by Schär, Sankt Galler Mönche (note 45), 14.

106 Chartularium Sangallense, no. 11 (note 10), 11, Urkundenbuch St. Gallen, no. 10 (note 61), 11: *in dominatione sancti Galloni confessoris vel Otmari abate et monachis ibidem deservientes*. Alfons Zettler, Vortrag zum Fest des heiligen Otmar, in: Vvaldo I: Otmar and Beata, ed. by Peter Erhart and Jakob Kuratli Hüebli, St Gallen 2020, 58–82, at 70 comes to a similar conclusion.

107 On Beata's journey to Rome, see Erhart, Monastische Reisewege (note 61), 89–120, at 104–105.

all his possessions to the monastery, with exception of what he needed for his personal sustenance.¹⁰⁸ He may have decided to become a member of the community at a later point.

Landbert and Beata were, thus, among the most important donors of St. Gall who played a crucial role in the monastery's transformation. His second charter is addressed to the "holy church of the confessor Saint Gallus and many other martyrs and confessors, which has been built at the place of Thurgau in the region of the *castrum* of Arbon, were now Otmar governs, who appears to serve God in piety and according to the approved norm of the rules."¹⁰⁹ The transaction is described here as follows: "Today I transfer and hand over everything entirely from my control to the lordship of the church of Saint Gallus and Abbot Otmar, its leader, and its monks, who are there obviously serving God, for the salvation my soul and the redemption of my father and mother..."¹¹⁰

Lantbert's second charter is one of just three eighth-century charters of St. Gall that mention a *regula* and, implicitly, make a regular life a condition for a donation. Another charter was issued in 761, shortly after Otmar's deposition, in which the monks of St. Gall describe themselves as *nos fratribus vel monahi sancti Galloni confessore, qui ad cella sua sub usu regulare deservimus* ("we brothers and monks of the confessor Saint Gallonus who serve at his cell under regular practice").¹¹¹ A third charter, a donation from a certain Gebalinda drawn in 779, explicitly mentions the *Regula Benedicti*.¹¹² None of the other 158 charters issued before the year 800 set standards for the monks of St. Gall aside from, in some cases, stating that they serve (*deservire*) at the church of Gallus.¹¹³

108 Chartularium Sangallense, no. 12–13 (note 10), 13–15, Urkundenbuch St. Gallen, no. 11–12 (note 61), 13–15. The first, shorter, charter does not mention Lantbert's sustenance.

109 Chartularium Sangallense, no. 13 (note 10), 13, Urkundenbuch St. Gallen, no. 12 (note 61), 14: *Sacrosancta ecclesia sancti Galli confessoris et aliorum plurimorum martyrum et confessorum, qui est constructa in sito Durgaunense et in pago Arbonense castro, ubi nunc preest Autmarus abbas, qui secundum reigionem Deo deservire videntur et sub nurmam regularem coufirmatam.*

110 Chartularium Sangallense, no. 13 (note 10), 15, Urkundenbuch St. Gallen, no. 12 (note 61), 15: *... omnia et exintegro a die presente de meo iure in dominationem ecclesie sancti Galli vel Autmaro eius rectore et eius monachis, qui ibidem deo deservire videntur, trado adque transfundo pro anime meae salutem et patris et matris mei remedium....*

111 Chartularium Sangallense, no. 30 (note 10), 30, Urkundenbuch St. Gallen, no. 29 (note 61), 33. Johanna Jebe pointed me to this charter.

112 Chartularium Sangallense, no. 87 (note 10), 77, Urkundenbuch St. Gallen, no. 90 (note 61), 85: *Venerabilis in Christo fratribus seu pro Christo peregrinantibus Iohannis episcopus et abbas una cum monachis suis sub norma sanctae regule beati Benedicti constitutione degentibus in monasterio sancti Galli confessoris seu sanctae Mariae semper virginis.* According to Bernhard Zeller, this charter was drawn by a monk from Reichenau.

113 See also Peter Erhart's contribution to this volume.

If Lantbert, the donor, and Lantpert, Otmar's accuser, were indeed one and the same person, we would deal with an aristocrat who submitted his entire property to the power of Otmar in expectation of his *pietas* and a proper *vita regularis* but who then came to the conclusion that the abbot failed to meet his standards. Lantpert's accusation would have been fueled by the same concern about monastic purity that we find in the *capitularia* of the Carolingian rulers that formed the basis of Otmar's trial and punishment. We could place Lantpert in one line with numerous Frankish aristocrats who founded and supported monasteries under the condition that its inhabitants live a *vita regularis* and who were deeply invested not only in the institutional continuity but also in the purity of their foundations.¹¹⁴

Walahfrid does not pretend that Otmar's accuser was a lone wolf and that the rest of the community rushed to Otmar's defense. He states that numerous people (*plurimi*) attended the trial with the—misguided—assumption that the accusations may be justified.¹¹⁵ Otmar is urged by many (*a plurimis*)—thus not by everyone—to defend himself against the accusation, which he refuses to do. It is *one* monk, Perahtgoz, who secretly feeds him in prison.¹¹⁶ Ten years after Otmar's death and incited by a vision rather than their own memory, a group of monks secretly opened his grave to find a *corpus incorruptum* which, only at this point, convinced them of Otmar's innocence.¹¹⁷ This implies that the community of St. Gall was divided about Otmar's guilt, but it also indicates that Otmar's successor John was at one point willing to heal the wounds of the trial by allowing Otmar's body to return to St. Gall.

There is another source that may shed some light on Otmar's trial and its aftermath: the *Versus Winitharii*, a short sermon written by the monk and scribe Winitharius, who became the *de facto* head of the monastery after John had become bishop of Constance. Bernhard Zeller dates the *Versus Winitharii*, which is preserved as autograph at the end of a collection of Pauline epistles, to the early 760s, thus shortly after Otmar trial.¹¹⁸

114 See Diem, *The Pursuit of Salvation* (note 63), 31–34; Albrecht Diem and Philip Rousseau, *Monastic Rules (Fourth to Ninth Century)*, in: *The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West*, vol. 1, ed. by Alison I. Beach and Isabelle Cochelin, Cambridge 2020, 162–194, at 181–184.

115 Walahfrid, *Vita Otmari*, c. 4 (note 6), 100: *Qua causa plurimi tam dolosae factionis ignari ad concilium evocantur*.

116 Walahfrid, *Vita Otmari*, c. 6 (note 6), 102–103.

117 Walahfrid, *Vita Otmari*, c. 7 (note 6), 103–104. On the *corpus incorruptum*, see Arnold Angenendt, *Corpus incorruptum. Eine Leitidee der mittelalterlichen Reliquienverehrung*, in: *Saeculum* 42 (1991), 320–348.

118 On the date of the *Versus Winitharii*, see Bernhard Zeller's contribution to this volume. The text is preserved in St. Gall, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 70, 250–258: <https://www.e-codices.unifr.ch/de/list/one/csg/0070>.

The text is a somewhat clumsy imitation of a Pauline missive to a Christian community in perils. Winithar expresses at the beginning that he anticipates disgust (*vomitum*), loathing (*fastidium*), immediate shouting (*statim erumpens in vocem*), and animosity (*animositatem*) from his audience. It is not those who are the first among the brothers (*qui primi sunt in fratribus*) that need his admonition but those who are poor in understanding (*qui pussilitatem habent intellectus*).¹¹⁹ It seems, thus, that he addressed a sharply divided community where emotions ran high, with a leadership on Winithar's side and a group of monks who strongly opposed him and who were themselves morally compromised. Given the date and the content of the text, it is likely that it reacted to the disruptions caused by Otmar's deposition and to the resistance against the new leadership of St. Gall. The essence of Winithar's speech is a call to follow the *sancta regula*—something that, as we could assume, would not necessarily cause the resistance Winithar anticipated. He reflects on the virtues and failures of Peter and Paul and their role within the community of the apostles, and how monks should strive to imitate them in their objective to live a proper monastic life. Paul, who was the last of the apostles and therefore became the first, had been a great sinner and persecutor of the churches of God and the saints, but he underwent a fundamental conversion and ever since shone in steadfastness.¹²⁰ Peter, however, may have been older in rank and it was to him that the church was entrusted. Yet he disowned Christ but then repented and received forgiveness. Peter, therefore, became a model of repentance and of mercy towards those who, like him, had failed out of human weakness.¹²¹ Winithar states:

So let us also see, brothers, and consider the fall and the recuperation of both of them. Indeed, Peter, who had lapsed after having professed his faith has deserved to recover through bitter tears and remained steadfast after his recovery. Paul, however, has failed in many regards before having promised his faith. Afterwards God has spoken to him: "It is difficult to kick against the prick" and he was struck with blindness and after three days he regained his sight and recovered in faith. Having pursued the imitation of Christ he remained steadfast until the end. So let us also follow the footsteps of these two apostles. If one of us after his profession, thus after the enlistment under the holy rule, in some way fell into carnal weakness, he should adhere to Peter and remain steadfast being restored

119 Versus Winitharii, c. 1–2 (note 42), 168: *Obsecro, fratres, almitatem vestram, ut vobis aliqua instancia paucorum verborum meorum sanctis vestris et doctis sensibus vomitem aut fastidium non minister, ne aliquis vestrum heruditorum, cum hanc legerit versiculum, statim erumpens in vocem faliarium me clamens, quia ex mea industria haec verbola vestris ausus sum presentare aspectibus. Testis enim mihi est Deus, cui servio et cui me devovi servire, quia ex bono animo hoc factio, etcertus sum enim, ut magis ad aedificationem pertinent augm ad fastidium aliquem vestrum pertingat.*

120 Versus Winitharii, c. 3–10 (note 42), 170–174.

121 Versus Winitharii, c. 11 (note 42), 174–176.

by the mercy of God through most bitter weeping and having performed harsh penance and always remember from where he departed, and he should take heed that he wont, by repeating, call back what he has washed away through penance. But someone who gains his daily allowance through worldly profit and is reproached by some mercy of the Lord and wants to imitate our way of life, should be admonished that he after having ceased to resist the prick he should remain steadfast like Paul.¹²²

Winithar's sermon is, thus, both a call for repentance and an announcement of mercy, assuming that monks committed serious transgressions out of their carnal frailty (*carnali fragilitate*), but it is also a call for perseverance, which might address monks who considered leaving the community. The *Capitulare* of Soissons (744) requires that monks and nuns live in stability according to the *regula sancta*—and it may not be coincidental that Winithar uses exactly this term.¹²³ On the other hand, the Acts of the Council of Ver of 755 state that monks may seek permission to leave the monastery if their salvation is in jeopardy because of the misconduct of their abbot or because the monastery had fallen into worldly hands.¹²⁴

The *Versus Winitharii* contains a number of allusions to the *Regula Benedicti*.¹²⁵ We can therefore assume that Winithar had this rule in mind when referring to the *regula sancta*. Yet his idea of what was at stake in the *vita coenobitica* of St. Gall was

122 *Versus Winitharii*, c. 12 (note 42), 176: *Videamus et nos, fratres, et considerimus amborumque lapsum et amborum recuperacionem. Petrus vero, qui post fidem promissam lapsus erat, per fletum amarum meruit recuperare in fidem et post recuperacionem suam firmus permansit. Paulus autem ante promissam fidem in multis lapsus est, et postquam ei Dominus dixit: Durum est contra stimulum calcetrare, in cecitate percussus et post triduo visum receptus et recuperatus est in fide. Imitacionem Domini secutus firmus permansit usque in finem. Imitemus ergo et nos, fratres, horum duorum apostolorum vestigia. Si aliquis ex nobis post votum, id est post sanctae regulae miliciae, in aliquo lapsus fuerit in carnali fragilitate, adtendat Petrum, et amarissima lamentacione et duram peractam penitenciam Domini miseracione reparatus firmus permaneat et semper memor sit, unde exciderat, et caveat, ut quod penitendo diluit iterando non revocet. Qui autem seculari usu diurnum habuerit et per aliqua Domini miseracione correptus fuerit et nostrae conversacione voluerit imitare, monitus sit, ut post relictia stimuli calcitracionem firmus permaneat ut Paulus.*

123 *Capitulare Suessionense* (744), c. 3, in: MGH Capit. 1 (note 73), 29: *Ut ordo monachorum vel ancillarum Dei secundum regula sancta stabiles permaneant.*

124 *Concilium Vernense* (755), c. 10, in: MGH Capit. 1 (note 73), 35: *Et si talis causa evenerit, quod absit, quod ille abbas sic remissus vel negligens inveniatur aut in manus laicorum ipsum monasterium veniat, et hoc episcopus emendare non potuerit, et aliqui tales monachi ibidem fuerint qui propter Deum de ipso monasterio in alterum migrare vellent propter eorum animas salvandas, hoc per consensum episcopi sui licentiam habeant, qualiter eorum animas possint salvare.* See also Felten, Äbte und Laienäbte (note 25), 104–105.

125 *Versus Winitharii*, c. 2 (note 42), 168–170: *Scio autem, quia monachus magnum debet silentium exercere*, see *Regula Benedicti* (note 78), c. 42.1, 584; *Versus Winitharii*, c. 14 (note 42), 178: *firmi et stabiles et in omni oboediencia*, see *Regula Benedicti*, c. 58.12–17 (note 78), 628.

somewhat broader. True cenobitic life prohibits, in his view, the care of the world (*sollicitudo saecularia*), trade with money (*pecunia mercatione*), and hoarding of money. It requires cutting family ties, humility (*humilitas*), mildness (*mansuetudo*) and, indeed, submission under the *regula sancta*.¹²⁶ It is tempting to read this as a criticism of those supporting an abbot who was overly involved in worldly and financial business and who did not live a proper *vita regularis*. Moreover, Walahfrid mentions in his *Vita Galli* that, after Otmar's deposition, bishop Tello of Chur, a member of the Victorid family that had once sent Otmar to St. Gall, complained against the bishop of Constance about the unjust treatment of members of his kin who were part of the community of St. Gall.¹²⁷ Here we might have the family ties Winithar alludes to, and it is possible that these monks, who might have come to St. Gall together with Otmar, were among the group of monks whose screaming and shouting Winithar anticipated.

Conclusion

Like any hagiographic text, Walahfrid's *Vita Otmarii* primarily gives us access to the world of the author and his audience. The story of the saint himself appears only through several filters: the malleable collective memory of the monks of St. Gall, the choice of material they provided to Walahfrid, and the author's own language and narrative discretion. Otmar's end put a stain on St. Gall's history and its consequences were probably still felt when the monks of St. Gall requested Walahfrid to rewrite his initial description of Otmar's achievements and the events leading to his fall. The fact that we have two narratives about Otmar provides a unique opportunity to see a dynamic construction of a past tailored to the present—a construction that developed a life of its own and eventually turned Otmar into the second patron saint of St. Gall. It even reached beyond the lifespan of the monastery, impacting the collective identity of a city that is willing to celebrate Otmar at the 1300th anniversary of his appointment as abbot of St. Gall.¹²⁸

Despite these filters, there is little doubt that Otmar's trial had indeed taken place, and we can contextualize the events with additional sources: Carolingian legislation, St. Gall's charters, the *Versus Winitharii*, and the names listed in three memorial books. The question of whether Otmar was indeed the victim of false accusations or whether his acts harmed the purity and reputation of the monastery

126 *Versus Winitharii*, c. 13–14 (note 42), 178–180.

127 Walahfrid, *Vita Galli* II, c. 17 (note 4), 324.

128 On the problem of dating Otmar's appointment, see Zettler, Vortrag zum Fest des heiligen Otmar (note 106), 70.

and violated the requirement of a *vita regularis* is futile, though there are indications of division, uncertainty, and lingering unease about Otmar's possible failures that weren't entirely settled with Walahfrid's "*Defensio Otmari*."

His trial can be placed at the crossroads of several historical inquiries that may indeed shed new light on *Otmar's World* and complicate established narratives. The political context, the transition to Carolingian rule, the submission of Alemannia under Carolingian rule, and the stakes of the episcopal sees of Chur and Constance have been sorted out well.¹²⁹ If we move beyond St. Gall proper, Otmar's fall turns into a uniquely well-documented case study of the networks of power and the legal frameworks in which an early Carolingian monastery operated, and the external expectations on a community's way of life, its discipline of purity, and regular life. Otmar's trial might show us how Carolingian monastic reform in its early stage manifested itself on the ground. The anchor points of Otmar's abbacy—the introduction of the *vita regularis* at the shrine of a local saint, its economical expansion and, eventually, the submission (or return) of the monastery under episcopal control—gives us access to institutional transformations that must have affected many monasteries without leaving as abundant traces as in St. Gall. The monastery was, after all, not just one of the many aristocratic foundations that arose in Francia in the aftermath of Columbanus that could follow established models but an already thriving saint's shrine that had to *become* a monastery and provide itself with its own history and identity.

Behind this development lurks the even more fundamental transformation of a monastic ideal based on austerity, self-sufficiency, and ascetic life to structures focusing on institutional continuity that are attractive to a wide constituency of monks who, in general, may not have had strong ascetic inclinations. We can see a little of that in Walahfrid's urge to explain and legitimize the acquisition of wealth and his emphasis that gaining wealth does not compromise monastic standards—a motive just as prevalent in the *Vita Galli*.

Two aspects of these transformations might be particularly suitable for further explorations. On the one hand, Otmar's trial and its legal framework shed light on the external interest in matters of purity and regular life: rulers, secular aristocrats, and bishops were concerned about monastic discipline and willing to use their powers to interfere. Lantpert's, Ruadhard's, and Warin's intervention may just as much have been motivated by spiritual concerns as by economic and political interests and enhance our understanding of lay piety in the early Carolingian world.

Otmar's trial may also be a part of the history of rules and terms of conflicts and dissent, both within a monastic community and between the monastery and

129 See the contributions to this volume.

the outside world, but also of the ritual and textual forms of conflict resolution, for example by allowing the deposed and disgraced abbot a triumphal return after ten years and by commissioning his story, as they did more than seventy years later.

Walter Berschin's verdict of the *Vita Otuari* as "*karg*" (meager) is, as I hopefully have shown, not correct.¹³⁰ The text is just another proof of Walahfrid Strabo's skills as a masterful broker of the past—a skill he had already shown in his other narrative works, especially in his rhyme version of the *Visio Wettini* and his *Vita Galli*.¹³¹ Walahfrid undertook his assignment to provide St. Gall with a past suiting the present and with a narrative that leveled out an uneasy and embarrassing part of their past "happily and without weariness" (*sine tedio laeti sustinuimus*). If we take the prologue of his *Vita Otuari* not just as an assemblage of literary tropes but at face value, we can assume that Walahfrid had indeed fun with constructing Saint Otmar—and it is just as much fun to take this construction apart.

130 Berschin, *Biographie und Epochenstil*, vol. 3 (note 5), 285.

131 Albrecht Diem, *Teaching Sodomy in a Carolingian Monastery: A Study of Walahfrid Strabo's and Heito's Visio Wettini*, in: *German History* 34 (2016), 385–401; ead., *Die „Regula Columbanii“ und die „Regula Sancti Galli“* (note 5).

Strafen und Vergessen

Normen und Praktiken klösterlicher Haft im frühen Mittelalter

Klausur wie auch Haft sind Ausdruck des unermüdlichen Strebens, Menschen zu verändern, bzw. ihnen den Raum zu geben, sich ändern zu lassen.¹ Das Thema betrifft Individuen und Gruppen zugleich, wobei Klausur und Haft unterschiedlichen Logiken unterliegen, die in komplexer, bisweilen widersprüchlicher Weise miteinander verwoben sind. Eine dieser mehrfach paradoxen Situationen erlebte beispielsweise der Sankt Galler Abt Otmar († 759) in seinen letzten Lebensjahren. Das sechste Kapitel der von Walahfrid Strabo zwischen 834 und 838 verfassten *Vita* verweist auf drei unterschiedliche Formen von Ausschluss, die zwischen freiwilliger und unfreiwilliger Einsamkeit oszillieren. Über die Folgen der Verurteilung auf einem von den beiden alemannischen Grafen Warin und Ruthard veranlassten Gericht schreibt Walahfrid wie folgt:

Nachdem die ungerecht begonnene Versammlung noch ungerechter geschlossen war, ist der Mann Gottes Otmar bei dem Hofgut Bodman im Pfalzbau eingeschlossen worden. Weil keinem erlaubt wurde, dort einzutreten oder mit ihm zu reden, verbrachte er einige Tage ohne den Körper erhaltende Nahrung. Und als er durch die Plage des langandauernden Hungers litt, pflegte Perahtgoz, einer seiner Brüder, nachts zu kommen und ihm Trost der Nahrung zu bringen. Später aber bestimmte ein gewisser mächtiger Mann namens Gozbert, als er erreicht hatte, dass ihm der Mann Gottes von den ungerechten Fürsten anvertraut wurde, jenen für die Haft auf einer Rheininsel namens Stein, nicht weit von seinem Landgut. Dort ergab der heilige Vater sich nur geistigen Übungen, das heißt Gebet und Fasten, und er diente Gott umso ungehinderter, weil er von menschlichen Besuchen und irdischen Sorgen befreit war. In diesen und ähnlichen Werken gewohnter Andacht verharrend, wanderte er nach nicht gar langer Zeit aus dieser Enge weltlicher Trübsal zu der Weite der himmlischen Freuden

1 Für kritische Lektüre und zahlreiche Hinweise danke ich Sebastian Scholz, Albrecht Diem und Gordon Blennemann; Anne Diekjostb danke ich für Feedback zum Abschnitt „Weltliche Gesetzgebung“ und „Kirchliches Recht“ sowie dem Lehrstuhlteam für formale Unterstützung; für Fehler trage ich die alleinige Verantwortung.

am 16. November, und sein auf derselben Insel bestatteter Leichnam blieb lange Zeit dort ohne Zerstörung.²

Die Haftstrafe im Pfalzbau des Hofguts Bodman stellt die erste Form der Verhaftung dar, folgt der gerichtlichen Verurteilung und ist vom Charakter her deutlich als exkludierende Gefangenschaft erkennbar. Innerhalb des weltlichen Herrschaftsreichs wird Otmar unter scharfe Haftbedingungen gestellt. Nur durch die karitative Hilfe eines Mitbruders kann die Intention von völliger Isolierung und Nahrungsentzug unterlaufen werden. Die zweite Form der Haft findet sich auf der Rheininsel Werd. Die Verlegung geschieht durch die Intervention des Alemannen Graf Gozbert von Nibelgau. Walahfrid Strabo impliziert noch schärfere Haftbedingungen. Er hebt explizit hervor, dass von nun an keine Besuche mehr stattfinden, die Isolationshaft also strenger gehandhabt wird, bis Otmar im selben Jahr in Gefangenschaft stirbt. Die dritte Form von Einschluss kommt insofern zum Tragen, als auf das ehemalige Klosterleben und die Klausur Otmars verwiesen wird. Denn während sein Mitbruder Perahtgoz ihn bei der ersten Haft in Bodman besuchen konnte, heißt es in der Vita, dass bei der Haft auf der Insel keine Besuche mehr erfolgt seien, der Kontakt zum eigenen Kloster demnach abgeschnitten sei.³ Allerdings könne sich der einstige Vorsteher seines Klosters am neuen Ort durch Gebet und Fasten, also

- 2 Walahfrid Strabo, Vita s. Otmari, c. 6, hrsg. von Gerold Meyer von Knonau, St. Gallische Geschichtsquellen I: Vita et miracula S. Galli. Vita et miracula S. Otmari, in: Mitteilungen zur vaterländischen Geschichte. Historischer Verein des Kantons St. Gallen 12 (1870), 94–113, hier 102 f.; vgl. dazu die Edition Ildelfons von Arx, in: MGH SS 2, 41–47 auf der Basis von Migne PL 114, 1031–1042; übersetzt von Johannes Duft, Die Lebensgeschichten der Heiligen Gallus und Otmar, St. Gallen u. a. 1988, 57–68, hier 63 [mit Anpassungen von GS]; zu danken ist auch Albrecht Diem und Matthieu van der Meer für die Einsichtnahme in die künftige Neuübersetzung ins Englische. *Consilio autem inique inchoato iniquius terminato, vir Dei Otmarus apud villam Potamum palatio inclusus est. Quo cum nullus intrare vel colloquium eo permitteretur, aliquot dies absque corporalis sustentaculo victus transegit. Cumque diuturna vexatione famis laboraret, Perathgozus, quidam e fratribus eius, noctu advenire solebat et ei victus solatia ministrare. [MvK, p. 103] Postmodum vero Gozbertus, quidam vir potens, dum sibi virum Dei commendari ab iniquis principibus impetrasset, in quadam Rheni fluminis insula nomine Stein, iuxta praedium suum custodiae illum deputavit. Ubi idem sanctus pater spirituali tantummodo exercitio, id est orationibus ac ieiuniis, vacans eo liberius Domino deservivit, quo ab humana frequentatione curisque saecularibus fuerat absolutus. His et similibus notae devotionis insistent operibus, exacto non multi temporis spatio, ab his mundanae perturbationis angustiis ad coelestis latitudinem gaudii XVI Kalendarum Decembrium die commigravit. Et corpus eius in eadem insula tumulatum multis deinceps diebus ibidem sine corruptione permansit.*
- 3 Die unterschiedlichen Formen der Haft Otmars werden im Folgenden an frühmittelalterlichen Beispielen weiter ausgeführt. Eine ausführliche Begriffsbestimmung zu Klausur in den klösterlichen Regeltexten bei: Albrecht Diem, The Pursuit of Salvation. Community, Space, and Discipline in Early Medieval Monasticism. With a critical edition and translation of the Regula cuiusdam ad uirgines, Turnhout 2021 (Disciplina Monastica 13), 268–275.

innere Einkehr, mehr dem eigentlichen Sinn des Klosterlebens widmen als zuvor in St. Gallen. Dank dem Ausbleiben leidiger weltlicher Geschäfte könne er geradezu das heiligenmäßige Leben der Askese in Haft perfektionieren.⁴ Walahfrid Strabo konstruiert einen eindeutigen Gegensatz zwischen Gefängnis und Kloster: Den Begriffen bzw. Wendungen *inclusus*, *nullus intrare vel colloqui permitteretur*, *insula*, *custodiae deputavit* im Gefängnis stehen *vacans*, *liberius* und *absolutus* im zweiten Teil gegenüber. Es zeigt sich dabei also, dass er gewissermaßen als Inhaftierter das Klosterleben im eigenen Herzen ausleben kann. Das paradoxe Verhältnis von Haft und Heil verweist auf die ambivalente Situation von Einschluss in eine Gemeinschaft einerseits und dem Kloster als Ort der kollektiven wie individuellen Reinheit und Askese andererseits. Gerade durch Einschluss sollen *purificatio* und *mortificatio* mit dem Ziel der *perfectio* geübt werden, wie es etwa die verbreitete *Regula monachorum* des Columban in Kapitel 8 darlegt.⁵

Die Passage aus der Vita Otmars führt über die räumlich-soziale Dimension noch auf einen bei der Betrachtung des Problemkomplexes von Haft und Klausur weniger reflektierten Aspekt hin, die erinnerungsdynamische Dimension bei Besetzung und Erziehung bzw. Askese und innerer Befreiung. Hierbei geht es nicht mehr in erster Linie um Distanzierung von anderen Menschen, sondern um die pädagogische Absicht, eine Distanzierung von (vermeintlich) negativem Verhalten in der Vergangenheit zu erreichen. Walahfrid verwendet dazu die Formulierung *exercitio spiritalis*. Die Segregation hat sowohl für den Einzelnen als auch für die Gemeinschaft eine wissens- und verhaltensverändernde Stoßrichtung und soll sich auf Erinnerung und zukünftiges Handeln auswirken: Manches soll bewusst vergessen werden, wie etwa das seelenverstörende Treiben der Welt, das außerhalb

4 Literatur zu Otmar: Johannes Duft, Der Zönobit Sankt Otmar († 759). Die Quellen zu Otmars-Leben, in: Die Abtei St. Gallen. Bd 2: Beiträge zur Kenntnis ihrer Persönlichkeiten, Sigmaringen 1991, 39–49; Max Schär, Der junge Otmar, in: Scripturus vitam. Lateinische Biographie von der Antike bis in die Gegenwart. Festgabe für Walter Berschin zum 65. Geburtstag, hrsg. von Dorothea Walz, Heidelberg 2002, 309–334; Zur Situation von Werd: Albert Knoepfli und Hans Rudolf Sennhauser, Zur Baugeschichte von Sankt Otmar auf Werd, in: Corolla Heremitana. Neue Beiträge zur Kunst und Geschichte Einsiedelns und der Innerschweiz, hrsg. von Alfred A. Schmid, Olten u. a. 1964, 39–80; Max Schär, St. Gallen zwischen Gallus und Otmar 640–720, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 102 (2008), 317–359; Max Schär, Sankt Galler Mönche unter Abt Otmar 720–760, in: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige 120 (2009), 9–32; Zur Gallusvita: Albrecht Diem, Die „Regula Columbani“ und die „Regula Sancti Galli“ Überlegungen zu den Gallusviten in ihrem karolingischen Kontext, St. Gallen 2015 (Monasterium Sancti Galli 7), 65–97. Es sei darauf hingewiesen, dass das angedeutete Streben von Gallus nach dem Märtyrertod der nach Ausgeglichenheit bestrebten Benediktusregel diametral widersprach.

5 Columban von Luxeuil, Regula monachorum, hrsg. von George S. M. Walker, Dublin 1970 (Scriptores Latini Hiberniae 2), 136.

der Klostermauern stattfindet oder vor dem Eintritt ins Kloster stattfand. Sünden – eigene wie kollektive – können durch Buße und Abgeschlossenheit getilgt, ja aus der Welt geschafft werden. Wieder anderes soll hingegen geläutert in Erinnerung erhalten bleiben und künftig persönlich und gemeinschaftlich eine Besserung bewirken. So verweisen etwa die verbreiteten „*Collationes patrum* / Unterredungen mit den Vätern“ von Johannes Cassian (geb. um 360; † um 435) darauf, wie präsent die Vorstellungen vom bewussten Vergessenmachen der Welt als Notwendigkeit der inneren Umkehr waren.⁶ Die drei Formen der Segregation von Abt Otmar sind jeweils eingebettet in komplexe Kommunikations- und Schweigeakte, die das Ziel einer Veränderung verfolgen. Mitunter überwiegt innerhalb dieser Pragmatik zur Besserung des Menschen der (selbst)bewusste Akt des Vergessens und Zurücklassens. Die real und metaphorisch überhöhte Klostermauer dient dazu, das Geschehen von einst und außen hinter sich zu lassen, ja vergessen zu können. Gleichwohl sind aus einer gesellschaftlichen Perspektive von außen die Klosterbewohner für entscheidende säkulare Geschehnisse nicht präsent, durch die semipermeable Schwelle der Klostermauer nurmehr schemenhaft greifbar und „abruflbar“ – ein Zustand den die moderne Forschung als Kernelement für den Vergessensvorgang hervorhebt.

Gerade der Fall Otmars zeigt, dass, wenn die Mitbrüder aus dem Kloster St. Gallen ihn nicht mit Nahrung und Anteilnahme versorgt, sein Leid nicht aufgezeichnet und durch Kult verbreitet hätten, ihm das Schicksal zuteilgeworden wäre, das die meisten im Gefängnis verstorbenen Insassen ereilte: Er wäre kaum merklich aus dem sozialen wie eigenen Leben und nicht zuletzt aus dem Gedächtnis der Zeitgenossen verschwunden. Einzelhaft und insbesondere der isolierte Tod sollen gerade Informationsverlust bewirken. Was 70 Jahre später an Wissen noch rekonstruierbar war, gestaltet Walahfrid Strabo in einer Zeit mit neuen Auffassungen in Bezug auf Kloster und Haft zu einer plakativen Erfolgsgeschichte um. In der *Vita* umschifft Walahfrid die fehlenden Punkte in Otmars Leben, die zur vollständigen Heiligen-*vita* notwendig sind und insbesondere jene unklaren Verhältnisse von Verurteilung und Tod, doch überdeckt er dies durch die Betonung der Erlangung des Heils, das Otmar erfuhr, indem er das fremde Gefängnis zu seinem inneren Kloster machte, um dort die Welt zu vergessen.

Die paradoxe Situation der gesellschaftlichen Änderung durch soziale, räumliche, zeitliche und erinnerungsdynamische Segregation, wie sie die Logiken von Klausur und Haft gleichermaßen einschließen, zeigt sich verschärft in der frühmittelalterlichen Praxis der Klosterhaft. Denn für diese Zeitphase ist nachweisbar, dass in Klöstern sowohl Mönche aus den Klöstern selbst, aber auch Kleriker

6 Johannes Cassianus, *Collationes XXVIII*, hrsg. von Michael Petschenig und Gottfried Kreuz, Wien 2004 (*Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum* 13), 413–414; ausführlich dazu unten im Abschnitt „Klosterregeln und Traditionen“.

aus den Städten und sogar prominente Laien in Klöster eingewiesen wurden. Die Institution „Kloster“ war im Frühmittelalter trotz einer Vielzahl an Regeltexten noch keineswegs durchreguliert und organisatorisch verfestigt. Die vielfach offene Form „Klosterleben“ entzieht sich gerade in der Frühzeit einer statischen Definition. Vielmehr kann festgehalten werden, dass sie sich nach den spätantiken Entwicklungsschritten im frühen Mittelalter in einem dynamischen Wandel befand.⁷ Dies betrifft alle Aspekte, angefangen von der Gründung, über Organisation, Alltagsleben, Sozialformen bis hin zur monastischen Memorialpraxis. Auch die Einhaltung des Klausurbereichs als Schwelle für Wissen und Mitwissen wurde unterschiedlich streng befolgt.⁸ Für den Erfolg einzelner Klöster war individuelles wie kollektives *imaginaire* von erheblicher Bedeutung. Bisweilen hing die Existenz von Klöstern von charismatischen Führungspersonlichkeiten oder den Zufällen materieller Stabilität ab, was insgesamt zu fluktuierenden Formen religiösen Lebens führte.⁹ Selbst wenn allgemein das Kloster als ein eigener, abgeschlossener, durch (gelegentlich nur ideelle) Mauern getrennter, intern differenzierter Raum mit hoher symbolischer,

- 7 Friedrich Prinz, Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4.–8. Jahrhundert), München 1988, insb. 121–141; Albrecht Diem, Das monastische Experiment: Die Rolle der Keuschheit bei der Entstehung des westlichen Klosterwesens, Münster 2005 (Vita Regularis, Abhandlungen 24), 13–17; Jean Heuclin, Aux origines monastiques de la Gaule du Nord. Ermites et reclus du V^e au XI^e siècle, Lille 1988; Paulette L'Hermite-Leclercq und Lochin Brouillard, Reclusion in the Middle Ages, in: The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West 1, hrsg. von Alison I. Beach und Isabelle Cochelin, Cambridge 2020, 747–765; Albrecht Diem und Claudia Rapp, The Monastic Laboratory: Perspectives of Research in Late Antique and Early Medieval Monasticism, in: The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West 1, hrsg. von Alison I. Beach und Isabelle Cochelin, Cambridge 2020, 19–39; zum umfangreichen Schrifttum vgl. auch die Datenbank von Albrecht Diem: earlymedievalmonasticism.org.
- 8 Gerade aber die intensiven Bestrebungen seit dem 4. Jahrhundert, einen engeren Klausurbereich baulich und rituell zu etablieren zeigen, dass der Prozess der Segregation von Mönchen und Nonnen im Gegensatz zu Klerus und Welt schrittweise verlief. Zur allgemeinen Geschichte der Klausur: Jean Leclercq, Genèse et évolution de la vie consacrée, in: Revue diocésaine de Tournai 22 (1967), 172–197; Scholastica Crilly, The Cloistered Model of Monastic Life, in: Cistercian Studies Quarterly 32 (1997), 345–346; Roberta Lanfredini, La clausura: rinnovamento e tradizione, in: Rivista di Ascetica e Mistica 70 (2001), 409–433; Diem, Pursuit of Salvation (Anm. 3), 265–330; sowie Hendrik W. Dey, Building Worlds Apart: Walls and the Construction of Communal Monasticism from Augustine through Benedict, in: Antiquité Tardive: Revue internationale d'histoire et d'archéologie (Ive–VIIIe s.) (1993), 357–371; Jean Leclercq, La clôture: points de repère historiques, Collectanea Cisterciensia 43 (1981), 366–376; Émil Jombart und Marcel Viller, Clôture, in: Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique doctrine et histoire Bd. 2, Teil 2 (1953), 979–1007; Isabelle Cochelin, Orders and Exclusions, in: Early Medieval Europe 13 (2005), 395–404.
- 9 Jörg Sonntag, Klosterleben im Spiegel des Zeichenhaften: Symbolisches Denken und Handeln hochmittelalterlicher Mönche zwischen Dauer und Wandel, Regel und Gewohnheit, Berlin 2008, 639.

spiritueller und sozialer Sinngebung gesehen wird, ist dies doch für jede klösterliche Situation individuell zu prüfen. Gemeinhin kann aber insgesamt die Vorstellung abgelesen werden, dass sich Klostersgemeinschaften von Anfang an als Orte zur gemeinsamen Weltflucht verstanden, als „Werkstätten der Weltverachtung“.¹⁰

Klosterdisziplin hing von der Klosterleitung ab. Dabei kam dem Abt/der Äbtissin als höchster geistlicher wie ethisch-moralischer Instanz die Macht über die einzelnen Mitglieder im Kloster zu, was Segregation, mithin körperliche Strafen und bisweilen auch Einsperrung beinhalten konnte. Die ähnlichen Logiken von Haft und Klausur und der damit implizierten sozialen Disziplinierung in ihrer unterschiedlichen kulturspezifischen Ausprägung regte nicht nur die moderne Forschung zu Reflexionen an. Schon im Mittelalter wurde von Zeitgenossen das Kloster als Gefängnis stilisiert, wie etwa im vielzitierten Satz der *Ecbasis cuiusdam captivi* aus dem frühen 11. Jahrhundert, in der es heißt: *Me vero vacuo, claustrali carcere septo* („... ich aber bleibe allein untätig im klösterlichen Gefängnis zurück.“)¹¹ Für das Hoch- und Spätmittelalter nehmen die Vergleiche von Kloster und Gefängnis weiter zu, wie zahlreiche Belege zeigen.¹²

In der Forschung wurde die Parallelität von Haft und Klausur von unterschiedlichen Perspektiven intensiv behandelt. So stellte 1971 der Theologe Jean LeClercq provokant die Frage, ob das Kloster auch formal als Gefängnis gewertet werden könne.¹³ Damit spitzte er von theologischer Seite die Frage der Sinndimension innerhalb der dynamischen Forschungen zu sozialen Formen und Normen zu. Wesentlich bekannter sind die diesbezüglichen Arbeiten von Ervin Goffman und Michel Foucault. Ervin Goffman leitete mit seinem Buch „*Asylums. Essays on the Condition of the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*“ aus der klösterlichen Disziplinargewalt des Abtes und der insgesamt hohen Kontroll-

10 Sonntag, Klosterleben (Anm. 9), 83.

11 *Ecbasis cuiusdam captivi per tropologiam* – Die Flucht eines Gefangenen. Text und Übersetzung, hrsg. von Winfried Trillitzsch, Leipzig 1964, 111; Charles Munier, *L'évasion d'un prisonnier. Ecbasis cuiusdam captivi*, Turnhout u. a. 1998 (Sources d'histoire médiévale 32); Dazu bereits Johannes Mangei, Klosterhaft und Klosterregel: Außenseiter in monastischen Gemeinschaften, in: Exil, Fremdheit und Ausgrenzung in Mittelalter und früher Neuzeit, hrsg. von Andreas Bihrer, Würzburg 2000, 61–71.

12 Thomas Füser, Mönche im Konflikt: zum Spannungsfeld von Norm, Devianz und Sanktion bei den Cisterziensern und Cluniazensern (12. bis frühes 14. Jahrhundert), München 2000 (Vita regularis 9); Mangei, Klosterhaft (Anm. 11), 65–67; Barbara Steinke, Paradiesgarten oder Gefängnis? Das Nürnberger Katharinenkloster zwischen Klosterreform und Reformation, Tübingen 2006 (Spätmittelalter und Reformation NR 30); Ellen Caldwell, *An Architecture of the Self: New Metaphors for Monastic Enclosure*, in: *Essays in Medieval Studies* 8 (1991), 15–24.

13 Jean Leclercq, *Le cloître, est-il une prison?*, in: *Revue d'ascétique et de mystique* 47 (1971), 407–411. Er verweist auf die Auseinandersetzung mit dem Thema bei Jombart und Viller, *Clôture* (Anm. 8), 979–1007.

dichte des klösterlichen Lebens die Aussage ab, das Kloster sei eine „totale Institution“. Dabei bezieht Goffman auch den bedeutsamen Einfluss und die Vorgaben hinsichtlich der individuellen Lebensführung ein.¹⁴ Dies nahm Michel Foucault auf und diskutierte 1975 in „Surveiller et punir“ ausführlich die Nähe des Klosters zu späteren Organisationsformen wie modernen psychiatrischen Anstalten und Gefängnissen, ja konstituierte die Geburt des modernen Gefängnisses aus der vor-modernen Institution des Klosters.¹⁵

Die umfangreiche Forschung zu Klöstern, Haft und Besserung nahm Foucaults Position zum Wesen des Klosters im Sinne einer inhaftierenden Institution auf, reflektierte und widersprach bisweilen vehement. Dabei wurden trotz grundverschiedener Organisationslogiken immer wieder historische oder strukturelle Besonderheiten hervorgehoben. So legte etwa Albrecht Diem den Fokus auf Inklusion und Exklusion bei der Normierung in klösterlichen Gemeinschaften des frühen Mittelalters.¹⁶ Von einer modernistischen Sicht des Klosters sei laut Diem jedoch strikt abzuraten.¹⁷ Gerade das merowingische Klosterleben zeigt einen überaus produktiven Umgang mit den Formen von monastischem Einschluss und Gemeinschaft.¹⁸ Mayke de Jong eröffnete insbesondere mit der Studie „The Penitential State“ den Zugang zu den Phänomenen der karolingischen Buße durch Herrscher im Kloster und stellte damit die Frage nach der Rolle von Buße, Klausur und politischer Gefangenschaft erneut.¹⁹ Nicht zuletzt zeigen die Bände „New History

14 Erving Goffman, *Asylums: Essays on the Condition of the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*, New York u. a. 1961; Erving Goffman, *Asyle. Über die soziale Situation psychiatrischer Patienten und anderer Insassen*, Frankfurt a. M. 1973, 11; Zum Konzept der totalen Institution: Howard S. Becker, *La politique de la présentation: Goffman et les institutions totales*, in: Erving Goffman et les institutions totales, hrsg. von Charles Amoureux und Alain Blanc, Paris 2001, 59–77.

15 Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Paris 1975; dt. Übers. Michel Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt a. M. 1994.

16 Zuletzt mit Überblick: Albrecht Diem, *Exclusion and the Rhetoric of Accessibility in the Late Antique and Early Medieval Monasticism*, in: *La construction sociale du sujet exclu (IV^e–XI^e siècle)*, hrsg. von Sylvie Joye, Maria Cristina La Rocca und Stéphane Gioanni, Turnhout 2019, 123–147.

17 Diem, *Experiment* (Anm. 7), 293.

18 Erin T. A. Dailey, *Confinement and Exclusion in the Monasteries of Sixth-Century*, in: *Early Medieval Europe* 22,3 (2014), 304–335; Yaniv Fox, *Power and Religion in Merovingian Gaul. Columbanian Monasticism and the Frankish Elites*, Cambridge 2014.

19 Mayke de Jong, *The Penitential State: Authority and Atonement in the Age of Louis the Pious, 814–840*. Cambridge u. a. 2010; Mayke de Jong, *Monastic Prisoners or Opting Out? Political Coercion and Honour in the Frankish Kingdoms*, in: *Topographies of Power in the Early Middle Ages*, hrsg. von Mayke de Jong, Frans Theuvs und Carine van Rhijn, Leiden u. a. 2001 (*The Transformation of the Roman World* 6), 291–328; vgl. Courtney M. Booker, *Past Convictions: The Penance of Louis the Pious and the Decline of the Carolingians*, Philadelphia 2009.

of Penance“ von Abigail Firey²⁰ und „Practice of Penance 900–1050“ von Sarah Hamilton²¹ die Bedeutung der Haft- und Bußpraktiken im monastischen Bereich. Ebenso beschäftigten sich zwei internationale Kongresse mit der Frage nach dem religiösen *Enfermement*.²² Die Organisationsformen *claustrum* und *carcer* seien zwar diametral entgegengesetzt, doch um jede einzelne zu verstehen, ist ein verschränkter Vergleich notwendig.²³

Doch auch in den Forschungen zu vormodernen Gefängnissen spielt der Einfluss monastischer Verhältnisse eine Rolle.²⁴ Schon Jens-Uwe Krause berücksichtigte etwaige Konzilskanones und monastische Praktiken,²⁵ wie später auch umfangreicher Guy Geltner zu den mittelalterlichen Gefängnissen²⁶ und zuletzt ausführlich Julia Hillner.²⁷

Der Blick auf die hochmittelalterlichen Verhältnisse offenbart eine Vielzahl normativer, deskriptiver und reflektierender Quellentexte zum Klosterleben sowie zur Inklusion, Exklusion und zu Haftbedingungen im Kloster, sodass sich hierzu eine intensive Forschungslandschaft entwickeln konnte. Sowohl für Männer- als auch für Frauenklöster konnten nuanciert Prozesse der Veränderungen, Einschluss und Ausschluss, Transformation und Besserung, Disziplinierung etc. dargestellt werden.²⁸

-
- 20 Abigail Firey, *A New History of Penance*, Boston 2008 (Brills Companions to the Christian Tradition 14); als Standardwerk gilt nach wie vor Cyril Vogel, *Le pécheur et la pénitence au Moyen Âge: Textes choisis et traduits*, Paris 1969 (Chrétiens de tous les temps 30). Für Byzanz vgl. etwa Daniel F. Craner, *From the Pillar to the Prison: Penitential Spectacles in Early Byzantine Monasticism*, in: *Ascetic Culture. Essays in Honor of Philip Rousseau*, hrsg. von Blake Leyerle und Robin Darling Young, Notre Dame 2013, 127–146.
- 21 Sarah Hamilton, *The Practice of Penance, 900–1050*, London 2001 (Royal Historical Society studies in history. New Series).
- 22 Isabelle Heulland-Donat, Julie Claustre and Élisabeth Lusset (Hrsg.), *Enfermements. Le cloître et la prison, VI^e–XVIII^e siècle: actes du colloque international organisé per le Centre d'études et de recherche en histoire culturelle*, Paris 2011 (Publication de la Sorbonne. Série homme et société 38); Isabelle Heulland-Donat, Julie Claustre, Élisabeth Lusset und Falk Bretschneider (Hrsg.), *Enfermements II. Règles et dérèglements en milieux clos (IV^e–XIX^e siècle)*, Paris 2015 (Publication de la Sorbonne. Série homme et société 49).
- 23 So Isabelle Heulland-Donat und Julie Claustre, *Enfermements* (Anm. 22), 15.
- 24 Silke Arbandt, Werner Macheiner und Carsten Colpe, Art. Gefangenschaft, in: *RAC* 9 (1976), 318–345.
- 25 Jens-Uwe Krause, *Gefängnisse im Römischen Reich*, Stuttgart 1996.
- 26 Guy Geltner, *A Cell of Their Own: The Incarnation of Woman in Late Medieval Italy*, in: *Signs. Women, Gender and Prison: National and Global Perspectives* 39,1 (2013), 27–51.
- 27 Julia Hillner, *Prison, Punishment and Penance in Late Antiquity*, Cambridge 2015.
- 28 Megan Cassidy-Welch, *Imprisonment in the Medieval Religious Imagination, c. 1150–1400*, London 2011, 15–35; Megan Cassidy-Welch, *Incarceration and Liberation: Prisons in the Cistercian Monastery*, in: *Viator* 32 (2001), 23–42; Ellen M. Caldwell, *An Architecture of the Self: New Metaphors for Monastic Enclosure*, in: *Essays in Medieval Studies* 8 (1991), 15–24; Füser, *Konflikt* (Anm. 12).

Megan Cassidy-Welch wies eine deutliche Verdichtung klösterlicher Normierung in Bezug auf Einschluss und Haft für die Zeit ab 1150 nach. Auch im Bereich des frühmittelalterlichen Klosterwesens liegen zu Haft, Klausur, Strafen und Disziplinierung zahlreiche Spezialuntersuchungen vor.

Die Impulse Michel Foucaults gaben vielen Studien die Richtung einer sozialhistorischen oder institutionengeschichtlichen Perspektive vor. Doch greift der Aspekt des „Drinne“ und „Draußen“, der Fokus auf Insassen und Disziplinierung zu kurz. Nicht nur, dass dies der klösterlichen Metapher der „Mauer“, der implizierten und imaginierten Trennung, nicht gerecht wurde, sondern viele Sphären des „Drinne-seins“ und abgestufte Formen von Segregation, Klausur und Isolation wurden eher verunklart. Nicht zuletzt sei angeführt, dass die Metapher auch den aus historischer Perspektive wesentlichen Aspekt der Veränderung und des bewusst herbeigeführten Wandels übergeht. Denn das Segregieren wird individuell und kollektiv sowie freiwillig und unfreiwillig eingesetzt, um eine Situation zu verändern, sei es sie herbeizuführen oder dadurch künftiges Verhalten zu formen und alte Muster, die nicht kollektivkonform sind, zu verlassen und zu vergessen.

Im Folgenden wird ein neuer Zugang zum Thema der Haft und Klausur gewählt. Unter der Prämisse, dass eine Segregation im Kloster etwas „bewirken“, also Menschen ändern soll, gilt es, nicht nur die sozialen und räumlichen Maßnahmen zu analysieren, sondern auch jene, die zeitlich und erinnerungsdynamisch wirksam werden sollen. Anders formuliert, es geht nicht nur um jene Abschirmung „drinnen vs. draußen“, sondern auch um diejenige in Bezug auf „vorher vs. nachher“ und das erzieherische Ziel der Besserung, das mit Reue, Läuterung und Vergessen erreicht werden sollte. Dabei kommt eine besondere Art des Vergessens zum Tragen. Denn das soziale wie individuelle Lernen fordert eine spezifische Form des Vergessens ein, das abstrahierende und typologisierende Zurücklassenwollen von als negativ kategorisierten, zahlreichen historischen Einzelheiten.

Das Vergessen wird somit nicht nur als jener Gegenpol eines Erinnerns im Sinne von Augustinus gesehen. Dieser verstand darunter das Fehlen oder Ausbleiben von Erinnerung, wenn er etwa in seinen *Confessiones* klar formuliert: *quid est oblivio nisi privatio memoriae?*²⁹ In der Augustinischen Konfiguration von Selbst und Gott ist das Gedächtnis – die *memoria* – die zentrale, wenn nicht sogar die einzige Möglichkeit der Gotteserkenntnis.³⁰ Gleichwohl wurde *memoria* nicht nur als transzendenzbegabtes Organ und Instrument gesehen oder als Begriff, der die Totalität des

29 Augustinus, *Confessiones* 10, 16, 24; Augustinus, *Confessiones*, hrsg. von Luc M. Verheijen, in: CCSL 27, 297–298; Augustinus, *Bekenntnisse*, hrsg. von Wilhelm Thimme, Düsseldorf u. a. 1950, 264.

30 Christoph Kann, *Erinnern und Vergessen. Perspektiven der memoria bei Augustinus*, in: *Medien der Erinnerung*, hrsg. von Andrea von Hülsen-Esch, Droste 2009, 9–33.

Umgangs mit den Toten umschreibt.³¹ Das gesamte Mittelalter hindurch wird der Begriff mit unterschiedlichen Bedeutungen belegt, das Konzept der Wissensspeicherung durch Metaphern artikuliert und akzentuiert.³² Ähnlich fluide ist auch der Vergessensbegriff im Mittelalter.³³ Dies bedeutet allerdings, dass der engere, moderne Begriff vom Vergessen, bei dem starke Assoziationen von Alzheimer, Persönlichkeits-, Wissens- und Ichverlust mitschwingen, den mittelalterlichen Vorstellungen und Verhältnissen nicht gerecht wird.³⁴ Gerade aber jüngere Perspektivierungen vom Vergessen zeigen, dass es vielmehr auch als „Vermögen“ anzusehen ist, durch das Wissensbestände geordnet werden können und sollen. Vergessen ist dabei nicht mit Informationstilgung gleichzusetzen.³⁵ Für Niklas Luhmann liegt etwa die Hauptfunktion des Gedächtnisses im Vergessen selbst. Denn erst dieses ermögliche es, durch die Sortierfunktion operative Selbstblockaden zu lösen.³⁶ Selbst wenn man das Vergessen weniger auf eine Funktion bei der Wissensorganisation fokussiert sieht, sondern darüber hinaus eine Rolle im emotionalen und irrationalen Bereich bei der Bewältigung von Vergangenem akzeptiert, zeigt sich, dass Vergessen stets Teil eines Prozesses von Fokussierung, Läuterung und Klärung ist. Und gerade die Analyse der Wirkmächtigkeit der Phantome der Erinnerung durch Patrick Geary hatte gezeigt, welche Rolle einem bewussten Wissensmanagement im Umgang mit Vergangenem und Gegenwärtigem im frühen und hohen Mittelalter zukam.³⁷

Dieser erinnerungsdynamische Aspekt von Fokussierung und Läuterung zeigt sich in den Phänomenen von Haft und Klausur und insbesondere dort, wo sich diese überschneiden, was vor allem bei der Klosterhaft der Fall ist. Zu den wesent-

31 Gadi Algazi, *Forget Memory: Some Critical Remarks on Memory, Forgetting and History*, in: *Damnatio in memoria, Deformation und Gegenkonstruktionen in der Geschichte*, hrsg. von Sebastian Scholz, Gerald Schwedler und Kai-Michael Sprenger, Göttingen 2014 (Zürcher Beiträge zur Geschichtswissenschaft 4), 33–35.

32 Ernst Friedrich Ohly, *Bemerkungen eines Philologen zur Memoria*, in: *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter*, hrsg. von Karl Schmid und Hans-Josef Wollasch, München 1984, 9–68; Zur Verengung der breiten lexikographischen Verwendung im Mittelalter in der Forschung: Rainer Hugener, *Buchführung für die Ewigkeit: Totengedenken, Verschriftlichung und Traditionsbildung im Spätmittelalter*, Zürich 2014, 203.

33 Mit einer exemplarischen Untersuchung der Semantiken von *oblivio* bei Gregor von Tours: Schwedler, *Damnatio memoriae* (Anm. 31), 215–224; Antonio Sennis, *Omnia tollit aetas et cuncta tollit oblivio. Ricordi smarriti e memorie costruite nei monasteri altomedievali*, in: *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo* 106,1 (2004), 93–135.

34 Oliver Dimbath, *Oblivionismus. Vergessen und Vergesslichkeit in der modernen Wissenschaft*, Konstanz 2014.

35 Christine Abbt, *Ich vergesse: Über Möglichkeiten und Grenzen des Denkens aus philosophischer Perspektive*, Frankfurt a. M. 2016, 60.

36 Niklas Luhmann, *Die Politik der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 2000, 172.

37 Patrick J. Geary, *Phantoms of Remembrance. Memory and Oblivion at the End of the First Millennium*, Princeton 1994.

lichen Eigenschaften der Klosterhaft zählt zunächst das Ziel der Isolation des/der Delinquenten. Dabei wird nicht nur die Präsenz und Einflussmöglichkeit der Verurteilten eingeschränkt und geht damit außerhalb der Klostermauern verloren. Auch führt dieses Schwinden an Informationen und Bedeutung zu einem allmählichen Vergessen der Glaubhaftigkeit einer sozialen Wirksamkeit dieser Person. Ein zweiter wesentlicher Bestandteil der Klosterhaft ist die immer wieder betonte Buße, die per se ein Akt des Vergessens ist, besonders auch, da durch die geforderte Introspektion und Besserung vergangenes Fehlverhalten keinen Platz mehr in der Gegenwart haben soll.³⁸ Gerade in späterer Zeit erfolgt die Einweisung vielfach mit der expliziten Auflage *ad poenitentiam agendam*,³⁹ also dass zur Besserung der eigenen Vergehen gefastet und gebetet werde. Für die Fälle von fehlbaren Mönchen und Klerikern erhält der Abt die Entscheidungsgewalt darüber, ob nach einer gewissen Zeit ausreichende Buße erfolgt sei, und die Personen als geläutert und damit von Sünde befreit in das Kloster- bzw. Klerikerdasein zurückkehren können.⁴⁰

Bei der Behandlung des Phänomens Klosterhaft als besondere Strafform ist zu berücksichtigen, dass sie je nach Personengruppe unterschiedlich ausgestaltet wird. Die erste Gruppe stellen Klosterangehörige dar. Für sie ist Klosterhaft eine Strafmaßnahme, bei der intern die Bewegungsfreiheit als Disziplinarmaßnahme entzogen wurde. Mönche und Nonnen, die also bereits im Kloster lebten und bereits die Gelübde abgelegt hatten, unterlagen einer inneren Maßnahme. Zweitens kann die Klosterhaft Kleriker von außerhalb des Klosters betreffen. Drittens findet sich die Klosterhaft als besondere Form für weltliche Straftäter und politische Gefangene, die innerhalb des Klosters untergebracht wurden, und damit auf Zeit oder für immer hinter Klostermauern verschwanden.

Gerade die rechtshistorische Schule etablierte hier aus einer Vielzahl von Fällen und Normen ein *set* an Verfahren und Rechtsgängen. Im Sinne einer Strafe für Laien wurde Klosterhaft seit dem 19. Jahrhundert auch als „Klostertod“ stilisiert.⁴¹ Für das frühe Mittelalter wurde dies als eine geradezu humane Alternative zur Todesstrafe

38 Dazu auch Schwedler, *Damnatio memoriae* (Anm. 31), 438–441.

39 Vgl. etwa Konzil/Diözesansynode von Auxerre (561/605), can. 17, *Concilia Galliae* (511–695), hrsg. von Charles de Clercq, Turnhout 1963, 268. Konzilstexte werden zitiert nach den Editionen: *Concilia Galliae* a. 314–a. 506, hrsg. von Charles Munier, Turnhout 1963 (*Corpus Christianorum. Series Latina* 148 A); *Concilia Galliae* a. 511–a. 695, hrsg. von Charles de Clercq, Turnhout 1963 (*Corpus Christianorum. Series Latina* 148 A); *Concilia aevi Karolini* 2, hrsg. von Albert Werminghoff, Hannover, u. a. 1906–1908, ND 1997 (MGH Conc. 2); *Concilia aevi Karolini* 3 (DCCCXLIII–DCCCLIX)/Die Konzilien der karolingischen Teilreiche (843–859), hrsg. von Wilfried Hartmann, Hannover 1984 (MGH Conc. 3); *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, hrsg. von José Vives, Tomás Marín Martínez und Gonzalo Martínez Díez, Barcelona u. a. 1963.

40 Vgl. dazu unten den Abschnitt zu den Haftpraktiken.

41 Zusammenfassend Adalbert Erler, Art. Klostertod, in: HRG 2 (1978), 891–893; Herbert Kalb, Art. Klostertod, in: HRG 2 (2011), 1905–1907.

hervorgehoben.⁴² Im Gegensatz zur öffentlichkeitswirksamen Tötung oder dem Meucheln im Kerker sei dies als Fortschritt anzuerkennen. Allerdings erfordere die Klosterhaft mehr Logistik und dieser Aufwand sei über einen längeren Zeitraum aufrecht zu erhalten. So besticht die bis in die Karolingerzeit zunehmende Zahl an zur Klosterhaft Verurteilten, weshalb von einer Verchristlichung durch die Karolinger die Rede sein konnte.⁴³ Exemplifiziert wurde dies an den vielen Haftsituationen bekannter Herrschaftsträger, angefangen vom letzten merowingischen König Childerich III., dessen Sohn Theuderich, Pippins I. Bruder Karlmann, Herzog Tassilo, Widukind, Desiderius, Ludwig dem Frommen bis hin zu Pippin dem Buckligen.⁴⁴

Obschon die beispiellose Häufigkeit der Klosterstrafe in der Karolingerzeit erkannt wurde, Walter Laske sie als Endpunkt seiner Untersuchung der Völkerwanderungszeit wählte⁴⁵ und etwa Klaus Sprigade besondere juristische Probleme bei der Freiheitsberaubung, der erzwungenen Buße und der Zwangsmönchung untersuchte,⁴⁶ richtete zuletzt Mayke de Jong den Blick auf den Aspekt der Buße bei der Klosterstrafe als bemerkenswertem kulturellen Phänomen gesamtgesellschaftlicher Natur.⁴⁷ Denn in der rechthistorischen Tradition wurde aus dem Begriffsumfeld von Klosterhaft, politischer Mönchung, Zwangstonsurierung oder Klostertod nur der letztere für ein Lemma im Handwörterbuch der Rechtsgeschichte ausgewählt, obwohl er das Phänomen nur in einem Teil berührt und vor allem nur für die Karolingerzeit von Bedeutung ist.⁴⁸ Mayke de Jong schlägt daher alternativ „monastisches Exil“ vor, um den Eindruck zu vermeiden, es komme bei den politischen Fällen von Klosterhaft zu erzwungenen Mönchsgelüben.⁴⁹

42 Ekkehard Kaufmann, Über das Scheren abgesetzter Merowingerkönige, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung 72,1 (1955), 177–185; zum Wandel der Praktiken in merowingischer und karolingischer Zeit vgl. unten, Kap. 3: Strafen und Vergessen. Frühmittelalterliche Klosterhaft in diachroner Perspektive.

43 Zur These der Verbesserung und Verchristlichung: Jörg W. Busch, Vom Attentat zur Haft. Die Behandlung von Konkurrenten und Opponenten der frühen Karolinger, in: Historische Zeitschrift 263 (1996), 561–588.

44 Zu Drogo vgl. Roger Collins, Charlemagne, Toronto 1998, 40–42 und 86–88; zu Karlmann vgl. Erik Goosman, Politics and Penance: Transformation in the Carolingian Perception of the Conversion of Carloman, in: The Resources of the Past in Early Medieval Europe, hrsg. von Clemens Gantner, Rosamond McKitterick und Sven Meeds, Cambridge 2015, 51–67.

45 Walther Laske, Das Problem der Mönchung in der Völkerwanderungszeit, Zürich 1973 (Rechtshistorische Arbeiten 11).

46 Klaus Sprigade, Die Einweisung ins Kloster und in den geistlichen Stand als politische Maßnahme im frühen Mittelalter, Heidelberg 1964.

47 De Jong, Opting Out (Anm. 19), 291–328.

48 Adalbert Erler, Art. Klosterhaft, in: HRG 2 (1978), 890–891. Dazu: De Jong, Opting Out (Anm. 19), 290.

49 De Jong, Opting Out (Anm. 19), 294.

Zu betonen bleibt indes die besondere Situation des Zusammentreffens von kirchlich-institutionellem Hintergrund des Klosterwesens und des religiös-theologischen Umfelds, in dem die Haft im Kloster als bewusst eingesetztes, heilswirksames Instrument zur Verbesserung der betroffenen Seele und insgesamt der Welt eingesetzt wurde. Denn durch die Haft ist ein Besserungsvorgang impliziert, der die vergangene Schuld, wenn schon nicht tilgen, so doch zumindest läutern kann und in ihrer ursprünglichen Absicht als nicht mehr zu wiederholenden *error* vergessen macht.

So gilt es, das Phänomen der Klosterhaft in einer längeren Perspektive sowohl ausgehend von der Seite der Normierung als auch von der Seite der überlieferten Praktiken zu analysieren und als Ort für Strafe aber eben auch des Vergessens darzulegen, um die sich wandelnde Logik der Klöster als Straforte in der Merowinger- und Karolingerzeit zu verstehen.

Normative Grundlagen der Klosterhaft im frühen Mittelalter

Eine Rechtsgrundlage für die Klosterhaft im engeren Sinne existiert nicht. Im Gegensatz zur häufigen Anwendung, die sich aus zahlreichen Quellen für das frühere Mittelalter nachweisen lässt, wurde sie von Zeitgenossen nicht einzeln als solche normativ behandelt oder reflektiert. Allenfalls aus der berührenden Rechtsmaterie im Bereich der weltlichen und kirchlichen Gesetzgebung und den Klosterregeln können Hinweise und Rückschlüsse gezogen werden.

Weltliche Gesetzgebung

Eine eindeutige Regelungsautorität in Bezug auf Organisation von Kult und Kultpersonal beanspruchten die spätantiken Kaiser durch die Formulierung von einschlägigen Gesetzen.⁵⁰ Die Verbreitung konkreter Normen, zusammengefasst im autoritativen *Codex Theodosianus* (438) belegt Kenntnis und Gültigkeit derartiger Normen auch in der *Gallia*. Hingegen sind die Gesetze aus dem *Codex Justinianus* (528) und der spezifischen Gesetzgebung des oströmischen Kaiser Justinian durch seine Novellen wohl vor dem Ende des 8. Jahrhunderts in der *Gallia* kaum bekannt gewesen.⁵¹ Dies ist umso bedeutender, weil das bischöfliche und klösterliche Leben

50 Krause, Gefängnisse im Römischen Reich (Anm. 25), 55–60; Hillner, Prison, Punishment and Penance (Anm. 27).

51 Julia Hillner, Monastic Imprisonment in Justinian's Novels, in: *Journal of Early Christian Studies* 15,2 (2007), 205–237. Wolfgang Kaiser weist nach, dass die *Epitome Iuliani* erst gegen Ende des 8. Jahrhunderts entstanden, Wolfgang Kaiser, Die *Epitome Iuliani*. Beiträge zum römischen Recht

einen zentralen Aspekt der Justinianischen Ordnungspolitik darstellte und über die Festlegungen im *Codex Theodosianus* hinausging. Gleichwohl ist punktuell die Kenntnis der Justinianischen Novellen in der Gallia belegbar, wie etwa die *Epitome Iuliani* oder die Benediktus Levita bekannte *Summa de ordine ecclesiastico*, in der die bei Justinian verwendete Formel von der Strafe *detrusio in monasterio* überliefert ist.⁵² Ein weiterer Blick auf weltliche Gesetzgebung richtet sich auf die *leges*-Sammlungen der Germanenreiche. Hier findet man indes keine Regelungen zu Klöstern und Klosterhaft. Erst in der Gesetzgebung Karls des Großen rückt das Verhältnis von Kloster und Welt wieder in den Blickwinkel des Reichsoberhauptes.⁵³

Im Einzelnen finden sich zahlreiche Regelungen im römischen Recht und geben Hinweise auf praktizierte Formen der Klosterhaft. In den frühen, noch im 4. Jahrhundert entstehenden Gesetzen zum Klosterleben, die im *Codex Theodosianus* enthalten sind, geht es vor allem um steuerliche Belange, Priestermangel durch häufige Mönchsweihe und das Verhältnis von Kloster und weltlicher Herrschaft.⁵⁴ Die Möglichkeit, Mönche oder Laien im Kloster einzusperren, wird normativ nicht direkt angesprochen.⁵⁵ Um so mehr zeigt sich der spätantike Gesetzgeber besorgt, die ökonomischen Voraussetzungen von Klöstern zu regeln und eine Flucht vor der Welt und der staatlichen Steuerlast ins Kloster in geordnete Bahnen zu lenken.⁵⁶

im frühen Mittelalter und zum byzantinischen Rechtsunterricht, Frankfurt am Main 2004 (Studien zur Europäischen Rechtsgeschichte 175).

52 Gerhard Schmitz und Matthias Weber (Hrsg.), Die „Summa de ordine ecclesiastico“: Eine römisch-rechtliche Quelle Benedicts, 2004 (online: <http://www.benedictus.mgh.de/quellen/summa.pdf>, 2021-01-06).

53 Prinz, Frühes Mönchtum im Frankenreich (Anm. 7), 185–188.

54 In CTh. 16,2,32 (398) geht es darum, dass bei Klerikermangel auf Mönche zurückgegriffen werden kann, statt bestimmte andere Steuerpflichtige zum Priesteramt zu ermutigen. In CTh. 9,40,16 = 11,30,57 (398) wird eine erschwerte Strafe festgestellt, wenn Kleriker und Mönche sowie sogenannte Synoditen rechtmäßig Verurteilte gewaltsam der Strafe entziehen, also in die kaiserliche Gefängnishoheit eingreifen. Karl Leo Nothlichs, Das Kloster als „Strafanstalt“ im kirchlichen und weltlichen Recht der Spätantike, in: Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung 80 (1994), 18–40, hier 29; Krause, Gefängnisse im Römischen Reich (Anm. 25), 56.

55 Zeitweilig werden Klöster selbst als Orte des Ausgeschlossenseins aus der Stadtgemeinschaft ausgeschlossen. In CTh. 16,3,1,2 (390) wird von kaiserlicher Seite festgelegt, dass Mönche nur außerhalb von Städten Klöster gründen dürften. Dies wurde allerdings zwei Jahre später wieder zurückgenommen (CTh. 16,3,2), jedoch beide Gesetze in den *Codex Theodosianus* aufgenommen. Nothlichs, Kloster als Strafanstalt (Anm. 54), 28.

56 In dem Gesetz CTh. 5,3,1 aus dem Jahr 434 wurde kaiserlich die Sonderrechtsstellung von Klöstern anerkannt. Dem *monasterium* solle das Vermögen zufallen, wenn ein Mönch ohne Testament und Erben sterbe. Gerade auch, weil üblicherweise dem Staat zufallende Erbschaften hier dem Kloster zugeschrieben werden, zeigt sich, dass dadurch das öffentliche Interesse an Klöstern und der Nutzen gesetzlich anerkannt wird. Der Staat erkennt das Klosterleben als privilegierte Lebensform an, die er steuerlich begünstigt. Gleichwohl sollten nicht alle Steuerpflichtigen diesen Weg wählen

Wesentlich stärker sind aus der ausführlicheren Gesetzgebung Kaiser Justinians Schlussfolgerungen für die Entwicklung der Klosterhaft abzuleiten, auch wenn seine Gesetze in der *Gallia* nur sekundäre Rechtsquellen und nicht direkt geltendes Recht darstellten. Ein gesamtgesellschaftlicher „Nutzen“ der Klöster wird attestiert, doch eine koaktive Gewalt der Äbte nicht artikuliert. Beispielsweise wird im Prolog der Novelle 133 in der kaiserlichen Kanzlei argumentiert, dass durch den Schutz der Mönche nicht nur für jeden einzelnen Mönch ein Weg zu Gott, sondern durch die Gebete für Kaiser und Reich für alle ein größerer Nutzen für den Staat, die Heere und die Städte, ja ein Überfluss an Früchten zu Lande und zu Meere entstehe.⁵⁷

Kirchliches Recht

Der staatliche Einfluss auf die Institution Kloster zeigt sich zunächst auch darin, dass man sich bei der ersten normativen Engfassung dieser noch über Jahrhunderte dynamischen Institution auf dem ökumenischen Konzil von Chalkedon 451 unmittelbar an kaiserliches Recht hielt. Dort wurde eine schriftliche Vorlage Kaiser Marcians im Konzil nahezu wortgleich übernommen und ergänzt. In Kanon 4 werden die Regeln für Mönche und Kleriker und deren Interaktion in der Alltagswelt geregelt.⁵⁸ Mönchen werden weltliche Geschäfte verboten und sie dürfen nur das Kloster verlassen, wenn der Abt dies erlaubt. Mönchsein bedeutet nun

können, damit kein gesamtwirtschaftlicher Schaden entstehen könne oder sich Personen durch den Weg ins Kloster sozialer, juristischer oder finanzieller Verpflichtungen entledigen könnten. Geregelt wird dies in CTh. 5,3,1 aus dem Jahr 434. Die Passage ist die einzige im *Codex Theodosianus*, in der der Begriff *monasterium* verwendet wird.

57 Für die Akzeptanz der Disziplinargewalt der Äbte ist die justinianische Gesetzgebung insofern von Bedeutung, als dass die Institution Kloster finanziell und ideell stärker als Immunitätssphäre ausgestaltet wurde, ohne dies an Altarimmunität oder bischöfliche Privilegien zu binden. Zuvörderst wird bestärkt, dass Klostergründungen irreversibel sind, Gut nicht entfremdet werden darf und es verboten sei, monastisch genutzte Gebäude später zu profanieren. Die Mönche und Nonnen betreffend wurde bestärkt, dass das Versprechen der Weltentsagung ein irreversibler Schritt sei. Mögliche Versuchungen sollten nun durch justinianische Regulierung beschränkt werden und Mauer, Klausur und die Einschränkung des Außenkontaktes für weltliche Geschäfte erhielten Gültigkeit qua Kaisergesetz. Vgl. zuletzt dazu Hillner, Imprisonment (Anm. 51), 205–237; Noethlichs, Kloster als Strafanstalt (Anm. 54), 37. Novella 133 (*De monachis et sanctimonialibus et vita eorum*): *Corpus iuris civilis*, Bd. 3, *Novellae*, hrsg. von Rudolf Schöll und Wilhelm Kroll, Berlin 1895, 666 f.

58 Konzil von Chalcedon, c. 4, *Acta Conciliorum Oecumenicorum* II,1,2, (ACO), hrsg. von Eduard Schwartz, Berlin 1960, 157; Sandra Leuenberger-Wenger, *Das Konzil von Chalcedon und die Kirche. Konflikte und Normierungsprozesse im 5. und 6. Jahrhundert*, Leiden 2019 (*Vigiliae Christianae*, Supplement 153); Der Kanon wurde in zwei Teilen in das *Decretum* übernommen: *Decretum Gratiani* C.XVIII q.2 c. 10, *Corpus Juris Canonici* I, hrsg. von Emil Friedberg, Leipzig 1879, 832 sowie *Decretum Gratiani* C. XVI q.1, c. 12, 764.

mit weltlicher und kirchlicher Gesetzeskraft den Verlust essenzieller Bestandteile des sozialen politischen Lebens. Hingegen führt ein Verstoß gegen die Regeln der monastischen Gemeinschaft zum Ausschluss aus dem Kloster.⁵⁹

Weitere normative Engführungen der Institution Kloster und des monastischen Lebens von Männern und Frauen erfolgen auf den bischöflichen Konzilien in der *Gallia*.⁶⁰ Dabei zeigt sich früh der Gegensatz zwischen dem unter Bischöfen auf Konzilien verhandelten Interesse der Kontrolle jenes neuen kirchlichen Organisationstyps „Kloster“ und der eigenständigen und oftmals unkontrollierbaren klösterlichen Lebensform. Bereits das Konzil von Agde im Jahre 506 wiederholt die scharfen Einschränkungen für ein legitimes Klosterleben. In Kanon 27 und 28 heißt es:

27. ... Wenn ein Mönch nicht mit der Erlaubnis seines Abtes oder nach dessen Willen zu einem anderen Kloster geht, soll kein Abt es wagen ihn aufzunehmen oder zurückzuhalten, sondern wo immer er ist, soll er durch die Autorität der Kanones zu seinem Abt zurückgeschickt werden. ...

28. Die Klöster für die Frauen sollen möglichst weit von den Klöstern der Mönche entfernt errichtet werden, einerseits wegen der Hinterhalte des Teufels, andererseits wegen der Widersprüche der Menschen.⁶¹

Zunächst belegen die beiden Kanones die Probleme der Bischofsadministration mit dem klösterlichen Leben. Durch das Wiederholen des einschlägigen Kanons des Konzils von Chalkedon des Jahres 451 versuchten sich die Bischöfe als oberste Kontroll- und Disziplinierungsinstanz zu etablieren, obgleich aus den Normen zu

59 Birgitta Meinhardt, *Fanatiker oder Heilige? Frühchristliche Mönche und das Konzil zu Chalkedon*, Frankfurt a. M. 2011; Leo Ueding, *Die Kanones von Chalkedon in ihrer Bedeutung für Mönchtum und Klerus*, in: *Das Konzil von Chalkedon 2*, hrsg. von Alois Grillmeier und Heinrich Bacht, Würzburg 1962², 569–676.

60 Hefeles Conciliengeschichte: Karl Joseph Hefele, *Conciliengeschichte*, Freiburg i. B. 1855–1874 (7 Bde.) und dessen Übersetzung (und Ergänzung): Karl Joseph Hefele und Henri Leclercq, *Histoire des conciles*, Paris 1907–1952 (11 Bde. in 21 Teilbden.) werden sukzessive ersetzt durch die Reihe der „Konziliengeschichte“: Odette Pontal, *Die Synoden im Merowingerreich*, Paderborn 1986; Hermann Josef Sieben, *Studien zur Gestalt und Überlieferung der Konzilien* (Konziliengeschichte Reihe B, Untersuchungen), Paderborn 2005; Aloys Suntrup, *Studien zur politischen Theologie*, Münster, Westfalen 2001; Wilfried Hartmann, *Die Synoden der Karolingerzeit im Frankenreich und in Italien*, Paderborn 1989; Hanna Vollrath, *Die Synoden Englands bis 1066*, Paderborn 1985; José Orlandis Rovira und Domingo Ramos-Lissón, *Synoden auf der Iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam 711*, Paderborn 1981.

61 Konzil von Agde (506), can. 27 und 28, in: *Concilia Galliae (314–506)* (Anm. 39), 205; Übers. Sebastian Scholz (Hrsg.), *Ausgewählte Synoden Galliens und des merowingischen Frankenreichs*, Darmstadt 2022 (Ausgewählte Quellen zur Geschichte des Mittelalters. Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausgabe 56), 101.

erkennen ist, dass man dabei nur reaktiv auf eine umgreifende und letztlich nur schwer zu lenkende monastische Bewegung antwortete. Wenn Klöster nur mit Erlaubnis gegründet werden durften, so bedeutete dies zweierlei. Zuerst ist von wilden Klostergründungen auszugehen, die der episkopalen Autorität und liturgischen Stabilität – und nicht zuletzt den Gemeindefinzen – entgegenstanden. Zweitens waren Mönche, die nicht in Klöstern wirkten, sondern umherschweiften, den Bischöfen ein Dorn im Auge, da sie eine spirituelle Alternative symbolisierten.⁶² Immerhin sollte schon 506 klar geordnet werden, dass ein Mönch dem Abt Gehorsam schulde, der Abt wiederum seinem Ortsbischof. Dies wurde auf dem Konzil von Orléans im Jahre 511 noch einmal dezidiert festgestellt. In Kanon 19 werden Äbte ausdrücklich aufgefordert, fehlbare und umherwandernde Mönche mit Hilfe des örtlichen Bischofs „unter Bewachung“ ins Kloster zurückzuholen.⁶³ Über Formen von Bestrafungen innerhalb des Klosters geben bischöfliche Kanones also keine Auskunft, doch belegen sie die Autorität des Abtes. Dass Klöster sich für eine wie auch immer geartete Haft geeignet hätten, geht aus den Texten nicht hervor, es sei denn, man lässt die Formulierung, der Abt könne Mönche zurückhalten (*suscipere aut retinere*), bereits als *potestas coactiva* gelten, aber eben nur soweit es sich um Mönche handelt, als Personen, die bereits die Gelübde (freiwillig) abgelegt hatten.

Konkreter in Bezug auf Klosterhaft sind die späteren Zusätze zum Konzil von Agde. Diese sind, wie jüngst in der Forschung etabliert, nicht im Jahre 506 in Agde entstanden, sondern auf dem Konzil von Epao 517 verhandelt und später den Sammlungen zu Agde hinzugesetzt worden.⁶⁴ Dort heißt es in Kanon 3(50): „Wenn ein Priester oder Diakon ein Kapitalverbrechen begeht oder ein Schriftstück fälscht oder ein falsches Zeugnis ablegt, wird er von der Würde des Amtes enthoben in ein Kloster geworfen und soll nur dort, solange er lebt, die Kommunion der Laien empfangen.“⁶⁵ Die Bedeutung des Kanons zeigt sich nicht nur in seiner inhaltlichen konkreten Vorschrift, in welchem Falle die Klosterhaft verhängt werden soll, sondern auch, dass er nahezu wortgleich auf späteren Konzilien wiederverwendet wurde

62 Wie unergiebig das Einfordern der Kontrolle über Klöster war, zeigt die Notwendigkeit, die Forderung so häufig zu wiederholen: Agde (506), can. 58; Epao (517), can. 10; Orléans (538), can. 2 und 5; Toledo (655), can. 5.

63 Konzil von Orléans (511), can. 19, in: Concilia Galliae (511–695) (Anm. 39), 10.

64 Zur Überlieferung der Zusätze zu Agde Pontal, Die Synoden (Anm. 60), 283; Zusammenstellung in La colección canónica Hispana I, hrsg. von Gonzalo Martínez Díez und Félix Rodríguez, Madrid 1966, 342–347.

65 Konzil von Agde (506), Zusätze, can. 3 (50), in: Concilia Galliae (314–506) (Anm. 39), 205: *Si episcopus, presbyter aut diaconus crimen capitale commiserint, aut cartam falsauerint, aut testimonium falsum dixerint, ab officii honore depositi in monasterio retrudantur, et ibi tantummodo, quamdiu uixerint, laicam communionem accipiant*. Übers. von Sebastian Scholz.

und vor allem über den Transmissionsriemen des *Decretum Gratiani* D.50 c.7 unter der Rubrik *Episcopus, presbiter, aut diaconus capitale crimen committens cadat ab officio* für Jahrhunderte zum universell geltenden Kirchenrecht werden konnte.⁶⁶

Ursprung der wirkmächtigen Formulierung, die sich in den Zusätzen zu Agde findet, ist das Konzil von Epao des Jahres 517. Dort findet sich indes eine nuanciert andere Formulierung für die Regelung der Klosterhaft. Geht man davon aus, dass zuerst das Konzil von Epao stattfand und danach die Zusätze zum Konzil von Agde gebildet wurden, so stellt sich die Frage, worin die Änderung und die Gründe dafür bestanden.⁶⁷ Beim haftbedingenden Straftatbestand beschränkte man sich in Epao noch auf das Kapitalverbrechen. Fälschungsdelikt und Falschaussage kamen erst bei der Überarbeitung dazu. Beim Personenkreis, für den dieser Kanon zu gelten habe, hatte man in Epao nicht die Gruppe der Bischöfe berücksichtigt und setzte Haft nur für Diakone und Presbyter fest. Diese Erweiterung der Gründe der Haftstrafen wie auch des Personenkreises machte den Kanon zu einer umfassenden Regelung für das kirchliche Strafrecht. Sie kann als die bedeutendste Normierung in Bezug auf die innerkirchliche Haftstrafe, die stets als Klosterhaft zu denken ist, gesehen werden.

In einer späteren Handschriftenvariante bezüglich can. 22 von Epao 517, der Berliner Sammelhandschrift Phillipps 1743, die dem 8. Jahrhundert zuzurechnen ist, wurde statt *retrudantur* nun *recludantur* verwendet.⁶⁸ Sollte es sich nicht

66 *Decretum Gratiani*, hrsg. von Friedberg (Anm. 58), 179: *Item ex Concilio Agatensi. Si episcopus, presbiter, aut diaconus capitale crimen commiserit, aut cartam falsauerit, aut falsum testimonium dixerit, ab officii honore depositus in monasterio detrudatur et ibi quamdiu uixerit laicam tantummodo communionem accipiat.*

67 Konzil von Epao (517), can. 22, in: *Concilia Galliae (511–695)* (Anm. 39), 29–30: *Si diaconus aut presbyter crimen capitale commiserit ab officii honore depositus in monasterio retrudatur, ibi tantummodo quamdiu uixerit cummunione sumenda.* Zur Rezeption: Der Passus wird direkt von Papst Johannes in einem Brief an Caesarius von Arles verwendet, der diesen wiederum im Konzil von Marseilles 533 vortragen lässt, in: *Concilia Galliae (511–695)* (Anm. 39), 90.

68 Handschriftenvariante *recludantur* R (*Codex Remensis*), Berlin, Staatsbibliothek, Phillipps 1743, f. 129r. Die Handschrift aus dem 8. Jahrhundert, aufgrund der tironischen Noten möglicherweise an einem Bischofssitz wie Bourges abgefasst. Sie ist eine Abschrift einer Sammlung, die im 6. oder 7. Jahrhundert entstand. Zur Handschrift nun: Michael Eber, Stefan Esders, David Ganz und Till Stüber, *Selection and Presentation of Texts in Early Medieval Canon Law Collections: Approaching the Codex Remensis* (Berlin, Staatsbibliothek, Phill. 1743), in: *Creative Selection. Emending and Forming Medieval Memory*, hrsg. von Sebastian Scholz und Gerald Schwedler, Köln 2021, 105–136. Ich danke insbesondere Till Stüber, Berlin, für die fundierte briefliche Einschätzung. Die Passage Phillipps 1743, fol. 129rb lautet (Epao, can. 22): *Si presbyteri aut diaconi crimen capitale commiserint, ab officii honore depositus in monasterio recludantur, ibi tantummodo quamdiu uixerint cummunione sumenda.* Gerade aber, da die vorliegende Redaktionsstufe (p) zu den nachweisbaren Vorlagen einerseits keine durchdachten Interpolationen oder Ergänzungen erhält, sondern lediglich Auslassungen, und sich andererseits zahlreiche Schreiberfehler finden (mehrfach steht statt *italia*

um einen Schreiberfehler handeln, so ist anzunehmen, dass für die Form einer Einweisung ins Kloster ein Begriff aus dem semantischen Umfeld der *reclusio* offenbar naheliegender schien als das der *retrusio*. *Reclusio* macht Anklänge eines reuesuchenden Rückzugs gegenüber der autoritativen Handlung der Einweisung (*retrusio*) deutlich.⁶⁹

Das Neue der Regelung von Epao bzw. der Zusätze von Agde ist, dass nun das Kirchenrecht den Rahmen eröffnete, die Einweisung ins Kloster grundsätzlich auch als Strafe zu verstehen und einzusetzen. Im Kloster zu sein konnte also offiziell Folge einer Strafmaßnahme sein: Die *detrusio in monasterio* war Zwangsmittel zur Buße.⁷⁰ Allerdings geht aus der Formulierung auch die Grenze klösterlicher Zwangsgewalt hervor, denn die Möglichkeit der Entfernung und Flucht aus dem Kloster ist explizit mitgedacht, was ja, wie bereits gezeigt, im Konzil von Orléans 511 in Kanon 19 artikuliert wurde. Das Kapitalverbrechen führt nicht zur grundsätzlichen Exkommunikation, sondern zum Ausschluss aus dem Priester- oder Diakonsstand. Dabei kann die Kommunion weiterhin wie von Laien empfangen werden, wobei der Empfang auf das Kloster beschränkt ist: Verlässt der Verurteilte das Kloster, ist er wie ein Exkommunizierter anzusehen. Das Verbleiben im Kloster stellt also gewissermaßen immer noch einen Vorteil gegenüber der völligen Exkommunikation dar.

An diese Vorstellung lehnen sich zahlreiche weitere Kanones zur Disziplinierung von Klerikern und Religiösen an. Dabei zeigt sich, dass die Klosterhaft nicht mehr nur auf Kapitalverbrechen, Fälschung und Falschaussagen beschränkt blieb, sondern auf verschiedene Delikte ausgeweitet wurde. So legt etwa Kanon 8 des Konzils von Orléans aus dem Jahre 538 lebenslange Klosterhaft für Kleriker fest, die eine Handlung der Unkeuschheit begangen haben:

8. Hinsichtlich der Unkeuschheit der höheren Kleriker muss dies beachtet werden, dass, wenn irgendeiner bekennt oder überführt wird, eine Unkeuschheit begangen zu haben, er von seinem Amt abgesetzt und unter Zulassung zur Gemeinschaft für die gesamte Zeit seines Lebens in ein Kloster entfernt werden soll.⁷¹

z. B. immer wieder *et alia*), besteht die Möglichkeit, dass die Änderung in *reclusio* keiner reflektierten Absicht entsprang.

69 Jan F. Niermeyer, *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*, Bd. 2, Leiden 2002, 1198: *retrusio* als „incarcération, confinement, Inhaftierung“; 1158: *reclusio* als „reclusion, state of recluse, Zurückgezogenheit“ mit den jeweiligen Belegen.

70 Diem, Experiment (Anm. 7), 197.

71 Konzil von Orléans (538), can. 8, in: Concilia Galliae (511–695) (Anm. 39), 117: *De adulteriis autem honoratorum clericorum id obseruandum est, ut si quis adulterasse aut confessus fuerit uel conuictus, depositus ab officio communione condessa in monasterio toto uite suae tempore retrudatur*. Übers. Scholz, *Ausgewählte Synoden* (Anm. 61), 195.

Mit einer gewissen Härte wird hier gegen Unkeuschheit Klosterhaft gefordert. Unklar ist indes, woher auf dem Konzil von Orléans nun eine derartige Schärfe in die Kanones kommt, denn hierfür fehlt eine direkte Vorlage aus dem Kirchenrecht. Eine Mitwirkung des Caesarius von Arles ist eher unwahrscheinlich, da dieser sich an den Konzilien nicht mehr beteiligt hat,⁷² sodass die Verschärfung einem oder mehreren anderen, bislang nicht identifizierten Protagonisten zuzuschreiben ist.

Auf der Diözesansynode von Auxerre, die auf zwischen 561 und 605 datiert wird und die einzige überlieferte merowingische Diözesansynode überhaupt ist, wurden einige für das Thema relevante Kanones erlassen. Die Versammlung wurde unter Bischof Aunachar einberufen und es waren 34 Priester, drei Diakone und sieben Äbte zugegen, die die erlassenen Kanones mit ihrer Unterschrift bestätigten. Das Auftreten von Diözesanklerus und Äbten verweist auf ein gewisses Interesse, wenn nicht sogar einen Regulationsanlass in klösterlichen Angelegenheiten.⁷³ In Kanon 23 geht es darum, dass ein fehlbarer Mönch, der Ehebruch oder einen Diebstahl begangen oder Eigenbesitz erworben habe, und dafür nicht von seinem Abt getadelt oder bestraft worden sei, und auch dessen Bischof bzw. Erzdiakon davon nicht in Kenntnis gesetzt worden sei, zur Buße in ein anderes Kloster eingewiesen werden solle. Kanon 26 regelt die Klosterhaft für einen Abt. Wenn ein Abt eine Frau in sein Kloster eingelassen habe oder sie zu Feierlichkeiten empfangen habe, solle er für drei Monate in ein anderes Kloster eingewiesen werden und dort nur Wasser und Brot erhalten.⁷⁴ Dieser sehr konkrete Kanon, der möglicherweise auf einen tatsächlichen Sachverhalt zurückgeht, impliziert eine gewisse institutionelle Kontrolldichte des Klosters, da davon ausgegangen wird, dieses könne das Davonlaufen des Eingewiesenen verhindern.

Auf Unkeuschheit von Nonnen geht noch einmal explizit das Konzil von Lyon 583 ein. Dort heißt es in Kanon 3, dass geweihte Jungfrauen, die sich dem klösterlichen Leben entziehen und „wegen der Schwäche des Fleisches“ das Kloster verlassen, gezwungen werden sollen, in ihr Kloster zurückzukehren und dort bis an ihr Lebensende ohne Kommunion zu verbleiben haben, jedoch das Viaticum erhalten dürfen.⁷⁵

72 William E. Klingshirn, *Caesarius of Arles. The Making of a Christian Community in Late Antique Gaul*, Cambridge 1995 (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought 4,22), 247–249.

73 Vgl. dazu die Teilnehmerliste Konzil/Diözesansynode von Auxerre (561/605), in: *Concilia Galliae* (511–695) (Anm. 39), 271–272.

74 Konzil/Diözesansynode von Auxerre (561/605), can. 23, in: *Concilia Galliae* (511–695) (Anm. 39), 268: *Si monachus in monasterio adulterium commiserit aut peculiarem habere praesumpserit aut furtum fecerit et hoc abbas per se non emendauerit aut episcopo uel archidiacono non innotuerit, ad poenitentiam agendam in alio monasterio retrudatur. ... 26. Quod si quis abbas mulierem in monasterio suo ingredi permiserit aut festiuitates aliquas ibi spectare praeceperit, tribus mensibus in alio monasterio retrudatur panem et aquam contentus.*

75 Konzil von Lyon (583), can. 3, in: *Concilia Galliae* (511–695) (Anm. 39), 232: *Puellae uero, quae conuiuentia parentum suorum se uoluntarie dedicauerint et intra monasterium puellarum conclusionem elegerint et se de eodem monasterio quacunq[ue] animi leuitate aut uilitate corporis extra*

Zahlreiche spätere Normsetzungen beschäftigen sich mit erzwungener oder verschärfter Klausur für Religiöse, die versucht hatten, sich dem klösterlichen Leben zu entziehen. Das westgotische Konzil von Toledo im Jahre 656 regelt etwa in Kanon 5, dass eine Nonne, die aus dem Kloster flieht und nicht zurückkommen wolle, gezwungen werde, im Kloster bis ans Lebensende unter verschärften Bedingungen (*sub aerumnis arduae poenitentiae*) zu verbleiben.⁷⁶ Hingegen geht Kanon 9 des unter Bischof Leodegar von Auxerre (663–680) abgehaltenen Konzils spezifisch auf Mönche ein. Dabei wird die einstige Regelung vom Konzil von Agde, Kanon 26, beibehalten, niemand solle einen Mönch ohne die Erlaubnis von dessen Abt aufnehmen. Als Ergänzung wird neu gesetzt, dass ein umherschweifender Mönch in die eigene Zelle zurückbeordert werden muss, damit er dort für dieses Vergehen entsprechend gebessert werden könne.⁷⁷

Eine besondere Stellung nehmen Witwen ein, wenn sie sich durch das „Nehmen des Schleiers“ in einen geistigen Stand begeben haben. Das *Concilium Latunense* (Saint-Jean-de-Losne 673–675) legt fest, dass eine Witwe, die den Schleier genommen hatte und Vergehen gegen die Keuschheit beging, oder wenn sie von einem frommen Lebenswandel abwicke, in ein Kloster eingewiesen werden solle.⁷⁸

Zwei besondere Regelungen für Klosterhaft in der Merowingerzeit sind noch zu behandeln, da sie sich nicht in die bisher angeführten Gründe für Klosterhaft einordnen lassen. Zunächst ist die verschärft verbotene Fraktionsbildung unter Klerikern zu nennen, die auf der westgotischen Synode von Narbonne im Jahre 589 in Kanon 5 verboten wurde. Dort verweist man auf die Regelung des Konzils von

captiuitatis incursum uoluntate sua subtraxerint et de conuersatione religiosa cuiuscunque uocationis spiritu seculi delectationes elegerint, quousque in monasterium, unde egressae sunt, reuertantur, a communionis gratia segregentur; uiaticum tamen illis miserationis intuitu praebeatur.

76 10. Konzil von Toledo 656, can. 5, hrsg. von Vives (Anm. 39), 312: ... *quae si redire noluerint impulsu sacerdotis ad religionis habitum reducantur, et in monasteriis redactae excommunicationis condignae sententia feriantur. ... in monasteriis donec diem ultimum claudant sub aerumnis arduae poenitentiae ...*

77 Vgl. Konzil des Leodegar von Auxerre 663–680, in: *Concilia Galliae* (511–695) (Anm. 39), 319: *Statuimus adque decernimus, ut nullus monachum alterius absque permissu sui abbatis praesumat retinere; sed cum inuentus fuerit uagans, ad cellam propriam reuocetur; ibi iuxta culpaе meritum coercendus est.*

78 *Concilium Latunense* 673–675, can. 12 u. 13, in: *Concilia Galliae* (511–695) (Anm. 39), 316: 12 ... *Certe si sacrum uelamen susceperint eligere, in monasterio recludentur.* 13. *Illas uero, quas Domini sacerdotes religioso ordine uiuere cognouerint, liceat eis in domibus earum caste pieque conuersare; ut uero, si negligentes de castitate earum extiterint, ad eas reuertentes in monasterio trudentur.* Zur Bedeutung der Keuschheit bei Witwenschaft: Bernhard Jussen, *On Church Organization and the Definition of an Estate. The Idea of Widowhood in Late Antique and Early Medieval Christianity*, in: *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte* 22 (1993), 25–42, insb. 31.

Nicäa 325, dass es keine Zusammenkünfte und Verschwörungen unter Klerikern geben solle.⁷⁹ Explizit heißt es dazu, der Beschuldigte solle wissen, „dass er ein Jahr im Kloster den Übermut, durch den er aufgeblasen wird, weil das der Teufel ist, abwerfe, und er soll die Demut erlernen, die er durch seinen eigenen Tod zu kosten würdig ist.“⁸⁰ In diesem Fall ist die Haft im Sinne einer Isolation für gemeinschaftsgefährdende Fraktionsbildung vorgesehen, also aus einer innerkirchlichen und innerklösterlichen Soziallogik heraus zu erklären. Das Element der moralischen Besserung ist unverkennbar.

Eine letzte Regelung ist die nur sekundär überlieferte Vorgabe des Bischofs Tetricus von Auxerre (695). In dessen Vita sind die auf ihn zurückgeführten Kanones überliefert. Dort heißt es, Äbte und Priester, die für den Bischof Dienste übernehmen, sollen vom Bischof Unterhalt erhalten. Sollten aber Kloostervogt oder Cellerar der Aufgabe ihrer Entlohnung nicht korrekt nachkommen, sind sie für ein halbes Jahr bei Wasser und Brot ins Kloster zu verweisen (*retrusi in monasterium*), „um dort die verdiente Buße abzuleisten“.⁸¹ Zweifel dürfen an der Vorstellung vorgebracht werden, Klosterhaft sei eine übliche Strafe für Amtsverfehlung. Es mag vielmehr als verbale Drohung angesehen werden, denn den weltlichen Vogt, der in der Regel aus der örtlichen Führungsschicht stammte, ins Kloster einzusperren, konnte ein Bischof nicht ohne Weiteres durchsetzen.⁸²

Eine dezidiert karolingische Richtung erhält die Haft im Kloster durch das *Concilium Germanicum*.⁸³ Diese fränkische Reichssynode wurde 742 bzw. 743 unter der Leitung von Bonifatius im Rahmen seiner kirchlichen Reformbemühungen einberufen. Die sieben dort beschlossenen Kanones wurden vom Hausmeier Karlmann in einem Kapitular veröffentlicht. In Bezug auf die Haft heißt es in Kanon 6:

79 Hierbei handelt es sich nicht um einen Kanon des Konzils von Nicäa, sondern Kanon 18 von Chalkedon.

80 Konzil von Narbonne (589), can 5, in: *Concilia Galliae (511–695)* (Anm. 39), 255: *Secundum concilium Nycheni sanctissimi concinnabula uel coniurationes non fiant clericorum, que sub patrocinio solebant fieri laicorum. Nec unusquisque de inferiora gradu seniore sibi elatus aut increpet aut iniuriat. Quod si quis pretermisso tam iuste censure ordine ausus fuerit facere, districtione seuissima corrigatur, ut sub penitentiae nomine uitia recedent, id est anno uno in monasterio sciat abicere superuiam unde inflatur, quod est diabolus, et addiscat humiliationem, qui per ipsam mortem gustare dignatus est.* Übers. von Sebastian Scholz.

81 Konzil von Auxerre 692–696/Vita S. Tetrici, in: *Concilia Galliae (511–695)* (Anm. 39), 326, sowie Vita Tetrici episcopi Autissiodorensis, in: *Patrologia Latina* 138, 245 (BHL 8009): *Vicedominus autem aut cellerarius si, quod iure eis ministrare debent, in aliquo subtraxerint, retrusi in monasterium per annum dimidium pane et aqua contenti debitam penitentiam persoluant.*

82 Zudem handelt es sich bei der Vita Tetrici um eine spätere, in nur einer einzigen Abschrift aus dem 12. Jahrhundert erhaltenen Handschrift, *Concilia Galliae (511–695)* (Anm. 39), 323.

83 Hartmann, Die Synoden (Anm. 60), 50–53.

Wir beschließen in gleicher Weise, dass nach dieser Synode, die am 11. Tag vor den Kalenden des Mai stattgefunden hat, ein jeder, der von den Diener Gottes oder von den Dienerinnen Christi dem Verbrechen der Unzucht verfällt, im Kerker seine Buße bei Wasser und Brot leisten und, wenn es ein geweihter Priester gewesen ist, zwei Jahre im Kerker verbleiben soll und vorher soll er, weil er offenbar Unzucht getrieben hat, ausgepeitscht werden und danach soll die Strafe vom Bischof noch vermehrt werden. Wenn aber ein Kleriker oder Mönch in diese Sünde gefallen ist, soll er nach dreimaliger Auspeitschung in den Kerker geschickt werden und dort ein ganzes Jahr als Buße verbringen. In gleicher Weise werden auch die verschleierten Nonnen diese Buße empfangen und ihnen soll das ganze Haupthaar geschoren werden.⁸⁴

Die abgestuft nach Statusgruppen vorgesehenen Zwangsmaßnahmen gehen von einem erheblichen Ausmaß institutioneller Organisation im Kloster aus. Dabei wird ohne Metaphorik einer inneren Umkehr, Zerknirschung oder Besserung die Klosterhaft gefordert. Gleichzeitig wird die Rolle der Klosterhaft auf die Strafe für Sexualdelikte eingeengt. Die dabei verwendete Klarheit und Schärfe sind dem Kontext der kirchlichen Reform der Karolingerzeit geschuldet.⁸⁵

Es kann festgehalten werden, dass nur wenige explizite normative Regelungen vorlagen und die meisten Vergehen situativ über die Autorität der Leitungsperson abgewickelt wurden. Der diachrone Blick bestätigt, dass es im 6. und 7. Jahrhundert zu einer Aufladung der gesamtgesellschaftlichen Bedeutung des Abtes zu einem „Monarchen innerhalb der Klostermauern“ kam, der immer mehr disziplinarische Funktionen nach innen und gleichzeitig Anerkennung der Klöster als Sonderrechtsräume von außen erhielt. Klosterhaft konnte nur dann als klösterliches, klerikales oder laikal-gesamtgesellschaftliches Instrument zur Abschaffung vergangenen Übels aus der Welt fungieren, wenn alle Beteiligten die Sonderrolle des klösterlichen Raums (Mauern, Klausur, Immunitätsbezirk, Abtsautoriät etc.) akzeptierten.⁸⁶

84 Concilium Germanicum 742, can. 6, in: MGH Conc. 2,1 (Anm. 39), 4: *Statuimus similiter, ut post hanc synodum, que fuit XI. Kalendas Maias, ut, quisquis servorum Dei vel ancillarum Christi in crimen fornicationis lapsus fuerit, quod in carcere poenitentiam faciat in pane et aqua et, si ordinatus presbiter fuisse, duos annos in carcere permaneat et antea flagellatus et scorticatus videatur, et post episcopus adaugeat. Si autem clericus vel monachus in hoc peccatum ceciderit, post tertiam verberationem in carcerem nussus vertentem annum ibi poenitentiam agat. Similiter et nonne velatae eadem poenitentia conteneantur, et radantur omnes capilli capitis eius.* Übers. von Sebastian Scholz; vgl. dazu die Übersetzung nach Wilfried Hartmann, *Geschichte in Quellen und Darstellung* 1 (1995), 30.

85 Bereits Bernhard Poschmann, *Die abendländische Kirchenbuße im frühen Mittelalter*, Breslau 1930, 123; vgl. dazu Abigail Firey, *A Contrite Heart: Prosecution and Redemption in the Carolingian Empire*, Leiden u. a. 2009, 132; Monika Suchan, *Mahnen und Regieren. Die Metapher des Hirten im früheren Mittelalter*, Berlin u. a. 2015 (*Millennium-Studien* 56), 137–139.

86 De Jong, *Opting Out* (Anm. 19), 299.

Klosterregeln und Traditionen

Das monastische Zusammenleben bestimmten indes nicht nur die von weltlichen und kirchlichen Eliten festgelegten Gesetzestexte. Vielmehr waren monastische Regeln und überlieferte Traditionen für den Umgang innerhalb des Klosters und auch den Einschluss und Ausschluss wichtig. Dabei sind die frühen Klosterregeln trotz ihrer Bedeutung für das monastische Zusammenleben in Bezug auf Haftpraktiken wenig spezifisch. Die selbst auferlegte Aufgabe der spätantiken und frühmittelalterlichen Regeln lag darin, die Welt des Klosters nach innen und außen zu organisieren.⁸⁷ Das Ziel des Klosterlebens war Gemeinschaftsleben: Vereinzelter blieb als Sonderform der Reklusion und Einsiedelei ausgeklammert, Exkommunikation wurde nur als äußerste Maßnahme angewendet.⁸⁸ Dies sei an einigen aussagekräftigen Beispielen dargelegt.⁸⁹

Schon die spätantike *Regula Pachomii* kennt in Kapitel 42 und 47 einen temporären Ausschluss aus der Gruppe in der besonderen Form der Einzelzelle für Buße und Strafe. Dies wird mit weiteren Maßnahmen spezifiziert, etwa nutritiver Einschränkungen (Wasser und Brot) oder manueller Tätigkeit (Mattenflechten).⁹⁰

87 Zur reichen Literatur vgl. Albrecht Diem und Philip Rousseau, *Monastic Rules (Fourth to Ninth Century)*, in: *The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West*, Bd. 1, hrsg. von Alison Beach und Isabelle Cochelin, Cambridge 2020, 162–194; Albrecht Diem, *Inventing the Holy Rule: Some Observations on the History of Monastic Normative Observance in the Early Medieval West*, in: *Western Monasticism Ante Litteram: The Spaces of Monastic Observance in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, hrsg. von Hendrik Dey und Elizabeth Fentress, Leiden 2011, 53–84; Albrecht Diem, 'Monastic Rules', in: *Great Christian Jurists and Legal Collections in the First Millennium*, hrsg. von Philip L. Reynolds, Cambridge 2019, 214–236; zum Aspekt der Exklusion durch Exkommunikation in frühen Mönchsregeln: Isabelle Rosé, *Exclure de la communauté chrétienne. Sens et pratiques sociales de l'anathème et de l'excommunication (IV^e–XII^e siècle)*, hrsg. von Geneviève Bührer-Thierry und Stéphane Goanni, Turnhout 2015, 119–142.

88 Vor allem mit Blick auf die hoch- und spätmittelalterliche Entwicklung: Paulette L'Hermite-Leclercq, *Reclusion in the Middle Ages*, in: *The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West*, Bd. 2, hrsg. von Alison I. Beach und Isabelle Cochelin, Cambridge 2020, 747–765; Isabelle Rosé, *Exclure dans un monde clos? L'excommunication dans les règles monastiques de l'Antiquité tardive et du haut Moyen Âge*, in: *Exclure de la communauté chrétienne. Sens et pratiques sociales de l'anathème et de l'excommunication (IV^e–XII^e s.)*, hrsg. von Geneviève Bührer-Thierry und Stéphane Goanni, Turnhout 2015, 119–142; Edward A. Reno, *Ad Agendam Penitentiam Perpetuam Detrudatur Monastic Incarceration of Adulterous Women in Thirteenth-Century Canonical Jurisprudence*, in: *Traditio: Studies in Ancient and Medieval History, Thought, and Religion*, 72 (2017), 301–340.

89 Grundlegend Diem, *Experiment* (Anm. 7) und die daraus entstandene Datenbank <http://www.earlymedievalmonasticism.org>.

90 *Regula Pachomii, Praecepta* c. 42; 47, in: Heinrich Bacht, *Das Vermächtnis des Ursprungs. Studien zum frühen Mönchtum*, Bd. 2, Würzburg 1983 (Studien zur Theologie 8), 93. Zuletzt: Heinrich Bacht, *Pachomius. Mönchsregeln*, Sankt Ottilien 2010; Diem, *Experiment* (Anm. 7), 269: XI. *Quae*

Eine eigentliche Haft wird nicht beschrieben.⁹¹ Auch die bedeutsame Regel des Caesarius von Arles für die Nonnenklöster (*Regula Caesarii ad virgines*) sieht das Einsperren innerhalb des Klosters nicht explizit vor: renitente Nonnen müssen bis zu ihrer Besserung im transitorischen Bereich des Saluatoriums verbleiben, also auf der Schwelle zur Außenwelt.⁹² Vergehen werden insbesondere mit dem Ausschluss von Kommunion und Mahl gebessert (c.12; 13; 24; 25; 34), aber auch der Gnade Gottes anheimgestellt.⁹³

Auch die erst im Laufe des 7. Jahrhunderts wirkungsvoll verbreitete Benediktregel sieht in der Vereinzelung und Trennung von der Gemeinschaft eine Strafmethode, diese jedoch nicht im Sinne eines Verfahrens, sondern als vom Abt auferlegte Einzelmaßnahmen. In den Kapiteln 23 bis 30, die Verfehlungen und Strafen regeln, erscheint die Vorstellung einer Haft gar nicht. Hingegen werden die unterschiedlichen Grade des Ausschlusses aufgeführt, die als *excommunicatio* bezeichnet werden. Kapitel 23 bis 26 beschreiben den Ausschluss von der Tischgemeinschaft, Kapitel 27 den verschärften Ausschluss aus der Bet- und Segensgemeinschaft und Kapitel 28 sieht bei weiterer Verweigerung einer Besserung Schläge vor. Erst wenn sich ein Mitglied dann immer noch als unverbesserlich erweist, wird der vollständige Ausschluss aus der Klostergemeinschaft vorgesehen, „dass nicht ein rüdiges Schaf die gesamte Herde anstecke“.⁹⁴ Das Einsperren wird im Regelwerk Benedikts nicht angedacht. Eine gewisse Bekräftigung erfährt diese Beobachtung durch den Sankt Galler Klosterplan. Für dieses in idealtypischer Weise dargestellte Kloster sind keine Haftgelegenheiten ausgewiesen, kein Ort für Gefangenschaft.⁹⁵ Vielmehr

pro qualibet culpa admonetur, castigatur, corripitur, arguenti respondere penitus non praesumat; quae aliquid ex iis quae iubentur implere noluerit, a communione orationis vel a mensa secundum qualitatem culpa sequestrabitur.

91 Konstantin Lehmann, Die Entstehung der Freiheitsstrafe in den Klöstern des heiligen Pachomius, in: Zeitschrift für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung 37 (1951), 1–94.

92 *Regula Caesarii ad virgines*, c. 65, hrsg. von Adalbert de Vogüé und Joël Courreau, in: *Sources Chrétiennes* 345, Paris 1988, 252: *et tandiu in cella saluatorii sit remota, quamdiu dignam poenitentiam agens humiliter ueniam petat* ... Übersetzung: Johanna Lanczkowski, Kommentar zur Nonneregul und Übersetzung der Vita Radegundis, in: *Erbe und Auftrag* 66 (1990), 255–270, hier 258–260; 264; vgl. dazu auch Diem, *Pursuit* (Anm. 3), 301.

93 Diem, *Experiment* (Anm. 7), 173–185; Cordula Nolte, Klosterleben von Frauen in der frühen Merowingerzeit. Überlegungen zur *Regula ad virgines* des Caesarius von Arles, in: *Frauen in der Geschichte VII. Interdisziplinäre Studien zur Geschichte der Frauen im Frühmittelalter. Methoden – Probleme – Ergebnisse* hrsg. von Werner Affeld und Annette Kuhn, Düsseldorf 1986 (Geschichtsdidaktik. Studien, Materialien 39), 257–271.

94 *Benedictus de Nursia, Benedicti Regula*, hrsg. von Rudolph Hanslik, in: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (= CSEL) 75, Wien 1977, 28,8: *ne una ovis morbida omnem gregem contagiet*.

95 Ernst Tremp, *Der St. Galler Klosterplan*. Faksimile, Begleittext, Beischriften und Übersetzung, St. Gallen 2014. Dazu bereits Peter Ochsenbein und Karl Schmuki (Hrsg.), *Studien zum St. Galler*

ist darauf zu verweisen, dass in der Regel als zentrale Elemente die kontemplative Selbstfindung und die asketische Selbstheiligung behandelt werden. Hierzu sind zahlreiche Stufen der Vereinzelung und Separation von Bedeutung, nicht zuletzt auch die Einschränkung der Kommunikation durch das Schweigen im sechsten Kapitel *De taciturnitate*.⁹⁶

Auf den irischen Klostergründer Columban gehen zwei Regelwerke zurück, die *Regula monachorum*⁹⁷ und die *Regula coenobialis*.⁹⁸ Während in der wenig verbreiteten Mönchsregel trotz columbanischer Strenge gar keine Aussagen zu Schlägen und Ausschlüssen getätigt werden, ist die *Regula coenobialis* artikulierter. Doch auch hier treten konkrete Haftanweisungen nicht auf. Der Begriff Kerker wird als nur eine der unterschiedlichen Optionen gebraucht, bei falschem Verhalten eine Besserung zu erreichen. Unter den kataloghaft aufgezählten Vergehen sei lediglich für den Hochmütigen der Kerker der Ort, um Besserung herbeizuführen (*superbus carcere*).⁹⁹ Diese einzelne metaphorische Bestimmung steht den tariflich festgelegten Strafregelein für einzelne Vergehen gegenüber, die Fasten, Ausschluss etc. zwischen wenigen Tagen bis zu mehreren Jahren vorsehen. Buße wird hier nicht durch den Ort bestimmt, sondern vielmehr durch Zeiträume.

Wie bisweilen die klösterliche Strafe des Einschlusses angedacht, aber bewusst offen formuliert wurde, zeigt auch die *Regula cuiusdam ad virgines*. In diesem Text, der jüngst dem Biographen Columbans, Jonas von Bobbio, zugeschrieben wird, soll nach Anwendung aller üblichen Strafen wie dem Ausschluss aus der Mahl- und Betgemeinschaft, Separation und körperlichen Schlägen als Steigerung auch eine

Klosterplan. Bd. 2, St. Gallen 2002 (Mitteilungen zur vaterländischen Geschichte 52); so bereits Mängei, Klosterhaft und Klosterregel (Anm. II), 64.

96 Benedicti Regula, cap. 49 *De taciturnitate*, in: CSEL 75 (Anm. 94); Vgl. Markus Schürer, Das Reden und Schweigen der Mönche. Zur Wertigkeit des silentium im mittelalterlichen Religiosentum, in: Askese und Identität in Spätantike, Mittelalter und Früher Neuzeit, hrsg. von Werner Röcke und Julia Weitbrecht, Berlin 2010, 107–130, hier 109–113; Scott Gordon Bruce, The Tongue Is a Fire: The Discipline of Silence in Early Medieval Monasticism (400–1100), in: The Hands of the Tongue: Essays on Deviant Speech, hrsg. von Edwin D. Craun, Kalamazoo, Mich. 2007, 3–32.

97 Regula monachorum, in: Columban Opera (Anm. 5), 124–142; dazu Diem, Experiment (Anm. 7), 241–243; Albrecht Diem, Columbanian Monastic Rules: Dissent and Experiment, in: The Irish in Early Medieval Europe, hrsg. von Roy Flechner und Sven Meeder, Basingstoke 2016, 68–85 sowie 248–249.

98 Columbanus Hibernus, Regula coenobialis, in: Columban Opera (Anm. 5), 144; Diem, Experiment (Anm. 7), 243–246; Albrecht Diem, Was bedeutet „Regula columbani“?, in: Integration und Herrschaft ethnische Identitäten und soziale Organisation im Frühmittelalter, hrsg. von Walter Pohl und Maximilian Diesenberger, Wien 2002, 63–89; Diem, Experiment (Anm. 7), 239–246.

99 Columbanus Hibernus, Regula coenobialis, in: Columban Opera (Anm. 5), 167: *Verbosus taciturnitate damnandus est, inquietus mansuetudine, gulosus ieiunio, somnolentus vigilia, superbus carcere, destitutor repulsione*. Ivo auf der Maur, Columban von Luxeuil. Mönchsregeln, St. Ottilien 2007.

Strafe erfolgen, die mit *segregatio [cum] custodibus*, also als bewachte Abtrennung beschrieben wird. Eingebunden in Fürbitten und Ermahnungen, die Delinquentin in Liebe zu bessern, kann eine derartige Bewachung nicht als Kerkerhaft verstanden werden. Als *ultima ratio* bleibt bei renitentem Verhalten auch hier weiterhin nur das Ausstoßen aus dem Kloster.¹⁰⁰

In besonderer Weise wird hingegen in der *Regula cuiusdam patris (ad monachos)* die Haftstrafe im bzw. der Ausschluss aus dem Kloster verfügt. Die schwer zu datierende Regel, wohl aus dem 7. Jahrhundert, wird von Albrecht Diem als Ausweis des Ausbreitens irischen Mönchtums auf dem Festland gewertet, einzelne Regeln fanden auch später Eingang in die Sammlung von Benedikt von Aniane. Der Verfasser kannte die columbanischen Strafformen der *Regula coenobialis*, verschärfte diese jedoch drastisch. *Carcer* wird in der *Regula cuiusdam patris (ad monachos)* in Regel 4 bei Ungehorsam vorgesehen, soll bei Halsstarrigkeit wieder und wieder angewendet werden und zuletzt soll der Delinquent aus dem Kloster gestoßen werden.¹⁰¹ Regel 6: Wer murt, *carcer*, bei renitentem Verhalten, Ausschluss. Regel 7: Wer ohne Erlaubnis spricht oder Vorwände vorbringt, *carcer*. Regel 8: Wer lügt, Eide leistet oder müßige Worte spricht, *carcer*, bei renitentem Verhalten, Ausschluss. Regel 10: Wer schlecht über andere spricht, *carcer*. Neu ist in der *Regula cuiusdam patris (ad monachos)* die Geläufigkeit, mit der hier Kerkerhaft angedroht wird.¹⁰² Dies setzt allerdings entsprechende Baulichkeiten und eine gewisse

100 *Regula cuiusdam ad virgines* 20–21, hrsg. und übers. von Diem, Pursuit (Anm. 3), 134: *intra septa monasterii sub paenitentiae tenore ab omnibus preter custodibus segregata*. Diem führt die *regula* mit starken Argumenten auf Ionas zurück, Diem, Pursuit (Anm. 3), 184–190.

101 *Regula cuiusdam Patris ad monachos*, La « *Regula cuiusdam Patris ad monachos* ». Ses sources littéraires et ses rapports avec la « *Regula monachorum* » de Colomban, hrsg. von Fernando Villegas, in: *Revue d'Histoire de la Spiritualité* 49 (1973), 3–36. Vgl. cap. 4, 13–14: *Si quis frater inventus fuerit inobediens abbati, sive oeconomus, sive alicui ex fratribus, mittendus est in carcerem, et poeniteat quantum iudicaverit senior. Si autem post examinationem carceris reprobus invenitur, semel et bis, iterum atque iterum, abscondendus est ab omni fraternitatis corpore, [...]*; cap. 7, 15 f.: *Si quis tardior ad veniam inventus fuerit, sive aliqua verba religioni contraria, sive pro excusatione delicti sui protulerit, mittendus est in carcerem; et poeniteat secundum quod iudicaverit senior, usquequo corrigatur. Si autem obstinatus invenitur, separandus est a fratribus*. Die Kapiteleinteilungen sind nicht original. Zu Datierung und Einordnung: Albrecht Diem, *Disputing Columbanus's Heritage: The Regula cuiusdam patris (with a translation of the rule)*, in: *Columbanus and the Peoples of Post-Roman Europe*, hrsg. von Alexander O'Hara, Oxford 2018, 259–306, hier 274–276; Diem, *Experiment* (Anm. 7), 267–269; Adalbert de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*. 1: *Le monachisme latin*, 6: *Les derniers écrits de Jérôme et l'œuvre de Jean Cassien*: (414–428) Bd. 10, Paris 2002, 287–305.

102 Diem, *Experiment* (Anm. 7), 268 u. 272 geht von einer Gemeinschaft hochmotivierter Asketen aus. Der Tendenz nach geht es vor allem um Strenge und Gehorsam, wobei explizit am Schluss in c. 32 die Eucharistie als Mittel zur Heilung der Sünden aufgeführt wird; *Regula cuiusdam patris ad monachos*, c. 32, hrsg. von Villegas (Anm 101), 35.

personelle Ausstattung voraus, um die Haftstrafen auch überwachen zu können. Diese Festsetzungsmentalität zur Besserung von Insassen kann jedoch nicht als Etappe einer Entwicklung der Klosterhaft insgesamt gesehen werden. Denn die Regel betrifft explizit nur Klosterinsassen, keine Klosterfremden. Zudem unterliegt die Haft einer anderen Logik: Es wird angedroht, dass, wenn durch das Einsperren keine Besserung erfolgt, die betreffende Person aus dem Kloster vertrieben wird. Haft dient in der *Regula cuiusdam patris (ad monachos)* allein der Besserung der besserbaren Insassen.

Nach diesen exemplarischen Einblicken in die Vorstellungen zur Haft innerhalb der Regeltexte seien monastische Traditionen angeführt, die weniger mit normativem Anspruch als vielmehr durch ihre Verbreitung Wissen über das Kloster als Ort der Strafe und des Vergessens vermitteln. In der Forschung wurden die Positionen von Kirchenvätern zur Klosterhaft mehrfach behandelt, wie etwa zuletzt bei Gregor dem Großen.¹⁰³ Zielführend scheint es, im Zusammenhang mit den traditionsbildenden Texten auf die Reflexion über das monastische Weltvergessen einzugehen. Während normative Texte wie Gesetze, Kanones und Klosterregeln weniger explizit auf das Zurücklassen der sündhaften Welt eingehen, finden sich in spätantiken und frühmittelalterlichen Texten wesentliche Aussagen darüber, wie innerhalb des Klosters eine Besserung durch läuterndes Vergessen der eigenen Vergangenheit erreicht werden soll. Dies ist vor allem als Folge der *imitatio Christi* zu sehen, bei der die Maxime gilt, das eigene Leben im Hinblick auf das Vorbild zu ändern.¹⁰⁴ Die Aufforderung, sich Christus zuzuwenden impliziert, alles Ablenkende dabei zu vergessen. Schon sehr früh findet sich diese Auffassung in monastisch geprägten Texten. Johannes Cassianus (geb. um 360; † um 435) berichtet in seinem Werk *Collationes patrum* („Unterredungen mit den Vätern“, abgefasst ca. 426–428) von den Erfahrungen mit den Mönchen in der ägyptischen Wüste. In *Collatio* XIV.12 kommt er darauf zu sprechen, wie die eigene klassische Bildung, die Mönche vor dem Eintritt ins Kloster erhalten hatten, vergessen werden könne:

Und neben diesen allgemeinen Gefahren für die Seele, von denen ich nicht zweifle, dass sie alle Schwachen von außen her treffen, ist ein besonderes Hindernis des Heiles die Kenntnis der Literatur, die ich ein wenig erlangt zu haben scheine, und womit mich sowohl der Eifer des Lehrers als auch der beständige Fleiß im Lesen so durchdrungen hat, dass mein Geist, wie angesteckt von den Liedern der Dichter, jenen Unsinn der Fabeln und die Geschichten von Schlachten, mit denen er von Kindheit an seit den ersten Anfängen der Studien erfüllt wurde, auch zur Zeit des Gebetes überdenkt. So geschieht es, dass

103 Julia Hillner, Gregory the Great's "Prisons": Monastic Confinement in Early Byzantine Italy, in: *Journal of Early Christian Studies* 19,3 (2011), 433–471.

104 Sonntag, *Klosterleben* (Anm. 9), 207–225.

mir beim Singen von Psalmen oder beim Gebet um Nachlass der Sünden entweder die freche Erinnerung an die Gedichte vorgeführt wird oder das Bild der kämpfenden Helden vor Augen schwebt, und die Vorstellung solcher Fantasien, die mich immer täuscht, lässt nicht zu, dass mein Geist nach den erhabeneren Anblicken strebt, sodass sie durch meine täglichen Tränen nicht gebannt werden kann.¹⁰⁵

Die Lösung, die der erfahrene Wüstenvater Abba Nesteros bereithält, impliziert, dass Mönche im Kloster ihr Gedächtnis ordnen und die Vorstellungen von außerhalb (Welt) durch die von innerhalb (Kloster) ersetzen sollten:

Für diese Dinge, wegen deren dir die größte Verzweiflung an der Reinigung entsteht, wird ein hinlänglich schnelles und wirksames Mittel gefunden sein, wenn du denselben Fleiß und Eifer, welchen du, wie du sagtest, auf diese weltlichen Studien verwendet hast, jetzt auf die Lesung und Betrachtung der geistlichen Schriften übertragen willst. Denn dein Geist muss notwendig so lange von diesen Gedichten eingenommen sein, bis er etwas anderes mit gleicher Anstrengung und Beharrlichkeit auftreibt, das er in sich selbst bearbeiten kann, sodass er statt des Unfruchtbaren und Irdischen nun Geistiges und Göttliches hervorbringt.¹⁰⁶

Diese Passage macht nachvollziehbar, wie jenes „Überschreiben“ von heilshindernder Vergangenheit im monastischen Bereich gedacht wurde. Es lässt sich nur durch

105 Johannes Cassianus, *Collationes XXIII*, Coll. XIV.12 (Anm. 6), 413–414: *quippe cui praeter illas generales animae captiuitates, quibus non dubito infirmos quosque pulsari extrinsecus, speciale impedimentum salutis accedit per illam quam tenuiter uideor adtigisse notitiam litterarum, in qua me ita uel instantia paedagogi uel continuae lectionis macerauit intentio, ut nunc mens mea poeticis illis uelut infecta carminibus illas fabularum nugas historiasque bellorum, quibus a paruulo primis studiorum inbuta est rudimentis, orationis etiam tempore meditetur, psallentique uel pro peccatorum indulgentia supplicanti aut impudens poematum memoria suggeratur aut quasi bellantium heroum ante oculos imago uersetur, taliumque me phantasmatum imaginatio semper inludens ita mentem meam ad supernos intuitus adspirare non patitur, ut cotidianis fletibus non possit expelli*. Übers. von Gerald Schwedler auf der Basis der Übersetzung von Antonius Abt, *Sämtliche Schriften des ehrwürdigen Johannes Cassianus*, Kempten 1879 (Bibliothek der Kirchenväter 59), 115; dazu ausführlicher Gerald Schwedler, *Bindungen lösen*. Die Anleitung des Bernhard von Clairvaux zum Vergessen, in: *Grenzen des Netzwerks 1200–1600*, hrsg. von Kerstin Hitzbleck und Clara Hübner, Ostfildern 2014, 239–258; zur Rezeption Cassians: Prinz, *Frühes Mönchtum* (Anm. 7), 98; Diem, *Experiment* (Anm. 7), 112–114.

106 Johannes Cassianus, *Collationes XXIII*, Coll. XIV.12 (Anm. 6), 414: *De hac ipsa re, unde tibi purgationis maxima nascitur desperatio, citum satis atque efficax remedium poterit oboriri, si eandem diligentiam atque instantiam, quam te in illis saecularibus studiis habuisse dixisti, ad spiritualium scripturarum uolueris lectionem meditationemque transferre. Necesse est enim mentem tuam tamdiu illis carminibus occupari, quamdiu sibi alia quae intra semet ipsam recolat simili studio et adsiduitate conquirit ac pro illis infructuosus atque terrenis spiritalia ac diuina parturiat*.

aktives Wollen des betreffenden Mönches vollziehen. Gerade der *voluntas* wird dadurch eine bedeutende Rolle für die individuelle Entwicklung der Religiösen und damit als eigentliche Voraussetzung für das klösterliche Leben zugeschrieben. Da Cassians Text in Klöstern weit verbreitet war, ist davon auszugehen, dass gerade diese Vorstellungen vom Freiwilligkeitsprinzip den Klosteraufenthalt bestimmten. Diesem werden die Klosterregeln mit den angedeuteten *exit*-Optionen gerecht, wenn der freiwillige Austritt als unumkehrbar letzter Schritt normativ festgeschrieben wird.

Damit wird der Komplex Kloster, Haft und Vergessen in Bezug auf Läuterung von Schuld und die Frage nach der klösterlichen Buße berührt. Die Vorstellungen des Ableistens von Vergehen durch Buße innerhalb und außerhalb des Klosters werden insbesondere in den traditionsbildenden Bußbüchern wiedergegeben, die gewissermaßen Form, Dauer, Räume etc. der Exklusion deklinieren.¹⁰⁷ In dieser reichen Überlieferung zeichnet sich indes ein gut erforschter Wandel der Bußpraktiken ab.¹⁰⁸ Inwieweit innerhalb dieses Wandels auch Klosterhaft zum Tragen kommt, soll im Folgenden an einigen historischen Einzelbeispielen deutlicher herausgestellt werden.

Haftpraktiken: Vergeben und Vergessen im Kloster

In der abstrakten römischen Rechtstheorie galt eine Haftstrafe im Kern als Strafe zur Besserung, nicht als Strafe selbst. Dies zeigt sich in der spätantiken Rechtslehre beispielsweise im Kommentar zum Digest 48,19,8,22: „Denn der Kerker ist der Ort, um Menschen festzuhalten, er soll aber nicht dazu verwendet werden, um diese zu bestrafen.“ Dies stand indes in krassem Gegensatz zur gelebten Praxis. So konnte in der Forschung nachgewiesen werden, dass es im römischen Reich eine reguläre Strafhaft nicht gegeben hatte. Es kamen neben Untersuchungshaft und Beugehaft vor allem illegale Inhaftierungen vor, bisweilen sogar in Privatgefängnissen. Als reguläre Strafen wurden Exil oder Verurteilung zu öffentlichen Arbeiten (*opus publicum*) bzw. Zwangsarbeit in Bergwerken vorgezogen.¹⁰⁹ Die Auffassung, nach

107 Rob Meens, *Penance in Medieval Europe, 600–1200*, Cambridge 2014; Rob Meens, Exil, Buße und sozialer Tod. Ausschlussmechanismen in den frühmittelalterlichen Bußbüchern, in: *Sterben über den Tod hinaus. Politische, soziale und religiöse Ausgrenzung in vormodernen Gesellschaften*, hrsg. von Claudia Garnier und Johannes Schnocks, Würzburg 2012, 117–131; Guy Geltner, *Detrusio: Penal Cloistering in the Middle Ages*, in: *Revue Bénédictine* 118 (2008), 89–108, hier 92–93.

108 Ludger Körntgen, *Studien zu den Quellen der frühmittelalterlichen Bußbücher*, Sigmaringen 1993 (Quellen und Forschungen zum Recht im Mittelalter 7); Rob Meens, *Die Bußbücher und das Recht im 9. und 10. Jahrhundert. Kontinuität und Wandel*, in: *Recht und Gericht in Kirche und Welt um 900*, hrsg. von Wilfried Hartmann, München 2007, 217–233.

109 Iustinianus, *Digesta Iustiniani* 48,19,8, hrsg. von Theodor Mommsen, *Corpus Iuris Civilis* 1, Berlin 1899, 865: *nam huiusmodi poenae interdictae sunt: carcer enim ad continendos homines*,

der die Haft ein Mittel zur Besserung ist – man kann geradezu von einer idealisierten Vorstellung der Juristen sprechen – findet sich auch später noch, etwa in reflektierenden Texten Isidors von Sevilla, der sogar etymologisch „Kerker“ von „Bessern“, also *carcer a coercendo* ableitet.¹¹⁰ Doch sah die soziale Praxis anders aus und Belege aus Historiographie, Verwaltungsschrifttum und Viten zeigen, dass der fromme Wunsch der Rechtsgelehrten nicht im Alltag ankam.¹¹¹ Die im Folgenden präsentierten Beispiele sollen keineswegs dazu verleiten, eine allgemeine Praxis zu rekonstruieren, sondern vielmehr den Rahmen vorgeben, innerhalb dessen Formen von Klosterhaft vorkamen. Jeder Fall soll eine besondere Konstellation von Haft im Kloster illustrieren, die chronologische Reihung dient hier der Übersichtlichkeit. Inwieweit ein historischer Wandel nachgezeichnet werden kann, ist in einem letzten Abschnitt zu reflektieren.

533: Der Fall des Bischofs Contumeliosus

Der erste, im Kontext von gallischen Synoden umfänglich dokumentierte Prozess, bei dem eine Strafe mit Klosterhaft festgesetzt wurde, betrifft Bischof Contumeliosus von Riez (524–533/535). Dabei zeigt sich zugleich eine päpstliche Position in Bezug auf die Klosterhaft.¹¹² Auf dem Konzil in Marseille im Jahre 533 ging es dem Leiter des Konzils, Caesarius von Arles, vor allem um die Verwirklichung von Reformplänen sowie den Ausbau seiner eigenen Position innerhalb des gallischen Episkopats. Von geringerer Bedeutung war ihm, dass Bischof Contumeliosus wegen Ehebruch, Sittenlosigkeit und dem Verkauf von Kirchengut angeklagt wurde. Die

non ad puniendos haberi debet [Ulpianus]. Zur Bedeutung von Haftstrafen im römischen Reich: Theodor Mommsen, *Römisches Strafrecht* (= Systematisches Handbuch der deutschen Rechtswissenschaft. Abteilung 1, Teil 4), Leipzig 1899, 963 sowie Krause, *Gefängnisse* (Anm. 25), insb. 83–91.

110 Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* 15,2,46, hrsg. von Wallace M. Lindsay, 2 Bde., Oxford 1911 (o. S.): *Carcer est a quo prohibemur exire, et dictus carcer a coercendo*.

111 Als Vergleichsbeispiel mag auf die Tätigkeit von *servi* verwiesen werden. Das Verbot des Konzils von Orléans im Jahre 541 zeigt die grundlegende Auffassung, dass kirchliche *servi* weder Beute noch Kriegsgefangene machen dürfen (*captivitas exercere*), um die kirchliche Lehre nicht zu beflecken. Dies spricht dafür, dass es wohl Übergriffe gegeben hatte und sich kirchliche Amtsträger bzw. deren *servi* ein Einsperren von Personen – in diesem Falle Kriegsgefangene – offenbar ohne geregeltes Verfahren angemaßt hatten. Konzil von Orléans 541, can. 23, in: *Concilia Galliae* (511–695) (Anm. 39), 138: *Vt seruis ecclesiae uel sacerdotum praedas et captiuitatis exercere non liceat, quia iniquum est, ut, quorum domini redemptionis debent praebere suffragium, per seruorum excessu disciplinam ecclesiastica maculetur*.

112 Zum Prozess über Contumeliosus vgl. Pontal, *Die Synoden* (Anm. 60), 58–60; Klingshirn, *Caesarius of Arles* (Anm. 72), 247–249; De Jong, *Opting Out* (Anm. 19), 303; Mayke de Jong, *Transformations of Penance*, in: *Rituals of Power. From Late Antiquity to the Early Middle Ages*, hrsg. von Frans C. W. J. Theuws und Janet Loughland Nelson, Leiden u. a. 2000, 202–203.

versammelten Bischöfe verfügten nicht dessen Exkommunikation, wie kirchenrechtlich vorgesehen,¹¹³ sondern die Entsendung ins Kloster.¹¹⁴ Wörtlich heißt es im Protokoll des Konzils:

In dieser Sache wurde es für die Disziplin der katholischen Religion als nützlich und heilsam für alle erachtet, dass der oben genannte Contumeliosus in das *monasterio casensi* geschickt wird, um Buße zu tun und all jenes, das er getan hat, aus der Welt zu schaffen (*ad expianda*); jene Aufgabe, mit Eifer zu büßen, hat er auch selbst gern angenommen.¹¹⁵

War diese Strafe der Klosterhaft die Idee des Caesarius von Arles? Davon ist nicht auszugehen. Interessanterweise schlägt diese Strafe eine bereits vorab durch Caesarius von Arles erbetene Stellungnahme von Papst Johannes II. vor. Insgesamt drei Briefe des Papstes liegen zur Causa des Contumeliosus vor, wobei dies übrigens die drei einzigen erhaltenen Briefe aus Johannes' kurzem Pontifikat sind.¹¹⁶ In seinem mit Bibel- und Väterzitaten angereicherten einleitenden Text verwendete er die Strafformel, dass Contumeliosus von seinem Stand (*ordo*) und seinem Amt (*officio*) enthoben sei, „damit er in einem Kloster festgesetzt (*monasterio constitutus*) werde und es nicht versäume, von seinem Herrn Verzeihung zu erbitten“.¹¹⁷

Das Urteil zur Klosterhaft wurde umgesetzt, ohne dass bislang der Ort des Klosters eindeutig identifiziert werden konnte. Allerdings gibt es Hinweise auf die Form der Klosterhaft. Die beteiligten Bischöfe hatten nicht vorausgesehen, dass Contumeliosus mit einer Appellation in Rom Erfolg haben könnte. Papst Agapit I., der Nachfolger von Johannes II., forderte in einem Brief vom 18. Juli 535 eine neuerliche Untersuchung. Dadurch, dass er den Beschluss der gallischen Bischöfe nicht gelten ließ, hob er deren bischöflich-konsensuales, auf Klosterhaft lautendes Urteil auf. Was ursprünglich als Machtdemonstration des Caesarius gelten konnte, kehrte sich

113 Das Konzil von Epaon 517 setzt Exkommunikation bereits für geringere Vergehen fest. Konzil von Epaon (517), can. 4, in: *Concilia Galliae (511–695)* (Anm. 39), 25.

114 Contumeliosus blieb mit einer Appellation (vermittelt durch den *defensor* Emeritus) an den neuen Papst Agapit (535–536) erfolgreich, der ihn bestätigte, aber die Administration des Bistums sowie das Messelesen verbot, Brief von Papst Agapit, in: *Concilia Galliae (511–695)* (Anm. 39), 96–97.

115 Konzil von Marseille (533), in: *Concilia Galliae (511–695)* (Anm. 39), 85: *Pro qua re propter disciplinam catholicae religionis utile ac salubre omnibus visum est, ut supra dictus Contumeliosus in Casensi monasterio ad agendam paenitentiam uel ad expianda ea, quae commiserat, mitteretur; quam rem studio paenitendi et ipse libenter amplexus est.*

116 534 apr. 7 vgl. *Regesta Pontificum Romanorum ab condita ecclesia ad MCXCVIII*. Tomus 2, hrsg. von Philipp Jaffé und Klaus Herbers, Göttingen 2017, Nr. 1728; *Druck Concilia Galliae (511–695)* (Anm. 39), 86.

117 Erster Brief von Johannes II., in: *Concilia Galliae (511–695)* (Anm. 39), 93–94: *ab ordine uel officio eum nostra remoueri censet auctoritas, ut in monasterio constitutus delicti ueniam a Domino petere non omittat.*

dadurch ins Gegenteil und wurde zu einer Demonstration des päpstlichen Einflusses in der *Gallia*. Doch durch diese Einmischung bewirkte Agapit auch, dass der gallische Episkopat es über Jahrhunderte vermied, Rom um Entscheidungen zu bitten.¹¹⁸

Es bleibt die Frage nach den Haftbedingungen, von denen das Urteil nicht explizit spricht. Zunächst zeigt sich, dass Contumeliosus sehr gut über die Entwicklungen und Parteilagen an der Kurie in Rom informiert war, denn er konnte sofort reagieren, als sich eine günstige Situation für ihn ergab. Im Mai 535 verstarb Papst Johannes und schon im Juli sandte sein Nachfolger Papst Agapit das eindeutig von Contumeliosus angestrebte Schreiben an Caesarius von Arles.¹¹⁹ Der eigentlich im Kloster büßende Contumeliosus hatte dabei nicht nur offene Kommunikationskanäle, was für leichte Haftbestimmungen spricht, er hatte auch kurze Kommunikationswege, was ein Kloster in günstiger Distanz zu Rom nahelegt. Gerade weil Contumeliosus auf der Synode der eigenen Buße zustimmte, ist es durchaus möglich, dass er dadurch Bedingungen erhalten konnte, die ihm das rasche Korrespondieren mit einzelnen Fraktionen am päpstlichen Hof ermöglichten, um sofort handeln zu können.¹²⁰ Weder Neueinkleidung noch Tonsurierung dürften erzwungen worden sein. Dieser Typus der Klosterhaft entspricht dem Klosterexil, wie ihn Mayke de Jong insbesondere für weltliche Gefangene im Kloster etablierte, auch wenn es sich um einen abgesetzten Bischof handelte.¹²¹ Klosterhaft diente dazu, für Delinquenten wie für die Umwelt die Schandtat aus der Welt zu schaffen, ja vergessen zu machen: *ad expianda[m]*. Zugleich konnte er nicht ausreichend abgeschirmt werden, sodass er in eigener Sache sogar am Papsthof in Rom tätig wurde.

589: Die Klosterhaft nach dem Klosterstreit von Poitiers

Über die Situation von klösterlicher Haft für Nonnen erfährt man aus der von Gregor von Tours geschilderten Episode des „Aufstandes“ im Kloster Sainte-Croix in Poitiers im Jahre 589. Die Szene der rebellierenden Nonnen wurde in der Forschung häufig

118 Josef Limmer, *Konzilien und Synoden im spätantiken Gallien von 314 bis 696 nach Christi Geburt*, Bd. 1, Frankfurt a. M. u. a. 2004 (Wissenschaft und Religion 10), 207–208. Zu den besonderen Ausnahmen zählt etwa der Fall der Bischöfe von Salonius und Sagittarius, die sich an den Papst wenden und ihre Wiedereinsetzung erreichen. Vgl. dazu unten.

119 535 iul. 18, *Regesta Pontificum Romanorum* (Anm. 116), Nr. 1744, Druck MGH Epp 3,55.

120 Vieles spricht dafür, dass es sich bei der Formulierung *monasterio casensi* um das Kloster Montecassino in Umbrien handelt, das Benedikt von Nursia mit einer treuen Schar von Anhängern wenige Jahre zuvor zwischen 525 und 529 übernommen hatte. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass die Kurie die Neubesiedelung des Berges mitverfolgte, zumal Benedikts jahrelange Tätigkeit auch dem dortigen Ortsbischof bekannt war. Die erste schriftliche Erwähnung der Klosterhaft entstammt dem Brief von Papst Johannes II. selbst.

121 De Jong, *Opting Out* (Anm. 19), 328.

behandelt, nicht jedoch im Hinblick auf die eingesetzten Haftpraktiken.¹²² Die Ereignisse geben allerdings keine alltägliche Disziplinar- und Strafsituation wieder. Zum einen handelte es sich nicht um gewöhnliche Nonnen, sondern um zwei Königstöchter, Basina und Chrodechilde. Dabei war Basina Tochter von König Chilperich und dessen Ehefrau Audovera, Chrodechildes Vater war König Charibert. Zum anderen erfolgten die unterschiedlichen Haftsituationen als Folge eines gewalttätigen Aufstandes, der auch die Bevölkerung von Poitiers betraf und bei dem sogar Blut vergossen wurde.

Gregor von Tours berichtet, dass sich im Jahre 589, nur zwei Jahre nach dem Tod der Heiligen Klostergründerin Radegunde, die beiden Königstöchter von der Äbtissin Leubovera falsch behandelt fühlten und einen Aufstand anzettelten.¹²³ Sie bewegten eine Gruppe von etwa 40 unzufriedenen Nonnen dazu, das Kloster von Poitiers zu verlassen. Die Gruppe begab sich nach Tours zum dortigen Bischof Gregor. Dieser wollte sie indes zur Rückkehr bewegen. Chrodechilde reiste zu König Gunthchramn, der sie nicht tatkräftig genug unterstützte. So nutzte insbesondere Chrodechilde ihre persönlichen Verbindungen, um mit Bewaffneten das Kloster in Poitiers zu erobern. In einem Einschub kommt Gregor auf eine Nonne zu sprechen, die sich dem Radegundenkloster entzogen hatte und als Reklusin (*reclusa quaedam*) in der Kirche des Hilarius lebte. Als sie ins Kloster zurückkehrte, stimmte sie scheinbar freiwillig der üblichen Bestrafung zu, die auch den geltenden Vorschriften der Konzilskanones entsprach: Geflüchtete Nonnen werden mit Haft innerhalb des Klosters bestraft.¹²⁴ Die betreffende Nonne habe indes selbst erbeten, im Kloster in einer abgetrennten Zelle eingesperrt zu werden (*cellolam secretam reclauderet*). Wörtlich lässt Gregor sie bekennen, dass sie sich vom „Umgang mit den anderen Nonnen fernhalten“ (*amovere*) und abgeschieden Buße tun wolle. Als nun Chrodechilde von König Gunthchramn zurückkam, habe sich die Reklusin jedoch wiederum *selbst* befreit und sich Chrodechilde angeschlossen. Dabei habe sie nachts die Tür der Zelle aufgebrochen (*disrupto nocturnis horis osteo cellolae*), was für einen zu überwindenden Schließmechanismus spricht.¹²⁵

122 Kathrin Götsch, Der Nonnenaufstand von Poitiers: Flächenbrand oder apokalyptisches Zeichen? Zu den merowingischen Klosterfrauen in Gregors Zehn Büchern Geschichte, in: *Concilium Medii Aevi* 13 (2010), 1–18; Georg Scheibelreiter, Königstöchter im Kloster. Radegund († 587) und der Nonnenaufstand von Poitiers (589), in: *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung* 87 (1979), 1–37; Martina Hartmann, *Reginae sumus. Merowingische Königstöchter und die Frauenklöster im 6. Jahrhundert*, in: *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung* 113 (2005), 1–19.

123 Gregor von Tours, *Decem Libri Historiarum* IX, 40, hrsg. von Bruno Krusch, in: *MGH SS rer. Merov.* 1,1², Hannover 1951, 466.

124 So etwa die Konzilskanones von Agde 506, in: *Concilia Galliae (314–506)* (Anm. 39), 206.

125 Vgl. Gregor von Tours, *Decem Libri Historiarum* IX, 39–43; X, 15–17, 20, 22 (Anm. 123), vgl. besonders IX, 39.

Es folgte die Besetzung der Kirche des Hilarius, wobei es zu Tumulten und Blutvergießen kam: Gregor beklagt sogar ein angeblich tägliches Morden. Die Äbtissin Leubovera wurde gefangengenommen und in einem Ort neben der Kirche eingesperrt (*in custodia...retrudunt*). Auch wenn insbesondere das Verb *retrudere* sprachlich den Formulierungen für die Klosterhaft nahesteht, war dies eine eindeutig illegitime Gefangennahme. Nach massivem Druck des Bischofs von Poitiers, von Seiten König Gunthchramns und Childeberts sowie der umliegenden Bischöfe samt Exkommunikation kam es zu einer Synode und bischöflichem Urteilsspruch. Unter den zahlreichen Vorwürfen wurde den aufbegehrenden Königstöchtern beispielsweise zur Last gelegt, Schlösser und Türen des Klosters gewaltvoll aufgebrochen und die Gemeinschaft verlassen zu haben, womit implizit die Klausur missachtet wurde. Ebenso wurde ihnen bezüglich der Äbtissin vorgeworfen, sie nicht nur aus der Klausur entfernt, sondern auch noch andernorts eingesperrt zu haben, wo sie zwar nicht gebunden, aber auch nicht frei war (*et in loco retrusa etsi non ligata nec libera*).¹²⁶ Das Urteil der Bischöfe wurde explizit mit Verweis auf die gültigen kirchlichen Kanones (*recensitis canonibus*) festgesetzt. Beide Nonnen sollten für immer aus dem Kloster ausgeschlossen bleiben und der König selbst darüber wachen, dass sie den Ort nicht mehr betraten – die kanonische Verfügung des Exils für unverbesserliche Klostermitglieder. Doch der Widerstand von Basina und Chrodechilde führte dazu, dass König Chilperich, Vater von Basina, eingriff und eine erneute Prüfung durch die Bischöfe erwirkte. Es wurde festgelegt, dass beide von der Exkommunikation gelöst werden sollten.¹²⁷ Basina wurde von der Bischofsversammlung befohlen, in das Kloster unter der Leitung der Äbtissin Leubovera zurückzugehen. Über eine klosterinterne Haft wird nichts erwähnt, Gregors Formulierung *iussae sunt* zeigt aber einen gewissen Zwangscharakter. Chrodechilde wurde befohlen, sich auf einem vom König konfiszierten Gut aufzuhalten, was als Haft mit Hafterleichterungen für eine Prinzessin gedeutet werden kann.¹²⁸

590: Klosterhaft des Bischofs Egidius von Reims

Der Fall des Egidius von Reims veranschaulicht Klosterhaft als Strafe für das politische Vergehen eines Bischofs. Bei der Urteilsfindung kommen sowohl kirchliches als auch weltliches Recht zur Anwendung. Als wichtigste Quelle fungiert

126 Gregor von Tours, *Decem Libri Historiarum* X,16 (Anm. 123), 507/508.

127 Gregor von Tours, *Decem Libri Historiarum* X 20 (Anm. 123), 513.

128 Gregor von Tours, *Decem Libri Historiarum* IX,43; XI5; X,20 (Anm. 123), 513: *Sed utrisque rex veniam impertire deprecatus est, et sic in communione receptae, Pectavo regredi iussae sunt, scilicet ut Basina in monasterio, ut praefati sumus, regrediretur, Chrodielidis vero in villa, quae quondam Waddonis superius memorati fuerat, sibi a rege concessa, resederet.*

hier Gregor von Tours, der ausführlich über Verurteilung und Bestrafung berichtet, zumal er bei der entscheidenden Bischofsversammlung ebenfalls als Augenzeuge zugegen war.¹²⁹ Er berichtet, dass König Gunthchramn Egidius im Jahre 590 als Landesverräter (*inimicus ... regionisque proditor*) verfolgen und anklagen ließ. Er habe Anteil an der Verschwörung des Rauching, Ursio und Bertefried gehabt. Auf einer Bischofsversammlung in Metz im Oktober 590 wurde Egidius angeklagt. Man konnte zahlreiche Vergehen belegen, darunter dass er die Unterschrift des königlichen Referendars gefälscht habe. So bezichtigte sich Egidius im Sinne einer Selbstanklage als *criminis maiestatis reus*, der den Tod verdient habe.¹³⁰ Die Bischöfe erwirkten, dass sein Leben verschont wurde, schlossen ihn allerdings nach der Lesung der kirchlichen Kanones (*lectis canonum sanctionibus*) aus dem Priesterstand aus. Ebenso erfolgte der Einzug des Vermögens, der in der Regel immer die Begleitstrafe bei Hochverrätern im weltlichen Königsgericht darstellte. Zudem wurde er zum Exil in Straßburg (*exilio condemnatus est*) verurteilt und auch gleich dorthin überstellt (*deductus*). Dabei dürfte sich es um ein Kloster handeln, denn Gregor endet seinen Bericht mit der Erwähnung von Unregelmäßigkeiten in der Straßburger Kirchenstruktur.¹³¹ Diese Form der Klosterhaft dürfte in der Tat „verbrecherbestrafende“ Form angenommen haben und mit dem Klosterexil des Contumeliosus wenig gemein gehabt haben. Er dürfte zumindest in der Anfangsphase, bei der der Abt noch keine Bußbemühungen, aber Fluchtgefahr feststellen konnte, wohl als „besonderer Gast“ behandelt und daher außerhalb der Klausur, aber fluchtsicher untergebracht worden sein.

129 Vgl. Margarete Weidemann, Kulturgeschichte der Merowingerzeit nach den Werken Gregors von Tours, Mainz 1982 (Römisch-Germanisches Zentralmuseum. Monographien 3,1–2) 123–124 und 182–186; Pontal, Die Synoden (Anm. 60), 151–153; Till Stüber, Der inkriminierte Bischof: Könige im Konflikt mit Kirchenleitern im westgotischen und fränkischen Gallien (466–614), Berlin 2020 (Millennium-Studien 82), 312–326.

130 Gregor von Tours, Decem Libri Historiarum X,19 (Anm. 123), 512–513: *At ille confusus ait: 'Ad sententiam dandam super culpabilem ne moremini; nam ego novi, me ob crimen maiestatis reum esse mortis, qui semper contra utilitatem huius regis matrisque eius abii, ac per meum consilium multa fuisse gesta certamina, quibus nonnulla Galliarum loca depopulata sunt'*. Zum Vorwurf der Urkundenfälschung, ebd.: *Otto, qui tunc referendarius fuerat, cuius ibi subscriptio mediata tenebatur, adfuit, negat se subscripsisse. Conficta enim erat manus eius in huius praescriptionis scripta*.

131 Gregor von Tours, Decem Libri Historiarum X,19 (Anm. 123): *Qui statim ad Argentoratinsim urbem, quam nunc Strateburgum vocant, deductus, exilio condemnatus est. In cuius locum Romulfus, filius Lupi ducis, iam presbiterii honore praeditus, episcopus subrogatus est, Epifanio abbatis officio, qui basilicae sancti Remegii praeerat, remoto*.

673: Klosterhaft des Hausmeiers Ebroin

Wie im 7. Jahrhundert ein weltlicher Befehlshaber im Kloster gefangen gehalten wurde, lässt sich aus dem bekannten Fall des Hausmeiers Ebroin († 681) ableiten.¹³²

Nach dem Tod König Chlothars III. im Jahr 673 suchte Ebroin seine bedeutende Position im Frankenreich auszubauen und erhob dessen Bruder Theuderich zum König. Die Großen waren damit nicht einverstanden und wandten sich an dessen Bruder König Childerich II., der in Austrasien herrschte. Theuderich und Ebroin wurden gefangengenommen. Theuderich wurde in das Kloster St. Denis ins Exil verbannt, Ebroin in das Kloster Luxeuil.¹³³

Auskunft über Ebroins Klosterhaft gibt zunächst die anonyme Passio des Bischofs Leudegar aus dem späten 7. Jahrhundert: „Er wurde ins Kloster Luxeuil ins Exil verbannt, damit er den Untaten, die er verübt hatte, durch Buße entrinne.“¹³⁴ In Kapitel 9 der Passio heißt es, dass Ebroin in Luxeuil im Exil weilte, dabei tonsuriert war und auch das Mönchsgewand trug.¹³⁵ Als sein einstiger Gegenspieler, Bischof Leudegar, später in Ungnade beim König fiel, wurde er ebenso dazu verurteilt, „in Luxeuil in ewiger Verbannung zu bleiben.“¹³⁶

Die aus dem späten 8. Jahrhundert stammende Überarbeitung der Passio Leudegars II. des Mönchs Ursinus aus Poitiers ändert indes die Beschreibung und damit die Deutung des Klosteraufenthaltes. Für Ursinus wurde Ebroin nicht ins klösterliche Exil „geschickt“, sondern hatte „den König gebeten, ob er ... sein Leben verschonen und in ein Kloster gehen dürfe.“¹³⁷ Damit wird in historischer Rückblende der neuralgische Punkt der Freiwilligkeit herbeigeschrieben. Dies stellte offensichtlich ein Problem dar, wie auch die Tatsache eines längeren Klosteraufenthaltes ohne Gelübde. Doch auch dieses Fehlen einer Voraussetzung wird von Ursinus in der Retrospektive verbessert. Sowohl Ebroin als auch der ehemalige Bischof Leudegar hätten, obwohl sie nicht Mitglieder der Gemeinschaft waren, deutlich einen Verbleib

132 Johannes Fischer, *Der Hausmeister Ebroin*, Bonn 1953; Paul J. Fouracre, *Merovingians, Mayors of the Palace and the Notion of a 'Low-Born' Ebroin*, in: *Frankish History: Studies in the Construction of Power*, Bd. 4, hrsg. von Paul J. Fouracre, Farnham 2012 (Variorum collected studies series 1024), 1–14; De Jong, *Opting Out* (Anm. 19), 291–328.

133 Sebastian Scholz, *Die Merowinger*, Stuttgart 2015, 243–245.

134 *Passio Leudegarii episcopi et martyris Augustodunensis* c.1,6 hrsg. von Bruno Krusch und Wilhelm Levison, in: *MGH SS rer. Merov.* 5, Hannover u. a. 1910, 288: *Luxovio monasterio dirigitur in exilium, ut facinora, quae perpetraverant, evadisset pentendo.*

135 *Passio Leudegarii*, c. 13 (Anm. 134), 296: *In illis igitur diebus adhuc exsul in Luxovio resedebat Ebroinus monachali habitu tonsoratus.*

136 *Passio Leudegarii I*, c. 12 (Anm. 134): *... sub perpetuum exilium eum in Luxovio permanere iuberet.*

137 Ursinus, *Passio Leudegarii II*, c. 4 (Anm. 134): *Rege petiit, ut, relictis omnibus, vitam sibi concederet et in monasterio habire permitteret. Cui depraeante et domno Leudegario intercedente rex consensit et in monasterio Luxovio ilico destinavit, ut monachus effici deberet.*

im Kloster angestrebt: „Auch wenn sie vom Abt getrennt wurden und einen gewissen Zeitraum Buße leisteten, taten sie ihr Möglichstes, um in der Gemeinschaft der Mönche zu leben, als ob sie für immer Mönche geworden wären.“¹³⁸

Sowohl Ebroin als auch Leudegar hielten sich im Kloster auf, weil sie Buße tun mussten; sie waren keine Mönche. Auch sprachlich werden sie von den Quellenautoren nicht als Teil der Mönchsgemeinschaft gesehen. Selbst wenn es heißt, Ebroin sei tonsuriert und im mönchischen Habit bekleidet, so war die Schwelle zum freiwilligen Mönchsein deutlich sichtbar.¹³⁹ Zumindest im Nachhinein verdeutlichte der Verfasser Ursinus zumindest, dass das einst erzwungene Exil zu einem freiwilligen Aufenthalt im Kloster wurde.

788: Herzog Tassilo von Bayern

Auf den häufig behandelten Fall von Herzog Tassilo von Bayern ist hier in Bezug auf die Deutung seiner Klosterhaft zu rekurren.¹⁴⁰ Zur Vorgeschichte zählt, dass Tassilo 757 seinem Vater Odilo ins Herzogsamt folgte. Er regierte bis 788 in Bayern in einer königgleichen Stellung, indem er etwa eine aktive auswärtige Politik betrieb, Gesetze erließ und Synoden einberief. Zudem trat er als Stifter zahlreicher Klöster auf. Die Beziehungen zu den Frankenherrschern waren durch mehrfache Eidleistungen und Geiselstellungen gesichert, aber auch durch Konnubium und Geschenkeverkehr. Die Konkurrenz zu Karl dem Großen barg dennoch großes Konfliktpotential. Nach Karls Sieg über den Langobardenkönig Desiderius wurde Tassilo im Jahre 787 juristisch, diplomatisch und auch militärisch bedrängt. Es kam zum Ingelheimer Prozess im Jahre 788 unter dem Vorsitz Karls des Großen. Hier wurde der Bayernherzog wegen Fahnenflucht und Eidbruch abgesetzt und zum Tode verurteilt. Darauf wurde er zu ewiger Klosterhaft begnadigt und verschwand im Kloster. Ein letztes Mal trat er kurz auf dem Frankfurter Konzil 794 in Erscheinung.

Als Hauptquelle dienen die als äußerst parteiisch erwiesenen *Annales regni Francorum*.¹⁴¹ Dort heißt es ausdrücklich, Tassilo habe Karl um Erlaubnis gebeten, gescho- ren zu werden und in ein Kloster eintreten zu können, um für seine vielen Vergehen

138 Passim: *Tamen ab abbati seiuncti, aliquod spatium temporis uterque paenitentiam agentes, inter contubernia monachorum strinue habitare quasi perpetuae monachi conati sunt*. Übers. De Jong, Opting Out (Anm. 19), 320.

139 Mayke de Jong, Opting Out (Anm. 19), 318 f.

140 Vgl. zum umfangreichen Schrifttum Herwig Wolfram, Tassilo III. höchster Fürst und niedrigster Mönch, Regensburg 2016; zuletzt auch Gerald Schwedler, Vergessen (Anm. 105), 332–418.

141 *Annales regni Francorum* inde ab a. 741 usque ad a. 829, qui dicuntur *Annales Laurissenses maiores* et Einhardi, hrsg. von Friedrich Kurze, in: MGH SS rer. Germ. 6, Hannover 1895; kritische Einordnung: Matthias Becher, Eid und Herrschaft. Untersuchungen zum Herrscherethos Karls des Großen, Sigmaringen 1993 (VuF. Sonderband 39); Rosamond McKitterick, History and Memory

Buße zu tun.¹⁴² Der Akt der Tonsur ist nicht mit einem Eintritt in das Kloster oder einer Mönchung gleichzusetzten, sondern symbolisiert weitaus mehr. Neben einer impliziten Demütigung als Zeichen der Unfreiheit (Kloster/Sklave) visualisiert er gleichermaßen den Verlust herrscherlicher Locken, wie sie zu Zeiten der merowingischen Könige als Herrschaftssymbol üblich waren.¹⁴³ Die *Annales Nazariani* berichten, dass Tassilo mit großen Bitten (*magnis precibus*) den König ersuchte, dass er nicht im Palast in Ingelheim, also öffentlich, geschoren werde. Der Annalist erklärt Tassilos Vorbehalte „nämlich wegen der Beschämung und Schande, die es für die Franken zu haben schien.“¹⁴⁴ Als Kompromiss wurde durchgesetzt, dass er in St. Goar am Rhein geschoren wurde, bevor er hinter Klostertüren verschwinden sollte.¹⁴⁵

Die späte Rezension E der *Annales regni Francorum*¹⁴⁶ vollzieht eine historiographische Uminterpretation, denn sie lässt die Einweisung ins Kloster geradezu als Willensakt Tassilos erscheinen, der dort nicht nur wie ein Mönch lebte, sondern auch noch freiwillig im Kloster blieb.¹⁴⁷ Damit machte der Anfang des 9. Jahrhunderts schreibende Verfasser klar, dass es im Grunde keinen unfreiwilligen Aufenthalt im Kloster geben könne und befreite das Kloster vom Makel einer als vom Herrscher missbrauchten Zwangsinstitution.

in the Carolingian World, Cambridge u. a. 2004, 103–117; Rosamond McKitterick, Charlemagne. The Formation of a European Identity, Cambridge u. a. 2008, 38–58.

- 142 *Annales regni Francorum*, a. 788 (Anm. 141), 80/82: ... ille vero postolavit, ut licentiam haberet sibi tonsorandi et in monasterio introeundi et pro tantis peccatis paenitentiam agendi....
- 143 Maximilian Diesenberger, Hair, Sacrality and Symbolic Capital in the Frankish Kingdoms, in: The Construction of Communities in the Early Middle Ages, hrsg. von Richard Corradini, Maximilian Diesenberger und Helmut Reimutz, Leiden 2003, 173–212.
- 144 *Annales Nazariani*, hrsg. von Walter Lendi, Untersuchungen zur frühalemannischen Annalistik: Die Murbacher Annalen. Mit Edition, Freiburg (Schweiz) 1971 (Scriinium Friburgense 1), 165: ...in palatio tonderetur propter confusionen videlicet atque obprobrium quod ad francis habere videbatur.
- 145 *Annales Nazariani* (Anm. 144), 165: ...in palatio tonderetur propter confusionen videlicet atque obprobrium quod ad francis habere videbatur; Fragmentum Chesnii, hrsg. von Georg Heinrich Pertz, in: MGH SS 1, Hannover 1826, 33: *Et ipse Dasilo ad sancto Goare pridie Nonas Iulias tunse-ratus est ...*
- 146 *Annales regni Francorum* (Anm. 141) dazu Roger Collins, The “Reviser” Revisited: Another Look at the Alternative Version of the *Annales Regni Francorum*, in: After Rome’s Fall. Narrators and Sources of Early Medieval History. Essays presented to Walter Goffart, hrsg. von Alexander Callander Murray, Toronto u. a. 1998, 191–213; Matthias M. Tischler, Der doppelte Kontext. Neue Perspektiven für die Erforschung der karolingischen Annalistik, in: Zwischen Niederschrift und Wiederschrift, hrsg. von Richard Corradini, Wien 2010 (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 18), 22–27; zur möglichen Entstehung und Verbreitung am Hof Ludwigs des Frommen aufgrund der paläographischen Analyse von Bernhard Bischoff: McKitterick, History and Memory (Anm. 141), 21.
- 147 *Annales qui dicuntur Einhardi* (Anm. 141), 83: *Sed clementia regis licet morti addictum liberare curavit; nam mutato habitu in monasterium missus est, ubi tam religiose vixit, quam libenter in travit. Similiter et Theodo filius eius tonsus et monasticae conversationi mancipatus est; Baioarii quoque, qui perfidiae ac fraudis eorum conscii et consentanei fuisse reperti sunt, exilio per diversa loca religantur.*

Inwieweit der erzwungene Aufenthalt im Kloster nicht nur der Buße, sondern insbesondere dem Vergessen diene, belegt die Episode, als Tassilo nach seiner Einweisung 788 zur Synode von Frankfurt 794 noch einmal in die Konzilsöffentlichkeit gebracht wurde. Er musste vor allem Karl noch einmal seine Sünden bekennen, sich zu Boden werfen und Gnade erleben, die ihm Karl auch gewährte.¹⁴⁸ Tassilo verschwand danach erneut und dieses Mal ohne weitere Lebenszeichen im Kloster. Das karolingische Informationsembargo hat dazu geführt, dass selbst in der modernen Forschung der Ort nicht unumstritten ist. Die fränkische Strategie des Vergessenmachens durch Klosterhaft ging damit auf. Die Verschwiegenheit des Klosters tilgte das Wissen über Tassilos Verbleib und Möglichkeit einer Rückkehr ins Herrscheramt. Zurück blieb indes das auf dem Konzil 794 dreifach ausgestellte Schriftstück, das Karls Gnadenerweis aktenkundig machte und für alle Zukunft die juristische Schuld Tassilos dokumentierte. Ein Exemplar sollte Tassilo ins Kloster mitgegeben werden, damit dieser sich dort an seine Vergehen erinnern könne.¹⁴⁹

848/849: Haft und Strafe für Gottschalk von Orbais

Die lebenslang verhängte Klosterhaft für Gottschalk von Orbais demonstriert in besonderer Weise die Komplexität von Strafen und Vergessenmachen durch monastische Einsperrung und verdient ausführlichere Betrachtung. Der Fall vereint gewissermaßen zahlreiche bislang festgestellte kirchenrechtliche und durch Klosterregeln angetroffene Formen einer Reflexion über Klosterhaft. Dabei war die Klosterhaft im Falle des Gottschalk von Orbais eine Maßnahme, die angewendet wurde, um den streitbaren Theologen von der Verbreitung seiner scheinbar beunruhigenden Neuerungen im Bereich der Prädestinationslehre abzuhalten und diese gleichsam aus der Welt zu schaffen – vergessen zu machen.¹⁵⁰

148 Konzil von Frankfurt (794), can. 3, Nr. 28, hrsg. von Alfred Boretius, in: MGH Capit. 1, Hannover 1883, 74: *His peractis de Tasiloni definitum est capitulum, qui dudum Baioariae dux fuerat, sobrinus videlicet domni Karoli regis. In medio sanctissimi adstetit concilii, veniam rogans pro commissis culpis, tam quam tempore domni Pippini regis adversus eum et regni Francorum commiserat, quam et quas postea sub domni nostri piissimi Karoli regis, in quibus fraudator fidei suae extiterat...*

149 Konzil von Frankfurt (794), can. 3, Nr. 28 (Anm. 148), 74: *Unde tres breves ex hoc capitulo uno tenore conscriptos fieri praecepit, unum in palatio retinendum, alium praefato Tasiloni, ut secum haberet in monasterio, dandum, tertium vero in sacri palatii capella recondendum fieri iussit.*

150 Nicht nur die Bekanntheit unter Zeitgenossen, sondern auch die vielfältigen Disziplinierungsversuche zogen das Forschungsinteresse auf sich. Matthew B. Gillis, *Heresy and Dissent in the Carolingian Empire. The Case of Gottschalk of Orbais*, Oxford 2017; Warren Pezé, *Doctrinal Debate and Social Control in the Carolingian Age: the Predestination Controversy (840s–60s)*, in: *Early Medieval Europe* 25 (2017), 85–101; Warren Pezé, *Exclusion et performativité: Gottschalk et la Confessio prolixior*, in: *La construction sociale du sujet exclu (IV^e–XI^e siècle): Discours, lieux et individus*, hrsg. von Stéphane Gioanni, Maria C. La Rocca, Sylvie Joye, Turnhout 2019 (Collection Haut Moyen Âge,

Gottschalk, wohl um 806/08 geboren, kam bereits als Kind ins Kloster und erhielt eine außerordentlich gute Ausbildung in Fulda und möglicherweise auch auf der Reichenau. Ein erster Konflikt um die ihm offenbar nicht behagende monastische Lebensweise zeigte sich, als er nach dem Tod der Eltern vom Fuldaer Abt Hrabanus Maurus die Lösung von den Klostergeübden und die Übertragung des elterlichen Grundbesitzes verlangte. Dies wurde ihm von Hrabanus nicht zugestanden, aber auf einer Synode der Mainzer Kirchenprovinz (829) zumindest eine „ererbte Freiheit“ bestätigt. Doch Abt Hraban erzwang offenbar von Gottschalk die endgültigen Gelübde, womit er unzweideutig dem Mönchsstand angehörte und keinen Anspruch auf Eigentum mehr durchsetzen konnte. Ein weiterer Prozess vor einer Synode führte dazu, dass Gottschalk aus der Mainzer Kirchenprovinz verwiesen wurde. Darauf hielt er sich an unterschiedlichen Klöstern im Westfrankenreich auf, wohl in Corbie, aber vor allem längere Zeit als Mönch und Lehrer im Kloster Orbais, wo er offenbar auch durch einen Reimser Chorbischof die (später angefochtene) Priesterweihe empfing. Möglicherweise um Kritik an den von ihm formulierten Vorstellungen zur Prädestinationslehre aus dem Weg zu gehen, verließ er Orbais und reiste zunächst nach Rom (vor 845) und später ins Friaul, wo er seine Lehren verbreitete. Nach schriftlichen Warnungen Hrabans an den Bischof von Verona sowie den Markgrafen von Friaul, wanderte Gottschalk nach Dalmatien und eventuell auch nach Bulgarien, kehrte aber 848 nach Mainz zurück, wo er im Oktober auf einer Synode Ludwigs des Frommen unter dem Vorsitz vom Mainzer Erzbischof Hrabanus Maurus seine theologischen Positionen zu verteidigen suchte. Eine Urteilssentenz ist nicht überliefert, wohl aber sein vorgetragenes Glaubensbekenntnis, das Hinweise auf die Darstellung seiner Positionen ermöglicht, sowie ein Brief Hrabans an Hinkmar von Reims, der die Inhalte des Urteils wiedergibt.¹⁵¹ Gottschalk wurde aus dem Reich Ludwigs des Frommen verbannt und nach Reims überstellt. In einem begleitenden Brief warnt Hrabanus den zuständigen Erzbischof Hinkmar von Reims vor der Gefährdung der Schafe durch die Lehre Gottschalks – ein deutlicher Anklang der biblischen Diktion wie auch des betreffenden Passus aus der Benediktsregel 28,8.¹⁵² Die Xantener Annalen sprechen von öffentlichen Schmähungen und Schlägen.¹⁵³

33), 149–167; Jürgen Miethke, Mittelalterliche Theologenprozesse (9. bis 15. Jahrhundert), in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung 100 (2014), 262–311.

151 MGH Conc. 3 (Anm. 39), 183–184. Gillis, Heresy and Dissent (Anm. 150), 112–115.

152 Erhalten ist der Brief Hrabans an Hinkmar von Reims, mit dem die Verurteilung bekannt gemacht wird, ediert in: MGH Conc. 3 (Anm. 39), 184: ... *decrevimus eum cum pernicio sua doctrina damnatum mittere ad vos. Quatenus eum recludatis in vestra parochia, unde primum inordinate recessit et non sinatis eum amplius errorem docere* ... Hartmann, Die Synoden (Anm. 60), 226–227.

153 Annales Xantenes ad a. 848, in: MGH Conc. 3 (Anm. 39), 181: ... *coram omni populo contumeliis verberum affecti*...

Auf der Synode von Quierzy im Frühjahr 849 erfolgte die erneute Verurteilung. Dabei wurde das Urteil von Mainz verschärft, Gottschalk des Priesteramts enthoben und mit erheblichen physischen Strafen belegt. Erhalten ist die knappe Urteilsentscheidung der Synode sowie zwei Texte über die Abläufe der Synode von Hinkmar von Reims.¹⁵⁴ Aus diesen geht hervor, dass die Verschärfung durch den energischen Erzbischof von Reims argumentativ vorbereitet und als zuständigem Ortsbischof vorangetrieben wurde. Die kurze Sentenz der Bischöfe trägt die deutliche Handschrift Hinkmars. Nach der Begründung für die Enthebung aus dem Priesteramt, das Gottschalk vermeintlich usurpiert habe, legen die Bischöfe fest:

... Darüber hinaus bestimmen wir mit unserer bischöflichen Autorität, weil du dich erdreistet hast, sowohl in kirchlichen als auch weltlichen Angelegenheiten gegen die Bestimmung und den Namen des Mönchs Verwirrung zu stiften, indem du kirchliche Rechte missachtetest, sollst Du mit härtesten Schlägen gemäßregelt und gemäß den kirchlichen Regeln in ein Gefängnis (*ergastulum*) verwiesen werden; und damit du dir künftig nicht anmaßst das Lehramt auf unrechtmäßige Weise auszuüben, erlegen wir deinem Mund ein andauerndes Schweigen durch die Kraft des ewigen Wortes auf.¹⁵⁵

Drei Formen der Strafe werden festgesetzt: Körperstrafe, die wohl einmalig intendiert war, eine zeitlich hier nicht näher festgelegte Haft und Auferlegung des ewigen Schweigens. Davon lässt sich die Körperstrafe unmittelbar auf den in der Benediktusregel festgelegten Umgang mit widerspenstigen Mönchen zurückführen. Der Regeltext wird durch Begriffe wie *verbera* evoziert, aber durch den Superlativ *durissimis* gesteigert. Hinkmar nennt die Benediktusregel später sogar explizit als Quelle.¹⁵⁶ Gottschalk soll als ein Mönch diszipliniert werden. Die Gefängnisstrafe wird auf nicht weiter genannte kirchliche Regeln (*secundum aecclesiasticas regulas*) zurückgeführt. Dabei erscheint der gräzisierende Begriff *ergastulum* durchaus ungewöhnlich,

154 Hartmann, Die Synoden (Anm. 60), 227–228; Gillis, Heresy and Dissent (Anm. 150), 134–145.

155 MGH Conc. 3 (Anm. 39), Nr. 18 [Quierzy, 849], 198–199: *Ecclesiastica sententia in pertinacissimum Gotescalcum, propter incorrigibilem obstinationem illius, in sinodo apud Carisiacum habita a XII episcopis ecclesiastico vigore prolata. Frater Gotescalc, sacrosanctum sacerdotalis ministerii officium, quod irregulariter usurpasti et in cunctis moribus ac pravis actibus atque perversis doctrinis eo hactenus abuti non pertinuisti, iudicio spiritus sancti, cuius gratiae munus est sacerdotale officium per virtutem sanguinis domini nostri Iesu Christi, noveris, tibi esse, si quo modo suscepisti, sublatum et, ne ulterius eo fungi praesumas, penitus interdictum. Insuper, quia et aecclesiastica et civilia negotia contra propositum et nomen monachi conturbare contemnens iura ecclesiastica praesumpsisti, durissimis verberibus te castigari et secundum aecclesiasticas regulas ergastulo retrudi auctoritate episcopali decernimus, et, ut de cetero doctrinale tibi officium usurpare non praesumas, perpetuum silentium ori tuo virtute aeterni verbi imponimus.*

156 Regula Benedicti 28,2 (Anm. 94): *id est ut verberum vindicta in eum procedant.*

geradezu antiquiert.¹⁵⁷ In bischöflichen Kanones wird er zumeist metaphorisch gebraucht, wie etwa auf dem Konzil von Mâcon 585; in frühmittelalterlichen Klosterregeln scheint der Begriff des *ergastulum* lediglich in der *Regula Fructuosi*, die vor 654 verfasst wurde.¹⁵⁸ Durch Anklänge an den Gebrauch des *ergastulum* für weltliche Gefängnisse erscheint die von den Bischöfen verhängte Strafe bewusst unklar belassen zu sein, der Strafort des Klosters und die Dauer werden nicht genannt. Auch hier klärt Hinkmars späteres Schreiben über die Hintergründe auf.

Das auferlegte, ewige Schweigen ist hingegen durchaus aus dem Repertorium kirchlicher Strafbestimmungen bekannt.¹⁵⁹ Gerade aber hier ist wieder die Brücke zum monastischen Schweigen zu schlagen, das den Weg zum Heil und der göttlichen Gnade im kontrollierten Sprechen und bisweilen völligem Schweigen sieht.¹⁶⁰ In Kapitel 6 der Benediktsregel (*De taciturnitate*), die ja explizit die Grundlage des Reimser Urteils war, wird etwa die Bedeutung des Schweigens differenziert herausgestellt. In *Regula Benedicti* 6,3 wird das Sprechen dem Unterweiser (*magister*) zugeschrieben, der Schüler – in diesem Falle Gottschalk – habe zu schweigen.¹⁶¹

Insbesondere die Ausgestaltung der Klosterhaft Gottschalks wird durch einen als Rechtfertigung gedachten Einschub Hinkmars in seiner eigenen Schrift über die Gnadenlehre (*De praedestinatione*) deutlich. Dort berichtet er detaillierter über den Urteilsspruch gegen Gottschalk:

157 Mittellateinisches Wörterbuch 3 (2007), 1354 führt zwischen Spätantike und Hohem Mittelalter durchgängig zahlreiche Belege an. In der Bedeutung als Mönchszelle etwa auch bei Paulus Diaconus (carm. 7,5,3) und Arbeos *Vita Corbiniani*, cap. 8.

158 In den Konzilien Galliens vor 511 erscheint der Begriff *ergastulum* gar nicht (Concilia Galliae (314–506) (Anm. 39), 264) und auf den Konzilien bis 685 nur zweimal, und zwar auf dem Konzil von Mâcon 585, einmal metaphorisch in Kanon 1, in: Concilia Galliae (511–695) (Anm. 39), 239 *cuius* [=Gottes] *nos nouimus pietate de ergastulis liberatus* sowie in can. 9, 243 explizit durch spezifizierenden Beisatz als „weltliches Gefängnis“ (*ergastulum publicum*); keine Erwähnung in MGH Conc. 2,2 (Anm. 39), 966. In den frühmittelalterlichen Klosterregeln findet sich lediglich ein Beleg in der *Regula Fructuosi* des Bischofs Fructuosus von Braga († um 665). Julio Campos Ruiz, San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso. Reglas monásticas de la España visigoda, Madrid 1971, 129–162, hier cap. 14, 153. Dort heißt es, Exkommunizierte sollen durch Haft gebeugt werden: *ergastulo coarctatus perseueret*. Für diesen Verweis danke ich Albrecht Diem.

159 Zum Schweigen als relevanter Willensäußerung in der römischen Rechtsgeschichte: Pietro Bonfante, Ancora del silenzio nella conclusione dei contratti, o. O. 1906.

160 Pierre Miquel, Silence: De l'Antiquité au Moyen Âge, in: Dictionnaire de Spiritualité 14 (1990), 829–842; Paul Gehl, Competens Silentium: Varieties of Monastic Silence in the Medieval West, Viator 18 (1987), 125–160; Scott Bruce, Silence and Sign Language in Medieval Monasticism: The Cluniac Tradition, c. 900–1200, Cambridge 2007, hier 13–52; Ambrose Wathen, Silence: The Meaning of Silence in the Rule of St. Benedict, Washington, DC 1973.

161 Regula Benedicti, cap. 6,3, *De taciturnitate* (Anm. 94): *Nam loqui et docere magistrum condecet, tacere et audire discipulum convenit*. Dazu Schürer, Reden und Schweigen (Anm. 96), 107–113.

In Gegenwart dieser (der genannten Bischöfe) wurde besagter Gottschalk wie schon in der Stadt Mainz als Häretiker und Unverbesserlicher gefunden und ist von dem priesterlichen Rang, den er durch den Chorbischof Rigbold von Reims, als er als Mönch in der Gemeinde in Soissons war, ohne Wissen des Bischofs der Stadt mehr ertrotzt als erhalten hatte, abgesetzt worden; und für seine unverbesserliche Halsstarrigkeit wurde er gemäß den weltlichen Gesetzen, der Kanones von Agde und der Regel des heiligen Benedikt, wie ein Unwürdiger, sowie es die Bischöfe der deutschen Kirchenprovinzen bestimmt hatten, mit Ruten geschlagen, damit er, der sich selbst nicht nützen wollte, nicht anderen schade, und er wurde in ein Gefängnis (*ergastulum*) geworfen.¹⁶²

Hinkmar legt die vermeintlich relevanten Rechtsgrundlagen offen und stellt damit die aktuellsten anerkannten Rechtsquellen zusammen. Er bezieht sich in der Begründung nun nicht mehr nur auf kirchliche Regeln, sondern konkret auf drei Arten normativer Quellen: weltliche Gesetze, ohne diese dabei zu benennen, auf die Kanones von Agde 506 sowie die Benediktsregel. Geradezu als Summe des vorhandenen normativen Wissens über die Haft im Kloster werden die altbekannten Kanones aus den Zusätzen von Agde herangezogen. Diese legen jedoch, wie bereits dargestellt, nur bei Kapitalverbrechen von Klerikern eine Klosterhaft nahe. Die Benediktsregel weist keine Formulierung bezüglich einer Klosterhaft auf. Sie wäre im Falle Gottschalks lediglich in Bezug auf die Schläge anzuführen. Nur bei der ersten angesprochenen Gruppe, der weltlichen Rechtsnormen, sind Gefängnisverordnungen möglich. Römischrechtliche Normen können indes nur beschränkt von Bischöfen eingefordert werden. Dabei ist es unklar, auf welche weltlichen Gesetze Hinkmar abzielt. Denn diese Formulierungen werden im Gegensatz zum bischöflichen Urteilsspruch ohne weitere Angaben hinzugesetzt. Möglicherweise bedient sich Hinkmar hier der Rückendeckung durch den in Quierzy im Frühjahr 849 anwesenden König Karl den Kahlen, der laut den *Annales Bertiniani* auch die Synode eingeleitet habe.¹⁶³ Er hatte zeitgleich eine Reichsversammlung in Quierzy einberufen.

Der Begriff *ergastulum* selbst ist der fränkischen Gesetzgebung fremd, doch die Suche danach, wie er in das Urteil und Hinkmars Rechtfertigung kommen

162 MGH Conc. 3 (Anm. 39), 181: *In quorum praesentia idem Gothescalcus, sicut et in Moguntina civitate, inventus haereticus atque incorrigibilis, honore presbyterali, quem per Rigboldum Rhemorum chorepiscopum, cum esset Suessonicae parochiae monachus, inscio civitatis suae episcopo, usurpaverat potius quam acceperat, abiectus, et pro sua irrevocabili contumacia, secundum leges, et Agathenses canones, ac regulam sancti Benedicti, ut improbus virgis caesus, sicut decreverant Germaniae provinciarum episcopi, ne aliis noceret qui sibi prodesse nolebat, ergastulo est reclusus.* Übers. von Gerald Schwedler.

163 *Annales Bertiniani*, hier nach MGH Conc. 3 (Anm. 39), 195; Thomas Bauer, Kontinuität und Wandel synodaler Praxis nach der Reichsteilung von Verdun, in: *Annuaire Historiae Conciliorum* 23 (1991), 11–115, hier 74.

konnte, überaus aufschlussreich für das Verständnis von Klosterhaft. *Ergastulum* findet sich weder in den merowingischen noch in den frühen karolingischen Kapitularien. Der Begriff erscheint lediglich im Umfeld weltlicher Gesetzgebung im Rahmen der mit Reichsversammlungen stattfindenden Bischofsversammlungen und deren Schrifttum. Gerade in den 840er-Jahren kommt es zu einer Häufung in synodalen Bestimmungen. So wird auf der Synode von Ver im Dezember 844 *ergastulum* in Kanon 4 verwendet, um entlaufene Mönche nach ihrer Rückkehr auch zur inneren Rückkehr zu bewegen.¹⁶⁴ Auf dem Konzil von Meaux-Paris (845/846) wurde mit dem Begriff des *ergastulum* die Strafe umschrieben, mit der Laienäfte zu 40 Tagen bei Wasser und Brot eingesperrt sein sollen, da das Abbatat Gelübde voraussetze.¹⁶⁵ Auf dem Konzil von Mainz 847 – dasjenige auf dem die Prädestinationslehre Gottschalks verhandelt wurde – wurden Regelungen besprochen, die von Seiten Ludwigs des Frommen den Konzilskanones hinzugefügt wurden.¹⁶⁶ Eine Zuspitzung erfuhr die Formulierung auf dem späten Konzil von Tribur 895, das wegen der plastischen Bildsprache zu nennen ist: Der alten Bestimmung über Mönche, die ohne Erlaubnis das Kloster verlassen, wurde ein Nachsatz in bis dahin in kirchlichen Regelungen unbekannter Schärfe hinzugefügt. So heißt es dort, dass gemäß den Bestimmungen des Konzils von Chalkedon sowie der Briefe der Päpste Siricius an Himerius und Leo dem Großen an Rusticius ein nach wie vor unbeugsamer Mönch ins Gefängnis (*ergastulum*) komme, „damit er, in das Gefängnis eingeschlossen, durch das reinigende Feuer der Reue (*poenitendinis igne purgatori*) gekocht werde“.¹⁶⁷ Somit kann die Verwendung des Begriffs *ergastulum* auf den Brief des Papstes Siricius († 399) zurückgeführt werden, der im Jahre 385 eine Anfrage des Himerius von Taragona beantwortete.¹⁶⁸ In diesem allgemein als erster Dekretale gewerteten Brief weist der Papst den hispanischen Bischof mit frühchristlicher Schärfe an, gegen unkeusche Mönche und Nonnen vorzugehen, die das Kloster mit ihrem Verhalten befleckten.¹⁶⁹

164 Konzil von Ver 844, in: MGH Conc. 3 (Anm. 39), 40. Als Grund für diese Regelung wird das Konzil von Chalkedon herangezogen, das wohl in einer Version der *Dionysio-Hadriana* verwendet wurde. Der Begriff *ergastulum* erscheint nicht.

165 Konzil von Meaux/Paris, can. 10, in: MGH Conc. 3 (Anm. 39), 90–91.

166 Konzil von Mainz 847, can. 14–15, in: MGH Conc. 3 (Anm. 39), 169.

167 Konzil von Tribur, Cap. 26, in: MGH Conc. 2 (Anm. 39), 357: *Si autem tam inreverens et pertinax est, ut ad monasterium redire et propositum monachi reclutaverit observare, inpleantur super eum constituta, quae de eo scripta sunt in sancto canone in concilio Calcidonensi cap. IIII, papae Siricii VI., Leonis XXVI., quatinus retrusus ergastulo decoqui possit poenitudinis igne purgatorio.*

168 385 Febr. 10, Regesta Pontificum Romanorum (Anm. 116), Nr. 582, 113; Klaus Zechiel-Eckes, Die erste Dekretale. Der Brief Papst Siricius' an Bischof Himerius von Tarragona vom Jahr 385 (JK 255), Hannover 2013 (Monumenta Germaniae Historica, Studien und Texte 55).

169 Zechiel-Eckes, Die erste Dekretale (Anm. 168), 94: *... quatenus retrusae in suis ergastulis tantum facinus continua lamentatione deflentes, purificatorio possint poenitudinis igne decoquere, ut eis vel*

Dieser Brief von Papst Siricus war schon Hinkmar geläufig. Wie Matthew Gillis herausstellte, verwendete er ihn auch in anderen Zusammenhängen, insbesondere mit dem Ziel der inneren Reform und *purificatio* des Klerus.¹⁷⁰ Doch in der Zeit Hinkmars kann die spätantike Diktion nicht mehr wörtlich genommen werden. Die zu Siricus' Zeiten taugliche Begründung von Einsperrung und gar Ausschluss mit weltlichen und kirchlichen Gesetzen (*quod et publicae leges, et ecclesiastica iura condemnant*), scheitert daran, dass das römische Rechtssystem im Frankenreich nur noch in seltenen Fällen zur Anwendung kam. Es deutet darauf hin, dass hier der Begriff *ergastulum* nicht im Sinne konkreter Haftanstalten im Sinne weltlicher Gefängnisse verwendet wird. Vielmehr zeigt sich hier die metaphorische Bedeutung. Die offenbare Zielsetzung des im übertragenen Sinne gebrauchten Begriffs *ergastulum* liegt in der zeitlichen und örtlichen Unbestimmtheit als Ort der Abschließung und in der moralischen Dimension, die eine künftige Ausgestaltung des Gefängnisses für die Besserung ermöglicht.

Der Begriff *ergastulum* verschleierte, dass für Gottschalk die altbekannte Klosterhaft vorgesehen wurde.¹⁷¹ Als Haftort bestimmte man das Kloster Hautvillers, das 20 Kilometer von Reims entfernt liegt. Zu ewigem Schweigen verurteilt verbrachte Gottschalk dort die ca. 20 letzten Lebensjahre bis zu seinem Tod, der vor 870 erfolgt sein muss. Dennoch konnte er Schriften verfassen und mit Persönlichkeiten außerhalb des Klosters in Kontakt treten. Erhalten sind etwa seine beiden *confessiones*.¹⁷² Im Vergleich zum zu erwartenden Ausstoß an Schriften einer wortgewandten und streitbaren Persönlichkeit sind die überlieferten Textzeugnisse gering, was sicherlich mit den Versuchen der Eindämmung der Ausbreitung seiner Schriften, der Vorstellung von Reinigung und karolingischer Zensur zu tun hat. Denn Gottschalk

ad mortem saltem, solius misericordiae intuitu per communionis gratiam possit indulgentia subvenire. Kober, 56 übersetzt hier falsch, denn die fehlbaren Mönche sollen nicht aus den Klöstern vertrieben werden, sondern *in suis ergastulis*, also Zellen eingesperrt (*retrusae*) werden.

170 Hincmar, De coerendo et extirpando raptu viduarum, puellarum ac sanctimonialium, in: Patrologia Latina 125, 1017–1036, hier 1033–4; ders., Consilium de poenitentia Pippini regis, in: Patrologia Latina 125, 1119–1122; Zechiel-Eckes, Die erste Dekretale (Anm. 168), 94: *quatenus retrusae in suis ergastulis tantum facinus continua lamentatione deflentes, purificatorio possint poenitudinis igne decoquere, ut eis vel ad mortem saltem, solius misericordiae intuitu per communionis gratiam possit indulgentia subvenire.*

171 Dies schreibt Hinkmar selbst in einem Brief an Papst Nikolaus I. im Jahre 864, hrsg. von Rudolf Schieffer, in: MGH Epp. 8,1, Wiesbaden 2018, 161; sowie MGH Conc. 3 (Anm. 39), 197: *monasteriali est custodiae mancipatus.*

172 Godescalcus Orbacensis, Œuvres théologiques et grammaticales: textes en majeure partie inédits, hrsg. von Cyrille de Lambot, in: Spicilegium sacrum Lovaniense 20, ix–xxiv; ausführlich Pezé, Doctrinal debate (Anm. 150); Ernesto S. Mainoldi, La collezione d'autore come autoritratto: il ms. Bern 384 di Godescalcus, in: Collezioni d'autore nel Medioevo. Problematiche intellettuali, letterarie ed ecdotiche, hrsg. von Patrizia Stoppacci, Florenz 2018, 27–40.

wurde gezwungen, seine eigenen Schriften zu verbrennen, was weder in der Verurteilungssentenz von Quierzy noch in der Rechtfertigung Hinkmars erwähnt wird. Lediglich im späteren Sammelwerk des Florus von Lyon († nach 855) wie auch in den *Annales Bertiniani* wird der aufsehenerregende und memoriable Akt beschrieben.¹⁷³ Die Flammen sind als symbolisch hoch aufgeladene Zeichensetzung eine andere Kategorie der Erinnerungsvernichtung. Durch die Evozierung dieses Bildes soll als letzter visueller Eindruck bzw. als narrativer Schlusspunkt die Erinnerung über Gottschalk bestimmt werden.¹⁷⁴ Seine Schriften sollen lediglich als ‚zu vergessende‘ und ‚zu verbrennende‘ im Gedächtnis bleiben. Die Einsperrung ins Kloster soll ihrerseits weit weniger spektakulär zur Besserung führen. Durch die Strafe solle nicht nur er das vermeintliche Vergehen vergessen, sondern die ganze Welt sollte ihn als Delinquenten in Erinnerung behalten. Die Scharfsinnigkeit seiner Sprache und seiner Thesen sollten hingegen vergessen werden.

Strafen und Vergessen: Frühmittelalterliche Klosterhaft in diachroner Perspektive

Obschon die Formen und Situationen von Klosterhaft variierten, lässt sich eine Dynamik im Verlauf des frühen Mittelalters feststellen. Methodisch gilt der Vorbehalt, dass die bislang diskutierten Texte nicht verallgemeinert werden können. Eine sehr hohe Dunkelziffer an Fällen erschwert den Versuch, Tendenzen zu generalisieren. Gleichwohl sind hier Schätzungen über die Personen in Klosterhaft nicht möglich. Vor dem Hintergrund dieser Quellsituation und fehlenden Zahlen lassen sich dennoch einige Entwicklungen skizzieren.

Zunächst fällt eine anders geartete Dynamik bei den drei unterschiedlichen Personengruppen auf, über die Klosterhaft verhängt werden konnte, also für Klosterinsassen wie Mönche und Nonnen, für Kleriker, die in Klöster eingewiesen wurden und schließlich für die Gruppe der Laien. Über die Jahrhunderte zeigt sich eine relativ

173 MGH Conc. 3, Nr. 6 (Anm. 39), 197, sowie Patrologia Latina 121, 1030: *donec (sicut narraverunt nobis, qui praesentes aderant) accenso coram se igni libellum, in quo sententias scripturarum Sive sanctorum patrum sibi collegerat, quas in concilio offeret, coactus est iam pene emoriens suis manibus in flammam proicere atque Incendio concremare; cum omnes retro haeretici verbis et disputationibus Victi atque convicti sunt* (ebd. 1030 B). *Annales Bertiniani* zum Jahre 849, in: MGH Conc. 3 (Anm. 39), 196: *librosque suarum adsertionum igni cremare compulsus est*.

174 Thomas Werner, Vernichtet und vergessen? Bücherverbrennungen im Mittelalter, in: *Memoria als Kultur*, hrsg. von Otto Gerhard Oexle, Göttingen 1995 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 121), 149–184; McKitterick, *History and Memory* (Anm. 141), 218–220; Wolfgang Speyer, *Büchervernichtung und Zensur des Geistes bei Heiden, Juden und Christen*, Stuttgart 1981 (Bibliothek des Buchwesens 7).

große Kontinuität in der Anwendung der Klosterhaft in Bezug auf Klosterinsassen und des zu bestrafenden Klerus. Bereits die Analyse der Konzilskanones konnte zeigen, dass trotz der regelmäßigen Einhebungsversuche auf Bischofssynoden, die Klosterwelten enger in die Bistumsorganisation einzufügen, Äbte und Äbtissinnen monarchische Führungspersönlichkeiten blieben, die intern nahezu alle Disziplinarmaßnahmen regelten. Diese Persönlichkeiten verordneten oder beendeten Strafen innerhalb des Klosters, bisweilen gänzlich ohne Einmischung und Mitwisserschaft von außen. Doch sowohl in den Kanones als auch in den Klosterregeln und Bußbüchern blieb die Einsperrung innerhalb des Klosters der Ausnahmefall. Eher setzte man auf Nahrungsentzug, Entzug von Kommunion und Gemeinschaft oder körperliche Strafen. Selbst der vollkommene Ausschluss aus der Klostergemeinschaft wurde öfter verfügt als Klosterhaft, begründet mit der biblischen Aussage, dass kein rüdiges Schaf die Herde anstecke, wie z. B. in der Benediktsregel.

Über Jahrhunderte hinweg blieb sexuelle Verfehlung der wichtigste Grund für den Entzug der Bewegungsfreiheit innerhalb des Klosters. Unkeuschheit scheint durch Haft und die damit implizierte Reue und innere Einkehr tatsächlich wirkungsvoll bewältigt worden zu sein.¹⁷⁵ Der Zweck ist die von außen erzwungene Buße, indem durch die eingeschränkte Bewegungsfreiheit (Zelle) und wiederkehrende Erinnerung, etwa bei den Mahlzeiten unter Ausschluss aus der Gemeinschaft und verminderter Kost (Wasser und Brot), Anlass und Raum für diese gegeben wurde.

Der erzieherische Wert der Haft zeigt sich sowohl für die betroffene Einzelperson als auch die anderen Mitglieder des Klosters. Pädagogisch soll die Tat-Strafe-Korrelation in Erinnerung bleiben. Die Umstände der Tat, die Gelegenheiten und möglicherweise begründete Motive sollen hingegen zum Wohle der Klostergemeinschaft nicht weiter erinnert werden. Sie können – ja sie sollen – vergessen gehen. Normative Verbotstexte gegen Unkeuschheit liegen im Frühmittelalter zwar vor, Einzelfälle sind bekannt, doch das Phänomen unkeuscher Klosterleute ist in seiner Virulenz und sozialer Dimension nicht abschätzbar. Mag dies auch darin seinen Grund haben, dass für die Institution Kloster insgesamt über die internen Verfehlungen nach außen nicht kommuniziert wird? Dafür spricht zumindest, dass zu einem sehr viel späteren Zeitpunkt im Orden der Karthäuser explizit festgelegt wurde, durch Vernichtung von Disziplinarunterlagen jede Spur einstiger Verfehlungen aus der Welt zu schaffen. Es gehe darum, das Kloster rein erscheinen lassen zu können, sollten diese Unterlagen einmal in falsche Hände geraten.¹⁷⁶

175 Diem, Experiment (Anm. 7), 197.

176 Jörg Sonntag, *Phantoms of Remembrance. Creative Selection in Medieval Religious Life*, in: *Selective Memory*, hrsg. von Gerald Schwedler und Sebastian Scholz, 2021 (Millennium-Studien 96), hier 153–170; Heinrich Rüthing, *Die Wächter Israels. Ein Beitrag zur Geschichte der Visitationen im Kartäuserorden*, in: *Die Kartäuser. Der Orden der schweigenden Mönche*, hrsg. von Marijan

Von besonderer Bedeutung ist indes die Haft des Mönchs Gottschalk. Denn hier zeigt sich die Qualität der Klosterhaft für begabte, aber als gefährdend betrachtete Intellektuelle. Im Kloster konnte der Informationsfluss besser kontrolliert, das Schreibverbot überwacht und damit ein Aus-der-Welt-Schaffen seiner Gedanken und Thesen beschleunigt werden. Doch im Unterschied zur Bestrafung von Klosterinsassen durch Haft innerhalb des Klosters, änderte sich für Kleriker im Laufe des Frühmittelalters die Ausdifferenzierung der weltlichen und kirchlichen Jurisdiktion, die die Klosterhaft anordnete. Die Gründe blieben in der Regel stabil: Vergehen sexueller Art und Kapitalverbrechen. Für die externen Kleriker waren Klöster mit oder ohne Einschränkungen der Bewegungsfreiheit innerhalb des Klosters als Besserungsanstalten zu sehen, bei denen die Buße und ein sich von der Handlung Reinigen im Vordergrund standen. Gerade aber in der karolingischen Gesetzgebung stellt man eine Konjunktur der Verweise ins Kloster fest, was dokumentiert, wie anerkannt diese Institution für die Lösung und Löschung der Probleme mit fehlbaren Mitgliedern der Kirchenhierarchie vom Papst bis zum Diakon war.

Den größten Wandel bezüglich der Anwendung von Klosterhaft stellt man im Umgang mit Laien fest. Denn für Laien kamen die Klöster einer subsidiären öffentlich-rechtlichen Funktion des Strafvollzugs nach, wobei Klöster diese Funktion vor ihrer gesellschaftlichen Institutionalisierung gar nicht wahrnehmen konnten und nach einer Phase häufiger Fälle von Klosterhaft gegen Ende der hier untersuchten Periode nur noch in geringerem Maße wahrnahmen. Während die innerklosterlichen und innerkirchlichen Selbstregulierungsfunktionen stabil blieben, kam es zwischen dem 6. und 9. Jahrhundert zu einem regelrechten Aufschwung der Laienklosterhaft. Auf diese Weise gesehen werden Klöster in weltliche Machtspiele hineingezogen, bei denen der jeweilige Sieger den Unterlegenen die Chance auf das Leben lässt, ihn jedoch aus der „Welt“ ins Kloster verbannt.

Unterstreicht dies die sogenannte Christianisierungsthese? Waren die Karolinger im Umgang mit unmittelbaren Opponenten zumindest eine Spur weniger rücksichtslos, wie Jörg Busch formulierte?¹⁷⁷ Voraussetzung für den verstärkten Rückgriff auf kirchliche Institutionen war deren zunehmender Institutionalisierungsgrad samt Infrastruktur und ein enger Bezug zur Herrschaft, was demnach nur in königsnahen Klöstern von den Äbten gewährleistet werden konnte.

Gleichwohl sprachen von Anfang an inhärente Argumente gegen einen Ausbau des punitiven Funktionsspektrums der Klöster, denn der Aspekt des Willensentscheids – feierlich inszeniert bei der Ablegung der Gelübde – blieb stets Urgrund

Zadnikar, Köln 1983, 182; Gerhard Jaritz, Klosteralltag und Welt im Spätmittelalter. Das Beispiel der Kartäuser, in: Kartäuserregel und Kartäuserleben, hrsg. von James Hogg, Salzburg 1985 (Analecta Cartusiana 113, 3), 52.

177 Vgl. Busch, Vom Attentat zur Haft (Anm. 43).

und Motivation für das Leben im Kloster – das Problem der Freiwilligkeit bei Oblaten einmal ausgenommen.¹⁷⁸ Das Einsperren im Kloster kann es nur so lange geben, wie das Leben im Kloster nicht über die *voluntas* definiert wird. Die Mitversorgung von weltlichen Häftlingen konnte im Kloster entsprechend nur von vorübergehender Natur sein und musste schon allein zur Wahrung der gemeinschaftlichen Eigenidentität abgestreift werden. Es sollte allerdings noch bis ins 11. Jahrhundert dauern, bis sich die Klöster dem Auftrag der Bewachung der dazu abgeordneten Laien systematisch entzogen und nicht mehr Zwangsmaßnahmen für Herrscher erledigten. Das heißt jedoch keineswegs, dass sich in Klöstern nun die absperrbaren Zellen erübrigten. Im Gegenteil. Die Haft im *carcer*, dem klösterlichen Gefängnis, nahm offenbar als grundlegende Sicherungs- und Disziplinierungsmaßnahme im Klosteralltag wieder zu, insbesondere gegen Gewalttätige und sexuell Aktive. Den späteren *consuetudines* aus Cluny und Hirsau zufolge erwartete Aufrührer, Ungehorsame und verstockte Straftäter diese Zwangsverwahrung. Gegebenenfalls wurde sie durch Haft in Ketten und Fußseisen verschärft.¹⁷⁹ Die zisterziensischen Statuten forderten in jedem Kloster den Bau eines Kerkers. Im Gegensatz zum Fehlen des Gefängnisses auf dem St. Galler Klosterplan benötigt nun das Hochmittelalter den Bautypus Klostergefängnis. So wird bei Zisterziensern ein regelrechter Kerker eingebaut, bei dem es darum geht, die Delinquenten vor allem auch symbolisch zur Disziplin anzuregen, bei dem Lichtlosigkeit und Abgeschiedenheit selbst als Präventionsgründe die innerklösterliche Heilsferne signalisieren sollen.¹⁸⁰

Kommt man zurück auf die Frage der diachronen Entwicklung der Klosterhaft im Frühmittelalter, so ist noch ein weiterer Aspekt langfristiger Entwicklungen zu berücksichtigen, der der sich entwickelnden Staatlichkeit. Mit Blick auf die Anerkennung des staatlichen Gewaltmonopols hatte bereits František Graus festgestellt, dass in der Merowingerzeit in Heiligenviten als idealisierter Textsorte Gefangene überdurchschnittlich häufig befreit wurden.¹⁸¹ In der Spätantike und Merowingerzeit mussten Gefangene befreit werden, da sie Opfer waren. Hagio-

178 Mayke de Jong, In Samuel's Image. Child Oblation in the Early Medieval West, Leiden u. a. 1996; Stephanie Haarländer, Hrabanus Maurus und die Verbindlichkeit des Klostereintritts von „Kindermönchen“, in: Hrabanus Maurus. Gelehrter, Abt von Fulda und Erzbischof von Mainz, hrsg. von Franz J. Felten, Mainz 2006 (Neues Jahrbuch für das Bistum Mainz), 159–176; Steffen Patzold, Hraban, Gottschalk und der Traktat *De oblatione puerorum*, in: Raban Maur et son temps, hrsg. von Philippe Depreux, Stéphane Lebecq, Michel J.-L. Perrin und Olivier Szerwiniack, Turnhout 2010 (Collection Haut Moyen Âge 9), 105–118.

179 Ausführlich Sonntag, Klosterleben (Anm. 9), 432–433 mit Verweis auf die *Consuetudines Hirsauenses*.

180 Sonntag, Klosterleben (Anm. 9), 79–81.

181 František Graus, Die Gewalt bei den Anfängen des Feudalismus und die „Gefangenenerbefreiungen“ der merowingischen Hagiographie, in: Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte 1 (1961), 106–114 listet insgesamt 16 Episoden mit Befreiungen durch Reliquien oder verstorbene Heilige auf.

graphisch wurde es geradezu als „Modeerscheinung“ in den betreffenden Viten hervorgehoben. Einerseits ist die Befreiung aus der Gefangenschaft bereits biblisch, apokryph bzw. patristisch verbürgt, man denke nur an das Gefängnisleiden von Christus, Petrus¹⁸² und Paulus und den anderen Heiligen. Gleichwohl war das Übermaß und das fehlende Organisationsmonopol im Strafwesen und das korrupte Gefängnisssystem ein grundsätzlich brennendes Problem in der Merowingerzeit, das die Gefangenenbefreiung als Wunschdenken erscheinen lassen konnte. Doch während Graus das Abnehmen der Beliebtheit von Gefangenenbefreiungswundergeschichten in Viten konstatiert, was die jüngere Forschung bestätigt,¹⁸³ kommt es, wie hier gezeigt, auf der anderen Seite zur stetigen Zunahme und Etablierung der klösterlichen Haft als gewissermaßen subsidiärem Instrument gesellschaftlicher Organisation von Strafe und Buße.

Die sich wandelnde Beteiligung von Klöstern im Zusammenhang mit dem Strafen korreliert nicht unerheblich mit der sich durchsetzenden neuen öffentlichen Bedeutung von Klöstern in der Merowingerzeit. Durch die Übernahme von Aufgaben in der organisatorischen Lücke staatlichen Wirkens können sich Klöster als Ordnungsknotenpunkte einer gesellschaftlichen Ordnung etablieren und mit einer anderen Autorität und Funktionalität als die weltoffenen Bischofssitze die Insassen zu einer Änderung des Lebenswandels bewegen. Insofern wurden Klöster als Haftorte für kirchliche wie weltliche Regelübertreter interessant und als Exekutoren weltlicher Herrschaft zur Verwahrung von Personen verpflichtet. In der Zeit der Karolinger zeigt sich erneut ein gewandeltes Verständnis der Klosterhaft. Dies geht einher mit einer sich wandelnden Vorstellung von Abgeschiedenheit und Buße, ja einem neuen Gesellschaftsbild der Demut. Denn neben dem eigentlichen Einsperren von Personen in königsnahen Klöstern ermöglicht die karolingische Klosterhaft verstärkt die Dimension von Haft in der Form von Besserung und Buße, wie sie etwa von Herrschaftsträgern verlangt werden konnte. Mayke de Jong spricht hier wie eingangs zitiert vom „penitential state“ und bezeichnet damit bewusst mehrdeutig sowohl das gesamte Frankenreich wie auch den Status, den ein büßender König im Kloster zugewiesen erhielt.¹⁸⁴ Die Moralisierung der Klosterhaft hatte ein neues Stadium erreicht.

Erst im Zusammenhang mit der Grausthese zeigt sich, dass merowingerzeitlich die Gefängnisse als Orte des Missbrauchs von Autorität geächtet wurden, Klöster

182 Gefangenenbefreiungen: Apg. 5, 17–20. Apg. 12, 6–19. Apg. 16, 23–28.

183 Annette Wiesheu, Bischof und Gefängnis. Zur Interpretation der Kerkerbefreiungswunder in der merowingischen Hagiographie, in: *Historisches Jahrbuch* 121 (2001), 1–23. Michael Goodich, Die wundersame Gefangenenbefreiung in mittelalterlichen Kanonisationsdokumenten, in: *Hagiographie im Kontext. Wirkungsweisen und Möglichkeiten historischer Auswertung*, hrsg. von Dieter R. Bauer und Klaus Herbers, Stuttgart 2000 (Beiträge zur Hagiographie 1), 69–84.

184 de Jong, *The Penitential State* (Anm. 19).

hingegen diese quasi-staatlichen Aufgaben einer Ordnungskontrolle und individuellen und allgemeinen Besserung übernahmen. Natürlich nur für besserungswillige Delinquenten. Die Darstellung der frommen, Gefangene befreienden Heiligen in der Hagiographie konterkariert diese bessernde Funktion der Klöster nicht, sie begründet sie. Damit sind in der Merowingerzeit die Anlagen gelegt, dass Klöster schon allein durch ihre Existenz dazu dienen konnten, die öffentliche Ordnung aufrecht zu erhalten, indem sie die Besserung von Übeltätern ermöglichten. Insbesondere die im columbanischen Mönchtum möglichen Zwangsmaßnahmen führten innerhalb wie außerhalb des Klosters zu einer allgemeinen Akzeptanz dieser Praxis.

Geradezu paradigmatisch zeigt sich die gewandelte karolingische Sicht auf klösterliche Staatlichkeit in der eingangs zitierten Otmarsvita. Walahfrid Strabo verfasste zwischen 834 und 838 mit deutlich karolingischen Zügen die Lebensbeschreibung des um 759 verstorbenen Otmar. Zwei unterschiedliche Vorstellungen von „Klosterheit“ treffen dabei aufeinander. Die Macht des später Schreibenden ausnutzend, ideologisierte Walahfrid Strabo die ihm überlieferten Inhalte. Die Vita enthält keine wundersame Gefangenenbefreiung, wie sie sonst oftmals als Topos in der merowingischen Hagiographie zu finden sind. Walahfrid Strabo ergänzt keinen derartigen antiautoritären Akt, denn sein Heiliger muss ohne haftbefreiende und kettensprengende Tat auskommen. Im Gegenteil, Walahfrids Otmar fügt sich der Autorität, wie sich Christus der Autorität im Prozess gegen ihn beugte. Otmar, dem einst als Abt die oberste Disziplinargewalt in seinem Kloster zustand, der selbst über Stockschläge, Klosterhaft oder Ausschluss aus der Gemeinschaft entscheiden konnte, akzeptiert das Schicksal des Eingesperrtseins. In der Vita gelingt der Glanzpunkt, retrospektiv eine Figur zu gestalten, die in offensichtlicher Christusnachfolge Gefängnisse, Disziplin und Autorität anerkennt. Dazu passt auch, dass Walahfrid den Heiligen als Justizopfer stilisiert, als jemand, der unabhängig von Schuld oder Unschuld im Gefängnis durch Fasten und Beten Heil und Erfüllung findet. Walahfrid gibt damit die karolingerzeitliche Auffassung wieder, bei der sich die frühere gesamtgesellschaftliche Vorstellung von Haft und Klausur, Befreiung, Buße und Welt geändert hatte.

Die Dynamik der tendenziell zunehmenden politischen Bedeutung der Klöster bis in die Karolingerzeit lässt sich hingegen nicht für den Aspekt der Klöster als Orte des Vergessens nachzeichnen. Durch ihre spirituelle Attraktivität und organisatorische Verdichtung verschiedener weiterer Funktionen entwickelten sich im gesamten betrachteten Zeitraum verschiedene Klöster zu pulsierenden Kraftzentren, die große Volumina an Spenden, Stiftungen und Zuwendungen absorbierten.¹⁸⁵ Der

185 Susan Wood, *The Proprietary Church in the Medieval West*, Oxford 2008; Ian Wood, *Entrusting Western Europe to the Church, 400–750*, in: *Royal Historical Society Transactions* 23 (2013), 37–73; Richard Hodges, *Dark Ages Economics: A New Audit*, London 2012, 67–90.

sprunghafte Anstieg der Klostergründungen zeigt, dass Klöster vielen gesellschaftlichen Bedürfnissen begegneten. Dazu zählen zunächst die spirituellen, memorialen aber auch ökonomischen Funktionen für unterschiedliche gesellschaftliche Gruppen.¹⁸⁶ Als bisweilen charismatisch aufgeladene Sonderrechtsbereiche unter der Führung von Äbten und Äbtissinnen begegneten sie aber auch organisationalen gesellschaftlichen Defiziten im Bereich von Schuld und Sühne. Dies zeigt sich im ungebrochenen Vertrauen, Klöster könnten Übel aus der Welt schaffen – bessern, läutern und vergessen machen. Dies geht auch auf die zunehmend klarer definierten disziplinarischen Kompetenzen des Abtes und der Äbtissin zurück. In Bezug auf weltliche wie kirchliche Vergehen entwickelte sich das Kloster zur Disziplinierungsinstitution, die versprach, die Sündhaftigkeit der Welt vergessen machen zu können, ihr zu entfliehen. Doch diese Funktion war nicht beliebig steigerbar. Gerade auch die Reduktion entsprechender Ansprüche auf das Problem der korrekten Form von Buße in der Karolingerzeit zeigt, dass die individuums- wie gesellschaftsformende Kraft der Klöster von weltlicher Seite auch ausgenutzt, ja überspannt werden konnte. Die Vorstellung von Klosterhaft für Laien wird nicht weiterentwickelt. Buße musste verinnerlicht werden. Alles kirchliche Rechtsdenken war darauf ausgerichtet, die Folgen des irischen Tarifbußsystems einzudämmen. Noch im hohen Mittelalter war die Vorstellung von rein materiell abzuarbeitenden Bußen präsent.¹⁸⁷

Als Ausblick bleibt die Frage nach den möglichen Gründen, warum das Kloster nicht zur Haftanstalt wurde und gerade die Diskontinuität der Klosterhaft die Entwicklungsthese von Goffmans und Foucaults in Frage stellt. Bis in die Karolingerzeit nahm die Funktion der Klöster als Orte für Strafen – und Vergessen – zu. Da das *imaginaire* des Klosters für viele Funktionen Raum bot, war die Frage lediglich, welche der Stärken des Klosters sich künftig institutionell entfalten würden. Grundsätzlich stehen Klöster im Austausch bzw. in Konkurrenz mit anderen heilsversprechenden Mechanismen des Christentums. Verwiesen sei auf die Rezeption Augustinischer Gnadenvorstellungen, die deutlich die episkopale Perspektive zum Heil unterstrichen. Ein weiterer Grund für die Nichtweiterentwicklung

186 Stéphane Lebecqz, The Role of the Monasteries in the Systems of Production and Exchange of the Frankish World between the Seventh and the Beginning of the Ninth Centuries, in: The Long Eighth Century, hrsg. von Inge Lyse Hansen und Chris Wickham, Leiden 2000 (The Transformation of the Roman World 11), 120–148.

187 Rob Meens, The Frequency and Nature of Early Medieval Penance, in: Handling sin: Confession in the Middle Ages, hrsg. von Peter Biler und Alastair J. Minnis, Woodbridge 1998 (York Studies in Medieval Theology 2), 35–61. Dominique Iogna-Prat, Topographies of Penance in the Latin West (c.800–c.1200), in: A New History of Penance, hrsg. von Abigail Firey, Leiden 2008 (Brill's Companions to the Christian Tradition 14), 149–172; Atria A. Larson, Master of Penance. Gratian and the Development of Penitential Thought and Law in the Twelfth Century, Washington, DC 2014 (Studies in Medieval and Early Modern Canon Law 11).

weltlicher Buße im Kloster kann darin gesehen werden, dass der Institution Kloster im Frühmittelalter ein zu hoher Anspruch zuerkannt wurde. Denn es war nur bis zu einem bestimmten Grad möglich, Bußleistungen für externe Auftraggeber zu überwachen und damit das Übel der Welt zu absorbieren, ohne selbst Schaden im Ansehen nach außen und Unruhe nach innen zu erleiden. Doch genau diese klösterliche Funktion wurde nicht weiterentwickelt. Das Ausklingen der Klosterhaft für Laien erfolgte in der Phase, als Klöster durch die hochmittelalterlichen Reformen eine neue gesellschaftliche Rolle erhielten. Es änderten sich nicht nur erneut das Selbstverständnis der Stifter, der Klosterleiter und Klosterinsassen. Spezialisierung, Aufgabenteilung, Konturierung der Klausurbereiche und nicht zuletzt die eingeforderte Trennung von immanenten und transzendenten Aufgaben führten auch in existierenden Institutionen zu Veränderungen, die die Klosterhaft für Klosterfremde als weniger zielführend erwiesen, als es noch in der Karolingerzeit der Fall war. Die Institution Kloster stieß aber nicht nur an Grenzen, weltliche Oppositionelle zu bessern oder vergessen machen zu können. Der Umgang mit inneren Vergehen gegen die Klosterregeln sowie klerikale Standesregeln bedurfte gleichermaßen im Blick auf aufkommende Reformorden einer Konturierung und Klärung. Der physische Aspekt von Haft musste in der klösterlichen Lebenswelt umso mehr vermittelt werden, da selbst die Kultur des Zwangs Bereitschaft und den Willen einer inneren Veränderung, *voluntas* und *conversio*, voraussetzt. Nach wie vor formten die spätantiken Klostervorstellungen die Institution als Ort des Weltvergessens. Die Verbindlichkeit der „Paradiesgärten auf Erden“ war und ist die Ewigkeit. Daran gemessen müssen die menschlichen Fehler und Vergehen auf dem Weg zur *perfectio* verlöschen.

Hagiographie und Recht

Die Idee des Martyriums in der *Collectio Hibernensis* im gedanklichen Horizont des 7. und frühen 8. Jahrhunderts

Im 19. Kapitel des ersten Buchs seiner wohl 642/643 verfassten *Vita Columbani* beschreibt Jonas von Bobbio mit szenisch-bildhafter Verve den Konflikt zwischen seinem Protagonisten Columban und dem fränkischen König Theuderich II. und seiner Großmutter Brunichild.¹ Er entzündete sich an der Frage der Zugänglichkeit der Klöster Columbans für Außenstehende² sowie der Frage der Legitimität der aus der Sicht Columbans unehelich geborenen Söhne Theuderichs.³ In Luxeuil kam es wohl 610 zum Showdown zwischen Mönch und König.

Für die Darstellung des Schlagabtauschs wechselt Jonas bewusst in den Modus der direkten und indirekten Rede. Er unterstreicht so mit szenischer Rhetorik die

- 1 Jonas von Bobbio, *Vita Columbani* [BHL 1898], I, 19, hrsg. von Bruno Krusch, in: MGH SS rer. Merov. 4, Hannover, Leipzig 1902, 61–152, hier 87–90. Zur *Vita Columbani* Jonas of Bobbio, *Life of Columbanus, Life of John of Réomé and Life of Vedast*, übers. von Alexander O'Hara und Ian Wood, Liverpool 2017 (Translated Texts for Historians 64), 1–84 sowie Alexander O'Hara, *Jonas of Bobbio and the Legacy of Columbanus. Sanctity and Community in the Seventh Century*, New York, NY 2018 (Oxford Studies in Late Antiquity), 121–154; zur Deutung der *Vita* im Zeitzusammenhang Ian Wood, *The Merovingian Kingdoms 450–751*, London u. a. 1994, 194–197 sowie mit Blick auf die hier interessierende Darstellung der Beziehung Columbans zum merowingischen Königtum Yaniv Fox, *Power and Religion in Merovingian Gaul. Columbanian Monasticism and the Formation of the Frankish Aristocracy*, Cambridge u. a. 2014 (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought 4/98), 27–49; zum weiteren Kontext auch *Colomban et son influence. Moines et monastères du haut Moyen Âge en Europe*, hrsg. von Sébastien Bully, Alain Dubreucq und Aurélia Bully, Rennes 2018 (Collection „Art & Société“) sowie den Beitrag von Michèle Gaillard in diesem Band.
- 2 Albrecht Diem, *Monks, Kings and the Transformation of Sanctity. Jonas of Bobbio and the End of the Holy Man*, in: *Speculum* 82 (2007), 521–559, hier 531–538 und Mayke de Jong, *Monastic Prisoners or Opting Out? Political Coercion and Honour in the Frankish Kingdoms*, in: *Topographies of Power in the Early Middle Ages*, hrsg. von ders. und Frans C. W. J. Theuws, Leiden u. a. 2001 (The Transformation of the Roman World 6), 291–329, hier 302–312.
- 3 Ian Wood, *Deconstructing the Merovingian Family*, in: *The Construction of Communities in the Early Middle Ages. Texts, Resources and Artefacts*, hrsg. von Richard Corradini, Maximilian Diesenberger und Helmut Reimitz, Leiden u. a. 2003 (The Transformation of the Roman World 12), 149–171.

Bedeutung dieses Moments seiner Geschichte. Auf dem Höhepunkt lässt er die Person des Königs folgende Worte an den Heiligen richten: „Du hoffst wohl, dass Dir von mir die Krone des Martyriums aufgesetzt wird. Ich bin nicht so dumm, eine solche Freveltat zu begehen.“⁴ Und weiter in indirekter Rede:⁵

Indessen wolle er [Theuderich, Anm. G. B.] eher danach streben, dem Nutzen besseren Ratschlags zu folgen, damit derjenige, welcher von den Gewohnheiten aller Welt abweiche, wieder den Weg nähme, den er einst gekommen sei.⁶

Die von Theuderich angedrohte und 611 tatsächlich lancierte Zwangsrückführung brachte Columban und einen Teil seiner Gefährten bekanntlich nicht zurück in die irische Heimat. Der Weg führte ihn am Ende nach Bobbio und seinen Schüler Gallus in die unweit vom späteren Kloster St. Gallen gelegene Mülenenschlucht.⁷

In einer 1989 erschienen Studie zu den szenischen Erzählmodi frühmittelalterlicher Geschichtsschreibung hat Joaquín Martínez Pizarro dazu aufgefordert, der rhetorischen Kraft szenischer Darstellung in historiographischen Texten des Frühmittelalters mehr Aufmerksamkeit zu schenken, da die Autoren auf diese Weise oft zentrale Ideen ihrer Erzählung veranschaulichten.⁸ Das Beispiel der *Vita Columbani* zeigt, dass die von Zeitgenossen als *historia* verstandene Hagiographie ähnlichen Prinzipien folgt.⁹ Die von Theuderich an Columban gerichteten Worte des Zorns

4 Jonas von Bobbio, *Vita Columbani*, I, 19 (Anm. 1), 89: *Martyrii coronam a me tibi inlaturam speras. Non sum tantae dementiae, ut hoc tantum patrem scelus.*

5 Wie O'Hara und Wood (Jonas of Bobbio, *Life of Columbanus* [Anm. 1, 138 mit Anm. 247]) folge ich hier der Edition der Textfassung in der Handschrift Metz, Bibliothèque du Grand Séminaire, 1 durch Michele Tosi. Die wörtliche Rede des Königs endet dort nach *scelus*, vgl. Jonas, *Vita Columbani et discipulorum eius*, hrsg. von Michele Tosi, Piacenza 1965, 45.

6 Jonas von Bobbio, *Vita Columbani*, I, 19 (Anm. 1), 89: *Sed potiores consilii se ageret utilia paratum, ut qui ab omnium saecularium mores disciscat, quo venerit, ea via repetere studeat.*

7 Jonas von Bobbio, *Vita Columbani*, I, 30 (Anm. 1), 106–108; zu Gallus Fox, Power and Religion (Anm. 1), 114–118.

8 Joaquín Martínez Pizarro, *A Rhetoric of the Scene. Dramatic Narrative in the Early Middle Ages*, Toronto u. a. 1989, vor allem 62–108.

9 Zum Verhältnis von Hagiographie und Geschichtsschreibung während der hier interessierenden späten Merowingerzeit Paul J. Fouracre und Richard A. Gerberding, *Late Merovingian France. History and Hagiography 640–720*, Manchester u. a. 1996 (Manchester Medieval Sources Series); siehe ebenso Marc Van Uytanghe, *Die Vita im Spannungsfeld von Legende, Biographik und Geschichte. Mit Anwendung auf einen Abschnitt aus der Vita Amandi prima*, in: *Historiographie im frühen Mittelalter*, hrsg. von Anton Scharer und Georg Scheibelreiter, Wien u. a. 1994 (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 32), 194–221; Anne-Marie Helvétius, *Les saints et l'histoire. L'apport de l'hagiologie à la médiévisique d'aujourd'hui*, in: *Die Aktualität des Mittelalters*, hrsg. von Hans-Werner Goetz, Bochum 2000 (Herausforderungen. Historisch-politische Analysen 10), 135–163, hier vor allem 144–145, sowie mit Fokus auf Gregor von

entspringen bei Jonas von Bobbio der Befürchtung, die fränkische Öffentlichkeit könnte einen Mord an Columban von königlicher Hand als Martyrium deuten. Zorn und Angst des Königs werden so zum zentralen Movens der als Einstieg zu diesem Beitrag gewählten Episode der *Vita Columbani*, dessen Analyse am Ende wieder aufgegriffen werden soll.¹⁰

Jonas von Bobbio spielt geschickt mit etablierten hagiographischen, vor allem martyrologischen Topoi.¹¹ So greift die Darstellung der Konfrontation zwischen Asket und König neben dem alttestamentlichen Bild des Propheten vor dem König auf das Motiv der Gerichtsszene in den Märtyrerpassionen zurück, die häufig als Disput um Glaubensfragen zwischen dem Märtyrer oder der Märtyrerin und einem paganen Richter dialogisch ausgestaltet ist. Die *Vita Columbani* ist unter den zeitgenössischen fränkischen Viten in diesem Punkt kein Einzelfall.¹² Jonas übernimmt aus diesen szenischen Darstellungen insbesondere das Motiv der *Parhresia*, der freien Rede und überträgt es auf Columban.¹³ Zugleich zeigt sich in seiner narrativen Strategie beispielhaft eine für das 7. Jahrhundert spezifische Weiterentwicklung hagiographischer Erzählformen und narrativer Adaptionen, mit denen die Hagiographen die historischen Zusammenhänge des Martyriums – vor allem die spätantike Christenverfolgung – in den Hintergrund rückten, um

Tours Felix Thürlemann, Der historische Diskurs bei Gregor von Tours. Topoi und Wirklichkeit, Bern u. a. 1974 und Martin Heinzlmann, Hagiographischer und historischer Diskurs bei Gregor von Tours?, in: *Aevum inter utrumque. Mélanges offerts à Gabriel Sanders, professeur émérite à l'Université de Gand*, hrsg. von Marc van Uytvanghe und Roland Demeulenaere, Steenbrugge u. a. 1991 (*Instrumenta patristica* 23), 237–258.

- 10 Zu Emotionen als Teil frühmittelalterlicher Erzählstrategie siehe vor allem die Arbeiten von Barbara Rosenwein, etwa Barbara H. Rosenwein, *Writing and Emotions in Gregory of Tours*, in: *Vom Nutzen des Schreibens. Soziales Gedächtnis, Herrschaft und Besitz im Mittelalter*, hrsg. von Walter Pohl und Paul Herold, Wien 2002 (*Forschungen zur Geschichte des Mittelalters* 6), 23–32 sowie dies., *Pouvoir et passion. Communautés émotionnelles en Francie au VII^e siècle*, in: *Annales. Histoire, sciences sociales* 58 (2003), 1271–1292.
- 11 Zum Verhältnis der fränkischen Hagiographie zur spätantiken Martyrologie allgemein Anne-Marie Helvétius, *L'idée du martyre dans l'hagiographie monastique franque (VIII^e–IX^e siècles)*, in: *Vom Blutezeugen zum Glaubenszeugen? Formen und Vorstellungen des christlichen Martyriums im Wandel*, hrsg. von Gordon Blenneemann und Klaus Herbers, Stuttgart 2014 (*Beiträge zur Hagiographie* 14), 83–99; zur Modellhaftigkeit des Martyriums siehe etwa Philippe Buc, *The Dangers of Ritual*, Princeton 2001, 153–194 und Marie-Françoise Baslez, *Les persécutions dans l'Antiquité. Victimes, héros, martyrs*, Paris 2007, 199–230.
- 12 Zu dieser Szene in der *Vita Columbani* sowie zu Vergleichsbeispielen in der zeitgenössischen fränkischen Hagiographie siehe auch den Beitrag von Anne-Marie Helvétius in diesem Band; zum Verhältnis der *Vita Columbani* zur zeitgenössischen Hagiographie allgemein auch Ian Wood, *The Vita Columbani and Merovingian Hagiography*, in: *Peritia* 1 (1982), 63–80.
- 13 Zu diesem Motiv in der *Vita Columbani* Helvétius, *L'idée du martyre* (Anm. 11), 85; zu dessen Platz in den Märtyrerpassionen Baslez, *Les persécutions* (Anm. 11), 39–43, 161 und 199–200.

das Martyrium als Deutungsmuster für zeitgenössische Zusammenhänge besser verfügbar zu machen.¹⁴

Bereits Sulpicius Severus erörtert im zweiten Widmungsbrief zur *Vita Martini* das Problem des verhinderten Märtyrers in Friedenszeiten, der allerdings durch sein vorbildliches Handeln und vor allem durch sein Leiden im Leben den alten Märtyrern gleichkommt.¹⁵ Auf der Grundlage solcher hagiographisch exemplifizierten typologischen Verbindungen zwischen dem historischen Martyrium und asketischer Praxis wurde das Martyrium zum auf die Bereitschaft zur körperlichen und geistigen Hingabe konzentrierten Lebensmodell umgedeutet. Es entfaltete in asketisch-monastischen Zusammenhängen breite Wirkmächtigkeit.¹⁶ Wie die zahlreichen patristischen und frühmittelalterlichen Märtyrerpredigten zeigen, beschränkten sich solche Vorstellungen jedoch nicht allein auf den monastischen Bereich.¹⁷ Die Ausdeutung des Martyriums als heilsgeschichtlich begründete soziale Norm erfolgte im Rahmen eines gesamtgesellschaftlichen gedanklichen Austauschs, auch wenn monastische Milieus mitunter eine Vorreiterrolle einnehmen konnten. Im insularen Kontext – und damit kehren wir zurück zum Rahmen dieses Beitrags – wurden etwa auf der Grundlage patristischer Traditionen monastische Lebensmodelle mit spezifischen Formen des Martyriums verknüpft. Askese und Buße entsprachen dem „weißen“ und „blauen“ (oder „grünen“) Martyrium. Diese Martyriumskonzeptionen finden sich deutlich definiert erstmalig im ältesten bekannten irischsprachigen Predigttext, der sogenannten Homilie von Cambrai aus dem späten 7. oder frühen 8. Jahrhundert.¹⁸

14 Zur Entwicklung der fränkischen Hagiographie im 7. Jahrhundert siehe Martin Heinzelmann, *L'hagiographie mérovingienne. Panorama des documents potentiels*, in: *L'hagiographie mérovingienne à travers ses réécritures*, hrsg. von Monique Goullet, Martin Heinzelmann und Christiane Veyrard-Cosme, Ostfildern 2010 (Beihefte der Francia 71), 27–82, hier 49–55 und 66–82.

15 Sulpicius Severus, *Vita Martini* [BHL 5610], ep. 2, 12–13, hrsg. von Jacques Fontaine, in: *Sources chrétiennes* 133, Paris 1967, 330.

16 Hierzu zusammenfassend Peter Gemeinhardt, *Märtyrer und Martyriumsdeutungen von der Antike bis zur Reformation*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 120 (2009) 289–322, wieder abgedruckt in: Ders., *Die Kirche und ihre Heiligen. Studien zu Ekklesiologie und Hagiographie in der Spätantike*, Tübingen 2014 (Studien und Texte zu Antike und Christentum 90), 151–192, hier 171–176.

17 Siehe zu dieser Thematik in den Predigten des Caesarius von Arles Gordon Blennemann, *Martyre et prédication. Adaptations d'un modèle hagiographique dans les sermons de Césaire d'Arles*, in: *Normes et hagiographie dans l'Occident latin (V^e–XVI^e siècles). Actes du colloque international de Lyon, 4–6 octobre 2010*, hrsg. von Marie-Céline Isaïa und Thomas Granier, Turnhout 2014 (Hagiologia 9), 253–274.

18 Edition in: *Thesaurus Palaeohibernicus. A Collection of Old-Irish Glosses, Scholia, Prose and Verse*, Bd. 2, hrsg. von Whitley Stokes und John Strachan, Cambridge 1903, 244–247, dazu und zu den Farbkategorien von Martyrien Clare E. Stancliff, *Red, White and Blue Martyrdom*, in: *Ireland in Early Medieval Europe. Studies in Memory of Kathleen Hughes*, hrsg. von Dorothy Whitelock, Rosamond McKitterick und David. N. Dumville, Cambridge 1982, 21–46.

Die asketische Praxis der *peregrinatio* eröffnete darüber hinaus die Perspektive eines „roten“ Martyriums, d. h. eines tatsächlichen Märtyrertodes, vor allem im Rahmen der Mission. Es ist allerdings auffällig, dass das „rote“ Martyrium, der tatsächliche Märtyrertod, als Erzählmotiv der Hagiographie monastischer Heiliger im insularen wie kontinentalen Kontext erst seit dem frühen 8. Jahrhundert stärker greifbar wird.¹⁹ Es ist vielleicht kein Zufall, dass dieser Zeitpunkt mit der ungefähren Entstehungszeit der Homilie von Cambrai zusammenfällt. Im Kreise der monastischen Missionare bleibt die Zahl der Darstellungen tatsächlicher Märtyrertode durch Heiden dennoch gering. Das Motiv des Martyriums wird von Hagiographen eher dort in ihren Erzählungen herangezogen, wo es ihnen um die Veranschaulichung der Drangsale geht, die der monastische „Märtyrer“ durch fränkische Aristokraten oder kirchliche Würdenträger, vor allem Bischöfe erfährt, wobei wohlgemerkt wie im Fall Columbans ein gewaltsamer Tod in der Regel ausbleibt. Solche Erfahrungen in der Welt erklären die Hagiographen vor dem Hintergrund der etablierten Deutung monastisch-asketischen Lebens als unblutiges Martyrium.²⁰

Hier besteht allerdings eine Schnittstelle zu einer anderen, in unserem Kontext zentralen Entwicklung hagiographischer Erzählmodi. Die eingangs erläuterte Szene der *Vita Columbani* steht in unmittelbarem Zusammenhang zu dieser Entwicklung der Hagiographie im Frankenreich. Mit der Wende zum 7. Jahrhundert werden dort vermehrt hagiographische Erzählungen verfasst, deren Protagonisten – vor allem Bischöfe – zeitgenössische Opfer politisch motivierter Morde sind und die explizit als *novi martyres* bezeichnet werden. Für diese neue Form hagiographischer Erzählung findet sich wohl bereits im Zeitkontext die Bezeichnung als *Vita vel Passio*, als bewusste Verknüpfung von Lebensbeschreibung und Passionsbericht.²¹ Den Anfang macht nicht etwa ein gallischer Autor, sondern der Westgotenkönig Sisebut, der wahrscheinlich 610 eigenhändig oder mit Hilfe eines Hofklerikers eine ebensolche *Vita vel Passio* über den Bischof von Vienne Desiderius verfasste.²² Desiderius kam

19 Hierzu umfassend Ian Wood, *The Missionary Life. Saints and the Evangelisation of Europe, 400–1050*, Harlow u. a. 2001, besonders 58–78.

20 Helvétius, *L'idée du martyre* (Anm. 11), 89–90.

21 Zu den *novi martyres* und der für sie spezifischen Textform der *Vita vel Passio* Heinzlmann, *L'hagiographie mérovingienne* (Anm. 14), 49–51, zur gesellschaftlichen Verortung dieser Märtyrer bereits František Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger*. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit, Prag 1965, 97–100, der von „merkwürdigen Märtyrern“ spricht.

22 Sisebut, *Vita vel Passio Desiderii ep. Viennensis I* [BHL 2148], hrsg. von José Carlos Martín Iglesias, *Une nouvelle édition critique de la „Vita Desiderii“ de Sisebut, accompagnée de quelques réflexions concernant la date des „Sententiae“ et du „De uiris illustribus“ d'Isidore de Séville*, in: *Hagiographica* 7 (2000), 127–180, zuvor hrsg. von Bruno Krusch, in: *MGH SS rer. Merov.* 3, Hannover 1896, 630–637. Eine historische, vor allem rechtsgeschichtliche Einordnung der Desiderius-

606 oder 607 mit Beteiligung Brunichilds und Theuderichs II. gewaltsam zu Tode. Der Märtyrertod des Desiderius dient Jonas von Bobbio als Hintergrund für die Darstellung des verhinderten Martyriums seines Protagonisten Columban, der ein solches Schicksal möglicherweise bewusst anstrebte.²³ Jonas von Bobbio kannte wohl Sisebuts *Vita vel Passio*, möglicherweise auch die ebenfalls dem 7. Jahrhundert angehörende gallische *Réécriture* des Texts.²⁴ Diese Neuerung in der Hagiographie spiegelt das Bemühen der Autoren, stärker als zuvor die verschiedenen historischen Wurzeln des Märtyrerheiligen in der Figur des *novus martyr* zu integrieren und damit auf die Frage nach der normativen Aktualität des Martyriums als Denkfigur im Angesicht aktueller Ereignisse zu reagieren.

Ziel dieses Beitrags ist es nicht, die Entwicklung der Hagiographie des *novus martyr* nachzuzeichnen. Es soll vielmehr der Frage nachgegangen werden, welche komplementären Textformen zur Konturierung dieses besonderen Heiligentypus als Deutungsmodell politischer Gewalt sowie weiter gefasst des Martyriums als überzeitliche Denkfigur mit beigetragen haben. Dabei geht es auch um die Frage der gesellschaftlichen Vermittlung und Wirkung einer solchen Denkfigur. Diese

Affäre bietet Till Stüber, *Der inkriminierte Bischof. Könige im Konflikt mit Kirchenleitern im westgotischen und fränkischen Gallien (466–614)*, Berlin 2020 (Millennium-Studien 82), 326–346. Eine Gesamtdarstellung des Dossiers auf dem Stand der aktuellen Forschung bietet Marie-Céline Isaïa, *Vies et Passions de saint Didier, évêque de Vienne*, in: *Le siècle des saints. Le VII^e siècle dans les récits hagiographiques*, hrsg. von Michèle Gaillard et Charles Mériaux, Turnhout 2023 (Témoins de notre histoire 22), 27–49, hier 27–32; zum Kontext der *Vita prima* Jacques Fontaine, *King Sisebut's Vita Desiderii and the Political Function of Visigothic Hagiography*, in: *Visigothic Spain. New Approaches*, hrsg. von James Edwards, Oxford 1980, 93–129 und José Carlos Martín Iglesias, *Verdad histórica y verdad hagiográfica en la „Vita Desiderii“ de Sisebuto*, in: *Habis* 29 (1998), 291–301.

- 23 Jonas von Bobbio, *Vita Columbani*, I, 27 (Anm. 1), 103. Columban thematisiert das Martyrium als Perspektive im Kontext seiner Zeit im *Sermo X: Sancti Columbani Opera*, hrsg. von George S. M. Walker, Dublin 1957 [ND 1970], 100–106, vgl. die Bemerkung bei Jonas von Bobbio, *Life of Columbanus* (Anm. 1), 138, Anm. 247 sowie allgemein zu den Predigten Claire Standcliffe, *The Thirteen Sermons Attributed to Columbanus and the Question of their Authorship*, in: *Columbanus. Studies on the Latin Writings*, hrsg. von Michael Lapidge, Woodbridge 1997, 93–199.
- 24 *Vita vel Passio Desiderii ep. Viennensis II* [BHL 2149], hrsg. von Bruno Krusch, in: *MGH SS rer. Merov. 3*, Hannover 1896, 638–645, dazu Yaniv Fox, *The Bishop and the Monk. Desiderius of Vienne and the Columbanian Movement*, in: *Early Medieval Europe* 20 (2012), 176–194; Walter Berschin, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter*, Bd. 2: *Merowingische Biographie, Italien, Spanien und die Inseln im frühen Mittelalter*, Stuttgart 1988 (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters 8), 66–67 geht von einer Entstehung der *Vita secunda* kurz nach der *Vita prima* aus (615?); zur *Vita secunda* als Vorlage der *Vita Columbani* Wood, *The Vita Columbani* (Anm. 12), 70–71; Argumente für die Nutzung der *Vita Columbani* durch den Autor der *Vita Desiderii secunda* bei Heinzelmänn, *L'hagiographie mérovingienne* (Anm. 14), 50 mit Anm. 50, der eine Niederschrift möglicherweise noch vor der Mitte des 7. Jahrhunderts als Alternativdatierung nicht ausschließt.

Überlegungen stützen sich auf neuere Forschungen zur Funktion merowingischer Hagiographie als gesellschaftlicher Normendiskurs. So hat Jamie Kreiner unlängst die engen Verbindungen zwischen Hagiographie und Rechtspraxis herausgestellt. Sie zeigt zudem, in welch hohem Maße die Hagiographen Anteil nahmen an politischen und rechtstheoretischen Debatten ihrer Zeit, vor allem im Hinblick auf die Definition rechtlicher Rahmenbedingungen königlicher Herrschaft. Von zentraler Bedeutung war die Diskussion um das Verhältnis zwischen göttlichem und irdischem Recht, durch die ein normativer Rahmen für das politische Handeln des Königs sowie der politisch-sozialen Eliten abgesteckt wurde.²⁵ Daneben betont Anne-Marie Helvétius, dass Teile der in oder im Umfeld von Klöstern verfassten spätmerowingischen Hagiographien sich dezidiert an Laien, vor allem an aristokratische Kreise richteten, um monastische Wertvorstellungen als gesamtgesellschaftliche Normen stärker zu implementieren.²⁶ Bekannt ist, dass die Verbindungen der Hagiographie zur Predigt und zur Liturgie bereits vor dem 7. Jahrhundert bei diesen Vermittlungsprozessen eine wichtige Rolle spielten.²⁷ Die Bedeutung von Hagiographie als Vermittlerin monastischer Normen und Lebensmodelle im gesamtgesellschaftlichen Kontext ist weniger bekannt.²⁸ Auffällig ist etwa die

25 Jamie Kreiner, *The Social Life of Hagiography in the Merovingian Kingdom*, Cambridge 2014 (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought 4/96).

26 Siehe neben ihrem Beitrag zu diesem Band Anne-Marie Helvétius, *Hagiographie et formation des aristocrates dans le monde franc (VII^e–VIII^e siècles)*, in: *Hagiographie, idéologie et politique au Moyen Âge en Occident. Actes du colloque international du Centre d'Études supérieures de Civilisation médiévale de Poitiers, 11–14 septembre 2008*, hrsg. von Edina Bozóky, Turnhout 2012 (*Hagiologia* 8), 59–80.

27 Ein Beispiel wäre der Beitrag hagiographischer Predigten, Viten und Passionen zur Ausbildung und Stabilisierung städtischer Identität in den *civitates* des Rhônetales nach dem Ende des weströmischen Reiches, siehe dazu aufgrund der entsprechenden Texte in der sogenannte Predigtsammlung des Eusebius Gallicanus Lisa Kaaren Bailey, *Christianity's Quiet Success. The Eusebius Gallicanus Sermon Collection and the Power of the Church in late Antique Gaul*, Notre-Dame (Ind.) 2010, 39–47 und Marie-Céline Isaïa, *Culte des martyrs et communion civique dans l'Église lyonnaise V^e–VI^e siècles*, in: *Des dieux civiques aux saints patrons IV^e–VII^e siècle*, hrsg. von Jean-Pierre Caillet, Sylvain Destephen, Bruno Dumézil und Hervé Inglebert, Paris 2016 (*Textes, images et monuments de l'Antiquité au haut Moyen Âge*), 199–218; zu den Verbindungen zwischen Hagiographie und Liturgie etwa *Missale gothicum: e codice Vaticano Reginensi latino 317 editum*, hrsg. von Els Rose, in: *Corpus Christianorum, Series Latina (= CCSL) 159*, Turnhout 2005, 189–328.

28 Vgl. etwa zur Vermittlung monastischer Lebensformen in aristokratischen Verwandtschaftskreisen im spätantiken Rom und der Rolle hagiographischer Texte in diesem Zusammenhang Kate M. Cooper, *Family, Monastery and Conversion in the Gesta Martyrum*, in: *Mission and Monasticism. Acts of the International Symposium at the Pontifical Athenaeum S. Anselmo, Rome, May 7–9, 2009*, hrsg. von Conrad Leyser und Hannah Williams, Rom 2013 (*Studia Anselmiana* 158, *Analecta monastica* 13), 23–40.

Bedeutung hagiographischer Texte der späten Merowingerzeit im Hinblick auf die Ausdeutung der *Regula Benedicti* als politische Norm jenseits monastischer Zusammenhänge.²⁹

Wie der Titel des Beitrags bereits andeutet, soll der Blick ausgehend von der Hagiographie auf kirchenrechtliche Sammlungen, genauer gesagt auf die sogenannte *Collectio Hibernensis* gerichtet werden. Damit wird zugleich der Betrachtungsrahmen über den fränkischen Bereich hinaus geweitet. Roy Flechner hat 2019 eine Neuedition und englische Übersetzung der *Collectio Hibernensis* vorgelegt, die erstmals die beiden Fassungen A und B der Sammlung berücksichtigt.³⁰ Die Sammlung entstand wohl als Gemeinschaftsleistung der Mönche Ruben (gest. 725) von der Klosterinsel Dairinis und Cú Chuimine (gest. 747) von der Klosterinsel Iona.³¹ Der *terminus ante quem* ergibt sich entweder aus dem Todesjahr Cú Chuimines oder der ungefähren Entstehungszeit des ältesten Rezeptionszeugen der *Hibernensis*, die Fassung von Corbie der *Collectio Vetus Gallica* datiert um 748. Historische Argumente sprechen für eine Datierung nach 716. Sicherer erscheint allerdings ein *terminus post quem* aufgrund der Datierung der jüngsten zitierten Autorität der Sammlung, Theodor von Tarsus. Die Autoren der *Hibernensis* griffen auf eine ihm zugeschriebene kanonistische Lehrsammlung, die *Iudicia*, zurück, die kurz nach Theodors Ankunft in Canterbury oder aber kurz nach seinem Tod 690 kompiliert wurde.³² Rob Meens hat nahelegt, dass die *Hibernensis* bald nach ihrer Fertigstellung Verbreitung auf dem Kontinent fand.³³

Das Augenmerk gilt in diesem Beitrag dem *De martyribus* überschriebenen Buch, das in den verschiedenen Versionen der Sammlung 15 oder 18 Kapitel umfasst und die Nummer 48 oder 49 trägt.³⁴ Zumindest im Kreise der frühen Kirchenrechts-

29 Helvétius, Hagiographie et formation (Anm. 26), 76–79.

30 The Hibernensis, Book I: A Study and Edition, hrsg. von Roy Flechner, Washington D. C. 2019 (Studies in Medieval and Early Moderne Canon Law 17/1) und The Hibernensis, Book II: Translation, Commentary and Indexes, hrsg. von dems., Washington D. C. 2019 (Studies in Medieval and Early Moderne Canon Law 17/2), die beiden Bände ersetzen die allein die Fassung A bietende Edition Die irische Kanonensammlung, hrsg. von Friedrich Wilhelm Wasserschleben, Leipzig 1885; siehe komplementär auch die Monographie Roy Flechner, Making Laws for a Christian Society. The Hibernensis and the Beginnings of Church Law in Ireland and Britain, Milton Park u. a. 2021 (Studies in Early Medieval Britain and Ireland).

31 Zur Autorschaft und der Forschungsgeschichte dieser Frage The Hibernensis I (Anm. 30), 53*–59* sowie zusammenfassend auch Flechner, Making Laws (Anm. 30), 13–14.

32 Zur Datierung mit erneut ausführlicher Diskussion der Forschungsgeschichte The Hibernensis I (Anm. 30), 59*–61* sowie zusammenfassend Flechner, Making Laws (Anm. 30), 15.

33 Rob Meens, The Oldest Manuscript Witness of the “Collectio canonum hibernensis”, in: Peritia 14 (2000), 1–19, der den wohl nordgallischen Textzeugen einer möglichen Vorfassung der *Hibernensis* präsentiert.

34 The Hibernensis I, Buch 48 (Anm. 30), 397–403.

sammlungen macht dieses den Märtyrern gewidmete Buch die *Collectio Hibernensis* unseres Wissens zum Solitär. Die breite Auswahl an biblischen und patristischen Zitaten sowie der eher reduzierte Rückgriff auf ältere Konzilskanones und päpstliche Dekretalen rücken die *Hibernensis* allerdings in die Nähe zeitgenössischer systematisch-thematischer Florilegien.³⁵ Der *Liber scintillarum* etwa, ein ebenfalls um 700 entstandenes biblisch-patristisches Florilegium, dessen Autor wohl Defensor, Mönch in Ligugé bei Poitiers war, widmet sich in ähnlicher Form der Frage der Bedeutung des Martyriums als Denkfigur im Kapitel 78 mit dem Titel *De temptatione et martyrio*.³⁶

In einem 2011 publizierten Aufsatz zu den patristischen und pseudopatristischen Referenzen der *Hibernensis* hat Michael Gorman vermutet, der *Liber scintillarum* oder eine vergleichbare kontinentale Sammlung könnte ihren Kompilatoren als Vorlage gedient haben.³⁷ Jenseits der Frage der gegenseitigen Beeinflussung teilen die *Hibernensis*, der *Liber scintillarum* wie auch andere zeitgenössische Florilegien wie etwa das Florileg der Handschrift London, British Library, Harley 5041 als Grundeigenschaft die thematische Ordnung.³⁸ Sie stehen dadurch innerhalb ihrer Gattungsgruppen am Beginn einer Entwicklung hin zu systematischen Sammlungs- und Ordnungsprinzipien. Der *Liber scintillarum* setzt sich dezidiert ab von der Tradition der biblischen oder patristischen Catena.³⁹ Die *Hibernensis* ist unter den frühen systematischen Kanonessammlungen in Umfang und Vielfalt der zusammengetragenen Sentenzen sicherlich das ambitionierteste Projekt dieser Art.⁴⁰

35 Roy Flechner grenzt die *Hibernensis* eher von den Florilegien ab, dürfte damit jedoch wohl unsystematische Florilegien älterer Tradition meinen, vgl. The *Hibernensis* I (Anm. 30), 116*: „... the systematic structure of both Hib.A and Hib.B makes it clear that Hib was intended from the outset as a coherent text, rather than a florilegium“.

36 Defensor von Ligugé, *Liber scintillarum*, hrsg. von Henri-Marie Rochais, in: CCSL 117, Turnhout 1957, 78, 222–226. Siehe zum *Liber scintillarum* und dessen Kontext zuletzt David Ganz, Fragmentierung von patristischen Texten in der Merowingerzeit, in: *Fragmente. Der Umgang mit lückenhafter Quellenüberlieferung in der Mittelalterforschung. Akten des internationalen Symposiums des Zentrums Mittelalterforschung der Österreichischen Akademie der Wissenschaften*, Wien, 19.–21. März 2009, hrsg. von Christian Gastgeber, Christine Glaßner, Kornelia Holzner-Tobisch und Renate Spreitzer, Wien 2010 (Denkschriften. Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse 415), 151–160 sowie Yitzhak Hen, Defensor of Ligugé's *Liber Scintillarum* and the Migration of Knowledge, in: *East and West in the Early Middle Ages. The Merovingian Kingdoms in Mediterranean Perspective*, hrsg. von Stefan Esders, Yaniv Fox, Yitzhak Hen und Laury Sarti, Cambridge 2019, 218–229.

37 Michael J. Gorman, Patristic and Pseudo-Patristic Citations in the “*Collectio Hibernensis*”, in: *Revue Bénédictine* 121 (2011), 18–93, hier 21, Anm. 11.

38 Siehe zu diesen Florilegien den Beitrag von Matthieu van der Meer in diesem Band.

39 Siehe Henri-Marie Rochais, Contribution à l'histoire des florilèges ascétiques du haut Moyen-Âge latin: le *Liber scintillarum*, in: *Revue Bénédictine* 63 (1953), 246–291 sowie zusammenfassend Hen, Defensor (Anm. 36), 222 und Ganz, Fragmentierung (Anm. 36), 158–159.

40 The *Hibernensis* I (Anm. 30), 73*–76*.

Thomas Charles-Edwards folgend betont Roy Flechner die Absicht der Kompilatoren der *Hibernensis*, normative Referenzen für eine christliche Gesellschaft zusammenzutragen und damit über den engeren Rechtsrahmen der Kirche als Institution hinauszugehen.⁴¹ Die Sammlung gestaltet die *ecclesia* als christliches Gesellschaftsmodell. Auch dies rückt sie in die Nähe spätmittelalterlicher Florilegien, die nicht allein als spirituelle und pastorale Handbücher für ein monastisches Publikum, sondern ebenso als Beitrag monastischer Milieus zu einer breiter angelegten Diskussion über gesamtgesellschaftliche Normvorstellungen zu verstehen sind.⁴²

Die in diesem Beitrag vorgeschlagene analytische Verbindung zwischen hagiographischen Entwicklungen im Frankenreich des 7. Jahrhunderts im Hinblick auf die Aktualisierung des Modells des Märtyrers einerseits sowie den Überlegungen einer irischen Sammlung biblischer und patristischer Sentenzen des frühen 8. Jahrhunderts zur Idee des Martyriums andererseits mag angesichts der zeitlichen und räumlichen Distanz auf den ersten Blick überraschen. Der Vorschlag suggeriert keineswegs eine unmittelbare Beeinflussung der *Hibernensis* durch eben jene hagiographische Tradition um die Figur des *novus martyr*. Die Beobachtungen zur Text-, Verbreitungs- und Wirkungsgeschichte deuten allerdings in beiden Fällen auf Rezeptionswege jenseits fränkischer und irischer Zusammenhänge in einem breiteren europäischen Rahmen. Dies rechtfertigt den Ansatz, die hagiographische Textproduktion zu Märtyrern der fränkischen Gegenwart sowie die Gedanken der *Hibernensis* zur Idee des Martyriums vor dem Hintergrund eines geteilten Ideenhorizonts als komplementäre Normdiskurse zu deuten. Der Beitrag folgt in dieser Hinsicht nicht zuletzt auch neueren Forschungen zu den kulturellen Einflüssen irischer *peregrini* auf dem Kontinent, die diese bewusst im Rahmen einer komplexen, nicht immer konfliktfreien Geschichte von Wechselbeziehungen fassen.⁴³

Ausgehend von diesem breiten text- und ideengeschichtlichen Gesamtrahmen richtet sich der Blick vor allem auf die Analyse des bereits erwähnten, dem Thema des Martyriums gewidmeten Buchs der *Hibernensis*. Sie konzentriert sich weniger

41 Roy Flechner, The Problem of Originality in Early Medieval Canon Law: Legislating by Means of Contradictions in the *Collectio Hibernensis*, in: *Viator* 43 (2012), 29–47, hier 33 mit Verweis auf Thomas M. Charles-Edwards, Early Irish Law, in: *A New History of Ireland*, I, hrsg. von Daibhi Ó Cróinín, Oxford 2005, 331–370, hier 353 sowie Flechner, Making Laws (Anm. 30), 30.

42 Siehe dazu die Bemerkungen in Matthieu van der Meers Beitrag zu diesem Band.

43 Siehe etwa den Sammelband *The Irish in Early Medieval Europe. Identity, Culture and Religion*, hrsg. von Roy Flechner und Sven M. Meeder, London 2016; eine kritische Auseinandersetzung mit dieser Frage bietet bereits Alain Dierkens, *Prolégomènes à une histoire des relations culturelles entre les Îles britanniques et le continent pendant la Haut Moyen Âge. La diffusion du monachisme dit columbanien ou iro-franc dans quelques monastères de la région parisienne au VII^e siècle et la politique religieuse de la reine Bathilde*, in: *La Neustrie. Les pays au nord de la Loire de 650 à 850. Colloque historique international*, 2 Bde, hrsg. von Hartmut Atsma, Sigmaringen 1989 (Beihefte der *Francia* 16), Bd. 2, 371–394.

auf die Sentenzen der Sammlung, die sich mit praktischen und rechtlichen Aspekten des Märtyrerkults und der Bedeutung der Märtyrerreliquien beschäftigen, denn auf Abschnitte, die der Definition des Märtyrers und seiner historischen Verortung dienen. Zum Verständnis der Logik dieser Abschnitte stehen vor allem die Verbindungslinien zwischen der *Hibernensis* und den in der Sammlung greifbaren Autoritäten im Mittelpunkt der Betrachtung. Dies erfolgt durchaus im Bewusstsein, dass nicht mit Sicherheit beantwortet werden kann, ob die Kompilatoren der *Hibernensis* auf diese Autoritäten unmittelbar oder vermittelt – etwa durch Florilegien – zurückgriffen.⁴⁴ Insofern dient dieser Analyseschritt in erster Linie der Ergründung gedanklicher Bezüge im Sinne einer Ideengeschichte jenseits der Textgeschichte im engeren Sinne. Vor diesem Hintergrund kehrt der Beitrag abschließend zurück zu der als Einstieg analysierten Episode der *Vita Columbani* sowie zur Frage möglicher ideologischer Rahmenbedingungen der Entwicklung der Figur des *novus martyr* im 7. Jahrhundert.

Die B-Version der *Collectio Hibernensis* eröffnet das Buch *De martyribus* mit einem einleitenden Kapitel zur Definition und Semantik des Märtyrerbegriffs. Es trägt dementsprechend den Titel *De nomine martiris*. Der Inhalt dieses Kapitels greift auf Buch VII, Kapitel II der Etymologien Isidors von Sevilla zurück, dessen Inhalt stark verkürzt wiedergegeben wird.⁴⁵ Auf der Grundlage von Kapitel 98 aus Hieronymus' Traktat *De nominibus hebraicis*⁴⁶ resümiert Isidor dort die historisch-semantische Tradition des Märtyrerbegriffs: Er ruft zunächst die griechischen Wurzeln des Wortes *martyres* in Erinnerung, das seine lateinische Entsprechung im Wort *testes* finde, ebenso wie der Begriff *martyria* dem lateinischen *testimonia*

44 Eine ausführliche Diskussion der Problematik bei The *Hibernensis* I (Anm. 30), 66*–69*.

45 The *Hibernensis* I, „De nomine martiris“ (Anm. 30), 397: *In libris æthimologiarum: Martyres grece lingua, latine testes dicuntur. Vnde et testimonia, grece martyria nuncupantur. Testes autem ideo uocati sunt, quod propter testimonium Christi passiones sustenuerunt. Duo autem sunt martyrii genera: unum in aperta passionis, alterum in occulta animi uirtute.*

46 Isidor von Sevilla, *Etymologiae*, VII, II, 1–3, hrsg. von Wallace M. Lindsey, in: *Scriptorum Clasicorum Bibliotheca Oxoniensis*, Oxford 1911: *DE MARTYRIBVS. Martyres Graeca lingua, Latine testes dicuntur, unde et testimonia Graece martyria nuncupantur. Testes autem ideo uocati sunt, quia propter testimonium Christi passiones sustinuerunt, et usque ad mortem pro ueritate certauerunt. Quod uero non testes (quod Latine utique possemus), sed Graece martyres appellamus, familiaris Ecclesiae auribus hoc Graecum uerbum sonat, sicut multa Graeca nomina quae pro Latinis utimur.* Siehe zu Isidors Martyriumsvorstellungen Adalbert de Vogüé, „Martyrium in occulto“: Le martyre du temps de paix chez Grégoire le Grand, Isidore de Séville et Valerius du Bierzo, in: *Fructus centesimus. Mélanges offerts à Gerard J. M. Bartelink à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire*, hrsg. von Antoon A. R. Bastiaensen, Antonius Hilhorst und Corneille Henri Kneepkens, Dordrecht 1989 (*Instrumenta patristica* 190), 125–140.

entspräche. Damit unterstreicht er die etablierte theologische Bedeutung der Märtyrer als Zeugen Christi, die bereit seien, bis in den Tod für die Wahrheit zu streiten. So wie viele andere griechische Begriffe (*nomina*) sei das Wort *martyres* anstelle des lateinischen Synonyms gebräuchlich geworden.⁴⁷

Ausgehend vom Namen des Protomärtyrers Stephan weitet Isidor die Begriffsklärung dann zur semantischen Exegese: Stephan sei der erste Märtyrer des Neuen Testaments gewesen, dessen Name auf Hebräisch *norma* bedeute, da er als erster Märtyrer den Gläubigen zur Nachahmung gegeben worden sei. Die Figur des Protomärtyrers wird somit auf semantischer Grundlage als kollektives Normenmodell definiert, das zwar durch den Verweis auf das Neue Testament heilsgeschichtlich verortet und damit historisiert wird, aber dennoch allgemein den Gläubigen als Vorbild dienen soll. Die übliche lateinische Übersetzung von *Stephanus* durch das Wort *coronatus* gibt Isidor die Möglichkeit, auf die typologische Dimension des Namens als Metapher für die Märtyrerkrone zu verweisen: Der Name habe Stephans künftiges Schicksal angekündigt. Er habe gleichsam die Bedeutung seines Namens im Moment seiner Steinigung in Demut angenommen, um ruhmvoll gekrönt zu werden. Zum Abschluss paraphrasiert und weitet Isidor die doppelte Definition des Martyriums der Evangelienhomilie II 35 Gregors des Großen.⁴⁸ Es gäbe zwei Arten von Martyrien: das Martyrium offen erduldeten Leidens und das Martyrium verborgener Tugendhaftigkeit der Seele. Denn viele, die die Anschläge des Feindes (d. h. des Teufels) ertrügen und allem fleischlichen Begehren widerständen, seien dadurch, dass sie sich dem allmächtigen Gott im Herzen geopfert hätten, auch in Zeiten des äußeren Friedens zu Märtyrern geworden.⁴⁹ Durch diese definitorische Coda schafft Isidor eine ideelle Grundlage für die Imitation heilsgeschichtlicher Vorbilder wie den Protomärtyrer Stephan durch die persönliche Aneignung und Verinnerlichung der Gläubigen. Auch wenn sich die Bedingungen geändert haben, so stehen alle Christen im heilsgeschichtlichen Rahmen potenziell in der Kontinuität der historischen Blutzeugen.

47 Hieronymus, *Liber interpretationis hebraicorum nominum*, hrsg. von Paul de Lagarde, Germain Morin und Marc Adriaen, in: CCSL 72, Turnhout 1959, 71.

48 Gregor der Große, *Homiliae in evangelia*, II, 35, hrsg. von Raymond Étaix, in: CCSL 141, Turnhout 1999, 327: *Duo quippe sunt martyrii genera, unum in mente, aliud in mente simul et actione.*

49 Isidor von Sevilla, *Etymologiae*, VII, 11, 3–4 (Anm. 46): *Martyrum primus in Nouo Testamento Stephanus fuit, qui Hebraeo sermone interpretatur norma, quod prior fuerit in martyrio ad imitationem fidelium. Idem autem ex Graeco sermone in Latinum uertitur coronatus; et hoc propheticè ut, quod sequeretur in re, uaticinio quodam futuri prius in uocabulo resonaret. Passus est enim, et quod uocabatur accepit. Stephanus enim corona dicitur; humiliter lapidatus, sed sublimiter coronatus. Duo sunt autem martyrii genera, unum in aperta passione, alterum in occulta animi uirtute. Nam multi hosti insidias tolerantes, et cunctis carnalibus desideriis resistentes per hoc, quod se omnipotenti Deo in corde mactauerunt, etiam pacis tempore martyres facti sunt, qui etiam si persecutionis tempus existeret, martyres esse potuerunt.*

Trotz starker Kürzungen ergänzen und weiten die Kompilatoren der *Hibernensis* diesen von Isidor gesetzten definitorischen Rahmen im folgenden Abschnitt des Kapitels. Zum einen referieren sie eine weitere, Augustinus zugeschriebene Wortgeschichte. Nach ihr entspräche dem griechischen Wort *martyr* der lateinische Begriff *confessor*, der auf jene bezogen wird, die durch Blut und Feuer an ihrem Bekenntnis festhalten.⁵⁰ Die Erfahrung von Gewalt wird somit als Kriterium zur Definition der Heiligenkategorie des Bekenners explizit herausgestellt. Die Kompilatoren der *Hibernensis* greifen hier in der Tat eine von Augustinus mehrfach in seinen Predigten dargebotene lateinische Übersetzung des griechischen Begriffs *martyr*, die gewiss weithin bekannt war. Augustinus verwendet dort aber nicht etwa den Begriff *confessor*, sondern nennt *testis* als lateinische Entsprechung für *martyr*.⁵¹ *Martyres* und *confessores* erscheinen bereits in den frühesten Märtyrerhagiographien nebeneinander, bezeichnen dort aber meist trennscharf zwei unterschiedliche Kategorien von Glaubenszeugen: Bekenner erdulden körperliches Leid, erfahren allerdings nicht den Glaubenstod.⁵² Die Kompilatoren der *Hibernensis* hingegen verstehen den Begriff *confessor* als Synonym für *testis* und damit ebenso als mögliche Übersetzung für den griechischen Begriff *martyr*. Dies bedeutet für die Kompilatoren nicht zwingend eine simple Gleichsetzung von historischem Märtyrer und Bekenner, denn abschließend wird betont, dass der Begriff *confessor* viele Dinge benenne.⁵³ Die Idee des Martyriums erhält hier erneut durch die Bindung an die Figur des Bekenners eine überzeitliche Perspektive als Referenz jenseits der Zeit der Christenverfolgung. Die semantische Rückung von *testis* zu *confessor* schärft diesen Gedanken auch gegenüber den zitierten Autoritäten.

Im anschließenden Kapitel *De exordio martirum*, dass in der A-Fassung der *Hibernensis* das Buch zu den Märtyrern eröffnet, werden Isidors Überlegungen zur heilsgeschichtlichen Bedeutung des Heiligen Stephan weiter variiert, indem sein Martyrium in einen deutlich weiter gefassten biblischen Rahmen gesetzt wird. Ohne Verweis auf eine Autorität benennen die Kompilatoren nicht etwa Stephan, sondern Abel als ersten Märtyrer überhaupt. Abels Blut habe, so die Kompilatoren der *Hibernensis*, die Erde geöffnet, aus der die Stimme seines Blutes Gott anrufe,

50 The *Hibernensis* I, „De nomine martiris“ (Anm. 30), 397: *Agustinus ait: Martyr graece, confessor latine. Ideo hoc nomen ponitur, quia confiteri sanguine et igni concremato conuenit.*

51 Vgl. etwa Augustinus, *Sermo* 319, III, 3, in: Migne PL 38, Paris 1865, 1440–1442, hier 1441; siehe dazu Guy Lapointe, *La célébration des martyrs en Afrique d'après les sermons de saint Augustin*, Montréal 1972 und speziell zu den hier interessierenden Predigten zum Protomärtyrer Stephan Anthony Dupont, *Imitatio Christi, imitatio Stephani: Augustine's Thinking on Martyrdom based on his "sermones" on the Protomartyr Stephen*, in: *Augustiniana* 56 (2006), 29–61.

52 Vgl. dazu José Ruysschaert, *Les « martyrs » et les « confesseurs » de la Lettre des Églises de Lyon et de Vienne*, in: *Les Martyrs de Lyon* (177). Lyon 20–23 Septembre 1977, Paris 1978, 155–166.

53 The *Hibernensis* I, „De nomine martiris“ (Anm. 30), 397: *Confessor enim multis rebus pertinet.*

ein direktes Zitat aus Gen 4,10.⁵⁴ Die im Isidor-Zitat erst mit der Geburt Christi beginnende Zeit der Märtyrer wird so auf die heilsgeschichtliche Epoche vor der Inkarnation ausgeweitet. Dies passt zum generellen alttestamentlichen Interesse der *Hibernensis*.⁵⁵

Auch wenn der Text der *Hibernensis* im restlichen Teil dieses Kapitels vor allem eine Reihung von Bibelzitaten bietet, so stützen sich die Kompilatoren doch für die gedankliche Verknüpfung dieser Zitate auf Hieronymus als Autorität, vor allem auf dessen Exegese zu Mt 23,35.⁵⁶ Der für unseren Zusammenhang entscheidende Abschnitt im Vers lautet (der Textfassung im Kommentar des Hieronymus folgend):

... ut ueniat super uos omnis sanguis iustus qui effusus est super terram a sanguine Abel iusti usque ad sanguinem Zachariae filii Barachiae qui occisus est inter templum et altare.

Abel eröffnet somit die Reihe der Gerechten, zu denen insbesondere die gewaltsam zu Tode gekommenen Propheten des Alten Testament gezählt werden. Dementsprechend verweisen manche Fassungen der *Hibernensis* neben Zacharias auf die übrigen Propheten, „deren Blut vergossen wurde“.⁵⁷ Gen 4,11 reflektierend, jedoch nicht zitierend, bezeichnen die Kompilatoren Gottes Fluch über Kain als *secunda maledictio*, als Folge jenes ersten Fluchs, den Gott über Adam im Moment der Vertreibung aus dem Paradies gesprochen habe. Dementsprechend beschließt ein Zitat aus Gen 3,17 diese Sequenz: *Maledicta terra in opere tuo*.⁵⁸ Die Verknüpfung dieser beiden Episoden ist naheliegend, könnte allerdings angesichts des Verweises auf Hieronymus als Quelle der *Hibernensis* aus dessen Kommentar zum Brief des Paulus an die Galater übernommen sein.⁵⁹

Die Kompilatoren der *Hibernensis* setzen die heilsgeschichtliche Reihung fort und nennen „Zacharias Sohn des Barachias“ als zweiten Märtyrer, der „zwischen Tempel und Alter ermordet“ worden sei, und „dessen Blut den Söhnen Israels

54 The *Hibernensis* I, 48.1 (H49.1/V50.1) (Anm. 30), 397: *Primus martir Abel, cuius sanguini terra aperitur, ut: Vox sanguinis fratris tui clamat ad me de terra*.

55 Rob Meens, The Uses of the Old Testament in Early Medieval Canon Law. The *Collectio Vetus Gallica* and the *Collectio Hibernensis*, in: The Uses of the Past in the Early Middle Ages, hrsg. von Yitzhak Hen und Matthew J. Innes, Cambridge 2000, 67–77, hier 71–75, zur Bibel als Quelle der *Hibernensis* zusammenfassend The *Hibernensis* I (Anm. 30), 69*–70*.

56 Hieronymus, *Commentarii in euangelium Matthaei*, IV, hrsg. von David Hurst und Marc Adriaen, in: CCL 77, Turnhout 1969, 219–221.

57 Vgl. The *Hibernensis* I (Anm. 30), 397, Anm. zu Zeile 18.

58 The *Hibernensis* I, 48.1 (H49.1/V50.1) (Anm. 30), 397: *Hieronimus: Saecunda maledictio terrae fuit post primam illam, que dicitur ad Adam: Maledicta terra in opere tuo*.

59 Vgl. Hieronymus, *Commentarii in IV epistulas Paulinas. Ad Galatas*, 2, 3, hrsg. von Giacomo Raspanti, in: CCL 77A, Turnhout 2006, 92.

Gefangenschaft in einem bösen Land“ gebracht habe.⁶⁰ Die Verbindung zwischen dem Mord Kains an Abel und der Ermordung des Zacharias, Sohn des Barachia, folgt offensichtlich dem Evangelienzitat. Der Verweis auf die Gefangenschaft Israels dürfte allerdings erneut auf Hieronymus zurückgehen. Der Text der *Hibernensis* reflektiert am ehesten einen Abschnitt in dessen Kommentar zum Buch des Propheten Ezechiel, in dem Hieronymus eine Verbindungslinie zwischen der Ermordung des Zacharias und der babylonischen Gefangenschaft Israels sowie dem Tod Christi zur Zeit der römischen „Gefangenschaft“ der Juden zieht.⁶¹

Die Identifizierung des in Mt 23,35 genannten Zacharias bereitet Bibelkommentatoren wie Hieronymus einige Probleme.⁶² In seinem bereits erwähnten Kommentar zum Matthäusevangelium referiert er die verschiedenen Positionen. Origenes' Kommentar zum selben Evangelientext folgend nennt er Sacharja, den elften der sogenannten kleinen Propheten, verweist allerdings auf das Problem, dass im Buch Sacharja kein Wort über den Ort der Ermordung des Propheten fällt.⁶³ Die Identifizierung mit Zacharias, dem Vater Johannes' des Täufers, steht als zweite Option im Raum, die sich, so Hieronymus, allerdings an der Tatsache stößt, dass für den gewaltsamen Tod dieses Zacharias kein Schriftbeleg verfügbar ist. Die Darstellung Zacharias' als Märtyrer aufgrund seiner Wirkung als Prediger der Lehren Christi weist Hieronymus als „Tagträume apokrypher Schriften“ zurück.⁶⁴ Gemeint ist damit wohl eine nur indirekt greifbare, in Verbindung zum Protoevangelium Jacobi

60 The *Hibernensis* I, 48.1 (H49.1/V50.1) (Anm. 30), 397: *Saecundus Zacarias filius Barachiae, qui inter templum et altare occisus est, cuius sanguis captiuitatem filii Israel in tera mala intulit.*

61 Hieronymus, *Commentarii in Ezechielem*, II, 36, 16/38, hrsg. von François Glorie, in: CCSL 75, Turnhout 1964, 505: ... *requiratur sanguis qui effusus est a generatione hac, a sanguine Abel iusti, usque ad sanguinem Zachariae filii Barachiae quem effuderunt inter altare et templum, ... quamobrem dispersit eos, uel sub babylonia captiuitate, uel sub romana quando uere effuderunt sanguinem Christi, ...*

62 Siehe zu den historischen Problemen um die Identifizierung des Zacharias Isaac Kalimi, *The Story about the Murder of the Prophet Zechariah in the Gospels and its Relation to Chronicles*, in: *Revue biblique* 116 (2009), 246–261 und Jean-Daniel Dubois, *La mort de Zacharie. Mémoire juive et mémoire chrétienne*, in: *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques* 40 (1994), 23–38 sowie speziell zu Hieronymus' Exegese des Verses Gustave Bardy, *Saint Jérôme et ses maîtres hébreux*, in: *Revue Bénédictine* 46 (1934), 145–164, hier 159–161.

63 Hieronymus, *Commentarii in euangelium Matthaei*, IV (Anm. 56), 219: *Alii Zachariam filium Barachiae dicunt qui in duodecim prophetis undecimus est patris que in eo nomen consentiat, sed ubi occisus sit inter templum et altare scriptura non loquitur, ...*; vgl. Origenes, *Werke*, Bd. 11/2: *Die lateinische Übersetzung der Commentatorium series [Matthäuseklärung]*, hrsg. von Erich Klostermann und Ursula Treu, in: *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte* [38], 2. Aufl., Berlin 1976, series 25, 42–43.

64 Hieronymus, *Commentarii in euangelium Matthaei*, IV (Anm. 56), 219–220: *Alii Zachariam patrem Iohannis intellegi uolunt ex quibusdam apocryphorum somniis adprobantes quod propterea occisus sit quia saluatoris praedicarit aduentum. Hoc quia de scripturis non habet auctoritatem eadem facilitate contemnitur qua probatur.*

stehende Zacharias-Apokryphe.⁶⁵ Hieronymus selbst hält sich an die dritte Möglichkeit: die Identifizierung mit dem im Zweiten Buch der Chronik genannten Zacharias, Sohn des Jojada. Für ihn scheint entscheidend, dass dort der Name der Person und die Beschreibung des Ortes der Ermordung mit dem Zeugnis des Matthäusevangeliums übereinstimmen. Das Problem der unterschiedlichen Namen des Vaters löst Hieronymus unter anderem unter Rückgriff auf das nur fragmentarisch greifbare sogenannte Nazaräerevangelium, dass dem Matthäusevangelium nahesteht. Dort wird, so betont Hieronymus, Zacharias als Sohn des Jojada bezeichnet.⁶⁶

Hieronymus' Überlegungen zur Identifizierung des im Matthäusevangelium genannten Zacharias sind für uns insofern von Bedeutung, als sie den Kompilatoren der *Hibernensis* wohl als Grundlage einer martyrologisch begründeten heilsgeschichtlichen Chronologie dienten: Die Kompilatoren halten zwar an der Bezeichnung Zacharias' als Sohn des Barachias im Matthäusevangelium als Autorität fest. Andererseits sehen sie, wohl ebenfalls Hieronymus folgend, eine Verbindung zwischen dem Martyrium des Zacharias und der babylonischen Gefangenschaft Israels. Dies passt in der Tat eher zur Figur des in 2 Chr 24,20–22 genannten Priesters Zacharias oder Sacharja Sohn des Jojada, denn er gilt in der hebräischen Tradition als letzter Märtyrer in der chronologisch geordneten Fassung des masoretischen Textes.⁶⁷ Das Zweite Buch der Chroniken endet zudem mit dem Beginn der babylonischen Gefangenschaft Israels.

Neben Abel und Zacharias benennen die Kompilatoren der *Hibernensis* schließlich den Protomärtyrer Stephan als dritte martyrologische Schlüsselfigur auf ihrer biblischen Zeitschiene. Sie kehren so zurück zu Isidor, der, wie wir bereits sahen, Stephan als ersten Märtyrer des Neuen Testaments bezeichnet.⁶⁸ Manche Fassungen

65 Vgl. dazu Thomas R. Karmann, Apokryph oder doch geradezu kanonisch? Zur Rezeption des Protevangelium Jacobi im antiken Christentum, in: The Protevangelium of James, hrsg. Jan N. Bremmer, Andrew J. Doole, Thomas R. Karmann u. a., Leuven 2020 (Studies on Early Christian Apocrypha), 1–48, hier 13–14 sowie Dubois, La mort de Zacharie (Anm. 62), 32–36.

66 Hieronymus, Commentarii in euangelium Matthaei, IV (Anm. 56), 220: *Alii istum uolunt esse Zachariam qui occisus est a Ioas rege Iudeae inter templum et altare sicut regnorum narrat historia. Sed obseruandum quod ille Zacharias non sit filius Barachiae sed filius Ioiadae sacerdotis. Unde et scriptura refert: non fuit recordatus Ioas patris eius Ioiadae quae sibi fecisset bona. Cum ergo et Zachariam teneamus et occisionis consentiat locus, quaerimus quare barachiae dicatur filius et non Ioiadae. Barachia in lingua nostra benedictus domini dicitur, et sacerdotis Ioiadae iustitia hebraeo nomine demonstratur. In euangelio quo utuntur Nazareni pro filio Barachiae filium Ioiadae scriptum reperimus.* Zum nur fragmentarisch greifbaren Evangelium der Nazaräer Jörg Frey, Nazaräerevangelium, in: WiBiLex. Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet, permanenter Link zum Artikel: <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/52023/> (Fassung Oktober 2013).

67 Kalimi, The Story (Anm. 62), 259–261 und Richard Kalmin, Migrating Tales. The Talmud's Narratives and Their Historical Context, Oakland 2014, 130–136.

68 Siehe Anm. 49.

präzisieren daher, Isidor folgend, dass Stephanus in der heilsgeschichtlichen Reihung der dritte, im Neuen Testament aber der erste Märtyrer sei.⁶⁹ Dessen Blut habe den Himmel geöffnet.⁷⁰ Die Gerechten des alten Bundes und die Märtyrer des neuen Bundes unterscheiden sich somit aufgrund ihrer heilsgeschichtlichen Einordnung vor und nach der Geburt Christi, nicht aber hinsichtlich der Qualität ihrer Glaubenstreue bis in den Tod.

Die Deutung alttestamentlicher Heiliger und Propheten als Märtyrer *ante litteram* ist nicht neu.⁷¹ Im Zeitkontext der *Hibernensis* findet sich die Bezeichnung Abels als erster Märtyrer in wortwörtlicher Entsprechung in Bedas 725 verfasstem Traktat *De temporum ratione*. Genauer gesagt in Kapitel 10 *De hebdomada aetatum saeculi*.⁷² Für die Bezeichnung Abels als Märtyrer greift Beda allerdings auf vergleichbare Überlegungen zum heilsgeschichtlichen Gesamtrahmen zurück. Beda stützt sich auf das von Augustinus unter anderem in *De civitate Dei* erläuterte Konzept der Weltzeitalter, insbesondere des siebten Zeitalters, das Beda ihm folgend allegorisch mit der Sabbatruhe der Seelen der Gerechten gleichsetzt.⁷³ Eine explizite Verknüpfung Abels mit dem Begriff des Martyriums findet sich bei Augustinus in seiner zweiten, unvollendet gebliebenen Streitschrift gegen Julianus von Eclanum.⁷⁴

69 The Hibernensis I (Anm. 30), 397, Anm. zu den Zeilen 19 und 20.

70 The Hibernensis I, 48.1 (Anm. 30), 397: *Tertius Stephanus, cuius sanguis caelum aperuit*.

71 Dies zeigt sich nicht zuletzt in der Einbindung etwa der Innocentes oder der Makkabäischen Märtyrer in die christliche Liturgie, siehe dazu *Missale gothicum* (Anm. 27), 210–216 und Gerard A. M. Rouwhorst, The Emergence of the Cult of the Maccabean Martyrs in Late Antique Christianity, in: More than a Memory. The Discourse of Martyrdom and the Construction of Christian Identity in the History of Christianity, hrsg. von Jürgen Mettepenningen und Johan Leemans, Leuven u. a. 2005 (Annua nuntia Lovaniensia 51), 81–96.

72 Beda Venerabilis, De temporum ratione liber X, hrsg. von Charles William Jones, in: CCSL 123B, Turnhout 1977, 312: *Haec aetas hominibus tunc coepit, quando primus martyr Abel, corpore quidem tumulum, spiritu autem sabbatum perpetuae quietis intrauit*. Siehe zum Text Bede, The Reckoning of Time, übers. von Faith Wallis, Liverpool 1999 (Translated Texts for Historians 29), xv–lxxxv und James T. Palmer, The Ends and Futures of Bede's De temporum ratione, in: Bede and the Future, hrsg. von Peter N. Darby und Faith Wallis, Burlington 2014 (Studies in Early Medieval Britain and Ireland), 139–160.

73 Siehe insbesondere Augustinus, De civitate Dei, XX, 30, hrsg. von Bernhard Dombart und Alfons Kalb, in: CCSL 48, Turnhout 1955, 865–866. Zur Weltzeitalterlehre des Augustinus siehe Bernhard Kötting und Wilhelm Gerlings, Aetas, in: Augustinus-Lexikon 2 (1986–1994), 150–158 sowie zur Symbolik des Sabbats als Teil dieser Lehre Thomas Raveaux, Augustinus über den Sabbat, in: Augustiniana 31 (1981), 197–246, hier 215–224.

74 Augustinus, Contra Iulianum opus imperfectum, VI, 27, hrsg. von Michaela Zeltzer, in: Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (= CSEL) 85/1, Wien 2004, 408: *Auctor quippe et effector mortis illius Cain exstitit, non Abel. Ille itaque dedicavit qui fabricavit; mors enim hominis boni malum opus fuit hominis mali. Iste autem qui pro bono malum pertulit, non mortem, sed martyrium dedicavit, gerens eius figuram quem populus Iudaeorum tamquam malus frater carnalis occidit. Propterea itaque gloriosus Abel, non quia aliquid boni sumpsit a fratre, sed quia patienter pro iustitia*

Die Ausweitung des Zeitalters der Märtyrer von der heilsgeschichtlichen Sattelzeit der christlichen Blutzeugen auf nahezu die gesamte Heilsgeschichte schärft die Perspektiven der Zeitgenossen der *Hibernensis*, von der Zeit der Christenverfolgungen zu abstrahieren und sich in die Reihe der Gerechten Gottes einzuordnen. Diese Weitung des Rahmens typologischer Bezüge innerhalb der *communitas sanctorum* ist unter anderem Augustinus verpflichtet,⁷⁵ findet sich aber unseres Wissens konsequent genutzt als Rahmen der hagiographischen Darstellung und Deutung zeitgenössischer Opfer politischer Gewalt als tatsächliche Märtyrer nicht vor dem 7. Jahrhundert. So ist auffällig, dass Gregor von Tours offenbar noch zögerte, politisch motivierte Morde an Zeitgenossen, etwa an Bischöfen, als Martyrium darzustellen, auch wenn ihm hierfür hinreichend Material zur Verfügung stand.⁷⁶ Die Kompilatoren der *Hibernensis* und Beda scheinen Gedanken zu synthetisieren, die die Hagiographen – wie wir sehen werden – narrativ bereits im Laufe des 7. Jahrhunderts um die Figur des *novus martyr* entwickelten. Über die Idee des Martyriums als verinnerlichtes, allen Christen anempfohlenes Lebensmodell gehen solche Überlegungen hinaus.

Die heilsgeschichtlich begründeten Perspektiven der Universalisierung des Martyriums als Normenreferenz werden in Kanon 2 und 3 der *Hibernensis* weiter geschärft, indem sie mit sakramentaltheologischen Überlegungen verbunden werden. In Anknüpfung an die Idee der Gleichwertigkeit des Martyriums in Zeiten der offenen Verfolgung und des verborgenen Martyriums der Friedenszeiten ruft Kanon 2 unter Verweis auf das erste Konzil von Nicäa, tatsächlich aber auf der Grundlage von Kapitel 40 des *Liber de ecclesiasticis dogmatibus* des Gennadius von Marseille⁷⁷

moriendo malo eius usus est bene. Nam sicut bono legis male utendo praevaricatores puniuntur, ita e contrario malo mortis bene utendo martyres coronantur. Ich danke Philip Zimmermann (Zürich) für diesen Hinweis.

75 Siehe dazu Martin Heinzlmann, ‚Adel‘ und ‚Societas sanctorum‘: soziale Ordnungen und christliches Weltbild von Augustinus bis zu Gregor von Tours, in: *Nobilitas. Funktion und Repräsentation des Adels in Alteuropa*, hrsg. von Otto Gerhard Oexle und Werner Paravicini, Göttingen 1997 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 133), 216–256, hier 220–234.

76 Vgl. Heinzlmann, *L'hagiographie mérovingienne* (Anm. 14), 49.

77 Gennadius von Marseille, *Liber de ecclesiasticis dogmatibus*, XL, hrsg. von Cuthbert H. Turner, in: *The Journal of Theological Studies* 25 (1905), 78–99, hier 96–97: *Baptizatis tantum iter esse salutis, nullum catechumenum (quamvis in bonis operibus defunctum) uitam aeternam habere, credamus; excepto martyrio, ubi tota baptismi sacramenta complentur. Baptizatus confitetur fidem suam coram sacerdote et interrogatus respondet: hoc et martyr coram persecutore facit, qui et confitetur fidem et interrogatus respondet. Ille post confessionem uel aspargitur aqua uel intingitur: et hie uel aspargitur sanguine uel tingitur igne. Ille manus inpositione [pontificis] accipit spiritual sanctum: hie*

in Erinnerung, dass zwischen der Taufe und dem Tod der Märtyrer letztlich kein Unterschied bestehe.⁷⁸ Im Sinne einer typologischen Analogie teilen Taufe und Martyrium somit dieselbe heilstiftende Wirkung. Die *Hibernensis* rekurriert hier auf die Idee des Martyriums als Bluttaufe.⁷⁹ In diesem Sinne entspreche das Sündenbekenntnis des Getauften gegenüber einem Priester dem Glaubensbekenntnis des Märtyrers vor einem Richter. Das Besprengen des getauften Christen mit Öl oder mit Wasser wird in Parallele gesetzt zum Märtyrer, der vom Blut besprengt oder durch das Feuer gereinigt wird. Und schließlich empfangen der Getaufte den Heiligen Geist durch das Auflegen der Hände eines Bischofs, während der Märtyrer selbst zum Sprachrohr des Heiligen Geistes werde.⁸⁰ Derselben Logik folgend wird auch die Eucharistie an das Martyrium rückgebunden. Der Märtyrer stirbt durch das Martyrium mit Christus (*in Christo commoritur*), so wie der getaufte Christ in der Eucharistie Anteil am Leib Christi nimmt.⁸¹ Im Hintergrund stehen abschließend formulierte moraltheologische Vergleiche zwischen den Märtyrern und der Gemeinschaft der Gläubigen hinsichtlich ihrer Opferleistung für Christus: der getaufte Christ ist gehalten, auf die „Händel der Welt“ (*mundi actibus*) als persönliches Opfer zu verzichten so wie der Märtyrer sein Leben opfert. Dem einem können dadurch seine Sünden vergeben werden, während bei dem anderen die Sünden durch den Opfertod vollständig getilgt werden.⁸²

Kanon 3 nennt erneut Hieronymus als Referenz, zitiert aber *de facto* aus Augustinus' Exegese zu Psalm 127 in den *Enarrationes in psalmos* und leicht variierend aus Columbans *Sermo* IV.⁸³ Im Hinblick auf die Gestaltung des Martyriums als

locutorium efficitur spiritus sancti, dum NON EST ipse QVI LOQVITVR SED SPIRITVS PATRIS QVI LOQVITVR IN ipso. Ille communicat eucharistiae in commemoratione[m] mortis Domini: hic ipsi Christo commoritur. ille confitetur se mundi actibus renuntiaturum: hic ipsi renuntiat uitae. Illi peccata omnia dimittuntur: in isto extinguntur.

78 The *Hibernensis* I, 48.2 (Anm. 30), 398: *Sinodus Nicena: Inter confessionem baptismi et confessionem sanguinis non discernimus. Martyrium, ubi tota baptismi sacramenta continentur. Ille communicat eucharistiam in communicationem corporis Christi, hic ipse in Christo commoritur.*

79 Vgl. dazu Everett Ferguson, *Baptism according to Origen*, in: *Evangelical Quarterly* 78 (2006), 117–135, hier 132.

80 The *Hibernensis* I, 48.2 (Anm. 30), 398: *Baptizatus fidem suam confitetur coram sacerdote, interrogatus respondet, et hoc martir facit coram persecutore. Ille post confessionem spargitur oleo uel spargitur aqua, hic aspergitur sanguine uel intingitur igni. Ille manus inpositione pontificis accipit spiritum sanctum, hic loquutorium spiritus sancti efficitur, dum non ipse loquitur, sed spiritus patris per illum loquitur.*

81 The *Hibernensis* I, 48.2 (Anm. 30), 398: *Ille communicat eucharistiam in communicationem corporis Christi, hic ipse in Christo commoritur.*

82 The *Hibernensis* I, 48.2 (Anm. 30), 398: *Ille renuntiat mundi actibus, hic ipse renuntiat uitae. Illi peccata dimittuntur, in isto penitus extinguntur.*

83 Augustinus, *Enarrationes in psalmos* 101–150, pars 3: 119–133, 127, 5, hrsg. von Franco Gori, in: CSEL 95/3, Wien 2001, 211: *... martyres autem feliciter infelices erant. Erant enim ad tempus infelices,*

überzeitliche Denkfigur erscheint vor allem ein eher diskreter begrifflicher Unterschied zwischen Titel und Text des Kanons von besonderem Interesse zu sein, den der St. Galler Textzeuge der Fassung A der *Hibernensis* bietet.⁸⁴ Im Text wird der himmlische Status der Märtyrer als „ewig Glückselige“ (*in aeternum felices*) als Geschenk für ihre Erfahrung als „Unglückliche“, d. h. als Leidende „in der Welt“ (*infelices ad tempus*) gedeutet, „die in kurzer Zeit erzielten, was sie seit langer Zeit erhofften“, denn „kurzes Leid“ müsse „erduldet werden, um das ewige Leben zu erlangen“.⁸⁵ Im Titulus des Kanons der genannten Handschrift wird der Begriff der *infelicitas* durch den Begriff der *infidelitas* ersetzt.

Die Zuverlässigkeit der St. Galler Handschrift, die Wasserscheleben als Grundlage für seine Edition nutzte, ist von der Forschung zur *Hibernensis* in Frage gestellt worden, ein Standpunkt, der von Flechner zumindest relativiert wurde.⁸⁶ Will man den Begriffsunterschied zwischen Titel und Text des Kanons nicht als bloße Verschreibung eines Kopisten, sondern eher im Sinne einer *lectio difficilior* deuten, so übernimmt der Titulus durch den Wortwechsel die Funktion eines Kommentars zur im Kanon zitierten Autorität. Der Begriff der *infidelitas* könnte sich auf den Unglauben der Verfolger der Märtyrer beziehen. Er könnte allerdings im Gesamtzusammenhang des Kanons eher nahelegen, dass die Kompilatoren (oder spätere Kopisten) der *Hibernensis* die ewige Glückseligkeit der Märtyrer aus der Zeit der imperialen Christenverfolgungen als Lohn für ihre zwangsläufige Untreue gegenüber römischer Kultpraxis und römischem Recht deuteten. Das Bild des spätantiken Märtyrers als stummer, christusgleicher Dulder wird so um das Bild des heroischen Rebellen gegen die Tyrannei imperialer Autorität bereichert. Diese semantische Rückung mag auf den ersten Blick kryptisch erscheinen. Sie macht aber Sinn, wenn wir sie auf das Motiv der Konfrontation zwischen Märtyrer und Richter beziehen, das bereits in frühen Märtyrertexten (zumeist in stilistischer Imitation der Gerichtsakten) ein zentrales Element ist und in späteren, spätantiken und frühmittelalterlichen *Passiones* oft mit reicher szenischer Rhetorik ausgestaltet wird.⁸⁷ Recht und Unrecht werden

sed in aeternum felices; Sancti Columbani Opera, Sermo IV, 3 (Anm. 23), 82: Patienter ergo tollerandus est brevis meror, ut aeterna acquiratur laetitia.

84 St. Gallen, Stiftsbibliothek, cod. 243, pag. 216: *De felicitate martyrum per infidelitatem martyrii adqueſita*. Vgl. Die irische Kanonensammlung (Anm. 30), 234. The *Hibernensis* I (Anm. 30) gibt die Lesart *infelicitatem*. Die Handschrift entstand in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts, vgl. die ältere Forschung zusammenfassend The *Hibernensis* I (Anm. 30), 93*–96* sowie 141*.

85 The *Hibernensis* I, 48.3 (Anm. 30), 398: *Hironimus: Martires felices sunt, si enim infelices sunt ad tempus. Sed in aeternum felices, quia in breui adquesiuerunt, quod per longum tempus exspectabant. Inde tollerandus est meror brevis, ut aeterna acquiratur 15 uita.*

86 The *Hibernensis* I (Anm. 30), 96*.

87 Vgl. dazu neben den in Anm. 12 genannten Publikationen bereits Hippolyte Delehaye, *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, 2. Aufl., Brüssel 1966 (*Subsidia hagiographica* 13/2), 254–273 sowie zur Frage der in vielen Fällen eher unwahrscheinlichen Verbindung der Gerichtsszenen zu

dort eindeutig auf die handelnden Personen verteilt. Der Richter, der das römische Recht vertritt, ist als Nicht-Christ *per se* unfähig, gerecht im Sinne göttlichen Gesetzes zu sein, während dem Märtyrer als Christ durch das weltliche Recht unweigerlich Unrecht widerfährt.⁸⁸ Löst man dieses Motiv von seinen historischen Wurzeln, wofür die Fassung der *Hibernensis* in der St. Galler Handschrift Perspektiven eröffnet, so kann es als narrative Metapher für die komplexen Beziehungen zwischen rechtlicher und moralischer Autorität gedeutet werden. Die Konfrontation zwischen Märtyrer und Richter wird so zum *exemplum* der Begrenztheit menschlicher Urteilsfähigkeit im Angesicht göttlicher Wahrheit. Eine wichtige Urszene hierfür ist der vor Pilatus stehende Jesus, vor allem in der Version des Johannesevangeliums, in der Pilatus' berühmte, an Jesus gerichtete Frage „Was ist Wahrheit?“ die gedankliche Trennlinie zwischen irdischer Begrenztheit und himmlischer Universalität markiert.⁸⁹

Kehren wir vor dem Hintergrund der skizzierten Ideen zurück zur Szene der Konfrontation zwischen Columban und Theuderich II. in der *Vita Columbani* und ihrem hagiographischen Kontext. Erinnern wir zunächst die Zusammenhänge: Zu der Auseinandersetzung war es laut Jonas jenseits der rechtlichen Frage der klösterlichen Immunität deshalb gekommen, weil Theuderich entgegen seiner Versprechen gegenüber Columban an einem aus dessen Sicht sündhaften Lebenswandel festgehalten hatte, da er außereheliche Beziehungen einer festen Bindung vorzog. Columban hatte sich daher geweigert, die von einer namenlosen Konkubine geborenen Söhne Theuderichs zu segnen und so rituell zu legitimieren. Columban nahm Theuderich zudem in die politisch-soziale Verantwortung, da er durch sein Verhalten seinem Reich, so der Gedanke der *Vita Columbani*, eine legitime Königin vorenthielt und zudem das Heil seiner Söhne, d. h. seiner potenziellen Nachfolger in Gefahr brachte. Im Hintergrund habe Brunichild zur Sicherung ihrer Machtposition gegen Columban intrigiert, um eine Heirat ihres Enkels und damit die Legitimierung einer Konkubine als Königin zu verhindern.⁹⁰

Jonas narrative Strategie für die Darstellung dieser Konfrontation erweist sich als Geniestreich, wenn wir sie in Verbindung zu den in der *Hibernensis* zusammengefassten Deutungstraditionen und Deutungsperspektiven des Martyriums sowie zu den entsprechenden Erzähltraditionen der *Passiones* antiker Märtyrer wie auch

tatsächlichen Gerichtsprotokollen Éric Rebillard, *The Early Martyr Narratives. Neither Authentic Accounts nor Forgeries*, Philadelphia 2021 (*Divinations: Rereading Late Ancient Religion*), 21–26.

88 Vgl. dazu die Analyse vor allem der griechischen Acta des Apollonius/Apollo Delehaye, *Les passions* (Anm. 87), 125–131.

89 Dazu Giorgio Agamben, *Pilatus und Jesus*, Berlin 2014.

90 Siehe dazu in Ergänzung zu den in Anm. 2 und 3 genannten Studien zusammenfassend Bruno Dumézil, *La reine Brunehaut*, Paris 2008, 359–363.

den *Vitae vel Passiones* der *novi martyres* des 7. Jahrhunderts bringen. Diese Verbindungen sollen nun näher aufgezeigt werden.

In der in Kapitel 19 der *Vita Columbani* in Form einer szenischen Abfolge dargestellten Konfrontation zwischen Columban und Theudrich II. und Brunichild stehen sich Heiliger sowie König und Königin gewiss nicht eindeutig als Richter und Angeklagter wie die Protagonisten der spätantiken Märtyrerpassionen gegenüber. Die Verbindungen zu diesem Schlüsselmoment der *Passiones* sind vor allem in der Übernahme einzelner Motive und Tropen greifbar. Bereits der Rückgriff auf die Form der direkten und indirekten Rede in zentralen Passagen des Kapitels verweist auf die szenische Ausgestaltung der Gegenüberstellung von Richter und Märtyrer in den *Passiones*. Columban ergreift das Wort zunächst als Reaktion auf die Bitte Brunichilds, die Kinder Theuderichs zu segnen. Columbans Antwort („Du solltest wissen, dass diese Jungen niemals Könige werden, denn sie kommen aus Hurenhäusern.“) ist im Sinne der Parrhesia der Märtyrer als bewusste Provokation und öffentliche Demütigung Theuderichs und seiner Großmutter zu verstehen, auf die die sprachlose Brunichild – den Richterfiguren der *Passiones* vergleichbar – nur mit stummem Zorn (und nachfolgender Intrige) reagieren kann.⁹¹

Wie im Falle der Märtyrer besitzen die Worte Columbans zudem die Fähigkeit, göttliche Zeichen hervorzurufen: So wie das Gebet des Märtyrers Götterstatuen zu sprengen vermag und sie als von Menschenhand geschaffene Götzen entlarvt, so zerspringt das von Theudrich Columban dargebotene Mahl in tausend Stücke, nachdem der Heilige Speis und Trank zuvor unter Rückgriff auf Eccl 34,23 („Der Allerhöchste billigt nicht die Gaben der Gottlosen.“) als unrein und damit für einen Mann Gottes ungeeignet zurückgewiesen hatte.⁹²

Das von Theudrich und Brunichild als Strafmaßnahme auferlegte Exil Columbans entspricht in zweierlei Hinsicht martyrologischen Erzählmustern. Durch die Fortsetzung seiner *peregrinatio* entkommt Columban der bleibenden Gefahr des Martyriums und entspricht somit dem Christuswort in Mt 10,23: „Wenn sie euch

91 Jonas von Bobbio, *Vita Columbani*, I, 19 (Anm. 1), 87: *Evenit ergo, ut quadam die beatus Columbanus ad Brunichildem veniret. Erat enim tunc apud Brocariacum villam. Cumque illa eum in aulam venisse cerniret, filios Theuderici, quos de adulterinis permixtionibus habebat, ad virum Dei adducit; quos cum vidisset, sciscitatur, quid sibi vellint. Cui Brunichildis ait: 'Regis sunt filii; tu eos tua benedictione roboras'. At ille: 'Nequaquam', inquit, 'istos regalia scepra suscepturus scias, quia de lupanaribus emeruerunt'. Illa furens parvulus abire iubet.*

92 Jonas von Bobbio, *Vita Columbani*, I, 19 (Anm. 1), 87: *Iubet ergo regio cultu oportuna parare Deique famolo dirigi. Itaque venerunt et iuxta imperium regis oblata offerunt. Quae cum vidisset dapes et pocula cultu regio administrata, inquit, quid sibi de ista vellint. Aient ille, tibi a rege fore directa. Abominatus ea, ait: 'Scriptum est: Munera impiorum reprobant altissimus (Eccl 34,23); non enim dignum est, ut famolorum Dei ora cibis eius polluantur, qui non solum suis, verum etiam aliorum habitaculis famulis Dei aditum deneget'. His dictis, vascula omnia in frustra disrupta sunt, vinaque ac sicera solo diffusa ceteraque separatim dispersa.*

aber in einer Stadt verfolgen, so flieht in eine andere. Wahrlich, ich sage euch: Ihr werdet mit den Städten Israels nicht zu Ende kommen, bis der Menschensohn kommt.“⁹³ Darüber hinaus besteht hier eine Verbindung zum Exilmotiv in der *Vita Cyprians von Karthago des Pontius* (BHL 2041).

Jacques Fontaine hat dieses Schlüsselwerk unter den frühen Märtyrertexten, in dem wir bereits der Verknüpfung von Lebensbeschreibung und Passionsbericht begegnen, als wichtiges Modell Sisebuts für die Niederschrift der *Vita vel Passio* des Desiderius von Vienne herausgestellt.⁹⁴ Damit weitet sich unser Blick auf die *Vitae vel Passiones* des 7. Jahrhunderts, wobei die Erstfassung der *Vita vel Passio* Leodegars von Autun und Sisebuts *Vita vel Passio Desiderii* als Beispieltexte im Mittelpunkt der Betrachtung stehen sollen.

Wie Cyprian erfährt Desiderius von Vienne in der Tat politisches Exil.⁹⁵ Auch der bald nach 680 schreibende, durch Prudentius' Darstellung des Martyriums des Heiligen Laurentius im *Peristephanon* inspirierte Autor der Erstfassung der *Vita vel Passio* des Bischofs von Autun Leodegar berichtet vom Exil seines Protagonisten, vor allem im Kloster Luxeuil.⁹⁶

In beiden Texten finden sich insgesamt betrachtet vergleichbare Motivparallelen, wie wir sie bereits im Kapitel 19 der *Vita Columbani* sahen. Vor allem die *Vita vel Passio Leodegarii I* übernimmt und variiert daneben ein weiteres in den Märtyrerpässionen zentrales Motiv: die Kontrolle und Gewissheit des Märtyrers über den Ausgang seines Leidenswegs. Durch die Standhaftigkeit im Glauben wählt der Märtyrer seinen Tod. Dies geht mitunter soweit, dass ihm jene Todesform zuteil wird, die er zuvor gewählt, vorhergesagt oder in einer Vision gesehen hat.⁹⁷ In der *Vita vel Passio Leodegarii I* beginnt der eigentliche Bericht vom Martyrium des

93 Jonas von Bobbio, *Vita Columbani*, I, 19 (Anm. 1), 87 und ebd., I, 20, 89–93. Zur Ausdeutung dieser bereits von Cyprian von Karthago und Tertullian kontrovers diskutierten Frage in der gallischen Hagiographie, näherhin in den *Passiones* zu Saturninus von Toulouse (BHL 7495) und Dionysius von Paris (BHL 2171) Helvétus, *L'idée du martyre* (Anm. 11), 3.

94 Fontaine, King Sisebut's *Vita Desiderii* (Anm. 22), 102–103.

95 Sisebut, *Vita vel Passio Desiderii I*, 4 (Anm. 22), 149–150.

96 *Vita vel Passio Leodegarii I*, 12 [BHL 4850], hrsg. Bruno Krusch, in: MGH SS rer. Merov. 5, Hannover, Leipzig 1910, 282–322, hier 294–295. Zum Text zusammenfassend Le dossier de saint Léger, hrsg. von Bruno Dumézil, Paris 2017 (*La roue à livres* 77), XXIV–XXVII sowie vor allem Joseph-Claude Poulin, *Saint Léger d'Autun et ses premiers biographes (fin VII^e–milieu IX^e siècle)*, in: *Bulletin de la Société des antiquaires de l'Ouest*, 4^e série, 16 (1977), 167–200; Fouracre und Gerberding, *Late Merovingian France* (Anm. 9), 193–215 und zuletzt Charles Mériaux, *Le culte de saint Léger d'Autun, Saint-Vaast d'Arras et les Pippinides à la fin du VII^e siècle*, in: *Revue du Nord* 93 (2011), 691–710.

97 Kathleen M. Coleman, *Fatal Charades. Roman Executions Staged as Mythological Enactments?*, in: *Journal of Roman Studies* 80 (1990), 44–73, hier 59 und bereits Delehaye, *Les passions des martyrs* (Anm. 88), 287–298, insbesondere 296.

Protagonisten mit der Belagerung Autuns im Kontext der Ermordung Childerichs II. und seiner Frau Bilichild 675 sowie der wiedererstarkten Machtposition des *maior domus* Ebroin, Leodegars zentralem politischen Gegner.⁹⁸ Angesichts der militärischen Bedrohung trifft Leodegar als Bischof von Autun die Entscheidung, sich zum Wohl der Bevölkerung den Gegnern auszuliefern, sich gleichsam zu opfern und eröffnet durch diese Wahl den Gang zum Martyrium.⁹⁹ Wie in den Märtyrerpassionen sind Exil, Gefangenschaft und Folterungen, die Leodegar im weiteren Verlauf der Erzählung erduldet, retardierende Elemente, die die Unausweichlichkeit des Märtyrertodes nicht in Frage stellen. In diesem Sinne erinnert der Erzähler mehrfach durch Einschübe, dass Leodegar tatsächlich zum Martyrium bestimmt ist und sich dieses Schicksals bewusst ist.¹⁰⁰ Insgesamt betrachtet folgt der Autor zugleich dem in den Märtyrerpassionen vorgezeichneten Prinzip der Darstellung seines Protagonisten als *typus* des Märtyrers schlechthin, Christus.¹⁰¹

Innerhalb des motivischen und ideologischen Traditionsrahmens, wie er sich in diesen narrativen Strategien der Hagiographen sowie als Synthese in der *Collectio Hibernensis* präsentiert, erscheinen Heilige wie Columban, Leodegar von Autun und Desiderius von Vienne im Lichte einer heilsgeschichtlich und martyrologisch begründeten Objektivität, auf die wir bereits mit Blick auf die neutestamentliche Szene der Gegenüberstellung von Jesus und Pilatus verwiesen haben: der tatsächliche oder verhinderte Märtyrer muss in der Welt Leid erdulden, da das Handeln und Urteilen seiner Gegner und Richter Prinzipien folgt, die aus der Sicht des Heiligen (und damit aus der Sicht der Hagiographen) die irdische Rechtsordnung in ein grundlegendes Spannungsverhältnis zur göttlich begründeten Rechtsordnung setzen und damit tyrannisch sind.

Dieses kritische Moment der Märtyrererzählung ist bereits in den *Passiones* vor-konstantinischer Zeit angelegt.¹⁰² Die Autoren nutzen vor allem das szenische Potential der im römischen Kontext üblichen Praxis öffentlicher Hinrichtungen im Theater, Amphitheater oder Hippodrom. Das als *spectaculum* inszenierte Rechtsritual

98 Zum Kontext Sebastian Scholz, *Die Merowinger*, Stuttgart 2015 (Kohlhammer-Urban-Taschenbücher 748), 243–253 sowie zu den in hagiographischen und historiographischen Texten greifbaren Debatten Kreiner, *The Social Life of Hagiography* (Anm. 25), 71–84.

99 *Vita vel Passio Leodegarii I*, 24 (Anm. 96), 306. Die Sequenz zur Belagerung thematisieren auch die vorhergehenden Kapitel 21–23, 302–305.

100 Vgl. beispielsweise den Kommentar zu Leodegars Haltung in Vorbereitung seiner Selbstauslieferung an die Feinde der Stadt *Vita vel Passio Leodegarii I*, 23 (Anm. 96), 305: *Sciebat autem vir Dei, iter passionis ingrediens, non prodesset martyrium, ubi livore detergo non prius fuerit cor emundatus vel caritatis lampade inlustratum*.

101 Poulin, *Saint Léger* (Anm. 96), 188.

102 Siehe zum Folgenden Philippe Buc, *Martyre et ritualité dans l'antiquité tardive*, in: *Annales. Histoire, sciences sociales* 52 (1997), 63–92.

der Verurteilung und Hinrichtung des Märtyrers wird unter dem Schreibrohr der Hagiographen zum Mittel der polemischen Darstellung der Dialektik zwischen göttlicher Rechtsordnung und der zivilen und rechtlichen Ordnung des römischen Imperiums, die von den Märtyrern auf unterschiedlichste Weise rhetorisch untergraben und in Frage gestellt wird und über die sie durch ihren Märtyrertod letztlich triumphieren. Als Erzählmotiv stellt das Martyrium somit ein Modell des Widerstands gegenüber einer von Beginn an als illegitim verstandenen politischen, sozialen und rechtlichen Ordnung zur Verfügung. Die epischen *Passiones* nachkonstantinischer Zeit führen diese Darstellungstradition fort. Daneben dient sie auch in anderen hagiographischen Werken der Spätantike und des frühen Mittelalters als Reservoir martyrologischer Tropen, um etwa wie im Falle von Sulpicius Severus' *Vita Martins* von Tours oder Paulinus' *Vita* des Ambrosius von Mailand der politischen und moralischen Überlegenheit des Heiligen gegenüber dem Kaiser als Vertreter der zivilen Ordnung besonderes Gewicht zu verleihen.¹⁰³

Die merowingischen Autoren von Heiligenviten stehen in dieser Tradition einer politisierten Hagiographie. Im Falle der *Vitae vel Passiones* des 7. Jahrhunderts gehen die Hagiographen allerdings über die Einbindung martyrologischer Tropen hinaus und vagen den Schritt „zurück“ zur Niederschrift tatsächlicher *Passiones* zeitgenössischer politischer Akteure. Insofern ist die gleich zu Beginn platzierte Aussage des Autors der *Vita vel Passio Leodegarii* I, sein Protagonist sei „ein neuer Märtyrer in christlichen Zeiten“ geworden, mehr als ein rhetorisch-typologisches Spiel.¹⁰⁴ Der gesamte Text der *Vita vel Passio* dient der Aufgabe, Leodegar beweiskräftig als tatsächlichen Märtyrer zu präsentieren. Insofern ist die Verbindung von *Vita* und *Passio* als autoritative hagiographische Erzählformen wohl auch als kumulative Strategie der Legitimation zu verstehen, denn die Abschnitte zum Leben des *novus martyr* sind oft eher formelhaft und verkürzt gegenüber dem Passionsbericht.¹⁰⁵ Die Autoren rechtfertigen den offenbar nicht unproblematischen Schritt, ein heilsgeschichtlich klar verortetes Heiligkeitsmodell und dessen etablierte Erzählform in ihren Zeitkontext zu überführen.

Die affirmative Bezeichnung Leodegars als Märtyrer seiner Zeit deutet auf das Problem, dass im Gegensatz zu den traditionellen Märtyrerpassionen in den *Vitae vel Passiones* der Märtyrer und seine Verfolger demselben Glauben angehören. Die Autoren lösen dieses Problem durch die Aktualisierung eben jener polemisch-

103 Zur *Vita Ambrosii* Buc, *Martyre et ritualité* (Anm. 102), 89–92 sowie zur *Vita Martini* Jacques Fontaine, *Une clé littéraire de la Vita Martini de Sulpice Sévère: la typologie prophétique*, in: *Mélanges offerts à Mademoiselle Christine Mohrmann*, Utrecht u. a. 1963, 84–95.

104 *Vita vel Passio Leodegarii* I, 1 (Anm. 96), 283: *Gloriosus igitur ac praeclarus Leodegarius urbis Agustedunensis episcopus, qui Christianorum temporibus effectus est martyr novus, ...*

105 Sisebut etwa beschränkt den Vitenteil auf ganze zwei Kapitel gegenüber den restlichen 19 Kapiteln, die er der Passionserzählung und dem Tod Theuderichs und Brunichilds vorbehält.

kritischen Grundkonstellation der frühen Märtyrertexte in der Darstellung des Martyriums als Prozess, in dem sich Heiliger und Richter als Vertreter zweiter Rechtsordnungen unvereinbar gegenüberstehen.

Den gedanklichen Kern dieser Aktualisierung formuliert Sisebut in der *Vita vel Passio Desiderii* am Ende von Kapitel 15, das den Beginn der eigentlichen *Passio* des Heiligen markiert:

... die Drohungen der Sterblichen brachten den Märtyrer Gottes nicht zu Fall, der Zorn von Menschen ohne Glauben ließ ihn nicht nachgeben, das Aufbrausen von Menschen ohne Urteilsvermögen ließ ihn nicht nachgeben: Unerschütterlich bot er sich an, um der Gerechtigkeit willen Verfolgungen zu erleiden, um vom Herrn das Himmelreich zu empfangen, wie es ihm verheißen wurde.¹⁰⁶

Die Deutung des Martyriums als Glaubenszeugenschaft im Sinne der in der *Hibernensis* synthetisierten Bedeutungstradition schwingt in Sisebuts Überlegungen durchaus mit, insofern Desiderius „Menschen ohne Glauben“ die Stirn bietet. Sein Martyrium liegt aber vor allem in der Leidensbereitschaft für die Gerechtigkeit begründet: Desiderius ist als Märtyrer in erster Linie Zeuge der gerechten Sache Gottes.

Im Sinne der Erzähltradition der Märtyrerpassiones erweisen sich die *novi martyres* als solche Zeugen der Gerechtigkeit vor allem im Zusammenhang der Gerichtsverfahren, in die ihre politischen Gegner sie verstricken. Die Autoren lassen keinen Zweifel an der Immoralität der Ankläger sowie an der Illegitimität der Verfahren. Der Autor der *Vita vel Passio* I Leodegars von Autun berichtet von mehreren Versuchen seiner Gegner, durch Intrigen und bewusst am königlichen Hof gestreute Vorwürfe ein Gerichtsverfahren gegen den Heiligen zu provozieren, was mit Hilfe des Hausmeiers Ebroin, den der Autor als geldgierigen und bestechlichen Richter beschreibt, letztlich gelingt.¹⁰⁷ Im Falle des Desiderius ließen

106 Sisebut, *Vita vel Passio Desiderii* I, 15 (Anm. 22), 157: *Sed martyrem Dei nec comminatio mortaliū fregit nec ira perfidorū emoluit nec tempestas insanientium flexit: immobilem se obtulit in persecutionibus iustitia ferendum donec repromissum caperet a Domino regnum aethereum.*

107 Siehe etwa den Kommentar des Autors zum Einfluss auf Ebroin durch Gegner des Heiligen, die in dem Hausmeier problemlos einen Komplizen und bestechlichen Richter finden, *Vita vel Passio Leodegarii* I, 3 und 4 (Anm. 96), 286: *Sed quia bona voluntate semper discordat malitia et antiquus serpens invidus semper invenit, per quos scandalum seminet, aliquid honorati spiritalia nescientes, sed potius potentiamq̃ secularem timentes, videntes hunc virum inflexibilem per iustitiae culmen existere, invido coeperunt livore torquere et statuunt, si sit aditus eius obviare projectibus. ... Erat enim in illis temporibus Ebroinus, ut dicimus, maiordomus, qui sub rege Chlotbario tunc regebat palatium. ... Praeterea memorati invidi adeunt Ebroinum et contra Dei virum eius in furore suscitant animum, et dum veritatis accusationem non invenerunt, mendacium falsitatis confingunt, quasi dum omnes Ebroini iussionibus oboedirent, solus Leodegarius*

Theudrich, Brunichild und ihr *maior domus* Protadius, laut Sisebut, Dokumente als Beweisstücke fälschen und beeinflussten das Urteil einer Synode gegen Desiderius durch die Vorstellung falscher Zeugen. Unter diesen falschen Zeugen befand sich, so Sisebut, auch eine Frau aristokratischer Herkunft namens Iusta, die den Heiligen unzüchtigen Verhaltens ihr gegenüber bezichtigte.¹⁰⁸ Zu Beginn von Kapitel 9, in dem Sisebut von der Überführung der Frau als falsche Zeugin und ihrer anschließenden Höllenfahrt berichtet, formuliert er folgende Frage in Form eines Wortspiels um die Bedeutung ihres Namens: *Quid de illam iniuste Iustam et iuste dicam Iniustam, quem taliter cruentus ut uere propriam possessionem arripuit?*¹⁰⁹ Jenseits des Wortspiels um die Begriffe *iustus* und *iniustus* reflektiert Sisebut hier letztlich denselben Gedanken der eindeutigen Verteilung von Recht und Unrecht im Angesicht einer übergreifenden moralischen, im Zeitkontext göttlich begründeten Ordnung, dem wir bereits in der *Hibernensis* wie auch als ideologischer Kern klassischer Märtyrererzählungen begegneten. Iusta ist gerecht im Sinne ihres Namens und im Sinne ihrer formalen Legitimität als Zeugin in einem öffentlichen Gerichtsverfahren. Im Angesicht der göttlichen Gerechtigkeit, für die Desiderius als Märtyrer leidet, tut Iusta als *iniusta* Unrecht, da sie als falsche Zeugin Anteil nimmt an einem Verfahren, das aus der Sicht Sisebuts letztlich nicht mehr ist als eine Travestie rechtlicher Prinzipien, deren Ziel es ist, den eigentlich Gerechten, d. h. den Märtyrer Desiderius, zu Fall zu bringen.

Die Kritik falscher Zeugen und Zeugnisse, denen der Heilige als Märtyrer der Gerechtigkeit ausgesetzt ist, führt zudem erneut zurück zu etablierten martyrologischen Erzählmustern. Bereits der in der *Hibernensis* und in den von ihr bemühten Autoritäten so prominente Protomartyr Stephan wurde auf der Grundlage falscher Zeugnisse gesteinigt (Apg 8,1–25). Die Treue gegenüber dieser biblischen Vorlage dürfte erklären, warum Sisebut die Steinigung des Desiderius von Vienne als höchst anschauliches narratives Tableau zeichnet, während in der gallischen Réécriture der *Vita vel Passio* ein Getreuer der Grafen, die Brunichild und Theuderich mit der Gefangennahme Desiderius' beauftragten hatten, dem Heiligen eher zufällig zunächst einen Stein an den Kopf wirft und ihm schließlich das Genick bricht.¹¹⁰ In der Fassung Sisebuts greifen Konsequenz in der martyrologischen Stilisierung und Kohärenz in der Darstellung des Gerichtsverfahrens

episcopus eius iussa contempneret. Erat enim memoratus Ebroinus ita cupiditatis faces succensus et in ambitionem pecuniae deditus, ut illi coram eo iustam causam tantum haberent, qui plus pecuniam detulissent.

108 Sisebut, *Vita vel Passio Desiderii* I, 4 (Anm. 22), 149–150.

109 Sisebut, *Vita vel Passio Desiderii* I, 9 (Anm. 22), 153.

110 Sisebut, *Vita vel Passio Desiderii* I, 18 (Anm. 22), 159–160 und *Vita vel Passio Desiderii* ep. Vinnensis II, 9 (Anm. 24), 641; zu den Unterschieden zwischen den beiden Versionen Fontaine, King Sisebut's *Vita Desiderii* (Anm. 22), 113–114.

gegen den Heiligen von der Anklage bis zur öffentlichen Hinrichtung ineinander, auch wenn die Darstellung der gallischen *Réécriture* wohl eher den historischen Tatsachen entspricht.¹¹¹

Formal werden die bischöflichen Märtyrer vor allem der Majestätsbeleidigung oder des Hochverrats bezichtigt.¹¹² Jenseits der Darstellungsabsichten und motivischen Inspirationen der Autoren besitzen diese Anklagepunkte einen juristischen Sitz im Leben, den die Hagiographen keineswegs verschleiern.¹¹³ Die in direkter oder indirekter Rede widergegebene Kritik, die die *novi martyres* an Könige, Königinnen und Hausmeier richten, konnten von den Zeitgenossen in der Tat leicht als tendenziell illegitime Verbalattacke und öffentliche Beleidigung verstanden werden. Im Westen, wie im Übrigen auch im byzantinischen Osten, liefen Autoren solcher Kritik Gefahr, im Rahmen eines öffentlichen Prozesses als Hochverräter verurteilt oder aber von einem königlichen Vertrauten, wenn nicht sogar vom erzürnten König selbst, vor aller Augen oder aber im Verborgenen getötet zu werden. Im Verhältnis zur Schwere des Majestätsverbrechens standen dem Verurteilten Hinrichtung, Verstümmelung sowie Exilierung und Konfiszierung weltlicher Güter als mögliche Strafen in Aussicht.¹¹⁴

Im Einklang mit dem alttestamentlich fundierten Idealbild des Königs als rächenden, aber gerechten Richter, der als Instrument eines ebenso rächenden, aber gerechten Gottes handelt,¹¹⁵ stellen die Hagiographen diese rechtlichen Prinzipien als wesentlichen Bestandteil königlicher Gewalt und damit als Teil der öffentlichen Ordnung grundsätzlich nicht in Frage. Die öffentliche Herrscherkritik durch den Heiligen erscheint aus ihrer Sicht dennoch dann gerechtfertigt, wenn sie sich an Könige oder Vertreter königlicher Herrschaft richtet, deren Handeln durch persönliche Interessen und Beweggründe geleitet ist und damit dem öffent-

111 Dazu Fontaine, King Sisebut's Vita Desiderii (Anm. 22), 113–114 und Stüber, Der inkrimierte Bischof (Anm. 22), 445.

112 Siehe zu diesem thematischen Feld mit Blick auf die Konflikte zwischen Bischöfen und Königen die Fallstudien zum fränkischen Raum (allerdings zum 6. und frühen 7. Jahrhundert) von Stüber, Der inkrimierte Bischof (Anm. 22), 144–370. Zum näheren Kontext der späten Merowingerzeit auch Paul Fouracre, Why Were So Many Bishops Killed in Merovingian Francia?, in: Bischofsmord im Mittelalter – Murder of Bishops, hrsg. von Nathalie M. Fryde und Dirk Reitz, Göttingen 2003 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 191), 13–35.

113 Vgl. dazu den Beitrag von Anne-Marie Helvétius in diesem Band.

114 Jürgen Weitzel, Das Majestätsverbrechen zwischen römischer Spätantike und fränkischem Mittelalter, in: Hoheitliches Strafen in der Spätantike und im frühen Mittelalter, hrsg. von dems., Köln 2002 (Konflikt, Verbrechen und Sanktion in der Gesellschaft Alteuropas. Symposien und Synthesen 7), 47–83.

115 Siehe dazu mit Blick auf König Gunthram Stefan Esders, Römische Rechtstradition und merowingisches Königtum. Zum Rechtscharakter politischer Herrschaft in Burgund im 6. und 7. Jahrhundert, Göttingen 1997 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 134), 331–333.

lichen Interesse zuwiderläuft. Aus der Sicht der Autoren der *Vitae vel Passiones* wird der als Vertreter der *lex divina* dem Gemeinwohl verpflichtete *novus martyr* somit am Ende tragisches Opfer von Machtmissbrauch, persönlicher Willkür und nicht zuletzt auch der mangelnden Bereitschaft, dem Ratschlag des Heiligen zu folgen. Insbesondere der letzte Kritikpunkt legt im politischen Verständnis der Zeit den Fingerzeig auf ein klares Fehlverhalten des Königs gegenüber Prinzipien konsensualer Herrschaft.¹¹⁶

Für die Legitimierung der Herrscherkritik des Heiligen greifen die Autoren der *Vitae vel Passiones* vor allem auf die alttestamentliche Figur des Propheten als Berater und vor allem als Kritiker von Herrschern ihrer Zeit zurück. Die Darstellung heiliger Frauen und Männer als Propheten ist keine Seltenheit in der fränkischen Hagiographie des 7. Jahrhunderts.¹¹⁷ Ein wichtiges Modell im näheren Zeitkontext ist Sulpicius Severus' Darstellung Martins als Prophet, der im Angesicht des Kaisers Maximus dessen Fall weissagt.¹¹⁸ Eine weitere mögliche Vorlage wäre die Selbststilisierung Gregors von Tours zum prophetischen *sacerdos Dei*, der zu Beginn von Buch V der *Decem libri historiarum* den Untergang des *rex iniustus* Chilperich I. und seiner Nachkommenschaft ankündigt.¹¹⁹ Explizite alttestamentliche Vergleiche finden sich vor allem in den hier interessierenden Texten, deren Angelpunkt die Figur des Propheten Elias ist. Das prominenteste Beispiel ist der Vergleich Brunichilds mit Jezebel, der phönizischen Prinzessin und Gattin König Ahabs (1 Kön 16–21 und 2 Kön 9,30–37) in der *Vita Columbani* und in der gallischen Réécriture der *Vita vel Passio Desiderii*, wodurch die Autoren Columban beziehungsweise Desiderius von Vienne als Elias ihrer Zeit präsentieren.¹²⁰ Der Autor der *Vita vel Passio Leodegarii* I vergleicht die Milde, die der gefangene Leodegar mit Zutun Gottes durch seinen

116 Siehe dazu neben der vorgenannten Studie auch Paul Fouracre, *The Nature of Frankish Political Institutions in the Seventh Century*, in: Franks and Alamanni in the Merovingian Period: An Ethnographic Perspective, hrsg. von Ian Wood, Woodbridge 1998, 285–316 und Guy Halsall, *Social Identities and Social Relationships in Early Merovingian Gaul*, in: Franks and Alamanni in the Merovingian Period (Anm. 116), 140–175.

117 Marc Van Uytanghe, *Stylisation biblique et condition humaine dans l'hagiographie mérovingienne (600–750)*. Brüssel 1987 (Verhandelingen van de Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Klasse der Letteren 120), 203–205.

118 Fontaine, *Un clé littéraire* (Anm. 103), 89–91.

119 Martin Heinzlmann, *Gregor von Tours (538–594). „Zehn Bücher Geschichte“. Historiographie und Gesellschaftskonzept im 6. Jahrhundert*, Darmstadt 1994, 42–47.

120 Jonas von Bobbio, *Vita Columbani*, I, 18 (Anm. 1), 86 und *Vita vel Passio Desiderii* II, 2 (Anm. 24), 638; dazu Janet L. Nelson, *Queens as Jezebels. The Careers of Brunhild and Bathild in Merovingian History*, in: *Medieval Women. Dedicated and Presented to Prof. Rosalind M. T. Hill on the Occasion of Her Seventieth Birthday*, hrsg. von Derek Baker, Oxford 1978 (*Studies in Church History. Subsidia* 1), 31–77 und Gerda Heydemann, *Zur Gestaltung der Rolle Brunhildes in merowingischer Historiographie*, in: *Texts and Identities in the Early Middle Ages*, hrsg. von Richard

Kerkermeister, den Grafen Waning, erfährt, explizit mit der Treue und Hilfe, die Gott dem vor Jezebel flüchtenden Elias in der Wüste zuteilwerden lässt.¹²¹

Angesichts der Tatsache, dass die Mehrheit der Hagiographen des 7. Jahrhunderts sich mit einer impliziten prophetischen Stilisierung ihrer Protagonisten begnügt, sind die expliziten Vergleiche mit dem Propheten Elias vielleicht nicht zufällig. Insbesondere mit Blick auf die Absicht der Deutung zeitgenössischer Akteure als verhinderte oder tatsächliche Märtyrer wäre dieser Vergleich insofern als gewichtiges Mittel der Legitimierung zu verstehen, als die Königsbücher im Zeitverständnis zu den hagiographischen Büchern der Bibel gezählt wurden. Dieser Gedanke findet sich bereits in Hieronymus' Prolog zu den *Libri regnorum* und wurde von Isidor von Sevilla in die Ethymologien übernommen.¹²²

Jenseits der formalen Stilisierung spiegelt die explizite Darstellung des *novus martyr* als Prophet Elias in gedanklicher Hinsicht jenen gesamtbiblischen heilsgeschichtlichen Referenzrahmen, den die Kompilatoren der *Hibernensis* ihrer Definition des Martyriums zugrunde legen. Wie Elias ist der dort als *secundus martyr* definierte Secharja prophetischer Protagonist der *Libri regnorum*. Neben den im fränkischen Kontext des 7. Jahrhunderts offenbar zentralen Erzählkreisen um Elias (und seinen „Nachfolger“ Elischa) finden sich dort zahlreiche Prophetenlegenden als Teil der chronikalen Gesamterzählung der jüdischen Königsgeschichte, die die Wechselfälle in den Beziehungen zwischen Prophet und König thematisieren. Es ist nicht verwunderlich, dass gerade die in 1 Kön 18,4 als Mörderin zahlreicher Propheten gebrandmarkte Jezebel von Jonas von Bobbio und dem Autor der *Vita vel Passio Desiderii II* als Referenz aufgegriffen wurde.

Darüber hinaus findet die Deutung der *novi martyres* als Propheten einen Widerhall im definitorischen Grundgedanken der *Hibernensis* einer ungebrochenen heilsgeschichtlichen Kontinuität zwischen den Propheten des Alten Testaments als Gerechte Gottes und den Märtyrern christlicher Tradition mit den Fixpunkten Abel, Zacharias und Stephan. Derselben heilsgeschichtlichen Logik folgend legitimieren die Autoren der *Vitae vel Passiones* die *novi martyres* als tatsächliche Märtyrer ihrer Zeit, die in der Nachfolge der Gerechten Gottes des Alten Testaments, vor allem der prophetischen Märtyrer wie auch der christlichen Glaubenszeugen stehen. Im

Corradini, Rob Meens, Christina Pössel und Philip Shaw, Wien 2006 (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 13), 73–86.

121 Vita vel Passio Leodegarii I, 3 und 4 (Anm. 96), 286; zur prophetischen Stilisierung Columbans durch Jonas von Bobbio im Rückgriff auf die Propheten Elias und Elischa O'Hara, Jonas of Bobbio (Anm. 1), 160–161.

122 Dazu Martin Heinzelmann, La réécriture hagiographique dans l'œuvre de Grégoire de Tours, in: La réécriture hagiographique dans l'Occident médiéval. Transformations formelles et idéologiques, hrsg. von Monique Goullet und Martin Heinzelmann, Ostfildern 2003 (Beihefte der Francia 58), 15–70, hier 16 mit Anm. 7.

Unterschied zu den Märtyrern der Christenverfolgung finden die Autoren zudem in den von Königen verfolgten und getöteten Propheten des Alten Testament den Typus eines Märtyrers, dessen Verfolger wie im Falle der *novi martyres* im Prinzip demselben Glauben angehörten. Jezebel ist allerdings als Verfechterin des Baalskults in diesem Punkt eine Ausnahme.

Vor allem aber stärkt der Vergleich der *novi martyres* mit den prophetischen Märtyrern des Alten Testaments die Deutung der neuen Märtyrer als Zeugen göttlicher Gerechtigkeit gegenüber Herrschaftsträgern, deren Handeln die Hagiographen als illegitim darstellen. Wir sahen, dass Sisebut diesen Gedanken an zentraler Stelle seiner *Vita vel Passio Desiderii* formuliert. Dementsprechend liefert der Text vor allem eine Darstellung der königlichen Hybris Theuderichs II. und Brunichilds, die die Rechtsmittel ihrer Herrschaft pervertieren und daher auf die Kritik des Heiligen stoßen, die dieser *more prophetico* vorbringt.¹²³ Gipfelpunkt dieser Spannung ist das in wörtlicher Rede widergegebene Todesurteil gegen den Märtyrer: „Es hat uns beliebt [zu urteilen], dass Desiderius, der unser Verhalten angreift und unser Handeln anfeindet, durch Steinigung und viele andere Arten von Foltern bestraft wird.“¹²⁴

Formal eine legitime Reaktion auf einen Akt potenzieller Majestätsbeleidigung ist dieses Urteil dennoch aus der Sicht des Autors willkürlich, da es die Unfähigkeit Theuderichs und Brunichilds vorführt, der prophetischen Weisung des Heiligen zu folgen und ihren persönlichen Irrtum und damit die Grenzen ihrer Macht im Angesicht göttlicher Gerechtigkeit anzuerkennen. Dem königlichen Urteil folgt unausweichlich Gottes Urteil in Form von gewaltsamem Tod und Verdammnis.¹²⁵ Allerdings sollten wir angesichts der mit literarischer Finesse gespickten Kritik Sisebuts an Theuderich und Brunichild nicht vergessen, dass die *Vita vel Passio Desiderii* nicht nur *ex negativo* Sisebuts Bild idealer Königsherrschaft spiegelt, sondern auch dem Zweck einer Neuordnung der diplomatischen Beziehungen zum neustrischen König Chlothar II. diene.¹²⁶

Im Bewusstsein der Ereignisse zwischen der Absetzung Theuderichs III. und Childerichs II. Erhebung zum König des fränkischen Gesamtreichs 672/673 und

123 Sisebut, *Vita vel Passio Desiderii* I, 15 (Anm. 22), 156–157: *Cum non prodesse, sed obesse, et magis perdere quam regere Theudericus partier et pariter et Brunigiildis uitiiis cernerentur infestis atque labe<m> periurii reserati et foedera sacramenti deserti mente sacriilega perfidi ad non esse pertenderent, nec quippiam de flagitiis uel facinus remaneret, his Dei martyr malis inspector et pontifex more nempe prophetico clangore tubae personuit seseque totum pro depellendis erroribus eorum inuexit, ...*

124 Sisebut, *Vita vel Passio Desiderii* I, 16 (Anm. 22), 158: *Extemplo noxialibus uerbis os sacrilegum et in conuiciis semper armatum statim impietatis genere sententiam oblatrauit: 'Desiderium moribus nostris infestum et operibus inimicum lapidum ictibus uerberatum multoque genere poenarum afflictum animaduerti complacuit'.*

125 Sisebut, *Vita vel Passio Desiderii* I, 19–21 (Anm. 22), 160–162.

126 Fontaine, King Sisebut's *Vita Desiderii* (Anm. 22), 120–129.

Childerichs Ermordung 675, entwickelt der Autor der *Vita vel Passio Leodegarii I* identische Überlegungen.¹²⁷ Als Rahmen wählt er jene Sequenz seines Texts, in der er seinen Protagonisten als Propheten vor dem König stilisiert: Childerich erweist sich letztlich als unfähig oder nicht willens, dem Ratschlag des Heiligen zu folgen und verlässt so „den Pfad der Gesetze Gottes“. Während der abgesetzte Theuderich III., zum Kleriker geschoren, in Saint-Denis einen „Urteilsspruch des Himmels“ erwartet, vermag Childerichs „Herz die Lehren der Gerechtigkeit nicht zu begreifen“. Leodegar ergreift somit die Waffen der Apostel, d. h. das Wort Gottes, weist den König ohne Furcht zurecht und droht mit einem Gottesurteil. Als vorgebrachte Kritikpunkte des Heiligen nennt der Autor die Illegitimität der Ehe Childerichs mit seiner Cousine Bilichild und vor allem Childerichs Untreue gegenüber seinem Rechtspruch vom Beginn seiner Herrschaft als fränkischer Gesamtkönig, der die Unantastbarkeit der Rechtsgewohnheiten der drei fränkischen Teilreiche zusicherte. Childerich schenkt Leodegar zunächst Gehör, trachtet schlussendlich aber nach einer Möglichkeit, den Heiligen zu töten. Grund hierfür war, nach Aussage des Hagiographen, die Beeinflussung des noch jungen Königs durch Personen aus seinem Umfeld, dessen Ziel es gewesen sei, „die rechtliche Ordnung zu zerstören“, d. h. den König dazu zu bringen „seinen Rechtspruch umzustürzen“. Dieselben, den „Vergnügungen der Welt“ zugeneigten Personen fürchteten, so der Autor, dass der Heilige „ihre Vorhaben in Gefahr brächte, da sie nunmehr wüssten, dass er auf dem engen Pfad der Gerechtigkeit wandelte“.¹²⁸ Der Ausgang der Geschichte ist vorgezeichnet: Der enge Pfad der Gerechtigkeit führt Leodegar zum Martyrium, die Uneinsichtigkeit des Königs

127 Eine detaillierte Analyse der *Vita vel Passio Leodegarii I* vor dem Hintergrund der politischen Ereignisse bieten Fouracre und Gerberding, *Late Merovingian France* (Anm. 9), 199–215 und Kreiner, *The Social Life of Hagiography* (Anm. 25), 78–84.

128 *Vita vel Passio Leodegarii I*, 8 (Anm. 96), 289–290: *Sanctum igitur Leodegarium, eo quod cognoverat prae omnibus sapientia luce esse conspicuum, secum assidue retinuerat in palatium. Huius rei causa, malorum crevit invidia redevisa, atque contra eum rursus accusationum exquirentese initia, ita ut, quaeque rex ageret aut iusto iniustove iudicio daret, illius criminant factum. Cuius si obtemperasset consiliis, in mandatis ambulasset divinis. Sed quia caelitus iam supervenerat data sententia, ideo cor eius non valuit adprehendere iustitiae disciplinam; sed iudicium quod Theodericus se a Domino professus est expectare, caelerem meruit sententiam terminari. Vir autem Domini ut cognovit contra se invidiam diaboli recalescere, tunc iuxta apostolum sumens lorica[m] fidei et galeam salutis et gladium Spiritus, quod est Dei verbum, contra antiquum hostem inivit singulare certamine. Et quia sacerdotalis integritas minas regis nescit metuere, Childericum coepit arguere, cur consuetudinis patrias, quas conservare praeceperat, tam subito inmutasset, simulque fertur dixisse, quod reginam, quam habebat coniugem, filia sui esset avunculi; et nisi aut haec facinora cum reliquis illicitis sceleribus emendatione corrigeret, aut divinam certe sibi ultionem subito imminere cognosceret. Et quidem primitus libenter coeperat auscultari, sed satellitum praeventus consiliis, dum verba eius debuerat ad emendationem aptari, de illius mortis occasionis coepit inquirere, suadentibus hoc illis, qui iustitiam cupiebant evertere et indisciplinati juvenalia opera regi favebant exercere, nec non et his, qui suum decretum ei elicuerant inrupisse. Metuebant enim hii omnes et horum similes, in voluptatibus*

zu seiner Ermordung, ein prophezeites Gottesurteil, das sich im weiteren Verlauf für den eigentlichen Schlichter Leodegars Ebroin wiederholt.¹²⁹ Der gleichzeitige Rückgriff auf die beiden hagiographischen Referenzfiguren des Propheten und des Märtyrers eröffnet somit nicht zuletzt auch Perspektiven der Rechtfertigung des formal nicht zu rechtfertigenden Königsmordes von 675.¹³⁰

Jamie Kreiner hat zurecht darauf hingewiesen, dass Hagiographie im 7. Jahrhundert aufgrund ihrer formalen und logischen Nähe zu Rechtsnormen, Rechtspraktiken und ihren textlichen Ausprägungen (vielleicht) stärker als zuvor der Definition und Diskussion rechtlicher Prinzipien diene. Hagiographen stärkten vor allem die christliche Fundierung von Königsherrschaft, betonten dadurch aber auch die Verantwortung des Königs und der an der Herrschaft beteiligten geistlichen und weltlichen Personen gegenüber der *lex divina*.¹³¹ Diese Rolle kam Hagiographie vor allem aufgrund ihrer traditionellen Bedeutung als erzählte Norm zu. Sie bot sozusagen einen narrativen Rahmen der Jurisprudenz.

Dieser Gedanke beschränkt sich gewiss nicht auf die *Vitae vel Passiones*. Wie wir sahen, stellte der autoritative Rahmen der Märtyrerpassion allerdings formale und gedankliche Vergleichsperspektiven zur Verfügung, die sich in besonderem Maße dazu eigneten, das Verhältnis zwischen irdischem, vom König personifizierten Recht und göttlichem Recht, das in den hier interessierenden Texten durch den *novus martyr* personifiziert wird, zu diskutieren. Auf der Grundlage einer heilsgeschichtlich geweiteten, universalen Definition des Martyriums, wie wir sie in der *Hibernensis* synthetisiert greifen, suggerierte die Deutung zeitgenössischer politische Akteure als tatsächliche Märtyrer hagiographisch begründete Eindeutigkeit im Kontext einer offenen Debatte über Formen, Praktiken und Grenzen von Königsherrschaft im Spiegel der *lex divina*.¹³² Das Modell der Märtyrerpassion bot den Autoren der *Vitae vel Passiones* die Möglichkeit, Recht und Unrecht eindeutig auf den Heiligen und seine Gegner zu verteilen und dies sogar im Rahmen eines tatsächlichen Gerichtsverfahrens darzustellen. Die Kontinuität dieser rechtlichen, aber auch moralischen Konfrontation bis in den Tod liefert in narrativer Hinsicht einen eindringlichen Beleg für die Validität dieser eindeutigen Verteilung von Recht und Unrecht, die auch die *Hibernensis* herausstellt. Der *novus martyr* stirbt als Zeuge göttlicher Gerechtigkeit wie die frühchristlichen Märtyrer einen glorreichen Tod, während seine Gegner zur Hölle fahren. Hier zeigt sich in aller Deutlichkeit,

saeculi conversantes, ad Dei homine suae opera destrui, dum enim iam noverant per iustitiae callem inflexibile iter gradire;

129 Vita vel Passio Leodegarii I, 13 (Anm. 96), 296 (Ermordung Childerichs II.) und Vita vel Passio Leodegarii I, 37 (Anm. 96), 318–320 (Ermordung Ebroins).

130 Vgl. Kreiner, *The Social Life of Hagiography* (Anm. 25), 79.

131 Kreiner, *The Social Life of Hagiography* (Anm. 25), 33–87.

132 Vgl. die Überlegungen von Kreiner, *The Social Life of Hagiography* (Anm. 25), 86–87.

dass sich die Autorität von Hagiographie, im Verständnis der Zeitgenossen, wie im Falle des Rechts aus ihrem besonderen Bezug zu einer übergreifenden, göttlichen Autorität speiste.¹³³

Die narrative Ökonomie der Märtyrerpassion suggeriert Eindeutigkeit im Lichte der vom Märtyrer bezeugten, göttlichen Wahrheit. Jenseits der Teilhabe an übergreifenden rechtstheoretischen Debatten bot diese suggestive Kraft der Märtyrererzählung den Autoren auch die Möglichkeit, im lokalen Kontext die Memoria des *novus martyr* zu gestalten, vor allem angesichts der Tatsache, dass die Protagonisten als politische Akteure fast zwangsläufig im Leben kontroverse Figuren waren.¹³⁴ Die *Vitae vel Passiones* konnten zudem der desintegrierenden Kraft des Mordes an einem wichtigen Mitglied einer lokalen Gesellschaft, der die Autoren mitunter selbst angehörten, entgegenwirken. So sind sowohl die *Vita vel Passio Leodegarii* I als auch die zwischen 675 und 690 entstandene *Vita vel Passio* des Bischofs von Clermont Praejectus mit gutem Grund als Versuche der Rechtfertigung oder der Aussöhnung zwischen überlebenden Gegnern und Anhängern der *novi martyres* gedeutet worden.¹³⁵

Damit stellt sich nicht zuletzt auch die Frage nach der Tragweite der öffentlichen Wirkung und Wahrnehmung der hier untersuchten Stilisierungen politischer Akteure als Märtyrer. Das offensichtliche Interesse der Hagiographen an einer vertieften christlichen Rahmung von Königsherrschaft deutet auf höfische Kontexte und aristokratische Kreise. Interessanterweise kennen wir für das beginnende 7. Jahrhundert neben Sisebut mit dem burgundischen Hausmeier Warnachar einen weiteren aristokratischen Laien, der martyrologische Hagiographie verfasste, genauer gesagt die *Passio* des Bischofs von Langres Desiderius sowie eine *Passio* der sogenannten Tergemini von Langres.¹³⁶ Dennoch: Bezieht sich die von Jonas von Bobbio dargestellte Angst Theuderichs II. vor der Möglichkeit einer öffentlichen Wahrnehmung Columbans als Märtyrer allein auf soziale Eliten?

133 Kreiner, *The Social Life of Hagiography* (Anm. 25), 86.

134 Vgl. die Bemerkungen zu Leodegar von Fouracre und Gerberding, *Late Merovingian France* (Anm. 9), 196.

135 Siehe dazu Fouracre und Gerberding, *Late Merovingian France* (Anm. 9), 46 sowie zur *Vita vel Passio Leodegarii* I bereits Poulin, *Saint Léger* (Anm. 96), 177 sowie Marieke Van Acker, *Vt quique rustici et inlitterati hec avdierint intellegant. Hagiographie et communication verticale au temps des mérovingiens (VII^e–VIII^e siècles)*, Turnhout 2007 (*Corpus Christianorum. Lingua Patrum* IV), 146–165, vor allem 148.

136 Zu Sisebut siehe Anm. 22. Zu Warnachar siehe John R. Martindale, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, Bd. II, Cambridge 1980, 196–198 und Horst Ebling, *Prosopographie der Amtsträger des Merowingerreiches. Von Chlothar II. (613) bis Karl Martell (741)*, München 1974 (Beihefte der Francia 2), CCCIX, 235–238 sowie zu dessen Autorschaft der *Passio* des Desiderius von Langres (BHL 2145) und der *Passio* der Tergemini von Langres (BHL 7829) Heinzelmann, *L'hagiographie mérovingienne* (Anm. 14), 45–46 und Anne-Marie Helvétius, *Colomban, Agrestius et le schisme d'Aquilée*, in: *Colomban et son influence* (Anm. 1), 227–238, hier 232.

Der Autor der *Vita vel Passio Leodegarii I* integriert die steigende Dynamik der öffentlichen Wahrnehmung seines Protagonisten als tatsächlichen Märtyrer als Spannungselement in die Darstellung des Martyriums: Neben aristokratischen Handlangern Ebroins, die sich geläutert zu Leodegar bekennen,¹³⁷ präsentiert der Autor an verschiedenen Orten der *Passio* vor allem den *populus* als untermittelbaren Zeugen des werdenden Märtyrers.¹³⁸ Diesem öffentlichen Bewusstsein der Heiligkeit Leodegars als Märtyrer hat Ebroin in der Erzählung lediglich den schwachen Versuch entgegenzusetzen, den Leib des Märtyrers für die Heiligenverehrung unverfügbar zu machen. Aus Angst vor einer möglichen Verehrung als Märtyrer gibt er Anweisung, die Gebeine in einen Brunnen zu werfen.¹³⁹

Nicht zuletzt angesichts hagiographischer Großprojekte wie dem *Liber in gloria martyrum* Gregors von Tours, der von Aunachar von Auxerre lancierten gallischen Rezension des *Martyrologium Hieronymianum* und der von demselben Aunachar verfassten *Institutio de rogationibus et vigiliis*, die die Liturgie in der gesamten Diözese Auxerre organisierte und damit die verschiedenen Kultorte miteinander vernetzte, können wir von einer breiten Kenntnis der hagiographischen Tradition der Märtyrer im Frankenreich des 7. Jahrhunderts ausgehen. Insbesondere Gregor von Tours schrieb Hagiographie mit dem Zweck der *aedificatio ecclesiae*.¹⁴⁰ Die im gallischen Kontext fest etablierte Lesung hagiographischer Texte im Rahmen der Liturgie wie auch die Hinweise auf Lese- und Rezitationsformen außerhalb der Liturgie dürften dazu ebenfalls beigetragen haben.¹⁴¹ Im Falle Leodegars bestehen unmittelbare Bezüge zwischen der *Vita vel Passio Leodegarii I* und dem

137 Beispielsweise Leodegars Wächter Graf Waning, dessen Gattin und ihr Haushalt, *Vita vel Passio Leodegarii I*, 31 (Anm. 96), 313: *Cum hoc miraculum cognovisset Waningus, non obdurat animum, eius inpendere malum, ut tyrannum fuerat iussum, sed versa vice iam Dei martyrem recognoscens, vix monasterium virginum, quod condam, Domino monente, construxerat, ei praeparare fecit ospitium, ibique ob metum fidei tam ipse quam coniux universaque eidem quoherentes tam venerabilem exhibuerunt famulatum, quam si ipsum videre meruissent dominum Christum.*

138 Siehe etwa den Kommentar des Autors zu Beginn von Kapitel 32, *Vita vel Passio Leodegarii I*, 31 (Anm. 96), 313.: *Igitur cum post tota flagella, ut decebat martire, fideles populi ei famulatum exhiberent venerabilem, quia non potest sub modio lucerna abscondi, manifeste omnipotens omnibus declaravit.* Siehe auch die folgende Anm.

139 *Vita vel Passio Leodegarii I*, 34 (Anm. 96), 315: *Et timens impius Ebroinus, ut a fidelibus christianis honor ei inpenderet martyrrii, in silvarum condensa iubet perquirere puteum et ibidem corpus eius immergere trucidatum, quatinus, hos putei terram vel lapidibus obturatum, incognitum esset hominibus illius sepulchrum.*

140 Dazu Martin Heinzelmann, *Sainteté, hagiographie et reliques en Gaule dans leurs contextes ecclésiologique et social (Antiquité tardive et haut Moyen Âge)*, in: *Lalies* 24 (2004), 37–62, hier 49–50 und 54–55.

141 Siehe dazu Martin Heinzelmann, *Neue Aspekte der biographischen und hagiographischen Literatur in der lateinischen Welt (1.–6. Jahrhundert)*, in: *Francia* 1 (1973), 27–44 und Marc van Uytanghe, *L'audience de l'hagiographie au VI^e siècle en Gaule*, in: „Scribere sanctorum gesta“. *Recueil d'études*

Messformular zum Festtag des *novus martyr* im *Missale gothicum*.¹⁴² Das Martyrium war zudem als hagiographisches Normenmodell durch die zahlreichen Märtyrerpredigten wohl etabliert.¹⁴³

Religiöse Gemeinschaften von Frauen und Männern spielten seit langem eine zentrale öffentliche Rolle als Wächter der Märtyrerkulte.¹⁴⁴ Insofern ist es nicht verwunderlich, dass für mehrere *Vitae vel Passiones* monastische Gemeinschaften als Ursprungsorte angenommen werden können.¹⁴⁵ Insbesondere im Kontext des 7. Jahrhunderts spiegelt die Rolle monastischer Zentren in der Produktion hagiographischer Texte auch deren wachsende soziale Bedeutung. Aufgrund einer nicht zuletzt rechtlich verbürgten Sonderstellung vertraten religiöse Gemeinschaften den Anspruch, angesichts aktueller, mitunter krisenhafter Ereignisse konkrete Deutungs- und Normvorschläge zu gesellschaftlichen und politischen Fragen zu unterbreiten.¹⁴⁶ Die in monastischen Kontexten entstandenen *Vitae vel Passiones* spiegeln diesen Anspruch der Vermittlung von Normvorstellungen in der aktiven Gestaltung der Figur des *novus martyr* als Referenzfigur. Die Tatsache, dass monastische Gemeinschaften mitunter selbst in die Konflikte eingebunden waren, die zum Tode des *novus martyr* geführt hatten, stellte diesen Anspruch nicht zwingend in Frage, sondern stärkte wohl eher ihre Position als Vermittler.¹⁴⁷

d'hagiographie médiévale offert à Guy Philippart, hrsg. von Étienne Renard, Michel Trigalet, Xavier Hermand und Paul Bertrand, Turnhout 2005 (Hagiologia 3), 157–177.

142 *Missale gothicum* (Anm. 27), 312–316.

143 Siehe dazu neben den in Anm. 17 und 27 genannten Studien Lisa Kaaren Bailey, *Building Urban Christian Communities. Sermons on Local Saints in the Eusebius Gallicanus Collection*, in: *Early Medieval Europe* 12 (2003), 1–24.

144 Anne-Marie Helvétius, *Le monachisme féminin en Occident de l'Antiquité tardive au haut Moyen Âge*, in: *Monachesimi d'orient e d'occidente nell'alto medioevo*. Spoleto, 31 marzo–6 aprile 2016, Bd. 1, Spoleto 2017 (Settimane di studio della Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 64/1), 193–230, hier 220–229 und Kimberley D. Bowes, *Private Worship, Public Values and Religious Change in Late Antiquity*, Cambridge 2008.

145 Die *Vita vel Passio Leodegarii I* wird einem Mönch aus Saint-Symphorien in Autun zugeschrieben, so bereits Poulin, *Saint Léger* (Anm. 96), 177. Die *Vita vel Passio* des Praejectus von Clermont wurde wohl von der mit Praejectus verwandten Äbtissin des Klosters Chamalières Gundilana oder einer Nonne ihrer Gemeinschaft verfasst, siehe dazu Fouracre und Gerberding, *Late Merovingian France* (Anm. 9), 258–259.

146 Vgl. den Beitrag von Anne-Marie Helvétius in diesem Band.

147 Der Entstehungskontext der *Vita vel Passio Leodegarii I* ist hierfür ein Beispiel: Leodegars Nachfolger im Bischofsamt von Autun, Hermenarius, beauftragte sicherlich nicht zufällig einen Mönch von Saint-Symphorien, obwohl die Gemeinschaft zumindest in Teilen Leodegar feindlich gesinnt war. Hermenarius selbst war in nicht näher zu bestimmender Form in die Ereignisse um Leodegars Ermordung eingebunden, vgl. dazu Fouracre und Gerberding, *Late Merovingian France* (Anm. 9), 200–203.

Wenn wir vor diesem Hintergrund die von den Autoren der *Vitae vel Passiones* inszenierte öffentliche Wahrnehmung ihrer Protagonisten als tatsächliche Märtyrer durch den *populus* ernst nehmen, dann vermag dies auch zu erklären, warum in klösterlichen Kontexten geschaffene Normentexte wie der *Liber scintillarum* und die *Collectio Hibernensis* dem Martyrium eigene Abschnitte widmen. Beide Sammlungen beinhalten zudem in auffälliger Weise Kapitel oder Bücher zu den Begriffen *iusticia* oder *iudicium*.¹⁴⁸ Dies spiegelt den von Roy Flechner für die *Hibernensis* zu Recht formulierten Grundgedanken, dass solche Sammlungen Normen für eine als *ecclesia* gedachte christliche Gesellschaft formulierten, die im Rahmen der hier analysierten hagiographischen Erzählungen exemplifiziert wurden.

Fragen wir zum Schluss nach der Bedeutung unserer Beobachtungen für die Beziehungen zwischen Hagiographie und Recht. Eine Ausweitung auf andere Rechtsbereiche ist sicherlich sinnvoll, wie Stefan Esders für das Phänomen des Meineids im Zusammenhang mit der hagiographischen Tradition des Heiligen Polyeuktus gezeigt hat.¹⁴⁹

Die vielfältigen Gestaltungsformen der merowingischen Hagiographie des 7. Jahrhunderts verstehen sich auch vor dem Hintergrund einer verstärkten Einbindung expliziter und vor allem impliziter Bezüge zur Bibel.¹⁵⁰ Dies deckt sich mit der steigenden normativen Bedeutung biblischer Referenzen im öffentlichen Diskurs.¹⁵¹ Die Gestaltung von Hagiographie als Narration im biblischen Paradigma verweist auf den imitatorischen Rückgriff der Hagiographen auf das Modell der Bibel als *historia*, ein Begriff der folgerichtig auch die Hagiographie selbst bezeichnen kann. Synthesen christlicher Normvorstellungen wie die *Collectio Hibernensis*, die in der Ordnung biblischer und patristischer Referenzen jeweils eigene Normen-erzählungen kreieren, stehen komplementär zur Hagiographie, da sie ebenso imitierend auf die Bibel zurückgreifen, dabei aber den Status der Bibel als *lex* betonen, auch wenn die Hagiographen diesen Grundgedanken, wie wir sahen, exemplifizieren und ausdeuten. Vor diesem Hintergrund erschöpfen sich die Beziehungen zwischen Hagiographie und Recht nicht allein in Verbindungslogiken von *exemplum*

148 The *Hibernensis* II, 21 (Anm. 30), 115–140 (*De iudicio*) und Defensor von Ligugé, *Liber scintillarum*, XIV (Anm. 36), 67–70 (*De iusticia*).

149 Stefan Esders, 'Avenger of all Perjury' in Constantinople, Ravenna and Metz: Saint Polyeuctus, Sigebert I and the Division of Charibert's Kingdom in 568, in: *Western Perspectives on the Mediterranean. Cultural Transfer in Late Antiquity and the Early Middle Ages, 400–800 AD*, hrsg. von Andreas Fischer und Ian Wood, London, New York, 2014, 17–40.

150 Van Uytfanghe, *Stylisation biblique* (Anm. 117), 251.

151 Yitzhak Hen, *The Uses of the Bible and the Perception of Kingship in Merovingian Gaul*, in: *Early Medieval Europe* 7 (1998), 277–289.

und Norm oder erzählter Norm und gesetzter Norm, zumal die Umformung von Exzerpten aus hagiographischen Texten zu normativen Sentenzen in der hier vorgestellten Sammlung auf die Durchlässigkeit der Grenzen solcher Kategorien hindeuten. Die *Dialogi* Gregors des Großen sind immerhin eine wichtige Referenz der *Hibernensis*.¹⁵² Im Hinblick auf das Verhältnis zum biblischen Urmodell fußt die Komplementarität von Hagiographie und Recht vor allem auch in der von beiden Textkategorien geteilten Notwendigkeit, angesichts sich ändernder Kontexte das Verhältnis von *imitatio* und *aemulatio*, von Imitation und Aktualisierung des biblischen und im weiteren Sinne hagiographischen Modells immer wieder neu zu bestimmen.¹⁵³ Wie diese Beispielstudie bekräftigte, haben monastische Kontexte des 7. und frühen 8. Jahrhunderts in diesem Sinne einen wichtigen Beitrag geleistet, um im Zusammenspiel von Hagiographie und Recht im Rückgriff auf das Martyrium als Denkfigur Anstöße für die Entwicklung und Implementierung gesamtgesellschaftlicher Normvorstellungen zu geben.

152 Siehe das Verzeichnis der textuellen Bezüge der *Hibernensis* zu den *Dialogi* bei The *Hibernensis* II (Anm. 30), 989.

153 Vgl. zusammenfassend mit vertiefender Literatur Blennemann, *Martyre et prédication* (Anm. 17), 255 sowie generell zur Imitation als mittelalterliche Praxis Imitationen: systematische Zugänge zu einem kulturellen Prinzip des Mittelalters, hrsg. von Michael Grünbart, Gerald Schwedler und Jörg Sonntag, Paderborn 2021 (Münstersche Mittelalter-Schriften 83).

Neuanfänge nach Otmar

St. Gallen in den 760er-Jahren und Winithars *Versus*

In den 750er-Jahren brachen für den St. Galler Konvent schwere Zeiten an, als der seit dem Jahr 751 als König herrschende Pippin die beiden fränkischen Grafen Warin und Ruthard mit der politisch-administrativen Neuordnung des seit 746 endgültig unterworfenen Dukats von Alemannien betraute.¹ Von dieser umfassenden Reorganisation war nicht zuletzt die unmittelbare Umgebung des Steinach-Klosters betroffen. Nachdem die WalDRAM-Familie dort wohl schon länger an Einfluss verloren hatte, wurde nun das gesamte Gebiet zwischen Boden- und Zürichsee neu strukturiert und bis in die frühen 760er-Jahre in drei Bereiche aufgeteilt:² in eine von

- 1 Zu Ruthard, einem der bedeutendsten „Reichsaristokraten“ im Dienst der Karolinger vgl. Irmgard Dienemann-Dietrich, Der fränkische Adel in Alemannien im 8. Jahrhundert, in: Grundfragen der alemannischen Geschichte, Sigmaringen 1952, '1976 (Vorträge und Forschungen 1), 149–192, hier 158–170; Michael Borgolte, Die Geschichte der Grafengewalt im Elsaß von Dagobert I. bis Otto dem Großen, in: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins 131 (1983), 3–54, hier 15–21; ders., Die Grafen Alemanniens in merowingischer und karolingischer Zeit. Eine Prosopographie, Sigmaringen 1986 (Archäologie und Geschichte 2), 229–236; Karl Weber, Die Formierung des Elsass im Regnum Francorum. Adel, Kirche und Königtum am Oberrhein in merowingischer und frühkarolingischer Zeit, Ostfildern 2011 (Archäologie und Geschichte 19), 172–177. Zu Warin vgl. Dienemann-Dietrich, Adel, 170–177; Borgolte, Geschichte der Grafengewalt, 15–21; ders., Grafen, 282–287.
- 2 Nach Ratpert, *Casus sancti Galli*, c. 2 [5], hrsg. von Hannes Steiner, Hannover 2002, in: MGH SS rer. Germ. in usum schol. 75, 154, war WalDRAM, der Begründer des Steinach-Klosters, schon um 740 gestorben. Er soll Abt Otmar in den ersten 20 Jahren seines Abbatiaats Beistand geleistet haben. Mit WalDRams Tod endete auch die Schutzherrschaft von dessen Familie über St. Gallen, die nach Ratpert bereits zur Zeit des heiligen Gallus begonnen und *usque ad tempora Caroli* [Karl Martell, † 741] angedauert hätte. Vgl. dazu auch Theodor Mayer, Konstanz und St. Gallen in der Frühzeit, in: Schweizerische Zeitschrift für Geschichte 2 (1952), 473–524; zitiert nach: Zur Geschichte der Alemannen, hrsg. von Wolfgang Müller, Darmstadt 1957 (Wege der Forschung 100), 430–481, hier 446–448, 452–455, sowie Michael Borgolte, Geschichte der Grafschaften Alemanniens in fränkischer Zeit, Sigmaringen 1984 (Vorträge und Forschungen, Sonderband 31). Vgl. aber auch Alfons Zettler, St. Gallen als Bischofs- und als Königskloster, in: Alemannisches Jahrbuch (2001/2002), 23–38, der nach anderen Berichten eine Wirksamkeit WalDRams bis in die Regierungszeit „König“ Pippins annahm. Vgl. Walahfrid Strabo, *Vita sancti Otmari*, c. 1, hrsg. von Ildefons von Arx, in: MGH SS 2, Hannover 1829, 41–47, hier 42, bzw. hrsg. von Gerold Meyer von Knonau, in: Mitteilungen zur vaterländischen Geschichte 12 (1870), 94–113, hier 96, aber

Warin geleitete Grafschaft im Thurgau, die im Süden bald durch einen von Ruthard im Zürichseegebiet eingerichteten königlichen Fiskalbezirk begrenzt wurde, und aus der im Norden eine vom Bistum Konstanz dominierte Zone zwischen Bodensee, Thur und Sitter ausgegliedert wurde.³

Diese Umgestaltung und Neustrukturierung im südlichen Bodenseeraum wurde von königlich autorisierten Güterkonfiskationen, aber auch von anderen, unregelmäßigen Formen der Entfremdung begleitet, die nicht zuletzt das Kloster St. Gallen trafen und die dort als Güterraub betrachtet wurden.⁴ Gegen diese Enteignungen, denen am Ende auch die meisten Güter der umfangreichen

ebenso (hier Walahfrid folgend) Iso, *Relatio de miraculis sancti Otmari*, c. 5, hrsg. von Ildefons von Arx, in: MGH SS 2, Hannover 1829, hier 49, bzw. hrsg. von Gerold Meyer von Knonau, in: *Mitteilungen zur vaterländischen Geschichte* 12 (1870), 14–139, hier 122–123, sowie Ratpert, *Casus sancti Galli*, c. 2 [5], 152. Spuren der Waldram-Familie lassen sich jedenfalls noch bis in spätere Zeit verfolgen. So übertrugen um 780 Waldrada, *filia Theotuni condam, qui fuit uxor Waldramno tribuno*, und ihr Sohn Waldbert in Romanshorn, also keine zehn Kilometer von Arbon entfernt, Besitzungen samt einer Kirche an St. Gallen (Urkundenbuch der Abtei Sanct Gallen [fortan W.], Bd. I–II, hrsg. von Hermann Wartmann, Zürich 1863–1866; Nachdruck Frankfurt/Main 1981, 85 = *Chartularium Sangallense* (fortan ChSG) Bd. I–II, hrsg. von Peter Erhart, unter Mitwirkung von Karl Heidecker, Rafael Wagner und Bernhard Zeller, St. Gallen 2013 bzw. 2021, I 97; *Chartae Latinae Antiquiores* (fortan ChLA). Facsimile-edition of the Latin charters prior to the ninth century, Bd. I–II, hrsg. von Albert Bruckner und Robert Marichal, Olten 1954–1956, I 91. Die im Original erhaltenen St. Galler Urkunden des 9. Jahrhunderts finden sich in ChLA. Facsimile-edition of the Latin charters, 2nd series, ninth century, Bd. C–CXI und CXVIII, hrsg. von Peter Erhart, Karl Heidecker und Bernhard Zeller, Dietikon–Zürich 2006–2019. Vgl. auch W. 375 (ChSG I 383, ChLA CIV 13) sowie W. 471 (ChSG II 493, ChLA CVI 16). Zu diesen Urkunden vgl. Borgolte, *Grafen* (Anm. 1), 242; Rosamond McKitterick, *The Carolingians and the written word*, Cambridge 1989, 102–103; Eylä Hassenpflug, *Das Laienbegräbnis in der Kirche. Historisch-archäologische Studien zu Alemannien im frühen Mittelalter*, Rahden 1999 (Freiburger Beiträge zur Archäologie und Geschichte des ersten Jahrtausends 1), 188–191; Hans F. Haefele und Hannes Steiner, *Die Waldram-Familie und ihre Rolle in der Frühgeschichte St. Gallens. Ein Forschungsbericht* Hans F. Haefeles aus den frühen 70er-Jahren, eingeleitet und kommentiert von Hannes Steiner, in: *Schriften des Vereins für Geschichte des Bodensees* 118 (2000), 1–15, bes. 6, 10–12.

3 Vgl. Borgolte, *Geschichte* (Anm. 2), 78–86, 101–108, 248, 252; ders., *Grafen* (Anm. 1), 80–81, 283–284.

4 Zu ähnlichen Güterkonfiskationen und unregelmäßigen Gütertransaktionen im Breisgau sowie zur Involvierung Ruthards in diese vgl. *Die Urkunden der Karolinger I*, hrsg. von Engelbert Mühlbacher, Hannover 1906, in: MGH DD Karol. I., 166 und 167. Vgl. dazu Heinrich Büttner, *Franken und Alamannen in Breisgau und Ortenau. Ein Beitrag zur Geschichte des Oberrheins im 8. Jahrhundert*, in: *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins* 91 (1939), 323–359, hier 335–346; Josef Fleckenstein, *Fulrad von St. Denis und der fränkische Ausgriff in den süddeutschen Raum*, in: *Studien und Vorarbeiten zur Geschichte des großfränkischen und frühdeutschen Adels*, hrsg. von Gerd Tellenbach, Freiburg i. Br. 1957, 9–39; zitiert nach: *Zur Geschichte der Alemannen* (Anm. 2), 354–400, hier 370–373; Borgolte, *Geschichte der Grafengewalt* (Anm. 1), 18–19; ders., *Geschichte* (Anm. 2), 111–112; ders., *Grafen* (Anm. 1), 230, 283–284.

Beata-Lantbert-Schenkungen aus den 740er-Jahre anheimfallen sollten,⁵ setzte sich Abt Otmar zur Wehr und soll sich diesbezüglich sogar an König Pippin gewandt haben.

In der weiteren Auseinandersetzung mit Warin und Ruthard wurde der St. Galler Abt von den beiden Grafen festgenommen und – nach Auskunft seiner Vita – unter angeblich falscher Anklage vor Gericht gestellt und verurteilt. Danach wurde Otmar in Bodman (Lkr. Konstanz) eingekerkert, schließlich aber auf Intervention eines Grafen Gozbert auf die kleine Rheininsel Werd bei Eschenz (Kt. Thurgau) verbannt. Dort starb er einige Monate später, am 16. November 759.⁶

Inwieweit der Konstanzer Bischof Sidonius bereits in die Ausschaltung Abt Otmars eingebunden war, lässt sich auf der Grundlage der tendenziösen und widersprüchlichen Berichte der späteren klösterlichen Geschichtsschreibung nicht sicher beurteilen, doch besteht kein Zweifel daran, dass er danach in Absprache mit Warin und Ruthard agierte und sehr zielgerichtet handelte.⁷ Schon die Einsetzung des

5 Zu den Beata-Lantbert-Schenkungen vgl. Rolf Sprandel, Das Kloster St. Gallen in der Verfassung des karolingischen Reiches, Freiburg i. Br. 1958, 15–20; Borgolte, Geschichte (Anm. 2), 78–88; Werner Rösener, Strukturformen der adeligen Grundherrschaft in der Karolingerzeit, in: Strukturen der Grundherrschaft im frühen Mittelalter, hrsg. von Werner Rösener, Göttingen 1989, 21993 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 92), 126–180, hier 145–148; Doris Hellmuth, Frau und Besitz. Zum Handlungsspielraum von Frauen in Alamannien (700–940), Sigmaringen 1998 (Vorträge und Forschungen, Sonderband 42), 140–142; Philippe Depreux, L'apparition de la précaire à Saint-Gall, in: Les transferts patrimoniaux en Europe occidentale, VIII^e–X^e siècle (I). Actes de la table ronde de Rome, 6–8 mai 1999 = Mélanges de l'École française de Rome – Moyen Âge 111/2 (1999), 649–673, hier 660–662; Hassenpflug, Laienbegräbnis (Anm. 2), 143–146; Paul Oberholzer, Vom Eigenkirchenwesen zum Patronatsrecht. Leutkirchen des Klosters St. Gallen im Früh- und Hochmittelalter, St. Gallen 2002, 207–210; Gesine Jordan, „Nichts als Nahrung und Kleidung“. Laien und Kleriker als Wohngäste bei den Mönchen von St. Gallen und Redon (8. und 9. Jahrhundert), Berlin 2007 (Europa im Mittelalter 9), 123–130.

6 Walahfrid Strabo, Vita sancti Galli, II, c. 14, hrsg. von Bruno Krusch, in: MGH SS rer. Merov. 4, Hannover, Leipzig 1902, 280–337, hier 322–323; Walahfrid, Vita sancti Otmari, c. 4–6 (Anm. 2), 43–44 bzw. 99–103; Ratpert, Casus sancti Galli, c. 2 [6] (Anm. 2), 155–159. Walahfrid nennt in der *Vita sancti Otmari* einen Mönch Lantpert als Ankläger, der Otmar bezichtigte, sich an einer (zum Zeitpunkt der Anklage noch lebenden) Frau vergangen zu haben (*quae a viro beato vim pollutionis fuisset perpessa*). Zu der auffälligen Namensgleichheit des Mönches mit dem Beata-Sohn Lantbert vgl. Alfons Zettler, Vortrag zum Fest des heiligen Otmar, in: Vvaldo 1: Otmar and Beata, hrsg. von Peter Erhart und Jakob Kuratli Hüebli, St. Gallen 2020, 58–82, hier 80 und den Beitrag von Albrecht Diem in diesem Band.

7 Zu Sidonius und Johannes vgl. Rudolf Henggeler, Professbuch der fürstlichen Benediktinerabtei der heiligen Gallus und Otmar zu St. Gallen, Einsiedeln 1931 (Monasticum-Benedictinum Helvetiae), 77; Johannes Duft, Anton Gössi und Werner Vogler, St. Gallen, in: Frühe Klöster, die Benediktiner und Benediktinerinnen in der Schweiz, hrsg. von Elsanne Gilomen-Schenkel, Bern 1986 (Helvetia Sacra 3/1/2), 1180–1369, hier 1268.

Reichenauer Mönches Johannes als Nachfolger Otmars durch die beiden Grafen dürfte nicht ohne das Zutun des Bischofs erfolgt sein.⁸

Mit dem neuen St. Galler Abt schloss Sidonius noch 759/760 einen weitreichenden Vertrag, nach dem das Steinach-Kloster der Konstanzer Bischofskirche unterstellt und zu einer jährlichen Zinsleistung von einer Unze Gold und einem Pferd verpflichtet war.⁹ Gleichzeitig garantierte diese Übereinkunft den Mönchen ein klösterliches Leben ohne Bedrängnis und Beeinträchtigung sowie dem Abt die uneingeschränkte Verfügungsgewalt über das Klostereigentum für den Unterhalt des Konvents.¹⁰ Interventionen des Churer Bischofs Tello (759–765), von dem Verwandte im Steinach-Kloster lebten, nützten nichts.¹¹ Im Gegenteil intensivierte sich die Abhängigkeit St. Gallens von der Konstanzer Bischofskirche, als Johannes im Jahr 760 Sidonius auf dem Konstanzer Bischofsstuhl und als Abt des Klosters Reichenau nachfolgte. Denn diese Personalunion unter Abtbischof Johannes (760–782) machte das Steinach-Kloster de facto zum Konstanzer Eigenkloster.¹²

Wie nicht zuletzt das bald nach 800 angelegte und für die Frühzeit St. Gallens nicht ganz unproblematische klösterliche Professbuch erkennen lässt, verzeichnete das Steinach-Kloster unter der neuen Konstanzer Führung aber einen regen Zulauf.¹³ Viele der Neuankömmlinge hatten wohl einen Konstanzer/Reichenauer

8 Walahfrid, Vita sancti Galli, II, c. 15 (Anm. 6), 323–324.

9 Diese Übereinkunft ist nur in einer Bestätigung durch Karl den Großen aus dem Jahr 780 erhalten. Vgl. W. 92 (ChSG [Anm. 2] I 90, ChLA [Anm. 2] II 157) = D Karol. I (Anm. 4), 130: *qualiter manasthirium sancti Gallone, qui aspexit ad ecclesiam sanctae Mariae urbis Constantiae*

10 W. 92 (ChSG [Anm. 2] I 90, ChLA [Anm. 2] II 157) = D Karol. I (Anm. 4), 130: *in reliquo vero, quicquid ad ipsum monasthirium obtingebat, cum omni integritate pro ipsorum monachorum sustentatione vel alimenta rectores sui in eorum haberent potestatem pleniter dominandi.*

11 Walahfrid, Vita sancti Galli, II, c. 17 (Anm. 6), 324–325: *Tello quidam Curiensis ecclesiae praesul misit ad eum [Sidonium], humiliter deprecans, ut sui amoris causa, quoniam eorundem fratrum aliqui consanguinitatis vinculo illi erant coniuncti, ab eorum cessaret iniuriis nihilique incommodi Dei famulis irrogaret.*

12 Mayer, Konstanz und St. Gallen (Anm. 2), 456–460, 477–480; Sprandel, Kloster (Anm. 5), 25; Ulrich May, Untersuchungen zur frühmittelalterlichen Siedlungs-, Personen- und Besitzgeschichte anhand der St. Galler Urkunden, Bern 1976 (Geist und Werk der Zeiten 46), 56–59; Duft, Gössi und Vogler, St. Gallen (Anm. 7), 1190; Johannes Duft, Geschichte des Klosters St. Gallen im Überblick vom 7. bis zum 12. Jahrhundert, in: Das Kloster St. Gallen im Mittelalter. Die kulturelle Blüte vom 8. bis zum 12. Jahrhundert, hrsg. von Peter Ochsenbein, Darmstadt 1999, 11–30, hier 15; Ernst Tresp, St. Gallen, Reichenau und Konstanz im 8. und frühen 9. Jahrhundert, in: 817 – Die urkundliche Ersterwähnung von Villingen und Schwenningen. Alemannien und das Reich in der Zeit Kaiser Ludwigs des Frommen, hrsg. von Jürgen Dendorfer, Heinrich Maulhardt, R. Johanna Regnath und Thomas Zotz, Ostfildern 2016 (Veröffentlichungen des Alemannischen Instituts Freiburg i. Br. 83), 123–143, hier 126.

13 Das klösterliche Professbuch, aber auch andere Memorialquellen wie Nekrologien und *Libri Vitae* enthalten keineswegs alle Namen der frühen St. Galler Mönche. So fehlen in diesen mehrere

Hintergrund, und nicht alle von ihnen scheinen in St. Gallen die Profess abgelegt zu haben. Vor allem die St. Galler Urkunden dieser Jahre bezeugen die Präsenz von weiteren, im Professbuch nicht verzeichneten Geistlichen. Diese Priester, Lektoren und *clerici* tauchen vornehmlich als Zeugen in vom Abtbischof ausgestellten Urkunden sowie als im Kloster St. Gallen tätige Urkundenschreiber auf. Aus diesem Grund wird man sie am ehesten als im Auftrag des Abtbischofs wirkende Konstanzer (Dom-)Kleriker interpretieren können, unter denen sich in dieser Zeit aber durchaus auch Reichenauer Mönche befunden haben könnten.¹⁴

Geleitet wurde die St. Galler Gemeinschaft nach dem Aufstieg von Abt Johannes zum Konstanzer Bischof offenbar von den Mönchen Marcus und Stephanus. Während Marcus noch unter Abt Otmar die Profess abgelegt hatte und zweimal als Urkundenschreiber belegt ist, kam Stephanus erst mit Abtbischof Johannes ins Steinach-Kloster.¹⁵ Im St. Galler Professbuch wird er unmittelbar nach Abtbischof

urkundlich belegte Konventualen der Zeit vor 759/760 wie etwa Theotbald, Silvester und der Presbyter Liutfrid. Vgl. Max Schär, Sankt Galler Mönche unter Abt Otmar 720–760, in: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige 120 (2009), 9–32, hier 10, 13–18, 27; Jordan, Nahrung und Kleidung (Anm. 5), 72–76; Alfons Zettler, Otmars Gefährten. Studien zum St. Galler Gelübdebuch und zu den ältesten St. Galler Mönchslisten, in: *Libri Vitae. Gebetsgedenken in der Gesellschaft des Frühen Mittelalters*, hrsg. von Dieter Geuenich und Uwe Ludwig (Köln, Weimar, Wien 2015), 175–201, hier 177–178, 197–199, sowie ders., Datierung und Konzeption des älteren St. Galler Verbrüderungsbuches, in: *Die St. Galler Verbrüderungsbücher*, hrsg. von Dieter Geuenich und Uwe Ludwig unter Mitwirkung von Fabrizio Crivello, Peter Erhart und Alfons Zettler, in: MGH Libri mem. N. S. 9, Wiesbaden 2019, 71–126, hier 118–119, der umgekehrt darauf aufmerksam machte, dass die das 8. Jahrhundert betreffenden Einträge des Professbuchs vielleicht nicht nur Mönche verzeichnen.

- 14 Von Abtbischof Johannes ausgestellt wurde W. 32 (ChSG [Anm. 2] I 40, ChLA [Anm. 2] I 54); im Kloster St. Gallen ausgefertigt wurden W. 43 (ChSG [Anm. 2] I 43, ChLA [Anm. 2] I 61), W. 44 (ChSG [Anm. 2] I 44, ChLA [Anm. 2] CXVIII 10) und W. 48 (ChSG [Anm. 2] I 47, ChLA [Anm. 2] CXVIII 13); keinen Ausstellungsort nennen W. 32 (ChSG [Anm. 2] I 40, ChLA [Anm. 2] I 54), W. 47 (ChSG [Anm. 2] I 46, ChLA [Anm. 2] CXVIII 12) W. 53 (ChSG [Anm. 2] I 53, ChLA [Anm. 2] I 67).
- 15 *Libri confraternitatum sancti Galli, Augiensis, Fabariensis*, hrsg. von Paul Piper, in: MGH Necr. Suppl., Berlin 1884, 1–110, hier 113. Zu Marcus vgl. W. 16 (ChSG [Anm. 2] I 18, ChLA [Anm. 2] CXVIII 5), W. 17 (ChSG [Anm. 2] I 19, ChLA [Anm. 2] I 50); Henggeler, Professbuch (Anm. 7); Albert Bruckner, Paläographische Studien zu den älteren St. Galler Urkunden, in: *Studi Medievali* 4 (1931), 119–130, 360–370, und 6 (1933), 279–293; zitiert nach: *Estratto dagli Studi Medievali* (Torino 1937), 12, 20; ders., *Scriptoria Medii Aevi Helvetica*. Denkmäler schweizerischer Schreibkunst des Mittelalters II: Schreibschulen der Diözese Konstanz: St. Gallen I, Genf 1936, 15 mit Anm. II; Natalia Daniel, Handschriften des zehnten Jahrhunderts aus der Freisinger Dombibliothek. Studien über Schriftcharakter und Herkunft der nachkarolingischen und ottonischen Handschriften einer bayerischen Bibliothek, München 1973 (Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung 11), 34; Michael Borgolte, Geschichte (Anm. 2), 40 mit Anm. 66; Schär, Sankt Galler Mönche (Anm. 13), 15, 24. – Stephanus ist von seinem in den 730er-Jahren einmal

Johannes genannt. Gemeinsam werden Marcus und Stephanus in der Zeugenliste einer Urkunde vom 27. März 761 nach Abtbischof Johannes erwähnt.¹⁶ Am 11. Mai desselben Jahres fungierten beide gemeinsam mit dem klösterlichen Praepositus Wolfram als Aussteller einer Prästarie-Urkunde.¹⁷

Noch in den frühen 760er-Jahren dürfte der ebenfalls bereits unter Abt Otmar eingetretene Praepositus Wolfram die Position des Marcus übernommen haben. Als alleiniger Vertreter des Klosters St. Gallen begegnet er schon in einer am 29. Juli 761 ausgestellten Kaufurkunde.¹⁸ In einer vermutlich ebenfalls in die frühen 760er-Jahre zu datierenden Prästarie-Urkunde von Abtbischof Johannes wurde er vor den Priestern Stephanus und Winithar als klösterlicher Spitzenzeuge angeführt.¹⁹

Wie Stephanus dürfte auch der Priester Winithar im Gefolge von Abtbischof Johannes nach St. Gallen gekommen sein. So findet sich sein Name im klösterlichen Professbuch gleich nach jenem des Stephanus.²⁰ Noch in der ersten Hälfte

belegten Namensvetter zu unterscheiden, vgl. W. 4 (ChSG [Anm. 2] I 6, ChLA [Anm. 2] CXVIII 2). Vgl. auch Peter Ochsenbein, Sonderling im Galluskloster. Winitharius, der erste Schriftsteller des Klosters St. Gallen, in: *Neue Zürcher Zeitung* (30. März 1999), 68; zitiert nach: ders., *Cultura Sangallensis. Gesammelte Aufsätze*, hrsg. von Ernst Tremp, St. Gallen 2000 (Monasterium Sancti Galli 1), 148–153, hier 151.

16 W. 27 (ChSG [Anm. 2] I 28, ChLA [Anm. 2] I 52).

17 W. 29 (ChSG [Anm. 2] I 30, ChLA [Anm. 2] II 165). Zu den anderen in dieser Urkunde genannten Zeugen: Walderam und Wacolf machten unter Otmar Profess; Rato, vermutlich auch Tassilo und Cunderam unter Abtbischof Johannes. Vgl. Schär, *Sankt Galler Mönche* (Anm. 13), 13–16.

18 W. 31 (ChSG [Anm. 2] I 32, ChLA [Anm. 2] I 58).

19 W. 32 (ChSG [Anm. 2] I 40, ChLA [Anm. 2] I 54) nennt Johannes, Wolfram, Stephanus und Winithar als erste Zeugen. Unsicher ist die Zuordnung der Priester Sikimar und Hiltiker. Der am Schluss genannte Mönch Isanbert hatte unter Abtbischof Johannes die Profess abgelegt. Vgl. Schär, *Sankt Galler Mönche* (Anm. 13), 16–17 (dem der Beleg von Isanbert in W. 32 wahrscheinlich entgangen ist).

20 *Libri confraternitatum sancti Galli, Augiensis, Fabariensis* (Anm. 15), 113. Zu Winithar vgl. Franz Steffens, *Die Abkürzungen in den lateinischen Handschriften des 8. und 9. Jahrhunderts in St. Gallen*, in: *Zentralblatt für Bibliothekswesen* 30 (1913), 477–487, hier 477–478; Heinz Zatschek, *Die Benutzung der Formulae Marculfi und anderer Formularsammlungen in den Privaturkunden des 8. bis 10. Jahrhunderts*, in: *MIÖG* 42 (1927), 165–267, hier 222; Henggeler, *Professbuch* (Anm. 7), 210, 225; Karl Löffler, *Die Sankt Galler Schreibschule der 2. Hälfte des 8. Jahrhunderts*, in: *Palaeographia latina* 6, hrsg. von Wallace Martin Lindsay, Oxford 1929 (St. Andrews University Publications 23), 5–66, hier 52–65; Bruckner, *Studien* (Anm. 15), 7–8, 12, 20; ders., *Scriptoria II* (Anm. 15), 14–23, 25 mit Anm. 55; ders., *Scriptoria Medii Aevi Helvetica. Denkmäler schweizerischer Schreibkunst des Mittelalters III: Schreibschulen der Diözese Konstanz: St. Gallen II*, Genf 1938, 16–20; CLA VII: *France, Switzerland*, hrsg. von Elias A. Lowe, Oxford 1956, IX–X; Bonifatius Fischer, *Bibeltext und Bibelreform unter Karl dem Großen*, in: *Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben 2: Das geistige Leben*, hrsg. von Bernhard Bischoff, Düsseldorf 1965, 156–216, hier 203–204; Paul Staerkle, *Die Rückvermerke der älteren St. Galler Urkunden*, St. Gallen 1966 (Mitteilungen zur vaterländischen Geschichte 45), 25 mit Anm. 55, 30 mit Anm. 75; Borgolte, *Geschichte* (Anm. 2),

der 760er-Jahre überflügelte Winithar aber sowohl den Praepositus Wolfram als auch Stephanus in der klösterlichen Hierarchie. Nach Auskunft einer Urkunde aus dem Jahr 766, in der Wolfram rückblickend als *monachus et missus monachorum* erwähnt wird, erscheint Winithar bereits als Dekan des Klosters.²¹

In diesem Wechsel vom *Praepositus* Wolfram zum Dekan Winithar, der sich zwischen 761 und 766 vollzogen haben muss, spiegelt sich eventuell auch die Einführung der sogenannten „Dekanieverfassung“ wider. Wie in anderen Klöstern fungierte fortan auch in St. Gallen der Dekan als Stellvertreter des Abtes bzw. Abt-bischofs. In dessen Abwesenheit, die zur Zeit der Personalunion zwischen Konstanz, Reichenau und St. Gallen wohl über weite Strecken dem Normalzustand entsprach, fiel ihm die faktische Leitung des Konvents zu.²²

Der Konstanzer/Reichenauer Zugriff und Einfluss auf das Kloster St. Gallen in den 760er-Jahren wird nicht nur an den personellen Veränderungen an der Spitze sowie innerhalb der Mönchsgemeinschaft erkennbar, sondern auch an den zum

64 mit Anm. 223; Peter Ochsenbein, Der erste bekannte Schreiber im Kloster St. Gallen: presbyter Winitharius, in: *Helvetia archaeologica* 124 (2000), 146–157; ders., Art. Winithar, in VL 10 (1999), 1214–1215; ders., Sonderling (Anm. 15); McKitterick, Carolingians (Anm. 2), 121 Anm. 95; Beat von Scarpatetti, Schreiber-Zuweisungen in St. Galler Handschriften des achten und neunten Jahrhunderts, in: *Codices Sangallenses. Festschrift für Johannes Duft zum 80. Geburtstag*, hrsg. von Peter Ochsenbein und Ernst Ziegler, Sigmaringen 1995, 25–56, hier 27–29, 31; ders., Das St. Galler Scriptorium, in: *Das Kloster St. Gallen im Mittelalter. Die kulturelle Blüte vom 8. bis zum 12. Jahrhundert*, hrsg. von Peter Ochsenbein, Darmstadt 1999, 31–67, hier 44–46; Anton von Euw, Die St. Galler Buchkunst vom 8. bis zum Ende des 11. Jahrhunderts Bd. 1, St. Gallen 2008 (*Monasterium Sancti Galli* 3), 33–37; Bernhard Zeller, Urkunden und Urkundenschreiber des Klosters St. Gallen bis ca. 840, in: *Die Privaturkunden der Karolingerzeit*, hrsg. von Peter Erhart, Karl Heidecker und Bernhard Zeller, Dietikon–Zürich 2009, 173–182, hier 176; Peter Erhart und Bernhard Zeller, Rätien und Alemannien. Schriftformen im Vergleich, in: *Wandel und Konstanz zwischen Bodensee und Lombardei zur Zeit Karls des Großen. Kloster St. Johann in Münstair und Churrätien*, hrsg. von Hans Rudolf Sennhauser unter Mitarbeit von Katrin Roth-Rubi und Eckart Kühne, Zürich 2013 (*Acta Münstair* 3), 299–318, hier 312; Walter Berschin und Bernhard Zeller, Winithar in St. Gallen (um 760–?) und der *Versus Winitharii*, in: *Sermo doctorum. Compilers, Preachers, and their Audiences in the Early Medieval West*, hrsg. von Maximilian Diesenberger, Yitzhak Hen und Marianne Pollheimer, Turnhout 2013 (*Sermo* 9), 153–186; Natalie Maag, Alemannische Minuskel (744–846 n. Chr.). Frühe Schriftkultur im Bodenseeraum und Voralpenland, Stuttgart 2014 (*Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters* 18), 36–56; dies., Alemannische Spuren in Lorsch, in: *Karolingische Klöster. Wissenstransfer und kulturelle Innovation*, hrsg. von Julia Becker, Tino Licht und Stefan Weinfurter, Berlin, München, Boston 2015 (*Materiale Textkulturen* 4), 163–174, hier 163–165; Cinzia Grifoni, A new witness of the third recension of ps.-Methodius' *Revelationes*: Winithar's manuscript St Gallen, Stiftsbibliothek, MS 238 and the role of Rome in human history, in: *Early Medieval Europe* 22 (2014), 446–460.

21 W. 49 (ChSG [Anm. 2] I 48, ChLA [Anm. 2] CXVIII 14).

22 Vgl. Rupert Schaab, Mönch in Sankt Gallen. Zur inneren Geschichte eines frühmittelalterlichen Klosters, Ostfildern 2003 (Vorträge und Forschungen, Sonderband 47), 213.

Großteil im Original erhaltenen St. Galler Urkunden, und zwar an jenen, die von St. Galler Mönchen und von den bereits erwähnten anderen, als *clerici* und/oder Lektoren bezeichneten und nicht zuletzt im Kloster St. Gallen tätigen Geistlichen ausgefertigt wurden. In diesen Urkunden wird um 760 ein ausgebildeter Schreibschultyp fassbar, der in den älteren Urkunden St. Galler Mönche – im Wesentlichen allesamt paläographische „Einzeltypen“ – keine Voraussetzungen hat.²³

Dieser ältere alemannische Schreibschultyp erscheint meist als Buchschrift mit einem soliden, robusten und tendenziell breiten Grundcharakter. Gelegentlich nimmt er aber auch kursivere Züge an. Er lässt sich nicht nur in Urkunden, sondern auch in mehreren St. Galler Handschriften nachweisen, vor allem in St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 40 und Cod. Sang. 44 sowie in St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 189 und Cod. Sang. 212. In dem eng mit Codex 40 verbundenen Codex 44 findet sich auf pag. 183 ein Kolophon, in dem vermerkt wurde, dass die Handschrift von Bischof Johannes (760–782) in Auftrag gegeben wurde (*hunc librum scribere feci*). Zudem wurde bestimmt, dass das Buch für immer im Kloster St. Gallen verbleiben solle.²⁴

Aufgrund seiner Einheitlichkeit, seiner Realisierung durch mehrere Schreiber und seiner Verwendung in Urkunden und Codices muss der ältere alemannische Schreibschultyp in einem Skriptorium einer großen kirchlichen Institution ausge-

- 23 Vgl. W. 23 (ChSG [Anm. 2] I 26, ChLA [Anm. 2] I 51), W. 27 (ChSG [Anm. 2] I 28, ChLA [Anm. 2] I 52), W. 31 (ChSG [Anm. 2] I 32, ChLA [Anm. 2] I 58), W. 32 (ChSG [Anm. 2] I 40, ChLA [Anm. 2] I 54), W. 33 (ChSG [Anm. 2] I 33, ChLA [Anm. 2] II 164), W. 36 (ChSG [Anm. 2] I 36, ChLA [Anm. 2] I 155), W. 38 (ChSG [Anm. 2] I 38, ChLA [Anm. 2] I 59), W. 39 (ChSG [Anm. 2] I 39, ChLA [Anm. 2] I 60), W. 41 (ChSG [Anm. 2] I 41, ChLA [Anm. 2] I 62), W. 42 (ChSG [Anm. 2] I 42, ChLA [Anm. 2] I 63), W. 43 (ChSG [Anm. 2] I 43, ChLA [Anm. 2] I 61), W. 50 (ChSG [Anm. 2] I 49, ChLA [Anm. 2] I 65), W. 53 (ChSG [Anm. 2] I 53, ChLA [Anm. 2] I 67), W. 54 (ChSG [Anm. 2] I 54, ChLA [Anm. 2] I 69), W. 55 (ChSG [Anm. 2] I 55, ChLA [Anm. 2] I 68), vgl. auch W. 110 (ChSG [Anm. 2] I 118, ChLA [Anm. 2] II 114). Vgl. Bruckner, Studien (Anm. 15), 21, und ders., Scriptoria II (Anm. 15), 18–23; von Scarpatetti, Scriptorium (Anm. 20), 46–47. Vgl. dazu nun auch Bernhard Zeller, Diplomatische Studien zu den St. Galler Privaturkunden des frühen Mittelalters (ca. 720–980). Wien, Köln 2022 (MIÖG Ergänzungsband 66), 137–140. Ausgezeichnete Abbildungen aller St. Galler Urkunden des frühen Mittelalters sind verfügbar auf <https://www.e-chartae.ch>.
- 24 Vgl. Steffens, Abkürzungen (Anm. 20), 479; Bruckner, Scriptoria II (Anm. 15), 19 Anm. 37; ders., Scriptoria III (Anm. 20), 16–17; Bernhard Bischoff, Paläographie des römischen Altertums und des abendländischen Mittelalters, Berlin 2009 (Grundlagen der Germanistik 24), 146; von Scarpatetti, Scriptorium (Anm. 20), 46; ders., Die alemannische Minuskel, in: Mensch und Schrift im frühen Mittelalter, hrsg. von Peter Erhart und Lorenz Hollenstein, St. Gallen 2006, 148–152, hier 151; von Euw, Buchkunst, Bd. 1 (Anm. 20), 37–38, 306–307; Peter Erhart, *Puerili pollice*: Maniere di insegnamento della scrittura nell'area del Lago di Costanza, in: Scrivere e leggere nell'Alto Medioevo, Spoleto 2012 (Settimane 59), 151–178, hier 159–160. Ausgezeichnete Abbildungen der St. Galler Handschriften des frühen Mittelalters sind verfügbar auf <https://www.e-codices.unifr.ch/de/list/csg>.

bildet worden sein. Eine vermutete Entstehung desselben im St. Gallen der Otmar-Zeit scheint aber fragwürdig.²⁵ Denn abgesehen von der Urkunde des Mönches Theotbald aus dem Jahr 758²⁶ gibt es vor Otmars Absetzung im Jahr 759 keinerlei Spuren dieser Schrift. Vielmehr dürfte das plötzliche und massierte Auftauchen dieses Schrifttyps nach 759/760 sowohl bei St. Galler Mönchen als auch bei nicht-klosterlichen Schreibern mit mutmaßlich bischöflichem Hintergrund auf eine Konstanzer/Reichenauer Herkunft verweisen.²⁷ Für diese Annahme sprechen auch paläographische Verbindungen dieses Schrifttyps zur Schrift der Beata-Lantbert-Urkunden aus den 740er-Jahren.²⁸ Diese beiden Dokumente wurden von zwei Schreibern ausgefertigt, die wohl aus dem Kloster Reichenau oder dem diesem eng verbundenen Kloster Benken (Kt. Zürich) stammten.²⁹

Mehrere der in den 760er-Jahren in diesem älteren alemannischen Schrifttyp geschriebenen Urkunden weisen auch Gemeinsamkeiten in der Gestaltung ihrer graphischen Symbole, vor allem der Subskriptionszeichen, auf. Dieses Zeichen tendiert in diesen Urkunden zur Grundform eines verkehrten, gestürzten Dreiecks,

25 Aufgrund der Parallelen zwischen der Schrift der Urkunden und jener der Handschriften nahmen Bruckner und von Scarpatetti einen St. Galler Ursprung der Codices an; von Euw zog aus kunst-historischer Perspektive auch eine Entstehung der Handschriften auf der Reichenau in Betracht. Vgl. Bruckner, *Scriptoria III* (Anm. 20), 15, 18; von Scarpatetti, *Scriptorium* (Anm. 20), 46; von Euw, *Buchkunst*, Bd. 1 (Anm. 20), 37–38, 306–307; Maag, *Alemannische Minuskel* (Anm. 20), 20–22. Vgl. schon Steffens, *Abkürzungen* (Anm. 20), 479: „Ob er [Bischof Johannes] sie nun in St. Gallen selbst schreiben ließ, oder etwa in Reichenau, wissen wir nicht.“

26 W. 23 (ChSG [Anm. 2] I 26, ChLA [Anm. 2] I 51).

27 Zur Frage einer Konstanzer Schreibschule und ihrer Abgrenzung von jener der Reichenau vgl. Karl Löffler, *Zur Frage einer Konstanzer Schreibschule in karolingischer Zeit*, in: *Palaeographia latina* 5, hrsg. von Wallace Martin Lindsay, Oxford 1929 (St. Andrews University Publications 23), 5–27; Helmut Maurer, *Domkapitel und Domscriptorium im Konstanz der Karolingerzeit*, in: *Nomen et Fraternitas. Festschrift für Dieter Geuenich zum 65. Geburtstag*, hrsg. von Uwe Ludwig und Thomas Schilp, Berlin, New York 2008 (Reallexikon der germanischen Altertumskunde, Ergänzungsband 62), 683–698.

28 W. 10 (ChSG [Anm. 2] I II, ChLA [Anm. 2] II 159), W. 12 (ChSG [Anm. 2] I 13, ChLA [Anm. 2] I 41). Vgl. Maag, *Alemannische Minuskel* (Anm. 20), 23–24.

29 Zu Benken vgl. Sprandel, *Kloster* (Anm. 5), 16; Alexander Tanner, *Beiträge zur Frühgeschichte der Klöster Benken und Lützelau im oberen Zürichseegebiet*, in: *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte* 63 (1969), 1–38, hier 10–11; Michael Borgolte, *Chronologische Studien an den alemannischen Urkunden des Stiftsarchivs St. Gallen*, in: *Archiv für Diplomatik* 24 (1978), 54–201, hier 73–74; ders., *Geschichte* (Anm. 2), 34; Hans Schnyder, *Benken*, in: *Frühe Klöster, die Benediktiner und Benediktinerinnen in der Schweiz*, hrsg. von Elsanne Gilomen-Schenkel, Bern 1986 (*Helvetia Sacra* 3/1/1), 239–247; Arno Borst, *Mönche am Bodensee, 610–1525*, Sigmaringen 1997, 84. Nach Auskunft der *Vita sancti Meginrati*, c. 4, hrsg. von Oswald Holder-Egger, in: *MGH SS* 15/1, Hannover 1887, 444–448, hier 445–446, gehörte eine vermutlich mit dem Kloster Benken zu identifizierende *cellula* zur Abtei Reichenau und verfügte um 825 über eine Schule, welcher der heilige Meinrad vorstand. Zeller, *Diplomatische Studien* (Anm. 23), 305, 310–312.

die sich dadurch ergibt, dass seine vertikalen Linien, hinter denen sich öfters die Schäfte von *s*, *r*, *p* und *i* (*longa*) erkennen lassen, am unteren Ende verlängert und zusammengeführt wurden. Nach oben hin wird das Zeichen häufig durch mehrere zusammengesetzte Bogenlinien abgeschlossen, die manchmal deutlich als Fahnen eines *s* zu identifizieren sind (*subscripti*).³⁰

In enger Verbindung mit dem Schrifttyp und dem Subskriptionszeichen lässt sich auch die Verwendung einer festen Urkundenform erkennen, die man deshalb vielleicht am ehesten als „Konstanzer Fassung“ bezeichnen könnte.³¹ Für ihren bischöflich-Konstanzer Hintergrund spricht abgesehen von ihrem plötzlichen Auftauchen in St. Gallen nach 759/760 auch der Umstand, dass sie sich nicht nur bei klösterlichen oder im Dienst des Abtbischofs tätigen Schreibern nachweisen lässt, sondern auch bei nichtklösterlichen, lokalen Skribenten – nicht zuletzt bei solchen aus dem mit der Konstanzer Bischofskirche eng verbundenen Argengau (am nördlichen Bodenseeufer), später um 800 auch bei mehreren nichtklösterlichen Schreibern aus dem fernen Breisgau.³²

Winithars in einer Urkunde und mehreren Handschriften der 760er-Jahre belegte Schrift kann nicht dem älteren alemannischen Schreibschultyp zugerechnet werden, was darauf schließen lässt, dass dieser offensichtlich im Gefolge bzw. im Auftrag von Abtbischof Johannes nach St. Gallen gekommene Priestermonch keinen genuinen Konstanzer/Reichenauer Ausbildungshintergrund hatte.³³ Im Unterschied

30 Bernhard Zeller, Die Subskriptionszeichen in den Schreiberzeilen der St. Galler Privaturkunden des frühen Mittelalters: Eine Erstaufnahme, in: *Illuminierte Urkunden. Beiträge aus Diplomatik, Kunstgeschichte und Digital Humanities – Illuminated Charters. Essays from Diplomatic, Art History and Digital Humanities*, hrsg. von Garbrielle Bartz und Markus Gneiß, Wien, Köln, Weimar 2018 (Archiv für Diplomatik, Beih. 16), hier 91–101. Vgl. Zeller, *Diplomatische Studien* (Anm. 23), 150–162, bes. 151.

31 Vgl. v. a. W. 38 (ChSG [Anm. 2] I 38, ChLA [Anm. 2] I 59), W. 41 (ChSG [Anm. 2] I 41, ChLA [Anm. 2] I 62), W. 43 (ChSG [Anm. 2] I 43, ChLA [Anm. 2] I 61), W. 44 (ChSG [Anm. 2] I 44, ChLA [Anm. 2] CXVIII 10), W. 47 (ChSG [Anm. 2] I 46, ChLA [Anm. 2] CXVIII 12), W. 48 (ChSG [Anm. 2] I 47, ChLA [Anm. 2] CXVIII 13), W. 49 (ChSG [Anm. 2] I 48, ChLA [Anm. 2] CXVIII 14), W. 50 (ChSG [Anm. 2] I 49, ChLA [Anm. 2] I 65), W. 53 (ChSG [Anm. 2] I 53, ChLA [Anm. 2] I 67), W. 54 (ChSG [Anm. 2] I 54, ChLA [Anm. 2] I 69), W. 56 (ChSG [Anm. 2] I 56). Zur Konstanzer Fassung vgl. Zeller, *Diplomatische Studien* (Anm. 23), 321–323.

32 Vgl. Zeller, *Diplomatische Studien* (Anm. 23), 453 und 467–478.

33 W. 30 (ChSG [Anm. 2] I 31, ChLA [Anm. 2] I 57): Bei dieser Urkunde, mit der 761 Besitz in der Mark Liptingen (Gem. Emmingen-Liptingen, Lkr. Tuttlingen) an St. Gallen geschenkt wurde, handelt es sich um ein Original, das, wie der Vergleich mit den von Winithar geschriebenen Handschriften zeigt, auch tatsächlich von ihm selbst ausgefertigt wurde; W. 39 (ChSG [Anm. 2] I 39, ChLA [Anm. 2] I 60): Die zweite Urkunde, mit der 762/763 Besitz in Weigheim (Stadt Villingen-Schwenningen, Schwarzwald-Baar-Kreis) an St. Gallen übertragen wurde, stammt nicht von derselben, sondern von einer anderen Hand. Es handelt sich um eine jener nicht seltenen St. Galler Urkunden, bei denen der nominelle, im Dokument genannte Schreiber nicht dem tatsächlichen

zum älteren alemannischen Schreibschultyp ist Winithars Schrift nur selten kalligraphisch stilisiert. Im Gegenteil erscheint sie aufgrund der Verwendung einer breit geschnittenen Feder relativ grob. Wie die häufig schwankende Zeilenführung und laufend vorkommende Korrekturen und Verbesserungen nahelegen, wurde sie zudem oft flüchtig und sorglos geschrieben.

Grundsätzlich kann Winithars Schrift als eine individuelle vorkarolingische Minuskel charakterisiert werden, die aufgrund ihrer eigenwilligen Grundzüge, aber auch wegen der zum Teil typischen Ausführung einzelner Buchstaben, Ligaturen und Kürzungen relativ leicht zu erkennen ist.³⁴ Ihre paläographische Einordnung ist hingegen schwierig. Aufgrund sehr widersprüchlicher Tendenzen in Hinblick auf ihre allgemeinen Merkmale und ihre Einzelformen ist ihre sichere „Verortung“ bislang nicht gelungen. In der Schrift, die gelegentlich Züge der alemannischen Minuskel annimmt, wurden auch rätische und spätmerowingische Elemente erblickt.³⁵

Wegen des einprägsamen Charakters seiner Schrift, aber auch aufgrund mehrerer autographischer Schreibervermerke können Winithar die Handschriften St. Gallen, Stiftsbibliothek Cod. Sang. 70, 238, 907 sowie Teile von St. Gallen, Stiftsbibliothek Cod. Sang. 2, 11, 109 und 1399a zugeordnet werden. Daneben dürfte Winithar auch an der Gestaltung von St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 225 Anteil gehabt haben, in dem ihm einige farbige Überschriften und Initialen sowie die Kapitelzählung zugeschrieben werden können.³⁶ Wenngleich Winithars Zusammenarbeit

entspricht. Zur Urkundenform von W. 30, die von der Konstanzer Fassung beeinflusst ist, vgl. Zeller, *Diplomatische Studien* (Anm. 23), 321, 476 f.

34 Zur Schrift Winithars ausführlich vgl. Löffler, *Sankt Galler Schreibschule* (Anm. 20), 60–66; Bruckner, *Scriptoria II* (Anm. 15), 22; ChLA [Anm. 2] I 57; Maag, *Alemannische Minuskel* (Anm. 20), 38–41.

35 Vgl. Bruckner, *Studien* (Anm. 15), 20: „Dass Winithar eine eigene Hand hat unter den älteren St. Gallern ist schon lange bekannt“; ders., *Scriptoria II* (Anm. 15), 22: „Seine [Winithars] Minuskel steht ganz außerhalb der st.-gallischen Entwicklung und fügt sich nur ganz schrittweise in diese ein“; Ochsenbein, *Sonderling* (Anm. 15), 150: „Winithars zunächst fast chaotisches Schreiben mäßigt sich allmählich, nimmt Züge rätischer Schreiber an ...“; von Scarpatetti, *Scriptorium* (Anm. 20), 46: „Das Interessante an Winithars Schrift ... ist ihre teilweise Affinität zu eher westlichen Mustern der spätmerowingischen Schrift. Er verlässt die rätischen Pfade und ist in einzelnen seiner durchaus unregelmäßigen Passagen insofern modern, als er weniger Ligaturen schreibt und sich den einfachen späteren Buchstabenformen zuwendet“; von Euw, *Buchkunst*, Bd. 1 (Anm. 20), 36: „Möglicherweise war Winithar ... ein Iro-Franke, vielleicht aus dem Umkreis von Corbie und Laon“; Maag, *Alemannische Minuskel* (Anm. 20), 38–45: „Die Verwendung der Minuskel-Ligatur *nt* in Wortmitte weist ihn schließlich als Schreiber der alemannischen Minuskel aus, auch wenn er eine frühe Form schreibt, die viele individuelle Züge trägt. ... Seine Schrift ist wohl die individuellste alemannische Minuskel, die je geschrieben wurde und findet keine Entsprechung bei kontemporären oder späteren Schreibern“.

36 Vgl. Löffler, *Sankt Galler Schreibschule* (Anm. 20), 59 mit Anm. I; Bruckner, *Scriptoria II* (Anm. 15), 18; CLA VII 893a, 896, 903, 906, 928, 934, 952; von Scarpatetti, *Schreiber-Zuweisungen* (Anm. 20),

mit anderen Schreibern gut bezeugt ist, führt es wohl zu weit, ihn als Vorsteher der sich formierenden St. Galler Schreibstube der 760er-Jahre zu verstehen. Jedenfalls wirkte er auf diese nicht stilbildend ein.

Unter den von Winithar geschriebenen Büchern ist sein Bibelkorpus hervorzuheben (St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 2, 70).³⁷ Der Priestermonch wirkte aber nicht nur als Kopist wichtiger Handschriften, sondern gleichzeitig auch als Kompilator und Autor. So finden sich in den genannten Codices meist auch kürzere Texte, die sich mit der Heiligen Schrift (St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 238, 907), mit Geschichte und Geografie (St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 2, 11, 907), aber auch mit der lateinischen Sprache (u. a. Grammatik, Wortschatz, Etymologie) beschäftigen (St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 70, 238, 907). Diese knappen Abhandlungen beruhen teilweise auf Exzerpten aus einschlägigen Texten bekannter Autoren bzw. Autoritäten wie etwa Isidor von Sevilla oder Beda Venerabilis, doch sind sie in ihrer Zusammenstellung und Bearbeitung doch auch als schöpferische und eigenständige Leistungen Winithars zu würdigen.

Als Adressaten von Winithars didaktischen Schultexten sind in erster Linie die St. Galler Mönche zu vermuten, an die sich Winithar mit dem von ihm sogenannten *Versus* auch direkt wandte. Bei diesem Text, der im Autograph erhalten ist, handelt es sich um eine predigtähnliche Ansprache Winithars an seine Mitbrüder, die in der Handschrift St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 70 überliefert ist. Sowohl die Einleitung als auch das verderbte Ende des Textes lassen vermuten, dass dieser von Winithar noch am Beginn seiner Tätigkeit in St. Gallen, und somit um das Jahr 760 verfasst wurde. Er fällt damit in die Zeit unmittelbar nach der Ausschaltung und dem Tod Abt Otmars und der Unterstellung von dessen Konvent unter die Konstanzer „Obrigkeit“.

Vor allem in der Einleitung wird deutlich, dass Winithar zum Zeitpunkt der Abfassung seiner Ansprache keinen leichten Stand hatte. Einerseits fühlt sich Winithar autorisiert, seinen Mitbrüdern zu predigen und sie zu unterweisen, gleichzeitig betont er, dass er sich nicht hervortun oder aufdrängen möchte. Nach Johannes 6,3 bzw. nach der *Regula Benedicti* 5,13 bzw. 7,32 unterstreicht er, dass er nicht *gekommen* sei, seinen Willen zu tun, sondern um zu gehorchen.³⁸ Winithar gibt sich auf diese Weise als „Neuankömmling“ in St. Gallen zu erkennen, und sein konzilianter Ton scheint auf Ressentiments und Anfeindungen zu deuten, die ihm damals auf-

27–29 und 31; Walter Berschin, Lateinische Literatur aus St. Gallen, in: Das Kloster St. Gallen im Mittelalter. Die kulturelle Blüte vom 8. bis zum 12. Jahrhundert, hrsg. von Peter Ochsenein, Darmstadt 1999, 109–117 und 244–248, hier 245 mit Anm. 13; Maag, Alemannische Minuskel (Anm. 20), 36–45 sowie 45–48 (mit weiteren Zuordnungen).

37 Vgl. Fischer, Bibeltext (Anm. 20), 203–204, 206–207.

38 Versus Winitharii, c. 2, hrsg. von Walter Berschin und Bernhard Zeller, in: dies., Winithar (Anm. 20), 168–182, hier 168.

grund seines Konstanzer/Reichenauer Hintergrunds vermutlich aus Teilen des alten Otmar-Konvents entgegenschlugen.³⁹ Auch Winithars zu Beginn seiner Ansprache geäußertes Angebot, der St. Galler Gemeinschaft als Schreiber bzw. Autor nützlich sein zu wollen, dürfte für eine frühe Entstehungszeit des *Versus* sprechen, denn seine an die Mitbrüder gerichtete Bitte, ihm dafür „ihr“ Pergament zur Verfügung zu stellen, ergibt nur dann einen Sinn, wenn er sie vor der Vollendung der meisten ihm zuzuweisenden Handschriften formuliert hat.⁴⁰

Schon der Einleitung, in der die Ersten unter den Brüdern erwähnt werden (zu denen sich Winithar nicht unbedingt zählte), vor allem aber dem nur fragmentarisch erhaltenen Ende der Ansprache kann man entnehmen, dass Winithar, der sich im Text als Priester, aber nicht als Dekan bezeichnet, zum Zeitpunkt der Abfassung des *Versus* im Konvent Vorgesetzte hatte. Offensichtlich standen damals Marcus und Stephanus an der Spitze der Mönchsgemeinschaft. In Bezugnahme auf den schon genannten urkundlichen Befund führt die Erwähnung dieser „Doppelspitze“ zu einem wahrscheinlichen Abfassungszeitpunkt vor der Jahresmitte 761.⁴¹

Thematisch an die vorangehenden Teile der Handschrift – die ebenfalls von Winithar kopierten Paulinischen Briefe – anknüpfend, handelt der *Versus* zunächst vom heiligen Paulus, dem im weiteren Verlauf des Textes der heilige Petrus gegenüber, oder besser gesagt an die Seite gestellt wird. Nach Winithar würden sich die beiden Apostelfürsten und ihre Biografien ergänzen und könnten gleichermaßen als Vorbilder für die Mönche dienen. Denn Saulus/Paulus, der von Christus nicht zu Lebzeiten in seine Apostelschar berufen wurde, sondern erst nach dessen Tod und Auferstehung zum Glauben fand,⁴² repräsentiert einerseits den (zunächst sogar die junge Kirche verfolgenden) schweren Sünder (Act 7–8).⁴³ Andererseits steht Paulus nach seinem außergewöhnlichen Bekehrungs- und Berufungserlebnis vor Damaskus für die Standhaftigkeit im Glauben (Act 9),⁴⁴ dessen fundamentale Geheimnisse (Trinität) er in besonderer Weise schaut,⁴⁵ und den er in rechter missionarischer Gesinnung unter allen (heidnischen) Völkern verbreitet (Act 15–21).⁴⁶

39 Berschin und Zeller, Winithar (Anm. 20), 159.

40 Berschin und Zeller, Winithar (Anm. 20), 160.

41 *Versus Winitharii*, c. 2 (Anm. 38), 168: *Si aliquid dicam aut scribam apud vos, non ad commovendam animositatem, sed ad utilitatem vestram. Etsi his non est necesse, qui primi sunt in fratribus, tamen indigent, qui pussilitatem habent intellectus*; ebd., c. 15 (Anm. 38), 180: *Marcum obsecro primum, qui preest nobis in Domino. Stefanum oro, ut electum Domini*

42 *Versus Winitharii*, c. 3 (Anm. 38), 170–171.

43 *Versus Winitharii*, c. 5 (Anm. 38), 170–173.

44 *Versus Winitharii*, c. 12 (Anm. 38), 176–177.

45 *Versus Winitharii*, c. 5–8 (Anm. 38), 170–175.

46 *Versus Winitharii*, c. 4, 7 (Anm. 38), 170–173.

Der von Christus selbst zum Apostelfürsten auserkorene Petrus steht hingegen einerseits für die allzu menschliche Schwäche bereits zum Christentum Bekehrter, in ihrem Glauben treu zu bleiben und diesen auch in widrigen Situationen zu bekennen. Diese Glaubensschwäche wird im Fall des Petrus schon auf dem See von Genezareth, in dem er aufgrund seiner ängstlichen Zweifel unterzugehen droht, offensichtlich (Mt 14). Sie manifestiert sich aber vor allem in der dreimaligen Verleugnung des gefangen genommenen Herrn (Mt 26, Lc 22). Gleichzeitig steht Petrus für den seine eigenen Schwächen und Fehler schonungslos erkennenden Menschen, der in seiner Verzweiflung Christus um Hilfe anruft bzw. durch die von bitteren Tränen begleitete tief empfundene Reue auch (immer wieder) die Gnade Gottes wiedererlangen kann.⁴⁷

Ausgehend von diesen Ausführungen setzt sich Winithar gegen Ende seines *Versus* mit dem Thema der Berufung und deren Konsequenzen wie auch mit dem Problem des Scheiterns in der Berufung und des Umgangs damit auseinander. Mit der Berufung meint er in diesem Zusammenhang ausdrücklich das Mönchsgelübde (*votum*), die Unterstellung unter die heilige (Benedikts-)Regel und das zönotitische, monastische Leben, das auch von ihm auf Christus und die Jerusalemer Apostelgemeinde zurückgeführt wird.⁴⁸

Verfehlungen in der Berufung lägen in der „fleischlichen Schwäche“ begründet und sollen nach dem Vorbild des Petrus durch „bitterstes Wehklagen“, „Bußübungen“ und „das Erbarmen des Herrn“ gesühnt werden. Danach möge man „standfest bleiben“ und sich vorsehen, „dass er das, was er durch die Buße getilgt hat, nicht durch Wiederholung erneuert“. An Paulus und seiner bedingungslosen Standhaftigkeit vom Zeitpunkt der Bekehrung an sollen sich vor allem all jene orientieren, die sich der Mönchsgemeinschaft neu anschließen.⁴⁹

Als Verfehlungen der Mönche nennt Winithar in erster Linie Verbindungen und Verstrickungen mit der außerklösterlichen, nichtmonastischen Welt – und verweist in diesem Zusammenhang auf Judas Iskariot, der durch ein Geldgeschäft „irregeleitet“ worden sei. In Bezugnahme auf neutestamentarische Beispiele, vor allem jenes des reichen Jünglings (Mt 19,16–26), ermahnt Winithar zur Besitzlosigkeit, zum Zurücklassen von Familie und Verwandtschaft und zum regelkonformen Leben.⁵⁰ Man mag aufgrund dieser eindringlichen Aufforderungen darauf schließen, dass Anfang der 760er-Jahre einige St. Galler Konventualen in vielfältiger Weise mit der Welt außerhalb des Klosters verbunden waren. Ihr Lebenswandel dürfte nicht immer im strengen Sinn monastisch gewesen sein.

47 *Versus* Winitharii, c. 9, 11–12 (Anm. 38), 174–177.

48 *Versus* Winitharii, c. 12–14 (Anm. 38), 176–179.

49 *Versus* Winitharii, c. 12 (Anm. 38), 176–177.

50 *Versus* Winitharii, c. 13 (Anm. 38), 176–179.

Winithars Ermahnungen mögen einerseits auf die Angehörigen des ehemaligen Otmar-Konvents bezogen werden, dem zwar nach Auskunft der erzählenden Quellen schon im Jahr 747 die Benediktsregel auferlegt worden war,⁵¹ der aber erst nun, nach der Konstanzer „Übernahme“ St. Gallens im Jahr 759/760, zu einem strengerem Leben nach dieser Regel angehalten wurde. Winithars „Moralpredigt“ mag sich aber andererseits auch an jene in den klösterlichen Urkunden dieser Jahre bezeugten mutmaßlich Konstanzer (Dom-)Kleriker richten, die damals im Steinach-Kloster wirkten, dort aber nur teilweise die Profess ablegten und, wenn doch, vielleicht nicht immer die von Benedikt geforderte *convers(at)io morum* vollzogen.

Auf alle Fälle ist Winithars Appell, die Berufung zu einem Leben im Kloster ernst zu nehmen, die Welt hinter sich zu lassen und die zönotische Lebensweise gemäß der (Benedikts-)Regel zu führen, ein *monastischer* Ordnungsruf. Die „heilige Regel“, wie sie in diesem Zusammenhang zweimal genannt wird,⁵² und die bekanntlich für monastische Gemeinschaften auch eine „Oberaufsicht“ durch den zuständigen Diözesanbischof vorsieht (*Regula Benedicti* 64–65), bildet für Winithar die Antwort auf die St. Galler Probleme seiner Tage. Diese klare Positionierung des im Gefolge von Abtbischof Johannes nach St. Gallen gekommenen Priestermönchs Winithar mag dazu geführt haben, dass dieser einige Zeit später zum Dekan aufstieg – und damit zum klösterlichen Gegenüber von Abtbischof Johannes wurde.

Die Einsetzung Winithars als Dekan von St. Gallen, die in der ersten Hälfte der 760er-Jahre erfolgt sein dürfte, beendete im Steinach-Kloster eine verfassungsmäßige Übergangszeit, die mit dem Tod Otmars im Jahr 759 oder vielmehr mit der Etablierung der Personalunion unter Abtbischof Johannes im Jahr 760 begonnen hatte. Letztere stellte nämlich auch den zwischen Konstanz und St. Gallen 759/760 geschlossenen Vertrag in Frage, nach dem das Kloster zwar der Konstanzer Bischofskirche unterstellt und zu einer jährlichen Zinsleistung verpflichtet war, nach dem den Mönchen aber auch ein klösterliches Leben ohne Bedrängnis und Beeinträchtigung sowie ihren Äbten die freie Verfügungsgewalt über das Klostereigentum garantiert worden waren.⁵³

Winithars Aufstieg zum Dekan und somit zum Stellvertreter von Abtbischof Johannes in St. Gallen schuf insofern Ordnung, als er einerseits die klare Unterordnung des Steinach-Klosters unter die abtbischöfliche Autorität bestätigte, andererseits der von Winithar geleiteten Mönchsgemeinschaft doch auch ein gewisses Maß an Selbstverwaltung und Eigenleben zugestand. Diese Lösung war irgendwie auch mit dem Inhalt des Vertrags von 759/760 kompatibel. Dass es St. Gallen,

51 Walahfrid, *Vita sancti Galli*, II, c. 10 (Anm. 6), 320.

52 Versus Winitharii, c. 12, 14 (Anm. 38), 176–179.

53 W. 92 (ChSG [Anm. 2] I 90) = D Karol. I (Anm. 4), 130. Vgl. oben bei Anm. 9–10.

allen späteren Darstellungen des 9. Jahrhunderts zum Trotz, in dieser Konstellation „keineswegs schlecht erging“, ist ein offenes Geheimnis.⁵⁴

In der Tat deuten das stetige Wachstum der Mönchsgemeinschaft und die steigende Zahl an erhaltenen Traditionsurkunden und Handschriften auf einen St. Galler Aufschwung in den 760er-Jahren, der stark von Konstanzer/Reichenauer Einflüssen bestimmt war. Diese neue Ausrichtung St. Gallens „nach Otmar“ bildete den Ausgangspunkt für die weitere und zunehmend eigenständige Entwicklung des Steinach-Klosters, die freilich erst nach dem Tod König Pippins im Jahr 768, der Lockerung von dessen restriktiver Alemannien- und St. Gallen-Politik sowie dem (damit in Verbindung stehenden?) Verschwinden Winithars aus St. Gallen an Kontur gewann.

54 Duft, Gössi und Vogler, St. Gallen (Anm. 7), 1191.

Identität und Gemeinschaft in der frühesten Liturgie des Klosters St. Gallen

Einleitung

Die Pflege des Stundengebets und – über die Jahrhunderte mit zunehmendem Gewicht – das Abhalten von Messen stellten zusammen mit der regulierten und gemeinschaftlichen Lebensweise das wichtigste Wesensmerkmal der frühmittelalterlichen Klöster dar.¹ Angesichts dessen mag es erstaunen, dass bislang keine umfassende Darstellung, sondern einzig eine sechsstufige Übersicht zur Geschichte der mittelalterlichen Liturgie des bedeutenden Klosters St. Gallen existiert.² Unsere Kenntnisse sind besonders für die Zeit bis ans Ende des 9. Jahrhunderts äußerst dürftig. Die einzigen Studien, die Aspekte der frühen Liturgie im Zusammenhang mit dem Kloster St. Gallen behandeln oder streifen, betreffen Urkunden mit Schenkungen und Freilassungen für das Seelenheil seit dem ausgehenden 8. Jahrhundert sowie Verbrüderungsverträge, Verbrüderungsbücher, das Totenoffizium und die Osterfeier ab der Wende zum 9. Jahrhundert.³ Sie werden ergänzt durch einige

1 Vgl. Angelus A. Häussling, *Mönchskonvent und Eucharistiefeier. Eine Studie über die Messe in der abendländischen Klosterliturgie des frühen Mittelalters und zur Geschichte der Messhäufigkeit*, Münster 1973 (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 58); Mayke de Jong, *Carolingian Monasticism: the Power of Prayer*, in: *The New Cambridge Medieval History*, Bd. 2: c. 700–c. 900, hrsg. von Rosamond McKitterick, Cambridge 1995, 622–653, hier 627–629.

2 Ivo auf der Maur, *Sankt Gallens Beitrag zur Liturgie*, in: *Die Kultur der Abtei Sankt Gallen*, hrsg. von Werner Vogler, Zürich 1990, 39–56, hier 40–49.

3 Joachim Wollasch, *Zu den Anfängen liturgischen Gedenkens an Personen und Personengruppen in den Bodenseeklöstern*, in: *Freiburger Diözesan-Archiv* 100 (1980), 59–78; Michael Borgolte, *Gedenkstiftungen in St. Galler Urkunden. Johanne Autenrieth zum 15. 5. 1983*, in: *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter*, hrsg. von Karl Schmid und Joachim Wollasch, München 1984 (Münstersche Mittelalter-Schriften 48), 578–602; Dieter Geuenich, *Liturgisches Gebetsgedenken in St. Gallen*, in: *Das Kloster St. Gallen im Mittelalter. Die kulturelle Blüte vom 8. bis zum 12. Jahrhundert*, hrsg. von Peter Ochsenbein, Darmstadt 1999, 83–94; Dieter Geuenich, *Die Verbrüderungsverträge im St. Galler Kapitelloffiziumsbuch (Cod. Sang. 915)*, in: *Bücher des Lebens – Lebendige Bücher*, hrsg. von Peter Erhart und Jakob Kuratli Hübli, St. Gallen 2010, 40–46; Julian Hendrix, *Das Totenoffizium auf der Reichenau und in St. Gallen*, in: *Bücher des Lebens (wie vorhin)*, 70–82; Julian Hendrix, *The Confraternity Books of St. Gall and Their Early Liturgical Context*, in: *Revue Bénédictine* 120 (2010), 295–320; *Die St. Galler Verbrüderungsbücher*, hrsg. von Dieter Geuenich und Uwe Ludwig unter Mitwirkung

isolierte, häufig schwer auffindbare Aussagen z. B. zur Reform des Chorgebets, zur Professformel, zur *memoria*, zur Prozession zum Taufbrunnen und zu „liturgischen Momenten“ in den Gallusviten.⁴

Die große Aufgabe, die Liturgie des Klosters St. Gallen bis zum Beginn des 9. Jahrhunderts soweit wie möglich zu rekonstruieren, kann hier nicht geleistet werden. Dasselbe gilt für die grundlegende Arbeit, unter den vielen Fragmenten und Palimpsesten diejenigen zu ermitteln, die (vor ihrer Sekundärverwendung) mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit im 8. Jahrhundert der Liturgie des Gallusklosters gedient haben können. Eine solche aufwendige, mit vielen methodischen Problemen behaftete Untersuchung erfordert eine eigene Darstellung.⁵

Die folgende Studie beschränkt sich darauf, einige aussagekräftige Zeugnisse auf die Frage hin zu untersuchen, inwiefern die Liturgie die Identität des Klosters formte und inwiefern sie zwischen den Mönchen und ihrer Umwelt vermittelte und Gemeinschaft stiftete.⁶ Die Fragestellung führt uns häufig zum „totalen sozialen Phänomen“ der *memoria*. Darunter versteht man das Phänomen der Vergegenwärtigung der Abwesenden und Toten im Kreis der Anwesenden und Lebenden, das in

von Fabrizio Crivello, Peter Erhart und Alfons Zettler, Wiesbaden 2019 (MGH libri mem. N. S. 9); Harald Buchinger, Zur Buchgeschichte und Liturgiegeschichte der Osterfeier in St. Gallen: Sakramentare im Kontext, in: Die Dynamik der Liturgie im Spiegel ihrer Bücher. Festschrift für Martin Klöckener, hrsg. von Hélène Bricout, Benedikt Kranemann und Davide Pesenti, Münster 2020 (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 110), 39–82, hier 41, 44–46.

4 Josef Semmler, Benedictus II: Una regula – una consuetudo, in: Benedictine Culture 750–1050, hrsg. von Willem Lourdaux und Daniël Verhelst, Leuven 1983 (Mediaevalia Lovaniensia, Series 1, Studia 11), 1–49, hier 20, Anm. 51, 32, Anm. 21, 33, Anm. 23; Angelus A. Häussling, Liturgie in der Karolingerzeit und der St. Galler Klosterplan, in: Studien zum St. Galler Klosterplan II, hrsg. von Peter Ochsenbein und Karl Schmuki, St. Gallen 2002 (Mitteilungen zur Vaterländischen Geschichte 52), 151–183, hier 173–174; Alfons Zettler, Gallusgrab und Gallusschrein im frühen Mittelalter. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des karolingischen Klosterplans in St. Gallen, in: Gallus und seine Zeit. Leben, Wirken, Nachleben. Internationaler Kongress zum Gallusjubiläum 612/2012, St. Gallen, 5.–8. September 2012, hrsg. von Franziska Schnoor, Karl Schmuki, Ernst Tremp, Peter Erhart und Jakob Kuratli Hüebli, St. Gallen 2015 (Monasterium Sancti Galli 7), 283–308, hier 290–302; Albrecht Diem, Die „Regula Columbani“ und die „Regula Sancti Galli“. Überlegungen zu den Gallusviten in ihrem karolingischen Kontext, in: Gallus und seine Zeit (wie vorhin), 65–97, hier 84, 86, 94–95.

5 Angeregt durch die Ausarbeitung dieses Aufsatzes habe ich eine systematische Untersuchung zu sämtlichen möglichen schriftlichen Quellen zur frühesten Liturgie im Kloster St. Gallen durchgeführt. Siehe Philipp Lenz, Die früheste Liturgie des Klosters St. Gallen: Quellenprobleme und Erkenntnismöglichkeiten, in: Archiv für Liturgiewissenschaft 64 (2022), 30–86.

6 Vgl. z. B. Karl Schmid und Otto G. Oexle, Voraussetzungen und Wirkung des Gebetsbundes von Attigny, in: Francia 2 (1974), 71–122; Magan McLaughlin, Consorting with the Saints. Prayer for the Dead in Early Medieval France, Ithaca 1994; Jenneke Raaijmakers, The Making of the Monastic Community of Fulda, c. 744 – c. 900, Cambridge 2012 (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought. Fourth Series 83), 7–13.

seiner religiösen, politischen, gesellschaftlichen, rechtlichen und wirtschaftlichen Dimension aufzuschlüsseln ist.⁷

Quellengrundlage

Als hauptsächliche Quellen für unsere Untersuchung dienen die drei wohl ältesten vollständig oder in großen Teilen erhaltenen liturgischen Handschriften sowie ein *libellus* (eine Pergamentlage oder ein Heft) mit Messen der Stiftsbibliothek St. Gallen, die aus der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts und dem ersten Drittel des 9. Jahrhunderts stammen und – wie ich in einer separaten Studie ausführlich darlegt habe – wahrscheinlich schon damals in der Liturgie des Klosters St. Gallen Verwendung fanden.⁸

Die älteste Handschrift, St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 349, wurde in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts in alemannischer Minuskel geschrieben.⁹ In ihrem ersten Teil überliefert sie das älteste bekannte – zu Beginn und am Ende jedoch fragmentarische – Kollektar, mit dessen Gebeten vornehmlich die Vesper und Matutin (heute Laudes) wichtiger Festtage über den Jahreskreis beschlossen wurden.¹⁰ Der zweite Teil enthält eine frühe Sammlung an Ordines und anderen normativen Texten und am Schluss Gebete, die um oder noch vor 800 auf zwei ursprünglich leeren Seiten nachgetragen wurden.¹¹ Sodann ist auf zwei Zeugen

7 Vgl. Otto G. Oexle, Die Gegenwart der Toten, in: *Death in the Middle Ages*, hrsg. von Herman Braet und Wender Verbeke, Leuven 1983 (*Mediaevalia Lovaniensia*, Series I, Studia 9), 19–77, besonders 26–35; Otto G. Oexle, Die Gegenwart der Lebenden und der Toten. Gedanken über Memoria, in: *Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet*, hrsg. von Karl Schmid, München u. a. 1985, 74–107, besonders 80–85; Otto G. Oexle, Memoria als Kultur, in: *Memoria als Kultur*, hrsg. von Otto G. Oexle, Göttingen 1995 (*Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte* 121), 9–78, besonders 33–48.

8 Lenz, Die früheste Liturgie (Anm. 5), 53–69. Zu den *libelli* vgl. Éric Palazzo, Le rôle des *libelli* dans la pratique liturgique du haut Moyen Âge. Histoire et typologie, in: *Revue Mabillon* n. s. 1 (62) (1990), 9–36.

9 Elias A. Lowe, *Codices Latini Antiquiores. A Paleographical Guide to Latin Manuscripts Prior to the Ninth Century*, Part 7: Switzerland, Oxford 1956, Nr. 937–938.

10 Klaus Gamber, *Codices Liturgici Latini Antiquiores*, 2. erweiterte Aufl., 2 Bde., Freiburg 1968; Ergänzungs- und Registerband, Freiburg 1988 (*Spicilegii Friburgensis Subsidia* 1/1–2, 1A), 1501. Odilo Heiming, Das Kollektarfragment des Sangallensis 349, 5–36, saec. VIII², in: *Mélanges liturgiques offerts au R. P. Dom Bernard Botte OSB*, Louvain 1972, 175–203. Vgl. Alicia Corrêa (Hrsg.), *The Durham Collectar*, London 1992 (*Henry Bradshaw Society* 107), 22–25.

11 Michel Andrieu, *Les Ordines Romani du Haut Moyen Age*, Bd. 1: *Les Manuscrits*, Bd. 2–5: *Textes*, Louvain 1931–1961 (*Spicilegium sacrum Lovaniense* 11, 23, 24, 28, 29), hier Bd. 1, 330–333; Bd. 3, 3–21; Edition in Bd. 3, 39–41, 147–154, 95–125, 205–208, 217–227. Die nachgetragenen Gebete sind ediert in Lenz, Die früheste Liturgie (Anm. 5), 75–77 (Anhang 3a und 3b). Vgl. Kassius Hallinger,

des fränkischen *Sacramentarium Gelasianum* (Junggelasianum) zu verweisen, die beide in rätischer Minuskel um 800 wohl in Chur geschrieben wurden.¹² Während der prächtig ausgestattete Cod. Sang. 348 nur den Kern des Sakramentars überliefert, finden sich unter den Überresten in Cod. Sang. 350 auch solche aus dem sogenannten *Liber secundus*, der zusätzliche Benediktionen, Votiv- und Totenmessen, Formulare für Kirchweihen, Ordinationen etc. in variierender Anordnung beinhaltet.¹³ Cod. Sang. 348 wurde kurz nach seiner Anfertigung im ersten Drittel des 9. Jahrhunderts im Kloster St. Gallen um einen Vorspann erweitert, der unter anderem Gallusmessen aufweist.

Schließlich greifen wir auf eine in Cod. Sang. 1394.11, pag. 1–10 eingebundene Lage aus zwei Doppelblättern und einem Einzelblatt zurück, die eine Messe zugunsten von Spendern von Almosen und eine Totenmesse auf dem Friedhof in einer alemanischen Minuskel aus dem ersten Drittel des 9. Jahrhunderts überliefert.¹⁴ Einen ähnlichen Inhalt weist das Doppelblatt Cod. Sang. 1394.12, pag. 3–4 auf, welches wohl einige Jahrzehnte früher in unterschiedlicher, nicht unbedingt nach St. Gallen zu verortender Minuskel geschrieben wurde und Orationen einer Totenmesse, einer Messe auf dem Friedhof und eines Jahresgedächtnisses enthält.¹⁵

Die römischen Ordines von Lorsch, Murbach und St. Gallen, in: Universitas. Dienst an Wahrheit und Leben. Festschrift für Bischof Dr. Albert Stohr, Bd. 1, hrsg. von Ludwig Lenhart, Mainz 1960, 466–477; Cyrille Vogel, *Medieval Liturgy. An Introduction to the Sources*. Aktualisiert und übersetzt von William G. Storey und Niels Krogh Rasmussen unter Mitwirkung von John K. Brooks-Leonard, Washington D. C. 1986, 152–154, 167–169; Georges Martimort, *Les « ordines », les ordinaires et les cérémoniaux*, Turnhout 1991 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental 56), 23, 29, 46.

- 12 Albert Bruckner (Bearb.), *Scriptoria Medii Aevi Helvetica*. Denkmäler schweizerischer Schreibkunst des Mittelalters, Bd. 1: Schreibschulen der Diözese Chur, Genf 1935, 89–91; Lowe, *Codices Latini Antiquiores*, Part 7 (Anm. 9), Nr. 936, 939; Anton von Euw, *Liber viventium Fabariensis*. Das karolingische Memorialbuch von Pfäfers in seiner liturgie- und kunstgeschichtlichen Bedeutung, Bern u. a. 1989 (Studia Fabariensis. Beiträge zur Pfäferser Klostergeschichte 1), 100–101, Nr. 1, 4.
- 13 Gamber, *Codices Liturgici Latini Antiquiores* (Anm. 10), 830, 831. Kunibert Mohlberg (Hrsg.), *Das fränkische Sacramentarium Gelasianum in alemannischer Überlieferung* (Codex Sangall. No. 348). *St. Galler Sakramentar-Forschungen I*, 3., verbesserte Aufl., Münster 1971 (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 1/2); Georg Manz (Hrsg.), *Ein St. Galler Sakramentar-Fragment* (Cod. Sangall. No. 350). *St. Galler Sakramentar-Forschungen II*. Als Nachtrag zum fränkischen Sacramentarium Gelasianum (Cod. Sangall. No. 348), Münster 1939 (Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen 31); Lenz, *Die früheste Liturgie* (Anm. 5), 81–83 (Anhang 5). Vgl. M. B. Moreton, *The Liber Secundus of the Eighth Century Gelasian Sacramentaries: A Reassessment*, in: *Studia Patristica* 13 (1975), 382–386; Vogel, *Medieval Liturgy* (Anm. 11), 70–78; Marcel Metzger, *Les sacramentaires*, Turnhout 1994 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental 70), 107–113.
- 14 Früher als fol. 106b bezeichnet. Gamber, *Codices Liturgici Latini Antiquiores* (Anm. 10), 837. Melchior Goldast (Hrsg.), *Alamannicarum rerum scriptores*, Bd. 2, Frankfurt 1606, 187–188; neue, kritische Edition in Lenz, *Die früheste Liturgie* (Anm. 5), 77–80 (Anhang 4).
- 15 Früher als pag. 149–150 bezeichnet. Gamber, *Codices Liturgici Latini Antiquiores* (Anm. 10), 837b.

Das Gedenken an Gallus

Das Gedenken an Gallus nimmt eine besondere Stellung ein, denn es verschmilzt mit dessen Verehrung als Heiliger. Die *Vita vetustissima* lieferte die schriftlichen Grundlagen für die Pflege der *memoria* und den Kult des Gallus, indem sie den Tag seines Todes in Arbon, den 16. Oktober, und den Ort seines Grabs, das Oratorium bei der Zelle des Gottesmannes – wie die unmittelbar einsetzende Wundertätigkeit –¹⁶ festhielt.¹⁷ Die erste Fortsetzung der *Vita vetustissima* propagierte das Grab als Ort von Wundern und als Ziel von Wallfahrten.¹⁸ Das Grab und die Reliquien erfuhren wohl durch eine frühe Elevation und Translation sowie sicherlich durch eine spätere, um 835/837 vollzogene Umbettung in das neue Gozbertmünster eine Aufwertung.¹⁹ Von der Strahlkraft des Grabs zeugen nicht nur die Pilger und die Schar von Klerikern und Mönchen, die es hüteten, sondern auch die Kirchen, die fernab der Zelle des Gallus bereits im 8. Jahrhundert sein Patrozinium annahmen bzw. Gallusreliquien erwarben.²⁰

Die Doppelexistenz des Heiligen im Himmel und auf Erden, die Bedeutung seiner sterblichen Überreste und seine Verbindung zu oder sogar Gegenwart unter den Lebenden spiegeln bereits die Urkunden des 8. Jahrhunderts wider. Einerseits weisen einige Urkunden explizit auf den in St. Gallen begrabenen Leib des Gallus hin, andererseits waltet dieser manchmal – quasi gegenwärtig – als Adressat, Empfänger und Garant von Schenkungen und anderer Rechtsgeschäfte.²¹ Die bisweilen

16 *Vita sancti Galli vetustissima*. Die älteste Lebensbeschreibung des heiligen Gallus. Lateinisch/Deutsch, hrsg. von der Stiftsbibliothek St. Gallen, St. Gallen 2012, 42–45 (V–VII).

17 Obschon die Darstellung der Beerdigung im Oratorium an der Steinach in den Fragmenten nicht erhalten ist, sprechen die Überlieferung des ersten Teils des „Pferdewunders“, das die Überführung nach St. Gallen einleitet, und die Versionen Wettis und Walahfrids für das Vorhandensein jener im ursprünglichen Kern der *Vita vetustissima*. *Vita sancti Galli vetustissima* (Anm. 16), 40, Z. 21–23 (IV: ursprünglicher Kern), 46 (VIII: 1. Fortsetzung); Wetti, *Vita sancti Galli* 1.32 und Walahfrid, *Vita sancti Galli* 1.33, in: *Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici*, Bd. 2, hrsg. von Bruno Krusch, Hannover 1902 (MGH SS rer. Merov. 4), 256–280, hier 275 und 280–337, hier 310. Vgl. Walter Berschin, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter*, Bd. 3: *Karolingische Biographie 750–920 n. Chr.*, Stuttgart 1991 (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters 10), 286–303; Raphael Schwitter, *Zur Entstehungszeit der ältesten Teile der „Vita s. Galli“*, in: *Mittelateinisches Jahrbuch* 46 (2011), 185–200. Vgl. auch Arnold Angenendt, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, 2. Aufl., München 1997, 123–137.

18 *Vita sancti Galli vetustissima* (Anm. 16), VIII–XI, 46–51.

19 Zettler, *Gallusgrab* (Anm. 4), 295–307.

20 Peter Erhart, *Die „terra sancti Galli“ im Frühmittelalter*, in: *Gallus und seine Zeit* (Anm. 4), 309–320, hier 315–318 mit Anm. 60.

21 Erhart, *„terra sancti Galli“* (Anm. 20), 312–315. Vgl. Oexle, *Gegenwart* (Anm. 7), 30; Angenendt, *Heilige* (Anm. 17), 102–122.

auf den 16. Oktober (statt oder zusätzlich zum 11. November) festgesetzten Abgaben und Zinszahlungen belegen, dass der Festtag des Gallus nicht nur den Jahreskreis im Kloster St. Gallen, sondern auch in Gebieten seines weitläufigen Grundbesitzes seit dem 8. Jahrhundert strukturierte.²²

Im ältesten erhaltenen Kalender des Klosters St. Gallen, das dort im ersten Drittel des 9. Jahrhunderts geschrieben wurde,²³ verzeichnete die Texthand beim 16. Oktober (*xiii k. noub.*) den Festtag als *depositio beati Galli* (korrigiert, möglicherweise aus der alten Form *Gallonis*) *confessoris*. Wohl kurz danach trugen zwei unterschiedliche Hände beim 15. Oktober (*id. octb.*) die Vigil (*et vigilia sancti Galli*) desselben und beim 17. Oktober (*xvi k. nob.*) die Weihe der Klosterkirche (*dedicatio basilice sancti Galli*) nach.²⁴ Es ist davon auszugehen, dass man im Kloster St. Gallen schon früh mindestens am Festtag eine Messe zum Andenken an Gallus aus dem *Commune* zelebrierte, bevor eigene Messen geschaffen wurden.²⁵

Obschon die im ersten Drittel des 9. Jahrhunderts dem Remedius-Sakramentar angebrachten Zusätze in Cod. Sang. 348 schon seit Langem ediert vorliegen, hat sie die Forschung bislang kaum gewürdigt. Meiner Kenntnis nach völlig unbeachtet geblieben sind die drei Formulare mit der Collecta, Secreta und Postcommunio für die Vigil, den Festtag und die Oktav des heiligen Gallus sowie die Gebete für die Vesper am Vortag des Gallusfests.²⁶ Es handelt sich um die ältesten erhaltenen Eigenmessen des Gallus und weiteren Orationen, möglicherweise des Stundengebets, zu seinen Ehren. Die neun Messgebete behielten ihre Gültigkeit bis ins beginnende 10. Jahrhundert, die meisten sogar darüber hinaus.²⁷ So finden sich die Secreta und die Postcommunio im Formular für das Gallusfest im Pontificalmissale von Ulrich Rösch (1463–1491) wieder.²⁸ Im Gegensatz zu den berühmteren, jüngeren St. Galler Heiligenoffizien stellen diese Gebete zwar keine Dichtkunst,²⁹

22 Erhart, „terra sancti Galli“ (Anm. 20), 318.

23 Bernhard Bischoff, Die Handschrift, in: *Regula Benedicti de codice 914 in bibliotheca monasterii S. Galli servato ...*, hrsg. von Benedikt Probst, St. Ottilien 1983, XII–XIV.

24 Cod. Sang. 914, pag. 271. Emmanuel Munding (Hrsg.), *Die Kalendarien von St. Gallen*. Aus XXI Handschriften. Neuntes bis elftes Jahrhundert. Texte, Beuron 1948 (Texte und Arbeiten, I. Abt., 36), 79–80.

25 Vgl. Mohlberg, *Sacramentarium Gelasianum* (Anm. 13), 227–228, Nr. 280. Zur ähnlichen Situation in Fulda vgl. Raaijmakers, *The Making* (Anm. 6), 48.

26 Mohlberg, *Sacramentarium Gelasianum* (Anm. 13), 248–249, 252, Nr. 2–4, 6.

27 Derek H. Turner, *Sacramentaries of Saint Gall in the Tenth and Eleventh Centuries*, in: *Revue Bénédictine* 81 (1971), 186–215, hier 187–189, 211–212; Lenz, *Die früheste Liturgie* (Anm. 5), 81–84 (Anhang 5 und 6).

28 Philipp Lenz, *Die Wiederbelebung der Gallusverehrung im Kloster St. Gallen im 15. Jahrhundert*, in: *Gallus und seine Zeit* (Anm. 4), 365–386, hier 370–371.

29 Vgl. Walter Berschin, Peter Ochsenbein und Hartmut Möller, *Das älteste Gallusoffizium*, in: *Lateinische Kultur im X. Jahrhundert*. Akten des I. Internationalen Mittellateinerkongresses, Heidelberg,

aber dennoch einen schöpferischen Akt dar, der die Gallusverehrung endgültig in der Liturgie des Klosters St. Gallen verankerte und verstetigte.

Zusätzlich zu diesen Messformularen und Orationen kommen noch weitere Texte für die Liturgie zur Verehrung des Gallus in Frage. So benutzten die Mönche am Gallustag möglicherweise schon früh die *Vita vetustissima* als Lesung in den nächtlichen Vigilien – wie die in Cod. Sang. 349 überlieferten Ordines 14, 16 und 17 grundsätzlich für Heiligenfeste nahelegen bzw. anordnen – oder allenfalls zur Matutin oder sogar in der Messe.³⁰ Nur einige Jahrzehnte nach den ältesten erhaltenen Messformularen adaptierte man übrigens in St. Gallen eine Homilie des Beda Venerabilis zum Fest des Benedikt Biscop für dasjenige des Gallus.³¹

Gedenken an Mönche und Bischöfe

Das liturgische Gedenken blieb nicht auf den heiligen Gallus beschränkt, sondern betraf auch die Mönche des heimischen Klosters und Mönche fremder Klöster, ebenso geistliche Würdenträger und, wie später zu zeigen ist, weltliche Machthaber. Im Gegensatz zum elsässischen Kloster Weißenburg, wo eine Übereinkunft zwischen Abt und Konvent aus dem Jahr 776/777 zum Abhalten eines jährlichen Totengedächtnisses am 28. November für die früheren Klosterinsassen erhalten ist,³² fehlen für St. Gallen vergleichbare schriftliche Zeugnisse aus dem 8. Jahrhundert, d. h. vor der berühmten Gebetsübereinkunft mit dem Kloster Reichenau aus dem Jahr 800. Dieser älteste überkommene Verbrüderungsvertrag zweier Klöster sah vor, dass am Tag des Eintreffens der Nachricht vom Tod eines Mitbruders im Nachbarkloster ein gemeinsames Messopfer statfinde und dass die Priestermonche je

12.–15. IX. 1988, Stuttgart 1991 (Mittellateinisches Jahrbuch 24/25 [1989/90]), 11–37; Ernst Tresp, Walter Berschin und David Hiley (Hrsg.), *Historia Sancti Galli: circa 900*, Lions Bay, B. C. 2012 (Wissenschaftliche Abhandlungen/Musicological Studies 65/21).

30 Andrieu, *Ordines Romani* (Anm. 11), Bd. 3, 41, Nr. 10–12; 185–186, Nr. 76–78. Vgl. ebd., 29–30; Aimé-Georges Martimort, *Les lectures liturgiques et leurs livres*, Turnhout 1992 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental 64), 70, 97–102 mit Anm. 12–13; Els Rose, *Hagiography as a Liturgical Act. Liturgical and Hagiographic Commemoration in the Early Middle Ages*, in: *A Cloud of Witnesses. The Cult of Saints in Past and Present*, hrsg. von Marcel Barnard, Paulus Post und Els Rose, Leuven 2005 (Liturgia condenda 18), 161–183.

31 Cod. Sang. 553, pag. 151–162. Beat M. von Scarpatetti, *Die Handschriften der Stiftsbibliothek St. Gallen*, Bd. I: Abt. IV: Codices 547–669, Wiesbaden 2003, 22–25. Vgl. Susan Rankin, *Notker Bibliothecarius*, in: *Medieval Cantors and their Craft. Music, Liturgy and the Shaping of History, 800–1500*, hrsg. von Katie Ann-Marie Bugyis, Andrew B. Kraebel und Margot E. Fassler, Woodbridge 2017, 41–58, hier 47.

32 Michael Borgolte, *Eine Weißenburger Übereinkunft von 776/77 zum Gedenken der verstorbenen Brüder*, in: *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins* 123 (1975), 1–14.

drei Messen lesen und die übrigen Mönche je einen Psalter und eine Vigil für jenen singen sollten. Am siebten Tag nach dem Tod seien dreißig Psalmen zu singen, und am dreißigsten Tag sollte jeder Priestermonch eine Messe feiern und jeder übrige Mönch fünfzig Psalmen für den Verstorbenen beten. In der Vigil, die wie gewohnt am Monatsbeginn oder -ende (*in capite singulorum mensium*) für die Verstorbenen stattfindet, soll aller verstorbener Brüder des Gebetsbundes und namentlich des jüngst verstorbenen Mitbruders gedacht werden und für jene und für diesen ein gemeinsames Messopfer zelebriert werden. Die Priester bzw. die übrigen Mönche sind zudem verpflichtet, danach je eine Messe abzuhalten bzw. fünfzig Psalmen zu beten. Schließlich wurde vereinbart, dass man jeweils am 14. November zum Gedächtnis aller Verstorbener eine Vigil und gemeinsame Messen feiere und die Priestermonche drei Messen abhielten und die übrigen Brüder einen Psalter sängen.³³

Angesichts der ausführlichen und ausgefeilten Regelung für das kollektive und individuelle Totengedenken an alle verstorbenen Mitbrüder bzw. an einen bestimmten Mitbruder der beiden Klöster zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Formen erscheint es unwahrscheinlich, dass im Kloster St. Gallen nicht bereits früher eine Form der *memoria* für die eigenen verstorbenen Mönche gepflegt wurde. Die Übereinkunft nennt sogar explizit das altherkömmliche Abhalten einer Vigil für die verstorbenen Mitbrüder am Beginn oder Ende des Monats.

Ein weiterer Impuls für die Praxis des Totengedenkens im Galluskloster ging möglicherweise von dem auf der Synode von Attigny ca. 762 zwischen 22 Bischöfen, fünf Abtbischöfen und 17 Äbten geschlossenen Gebetsbund aus. Die geistlichen Würdenträger vereinbarten darin, dass jeder Unterzeichnende im Fall des Todes eines Mitglieds hundert Psalter und hundert Messen durch Mönche und Priester singen lasse und selbst dreißig Messen feiere. Falls ein Bischof verhindert sei, übertrage er wie die Äbte, die keine Bischöfe sind, die Gebetsverpflichtung von dreißig Messen einem anderen Bischof. Obschon mehrheitlich Bischöfe diesen ältesten bekannten Gebetsbund abschlossen, trugen hauptsächlich die Klöster die Gebetsverpflichtungen zugunsten der verstorbenen Bischöfe und Äbte. Da der Konstanzer Bischof Johannes II. (760–782), der gleichzeitig als Abt der Klöster Reichenau und St. Gallen waltete, das Gebetsbündnis von Attigny mitunterzeichnete, erfüllten die dortigen Mönche wohl entsprechende Gebetsleistungen zugunsten der verstorbenen Bischöfe und Äbte.³⁴ Dies ist vor allem für das Kloster Reichenau wahrscheinlich, in dessen Verbrüderungsbuch sich Listen lebender Mönche aus Klöstern befinden, die unter dem Einfluss der

33 Cod. Sang. 915, pag. 19–20. Edition in: Die St. Galler Verbrüderungsbücher (Anm. 3), 332–333. Vgl. Geuenich, Verbrüderungsverträge (Anm. 3). Zu *caput* vgl. MLW, Bd. 2, 264: B9, C2c.

34 Helmut Maurer, Das Bistum Konstanz, Bd. 5: Die Konstanzer Bischöfe vom Ende des 6. Jahrhunderts bis 1206, Berlin u. a. 2003 (Germania Sacra NF 42,1), 49–53.

in Attigny verbrüdernten Bischöfe standen.³⁵ Vielleicht ist es kein Zufall, dass gerade dieser Abtbischof in einer von ihm dem Galluskloster gestifteten Bibeldhandschrift in einem Kolophon androht, Gott möge den Namen desjenigen aus dem himmlischen Buch des Lebens entfernen, der die Handschrift stiehlt, und er möge das Andenken an denjenigen aus der Gemeinschaft der heiligen Engel löschen, der dieses Kolophon ausradieren lässt.³⁶

Gedenken in der Messe

Ein wichtiger Bestandteil und eine prägende Kraft der mittelalterlichen Gedächtniskultur stellte die Messliturgie dar. Zu nennen sind, neben der Anamnese mit dem Gedächtnis des Herrn, besonders die allgemeine Fürbitte, das Lebenden-Gedächtnis (*Memento*), das Heiligen-Gedächtnis (*Communicantes*) und – im Laufe der Zeit in zunehmendem Masse – das Totengedächtnis (*Memento*) im Kanon.³⁷ Wie das alte *Gelasianum* weist auch das jüngere in Cod. Sang. 348, pag. 368–369 lediglich ein *Memento* für die Lebenden vor der Wandlung und noch keines für die Toten nach der Wandlung auf, während die Erweiterung der allgemeinen Fürbitte, die am oberen Rand mit einem Kreuz als Verweiszeichen ergänzt und später zum größten Teil abgeschnitten wurde, eine Fortentwicklung darstellt.³⁸

Ausgehend von der Darbringung der Opfertgaben durch die Gläubigen entstand zudem der Brauch, Namen, zunächst von Lebenden, dann auch von Verstorbenen als Teilhabern der Gemeinschaft öffentlich zu nennen bzw. aus Diptychen zu verlesen. In der altgallischen Messe geschah dies vor dem Kanon bzw. dem Eucharistiegebet,

35 Schmid, Oexle, Voraussetzungen (Anm. 6), 91–92.

36 Cod. Sang. 44, pag. 183: *Ego Iohannis peccator, per misericordiam dei uocatus episcopus, hunc librum scribere feci, ut sit in perpetuum in monasterio sancti Giliiani [Galli] confessoris. Et hoc mihi conplacuit addendum, ut si aliquis ceca cupiditate exinde eum auferre conauerit, auferat deus nomen eius de libro uite, nisi tantum ad legendum per uoluntatem eius qui preest aliquis petierit et ibi reuertat. Et qui hunc titulum eradere fecerit, euacuetur memoria eius de societate sanctorum angelorum.* Katalog der datierten Handschriften in der Schweiz in lateinischer Schrift vom Anfang des Mittelalters bis 1550, bearb. von Beat M. von Scarpatetti, Rudolf Gamper und Marlis Stähli, Bd. 3, Dietikon-Zürich 1991, Nr. 65. Vgl. ähnliche Pönformeln in Urkunden bei Georg Zappert, Über sogenannte Verbrüderungsbücher und Nekrologien im Mittelalter, in: Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische Klasse 11/1 (1854), 5–43, hier 25–27; Joachim Studtmann, Die Pönformel der mittelalterlichen Urkunden, in: Archiv für Urkundenforschung 12 (1932), 251–374, hier 272, Anm. 3.

37 Josef A. Jungmann, Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe, 2 Bde., 5., verbesserte Aufl., Freiburg 1962, hier Bd. 2, 191–225, 271–281, 295–308. Vgl. auch Schmid und Oexle, Voraussetzungen (Anm. 6), 75–78; Rose, Hagiography (Anm. 30), 161–163.

38 Mohlberg, Sacramentarium Gelasianum (Anm. 13), 238 mit Anm. 10. Jungmann, Missarum Sollemnia (Anm. 37), Bd. 2, 194–195.

in der römischen Messe hingegen im Kanon, und zwar entweder nach dem *Te igitur* im Zusammenhang mit oder anstelle des Lebenden-Gedächtnisses oder im Kontext des Totengedächtnisses.³⁹ Die Verlesung der Namen im anstatt vor dem Messkanon schrieb übrigens ein Brief von Papst Innozenz I. an Bischof Decentius von Gubbio vor, welcher der oben besprochene Cod. Sang. 349 zusammen mit den Ordines auf pag. 39–49 überliefert.⁴⁰

Bezüglich des Gedächtnisses während der Messe ist von Interesse, dass am unteren Rand der Seite mit dem Lebenden-*Memento* des junggelasianischen Sakramentars Cod. Sang. 348 ein Eintrag in roter Capitalis und Unziale zum Andenken an den Churer Bischof Remedius (gest. 806 oder vielleicht erst um 820) angebracht wurde: *Memento domine famuli tui Remedii episcopi et <...>*.⁴¹ Ob diese Gedenkanweisung den ursprünglichen Gebrauch in der Churer Bischofskirche zu seinen Lebzeiten oder nach seinem Tod oder das Gedenken an ihn als lebenden oder verstorbenen Stifter des Sakramentars im entfernten Kloster St. Gallen ausdrückt, muss offenbleiben. Für Letzteres spricht, dass Remedius um 815 als erster Churer Bischof in das ältere St. Galler Verbrüderungsbuch aufgenommen wurde.⁴²

Das zögerliche Aufkommen und das (nach römischer und altgallischer Liturgie) ungleichmäßig verteilte Auftreten des Totengedächtnisses im Messkanon der Sakramentare hängt auch damit zusammen, dass es in der römischen Liturgie vorerst nicht für den Gemeindegottesdienst an Sonn- und Festtagen vorgesehen war, sondern als Besonderheit von Messen für Verstorbene galt.⁴³ Der in St. Gallen früh überlieferte Ordo 15 schrieb vor, an Sonntagen während der Messe nur der Lebenden zu gedenken, während an den Tagen der Woche auch das Andenken an die Verstorbenen (samt Verlesung von deren Namen) zu pflegen sei.⁴⁴ Erst das zu Beginn des

39 Jungmann, *Missarum Sollemnia* (Anm. 37), Bd. 1, 68–70; Bd. 2, 201–205, 304–307; Matthieu Smyth, *La liturgie oubliée. La prière eucharistique en Gaule antique et dans l'Occident non romain*, Paris 2003, 94–96, 312, 345–352. Vgl. auch Heinz Thomas, *Die Namenliste des Diptychon Barberini und der Sturz des Hausmeiers Grimoald*, in: DA 25 (1969), 17–63, hier 29–31.

40 Robert Cabié (Hrsg.), *La lettre du pape Innocent Ier à Décentius de Gubbio* (19 mars 416), Louvain 1973 (*Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique* 58), 22, Z. 44–52.

41 Mohlberg, *Sacramentarium Gelasianum* (Anm. 13), 238 mit Anm. *. Vgl. Karl Schmid, *Das liturgische Gebetsgedenken in seiner historischen Relevanz am Beispiel der Verbrüderungsbewegung des früheren Mittelalters*, in: *Freiburger Diözesan-Archiv* 99 (1979), 20–44, hier 34–35. Zu Remedius vgl. Reinhold Kaiser, *Churräten im frühen Mittelalter. Ende 5. bis Mitte 10. Jahrhundert*, 2., überarbeitete und ergänzte Aufl., Basel 2008, 61–62 und passim.

42 *Die St. Galler Verbrüderungsbücher* (Anm. 3), 108, 110, 234 (4.1.4); Sebastian Scholz, *Abt Otmar, der heilige Gallus und die Beziehung zwischen St. Gallen und Churräten im frühen Mittelalter*, in: *vvaldo – additamenta I. Isti Romani. Churrätisches in St. Gallen*, hrsg. von Peter Erhart, St. Gallen 2022, 6–25, hier 20–21, 24.

43 Jungmann, *Missarum Sollemnia* (Anm. 37), Bd. 2, 295–299.

44 Cod. Sang. 349, pag. 67–100. Andrieu, *Ordines Romani* (Anm. 11), Bd. 3, 121–122, Nr. 128–130.

9. Jahrhunderts überarbeitete und ergänzte *Sacramentarium Hadrianum* verhalf der Einfügung des Toten-*Memento* in den Kanon der Sonntagsmesse zum Durchbruch.⁴⁵

Toten- und Votivmessen

Das Doppelblatt und der *libellus* mit Toten- und Votivmessen aus dem ausgehenden 8. und dem beginnenden 9. Jahrhundert, die oben vorgestellt wurden, zeugen von einem solchen Gedenken, das außerhalb der sonntäglichen Gemeinschaftsmesse stattfand. Das ältere Doppelblatt enthält Gebete für eine Totenmesse, eine *Missa in cimiteriis* für alle im Umkreis der Kirche Begrabenen sowie eine Messe zum Jahresgedächtnis an einen einzigen Verstorbenen. Von den insgesamt sieben Gebeten kommen fünf bereits im Altgelasianum vor.⁴⁶

Der jüngere, wahrscheinlich in St. Gallen geschriebene *libellus* überliefert die Gebete und Lesungen einer Messe für die Spender von Almosen und einer Totenmesse auf dem Friedhof, wobei die Gebete mit einer Ausnahme altgelasianisch sind.⁴⁷ Hinsichtlich der ersten Messe sei vermerkt, dass die Orationen mindestens formell die liturgische *memoria* mit der Armenfürsorge verknüpfen (Abb. 1).⁴⁸

In verschiedener Hinsicht bedeutsam ist das Formular für die auf dem Friedhof abzuhaltende Messe. Im Verhältnis zu den entsprechenden Texten im Altgelasianum fällt auf, dass in der Collecta, Secreta und im *Hanc igitur* der Messe auf dem Friedhof die Begünstigten des Gebets – die *famuli* – jeweils zusätzlich qualifiziert werden – *quorum nomina hic et in libello isto continentur adscripta*.⁴⁹ Die Gebete nennen also Verstorbene, deren Namen – je nach Lesart – „hier in diesem *libellus*“ oder „hier und in jenem *libellus*“, welcher sich dann auf das ältere Verbrüderungsbuch beziehen könnte,⁵⁰ beigeschrieben wurden. Dieser Zusatz gewinnt dadurch Gewicht, dass die Seitenränder des Texts der Messe auf dem Friedhof tatsächlich

45 Andrieu, *Ordines Romani* (Anm. 11), Bd. 2, 274–281; Cécile Treffort, *L'Église carolingienne et la mort. Christianisme, rites funéraires et pratiques commémoratives*, Lyon 1996 (Collection d'histoire et d'archéologie médiévales), 90–93.

46 Cod. Sang. 1394.12, pag. 34. Vgl. Leo Cunibert Mohlberg (Hrsg.), *Liber sacramentorum Romanae Ecclesiae ordinis anni circuli* (Cod. Vat. Reg. lat. 316/Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56) (*Sacramentarium Gelasianum*), Rom 1960 (*Rerum ecclesiasticarum documenta. Series maior. Fontes* 4), Nr. 1671, 1680, 1650, –, 1684, 1692, –.

47 Cod. Sang. 1394.11, pag. 1–10. Gamber, *Codices Liturgici Latini Antiquiores* (Anm. 10), 837. Edition in Lenz, *Die früheste Liturgie* (Anm. 5), 77–80 (Anhang 4).

48 Vgl. Schmid, *Das liturgische Gebetsgedenken* (Anm. 41), 26–28.

49 Edition in Lenz, *Die früheste Liturgie* (Anm. 5), 77–80 (Anhang 4), Nr. 8, 10, 11.

50 So bereits Hendrix, *Confraternity Books* (Anm. 3), 306, dessen Aufsatz und Hypothese offenbar nicht rezipiert wurden in: *Die St. Galler Verbrüderungsbücher* (Anm. 3).

Namen von Männern und Frauen aufweisen, die von mindestens zwei Händen noch im zweiten oder dritten Drittel des 9. Jahrhunderts eingetragen worden sein können.⁵¹

Mit Ausnahme der Lesung aus Johannes (Ioh. 11,21–27 statt Ioh. 6,37–40) steht grundsätzlich derselbe Textbestand dieser Messe im *Liber memorialis* des Frauenklosters Remiremont aus dem 9. Jahrhundert unter der Überschrift *Missa in cymiteriis cotidie celebranda pro defunctis sororibus*, nur dass hier das Gedenken präziser auf die Äbte und Nonnen eingegrenzt wird und die Verbindung mit den nachfolgenden Namenslisten dem Wortlaut (*quorum nomina in hoc memoriali [oder: hoc breuiario] scripta uidentur*) und der tatsächlichen materiellen Überlieferung nach unmittelbar und eindeutig ist.⁵² Der St. Galler *libellus* diente, wie der vorherige Vergleich bestätigt, der Pflege der liturgischen *memoria* im Kloster St. Gallen und zeigt – übrigens wie der gegen Ende des 9. Jahrhunderts ergänzte Eintrag *Commemoratio abbatum qui in Augia fuerunt in I rodulo* [!] im ältesten Bücherverzeichnis des Klosters –,⁵³ dass sich die Gedenküberlieferung nicht auf die Verbrüderungsbücher beschränkt.

Dass im Umkreis des Bethauses des Gallus, der wohl unter Otmar erbauten Klosterkirche und im weiteren Siedlungsgebiet Gräber und Friedhöfe nicht nur für die Mönche, sondern auch für die Bewohner des Umlands bzw. der sich entwickelnden umliegenden Siedlung und für Wohltäter des Klosters im Frühmittelalter angelegt wurden, belegen die archäologischen Grabungen und Befunde der letzten Jahrzehnte. Zu nennen sind wegen ihres Alters vier Gräber für Männer im Kleinen Klosterhof aus der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts und der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts sowie der Friedhof bei St. Laurenzen mit Überresten von Frauen und Kindern seit dem 8./9. Jahrhundert. Hervorgehoben sei die 2009 erfolgte Bergung eines Sarkophags aus Sandstein an der Außenwand einer Kirche, wohl des alten Oratoriums des Gallus bzw. eines Nachfolgebaus. Der Sarkophag enthielt das Skelett eines Mannes der Führungsschicht, der gemäß C14-Datierung in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts starb. Offenbar war vorgesehen, seinen Sarkophag zwar außerhalb des Kirchenraums, aber dennoch möglichst nahe beim Grab des Gallus zu platzieren.⁵⁴ Der Fund des

51 Edition in Lenz, Die früheste Liturgie (Anm. 5), 77–80 (Anhang 4), hier 80: [a] *Hartman, Kerbich, Kerdurt, Machthilt, Kerbich, Ato, Ymia, Chadolt / Sigibereht, Sigefrit, Perchta, Uodelscalch, Ymia, Friderun*. [b] *Lanpolt et filius eius Lanpolt. Ota [Outa?] uxor eius*. Die Namen müssen noch mit der übrigen St. Galler Überlieferung verglichen werden.

52 *Liber memorialis* von Remiremont, hrsg. von Eduard Hlawitschka, Karl Schmid und Gerd Tellenbach, Dublin u. a. 1970 (MGH Libri memoriales 1/1), 41–42.

53 Paul Lehmann (Bearb.), *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz*, Bd. 1: *Die Bistümer Konstanz und Chur*, München 1918, 82, Z. 6–7.

54 Von Gallus bis zur Glasfaser. Archäologie in Stiftsbezirk und Altstadt St. Gallen, in: *Neujahrsblatt* 152 (2012), 7–102, mit Beiträgen von Jasma Marion Dare, Irene Ebnetter, Erwin Rigert, Martin P. Schindler, Regula Steinhauser-Zimmermann, Viera Trancik Petitpierre, Oliver Orest Tschirky,

Sarkophags bezeugt eine gewisse regionale Bedeutung und Ausstrahlung des Grabs und der ehemaligen Wirkungsstätte des Gallus bereits vor 700 – also vor dem Einsetzen der urkundlichen Überlieferung um 700 und vor der Institutionalisierung und dem Ausbau des Klosters unter Abt Otmar (719–759) –, welche sich sonst nur indirekt über die hagiographischen Quellen erahnen lässt.⁵⁵ Vielleicht nutzte man die spätestens um 830 bezeugte Kirche St. Peter, die in der Nähe des ältesten Friedhofs lag (und möglicherweise den Platz der ältesten Kapelle mit dem Grab des Gallus nach dessen Translation einnahm), um die *Missa in cimiterio* abzuhalten.⁵⁶

Gebete für Kaiser und Reich, die Christenheit und Wohltäter

Das Gebet für die Welt außerhalb des eigenen Klosters stellte eine grundlegende religiöse, soziale und politische Aufgabe der Mönche wie des übrigen Klerus dar.⁵⁷ So ordnete Karl der Große im zweiten Kapitular von Herstal 778/779 an, dass jeder Bischof drei Messen und drei Psalter, jeder Priester drei Messen und jeder Mönch, jeder Kanoniker oder jede Nonne drei Psalter für das Wohl des Königs, den Erfolg des fränkischen Heers und zur Beendigung der gegenwärtigen Notlage beten soll und alle genannten geistlichen Personen für dieselben Zwecke zwei Tage fasten sollen.⁵⁸ Vergleichbare, manchmal ebenfalls quantifizierte Gebetsleistungen seitens der

Serge und Marquita Volken, besonders 34–35, 38, 45–53, 56, 68–69, 78; Kurzfassung von Martin P. Schindler, Neue archäologische Erkenntnisse zu St. Gallen, in: Gallus und seine Zeit (Anm. 4), 205–221, hier 208–211. Zu den hier angerissenen Themen vgl. z. B. Yvette Duval, *Auprès des saints, corps et âme. L'inhumation „ad sanctos“ dans la chrétienté d'Orient et d'Occident du III^e au VII^e siècle*, Paris 1988 (Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 121); Horst Wolfgang Böhme, Adel und Kirche bei den Alemannen der Merowingerzeit, in: *Germania* 74.2 (1996), 477–507; Sebastian Scholz, Das Grab in der Kirche. Zu seinen theologischen und rechtlichen Hintergründen in Spätantike und Frühmittelalter, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* 84 (1998), 270–306.

55 Vgl. *Chartularium Sangallense*, Bd. 1 (700–840), bearb. von Peter Erhart unter Mitwirkung von Karl Heidecker und Bernhard Zeller, St. Gallen 2013; Zettler, *Gallusgrab* (Anm. 4), 284–299. Unter den hagiographischen Quellen kämen am ehesten die Berichte der Wunder von der Beerdigung des Gallus bis zu den Einfällen von Otwin (um 680) und Pippin dem Mittleren (709–712), also bis und mit der ersten Fortsetzung, in Frage. Siehe die Übersicht in *Vita sancti Galli vetustissima* (Anm. 16), II.

56 Vgl. Erwin Poeschel, *Die Kunstdenkmäler des Kantons St. Gallen*, Bd. 3: Die Stadt St. Gallen: Zweiter Teil: Das Stift, Basel 1961, 6–7; Von Gallus bis zur Glasfaser (Anm. 54), 46–47.

57 Vgl. McLaughlin, *Consorting* (Anm. 6), 102–177; de Jong, *Carolingian Monasticism* (Anm. 1), 647–651; Gordon Blennemann, *Ascetic Prayer for the Dead in the Early Medieval West*, in: *The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West*, Bd. 1: *Origins to the Eleventh Century*, hrsg. von Alison I. Beach und Isabelle Cochelin, Cambridge 2020, 278–296, hier 278–279, 292–294.

58 Hubert Mordek, Karls des Großen zweites Kapitular von Herstal und die Hungersnot der Jahre 778/779, in: *DA* 61 (2005), 1–52, hier 7–9, 50.

Klöster zugunsten des Königs sind auch aus dem ersten Drittel des 9. Jahrhunderts mehrmals belegt.⁵⁹

Gebete für den Kaiser und das Reich und um Frieden und Freiheit sind keine Schöpfungen der karolingischen Herrscher des 8. Jahrhunderts, sondern sie wurzeln in den spätantiken Sakramentaren und ihren Abkömmlingen.⁶⁰ So finden sich zwei solche Gebete in der Karfreitagsliturgie im fränkischen *Sacramentarium Gelasianum* Cod. Sang. 348, welches spätestens seit dem ersten Drittel des 9. Jahrhunderts im Kloster St. Gallen verwendet wurde. Im ersten betete man für die Herrscher der Christenheit, dass Gott ihnen in der Unterwerfung der Barbarenvölker beistehe. Im zweiten baten die St. Galler Mönche den Allmächtigen, er möge gütig auf das römische bzw. christliche Reich schauen und die barbarischen Völker mit seiner Rechten zerschlagen. Die noch im 9. Jahrhundert ergänzte Lesart *ad Christianorum* über *ad Romanorum (imperium)* zeugt nicht nur vom tatsächlichen Gebrauch der Texte, sondern auch vom Willen, dieses Formular wie andernorts den neuen politischen Gegebenheiten anzupassen.⁶¹

Der fragmentarische Cod. Sang. 350, ebenfalls ein Junggelasianum, überliefert unter den zahlreichen Votivmessen solche für Kriegszeiten und um Frieden in ähnlicher Tonlage. Dabei weist das Formular an einer Stelle bereits den jüngeren Wortlaut *Christianorum regnum* anstatt des älteren *Romanorum regnum* auf.⁶²

Ein weiteres, kaum bekanntes Zeugnis von Fürbitten zugunsten eines weit über die Klosterinsassen hinausreichenden Kreises findet sich in Vulgärlatein am Schluss von Cod. Sang. 349 auf pag. 118 (nur noch Reste lesbar) und pag. 119 unter der Überschrift

59 Schmid, Das liturgische Gebetsgedenken (Anm. 41), 30–31; Schmid und Oexle, Voraussetzungen (Anm. 6), 72–73.

60 Gerd Tellenbach, Römischer und christlicher Reichsgedanke in der Liturgie des frühen Mittelalters, Heidelberg 1934 (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, 1934/35, 1. Abh.); Mary Garrison, The Missa pro principe in the Bobbio Missal, in: The Bobbio Missal. Liturgy and Religious Culture in Merovingian Gaul, hrsg. von Yitzhak Hen und Rob Meens, Cambridge 2004 (Cambridge Studies in Palaeography and Codicology 11), 187–205; Philippe Depreux, La prière pour les rois et le status regni dans le sacramentaire de Prague et l'attention portée par Charlemagne au salut de la communauté politique, in: The Prague Sacramentary. Culture, Religion, and Politics in Late Eighth-Century Bavaria, hrsg. von Maximilian Diesenberger, Rob Meens und Els Rose, Turnhout 2016 (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages 21), 181–201.

61 Cod. Sang. 348, pag. 150–151: *Omnipotens sempiterne deus, qui regnis omnibus aeterna potestate dominaris, respice propicius ad Romanorum [ad Christianorum] benignus imperium, et gentes, quae in sua feritate confidunt, potentię tuę dextera comprimantur*. Mohlberg, *Sacramentarium Gelasianum* (Anm. 13), 79, Nr. 526, 527 (zitiert); Tellenbach, Reichsgedanke (Anm. 60), 52–53, Nr. 1–2. Vgl. ebd., 20–21, 23–24, 27.

62 Cod. Sang. 350, pag. 53–58. Manz, Sakramentar-Fragment (Anm. 13), 15–17, die dortige Nr. 156 entspricht Tellenbach, Reichsgedanke (Anm. 60), 57, Nr. 9.

Orationes et preces cottidian<e> ad uesperam seu ad matutinum. Zwar dienten diese Gebete wie diejenigen im Kollektar des ersten Teils der Handschrift dem Abschluss der Matutin und der Vesper, doch waren sie gleichbleibend und für die Tage der Woche bestimmt, darüber hinaus ihrem Wesen nach verschieden. Es handelt sich um Bitten für verschiedene Gruppen und Personen, die von Psalmversikeln und Kollekten begleitet werden, die dem kontinentaleuropäischen Mönchtum zunächst fremd waren und – nach Ausweis der *Regula monachorum* des Columban und des Antiphonars von Bangor – in ihren Ursprüngen auf das Stundengebet des irischen Mönchtums zurückgeführt werden können.⁶³ Die Fassung dieser teilweise kaum entzifferbaren Gebete weicht von der weiteren Überlieferung nicht nur in ihrer Anordnung, sondern auch in ihrem Inhalt durch eigene Bitten und Kollekten ab.⁶⁴

Die Gebete zeugen einerseits von ihrem eindeutig monastischen Entstehungsumfeld (*pro abbate nostro*), das aber auch die Kleriker (*pro omni grado*) und die kirchliche Hierarchie (*pro pastore nostro*) zu Beginn unmittelbar nach dem einführenden *Pater noster* berücksichtigt, andererseits von der Sorge um das Wohlergehen und das Seelenheil der Welt, darunter des Königs und Herzogs (*pro rege et principe nostro*), der gesamten Christenheit (*pro omni populo Christiano*), der Reisenden (*pro iter agentes* [!]), der Verleumdenden (*pro calomniantibus*), der Streithälse (*pro dis<cor>dantes* [!]), der Büßenden (*pro benedentes* [!]), der Spender von Almosen (*pro elemosinis facientibus*), der Kranken (*pro infirmis*) und der verstorbenen Gläubigen (*pro fidelis* [!] *defunctis*). Bevor eine größere Zahl von Psalmversikeln und Kollekten folgt, steht hier eine Bitte für die Wohltäter und die Spender von Almosen, die ich sonst nirgends angetroffen habe: *Oremus pro benefactores* [!] *nostros* [!], *qui nos benefaciunt vel elemosinas prestunt et in adiutorio sunt*.⁶⁵

Während andernorts im 7. und 8. Jahrhundert Schenkungen für das Seelenheil explizit mit einer bestimmten Memorialleistung und manchmal mit dem Eintrag im *Liber vitae* eines Klosters einhergehen,⁶⁶ trifft Ersteres meistens nicht und Letzteres

63 Vgl. The Antiphony of Bangor. An Early Irish Manuscript in the Ambrosian Library at Milan, Teil 2, hrsg. von Frederick W. Warren, London 1895, 63–64, Nr. 40*; Renie S. Choy, *Intercessory Prayer and the Monastic Ideal in the Time of the Carolingian Reforms*, Oxford 2016, 171–174 mit Anm. 56–57. Zu den Horenabschlüssen bzw. zur Kollekte vgl. auch Odilo Heiming, Zum monastischen Offizium von Kassianus bis Kolumbanus, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 7 (1961), 89–156, hier 121–122, 125–127, 141–143; Corrêa, *Durham Collectar* (Anm. 10), 5–15.

64 Edition in Lenz, *Die früheste Liturgie* (Anm. 5), 75–77 (Anhang 3a und 3b). Vgl. Suibert Bäumer, *Geschichte des Breviers. Versuch einer quellenmäßigen Darstellung der Entwicklung des altkirchlichen und des römischen Officiums bis auf unsere Tage*, Freiburg i. Br. 1865, 254, 611–613 mit Abdruck von ähnlichen *Preces feriales* unter Erwähnung von Cod. Sang. 349, pag. 118–119; The Antiphony of Bangor (Anm. 63), 21–24, 64.

65 Edition in Lenz, *Die früheste Liturgie* (Anm. 5), 76–77 (Anhang 3b).

66 Borgolte, *Weißburger Übereinkunft* (Anm. 32), 10 mit Anm. 47; *Traditiones Wizenburgenses. Die Urkunden des Klosters Weissenburg 661–864*, eingeleitet und aus dem Nachlass von Karl

nie zu in den dicht überlieferten St. Galler Urkunden aus jener Zeit. Michael Borgolte erklärte die mangelhafte Dokumentation liturgischer Gegenleistungen seitens des Klosters unter anderem durch das Abhalten des Gedächtnisses in lokalen Kirchen und Klöstern und die Verwahrung der Traditionsurkunden in Außenstellen.⁶⁷ Das oben zitierte Gebet zum Schluss der Matutin bzw. der Vesper für die Wohltäter des Klosters mag eine zusätzliche oder alternative Erklärung liefern: Den meistens formelhaften, allgemein gehaltenen Donationen *pro remedio animae* entsprechen ebenso formelhafte, allgemeine Gebetstexte des Stundengebets und der Messen dieser Zeit.⁶⁸

Schluss

Die ältesten mehr oder weniger vollständig erhaltenen liturgischen Zeugnisse des Klosters St. Gallen stammen aus der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts und dem ersten Drittel des 9. Jahrhunderts. Die Ordines (Cod. Sang. 349) und die beiden fränkischen gelasianischen Sakramentare (Cod. Sang. 348, 350) verkörpern die angestrebte bzw. tatsächliche Ausrichtung an der römischen bzw. fränkisch-römischen Liturgie. Demgegenüber knüpfen die wohl vor oder um 800 nachgetragenen Fürbitten zur Matutin und Vesper an den Wochentagen an die irische Tradition an.

Lange bevor die hauseigene Geschichtsschreibung im letzten Viertel des 9. Jahrhunderts einsetzte,⁶⁹ formten die Hagiographie und die Liturgie, also die *Vita vetustissima* und ihre Neubearbeitungen, der Gedenktag des Gallus und die erstmals aus dem beginnenden 9. Jahrhundert überlieferten Eigenmessen die Identität des Klosters. Ob dieser bislang verkannte liturgische Schöpfungsakt noch vor seine hier vorliegende verschriftlichte Form zurückreicht, muss offenbleiben.

Glöckner hrsg. von Anton Doll, Darmstadt 1979, z. B. 170, Nr. 1 (*ut nomen meum in libro uite scribatur uel recenseatur*), 398, Nr. 192 (*ut nomen meum in ipso monasterio in librum uite ponatis uel recenseatis*). Vgl. Arnold Angenendt, Offertorium. Das mittelalterliche Messopfer, Münster 2013 (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 101), 265–279.

67 Borgolte, Gedenkstiftungen (Anm. 3).

68 Es ist davon auszugehen, dass der fragmentarische Cod. Sang. 350 neben Gebeten für die Spender von Almosen (Manz, Sakramentar-Fragment [Anm. 13], 18, Nr. 172–173) am Schluss wie andere Jungelesiana auch Formulare für das Totengedächtnis enthielt. Vgl. Vogel, Medieval Liturgy (Anm. 11), 74–75; Metzger, Les sacramentaires (Anm. 13), 107–113.

69 Ratpert, St. Galler Klostergeschichten, hrsg. und übersetzt von Hannes Steiner, Hannover 2002 (MGH SS rer. Germ. 74); Roland Zingg (Hrsg. und Übers.); Die St. Galler Annalistik, Ostfildern 2019, 14–15, 45, 47, 109, 134.

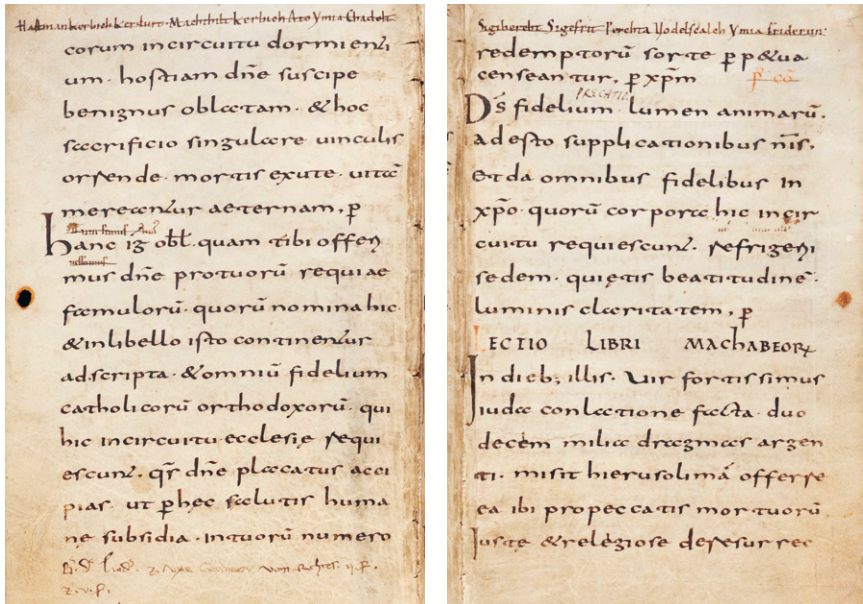


Abb. 1 *libellus* (eine Pergamentlage oder ein Heft) mit einer Messe für die Spender von Almosen und einer auf dem Friedhof abzuhaltenden Totenmesse, geschrieben in alemannischer Minuskel des ersten Drittels des 9. Jahrhunderts. Das hier abgebildete altgelasianische Formular vom *Hanc igitur* der *Missa in cimiterio* wurde um den Zusatz (*famulorum*) *quorum nomina hic et in libello isto continentur adscripta* („deren Namen hier in diesem *libellus* beigeschrieben wurden“ bzw. „deren Namen hier und in jenem *libellus* beigeschrieben wurden“) erweitert. Auf den beiden oberen Seitenrändern trug man wohl noch im 9. Jahrhundert dementsprechend die Namen von Laien ein, derer zu gedenken war: *Hartman, Kerbich, Kerdurt, Machthilt, Kerbich, Ato, Ymia, Chadolt / Sigibereht, Sigefrit, Perchta, Uodelscalch, Ymia, Friderun*. Die übrigen Eintragungen stammen aus dem Spätmittelalter und der frühen Neuzeit. Damals wurden auch die Namen durchgestrichen. St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 1394.11, pag. 8–9 (Reproduktion mit freundlicher Erlaubnis der Stiftsbibliothek St. Gallen).

Als Hüter des Heiligengrabs und der umliegenden Friedhöfe sowie als Ort des Vollzugs des *officium divinum* vermittelte das Kloster zwischen Himmel und Erde. Die Mönche pflegten über das Lebenden-Gedächtnis im Messkanon, über die Gebete und Votivmessen für Kaiser, Reich und die Christenheit sowie über Orationen zugunsten von Wohltätern und Spendern von Almosen Gemeinschaft mit ihrer Umwelt. Während der Verbrüderungsvertrag zwischen den Klöstern St. Gallen und Reichenau von 800 die liturgische *memoria* der Mönche regelte und sicherte, belegen die Gebete zur Matutin und Vesper sowie der *libellus* mit einer Votiv- und einer Totenmesse, vielleicht auch das ältere Doppelblatt ähnlichen Inhalts, die Bedeutung des liturgischen Gedenkens und der Fürbitten zugunsten von Wohltätern und von Laien, die im Friedhof im Umkreis des Klosters St. Gallen begraben waren.

Patristic Knowledge and Pastoral Care in Otmar's Times

The florilegia *De Diversis Sententiis* and *Liber Scintillarum*¹

In his *Life of St. Gall* and the subsequent *Life of Otmar*, Walahfrid reports that abbot Otmar turned the cult site around the grave of St. Gall into a flourishing monastic enterprise, attracting a great number of monks and acquiring lands and possessions.² As Walahfrid suggests in the *Life of Otmar*, Frankish support was a crucial factor in Otmar's success—support he ensured as soon as the *cella* of St. Gall was entrusted to him by Waltram, the owner of the territory on which St. Gall had built his cell. Among the gifts of Pippin the Younger was a charter granting the monastery immunity (*emunitatis privilegium*) and a “booklet which Father Benedict had composed about the lifestyle of cenobites,” usually identified as the Rule of Benedict.³ This booklet seems to have constituted the foundation for the “regular life” needed for the service to the grave of St. Gall.⁴ As Albrecht Diem argues in this volume, the monastic way of life that Otmar created for his monks and exemplified with his own works of piety and charity, does not seamlessly match with the cenobitic

1 I thank Albrecht Diem, Sebastian Scholz, and Gordon Blennemann for their comments to previous versions of this article.

2 Walahfrid Strabo, *Vita Galli II*, c. 14, ed. by Bruno Krusch, in: MGH SS rer. Merov. 4, Hanover 1902, 322: *Igitur Otmarus abba cum multis annis idem coenobium strenue rexisset, possessiones ipsius loci, religiosis quibusque circumquaque degentibus ob amorem mercedis aeternae plurima suae largitatis dona conferentibus, in tantum amplificavit, ut infra paucos annos, suppetente exteriorum copia rerum et vitae eius clarescente munditia, multorum pater existeret monachorum*. Likewise, Walahfrid Strabo, *Vita Otmari* c. 1, ed. by Ildefons von Arx in: MGH SS 2, Hanover 1829, 42: *Religiosos etiam quosque ita liberalitate sua ad devotionis studium invitavit, ut ex quorundam donationibus possessiones ipsius coenobii admodum dilataret et infra paucos annos quam plures ad sacrae militiam vitae attractos magisterio suo et cura decentissime gubernaret*. For the translation of the *Vita Otmari*, see the translation in this volume, 381–407.

3 In the *Vita Galli II*, c. 10 (note 2), 319, it is Charles Martel who supports Otmar's regency initially. Shortly thereafter, Charles is succeeded by his son Pippin. However, Charles is not mentioned in the *Vita Otmari*. There, c. 1 (note 2), 42, it is Pippin who is the initial supporter.

4 Walahfrid, *Vita Galli II*, c.10 (note 2), 320: (*Pippinus*) *iniunxit, ut in loco sibi commendato ad supplendas beati Galli excubias regularis ordinem institueret vitae*. Cf. Gerald Schwedler in this volume.

life prescribed by the Rule of Benedict.⁵ Otmar created a monastery that was not defined by its seclusion from the world, but rather as a seclusion within the world. The world was constantly looming beyond the cloister walls, because of pastoral needs of the local laypeople, guests, the sick, and the presence of pilgrims visiting the shrine of Saint Gall, but also because of the practical dealings with the monastery's tenant farmers, suppliers of food, etc., and ultimately because of the interference of secular rulers in monastic affairs, e. g. in the appointment of abbots. Otmar is a case in point: a priest assigned to the abbacy of St. Gall by the local ruler, who dedicated himself to the care of the poor and the sick. According to Walahfrid, he built "a little hospital not far away from the monastery beyond those dwellings in which the other poor were received, in order to sustain the lepers who used to stay among themselves, separated from the other people. And he devoted himself so meticulously in every regard to their care that he also left the monastery at nightly hours and carried out the care for their sickness with wonderful compliance of piety."⁶

The Rule of Benedict, ever since the mid-eighth century propagated as single guideline of monastic life in the Frankish realm, does not contain stipulations relating to the pastoral duties in the world outside.⁷ Interactions with that world are limited to the reception of guests in the monastery, the bequest of possessions from new monks, and the reception of priests in the monastery.⁸ Intercessory prayer on

5 Albrecht Diem, Otmar on Trial, 162–166 in this volume.

6 Walahfrid, Vita Otmari, c. 2 (note 2), 42: *hospitulum haud longe a monasterio extra eas mansiones, quibus caeteri pauperes recipiebantur, constituit, et eis curam per se omnimodis impendebat ita sollicito, ut nocturnis etiam horis monasterio digressus curam infirmitati eorum miro devotionis adhiberet obsequio.*

7 One of the earliest ecclesiastical documents stressing the normativity of the *Regula Benedicti* for monastic life comes from the Council of Autun, third quarter of the seventh century, cf. Concilium Leudegarii episcopi Augustodunensis (ca. 663–675), can. 15, ed. by Friedrich Maassen, in: MGH Conc. 1, Hanover 1893, 221: *De abbatibus vero vel monachis ita observare convenit, ut, quicquid canonum ordo vel regula sancti Benedicti edocet et implere et custodire in omnibus debeant.* For an overview of the continuity between Pippin III's and Charlemagne's reform efforts, see Giles Brown, Introduction: The Carolingian Renaissance, in: Carolingian Culture. Emulation and Innovation, ed. by Rosamond McKitterick, Cambridge 1994, 1–51; Friedrich Prinz, Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4.–8. Jh.), Darmstadt, 2nd ed. 1988, 263–292.

8 *Regula Benedicti* c. 31, 9, ed. by Rudolf Hanslik, in: Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latino-rum (= CSEL) 75, Vienna 1977, 88: (*De cellario*): *Infirmorum, infantum, hospitum pauperumque cum omni sollicitudine curam gerat, sciens sine dubio quia pro his omnibus in die iudicii rationem redditurus est.* *Regula Benedicti* c. 53, 1–2, 123: (*De hospitibus suscipiendis*): *Omnes supervenientes hospites tamquam Christus suscipiantur, quia ipse dicturus est: Hospes fui et suscepistis me; et omnibus congruus honor exhibeatur, maxime domesticis fidei et peregrinis.* Also c. 59, 1–8, 138–139: *De filiis nobilium aut pauperum qui offeruntur*, and c. 60, 1–9, 140–141: *De sacerdotiis qui forte voluerint in monasterio habitare.*

behalf of donors and the construction of hospitals are absent from the Rule. Whether Otmar regarded these practices as conform to the *vita regularis*, is unknown, but certainly they were not established on the literal basis of the Rule of Benedict. It is, as Diem argues, not impossible that the scandal around Otmar's deposition was, to an extent, the result of resistance among the monks against their abbot's willingness to engage with the outside world.⁹

A florilegium from the period of Otmar's abbacy may help us to gain a better understanding of how monks reflected on the principles of their life in dedication to God, and in particular on the relationship between the monastery and the world outside. The text has the title *De Diversis Sententiis*. It is preserved in the codices London, British Library, Harley 5041, fol. 1r–62v, Paris, Bibliothèque nationale de France, latin 2035, fol. 105v–150r, and Paris, Bibliothèque nationale de France, latin 2817, fol. 26v–71r. The terminus-post-quem is constituted by the most recent author cited, Isidore of Seville (d. 636). The oldest witness, ms Harley 5041, is from the mid-eighth century, which is probably also the time of the text's compilation.

Structure and intended readership of *De Diversis Sententiis*

The florilegium consists of approximately 200 biblical and 700 patristic quotations. The most often cited Bible books (often in *Vetus Latina* versions) are *Proverbs*, *Ecclesiasticus* (*Sirach*), *Psalms*, and the *Gospel of Matthew*. The most frequently cited Church Fathers are Isidore of Seville (who accounts for 37 % of all patristic quotations), Gregory the Great (22 %), and Jerome (18 %).¹⁰ Furthermore, there are quotations from Augustine, Julianus Pomerius, John Chrysostom, Caesarius of Arles, Pseudo-Ephrem, and a few others.¹¹ It is likely that the compiler did not work with original texts but used other florilegia—a practice that was not uncommon.

The work is divided in three parts: the first two books (or parts, the text does not give terms for the parts) consist each of 30 chapters, book three contains 37 chapters. The florilegium unfolds a program around three questions: What are the qualities of those called to the monastic life and of those who are charged with the office of

9 See Albrecht Diem, Otmar on Trial, in this volume.

10 Isidore of Seville's *Sententiae* is so prominent among the sources, that *De Diversis Sententiis* at times seems to be a compendium of it. Since Isidore's theology is greatly influenced by Gregory the Great, future research will have to address the extent to which florilegia like *De Diversis Sententiis* and the *Liber Scintillarum* propagate or modify Gregory's theology.

11 Ambrose, Bede, John Cassian, Martin of Braga, Sextus, Pseudo-Chrysostom, Pseudo-Augustine, Pseudo-Jerome, Pseudo-Seneca, the authors of *De lapsu Susannae*, *Opus imperfectum in Matthaëum*, and of the *Verba seniorum*.

preacher? What practices are beneficial or harmful for salvation, and how should you do penance? What are the pitfalls of life in the world?

The text does not contain any reference to a specific monastery but the frequent use of *monachus*, *miles Christi*, *servus Dei*, *electus*, etc., indicates that it was primarily written for a monastic audience.

I present here a broad outline of the main topics of the florilegium. An appendix at the end of this article gives all the chapter titles in Latin. Book one, ch. 1–3: compunction and love for one's neighbor; ch. 4–15: the qualities of a preacher and pastor (e.g. one should do as one preaches; unlearned people are not allowed to preach; the pastor's power to impose and resolve sanctions); ch. 16–21: renunciation of the world (e.g. the risk of falling into bad habits after conversion; it is necessary to seek company of good people); ch. 22–30: monastic life (e.g. obedience, Bible study, prayer).

Book two, ch. 1–10: vices to be avoided by monks (e.g. loquaciousness, curiosity, correcting others but not oneself, etc.); ch. 11–21: death, and salvation through confession and penance (e.g. the danger of not seriously being contrite while confessing; an honest confessor can be assured of God's forgiveness); ch. 22–30: monastic virtues (e.g. fasting, chastity, hospitality, humility, patience, etc.).

Book three has a more miscellaneous character. Chapters 1–8: life in the world in general (e.g. friendships, forgiving enemies, just judges); ch. 9–24: a catalogue of sins (e.g. greed, envy, vainglory, drunkenness, laughter, hate);¹² ch. 25–32: the Last Judgment (e.g. true believers should rejoice in the world's ending, instead of mourning it); ch. 33–37: different forms of pastoral advice (on widows, on money from plunder, on those who read the scriptures in a superstitious way, on being cautious about love for one's parents, on laziness). Thus, the bulk of material in between is centred around virtues and vices, while at the beginning and the end homiletic and pastoral concerns are addressed.

The text seems, therefore, to be intended for monks who were entrusted with pastoral duties outside the monastic walls. Specifically monastic topics are treated in chapters on obedience (bk. 1, ch. 23), on reading (bk. 1, ch. 27), and on prayer (bk. 1, ch. 29). Other chapters address requirements which we primarily associate with monastic life, but which can be applied outside the monastic setting too, such as chapters on fasting, distinguishing foods, chastity, alms, avoiding riches, hospitality, patience, humility, and charity (bk. 2, ch. 22–30). *De Diversis Sententiis* dedicates several chapters to the topic of preaching and pastoral care (bk. 1, ch. 4–15).

12 The compiler of *De Diversis Sententiis* seems to expand on Cassian's catalogue of vices, omitting, remarkably, the vice of *tristitia*. For Cassian's eight principal vices, see Columba Stewart, John Cassian's Schema of Eight Principal Faults and his Debt to Origen and Evagrius, in: Jean Cassien entre Orient et Occident, ed. by Cristian Badilita, Paris 2003, 205–219.

A summary of book 1, chapter 4, *Qualiter admonendi sunt qui ad pastorale vel ad praedicationis officium se subtrahunt*, may illustrate the compiler's pastoral focus. First, he admonishes the reader to take up his responsibility to preach rather than to withhold his zeal for God from others who might benefit from his word.¹³ Next, he urges preachers and pastors to be humble and live the life they preach.¹⁴ The more authority one has over one's flock, the deeper one falls if one sins, according to the motto: tall trees catch much wind so that its branches quickly break.¹⁵ While ruling in matters of his flock's sins, the pastor should let wield patience and meekness rather than strictness.¹⁶ Pastors who do not understand the tenets of faith, should not be allowed to preach.¹⁷ The preacher should pay attention to how he communicates his message: in simple words for the simple minded, more elaborate for the advanced.¹⁸ Without divine support, the preacher's words are nothing.¹⁹ These chapters are essentially a summary of Gregory the Great's guidelines for spiritual rectors as we find them in his Pastoral Rule.

De Diversis Sententiis* and the *Liber Scintillarum

The closest 'relative'—in terms of form and date—to *De Diversis Sententiis* is Defensor's *Liber Scintillarum*. This "book of sparks" was compiled by a certain

- 13 De Diversis Sententiis bk. 1, ch. 4, nr. 9: *Quia dum peccantibus fratribus verbum praedicationis subtrahunt, morientibus mentibus vitae remedium abscondunt* = Gregory the Great, *Regula Pastoralis* 3, 25, ed. by Bruno Judic, in: *Sources chrétiennes* 381, Paris 1992, 428, l. 15–18.
- 14 De Diversis Sententiis bk. 1, ch. 6, nr. 8: *Cum praees hominibus, memento quia tibi est Deus iudicans homines, scito quia ipse iudicaveris a Deo* = Sextus, *Sententiae (a Rufino translatae)*, nr. 52, ed. by Henry Chadwick, *The Sentences of Sextus*, Cambridge 1959, 182–183, 33. Cf. also bk 1, ch. 10, nr 6: *Quod docet verba, instruat exempla* = Isidore, *Sententiae* 3, 36, 2, ed. by Pierre Cazier, in: *Corpus Christianorum, Series Latina* (= CCSL) 111, Turnhout 1998, 276, l. 5–9.
- 15 De Diversis Sententiis bk. 1, ch. 7, nr. 3: *Alta arbor fortius a vento agitur et rami eius cicii ruina confringuntur* = Isidore, *Synonyma* 2, 89, ed. by Jacques Elfassi, in: CCSL 111B, Turnhout 2009, 136, l. 984–137, l. 987.
- 16 De Diversis Sententiis bk. 1, ch. 8, nr. 10: *Ita exercendus est zelus rectitudinis contra prava acta proximorum, quatenus in fervore districtiois nullo modo relinquatur virtus mansuetudinis* = Gregory the Great, *Homilia in evangelia* 1, 17, 12, ed. by Raymond Étaix, in: CCSL 141, Turnhout 1999, 126, l. 240–24.
- 17 De Diversis Sententiis bk. 1, ch. 11, nr. 2: *Caecus enim si caeco ducatum praeveat, ambo in fovea cadunt* = Isidore, *Sententiae* 3, 35, 1b, in: CCSL 111 (note 14), 276, l. 9–10.
- 18 De Diversis Sententiis bk. 1, ch. 12, nr. 5: *Communia omnibus, secreta perfectioribus loquere; aperta cunctis, operta paucis adnotia* = Isidore, *Synonyma* 2, 69, in: CCSL 111B (note 15), 120, l. 765–769.
- 19 De Diversis Sententiis bk. 1, ch. 14, nr. 2: *Quia nisi Spiritus Sanctus adistat corda audientis, ociosus est sermo doctoris* = Gregory the Great, *Homilia in evangelia* 30, 3, in: CCSL 141 (note 16), 258, l. 71–73.

Defensor of the monastery of St. Martin in Ligugé around the mid-eighth century.²⁰ It is a collection of two and a half thousand citations, that is “perhaps the most neglected, underrated and consequently understudied Merovingian treatise that survives” (Hen).²¹ On account of its wide circulation (surviving in 361 manuscripts) and its impact on other florilegia, it is the most prominent among medieval Latin florilegia.²²

With the *Liber Scintillarum*, we are in the fortunate possession of the name of the compiler as well as the motivation behind his work as expressed in the prologue. Defensor explains he wanted to produce a “best of” which will save his reader the time and effort otherwise needed to scroll through the sources.²³ He adds the names of the authors of the quotations, lest his work be deemed to lack authority.²⁴

Whereas each chapter of the *Liber Scintillarum* is structured in a fix rank of authoritative quotations, the arrangement of the chapters themselves lacks a clear organization (or at least conceals this organization for the moment).²⁵ Noticeable is especially that virtues and sins are randomly listed. It was used as a source in edificatory literature for laymen, like Alcuin’s *Liber de virtutibus et vitiis* (ca. 800 CE) to

20 For the dating, I follow here Yitzhak Hen, Defensor of Ligugé’s *Liber Scintillarum* and the Migration of Knowledge, in: East and West in the Early Middle Ages. The Merovingian Kingdoms in Mediterranean Perspective, ed. by Stefan Esders, Cambridge, 2019, 218–229, at 220; Henri-Marie Rochais dates the *Liber Scintillarum* to the late seventh century see: Contribution à l’histoire des florilèges ascétiques du Haut Moyen Âge latin. Le liber scintillarum, in: Revue Bénédictine 63 (1953), 246–291, at 260–261. Rochais edited the *Liber Scintillarum* in: CCSL 117, Turnhout 1957, and ameliorated the edition in: Sources chrétiennes 77, Paris 1961.

21 Hen, Defensor of Ligugé (note 20), 218.

22 See Rochais, “prooemium”, in: CCSL 117 (note 20), VII; Rochais, Les Manuscrits de *Liber Scintillarum*, in: Scriptorium 4 (1950), 294–309; Rochais, Defensoriana: Archéologie du *Liber scintillarum*, in: Sacris Erudiri 9 (1957), 199–264. Among the florilegia that demonstrably use the *Liber Scintillarum* is the *Florilegium Frisingense* in the codex Munich BSB, Clm 6433, ed. by Albert Lehner in: CCSL 108D, Turnhout 1987, written by a certain, probably insular, *Peregrinus* in Freising, dating from the last third of the eighth century.

23 Defensor, *Liber Scintillarum*, prol. (note 20), l. 8–14: *Quemadmodum guttae multae fontem efficiunt, sic de diversorum voluminibus congregans testimonia, hunc libellum condere tentavi. Veluti de igne procedunt scintillae, ita hunc minutae sententiae pluresque libri inveniuntur fulgentes, ad quarum inter hoc scintillarum volumen, quod qui legere vult, laborem sibi amputat, ne per caeteras paginas iterandum lassescat.*

24 Defensor, *Liber Scintillarum*, prol. (note 20), l. 14–17: *Hic habentur quod reperiri desiderat: sed ne id opus quasi sine auctore putetur apocryphum, unicuique sententiae per singula proprium scripsi auctorem.*

25 All of the 81 chapters have quotations arranged in a fix order, usually including the Gospels, Apostolic letters, Old Testament wisdom books (esp. *Proverbs* and *Ecclesiasticus/Sirach*), and Church Fathers: Augustine, Jerome, Gregory, Basil, Isidore, as well as a range of ca. 25 other authors, from Clement to Flavius Josephus, including (but very rarely) pagan authors like Aristotle, Cicero, Hesiod, and Terence.

Count Wido,²⁶ and Dhuoda's *Liber manualis* (ca. 842 CE) to her son William.²⁷ These instances confirm that, apart from the question whether the *Liber Scintillarum* was or was not conceived as exclusively monastic by Defensor of Ligugé, it certainly received a readership outside the monastery.

David Ganz and Yitzhak Hen, who only knew the incomplete text of the London manuscript of *De Diversis Sententiis* (which lacks the preface and the first chapter), have drawn attention to the relation between the latter and the *Liber Scintillarum*, recognizing that there are similarities which give rise to the question whether one could be considered a source for the other. Ganz suggests that *De Diversis Sententiis* predates the *Liber Scintillarum*, Hen is more cautious and leaves the question open as to which text predates which.²⁸ Comparing the *Liber Scintillarum* and *De Diversis Sententiis*, we see that about 38 chapter titles are identical or thematically similar and within most chapters several quotations are shared. Occasionally quotations appear in almost identical shape in either florilegium, more often citations appear in longer form in the one than in the other. This state of affairs leads to the conclusion that there is no direct dependency in either direction, but rather that both florilegia have a source (or more than one) in common.²⁹

The *Liber Scintillarum* and the *De Diversis Sententiis* are similar only at first sight and their differences might be taken as result of the "intellectual and creative wave of scholarship that swept Merovingian Gaul towards the end of the seventh and the beginning of the eighth century."³⁰ Defensor collected and thematically arranged

26 The exact extent of Alcuin's use of the *Liber Scintillarum* is contested. Whereas Wallach considers Rochais' evidence for the claim that Alcuin used the *Liber Scintillarum* is invalid, LePree argues that he did use the *Liber Scintillarum*. See Rochais, Contribution (note 20), 289; Luitpold Wallach, Alcuin on Virtues and Vices, A Manual for a Carolingian Soldier, in: Harvard Theological Review 48 (1955), 175–195; James Francis LePree, Sources of Spirituality in the *Liber de Virtutibus et Vitiis* (Book on Virtues and Vices) and *Epistolae* (Letters) of Alcuin of York, in: The Heroic Age 16 (2015), at <https://www.heroicage.org/issues/16/lepree.php>, accessed 2022-04-02. For the eleventh century reception of the *Liber Scintillarum* in England, see Rolf Bremmer, The reception of Defensor's *Liber Scintillarum* in Anglo-Saxon England, in: "... un tuo serto di fiori in man recando." Scritti in onore di Maria Amalia D'Aronco, ed. Patrizia Lendinara, Udine 2008, 75–89.

27 Ed. by Pierre Riché, in: Sources chrétiennes 225, Paris 1975, 1999.

28 David Ganz, Fragmentierung von patristischen Texten in der Merowingerzeit, in: Fragmente. Der Umgang mit lückenhafter Quellenüberlieferung in der Mittelalterforschung, ed. by Christian Gastgeber, Vienna 2010, 151–160, at 155–156; Hen, Defensor of Ligugé (note 20), 222.

29 A Vorlage of the florilegium erroneously associated by Assemani with Saint Ephrem the Syrian in codex 556 of the Bibliotheca Vaticana Palatina Latina, fol. 42–47 could be one of such shared sources. The Vatican ms dates to the early ninth century and probably originated in Lorsch, see Graziano di S. Teresa, O. C. D., Ramenta Patristica 2, Ephraemiana (1), Dicta pseudephremiani e il Liber scintillarum, in: Ephemerides Carmeliticae 14 (1963/2), 432–453. Di S. Teresa's claim that Ps. Ephrem's *Dicta* is extrapolated from the *Liber Scintillarum* needs to be reassessed.

30 Hen, Defensor of Ligugé (note 20), 225.

biblical and patristic quotations and gave names of their authors. By doing so, he provided a repertory of material that could be used, e.g., for homiletic purposes, but also to create other florilegia. Thus, the main function of the *Liber Scintillarum* seems to be that of a sort of reference work, an index card box of quotations for use in sermons, exegetical texts, etc. The compiler of *De Diversis Sententiis* used such a repertory for a very specific purpose: developing a guideline for monks as well as a guideline for Christian lay people, transmitted through monks exercising pastoral care.

We can see the difference in the deliberate choice of topics, in the titles which move from a documenting to an explanatory mode (e.g. *De Diversis Sententiis* bk. 2, ch. 26, *Quantum servis Dei sint vitandas divitiae*), in the large number of chapters addressing groups of people,³¹ and, most importantly, in the shift from an “index card-method” to the production of a *textus currens* that in many cases is not immediately recognizable as a florilegium, using the words of the Church Fathers to charge his language with authority. Processing his material in this way is an important intellectual achievement.³²

Both texts have a monastic character (*De Diversis Sententiis* more than the *Liber Scintillarum*), but they are not exclusively monastic; a lay audience is implied in addition to a monastic audience. Neither florilegium contains stipulations concerning monastic daily life, such as the hours of prayer, communal meals, receiving guests, reception of novices, etc. Moreover, the *Liber Scintillarum* contains chapters on rich and poor (58, *De divitibus et pauperibus*), on swearing oaths (37, *De iuramentum*), on slaves and masters (62, *De servis et dominis*), on dinner-parties (54, *De conviviiis*), and fornication (21, *De fornicacione*). These topics are not irrelevant for monks – we know that monasteries did own slaves,³³ and regulation on fornication

31 Ten of the 81 chapters in Defensor address specific groups (e.g. chapter 32, *De doctoribus sive recitoribus*, 40, *De monachis*), but about a third of the 97 chapters of *De Diversis Sententiis* relate to ordinary Christians.

32 Other examples of this reformatting of quotation-collections into *textus currentes* are Hrabanus Maurus' *Expositio in Matthaëum*, ed. by Bengt Löfstedt, in: *Corpus Christianorum, Continuatio Medievals* (= CCCM) 174, Turnhout, 2000; Smaragdus, *Expositio in regulam S. Benedicti*, ed. by Alfred Spannagel and Pius Engelbert, in: *Corpus Consuetudinum Monasticarum* 8, Siegburg 1974; and the anonymous *Glosae in regula S. Benedicti abbatis*, ed. by Matthieu van der Meer, in: CCCM 282, Turnhout 2017.

33 Cf. *Regula Ferrioli*, ch. 36, ed. by Vincent Desprez, Bégrolles-en-Mauges (Maine-et-Loire) 1980 (*Vie Monastique* 9), 31, and *Regula Isidori*, c. 5.7, ed. by Julio Campos Ruiz, Madrid 1971, 100. See Albrecht Diem, *Exclusion and the Rhetoric of Accessibility in Late Antique and Early Medieval Monasticism*, in: *La construction sociale du sujet exclu (IV^e–XI^e siècle)*, discours, lieux, et individus, ed. by Régine Le Jan, Turnhout 2019, 123–148, at 130; Diem, *Das monastische Experiment. Die Rolle der Keuschheit bei der Entstehung des westlichen Klosterwesens*, Münster 2005; Diem, *Saints—warriors—slaves—disciples: Community and agency in sixth-century monastic rules from*

is part of some monastic rules³⁴—yet they seem to be especially relevant for laymen and parish priests. *De Diversis Sententiis* contains a few chapters of this sort, yet I would argue here that these chapters are part of a program of instruction for preaching monks, rather than directly intended for a lay audience.³⁵

Competing loyalties: the monastery and the family

A brief comparison of a theological and practical question may serve here to elucidate more clearly the different aims of Defensor and the compiler of *De Diversis Sententiis*. In late antique and early medieval monastic literature, the conflict between renunciation of the world and loyalty to one's family is a recurring topic, traces of which can be found in our two texts.³⁶

The *Liber Scintillarum* addresses this in three chapters: chapter 11, *De derelinquente seculo*; chapter 56, *De honore parentum*; and chapter 57, *De filiis*. Chapter 11 contains 49 quotations concerning renouncing the world, which can be

Gaul, in: Albrecht Diem, Mayke de Jong, and Irene van Renswoude (eds.), *Connecting People. Saints, Relics and Communities in the Early Medieval World—In Memory of Janneke Raaijmakers, Renovatio—Studies in the Carolingian World*, Budapest: Trivent Publishers 2024 (in print).

34 Cf. *Regula Isidori*, c. 13.5, ed. by Julio Campos Ruiz, Madrid 1971, 112; *Regula Magistri*, c. 5.6, ed. by Adalbert de Vogüé, in: *Sources chrétiennes* 105, Paris 1964–1965, 378, and c. 15.32, in: *Sources chrétiennes* 106, 68; *La Regula cuiusdam Patris ad monachos. Ses sources littéraires et ses rapports avec la Regula monachorum* de Colomban, ed. by Fernando Villegas, in: *Revue d'Histoire de la Spiritualité* 49 (1973), 3–36, c. 18.

35 *De Diversis Sententiis* bk. 3, ch. 3: *De indoctis rusticibus*; bk. 3, ch. 4: *De simplicibus qui alta capere non possunt*; and bk. 3, ch. 7: *De iudicibus huius saeculi*.

36 Exemplary of the discussion might be the different standpoints of Jerome and Caesarius: Jerome, *Epistula* 14, *Ad Heliodorum*, 2, ed. by Isidor Hilberg, in: CSEL 54, Vienna 1910, 46, l. 13–47, l. 4: *Recordare tirocinii tui diem, quo Christo in baptismo consepultus sacramenti verba iurasti: pro nomine eius non te matri parcuturum esse, non patri. Ecce adversarius in pectore tuo Christum conatur occidere; ecce donativum, quod militaturus acceperas, hostilia castra suspirant. Licet parvulus ex collo pendeat nepos, licet sparso crine et scissis vestibus ubera, quibus nutrierat, mater ostendat, licet in limine pater iaceat, per calcatum perge patrem, siccis oculis ad vexillum crucis vola! Pietatis genus est in hac re esse crudelem*. Compare that with Caesarius, *Epistula* 2, Vereor 8, ed. by Adalbert de Vogüé and Joël Courreau, in: *Sources chrétiennes* 345, Paris 1988 (Césaire d'Arles, *Œuvres Monastiques* 1, 294–336), 324, l. 5–16: *Sed dicit aliquis: Ergo despicere debeo parentes meos? Absit ut nos dicamus quod parentes tuos non debeas honorare: quomodo fieri potest ut parentes praedicemus non amandos, qui inimicos dicimus diligendos? Ama parentes quantum potes, et si casti sunt et honesti, honorem illis semper impende, et de facultatibus tuis aliqua illis munuscula derelinque; totum vero quidquid est magis atque utilius usque in finem saeculi profuturum pauperibus tribue, ut elemosyna usque in diem iudicii pro refrigerio pauperum ad regna colorum [add., transeat]. Cf. Lochin Brouillard, *The Secular Family in Monastic Rules, 400–700*, in: *Journal of Medieval Monastic Studies*, 8 (2019), 1–46.*

distinguished in four groups: quotations that concentrate on the reward, like seeing God, eternal joy, enjoying the heavenly meal, etc. (6),³⁷ admonitions to make a choice for God over the life in the world, and the importance of doing that with your heart rather than merely with your mouth (30),³⁸ quotations emphasizing the difficulty to remain on track and the danger of relapse (10),³⁹ and quotations that stress God's encouragement and patience (3).⁴⁰ None of these quotations thematizes the tension between the love of God that causes one to leave the world and the love of one's parents. Chapter 56 gives fourteen quotations, which can be distinguished in four groups. First, that you must honor your parents (5),⁴¹ next, how to educate your children (1),⁴² third, about the correct relationship between parents and children (5),⁴³ and finally on the fact that the love for God trumps love for one's parents (3).⁴⁴ The next chapter, *De filiis*, is on the parents' love for their children and, in particular, on educational principles, mostly taken from Biblical wisdom literature, ranging from "He who spares the rod, hates his son" to "He who teaches his son, shall be praised in him and shall have glory in him in the midst of his acquaintances."⁴⁵

In *De Diversis Sententiis*, the topic of renunciation is treated in book 1, ch. 16–21, beginning with a chapter on the need to abandon all possessions as condition for following Christ,⁴⁶ followed by more admonitions of economical nature: distribute your possessions to the poor; do not increase your wealth; what you give is God's anyway, so do not mourn your loss, but give freely.⁴⁷ The newly converted should be careful not to be boastful and rather do God's work in secret than in the open, according to the motto that a hot wind can easily burn an unripe crop.⁴⁸ Renunciation

37 Liber Scintillarum ch. 11, nr. 1, 17, 18, 38, 40, 45.

38 Liber Scintillarum ch. 11, nr. 2, 3, 4, 5, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 19, 20, 21, 22, 24, 28, 29, 32, 35, 36, 37, 9, 41, 42, 43, 44, 46, 47, 48, 49.

39 Liber Scintillarum ch. 11, nr. 6, 7, 8, 9, 10, 25, 26, 27, 33, 34.

40 Liber Scintillarum ch. 11, nr. 23, 30, 31.

41 Liber Scintillarum ch. 56, nr. 1, 6, 7, 8, 11.

42 Liber Scintillarum ch. 56, nr. 2.

43 Liber Scintillarum ch. 56, nr. 3, 4, 5, 9, 10.

44 Liber Scintillarum ch. 56, nr. 12, 13, 14.

45 Liber Scintillarum ch. 57, 5 (= Prov. 13, 24); Liber Scintillarum ch. 57, 12 (= Eccli. 30, 2).

46 De Diversis Sententiis bk. 1, ch. 16, nr. 8: *Christum sequi cupiens si habes in potestate rem tuam vinde, si non habes, magno onere liberatus es* = Jerome, Epistula 53, 11, ed. by Isidor Hilberg, in: CSEL 54, Vienna 1910, 465, l. 1–2.

47 De Diversis Sententiis bk. 1, ch. 17, nr. 5: *Quia qui cum tristitia pauperi manum porregit, fructum remunerationis amittit. Non est enim misericordia, ubi non est benevolentia* = Isidore, Synonyma 2, 97, in: CCSL 111B, rec. Φ (note 15), 143, l. 1060–1061.

48 De Diversis Sententiis bk. 1, ch. 18, nr. 2: *Ante maturitatis tempus messes vento urente cito periunt* = Isidore, Sententiae 3, 23, 8, in: CCSL 111 (note 14), 257, l. 29–33.

of goods needs to be accompanied by the renunciation of one's will.⁴⁹ Renunciation is an ongoing process that requires perseverance. In fact, many lapse.⁵⁰ Therefore, it is necessary to seek the company of good people and of saints, although company implies the risk of imitating other people's evil deeds.⁵¹

The topic of parental love is the subject of book 3, chapter 37. The compiler gives seven quotations that correspond with the latter two categories of *Liber Scintillarum* chapter 56, namely on the correct relationship between parents and children (2),⁵² and on the love of God over love of parents (5).⁵³ No quotations are given on honoring one's parents and on education. Thus, this chapter of the *De Diversis Sententiis* conveys the message that love for parents is good, but that it must be subordinated to the love of God. I present this chapter in its entirety:

Chapter 37. How one should be careful about love of one's parent.⁵⁴

It is good to love, after God, one's parents and if it is necessary that love of parents and children be compared with the love of God and it is impossible to keep both, then honoring God will equal hating one's relatives.⁵⁵ When someone leaves his parents out of love of Christ, he will be sad, but Christ will be happy. His family will weep, but the angels will rejoice.⁵⁶ You

49 De Diversis Sententiis bk. 1, ch. 19, nr. 3: *Nihil nobis proderit abrenuntiatio corporalis, si abrenuntiatione cordis non valuerimus similiter obtinere* = John Cassian, Conferences 3, 7, ed. by Michael Petschenig, in: CSEL 13, Vienna 1886, 77, l. 16–19.

50 De Diversis Sententiis bk. 1, ch. 20, nr. 2: *Multi etenim coepta veritatis via, captus saeculi voluptibus, de medio itinere revertuntur* = Jerome, Commentary on Matthew 1, ed. by David Hurst and Marcus Adriaen, in: CCSL 77, Turnhout 1969, 43, l. 942.

51 De Diversis Sententiis bk. 1, ch. 21, nr. 5: *Sicut boni bonis imitando proficiunt in melius, ita mali praepoentes sibi exempla malorum mutantur in peius* = Isidore, Sententiae 2, 11, 1–2, in: CCSL III (note 14), 115, l. 2–8.

52 De Diversis Sententiis bk 3, ch. 37, nr. 4.

53 De Diversis Sententiis bk 3, ch. 37, nr. 1, 2, 3, 5, 6.

54 XXXVII *Qualiter cavendum sit amor parentum. Bonum est post Deum amare parentes ac filios et si necessitas evenerit, ut amor parentum ac filiorum Dei amore conparetur et non possit utrumque servare, tunc odio in propinquis pietas in Deo est. Cum aliquis parentes pro Christi amore reliquerit, contristabitur, sed laetabitur Christus. Lugebit familia sed angeli gratulantur. Praeceptum est diligere inimicos sed in uia Dei adversarius non ametur etiam propinquus. Sicut nostra nobis non odienda est anima, sed eius carnales affectus odio debemus habere, ita nec parentes odiendi a nobis non sunt sed eorum impedimenta quae nos ab itinere recto praepediunt. Parentes aut filii non est magnum si se diligant, scelus est si oderent. Multi enim monachorum pro amore parentum non solum terrenis curis sed etiam forinsibus iurgiis involvuntur et pro suorum temporale salute suas animas perdent. Non prohibemur praestare pietatis officium nec negare caritatis affectum sed quia propinquis carnaliter praestatur quod extraneis pie impenditur.*

55 Jerome, Commentary on Matthew 1 (note 50), 74, l. 1794–1797.

56 Jerome, Epistula 54, 4 (note 46), 469, l. 16–17.

are taught to love your enemies, but on the path of God, the adversary must not be loved, even if he's a relative.⁵⁷ Just as we ought not to hate our souls, but must have hatred for its carnal affections, just so we ought not to hate our parents, but their impediments, which withhold us from the right path.⁵⁸ When parents or children love each other, it is nothing special, but it is a crime if they hate each other.⁵⁹ Out of love of their parents, many monks get involved not only in earthly concerns, but even in juridical disputes, and lose their souls for the sake of the temporal well-being of their relatives.⁶⁰ We are not forbidden to provide the service of piety or to deny the feeling of love, because that which is piously given to strangers, is carnally provided to relatives.⁶¹

The compiler of *De Diversis Sententiis* had earlier given a rather lengthy quotation from Jerome that stresses the need to break with one's family and underlines the greatness of the disaster in case of a lapse.⁶² In this quotation, Jerome urges his reader Heliodorus to put God before one's parents, depicting in dramatic images a mother and father who do not want their son to leave for the monastery:

Although your mother with dishevelled hair and torn garments is displaying the breasts with which she nurtured you, although your father lies on the threshold—trample your father underfoot and set forth! Fly with dry eyes to the standard of the cross. The enemy threatens to slay you—and you think of your mother's tears? Would you desert the ranks for the sake of your father, to whom according to Christ's mandate a burial is not owed? The love of Christ, the fear of hell, unties these bonds.⁶³

The *Liber Scintillarum* does not give this quotation or quotations of this kind. It underscores God's clemency even after a lapse.⁶⁴ The life of the converted is, in Defensor's collection, not to be free from temptation altogether,⁶⁵ but rather to persevere in the face of adversities of the world.⁶⁶ Thus, it seems likely that the compiler

57 Cf. Gregory the Great, *Homilia in evangelia* 2, 37, 3 (note 16), 349, l. 54–350, l. 1.

58 Isidore, *Sententiae* 3, 21, 6 (note 14), 252, l. 29–32.

59 Cf. Jerome, *Epistula* 117, 2, in: CSEL 55, ed. by Isidor Hilberg, Vienna 1912, 424, l. 22–423, l. 1.

60 Isidore, *Sententiae* 3, 21, 4 (note 14), 252, l. 20–23.

61 Isidore, *Sententiae* 3, 21, 5 (note 14), 252, l. 25–28. The translation of this sentence is tentative.

62 *De Diversis Sententiis* bk. 1, ch. 20, nr. 1–7.

63 *De Diversis Sententiis* bk. 1, ch. 16, nr. 9: *Ipse autem etiam si mater sparsis crinibus scissis vestibus ubera, quibus nutrierat, extendat, etiam in limite pater iaceat, percalcato patri siccis oculis perge ad vixillum crucis. Hostes instat, ut te perimat, et tu de lacrimis matris tuae cogitaveris? Propter patrem militiam disseras, cui sepulchra secundum Christi mandatum tibi non debetur? Haec vinculum amor Christi timor gehennae absolvat.*

64 *Liber Scintillarum* ch. 11, nr. 23, 49, but also in *De Diversis Sententiis* bk. 1, ch. 21, nr. 6.

65 *Liber Scintillarum* ch. 11, nr. 33, 34.

66 *Liber Scintillarum* ch. 11, nr. 35, 36.

of *De Diversis Sententiis* seeks to solve the conflict between renunciation and family ties by opting for Jerome's clear subordination of one under the other, whereas Defensor does not stress the conflict at all. Granted, the *Liber Scintillarum* gives a quotation from Jerome about the right calibration of love of God and love of parents too—and echoes it in a following quotation from Basil—but these quotations carry less weight against the preceding eleven biblical quotations on honoring one's parents.⁶⁷ Moreover, chapter 11 of the *Liber Scintillarum*, *De derelinquente seculo* does not thematize the topic of parental love in the context of renunciation. It is likely, therefore, that the compiler of *De Diversis Sententiis* operated in a context in which loyalty for the monk's natural family versus loyalty for his monastic family was a more pronounced problem than it was for Defensor. This might be an indication that, although the *Liber Scintillarum* and *De Diversis Sententiis* were composed at about the same time, the latter is more "Carolingian" than "Merovingian", in that it is reflexive of the Carolingian reform efforts to enforce clear demarcations between the world and the cloister and to cut the ties between child oblates and their families.⁶⁸

A typology of florilegia

Florilegia are not only a text-form within early medieval literature, but also a specific manifestation of a "florilegistic" method that was applied in saints' lives, monastic rules, exegetical literature, doctrinal treatises, proverb collections, etc. This method entails combing and culling texts from *auctoritates* for concise and therefore memorable phrases, the *flores*, and rearranging the collected material in various new formats, be it as thematically organized repositories, like the *Liber Scintillarum*, or in the form of running texts such as Biblical commentaries.

Both *De Diversis Sententiis* and the *Liber Scintillarum* bear witness to this literary culture in which rearrangement of often well-known passages was the primary way

67 *Liber Scintillarum* ch. 56, nr. 12 (= Jerome, Commentary on Matthew 10, 37 (note 50), 74, l. 1794–1797): *Bonum est quidem post Deum amare parentes ac filios; sed si necessitas venerit ut amor parentum ac filiorum Dei amori comparetur, et non possit utrumque servari, tunc in propinquos odium, pietas in Deum est.* *Liber Scintillarum* ch. 56, nr. 13: *Honora patrem, sed si te a vero patre non separat: tandiu sis tu sanguinis copula, quandiu ille suum noverit creatorem* (= Jerome, Epistula 54, 3, l. note 46, 468, l. 4–6). *Liber Scintillarum* ch. 56, nr. 14: *Parentes nostros ut propria viscera diligamus, si accedere nos ad servitutem Christi non prohibuerint. Si autem prohibuerint, nec sepulcra illorum nobis debentur* (= Pseudo-Basil, Admonitio ad filium spiritualem. 3, ed. by Paul Lehmann Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 7, Munich 1955, 223, l. 95–224, l. 1).

68 Cf. Mayke de Jong, In Samuel's Image. Child Oblation in the Early Medieval West, Leiden 1996, 213–219.

of writing. Drawing from an impressive fount of Biblical and patristic literature, they are rare survivors of a very dense web of florilegia, most of which are now lost. Only a handful early medieval florilegia are now available in modern printed editions.⁶⁹ We can trace connections and overlaps between the preserved florilegia, but in most cases, we cannot conclude more than that a compiler did not directly use another preserved florilegium.⁷⁰

Henri-Marie Rochais distinguishes two main categories of florilegia: collections of secular or pagan proverbs and biblical-patristic florilegia. The second category can be subdivided in exegetical, dogmatic, canonical, liturgical, and ascetic florilegia.⁷¹ *De Diversis Sententiis*, a text that focusses primarily on matters of monastic life, pastoral care, and moral guidelines would fall in the last category. We have to keep in mind, though, that the term “florilegium” is technically not a medieval genre description.⁷² Medieval Latin texts provide a variety of descriptors, like

69 E.g. Cyprian of Carthage's *Testimonium ad Quirinum*, ed. by Wilhelm Hartel, *Cypriani Opera Omnia*, in: CSEL 3.1, Vienna 1861, 35–184; Prosper of Aquitaine florilegium of Augustine's works, ed. by Albertus G. A. Horsting, *Prosper Aquitanus. Liber epigrammatum*, in: CSEL 100, Berlin, New York 2016, Eugippius' collection of excerpts from Augustine, ed. by Pius Knoell, *Eugippii Opera*, in: CSEL 9.1, Vienna 1885; Paterius' excerpts from Gregory the Great in his *Liber testimoniorum veteris testamenti*, in: Migne PL 79, 683–1136D, see Raymond Étaix, *Le Liber testimoniorum de Paterius*, in: *Revue des Sciences Religieuses* 32 (1958), 66–78; Taio of Zaragoza's compilation of Gregory-quotations, *Sententiarum libri V*, in: Migne PL 80, 727–990A; *Testimonia divinae scripturae <et patrum>* and the *Florilegium Frisingense*, ed. by Albert Lehner in: CCL 108D, Turnhout 1987; Sedulius Scotus, *Collectaneum miscellaneum*, ed. by Dean Simpson, in: CCCM 67, Turnhout 1988. See also the collection of Jerome-quotations in ms Lyon 600 Raymond Étaix, *Un ancien florilège Hiéronymien*, in: *Sacris Erudiri*, 21 (1972–3), 5–34; and Hadoard of Corbie's *Collectaneum* in Vat. Regin. 1762, see Charles H. Beeson, *The Collectaneum of Hadoard*, in: *Classical Philology* 40 (1945), 201–222 and David Ganz, *Corbie in the Carolingian Renaissance. Untersuchungen zur monastischen Kultur der Karolingerzeit am Beispiel der Abtei Corbie*, Sigmaringen 1990 (*Beihefte der Francia* 20), 149; and the collection *Anecdota rustica*, ed. by Javier Soage, in: CCCM 311, Turnhout 2022. For a more exhaustive list of early medieval florilegia, see Henri-Marie Rochais, *Contribution* (note 20), 246–291.

70 This includes the *Liber Scintillarum*: Rochais already noticed that Defensor himself must have used other florilegia in: *Contribution* (note 20), at 284. An exception is Smaragdus' use of the Benedict of Aniane's *Concordia Regularum*, ed. by Pierre Bonnerue, in: CCCM 168, Turnhout 1999, and his use of the *Glosae in regula S. Benedicti* (note 32) for the *Expositio in regulam S. Benedicti* (note 32).

71 Henri-Marie Rochais, *Contribution* (note 20), 247–248. Idem, *Florilèges spirituels latins*, in: *Dictionnaire de spiritualité*, vol. 5, 435–460, at 436. For florilegia with classical material, see Birger Munk Olsen, *Les classiques latins dans les florilèges médiévaux antérieurs aux XIII^e siècle*, in: *Revue d'histoire des textes* 9 (1979), 47–212, 10 (1980), 115–164 (147–151).

72 The term ‘florilegium’ is listed in none of the authoritative dictionaries: *Thesaurus Linguae Latinae*, vol. 6; Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, Niort 1883–1887; Jan Frederik Niermeyer, *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*, Leiden 2002; Ronald Edward Latham and David R. Howlett, *Dictionary of Medieval Latin from British Sources*, Oxford 2018; Albert Blaise, *Diction-*

*analecta, auctoritates, breviarium, collectanea, etc.*⁷³ Nor is *De Diversis Sententiis* really an “ascetic” florilegium since it contains very few sentences on bodily practices of renunciation. Rochais’ term ‘florilège spirituel’ is more useful in this context.⁷⁴

In addition to Rochais’ typology, I would like to suggest here three models in which a shard of a text can be reappropriated in a new composite. These models should not be understood as chronological stages, although it is possible for fragments to go through these models as stages, nor should they be understood in exclusive terms: florilegia may have features of more than one model at the same time.

First, a compiler can form a collection of quotations from a specific work or author, as, for instance, Cyprian of Carthage († 258) did with his biblical catena *Testimonium ad Quirinum*.⁷⁵ These works can be called “primary florilegia”. By “secondary florilegia” I understand collections of quotations composed on the basis of earlier compilations, arranged with a clear formal or theological purpose, grouped according to shared topics. Here, the quotations are usually identified with an author’s name. Exemplary of this type of florilegia is the *Testimonia divinae scripturae*.⁷⁶ Third, medieval authors reassembled quotations from primary and secondary florilegia as they created new works, like, e.g., exegetical commentaries. These works

naire latin-français des auteurs chrétiens, Turnhout 1997; Heinz Antony, Adelheid Wellhausen, Helena Leithe-Jasper (eds.), Paul Lehmann (founder), *Mittelateinisches Wörterbuch*, vol. 4, Munich 2010. The *Patrologia Latina* database occasionally gives the term in titles to describe medieval texts, but not in the sources themselves. Desiderius Erasmus seems to have first used the term florilegium, see his letter from 25 June 1522 to Peter Barbirius, ed. by Percy Stafford Allen, Hellen Mary Allen, and Heathcote William Garrod, *Erasmus, Opus Epistolarum*, Ep. 1294, Oxford 1906–1958, vol. 5, 78, l. 5.

73 Other terms are *compendium, coniectanea, dicta, electa, excarpus, excerpta, glosae, miscellanea, proverbia, scholia, sententiae, testimonia*, etc., and metaphorical names such as *defflorationes, fecunda ratis, flores, flosculi, liber defloratus, liber floridus, manipulus florum, margarita, pharetra, prata, scintillae, silvae, speculum*, etc. For a more extensive list, see Rochais, *Florilèges spirituels latins* (note 71), 438. For a discussion of these terms and a presentation of medieval proverb collections, see Barry Taylor, *Medieval Proverb Collections. The West European Tradition*, in: *the Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 55 (1992), 19–35. The Greek language offers a similar variety of terms, i. a.: *stromateis, apophthegmata, anthologia, gnomologion, stoicheia, apomnemoneumata, eklogai, and disticha*.

74 In addition, one can argue that eighth-century monastic communities can, in comparison to the communities of monks in the Egyptian desert, hardly be called ‘ascetic.’ For a brief discussion on the term ‘asceticism,’ see Daniele Pevarello, *The Sentences of Sextus and the Origins of Christian Asceticism*, Tübingen 2013, 5–7. Also see Albrecht Diem, *The Limitations of Asceticism*, in: *Monasteries and Sacred Landscapes & Byzantine Connections*, ed. by Walter Pohl and André Gingrich, Vienna 2019, 112–138.

75 Note 69.

76 Note 69.

can be called ‘tertiary florilegia.’ Here, the quotations are seamlessly integrated in a running text, often without reference to the original author. Although the aspect of authority is still important, even more important is the theological program that they serve. Hrabanus Maurus’ commentary on the Gospel of Matthew (ca. 820CE) or Smaragdus of St. Mihiel’s *Expositio in regulam S. Benedicti* (ca. 827CE) can serve as examples of this kind.⁷⁷

Florilegia and the Rule of Benedict

In keeping with these models, we could call the *Liber Scintillarum* a secondary florilegium, and *De Diversis Sententiis* a tertiary florilegium. They have been produced in a similar, “florilegistic” manner, but are different in terms of form and intention. While the *Liber Scintillarum* is the product of a meticulously organized process of collection and arrangement for the purpose of creating a bank from which to draw for other works, *De Diversis Sententiis*, lacking references to *auctoritates*, is built upon such banks, selecting only those quotations that fit the specific monastic and pastoral concerns of the author and his readership.

The *Liber Scintillarum* is very likely designed to appeal to an audience of monks and lay people alike, giving the latter a spiritual guide towards a monastic life in the world. *De Diversis Sententiis* is clearly more esoteric, providing monks (some of whom charged with pastoral duties outside the monastery) with a florilegium to draw on for spiritual advice, both in terms of personal edification and in terms of guidance in moral and pastoral questions. For the compiler of *De Diversis Sententiis*, preaching is a prominent concern, followed by pastoral care. Further points of his interest are the ties that connected monks with their relatives outside the monastery, as well as by the danger of possessing wealth. The topic of having to give up wealth and distribute it to the poor is recurrent throughout the florilegium. Possibly the compiler was part of a community that served in local parishes and was concerned with the transfer of wealth to the poor, certainly at an individual level, but perhaps also at the level of the monastery itself.

Monastic rules are all but absent among the sources that Defensor and the compiler of *De Diversis Sententiis* used.⁷⁸ There are no quotations concerning monastic

77 For Smaragdus, see note 32; Hrabanus Maurus, *Expositio in Matthaëum*, ed. by Bengt Löfstedt, in: CCCM 174. Turnhout 2003.

78 The exception in *De Diversis Sententiis* is a quotation from Rufinus’ translation of the *Rule of Basil* in bk. 2, ch. 25, nr. 6, ed. by Klaus Zelzer, in: CSEL 86, 1981, 209, l. 1–3. Monastic rules appear in general rarely in early medieval florilegia; exceptions are Smaragdus’ *Expositio in regulam S. Benedicti* (note 32) and the anonymous *Glosae in regula S. Benedicti abbatis* (note 32). In the *Liber Scintillarum*, there are no quotations from monastic rules, except for Caesarius of Arles’ *Regula*

liturgy, the abbot, ranks within the community, procedures of acceptance of new members, procedures for punishment and excommunication, regulations on clothing, etc. Why is this? One possibility is that these florilegia originated in a monastic context in which the *vita regularis*, the meticulously organized rituals of prayer and behavior as first propagated by Columbanus and later reactivated under the Carolingians and especially by Benedict of Aniane, played no, or only as small role. If that is the case, then, the introduction of the Rule of Benedict was a conscious attempt to substitute these monastic models that found their organizational and spiritual resources of communal life in patristic literature, including florilegia like *De Diversis Sententiis*, with a text that was meant to inculcate the rule-based monastic life instead, that is the *Regula Benedicti*. Another possibility is that the monastic florilegia functioned as a spiritual addendum to the rule or rules in use by the monastery, possibly to help them cope with the additional task of pastoral care as we see it described in the *Vita Otmari*. The Rule of Benedict also calls for the study of other texts in addition to the rule, that is, among others, the teachings and conferences of the holy fathers.⁷⁹ *De Diversis Sententiis* and the *Liber Scintillarum* may have functioned as that kind of literature. The compiler of the *De Diversis Sententiis* may have wanted to provide a supplement to texts that already address the topics covered by monastic rules like the *Regula Benedicti*, broadening the scope of monastic life, adding aspects (such as pastoral care) and themes (such as penance, virtues, vices) that he deemed a condition for making the *Regula Benedicti*, despite its lacunas, the central norm of monastic life. As such *De Diversis Sententiis* would be one of the earliest contributions to the discussions about monastic reform and the shape and purpose of monastic life that would culminate in the discussions at the reform councils of 813 and 816/817 and in the production of commentaries to the *Regula Benedicti*, such as the *Glosae*, and Smaragdus's and Hildemar's commentaries.⁸⁰

monachorum (in ch. 7, 55, ch. 23, 24–25, ch. 21, 39, ch. 13, 26, ch. 7, 54 and ch. 13, 24). Pseudo-Basilii's *Admonitio ad filium spiritualem* is cited a few dozen times.

79 *Regula Benedicti* (note 8), 73, 2–6: *Ceterum ad perfectionem conversationis qui festinat, sunt doctrinae sanctorum patrum, quarum observatio perducit hominem ad celsitudinem perfectionis. Quae enim pagina aut qui sermo divinae auctoritatis veteris ac novi testamenti non est rectissima norma vitae humanae? Aut quis liber sanctorum catholicorum patrum hoc non resonat ut recto cursu perveniamus ad creatorem nostrum? Necnon et Collationes Patrum et Instituta et Vitas eorum, sed et Regula sancti patris nostri Basilii, quid aliud sunt nisi bene viventium et oboedientium monachorum instrumenta virtutum?*

80 *Glosae in regula S. Benedicti* (note 32); Smaragdus, *Expositio in regulam S. Benedicti* (note 32); Hildemar, *Expositio Regulae* at <http://hildemar.org/FullText.html>.

Epilogue

Whether the monastery of St. Gall possessed either the *Liber Scintillarum* or *De Diversis Sententiis* in Otmar's time, is impossible to tell with certainty, due to the absence of an eighth century library catalogue. Surviving texts from that period and shortly thereafter, however, do allow us to assume that such texts were available. The famous scribe Winithar, for example, whose hand can be identified at 760 CE—Otmar having died in 759—compiled the miscellany codex Sangallensis 238, consisting of passages from Isidore as well as excerpts from Pseudo-Seneca, Gennadius, Jerome, and the Bible.⁸¹ He may also have been involved in the composition of the miscellany nr. 225, with texts of Isidore, Eucherius, texts on *computus*, medicine, and hagiography.⁸² Also the oldest surviving catalogues from St. Gall and Reichenau, with which St. Gall entertained close ties, allow for the assumption that monastic florilegia were at hand in St. Gall at Otmar's time. In addition to the theological florilegia of Eugippius and Prosper, the St. Gall library possessed in the mid-ninth century at least 18 codices with compilations of texts. Some of them could have been monastic florilegia, and one of which was a *volumen vetustissimum*.⁸³ Reichenau lists six volumes of *glossae* and excerpts of mostly patristic material, one of them being the *Liber Scintillarum*.⁸⁴

As abbot of Sankt Gallen, Otmar dedicated himself, according to Walahfrid, to care for the poor and the sick, building, as we saw earlier, a “little hospital not far

81 Anton von Euw, *Die St. Galler Buchkunst vom 8. bis zum Ende des 11. Jahrhunderts*, Band I: Textband, St. Gallen 2008 (*Monasterium Sancti Galli*, vol. 3), 301–303, nr. 6. Cf. Walter Berschin and Bernhard Zeller, Winithar in Sankt Gallen (760–?) und der *Versus Winitharii*, in: *Sermo doctorum*. Compilers, preachers and their audiences, ed. by Maximilian Diesenberger et al., Turnhout 2013, 153–186.

82 Berschin and Zeller, Winithar in Sankt Gallen (760–?) und der *Versus Winitharii* (note 84), 156.

83 Codex Sangallensis 728, ed. by Paul Lehmann, *Die mittelalterlichen Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz*, vol. 1: Die Bistümer Konstanz und Chur, München 1918 (reprint 1969), 66–80, at 71, under the title *Libri scottice scripti: Orationes et sententiae in volumine I*; at 75, under the title of books by Isidore of Sevilla, one volume is *de quaestiunculis sancti Augustini et de floratibus diversis et multa alia de sanctorum patrum opusculis excerpta in volumine I vetustissimo*; at 76, another Isidor codex including a *liber glossarum*; at 77, under the title *De libris de diversorum auctorum: Collectio Eadberti de diversis opusculis sanctorum patrum volumen I; Item collectio de verbis Augustini, Hieronimi, Gregorii, seu ceterorum sanctorum patrum volumen I*; under the title *De regulis sanctorum patrum: Collationum patrum volumina IIII*; p. 80, *Libri glossarum volumina VIII; De remediis peccatorum et alia collecticia in volumine I*.

84 The catalogue dates from ca. 821–822CE, ed. by Lehmann (note 83), 247, *Scintillarum volumen I*; 250–251, *Quaestionum in evangelia excerptus liber de opusculis sancti Augustini, Hieronymi, Gregorii, Ambrosii, Eucherii, volumen I*; 251, *Glossarum ex diversis doctoribus excerptarum codex grandis I; Item glossarum volumen I; Item glossae in libros divinae historiae et de canone et regula glossae et versus diversi et notae Iulii in codice I; Item glossae de diversis rebus in codice I*.

away from the monastery beyond those dwellings in which the other poor were received.⁸⁵ Within this context, it is easy to see how books like the *Liber Scintillarum* and *De Diversis Sententiis* could have provided spiritual direction for Otmar's fellow care-givers, operating at the junction of cloister and society.

Appendix: Chapters of *De Diversis Sententiis*

Liber I

I. De timore Domini. II. Quibus modis compungimur ad Christum. III. De dilectione Dei et proximi. IIII. Qualiter admonendi sunt qui a pastorale vel ad praedicationis officium se subtrahunt. V. De sapientia. VI. Quales debeant esse pastores. VII. Qui presunt in quo periculo versantur vel qualiter se caveant. VIII. De zelo rectitudinis. VIIII. Quantum discreti sint pastores ligandi vel solvendi. X. Ad increpandos eos qui verbis adnuntiant operibus neglegunt. XI. Ut indocti a pastorale officio retrahantur. XII. De ordine praedicationis. XIII. De iracundis doctoribus. XIII. Quod nihil prosit predicatio si divino augeat auxilio. XV. Qualiter arguendi sunt subditi delinquentes. XVI. De abrenuntiationibus. XVII. Qualiter renuntiantes saeculum rebus suis distribuunt. XVIII. De nuper conversis. XVIII. De his qui saeculum renuntiant et in vitiis oblegantur. XX. De his qui renuntiant seculum et se iterum in rebus implicunt. XXI. Ut abrenuntiantes saeculum bonorum expediant consortium. XXII. Quod servi Dei huic mundo corde uel corpore discreti sunt. XXIII. De oboedientia. XXIII. De simplicitate monachi operis vel vestium. XXV. Ut cogitationis vanis nemo permittat in corde suo nutrire. XXVI. Quod milites Christi non sint acediosi ubique discurre. XXVII. De assiduitate legendi. XXVIII. Quia divina scriptura non cunctis aperitur. XXVIII. De assidua oratione. XXX. Quia preces sanctorum non in omnibus exaudiantur.

Liber II

I. De observatione loquendi. II. De curiositate. III. De detractatione. IIII. De multiloquio. V. De flagellis Dei. VI. De temptationibus servorum Dei. VII. Quod faciles somnus non est credendus. VIII. Quia visitatio Dei nec semper in bono nec in malo accipiuntur. VIIII. Ut nullus in hac vita sit securus. X. Quod milites Christi nulla prospera delectentur. XI. De roboratis fidei. XII. Quanta sit fiducia servis Dei exeuntes e corpore. XIII. De confessione. XIII. De paenitentia. XV. De his qui de praeteritis culpis nequeunt penitire. XVI. De eos qui amissa plangunt nec tamen deserunt. XVII. De his qui sano corpore paenitere nequeunt. XVIII. Quomodo agenda est paenitentia. XVIII. Quod aeterna vita a diligentibus cito invenitur. XX. De

85 Vita Otmari (note 2).

reparatione post lapsum. XXI. De perseverantibus. XXII. De ieiuniis. XXIII. De discrecione ciborum. XXIII. De castitate. XXV. De aelimosinis. XXVI. Quantum servorum Dei sint cavendas divitias. XXVII. De hospitalitate. XXVIII. De patientia. XXVIII. De humilitate. XXX. De caritate.

Liber III

I. De amicitiiis. II. Quantum adhibenda sit cura proximi. III. De simplitis qui alta non capiunt. IIII. De indoctis rusticibus. V. De indulgentia inimicorum. VI. De eos quos misericordia Dei a suis voluptatibus retrahit. VII. De iuditibus huius saeculi. VIII. Quos Dominus ad convertendum olim spectat. VIII. De divitem opulenti et pauperem aegenti. X. De cupiditate. XI. De superbia. XII. De invidia. XIII. De extollentia. XIII. De vana gloria. XV. Quia amatores mundi in eloquentia fulgent. XVI. De adolutores. XVII. De ebrietate. XVIII. De luxoria. XVIII. De his qui rebus terrenis se subdunt. XX. De mendatio. XXI. De iuramento. XXII. De risu. XXIII. De odio. XXIII. De stultitia. XXV. Quia peccatores et hic flagellantur et in futuro damnantur. XXVI. Quod adpropinquantem finem mundi aperiuntur scripturas. XXVII. Quanta mala in fine mundi scripturae denuntiant. XXVIII. Cum flagellare coeperint iusti non zelentur de prosperitate persequentium. XXVIII. Quod servis Dei non sit dolendum de fine mundi. XXX. De translatione mundi. XXXI. De resurrectione mortuorum. XXXII. De peccatoribus a consortio iustorum separandos. XXXIII. De observatione viduarum. XXXIII. De elemosinis ex rapina. XXXV. De superstitiosis lectoribus. XXXVI. Qualiter cavendum sit amor parentum. XXXVII. De ociositate.⁸⁶

86 This chapter is not given by ms London, Harley 5041.

Klöster, Latein und Volkssprache in der Karolingerzeit an Bodensee und Oberrhein

Ora et labora! – „Bete und arbeite!“ das hat man den Benediktinermönchen (und Nonnen) schon früh als Leitspruch in den Mund geschoben – und das nicht ohne Grund. Denn neben dem Beten, dem *officium Dei*, das sich in den den ganzen Tag – von der Nokturn (um ca. ein Uhr nachts) bis zur Vesper (ca. sieben Uhr abends) – wie ein Kranz umspannenden Horen, den Gebetszeiten, einen eindrucksvollen Ausdruck gibt, spielte in der regulierten Welt der Mönche und Nonnen (bald auch der Klerikergemeinschaften) der *labor*, die ‚Arbeit‘, eine bedeutsame Rolle, niedergeschrieben in der um 530/40 entstandenen Mönchsregel des Benedikt von Nursia.¹ Arbeit allerdings war bei den Eliten der Antike nicht hoch angesehen: Im Gegensatz zum *otium*, der ‚Muße‘, war *neg-otium* ‚Nicht-Muße‘, in den romanischen Sprachen als *negozio*, *négoce* ‚Geschäfte‘ erhalten, etwas, wie das Wort es ja selbst sagt, Negatives, war eben *labor*, was ursprünglich so viel wie ‚Mühsal, Qual‘ bedeutete. Erneut die romanischen Sprachen haben das in ihren drastischen Wörtern für ‚Arbeit‘ bewahrt: Neben italienisch *lavorare* haben wir da im Napolitanischen *faticare* ‚sich plagen, abmühen, müde machen‘ – *faticare come una bestia* ist eine Redensart, die das ausdrückt. Im Französischen findet sich *travailler*, im Spanischen *trabajar*, im Ligurischen und anderen italienischen Dialekten *travagliare*, alle entstanden aus spätlateinisch *tripaliare* ‚foltern, quälen‘. Und auch das deutsche ‚Arbeit‘, althochdeutsch *arebeit*, bedeutete ursprünglich ‚Mühsal, Qual‘.²

- 1 Vgl. u. a. Die Benediktus-Regel. Lateinisch-Deutsch, hrsg. von Basilius Steidle, 2. überarbeitete Aufl., Beuron 1975; dazu: Friedrich Prinz, Askese und Kultur. Vor- und frühbenediktinisches Mönchtum an der Wiege Europas, München 1980; Adalbert de Vogüé, Regula S. Benedicti, in: Lexikon des Mittelalters 7 (1994), 603–605. Zur Auswirkung auf die Architektur der Klöster vgl. Wolfgang Braunfels, Abendländische Klosterbaukunst, Köln 1969, 35–51, 52–65; Werner Jacobsen, Der Klosterplan von St. Gallen und die karolingische Architektur, Berlin 1981; Alfons Zettler, Der St. Galler Klosterplan. Überlegungen zu seiner Herkunft und Entstehung, in: Charlemagne's Heir. New Perspectives on the Reign of Louis the Pious (814–840), hrsg. von Peter Godman und Roger Collins, Oxford 1990, 655–687; Ernst Tremp, Der St. Galler Klosterplan. Faksimile, Begleittext, Beischriften und Übersetzung, St. Gallen 2014. Zur Bedeutung der Regel für die lateinische und volkssprachige Schriftlichkeit vgl. u. a. Wolfgang Haubrichs, Die Anfänge. Versuche volkssprachiger Schriftlichkeit im frühen Mittelalter, 2. Aufl. Tübingen 1995 (Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit I,1), 30–60, 160–229.
- 2 Vgl. Wolfgang Haubrichs, Das Wortfeld von ‚Arbeit‘ und ‚Mühe‘ im Mittelhochdeutschen, in: Arbeit im Mittelalter. Vorstellungen und Wirklichkeiten, hrsg. von Verena Postel, Berlin 2006,

In des Mönchvaters Benedikt Regel ist Arbeit Mittel sittlicher Bewährung und zugleich ein Instrument der *devotio*, der ‚Frömmigkeit‘. Sie umfasst ‚Handarbeit‘ und ‚heilige Lesung‘ (*lectio divina*), die Lektüre und wohl auch bald Vervielfältigung der frommen Schriften. Im Tagesablauf des Mönchs sind dem Gebet und der Kontemplation ca. fünf Stunden, der Arbeit und dem *studium* aber zehn und mehr Stunden gewidmet.³ Das Mönchtum hat damit ganz entschieden zur Legitimation, ja zur Sakralisierung und zum ethischen Selbstwert der Arbeit beigetragen, was bis heute in den westlichen Gesellschaften nachwirkt. Die Arbeitspflicht macht zudem alle gleich in der Gemeinschaft des Klosters. Es ist benediktinischer Geist, der einen um des Seelenheils willen geführten Kampf um Gleichheit, ja um den Vorrang der *pauperes*, der ‚Armen‘, kämpft, die auch die evangelischen ‚Armen Christi‘ sind, um den Vorrang gegenüber den *potentes*, den ‚Mächtigen der Welt‘, die das Himmelreich nicht erben werden. Der große Weißenburger Mönch des 9. Jahrhunderts, Otfrid von Weißenburg, hat es in Althochdeutsch so formuliert (*Liber evangeliorum III*, cap. 3, 13–22):⁴

<i>Wir lázemes uns líchan</i>	<i>mán then filu ríchan,</i>
<i>fírmónames zi nóti</i>	<i>anderero ármuati;</i>
<i>In ín ist uns gimúati</i>	<i>góld joh diuro wáti,</i>
<i>ni némen in thía ahta</i>	<i>manno scáلكslahta.</i>
<i>Ni bídráhtot unser súmilih,</i>	<i>thaz wir bírun al gilih,</i>
<i>éinera gibúrti,</i>	<i>thoh íz síd súlih wurti;</i>
<i>In súmen duen zi nídiri</i>	<i>thera giscéfti ébini,</i>
<i>in súmen thuruh thía éra</i>	<i>ist uns ther scáz mera.</i>
<i>Bi thiu hábet uns íz selbo gót</i>	<i>hiar fórna nu gibílidot,</i>
<i>natúra in uns ni flíehen</i>	<i>joh zi ébine gízíehen.</i>

Ins Neuhochdeutsche übersetzt:

Wir zeigen unverhohlen unsere Sympathie mit dem, der reich und mächtig ist, verachten aber zugleich die Armut und Machtlosigkeit der anderen. Bei jenen beeindruckt Gold und kostbare Kleidung, den [arbeitenden] Knechtsstand der Menschen dagegen schätzen wir nicht. Viele bedenken nicht, dass wir alle gleich sind, von einer Abstammung, auch wenn es sich seither anders ergab. Bei den einen erniedrigen wir so die Gleichheit der Geschöpfe, bei den andern gilt uns Reichtum über alles, weil wir

91–106.

3 Haubrichs, Die Anfänge (Anm. 1), 162–166.

4 Otfrids Evangelienbuch, hrsg. von Oskar Erdmann, 4. Aufl. besorgt von Ludwig Wolff, Tübingen 1962 (Altdeutsche Textbibliothek 49), 105.

dadurch Ehre zu erwerben glauben. Deshalb hat uns Gott selbst ... ein Beispiel gegeben, dass wir die Natur in uns nicht verleugnen, sondern vielmehr in ihrer Gleichheit anerkennen sollen.

In sakraler Synthese von Arbeit, heiliger Lesung und Gebet des Mönchtums gründete sowohl die wirtschaftliche als auch die literarische Leistung der Institution Kloster. Die literarisch-kulturelle Arbeit widmete sich dabei selbstverständlich zunächst der *traditio*, der Überlieferung und Vervielfältigung der heiligen Schriften, der kirchlichen, christlichen, theologischen und erbaulichen Literatur, dann der zum Erlernen lateinischer Sprache und Kultur notwendigen antiken, weltlichen Literatur,⁵ schließlich seit dem ausgehenden 8. Jahrhundert, seit der Regierungszeit Karls des Großen also, auch der Adaption und Aneignung dieser Traditionen in den Volkssprachen vorwiegend germanischer Provenienz, in den ‚theodischen‘ Sprachen,⁶ wobei das Wort **theodisk*, latinisiert *theodiscus*, Vorläufer der Sprach- und Volksbezeichnungen *deutsch* und englisch *dutch*, aber auch des italienischen *tedesco*, eigentlich nichts Anderes als ‚volkssprachig‘ bedeutet.⁷ Dass im Lauf der Karolingerzeit im 8. bis 10. Jahrhundert gerade Süddeutschland, besonders aber der Bodenseeraum in dieser Aneignungsarbeit eine hervorragende Stellung einnimmt, möge eine Karte (Abb. 1) demonstrieren, auf der die einigermaßen zu sichernden Schreiborte des Althochdeutschen und des Altniederdeutschen kartiert sind.⁸ In der

5 Pierre Riché, *Die Welt der Karolinger*, Stuttgart 1981; Ders., *L'enseignement au Moyen Âge*, Paris 2016; Rosamund McKitterick, *The Carolingians and the Written Word*, Cambridge 1989; *The Uses of Literacy in Early Medieval Europe*, hrsg. von Rosamund McKitterick, Cambridge 1992. Zu den Schullektüren vgl. Günter Glauche, *Schullektüre im Mittelalter. Entstehung und Wandlung des Lektürekansons bis 1200 nach den Quellen dargestellt*, München 1970 (*Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung* 5); Detlev Illmer, *Formen der Erziehung und Wissensvermittlung im frühen Mittelalter. Quellenstudien zur Frage der Kontinuität des abendländischen Erziehungswesens*, München 1971.

6 Vgl. dazu als Überblick: Dieter Kartschoke, *Geschichte der deutschen Literatur im frühen Mittelalter*, München 1990; Haubrichs, *Die Anfänge* (Anm. 1); Brian Murdoch (Hrsg.), *German Literature of the Early Middle Ages*, Rochester (NY), Woodbridge (GB) 2004 (*The Camden House History of German Literature* 2).

7 Ingo Reiffenstein, *Bezeichnungen der deutschen Gesamtsprache*, in: *Sprachgeschichte. Ein Handbuch zur Geschichte der deutschen Sprache und ihrer Erforschung*, 2. Aufl., hrsg. von Werner Besch u. a., Bd. 3, Berlin, New York 2003, 2191–2205; Wolfgang Haubrichs, *Theodiscus, Deutsch und germanisch – drei Ethnonyme, drei Forschungsbegriffe. Zur Frage der Instrumentalisierung und Wertbesetzung deutscher Sprach- und Volksbezeichnungen*, in: *Zur Geschichte der Gleichung „germanisch-deutsch“. Sprache und Namen, Geschichte und Institutionen*, hrsg. von Heinrich Beck, Dieter Geuenich und Heiko Steuer, Berlin, New York 2004 (RGA-E 34), 199–227; Wolfgang Haubrichs und Herwig Wolfram, *Theodiscus*, in: *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, 2. Aufl., Bd. 30 (2005), 421–433.

8 Vgl. Haubrichs, *Die Anfänge*, (Anm. 1), 183–185.

Althochdeutsche und altniederdeutsche Schreiborte

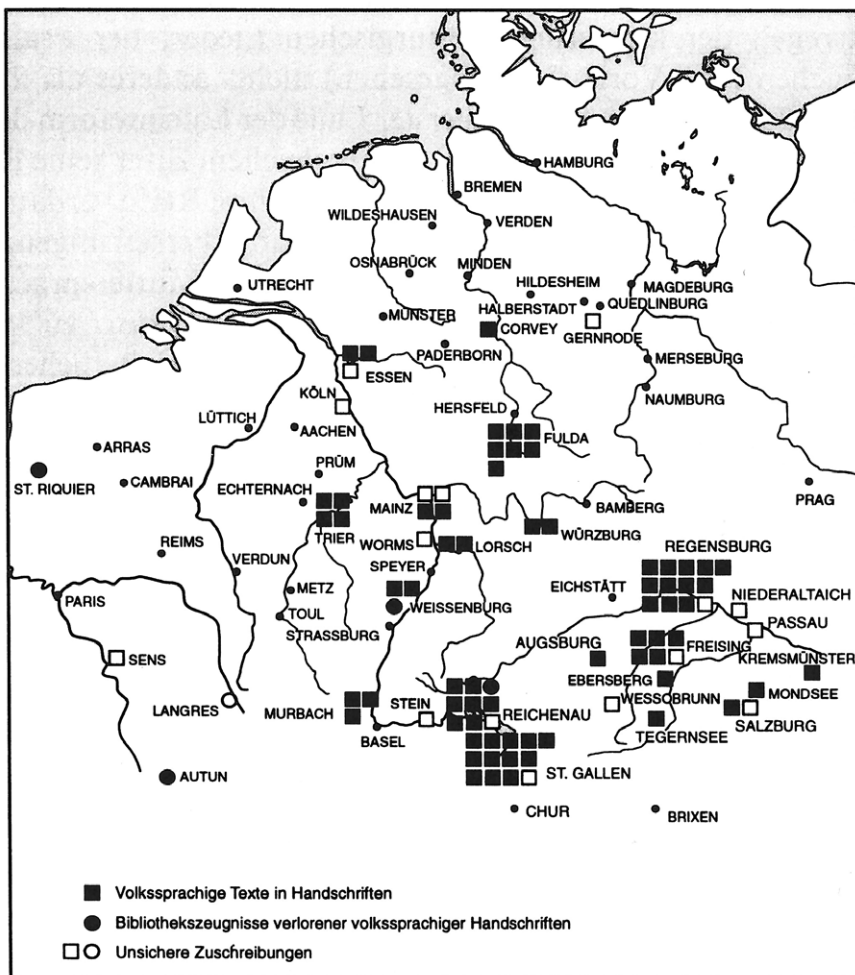


Abb. 1 Althochdeutsche und altniederdeutsche Schreiborte.

vordersten Reihe stehen das bairische Regensburg und das alemannische St. Gallen, gleich danach die Reichenau – wobei natürlich ungleiche Überlieferungsbedingungen mit zu reflektieren sind.

Die frühen volkssprachigen Texte der Karolingerzeit leben in zwei Bereichen, die beide dem Ziel des *intellegere* (ein Zentralbegriff der Zeit), des ‚Verstehens‘ dessen, was man lesen und aufnehmen soll, verpflichtet sind. Beginnen wir mit dem ersten Bereich, der einzuordnen ist in die Funktionszusammenhänge der Klöster, vor allem in die Intentionen ihrer Schulen. Sie sind mit volkssprachiger

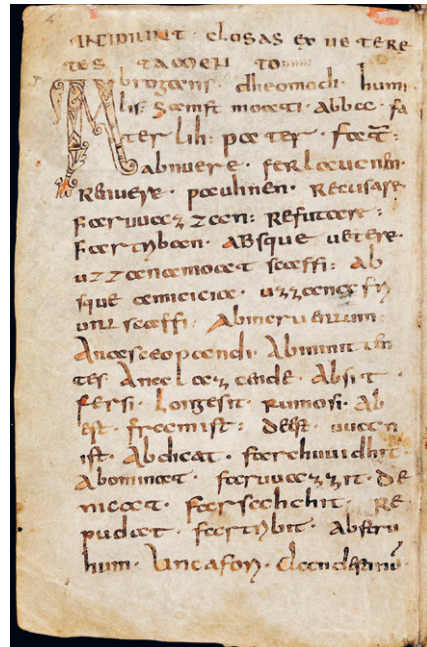


Abb. 2 Stiftsbibliothek St. Gallen,
Codex Sang. 911 (*Abrogans*), p. 4.

Glossierung lateinischer Texte, Wörter und mit Übersetzungen des Ordensgesetzes der Benediktsregel, der klösterlichen, liturgischen Lieder, der Psalmen und der Evangelien nichts Anderes als die Frucht karlischer Reformen, die nämlich der Lateinreform des Kreises um Karl ihre Reife verdankt, dem König, von dem ein zeitgenössischer Poet sagt, dass er mit gleichem Eifer seine militärischen Feinde und die Fehler in der Sprache bekämpft habe.⁹ Denn nicht der Volkssprache dienen Wortglossen und Übersetzungen, sondern der Verbesserung des Lateins der im Gebrauch der Muttersprache aufgewachsenen Zöglinge von Klöstern und klerikalen Institutionen. Sie sollen von *theodisci* zu *latini* ‚Lateinern‘ und *litterati* ‚Schriftgebildeten‘, von Muttersprachlern zu Adepten der Vatersprache des frühen Europas gemacht werden.¹⁰

Damit tritt in die Sphäre der Arbeit des Mönchtums an den heiligen Schriften die ‚Wortarbeit‘ ein. Das sei an einem prominenten, St. Gallen berührenden Beispiel erläutert: Die Wortarbeit beginnt mit Wort- und Begriffsglossen, und mit

9 Wolfgang Haubrichs, Glauben verstehen, Erinnerung bewahren: Anfänge der deutschen Literatur unter Karl dem Großen, in: Karl der Große. Wissenschaft und Kunst als Herausforderung, hrsg. von Johannes Fried, Mainz, Stuttgart 2018 (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abh. der Geistes- u. Sozialwiss. Kl. 2018, Nr. 1), 25–44.

10 Haubrichs, Die Anfänge, (Anm. 1), 185–195.

Glossarien, also Wörterbüchern, die man nicht hatte, die einen völligen Neubeginn darstellten. Was man hatte, waren aus der Spätantike überkommene, stilistischen Zwecken dienende Synonymenwörterbücher – vergleichbar mit heutigen Werken wie ‚Das treffende Wort‘, in dem ‚Authentizität‘ durch ‚Echtheit, Glaubwürdigkeit‘ paraphrasiert wird, oder ‚plaudern‘ durch ‚schwätzen, babbeln‘ oder gar ‚small-talk‘ ... Diese lateinischen Synonymenwörterbücher benennt man in der Forschung zumeist nach ihrem ersten Wort, so etwa *ab-avus* ‚Vorfahre‘, oder – hier einschlägig – *ab-rogans*, das mit *humilis* ‚demütig‘ glossiert wird (Abb. 2).¹¹

Danach folgt schon in der vierten Zeile das nächste lateinische Wort (Lemma) *abba ... pater* ‚Vater‘. Um ein Wörterbuch zu gewinnen, hat man nun nicht nur die alphabetisch geordneten lateinischen Ausgangslemmata *ab-rogans*, *abba*, *abruere* ins Althochdeutsche übertragen, sondern auch die nicht alphabetisch geordneten Synonyma, wie hier *humilis*. Es entsteht so die doch wohl für den alltäglichen Gebrauch etwas unpraktische Wortfolge

abrogans : *dheomodi* . ‚demütig‘
humilis : *sanftmoati* . ‚sanftmütig‘
abba : *fater lih* . ‚väterlich‘
pater : *fat[e]r* . ‚Vater‘

usw. Und dann teilt uns die Überschrift der Handschrift St. Gallen, Stiftsbibliothek, Codex Sangallensis 911 – falsch oder richtig – noch mit, wozu die ganze Umarbeitung gedacht war: *Incipiunt closas ex vetere testamento* („Es beginnen die Glossen aus dem Alten Testament“). Also sollte das lateinisch-althochdeutsche *Abrogans*-Wörterbuch als Instrument der Übersetzungsarbeit an der Bibel dienen.

Die St. Galler Handschrift (K) – Ende des 8. Jahrhunderts geschrieben, aber nicht im Gallus-Kloster, sondern in einem vielleicht fränkisch-ostfranzösisch beeinflussten Zentrum des deutschen Südwestens¹² – ist nicht die einzige *Abrogans*-Handschrift. Das lateinisch-deutsche Wörterbuch geht in seiner Entstehung weiter zurück und hatte einen beachtlichen Erfolg: Neben einigen komplexen Fragmenten existiert

11 Elias Steinmeyer und Eduard Sievers, *Die althochdeutschen Glossen*, Bd. 1, Berlin 1879 (Nachdruck: Dublin, Zürich 1968), 1–270; Bernhard Bischoff, Johannes Duft und Stefan Sonderegger (Hrsg.), *Das älteste deutsche Buch. Die ‚Abrogans‘-Handschrift der Stiftsbibliothek St. Gallen*, 2 Bde., St. Gallen 1977.

12 Bernhard Bischoff, *Anlage, Schrift und Ausstattung der St. Galler ‚Abrogans‘-Handschrift*, in: *Das älteste deutsche Buch* (Anm. 11), 61–82, hier 82. Vgl. zum Glossar zuletzt Jochen Splett, *Das ‚Abrogans‘-Glossar*, in: *Die althochdeutsche und altsächsische Glossographie. Ein Handbuch*, hrsg. von Rolf Bergmann und Stefanie Stricker, Bd. 1, Berlin, New York 2009, 725–741; Rolf Bergmann (Hrsg.), *‚Abrogans deutsch‘*, in: *Althochdeutsche und altsächsische Literatur*, Berlin, Boston 2013, 3–8. Digital zugänglich über: <https://www.e-codices.unifr.ch/de/list/one/csg/0911>.

eine später auf die Reichenau gelangte, heute in Karlsruhe aufbewahrte Abschrift oder Bearbeitung (Ra) des frühen 9. Jahrhunderts aus einem weiteren unbekannten Zentrum Alemanniens oder des Oberrheins. Ferner entstand in Regensburg unter Bischof Baturich (817–848) eine spätere, heute in Paris liegende Version (Pa), die aber textlich, in bairischer Sprache, auf eine ältere, der Urfassung des Wörterbuchs nahestehende Fassung zurückführt. Diese Handschrift ist „von mehreren Schreibern in einheitlicher, für Glossen ungewöhnlich prächtiger Reinschrift geschrieben“, was zeigt, welche Bedeutung einem solchen Glossar zugemessen werden konnte.¹³ Hier – und das scheint ebenfalls ursprünglicher – sind die althochdeutschen Übersetzungen, die Interpretamente, nicht wie im Codex Sangallensis 911 hinter den lateinischen Lemmata, sondern interlinear, d. h. zwischen den Zeilen angebracht (wie bei sonstiger Glossierung eigentlich ganz normal).

Aber schon vorher hat man sich in Regensburg mit dem *Abrogans* beschäftigt. Um 790/800 entstand dort eine um ein Drittel gekürzte, aber korrigierte Bearbeitung mit dem schönen Titel *Samanunga wortō*, was ‚Sammlung der Wörter‘ bedeutet. Diese Neubearbeitung alphabetisiert endlich die große Wortarbeit der Karlszeit. Auch sie hatte Erfolg: Eine in Wien liegende Abschrift (Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 162) entstand vor 817 im Regensburger Kloster St. Emmeram, eine zweite, heute in München (München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 5153a) aufbewahrte, ebenfalls in der bairischen Donaustadt unter dem genannten Bischof Baturich zwischen 820 und 830, eine dritte (nur fragmentarisch erhaltene) älteste Version wurde um 800 auf der Reichenau gefertigt und am Ende einer Fredegar-Handschrift (ÖNB Vind. 482) eingetragen.¹⁴

Nun war der *Abrogans* nicht das einzige lateinisch-deutsche Wörterbuch. Man denke nur an den in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts in einem angelsächsisch-kontinentalen Zentrum geschriebenen und dann nach St. Gallen gekommenen *Vocabularius Sancti Galli* (St. Gallen, Stiftsbibliothek, Codex Sangallensis 913).¹⁵ Um etwa die gleiche Zeit wie die *Abrogans*-Handschriften, teilweise auf der *Samanunga* beruhend, teilweise unabhängig, entstanden im Südwesten, vor allem im elsässischen Murbach und auf der Reichenau weitere Glossarien. Aber der althochdeutsche *Abrogans* war doch der erfolgreichste Repräsentant dieser süddeutschen Arbeit an den Wörtern. Komplex genug, hat die Forschung nach langen

13 Splett, ‚Abrogans deutsch‘, (Anm. 12), 4.

14 Jochen Splett, Das ‚Samanunga‘-Glossar, in: Die althochdeutsche und altsächsische Glossographie (Anm. 12), 428–430; Ders., ‚Samanunga wortō‘, in: Althochdeutsche und altsächsische Literatur, (Anm. 12), 428–430. Vgl. Roger Collins, Die Fredegar-Chroniken, Hannover 2007 (MGH – Studien und Texte 44), 71–72, 79.

15 Edition: Steinmeyer und Sievers, Die althochdeutschen Glossen, Bd. 3, (Anm. 11), 1–8. Vgl. dazu Stefanie Stricker, ‚Vocabularius S. Galli‘, in: Althochdeutsche und altsächsische Literatur, (Anm. 12), 494–500.

Untersuchungen eine durchaus fundierte Entstehungsgeschichte für diesen Bestseller entworfen, und dies in vier Stufen:

1. Ein lateinisch-lateinisches Synonymen-Wörterbuch.¹⁶
2. Eine interlineare Verdeutschung der lateinischen Wörter (so ungefähr erhalten in Pa aus Regensburg).
3. Der Typus des St. Galler *Abrogans*, in dem lateinisches Lemma und althochdeutsches Interpretament ohne alphabetische Ordnung der Synonyme nebeneinanderstehen.
4. Alphabetisiertes (zugleich gekürztes) Wörterbuch der *Samanunga worto*.

Und nun gerät die Geschichte des Wörterbuchs zu einer Art philologischem ‚Krimi‘: Leider ist nämlich dieses wunderbar fortschrittsorientierte, quasi teleologische Ordnungsschema durch ein vor kurzem im Stift Admont in der Steiermark als Einband eines frühneuzeitlichen Drucks ans Tageslicht gekommenes *Abrogans*-Fragment gründlich durcheinandergekommen. Dieses Admonter Fragment (Ad), nur aus zwei (auch noch beschnittenen) Blättern bestehend, bedroht zwar nicht die stolze Bezeichnung des Codex Sangallensis 911 als „ältestes deutsches Buch“, denn es ist wohl erst um 800 oder kurz danach zu datieren. Aber es ist bereits (in anderer Weise als die *Samanunga*) alphabetisiert und steht zudem textgeschichtlich sowohl dem St. Galler Codex, und zwar dessen zweitem Teil Kb, als auch der Regensburger Version Pa sehr nahe. Es hat zugleich mehr, aus dem lateinisch-lateinischen Synonymen-Wörterbuch stammendes originales Wortmaterial bewahrt als die beiden Parallel-Versionen – das heißt: Es steht dem Archetyp des Wörterbuchs aller Wahrscheinlichkeit nach näher als die sonstigen Versionen.¹⁷

Was bedeutet dies nun aus text- und literaturgeschichtlicher Perspektive? Ist schon bald nach Entstehung des *Abrogans deutsch* im späteren 8. Jahrhundert eine alphabetisierte Version entstanden, aus der Ad, das klare kopiale Fehler aufweist, abstammt? Da die Schrift eine alemannische Minuskel ist, die Sprache aber systematisch oberdeutsche Züge aufweist, die allerdings teilweise (mit der Nichtverschiebung der stimmhaften Media [g] zu [k]) nach Norden weisen, ins Grenzgebiet zum Rheinfränkischen, wo ist dann diese keinesfalls in St. Gallen, Murbach oder auf der Reichenau geschriebene Version entstanden? Muss man stärker an die einflussreichen, nordelsässischen Klöster wie Honau, Surburg, Maursmünster, Neuweiler

16 Dazu vgl. nun Stephan Müller, Untersuchungen zur Systematik der Alphabetisierung in Ad, zu den möglichen Quellen und zur Stellung in der Überlieferung des ‚Abrogans‘ in: Der Admonter *Abrogans*. Edition und Untersuchungen des Glossarfragments der Stiftsbibliothek Admont (Fragm. D1), hrsg. von Wolfgang Haubrichs und Stephan Müller, Berlin, Boston 2021, 87–104, hier 97–99. Dieser lateinisch-lateinische *Abrogans* liegt nur noch in einem Fragment in der Handschrift Badische Landesbibliothek Karlsruhe Aug. perg. 248, fol. 40r–59r vor.

17 Haubrichs und Müller, Der Admonter *Abrogans* (Anm. 16).

oder an die unter Straßburger Einfluss stehenden Ortenau-Klöster Schwarzach, Schuttern, Ettenheimmünster und Gengenbach denken, von deren literarischer Produktion wir aber so gut wie nichts wissen? Darüber haben Stephan Müller und ich in der Edition und Analyse des Admonter Fragments gerade nachgedacht – und es zeichnen sich auf der Grundlage sprachlicher Parallelen Hinweise auf die zuletzt genannten beiden Ortenau-Klöster ab.¹⁸

Die auf lateinische Texte hin orientierte Wortarbeit an Bodensee und Oberrhein umfasste aber nicht nur Glossen und Wörterbücher, sondern auch Übersetzungen, und zwar interlineare, glossenartige Übersetzungen monastischer Grundtexte, die hier summarisch zu charakterisieren sind:¹⁹

1. Die (kopial aus dem zweiten Drittel des 9. Jahrhunderts überlieferte) interlineare *Altalemannische Psalmenübersetzung*, der Sprache nach um 810/20 anzusetzen, die wegen der sorgfältigen Planung und Textorganisation, welche die Bruchstücke zeigen, wohl als Rest eines größeren Übersetzungsunternehmens einzuschätzen ist. Da die gleich zu behandelnde interlineare Übersetzung der Benediktinerregel stellenweise von der Übertragung des 130. Psalms abhängig ist und mit dieser Interlinearversion charakteristische Übertragungsfehler teilt, ist sie wohl im gleichen alemannischen Zentrum entstanden. Die vier Blätter des Fragments stammen zwar der Schrift nach aus einem alemannischen Skriptorium, aber nicht aus der Reichenau, St. Gallen oder Murbach.²⁰
2. Die *Althochdeutsche Benediktinerregel* der Handschrift St. Gallen, Stiftsbibliothek, Codex Sangallensis 916, zweifellos auch sie eine Kopie, wurde wohl um 810/20 in St. Gallen geschrieben, doch möglicherweise nach Reichenauer oder anderer Vorlage.²¹ Sie bietet im Prolog und in den ersten vier Kapiteln der Regel

18 Wolfgang Haubrichs, Der ‚Admonter Abrogans‘. Gedanken zur sprachlichen Einordnung, in: Der Admonter Abrogans (Anm. 16), 105–142, hier 138–142.

19 Vgl. Stefan Sonderegger, Althochdeutsch auf der Reichenau. Neuere Forschungen zur ältesten Volkssprache im Inselkloster, in: Die Abtei Reichenau. Neue Beiträge zur Geschichte und Kultur des Inselklosters, hrsg. von Helmut Maurer, Sigmaringen 1974, 69–82; Wolfgang Haubrichs, Das monastische Studienprogramm der ‚Statuta Murbacensia‘ und die altalemannischen Interlinearversionen, in: Sprache, Literatur, Kultur. Studien zu ihrer Geschichte im deutschen Süden und Westen. Festschrift Wolfgang Kleiber, hrsg. von Albrecht Greule und Uwe Ruberg, Stuttgart 1989, 237–261.

20 Bernhard Bischoff, Paläographische Fragen deutscher Denkmäler der Karolingerzeit, in: Frühmittelalterliche Studien 5 (1971), 101–134, hier 119; Lothar Voetz, Psalter: ‚Fragmente einer altalemannischen Interlinearversion‘, in: Althochdeutsche und altsächsische Literatur (Anm. 12), 384–395.

21 Bischoff, Paläographische Fragen (Anm. 20) 108; Achim Masser, ‚Benediktinerregel‘, Althochdeutsche Interlinearversion, in: Althochdeutsche und altsächsische Literatur (Anm. 12), 49–54; Nathalie Maag, Alemannische Minuskel (744–856 n. Chr.). Frühe Schriftkultur im Bodenseeraum und Voralpenland, Stuttgart 2014.

eine fast vollständige interlineare Übersetzung, danach finden sich nur noch einzelne Sätze und Wendungen.²² Die ambitionierte Übersetzung ist nicht frei von Fehlern, die uns zeigen, wie bitter nötig man es hatte, erst einmal das Verständnis, das *intelligere* dieses grundlegenden monastischen Textes durch elementares Übersetzen zu erarbeiten. So werden z. B. verwechselt *dolor* ‚Schmerz‘ und *dolus* ‚List‘, ebenso *donatio* ‚Schenkung‘ und *dom(i)natio* ‚Herrschaft‘. Es gibt zahlreiche Benutzungsspuren. Ein Korrektor unterzog noch nach der Mitte des 9. Jahrhunderts den lateinischen Text einer Revision nach der Handschrift St. Gallen, Stiftsbibliothek, Codex Sangallensis 915.

3. Die sog. *Murbacher Hymnen* (besser: *Reichenau-Murbacher Hymnen*). Diese erneut interlineare Übersetzung des für den monastischen Gottesdienst fundamentalen benediktinischen Hymnars (die Hymnen wurden in den Horen, den Gebetszeiten, gesungen) ist in einer heute in Oxford liegenden Murbacher Sammelhandschrift (Oxford Bodleian Library Jun. 25) bewahrt. In Teil VIa (f. 122–129) enthält diese Sammelhandschrift 21 auf der Reichenau von einem prominenten Mitglied des Reginbert-Skriptoriums (nach 815?) geschriebene Hymnen (des sog. *Fränkischen Hymnars*), die früh nach Murbach kamen, ferner im in Murbach später vorangestellten Teil VIb (f. 116–121) sechs wahrscheinlich ca. 825/30 in Murbach geschriebene, aktualisierende Hymnen-Nachträge mit Übersetzungen.²³ Die Übersetzungen folgen nahezu völlig der lateinischen Wortfolge, dienen also dem Verständnis des Lateins, jedoch wählen sie gelegentlich (vor allem in der Reichenauer Partie) erlesenen Wortschatz,²⁴ so aus der Rechtssprache die Fügungen

22 Edition: Die lateinisch-althochdeutsche Benediktinerregel Stiftsbibliothek St. Gallen Cod. 916, hrsg. von Achim Masser, Göttingen 1997 (Studien zum Althochdeutschen 33).

23 Editionen: Gli ‚Inni di Murbach‘. Edizione critica, commento e glossario, hrsg. von Chiara Simbottoli, Alessandria 2009; Die Murbacher Hymnen. Edition nach der Handschrift Junius 25, Bodleian Library, Oxford, hrsg. von Stefanie Gerhards, München 2018. Vgl. Bischoff, Paläographische Fragen (Anm. 20), 107; Lothar Voetz, ‚Murbacher Hymnen (Interlinearversion)‘, in: Althochdeutsche und altsächsische Literatur (Anm. 12), 272–288. Die neueste paläographische Expertise von Maag, Alemannische Minuskel (Anm. 21), 157–158, 196, datiert beide Hymnenpartien nur vage mit s. IX in. Die Hymnen I–XXI stammten „in der Tat von einem Reichenauer Schreiber“, allerdings nicht vom *magister* und Leiter des Skriptoriums Reginbert, sondern von „dem zweiten Mann“ in seinem *officium*. Die „Hand des zweiten Hymnenteils“ passe „eher zur zweiten [Schrift-]Gruppe in Murbach ... Die Lokalisierung nach Murbach scheint für diesen Teil möglich, ist aber aus paläographischer Sicht nicht zwingend“.

24 Vgl. Stefan Sonderegger, ‚Murbacher Hymnen‘, in: Die deutsche Literatur des Mittelalters – Verfasserlexikon 6, 1987, 804–810 (Lit.); dagegen zuletzt Voetz, ‚Murbacher Hymnen‘ (Anm. 23) 283–284. Auch wenn man nicht mehr wie Sonderegger von einem „Sonderfall einer dichterisch ausgreifenden Interlinearversion mit deutlicher stilistisch-rhythmischer Gestaltung“ sprechen wird, berücksichtigt die Kritik doch die Besonderheit des zur Übersetzung gebrauchten Wortschatzes nicht ausreichend.

- *ant-heiza, hant-heizza* 3,3 (wörtlich ‚Gegen-Ruf, -Spruch‘, dann ‚Verheißung, Bekenntnis, Versprechen‘)²⁵ für lat. *votum* ‚Gelübde‘ (vgl. *ant-heizo* ‚Bürge‘),²⁶
- *nôt-nunft* 3,5 (wörtlich ‚Gewalt-Nahme‘) für lat. *fraus* ‚Raub, Schurkerei‘.

Aus der Preis- und Heldendichtung kommen wohl die Prägungen

- *sigo-walto* 19,3 ‚Sieg-Verwalter, Sieg-Herrscher, Siegesmächtiger‘,
- *siges-nemo* 21,6 ‚Sieg-Nehmer‘, beide für lat. *victor* ‚Sieger‘.

Aus archaisch-religiöser Sprache stammt wohl

- *ord-frumo (himiles): auctor (aetheris)* 5,1 ‚Urheber, Schöpfer‘, eigentlich ‚Erster in Anfang und Ende‘ (zu ahd. *ort* ‚Spitze, Ende‘ und germ. **fruma-* ‚Erster, Anfang‘), das als etablierte poetische Prägung *ordfruma* und *adal-ordfrumo* ‚edler Schöpfer‘ auch in altenglischer und altsächsischer religiöser Stabreim-Dichtung aufscheint.²⁷

Was ist die Funktion dieser glossierenden, interlinearen, manchmal sogar feierlichen Übersetzungen? Wozu wurden sie geschaffen?

Mit dem Versuch der Beantwortung dieser Frage gelangen wir wieder in den Umkreis der karlischen und auch der benediktinischen Reformen zu Beginn des 9. Jahrhunderts, in die Bestrebungen, das *intellegere*, das Verständnis der christlichen Grundtexte zu fördern: Auf einer im Oktober 802 in Aachen abgehaltenen Reichsversammlung hatte Karl in bewusster Analogie zu den Grafen, welche das Recht der *gentes*, der Völker des Reiches, berieten, und in Analogie zu den Bischöfen und Weltpriestern, welche das kanonische Recht diskutierten, die zusammengerufenen Äbte und Mönche angewiesen, die Regel des heiligen Vaters Benedikt, gewissermaßen das monastische Grundgesetz zu lesen und zu verhandeln:

„... und es übersetzten sie die Kundigen im Angesicht der Äbte und Mönche.“ Die Aachener Synode von 816 bestimmte: „Alle Mönche, die dazu imstande sind, sollen die Regel auswendig lernen.“²⁸ Die monastischen *Statuta Murbacensia* (Murbacher

25 Auffällig ist in den Reichenauer Hymnen das häufigere Vorkommen von prothetischem *h* wie in *hant-heizza*, z. B. 3,3 *hensti zu anst* ‚Gnade‘; 3,5 *heitar* ‚Eiter‘; 11,3 und 14,2 *hantreiti* statt *ant-* ‚Ordnung‘; 14,2 *haband-sterre* ‚Abendstern‘; 14,3 *harbeiti* ‚Arbeit, Mühe‘; 18,1 *habande* ‚Abend‘; aber auch 15,4 lat. *orror* statt *horror* ‚Schrecken‘. Es wäre zu prüfen, ob nicht auf einer Entwicklungsstufe der Interlinearversion ein bilingualer, romanischer Kopist oder Redaktor mitgewirkt hat.

26 Albert L. Lloyd und Otto Springer, *Etymologisches Wörterbuch des Althochdeutschen*, Bd. 1, Göttingen, Zürich 1988, 268–274.

27 Vgl. Sigmund Feist, *Vergleichendes Wörterbuch der gotischen Sprache*, 3. Aufl. Leiden 1939, 169–170; Vladimir Orel, *A Handbook of Germanic Etymology*, Leiden, Boston 2003, 116.

28 Synode von Aachen a. 802, hrsg. von Albert Werminghoff, in: *MGH Conc.* 2,1, Hannover 1906, 229, Nr. 29, nach den *Annales Laureshamenses*, hrsg. von Georg Heinrich Pertz, in: *MGH SS* 1,

Statuten), wohl im Umkreis des Abtbischofs Heito von Basel-Reichenau nach 816 entstanden, führten in Anlehnung an die Aachener Synode aus: „Wenn die Äbte in ihre Heimatklöster zurückgekehrt sind, sollen sie die Regel vorlesen, indem sie diese Wort für Wort erforschen, und sie sollen die Regel anwenden ... Zum andern, wer kann, soll die Regel auswendig lernen. Wir glauben hinzufügen zu sollen, dass die Regel, wenn sie für die Rezitation aus dem Gedächtnis gelernt wird, den Lernenden von dazu eigens bestimmten Kennern der Schreibkunst und Stilistik (*a dictatoribus ordinatis*) übersetzt werden soll.“ Und zusätzlich heißt es: „Das wurde von uns in der Untersuchung der Wörter (*discussiones verborum*) nach Maßgabe unserer Einsicht (*intelligentiae*) auch ausgeführt.“²⁹

Für die Psalmen hatte schon die karlsche *Admonitio Generalis*,³⁰ das große programmatische Mahn-Kapitular von 789, ihre Beherrschung durch die Mönche gefordert, hatten diese doch am Tag ein Drittel des Psalters zu rezitieren. Und wiederum die Murbacher Statuten entwarfen für die geistliche Erziehung der jungen Mönche ein aufschlussreiches regelrechtes Studienprogramm: „Die Schüler sollen, nachdem die Psalmen, die biblischen Cantica und die Hymnen auswendig gelernt wurden, auch die Regel und nach dem Text der Regel auch die in der Messe gelesenen Epistel- und Evangelientexte erlernen ...“³¹ Erst danach dürfen sie sich der *ars litteraturae* und der

Hannover 1826, 39: Karl der Große *similiter in ipso synodo congregavit universos abbates et monachos, qui ibi aderant; et ipsi inter se conventum faciebant et legerunt regulam sancti patris Benedicti et eam tradiderunt sapientes in conspectu abbatum et monachorum*; Aachener Synode a. 816, c. 2 in: MGH Conc. 2,1 (Anm. 28), 394, Nr. 114.

29 Actuum praeliminarium Synodi I. Aquisgranensis commentationes sive Statuta Murbacensia (816), hrsg. von Josef Semmler, in: Corpus Consuetudinum Monasticarum, Bd. 1, Siegburg 1963, 437–450, hier 441: ... *ut cum abbates ad propria loca remeassent, regulam per singula verba discutientes relegerunt et adimplerent. Quod a nobis in discussione verborum iuxta modulum intelligentiae nostrae actum est ... Secundo, ut qui possent regulam memoriter discerent. Ubi iungendum putavimus, ut, cum ex corde recitanda discitur, a dictatoribus ordinatis discentibus interpretetur*. Vgl. Haubrichs, Das monastische Studienprogramm (Anm. 19), 240.

30 *Admonitio Generalis*, c. 72, hrsg. von Alfred Boretius, in: MGH Capit. 1, Hannover 1883, Nr. 22, 52–62, hier 60; Neuedition: Die *Admonitio generalis* Karls des Großen, hrsg. von Michael Glatthaar, Hubert Mordek und Klaus Zechiel-Eckes, in: MGH Fontes iuris germanici antiqui in usum scholarum separatim editi XVI, Hannover 2012, hier c. 80, 220 und c. 70, 224.

31 Statuta Murbacensia (Anm. 29), 442: ... *ut scolastici, postquam psalmi, cantica et hymni memoriae commendata fuerint, regula, post regulae textum liber comitis, ... legendo magistris eorum audientibus percurrant*. Nach den von den Statuten vertretenen Prinzipien des *intellegere* wurde das Auswendiglernen wohl auch von Übersetzung und Erklärung begleitet. Vgl. Haubrichs, Das monastische Studienprogramm (Anm. 19), 237–245; ferner: Nikolaus Henkel, Deutsche Übersetzungen lateinischer Schultexte. Ihre Verbreitung und Funktion im Mittelalter und in der frühen Neuzeit, München 1988 (MTU 90), 65–70; Ders., Die althochdeutschen Interlinearversionen. Zum sprach- und literarhistorischen Zeugniswert einer Quellengruppe, in: Wolfram-Studien 14 (1996) 46–72; Gerhards, Die Murbacher Hymnen (Anm. 23), 36–41.

theologischen Exegese widmen. In einem Dreischritt von Auswendiglernen, Übersetzung bzw. Erklärung zum Zwecke des *intelligere* und dann der Exegese erlernte also der junge Mönch, der Novize, die Texte, die Grundlagen seiner Lebensordnung und des Gottesdienstes, dem er sich weihen will. Gleiches galt für die (erst in höherem Alter) *de habitu seculari conversi*, nachdem sie Lesen und Schreiben gelernt hatten, freilich, soweit es *vita et virtus* („Lebensumstände und Fähigkeiten“) erlaubten. In einem solchen Studienprogramm, das aus alemannischen Zusammenhängen stammt, ergeben die drei alemannischen Übersetzungen monastischer Grundtexte einen guten Sinn.³²

Neben den intramonastischen oder intraklerikalen Texten zeichnet sich ein weiterer Bereich früher Volkssprachigkeit, früher Wortarbeit ab im Rahmen der ebenfalls in den karlischen Reformen neu formulierten Aufgaben und Pflichten des christlichen Herrschers, das ihm anvertraute Volk, d. h. auch die Laien zum Heil zu führen. Neben die *correctio litterarum*, die ‚Besserung schriftlicher Bildung‘ tritt die *correctio mentis*, die ‚Besserung des Geistes‘ der Untertanen. Die Gläubigen sollen in ihrer ganzen Breite christliche Grundwahrheiten einsehen und verstehen, also *intelligere* können. Nach dem Auseinandertreten von reformierter lateinischer Gelehrten- und Klerikersprache und dem ‚latin parlé‘, besser im 8./9. Jahrhundert schon der romanischen Volkssprachen,³³ und schon gar bei den germanischsprachigen *gentes*, den Völkern des Frankenreiches, war dieses Ziel nur über die Volkssprache, hier die *theodisca lingua*, zu erreichen. In diesem Bereich haben daher die überlieferten Übersetzungen liturgischer und katechetischer Gebrauchstexte (wie Taufgelöbnisse, *Credo*, *Pater noster*, Beichten, Gebete) sowie volkssprachiger Predigten ihren funktionalen Ort.³⁴

Es handelt sich um ‚pastorale‘ Literatur, um ‚Hirten-Literatur‘, die sich von Seiten kirchlicher Institutionen auf das Laien-Volk bezieht: Welches Volk hier am Bodensee und am Oberrhein? Romanistische Forschung, hier ist vor allem Gerold Hilty zu nennen,³⁵ hat gezeigt, dass um Bregenz, Arbon, im Walgau, der *Vallis Drusiana* um Rankweil und Feldkirch (Vorarlberg) bis mindestens ins 8. Jahrhundert ein

32 Vgl. dazu Haubrichs, Das monastische Studienprogramm (Anm. 19), 259–261; Gerhards, Die Murbacher Hymnen (Anm. 23), 35–36.

33 Vgl. Michel Banniard, *Viva Voce. Communication écrite et communication orale du IV^e au IX^e siècle en Occident latin*, Paris 1992; neu bearbeitet: *Viva voce. Comunicazione scritta e comunicazione orale nell'Occidente latino dal IV al IX secolo*, Trieste 2020; ferner: Marieke van Acker, Rika van Deyck, Marc van Uytlanghe (Hrsg.), *Latin écrit – roman oral? De la dichitomisation à la continuité*, Turnhout 2008.

34 Vgl. Haubrichs, Die Anfänge (Anm. 1), 229–256.

35 Gerold Hilty, Gallus und die Sprachgeschichte der Nordostschweiz, St. Gallen 2001. Vgl. auch: Thomas A. Hammer, Frühmittelalterliche Orts- und Flurnamen im Vorarlberger und St. Galler Rheintal, in: Montfort 42 (1990), 26–35; Peter Erhart (Hrsg.), Das Drusental. Der Walgau und das Vorderland im frühen Mittelalter, Nenzing 2009 (mit mehreren einschlägigen Beiträgen); Max Pfister und Wolfgang Haubrichs, *La Romania submersa dans les pays de langue allemande*, in: *Manuel des langues romanes*, hrsg. von André Klump u. a., Berlin, Boston 2014, 224–244.

romanisches Idiom gesprochen wurde. Sie hat auch gezeigt,³⁶ dass in der Suisse Romande, die lange Zeit Teil von Burgund war, und in der Franche-Comté frankoprovenzalisch gesprochen wurde; dass bis ins 8. Jahrhundert in Lothringen und in Rest-Enklaven des Elsass nördlich Basel, weiter nördlich auch um Marlenheim/*Marilegia* und Maursmünster (Marmoutier), dem *Mauri monasterium* westlich von Straßburg, eine ostfranzösische Varietät des Galloromanischen gesprochen wurde.³⁷ Doch davon, von diesem frühen ‚latin parlé‘, gibt es keine direkten Textzeugnisse. Solche Zeugnisse liegen zunächst nur im Althochdeutschen vor – und das in beachtlicher Anzahl. Nur ein Beispiel kann hier exemplarisch behandelt werden, das wie andere aus dem alemannisch-oberrheinischen Raum stammt und sich auf *Paternoster* und *Credo* oder ähnliche heilige Funktionstexte bezieht.

Doch zunächst zur pragmatischen Einbindung dieser Texte: In den altmissionierten Teilen des fränkischen Reiches hatte sich seit dem 8. Jahrhundert die Kindertaufe gegenüber der Erwachsenentaufe durchgesetzt. Im Institut der Kindertaufe wurden die Taufpaten zu Garanten des Vertrags, den der Täufling mit Gott schloss, eines Vertrags mit dem Inhalt der *fides*, von Treue und Glauben, was nicht zufällig eine Rechtsformel wurde. Die Paten, die *patrini*, hatten sogar im Althochdeutschen und bis heute in den südwestlichen Dialekten des Deutschen einen aufschlussreichen Namen: *God*, *Gote*, diminutiv *Götti*, ahd. *gode*. Das Wort ist ursprünglich heidnisch-germanischen Ursprungs gewesen und bezeichnete als **guda*, **gud-ja*, altnordisch *gode* ‚den zu Gott Gehörigen‘, den Priester, der freilich schon früh als Eltern-Ersatz oder -Zusatz fungieren konnte.³⁸

36 Andres Kristol, *Traces toponymiques du francoprovençal submergé en Suisse alémanique*, in: *Vox Romanica* 61 (2002), 222–244; Ders., *Die Romania submersa* in der westlichen Deutschschweiz, in: *Alemannische Dialektologie – Wege in die Zukunft*, hrsg. von Helen Christen u. a., Stuttgart 2010, 343–358; ferner Beiträge von Kristol und anderen Autoren in: *Die Regio Basiliensis von der Antike zum Mittelalter – Land am Rheinknie im Spiegel der Namen*, hrsg. von Albrecht Greule u. a., Stuttgart 2013.

37 Hier ist auch die Moselromania zwischen Metz, Remich (Luxemburg), Trier und Koblenz zu vergleichen: Wolfgang Kleiber und Max Pfister, *Aspekte und Probleme der römisch-germanischen Kontinuität. Sprachkontinuität an Mosel, Mittel- und Oberrhein sowie im Schwarzwald*, Stuttgart 1992; Wolfgang Haubrichs, *Die verlorene Romanität im deutschen Sprachraum*, in: *Romanische Sprachgeschichte. Ein internationales Handbuch zur Geschichte der romanischen Sprachen*, hrsg. von Gerhard Ernst u. a., Bd. 1, Berlin, New York 2003, 695–709; Ders., *La structuration linguistique de l'espace: Du bilinguisme à l'émergence des frontières*, in: *De la mer du Nord à la Méditerranée. Francia Media, une région au cœur de l'Europe*, Luxembourg 2011 (Publications du CLUDEM 25), 41–68; Klaus Dietz, Maria Besse, Wolfgang Haubrichs u. a., *Romanisch-Germanische Sprachbeziehungen*, in: *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, 2. Aufl., 25 (2003), 242–311.

38 Vgl. Friedrich Kluge und Elmar Seebold, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, 25. Aufl. Berlin, Boston 2011, 368. Zu den Schichten des volkssprachigen religiösen Wortschatzes im frühen Mittelalter vgl. Wolfgang Haubrichs, *La cristianizzazione delle parole. Elementi europei*

Im Verfolg des Vertragsgedankens, durch den der Täufling zum *fidelis* wurde, hatten die karlsche Reformgesetzgebung und die ihr folgenden bischöflichen Instruktionen an Priester und Gläubige eine Doppelstrategie eingeschlagen. Zeitgenössische Texte (z. B. Pseudo-Bonifatianische Statuten, um 850, c. 25–26) formulierten deutlich:³⁹ „Die Priester sollen allen ihren untergebenen Gläubigen gebieten, das Glaubensbekenntnis [*Credo*] und das Vaterunser auswendig zu lernen, damit diese, in Glaube und Gebet vom heiligen Geiste erleuchtet, gerettet werden.“ Zugleich „sollen die Priester gebieten, dass – gleich ob Frau, ob Mann – niemand aus dem heiligen Taufbrunnen Patenkinder hebe, sofern er nicht Glaubensbekenntnis und Vaterunser auswendig kann.“

Karl selbst brach an einem Ostertag, dem traditionellen Tauftermin, im Beisein des Bischofs Gerbald von Lüttich (785/87–809) eine Taufzeremonie ab, nachdem er feststellen musste, dass die Taufpaten beide Hauptstücke des christlichen Glaubens nicht beherrschten. Man kann sich vorstellen, welchen Skandal ein solcher Abbruch der heiligen, aber auch sozial bedeutsamen Handlung auslöste, wenn gewissermaßen die Gäste zur Tauffeier bereits eingeladen, das Essen schon vorbereitet und der Kuchen schon gebacken war ... Derselbe Bischof Gerbald schrieb übrigens einen Brief an die Priester seiner Diözese, in dem er *Credo* und *Paternoster* als „die Waffen“ der Gläubigen bezeichnete, mit denen sie sich – wie mit dem Kreuzeszeichen – „gegen den Teufel verteidigen und gegen den Feind des Menschengeschlechts kämpfen können.“⁴⁰

Ursprünglich dachte man wohl, das Erlernen der beiden Stücke in Latein durchsetzen zu können, was natürlich im theodischen Sprachgebiet eine Illusion war. So ging man in der Praxis dazu über, auch volkssprachige Versionen zuzulassen – vor allem nach der revolutionären Synode von Frankfurt 794, die formulierte, dass „Gott in jeder Sprache angebetet werden dürfe“,⁴¹ und nachdem die Aachener Synode von

ed eredità cristiana nel lessico religioso del primo medioevo tedesco, in: *L'identità europea: lingua e cultura*, Rom 2008, 139–158.

39 Statuta Bonifatii (Pseudo-Bonifatianische Statuten), c. 25–26, hrsg. von Rudolf Pokorný, in: MGH Capit. episc. 3, Hannover 1995, 364: 25. *Adnuntient etiam presbiteri omnibus fidelibus sibi subiectis symbolum et orationem dominicam memoriae commendare, ut fide et oratione sancto spiritu inlustrante salventur.* 26. *Adnuntient presbiteri, ut neque viri neque feminae de sacro fonte filiolas vel filiolas suscipiant, si non memoriter symbolum et orationem dominicam tenuerint;* vgl. ferner Capitula Silvanectensia prima, in: MGH Capit. episc. 3 (Anm. 39), 80 Anm. 4 zur Verpflichtung der Gläubigen zu Kenntnis von *Paternoster* und *Credo*.

40 Karoli M. ad Ghaerbaldum episcopum Leodiensem epistola et Ghaerbaldi ad dioeceseos suae presbyteros epistola a. 803/11, hrsg. von Alfred Boretius, in: MGH Capit. 1, Hannover 1883, 241–242, Nr. 122: ... *ut unusquisque orationem dominicam, id est Pater noster qui est in coelis et reliqua quae sequuntur, et symbolum sicut docuerunt sancti apostoli discere et in memoriam retinere studeat et ore proferre, quia sine fide impossibile est placere Deo, et opus bonum; et adnuncietis populo, quia haec est arma unde se contra diabolum defensare debet, et adversum generis umani inimicum pugnare debent.*

41 Frankfurter Synode a. 794, c. 52, in: MGH Conc. 2, 1 (Anm. 28), 171. Vgl. 794 – Karl der Große in Frankfurt am Main. Ein König bei der Arbeit, hrsg. von Johannes Fried und Lieselotte Saurma-

798 (?) den Gläubigen auftrag, beide Texte zu beten.⁴² Auf der für die deutschen Gebiete des Südwestens zuständigen Mainzer Synode von 813 beschloss man (c. 45):⁴³

„Die Priester sollen das Volk stets ermahnen, das Glaubensbekenntnis, welches das Zeichen des Glaubens ist, und das Vaterunser auswendig zu lernen, und wir wollen, dass denjenigen, die das Lernen vernachlässigen, eine angemessene Buße auferlegt werde, entweder durch Fasten oder irgendeine andere Züchtigung. Ferner halten wir es für sinnvoll, dass die Laien ihre Söhne zur Schule schicken, entweder in den Klöstern oder bei den Priestern ... Wer es aber nicht anders vermag, möge beides wenigstens in seiner Muttersprache lernen.“

Bischof Heito von Basel, Abt der Reichenau, meint um 820 sogar in seinen *Capitula ecclesiastica* (‚Kirchliche Satzungen‘):⁴⁴ Beide Stücke „sollen von allen gelernt werden, und zwar sowohl auf Latein als auch in der Volkssprache [*barbarice*], damit sie das, was sie mit dem Munde bekennen, auch mit dem Herzen zu glauben und zu verstehen vermögen“. Ein einzigartiges, in der Volkssprache und in Latein gehaltenes Stück ist die im bairischen Raum des frühen 9. Jahrhunderts entstandene, doppelt überlieferte *Exhortatio ad plebem christianam*, die jedem Gläubigen und besonders jedem Paten zur Erlangung des Seelenheils als ‚Gottes Gebot‘ und als *unsares herrin capot* (‚Satzung unseres weltlichen Herrn‘, des Kaisers) die Erlernung von *Credo* und *Paternoster* auferlegt.⁴⁵ Der Druck auf

Jeltsch, Sigmaringen 1994; Das Frankfurter Konzil von 794. Kristallisationspunkt karolingischer Kultur, 2 Bde., hrsg. von Rainer Berndt, Mainz 1997; Maria Grazia Cammarota, Latino, tedesco e anglosassone nell'area germanica continentale dell'VIII secolo, in: Plurilinguismo e diglossia nella tarda antichità e nel medio evo, hrsg. von Piera Molinelli und Federica Guerini, Florenz/Firenze 2013, 289–316, hier 308–309.

42 Capitula de presbyteris admonendis (Aachener Synode a. 798), c. 3, in: MGH Capit. 1 (Anm. 40), 238, Nr. 120.

43 Concilium Moguntinse a. 813, c. 45, in: MGH Conc. 2, 1 (Anm. 28) 271–272, Nr. 45: *Symbolum, quod est signaculum fidei, et orationem dominicam discere semper ammoneant sacerdotes populum Christianum, volumusque, ut disciplinam condignam habeant qui haec discere neglegunt, sive in ieunio sive in alia castigatione. Propterea dignum est, ut filios suos donent ad scolam, sive monasteria sive foras presbyteris, ut fidem catholicam recte discant et orationem dominicam, ut domi alios edocere valeant. Qui vero aliter non potuerit vel in sua lingua hoc discat.* Vgl. auch Steffen Patzold, Pater noster: Priests and the Religious Instruction of the Laity in the Carolingian *populus christianus*, in: Men in the Middle: Local Priests in Early Medieval Europe, hrsg. von Carine van Rhijn und Steffen Patzold, Berlin 2016, 119–221.

44 Heito von Basel, *Capitula ecclesiastica*, c. 2, hrsg. von Peter Brommer, in: MGH Capit. episc. 1, Hannover 1984, 210: *Secundo iubendum, ut oratio dominica, in qua omnia necessaria humanae vitae comprehenduntur, et symbolum apostolorum, in quo fides catholica ex integro comprehenditur, ab omnibus dicatur tam latine quam barbarice, ut, quod ore profitentur, corde credatur et intellegatur.*

45 Edition: Elias von Steinmeyer, Die kleineren althochdeutschen Sprachdenkmäler, Berlin 1916, Nr. IX, 49–54; Übersetzung: Stephan Müller, Althochdeutsche Literatur. Eine kommentierte Anthologie.

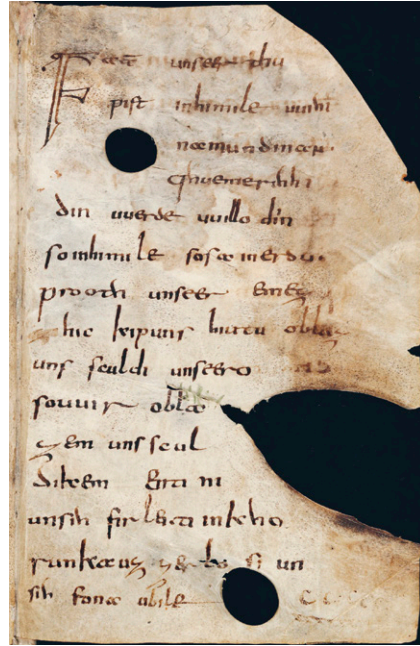


Abb. 3 Stiftsbibliothek St. Gallen,
St. Galler Paternoster, Cod. Sang. 911,
p. 319–320.

Gläubige und Priester hat sich also verstärkt, aber zugleich ist mit dem Impetus des *intellegere*, des ‚Verstehens‘ in der Volkssprache die schon skizzierte Tendenz karlischer Politik auch in der pastoralen, auf die Laien gerichteten Seelsorge aufgenommen worden.

Aus dieser pragmatischen Einbindung erklärt sich, dass seit den letzten Jahrzehnten des 8. Jahrhunderts Übersetzungen der beiden christlichen Fundamentaltstücke in die theodischen Sprachen des Frankenreichs handschriftlich Eingang fanden, z. B. auch in die letzten Seiten des schon ausführlich besprochenen St. Galler *Abrogans*-Wörterbuchs – als sog. *St. Galler Paternoster und Credo* (Abb. 3), die freilich zu einer ursprünglich selbständigen Doppellage (p. 291–323) mit einer einschlägigen dogmatischen Schrift des Gennadius von Konstantinopel gehörten, die in den letzten Jahren des achten Jahrhunderts nicht in St. Gallen, sondern – mit Übernahme typischer orthographischer Usancen – wohl in jenem unbekannten alemannischen Skriptorium entstand, das auch den St. Galler *Abrogans* (K) hervorbrachte.⁴⁶

Althochdeutsch / Neuhochndeutsch – Altniederdeutsch / Neuhochndeutsch, Stuttgart 2007 (Reclams UB 18491), 96–97; vgl. Haubrichs, *Die Anfänge* (Anm. 1), 240–241.

46 Bischoff, *Paläographische Fragen* (Anm. 20), 119; Ders., *Anlage, Schrift und Ausstattung* (Anm. 12), 71–72; vgl. Haubrichs, *Der Admonter ‚Abrogans‘* (Anm. 18), 118–126.

In diesen Stücken zeigt sich übrigens, dass es gelegentliche Schwierigkeiten mit (absichtlich sehr wörtlicher) Übersetzung und Interpretation der heiligen Texte gab:

Fater unseer, thu pist in himile, uuihi namun dinan ...

So übersetzt das St. Galler Vaterunser die erste Zeile des lateinischen Textes –

Pater noster, qui in caelis es, sanctificetur nomen tuum ...

(„Vater unser, der Du bist im Himmel, geheiligt werde Dein Name ...“)

Die althochdeutsche Übersetzung nimmt für lateinisch *sanctificare* ‚heiligen‘ das süddeutsch-kirchensprachliche *wihan* ‚weihen, heiligen‘ (wie noch heute standard-sprachlich in *Weih-nachten*, *Weih-wasser*, *Weih-rauch* erhalten),⁴⁷ das ist nichts Besonderes. Aber das lateinische *sanctificetur nomen tuum*, ‚geheiligt‘ oder ‚geweiht werde Dein Name‘, d. h. der Name Gottes, steht im unpersönlichen Passiv. Die Formel ließ also das Subjekt der Handlung, der ‚Heiligung‘, mithin den ‚Heiligenden‘ offen. Es handelt sich hier wohl nicht um ein Übersetzungsproblem, sondern um eine bereits theologische Interpretation, wenn der althochdeutsche Interpret sich anders entschied. Er schließt die in der lateinischen Formel enthaltene Möglichkeit, dass Menschen den ohnehin seit Anfang der Zeiten heiligen Namen des allmächtigen Gottes selbst ‚heiligen‘ könnten aus, indem er Gott selbst zum Subjekt machte: „Gott, ... weihe, heilige selbst Deinen Namen!“

Die Belehrung der Laien durch die christlichen Grundtexte setzt freilich die Belehrtheit der Priester, der Lehrenden also, voraus. Das hatte schon Karls *Admonitio Generalis* von 789 eingeschärft, und in diesem Sinne bestimmen um 802 auch die *Capitula de examinandis ecclesiasticis* (Vorschriften zur Prüfung von Klerikern‘), dass die Priester zu erproben seien, „ob sie Vaterunser und *Credo* auch dem Sinne nach verstehen und anderen lehren können“.⁴⁸ Zeugnisse einer solchen Examination scheinen sich im Codex Weißenburg 91 erhalten zu haben.⁴⁹ Diese Sammelhandschrift aus fünf ehemals selbständigen Teilen entstand nach paläographischen und inhaltlichen Kriterien nicht in Weißenburg, sondern bei einer dem Apostelfürsten

47 Kluge/Seebold, Etymologisches Wörterbuch (Anm. 38), 978–979; vgl. Hans Eggers, Deutsche Sprachgeschichte, Bd. 1, Reinbek 1963 (rde 185/86), 146, 152–153, 168.

48 *Capitula de examinandis ecclesiasticis*, c. 9, 13, in: MGH Capit. 1 (Anm. 40), Nr. 387, 109–110; vgl. *Capitula de presbyteris admonendis*, c. 3, in: MGH Capit. 1 (Anm. 40), Nr. 120, 237–238.

49 Bischoff, Paläographische Fragen (Anm. 20), 117–118; Wolfgang Haubrichs, Das althochdeutsch-lateinische Textensemble des Cod. Weiss. 91 (Weißenburger Katechismus) und das Bistum Worms im frühen neunten Jahrhundert, in: Volkssprachig-lateinische Mischtexte und Textensembles in der althochdeutschen, altsächsischen und altenglischen Überlieferung, hrsg. von Rolf Bergmann, Heidelberg 2003, 131–173.

Petrus geweihten Kirche, für die metrische Bildtituli überliefert sind, an einem Ort, wo man Interesse für das Epitaph des Mainzer Erzbischofs Richulf († 813) besaß, ferner für einen Bischof, dem die im zweiten Teil des Codex in einer Art Pontifikale aufgezeichneten Rituale der episkopalen Ostermesse, der Priesterweihe, der Bischofsweihe etc. dienlich sein konnten. Es kann angenommen werden – schon Bernhard Bischoff vermutete das –, dass die Handschrift im Domstift St. Peter zu Worms zusammengestellt wurde, dessen Bischöfe im 8. und 9. Jahrhundert mehrfach in Personalunion den Abtsstuhl des reichen Klosters Weißenburg innehatten, so auch Bischof Bernhari (811–826), der von Erzbischof Richulf ordiniert worden war. Die vierte Partie des bischöflichen Textkorpus enthält nun einen kleinen *libellus*, ein ‚Büchlein‘ mit Glaubensbekenntnissen, Erläuterungen dazu und einer Vaterunser-Auslegung, auch mit einem Auszug aus einer Pastoralinstruktion, der besagte, dass „alle, Männer wie Frauen, das Vaterunser und das Glaubensbekenntnis auswendig lernen sollten ...“ Im fünften Teil der Handschrift schließt der von der Germanistik etwas anachronistisch so genannte ‚Weißenburger Katechismus‘ bezeichnenderweise an eine *Examinatio presbyteri de baptismo et missa sancta* (‚Prüfung des Priesters über Taufe und Messe‘) unmittelbar an und ist eingebettet in Exzerpte aus dem Neuen Testament zur Passion Christi, aus Vergils *Georgica* (dem Gedicht über das ‚Landleben‘), einer Aufstellung der sieben Ägyptischen Plagen und einem Verzeichnis der sieben kirchlichen Weihegrade. Der lateinisch-volkssprachige sog. ‚Katechismus‘⁵⁰ besteht seinerseits aus einer Übersetzung des Paternosters samt einem Zeile um Zeile vorgehenden Kommentar, einem lateinisch-althochdeutschen, für Beichtzwecke bestimmten Glossar der Hauptsünden, Übersetzungen des apostolischen Glaubensbekenntnisses (*Nicaenum*), des Athanasianums und des weihnachtlichen Engelhymnus *Gloria in excelsis deo* (‚Ehre sei Gott in der Höhe‘), das der Priester in Messe und Stundengebet zu singen hatte. Es ist sehr zu erwägen, ob nicht dieses auch sprachlich gut nach Worms passende rheinfränkische Textensemble Bestandteil eines Prüfungsverfahrens für Priester war, wie es die karolingische Pastoralgesetzgebung als vom Bischof wahrzunehmende Pflicht forderte, und die neben dem apostolischen *Credo*, dem ausführlichen athanasianischen Glaubensbekenntnis und dem *Paternoster* auch sonstige kirchliche und biblische Kenntnisse und die *eruditio*, die Bildung des Kandidaten, umfasste, wie sie leicht durch abzufragendes Vergil-Verständnis repräsentiert werden konnte.

Als Beispiel für die auch hier auftretenden Translationsprobleme sei auf ein Detail der Übersetzung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses verwiesen. Auch dort

50 Die Edition bei Steinmeyer, Sprachdenkmäler, Nr. VI, 29–38, enthält nur die ahd. Stücke und ihre lateinischen Vorlagen, nicht aber die rein lateinischen Stücke, was die Bewertung der Funktion des Ensembles behindert. Vgl. Haubrichs, Das althochdeutsch-lateinische Textensemble (Anm. 49), 154–166.

wird interpretiert – wie beim *St. Galler Paternoster*. Man betrachte den zweiten Satz „Ich glaube ... an Jesus Christus“ usw.

lat. *Et in Iesum Christum, filium eius unicum, dominum nostrum, ...*

ahd. *Endi in heilenton Christ, suno sinan einagon, truhtin unseran, ...*

(„Und in den heilenden [den Retter] Christ, seinen einzigen Sohn, unseren Herrn, ...“)

Man bemerkt sofort, dass in der althochdeutschen Übersetzung der Name Jesus fehlt bzw. interpretiert wurde, wie es die theologische Exegese tat, die diesen Namen als ‚Heiland, Retter‘ auffasste.⁵¹ Ähnlich wird einen Satz weiter in Pontius Pilatus der römische Gentilname Pontius interpretiert als Herkunftsangabe *pontisg*, ‚der Pontische‘, der ‚aus den Regionen des Pontus, des Schwarzen Meeres, Stammende‘. Es ging also auch hier um das – wenn auch im Wortsinn falsche – durch Interpretation herzustellende Verständnis, das *intelligere* des Textes durch die künftigen Priester. Gleichzeitig kannte der althochdeutsche Interpret, wie am Mittelrhein gut verständlich, sowohl die kirchensprachliche Terminologie des Südens wie auch die angelsächsisch beeinflusste der Mitte und des Nordens. Für den *spiritus sanctus*, den Heiligen Geist, verwendete er bei der Empfängnis Marias die nördliche Wendung *infanganer ist fona heilegemo geiste*, also das aus der angelsächsischen Mission stammende Wort *heilag*, *heileg* (altenglisch *halig*); analog für *sanctorum communio* die Fügung *Heilegero gimeinidha* (‚der Heiligen Gemeinschaft‘). Im Glaubenssatz heißt es aber *gilaubiu in atum uuihan*, wobei in süddeutscher Terminologie *atum* (eigentlich ‚Atem, Hauch‘) für *spiritus* und das schon erläuterte *wih* für *sanctus* gebraucht wird; analog für *sancta ecclesia* dann *uuiha ladhunga* (eigentlich ‚heilige Einladung‘). Wohl bewusst, in pastoraler Absicht, hat der Übersetzer die beiden in seinem Bereich üblichen Terminologien nebeneinandergestellt. Hier im pastoralen Bereich, in der Vermittlung der christlichen, dogmatischen Grundwahrheiten lag zunächst der Ansatz einer volkssprachigen Literatur der Kleriker für die Laien.

Hatten die Laien selbst, besonders die *nobilitas*, ‚Oberschichten, Adel‘, denn keine Literatur, kannten sie keine Dichtung, keine Erzählung?

Doch, sie kannten ...! Wir haben auf dem Kontinent zwar nur ein einziges direktes Zeugnis, das kurz vor 840 in Fulda nach Vorlage des späten 8. Jahrhunderts

51 So auch im zur Isidor-Gruppe gehörigen Traktat *De vocatione gentium*: Maria Grazia Cammarota und Francesco Lo Monaco: «Barbara locutio ... missalih enti manacfalt». Il ‚De vocatione gentium‘ latino – antico alto tedesco dei Frammenti di Mondsee. Edizione, traduzione e commento, Florenz 2021, 101. Auch im *Althochdeutschen Tatian* wird *heilant* regelmäßig als Übersetzung von *Iesus*, ja sogar als Name verwandt. Vgl. *Tatian. Lateinisch und altdeutsch*, hrsg. von Eduard Sievers, 2. neubearbeitete Ausg. 1892, Nachdruck Paderborn 1960, 349.

aufgeschriebene *Hildebrandslied*,⁵² doch durchziehen das ganze Frühmittelalter seit diesem 8. Jahrhundert sichere sekundäre Nachrichten, dass in der Elite, in der Adelsgesellschaft der Karolingerzeit Lieder, die wir später ‚Heldenlieder‘ nennen werden, umliefen und gehört wurden.⁵³ Nur wenige Beispiele, hier zunächst aus dem aufschlussreichen 29. Kapitel der *Vita Karoli* des gut informierten, da ursprünglich dem engeren Hofkreis angehörigen Einhard:

Post susceptum imperiale nomen, cum adverteret multa legibus populi sui deesse – nam Franci duas habent leges, in plurimis locis valde diversas – cogitavit quas deerant addere et discrepantia unire, prava quoque ac perperam prolata corrigere, sed de his nihil aliud ab eo factum est, nisi quod pauca capitula, et ea imperfecta, legibus addidit. Omnium tamen nationum, quae sub eius dominatu erant, iura quae scripta non erant describere ac litteris mandari fecit. Item barbara et antiquissima carmina, quibus veterum regum actus et bella canebantur, scripsit memoriaeque mandavit. Inchoavit et grammaticam patrii sermonis. Mensibus etiam iuxta propriam linguam vocabula inposuit, cum ante id temporis apud Francos partim Latinis, partim barbaris nominibus pronuntiarentur. Item ventos duodecim propriis appellationibus insignivit, cum prius non amplius quam vix quattuor ventorum vocabula possent inveniri. Et de mensibus quidem Ianuarium Wintarmanoth, Februarius Hornung, Martium Lentzinmanoth, Aprilem Ostarmanoth, Maium Winnemanoth, Iunium Brachmanoth, Iulium Heuuimanoth, Augustum Aranmanoth, Septembrem Witumanoth, Octobrem Windumemanoth, Novembrem Herbistmanoth, Decembrem Heilagmanoth appellavit. Ventis vero hoc modo nomina inposuit, ut subsolanum vocaret ostroniwint, eurum ostsundroni, euroaustrium sundostroni, austrum sundroni, austroafricum sundwestroni, africanum westsundroni, zefyrum westroni, chorum westnordroni, circium nordwestroni, septentrionem nordroni, aquilonem nordostroni, vulturnum ostnordroni.

Schon Karl ließ also nach seinem Biographen Einhard nach 800, nach Annahme des Kaisertitels, neben der Aufzeichnung der Volksrechte aller in seinem Reich lebenden *gentes*, neben der ‚Verdeutschung‘ von Windnamen und Monaten, sowie neben dem Versuch einer grammatischen (d. h. im damaligen Sinne vor allem orthographischen) Ordnung seiner Sprache auch die *barbara et antiquissima carmina, quibus*

52 Edition: Steinmeyer, Sprachdenkmäler (Anm. 45), Nr. I, 1–15. Übersetzung: Müller, Althochdeutsche Literatur (Anm. 45), 28–32. Vgl. Haubrichs, Die Anfänge (Anm. 1), 116–127; Klaus Düwel und Nikolaus Ruge, ‚Hildebrandslied‘, in: Althochdeutsche und altsächsische Literatur (Anm. 12), 171–183.

53 Vgl. Haubrichs, Die Anfänge (Anm. 1), 80–135; Wolfgang Haubrichs, ‚Heroische Zeiten‘? Wanderungen von Heldenamen und Heldensagen zwischen den germanischen *gentes* des frühen Mittelalters, in: Namenwelten. Orts- und Personennamen in historischer Sicht, hrsg. von Astrid van Nahl u. a., Berlin, New York 2004 (RGA-E 44), 513–534.

veterum regum actus et bella canebantur ..., also „die uralten, volkssprachigen Lieder, in denen die Taten und Kämpfe der alten Könige besungen wurden, aufschreiben und der Memoria anvertrauen.“⁵⁴ Von welchen alten Königen sang man da?

Das *Hildebrandslied* z. B. berichtet vom tragischen Kampf des Sohnes Hadubrand, eines Kämpfers des in Italien um 476–493 wirkenden Heerführers und Königs Odoakar, gegen den eigenen, nicht erkannten Vater Hildebrand, der im Dienste des Gegners, des Gotenkönigs und imperialen Statthalters Italiens, Theoderich (471–526), steht. Ohne die Hintergründe der Theoderich-Sage (später „Dietrich-Sage“), die damit für die frühe Karolingerzeit bezeugt ist, lässt sich das Lied nicht wirklich verstehen.⁵⁵

Im Jahre 893 warnt der westfränkische Erzkanzler und Erzbischof Fulco von Reims den ostfränkischen König Arnulf vor allzu großer Härte gegenüber seinem im Kampf unterlegenen Konkurrenten und Verwandten Karl den Einfältigen – mit Verweis auf die Sage vom „Verwandtenfeind“ Ermanarich:⁵⁶ „Es wird auch in deutschen Büchern (*ex libris teutonicis*)“ – also in schriftlichen Zeugnissen – „von einem König namens Hermenricus berichtet, der auf die gottlosen Ratschläge eines Ratgebers hin sein gesamtes Geschlecht zum Tode verurteilte.“ In der Tat hatte Ermanarich, ein Gotenkönig des 4. Jahrhunderts, nach früh einsetzenden und stetig eskalierenden Sagenberichten nacheinander seine Frau, seinen Sohn und alle seine Neffen umgebracht.⁵⁷ Für uns wichtiger: In den Worten des Erzbischofs

54 Einhard, *Vita Karoli Magni*, c. 29, hrsg. von Oswald Holder-Egger, in: MGH SS rer. Germ. 25, 6. Aufl., Hannover 1911, 33–34; Übersetzung in: *Quellen zur karolingischen Reichsgeschichte*, hrsg. von Reinhold Rau, Teil I, Darmstadt 1966, 157–211, hier 200–201; vgl. dazu Wolfgang Haubrichs, *Veterum regum actus et bella*. Zur sog. Heldenliedersammlung Karls des Großen, in: *Aspekte der Germanistik. Festschrift Hans-Friedrich Rosenfeld*, hrsg. von Walter Tauber, Göttingen 1989, 17–46; Ders., *Glauben verstehen* (Anm. 9), 37–40. Bernhard Bischoff, *Paläographische Fragen* (Anm. 20), 134 hat ansprechend erwogen, ob nicht die im Reichenauer Bibliotheksverzeichnis von 821/22 genannten *carmina theodisca* und im Verzeichnis der von Bibliothekar Reginbert für die Reichenau beschafften Bücher genauer als *XII carmina Theodiscae linguae formata* neben *carmina diversa ad docendam Theodiscam linguam* bezeichneten Texte volkssprachige, epische Lieder darstellten. „Wenn ... ein Lehrer wie Reginbert ‚deutsche Lieder‘ unter dem Gesichtspunkt ihrer Verwendbarkeit im Unterricht beurteilte, kann er ihnen eine ähnliche Aufgabe zugeordnet haben, wie sie die römischen und christlichen Epen, die in der Schule gelesen wurden, für die Bereicherung des Wortschatzes und die Schulung des Ausdrucks erfüllten“.

55 Vgl. Haubrichs, *Die Anfänge* (Anm. 1), 89–92. Vgl. auch: *Dietrich-Testimonien des 6. bis 16. Jahrhunderts*, hrsg. von Elisabeth Lienert, Tübingen 2008.

56 Wolfgang Haubrichs, *Ein Held für viele Zwecke. Dietrich von Bern und sein Widerpart in den Heldensagenzeugnissen des frühen Mittelalters*, in: *Theodisca. Beiträge zur althochdeutschen und altniederdeutschen Sprache und Literatur in der Kultur des frühen Mittelalters*, hrsg. v. Wolfgang Haubrichs u. a., Berlin, New York (RGA-E 22), 330–363, hier 340–341.

57 Heiko Uecker, *Germanische Heldensage*, Stuttgart 1972 (Sammlung Metzler 106), 63–74; Wolfgang Haubrichs, *Heldensage und Heldengeschichte. Das Konzept der Vorzeit in den Quedlinburger*

Fulco wird Heldensage als belehrendes Geschichtserlebnis, als *memoria* und verpflichtende Mahnung zugleich, ja als kollektive Erinnerung sichtbar, die eine kriegerische Adelsgesellschaft von der Champagne bis nach Bayern in gemeinsamem Verständigungshorizont verband.

In seiner um 789 entstandenen „Geschichte der Langobarden“ berichtet der Geschichtsschreiber Paulus Diaconus, selbst aus langobardischem Adel stammend, dass man die Taten des Langobardenkönigs Alboin, der 568 einen großen Teil Italiens eroberte, weithin erzählte, dass „seine Freigebigkeit und sein Ruhm, sein Heil und seine Tapferkeit im Kriege auch bei den Baiern und Sachsen und bei anderen Völkern gleicher Sprache bis heute gefeiert werden“.⁵⁸ Auch der Heldenkatalog des angelsächsischen *Widsith* (8. Jahrhundert) nennt Alboin/Aelfwine an prominenter Stelle.⁵⁹ Man bemerke auch hier den intergentilen, über einzelne Völker hinausreichenden Horizont der Sage (vgl. Abb. 4).

Der gleiche Paulus Diaconus, der im Norden, am Hofe Karls, geweiht und gewirkt hatte, berichtet zuerst (um 783/84) in seiner *Historia episcoporum Mettensium* („Geschichte der Bischöfe von Metz“),⁶⁰ die vom Metzzer Erzbischof und Erzkapellan Karls des Großen Angilram in Auftrag gegeben worden war, vorher (vor 774) auch in seiner *Historia Romana* zum ersten Mal den Hauptplot der *Nibelungensage* in ihrer ursprünglichen Gestalt, nämlich die (historisch im Jahre 437 am Mittelrhein anzusetzende) weitgehende Vernichtung des ostgermanischen Volkes der Burgunden, ihres Königs Gundahari/Gunther und der gesamten Königsfamilie – nicht durch den römischen Heermeister Aetius (und eine von ihm engagierte Hunnenschar), wie richtig, sondern durch den „grausamen“ Hunnenkönig Attila, womit er gewiss auch hier aus einer Sagenquelle schöpfte.⁶¹

Annalen, in: Festschrift für Herbert Kolb, hrsg. von Klaus Matzel und Hans-Gert Roloff, Frankfurt a. M., Paris 1989, 171–201, hier 190–191; Haubrichs, Ein Held (Anm. 56), 346–349; Stephan Müller, Helden in gelehrten Welten. Zu Konzeption und Rezeption der Heldensagenpassagen in den Quedlinburger Annalen, in: Theodisca (Anm. 56), 364–386.

58 Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum*, I, 27, hrsg. von Georg Waitz, in: MGH SS rer. Germ. 48, Hannover 1878, 81; Paulus Diaconus, *Geschichte der Langobarden – Historia Langobardorum*, I, 27, hrsg. und übersetzt von Wolfgang F. Schwarz, Darmstadt 2009, 150–153.

59 Widsith, hrsg. von Kemp Malone, Copenhagen 1962, 25, v. 70–74.

60 Paulus Diaconus, *Liber de episcopis Mettensium*, hrsg. von Georg Heinrich Pertz, in: MGH SS 2, Hannover 1829, 262: *Attila, rex Hunorum, omnis belluis crudelior, habens multas barbaras nationes suo subiectas dominio, postquam Gundigarium, Burgundionum regem, sibi occurentem protriverat, ad universas deprimendas Gallias suae saevitiae relaxant habenas.*

61 Paulus Diaconus, *Historia Romana*, hrsg. von Johann Gustav Droysen, in: MGH Auct. Ant. 2, Berlin 1879, 4–224, hier 202: *Attila itaque primo impetu mox ut Gallias introgressus est, Gundigarium Burgundionum regem sibi occurentem protrivit.* Vgl. Haubrichs, Die Anfänge (Anm. 1), 92–95.

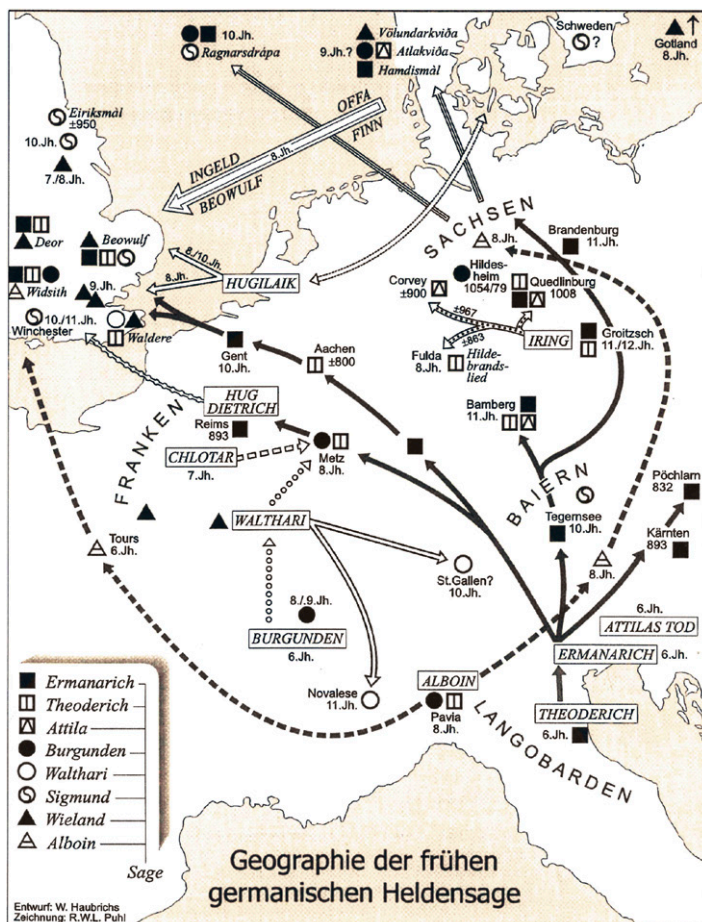


Abb. 4 Geographie der frühen germanischen Heldensage.

Von dieser Königs-Taten-Dichtung einer adligen Kriegergesellschaft (vgl. Abb. 5) besitzen wir nur noch Trümmer und Fragmente, doch werfen die Texte Schlaglichter aus der Dunkelheit der Zeiten, die zeigen, wie sich gerade in der Karolingerzeit auf dem Kontinent und in England an den Sagen aus dem 4. bis 6. Jahrhundert die Vorstellung eines von Königen und königsgleichen Helden getragenen ‚heroic age‘, eines Heldenzeitalters formte, an dem sich auch die Sammlung und Memoria Karls orientieren konnte (vgl. Abb. 4).⁶²

⁶² Haubrichs, ‚Heroische Zeiten?‘ (Anm. 53), 525. Die in der Abbildung gegebene, ganz gewiss mit Unsicherheiten behaftete Rekonstruktion einer ‚Geographie der frühen germanischen Heldensage‘



Abb. 5 Stiftsbibliothek
St. Gallen, Reiter- und Fuß-
krieger aus dem Psalter Cod.
Sangallensis 22, p. 141.

Die von ungeheuren, schrecklichen, exzessiven Taten der Könige berichtende Heldendichtung⁶³ ist für unseren Zusammenhang, in dem es um die Bemühungen von Klöstern, Mönchen, Nonnen, Klerikern um die Laien geht, so wichtig, weil eine mit Ludwig dem Frommen und seinem Sohn Ludwig dem Deutschen aufkommende neue Initiative der ‚inneren Mission‘ sich zugleich gegen die alte, im Kern heidnische heroische Dichtung wendet und sie auch (zum Teil wenigstens) adaptiert. Diese Initiative bedient sich (auch mit expliziter Berufung auf spätantike Vorbilder) der Bibeldichtung.⁶⁴

Bibelübersetzungen zu Zwecken der Schulung in Latein und Exegese hat es schon früher gegeben: Ende des 8. Jahrhunderts eine fränkische Translation des Matthäus-

mag einen Eindruck von der Verbreitung dieser in der Krieger- und Adelsgesellschaft der Zeit umlaufenden Sagen geben.

63 Die unleugbare Exorbitanz der Taten der Helden wird besonders akzentuiert von Klaus von See, *Germanische Heldensage. Stoffe, Probleme, Methoden*, Frankfurt a. M. 1971, besonders 166–172. Ein anderer Entwurf, der die Exorbitanz an die soziale Funktion der Heldensage in der frühmittelalterlichen Krieger- und Adelsgesellschaft rückbindet, bei: Wolfgang Haubrichs, *Recht und Wert. Vom strukturalen Wandel in der Heldensage des frühen Mittelalters*, in: *Zeitschrift für Germanistik* N. F. 3 (1991), 521–532; Ders., *Die Anfänge* (Anm. 1), 81–82, 127–133.

64 Haubrichs, *Die Anfänge* (Anm. 1), 260–272.

Evangeliums;⁶⁵ im zweiten Viertel des 9. Jahrhunderts dann im hessischen Fulda die Übertragung einer letzten Endes aus Syrien gekommenen Kompilation der evangelischen Texte, einer von Victor von Capua (a. 546/47) ins Latein übersetzten und vom Gründer Fuldas, dem Angelsachsen Bonifatius in Rom erworbenen ‚Evangelienharmonie‘, des nach seinem Autor genannten *Tatian*. Das Original der althochdeutschen Übersetzung kam schon bald nach St. Gallen.⁶⁶ Von ihrer Verbreitung zeugen aber noch weitere Texte.⁶⁷

Am *Tatian* und seinem Konzept der harmonisierenden Synopse orientierte sich wiederum eine um 840/50 entstandene altsächsische Evangeliendichtung, die von der Forschung *Heliand* (‚Heiland‘) getauft wurde.⁶⁸ Sie war nach ihrer prächtigen Vorrede auf Veranlassung eines *Ludowicus Augustus* (entweder Ludwig der Fromme oder Ludwig der Deutsche) von einem „nicht unbekannten“ sächsischen, also niederdeutschen Dichter geschaffen worden, „damit nicht nur den Latein- und Schreibkundigen, den *litterati*, sondern auch den Illiteraten [d. h. den Laien] die heilige Lesung der göttlichen Gesetze eröffnet werde“.⁶⁹ Der *Heliand*

65 Vgl. Elke Krotz, Isidor von Sevilla ‚De fide catholica‘, Althochdeutsche Übersetzung und ‚Mon(d)seer Fragmente‘, in: Althochdeutsche und altsächsische Literatur (Anm. 12), 204–213; Cammarota, Latino, tedesco e anglosassone (Anm. 41), 305–311.

66 Bischoff, Paläographische Fragen (Anm. 20), 105–106.

67 Editionen: Tatian, hrsg. von Sievers (Anm. 51); Die lateinisch-althochdeutsche Tatianbilingue Stiftsbibliothek St. Gallen Cod. 56, hrsg. von Achim Masser, Göttingen 1994 (Studien zum Althochdeutschen 25). Vgl. Haubrichs, Die Anfänge (Anm. 1), 211–215; Heinz Endermann: Zu den Tatian-Fragmenten in der Handschrift der Pariser Gespräche, in: Septuaginta quinque, Festschrift für Heinz Mettke, hrsg. von Jens Haustein u. a., Heidelberg 2000, 61–82; Wolfgang Haubrichs und Max Pfister, ‚In Francia fui‘. Studien zu den romanisch-germanischen Interferenzen und zur Grundsprache der althochdeutschen ‚Pariser (Altdeutschen) Gespräche‘, Mainz, Stuttgart 1989 (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abh. der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Kl. 1989, Nr. 6), 7; Achim Masser, ‚Tatian‘, in: Althochdeutsche und altsächsische Literatur (Anm. 12), 459–466.

68 Edition: Heliand und Genesis, hrsg. von Otto Behaghel, 10. überarbeitete Aufl. von Burkhard Taeger, Tübingen 1996 (Altdeutsche Textbibliothek 4). Vgl. Wolfgang Haubrichs, Heliand und Altsächsische Genesis, in: Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 14 (1999), 297–308; Ders., Die Anfänge (Anm. 1), 272–288; Ders., ‚Heliand‘, in: Althochdeutsche und altsächsische Literatur (Anm. 12), 154–163.

69 Ernst Hellgardt, Die *Praefatio in librum Antiquum lingua Saxonica conscriptum*, die *Versus de poeta et interprete huius codicis* und die altsächsische Bibelepik, in: Entstehung des Deutschen, Festschrift für Heinrich Tiefenbach, hrsg. von Albrecht Greule u. a., Heidelberg 2004, 173–230; Wolfgang Haubrichs, Ludwig der Deutsche und die volkssprachige Literatur, in: Ludwig der Deutsche und seine Zeit, hrsg. von Wilfried Hartmann, Darmstadt 2004, 203–232. Sehr akzentuiert, aber ohne Berücksichtigung einiger wichtiger Gegenargumente spricht sich neuerdings für die Identifizierung des veranlassenden Herrschers mit Ludwig dem Frommen (814–840) aus Hans Hummer, The Identity of *Ludouicus piissimus Augustus* in the *Praefatio in librum antiquum lingua Saxonica conscriptum*, in: Francia 31 (2004), 1–14.

bediente sich bei der metrischen Form der Stabreimdichtung und zeigte im Stil des Musters der ererbten Heldendichtung zugleich eine Vorliebe für Prunkszenen, Schilderungen von Gastmählern und gelegentlich sogar Kampfszenen, also für Merkmale adliger Ständedichtung, die aber nur beschworen werden, um sogleich dementiert zu werden zugunsten des christlichen Ethos, der Botschaft des Heilands.⁷⁰

In gleicher Form präsentierte sich auch eine nur fragmentarisch erhaltene altsächsische *Genesis*-Dichtung über den Engelsturz nach dem Aufstand Luzifers, den Sündenfall der ersten Menschen, den Untergang Sodoms und Gomorrhas, die als Exempel der *superbia* und der Verwerflichkeit des Ungehorsams und der Treulosigkeit von Untertanen gegen den angestammten Herrn vorgeführt werden.⁷¹ Auch eine bairische, in eine Handschrift Ludwigs des Deutschen zu Regensburg eingetragene Dichtung über das Weltende und das Jüngste Gericht – nach einem Rätselwort, das auch im *Heliand* vorkommt, *Muspilli* genannt – folgt der Stabreim-Tradition.⁷² In seiner Thematik richtet sich der Text an ein Publikum, das mit der Mentalität des zeitgenössischen Adels vertraut war, z. B. wenn es akzentuiert, dass einem Angeklagten vor dem Gericht des gerechten Gottes, anders als bei weltlichen Gerichten, auch die Verwandten nicht mehr durch Eid und Zweikampf helfen können (v. 57–62).

Hier aber soll im zweiten Teil, wegen der besonderen Beziehungen seines Werkes zum Südwesten, zu Konstanz und St. Gallen, ein anderer Dichter in den Vordergrund gestellt werden, nämlich Otfrid von Weissenburg,⁷³ aus dem gleichnamigen

70 Vgl. dazu die ausgearbeitete, variationsreiche Schilderung des Gastmahls des Herodes anlässlich seines Geburtstages mit seinen Trunk- und Prunkszenen (V. 2728–2742) und die von einem biblischen Halbsatz auf über 22 Langzeilen im Stil des Heldenliedes aufgeschwellte Schwerttat Petri bei der Gefangennahme Christi in Gethsemane, als er dem Kriegsknecht Malchus ein Ohr abhaut (V. 4861–4882).

71 Edition: Anm. 68. Vgl. Ute Schwab, Ansätze zu einer Interpretation der altsächsischen Genesisdichtung, in: AION 17 (1974) 111–186; 18 (1975) 7–88; 19 (1976) 7–52; 20 (1977) 7–79; Haubrichs, Die Anfänge (Anm. 1), 287–292; Heinrich Tiefenbach, ‚Genesis, Altsächsische‘, in: Althochdeutsche und altsächsische Literatur (Anm. 12), 125–132.

72 Edition: Steinmeyer, Sprachdenkmäler (Anm. 45) Nr. XIV, 66–81; Althochdeutsche Literatur. Eine kommentierte Anthologie. Zweisprachig, übersetzt, hrsg. und kommentiert von Stephan Müller (Universal-Bibliothek 18491), Stuttgart 2007, 200–209. Vgl. Haubrichs, Die Anfänge (Anm. 1), 319–323; Ernst Hellgardt, ‚Muspilli‘, in: Althochdeutsche und altsächsische Literatur (Anm. 12), 288–292.

73 Vgl. Haubrichs, Die Anfänge (Anm. 1), 292–312; Wolfgang Haubrichs, Otfrid von Weissenburg, in: Reallexikon der germanischen Altertumskunde, 2. Aufl., 22 (2003), 381–387; Ders., Otfrid von Weissenburg – Umriss eines ‚Lebens‘, in: Otfrid von Weissenburg, Evangelienbuch, Bd. I: Edition nach dem Wiener Codex 2687, Teil 2: Einleitung und Apparat, hrsg. von Wolfgang Kleiber, Tübingen 2004, 3–11; Werner Schröder und Heiko Hartmann, Otfrid von Weissenburg, in: Althochdeutsche und altsächsische Literatur (Anm. 12), 322–345.

Kloster, das damals keineswegs im Elsass, sondern im nördlich anschließenden Speyergau lag, wo man wie Otfrid Rheinfränkisch sprach, damit eine Varietät des Althochdeutschen, die gut auch im alemannischen und bairischen Süden verständlich war.⁷⁴ Otfrid ist in seinem Kloster als eine führende Persönlichkeit belegt, als Urkundenschreiber⁷⁵ und Schreiber von Handschriften, als Mehrer der Bibliothek (nach dem Vorbild seines Lehrers, des großen Fuldaer Abtes und Theologen Hrabanus Maurus),⁷⁶ als Verfasser bzw. Kompilator auch eines Bibelkommentars,⁷⁷ als Autor grammatischer Priscian-Glossen,⁷⁸ als *magister* des Klosters gar.⁷⁹ Seine im wahrsten Sinne des Wortes größte Leistung ist aber der zwischen 863 und 871 entstandene *Liber Evangeliorum* („Evangelien-Buch“), auch er eine Evangelienharmonie, aber nicht nach dem *Tatian* gestaltet, sondern in ganz eigener formaler und theologischer Konzeption, nicht im Gewande der traditionellen Stabreimdichtung, sondern geschmückt mit dem modernen, aus lateinischer Hymnendichtung ent-

74 Dies zeigen die Widmungen an die führenden St. Galler Mönche, den *proabbas* (und späteren Abt) Hartmuot und den *magister* Werinbert und an Bischof Salomo I. von Konstanz (839–871), denen sicherlich auch je ein Widmungsexemplar entsprach, sowie die von dessen Großneffen Bischof Waldo von Freising (883–906) veranlasste Abschrift F (Cgm 14) des frühen 10. Jahrhunderts.

75 Otfrid ist zweimal als Urkundenschreiber in Erscheinung getreten, vgl. Traditiones Wizenburgenses. Die Urkunden des Klosters Weissenburg 661–864, hrsg. von Karl Glöckner und Anton Doll, Darmstadt 1979, 149–150; Nr. 165 (a. 831/32 oder um 850) und Nr. 204 (a. 851). Die erste Urkunde bezieht sich auf einen Schenker namens *Ot-mund*, der angesichts des gleichen Erstelements des Namens vielleicht ein Verwandter ist und in dem von den Mönchen gegründeten *Munihhusa* (Münchhausen nö. Selz, F. Bas-Rhin) zum Seelenheil von *Uto* (von Otfrid in den ahd. Genetiv *Uten* gesetzt!) und *Uadalrata* ans Kloster schenkt. Die zweite Urkunde betrifft eine Schenkung des einflussreichen Klostervogts Gebolt.

76 Wolfgang Kleiber, Otfrid von Weissenburg. Untersuchungen zur handschriftlichen Überlieferung und Studien zum Aufbau des Evangelienbuches, Bern, München 1971 (Bibliotheca Germanica 14). Vgl. auch Ernst Hellgardt, Die exegetischen Quellen von Otfrids ‚Evangelienbuch‘. Beiträge zu ihrer Ermittlung. Mit einem Kapitel über die Weißenburger Bibliothek des Mittelalters und der Otfridzeit, Tübingen 1981 (Hermæa N.F. 41).

77 Otfridi Wizanburgensis Glossae in Matthaeum, hrsg. von Cinzia Grifoni, Turnhout 2003 (Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis 200).

78 Vgl. Wolfgang Kleiber, Otfrid von Weissenburg als Priscian-Glossator. Eine sprachhistorische Skizze, in: Die althochdeutsche und altsächsische Glossographie (Anm. 12), 1601–1610; Schröder, Hartmann, Otfrid (Anm. 73), 327.

79 Vgl. Ernst Dümmler, Weißenburger Gedichte, in: Zeitschrift für deutsches Altertum 19 (1876), 115–118, hier 117; Karl Helm, Otfrid-Nennungen?, in: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 66 (1942), 134–145; Wolfgang Haubrichs, Otfrids St. Galler ‚Studienfreunde‘, in: Amsterdamer Beiträge zur Älteren Germanistik 4 (1973), 49–112, hier 58; Ders., Nekrologische Notizen zu Otfrid von Weissenburg. Prosopographische Studien zum sozialen Umfeld und zur Rezeption des Evangelienbuches, in: Adels Herrschaft und Literatur, hrsg. von Horst Wenzel, Bern, Frankfurt a. M. 1980, 7–113, hier 46–49; Ders., Otfrid – Umriss eines ‚Lebens‘ (Anm. 73), 5–6; Schröder und Hartmann, Otfrid von Weissenburg (Anm. 73), 325.

nommenen Endreim.⁸⁰ Es ist in der Tat Otfrids Dichtung, eine volkssprachige Dichtung, auch dem Umfange nach mit 7104 Langzeilen (vor dem *Heliand* mit seinen ca. 6000 Zeilen) die größte Dichtung der Karolingerzeit – gleich welcher Sprache.

Aber bei dieser äußerlichen Größe darf man nicht stehen bleiben. Otfrids Werk ist auch in einem inhaltlichen Sinne groß, originell und eigenartig, selbständig. Man könnte auf ihn – im umgekehrten Sinne – Leonardo da Vincis Wort anwenden: „Wer stets anderen folgt, wird niemals vorangehen!“ Otfrid war nicht immer folgsam.

Das beginnt mit der Struktur, deren heilsgeschichtlichen Sinn uns Otfrid in seinem Approbationsschreiben an Erzbischof Liutbert von Mainz ausführlich und engagiert erläutert.⁸¹ Er habe sein Werk, sagt er, obwohl es nur vier Evangelien gebe, in fünf Bücher eingeteilt, weil dann die im Inhalt enthaltene *quadrata aequalitas sancta*, die ‚heilige Geradheit ihrer Vierzahl‘ – gemeint ist die Vier als Quadratzahl – die *inaequalitas*, die „Unausgeglichenheit unserer fünf Sinne heiligt und all das Überschüssige in uns, in unseren Werken und in unseren Gedanken in himmlische Erhebung verwandelt ... In der Vergegenwärtigung und Erinnerung [*memoria*] des evangelischen Textes reinigen wir uns ganz von unserer Verderbtheit ... des Herzens Inneres soll stets diese theodischen, in der Volkssprache verfassten Lektionen mit seiner *memoria* berühren.“⁸²

80 Vgl. Ulrich Ernst, *Der Liber Evangeliorum Otfrids von Weissenburg. Literarästhetik und Verstechnik im Lichte der Tradition*, Köln, Wien 1975; Rainer Patzlaff, *Otfrid von Weissenburg und die mittelalterliche versus-Tradition. Untersuchungen zur formgeschichtlichen Stellung der Otfridstrophe*, Tübingen 1975 (Hermaea N. F. 35); Wolfgang Haubrichs, *Disposition und Gestaltung der evangelischen materiae im ‚Liber Evangeliorum‘ Otfrids von Weissenburg*, in: *Wolfram-Studien* 22 (2012), 41–62.

81 Editionen: Otfrids Evangelienbuch, hrsg. von Erdmann (Anm. 4); Wolfgang Kleiber und Ernst Hellgardt (Hrsg.), *Otfrid von Weissenburg, Evangelienbuch*, Bd. I: Edition nach dem Wiener Codex 2687, Teil 1: Text, Teil 2: Einleitung und Apparat, Tübingen 2004; Bd. II: Edition der Heidelberger Hs. P (Cod. Pal. Lat. 52) und der Hs. D (Cod. Discissus: Bonn, Berlin, Krakau, Wolfenbüttel), Teil 1: Texte, Teil 2: Einleitung und Apparat, Berlin, New York 2010. Übersetzungen: Otfrid von Weissenburg, *Evangelienbuch, Auswahl. Althochdeutsch / Neuhochdeutsch*, hrsg., übersetzt und kommentiert von Gisela Vollmann-Profe, Stuttgart 1987 (Reclams UB 8384); Otfrid von Weissenburg, *Evangelienbuch. Aus dem Althochdeutschen übertragen und mit einer Einführung, Anmerkungen und einer Auswahlbibliographie versehen von Heiko Hartmann*, Bd. 1: Widmungsbriefe / Liber primus; Bd. 2: Liber secundus / Liber tertius / Studien (I); Bd. 3: Liber quartus / Studien (II), Herne, Castrop-Rauxel 2005–2023; Übersetzung des lat. Widmungsbriefes an Erzbischof Liutbert von Mainz: Fidel Rädle, *Otfrids Brief an Liutbert*, in: *Kritische Bewahrung. Beiträge zur deutschen Philologie. Festschrift für Werner Schröder*, Berlin 1975, 213–240; Neuübersetzung von G. Vollmann-Profe in der oben angegebenen Ausgabe, 16–27.

82 Hrabanus Schöler Otfrid dürfte sich mit seiner Komposition grundsätzlich an seines Lehrers großem zahlenkompositorisch ausgestaltetem Werk *De laudibus sanctae crucis* (mit 28 genau kommentierten und der Konstruktion nach erläuterten Figurengedichten) orientiert haben: Vgl. Klaus Holter, *Hrabanus Maurus, Liber de laudibus Sanctae crucis. Codex Vindobonensis 652*, Graz 1972; Michel



Abb. 6 Otfrid von Weissenburg, Evangelienbuch, Wien Österreichische Nationalbibliothek (ÖNB), Cod. 2687, Vorsatzblatt.

Otfrids Evangelienbuch hat also keine geringere Intention, als durch seine Lektüre den sinnlichen Menschen zu einem heilsförmigen Wesen, zu einem nach antiker Zahlentheorie ebenmäßigen ‚quadratischen‘ Wesen umzuwandeln. Diese *aequalitas* der Vierzahl drückt sich nicht nur in der Vierzahl der Evangelien aus, sondern – wie der Autor an anderer Stelle sagt – auch in den vier weltumspannenden Enden des Kreuzes. Es ist daher kein Zufall, wenn sich zu Beginn des Prachtexemplars des Evangelienbuchs, in der teilweise von Otfrid geschriebenen und ganz von ihm korrigierten Wiener Handschrift (Wien, Österreichische Nationalbibl., Cod. 2687), auf dem Vorsatzblatt (Abb. 6) ein farbig ausgestaltetes Labyrinth, das Symbol des

Perrin, Hrabanus Maurus. In honorem sanctae crucis, Turnhout 1997 (Corpus Christianorum, continuatio Medieualis 100–100A); Michele Ferrari, *Il liber sanctae crucis* di Rabano Mauro. Testo – immagine – contesto, Bern, Frankfurt a. M. 1999. Es dürfte kein Zufall sein, dass sich zahlreiche der vom Fuldaer Abt angesprochenen und eingearbeiteten Symbolzahlen auch in der Tektonik von Otfrids Evangelienbuch finden. Vgl. Wolfgang Haubrichs, *Ordo als Form. Strukturstudien zur Zahlenkomposition bei Otfrid von Weissenburg und in karolingischer Literatur*, Tübingen 1969 (Hermæa N.F. 27); Haubrichs, *Die Anfänge* (Anm. 1), 305–307. Anders: Ernst Hellgardt, *Zum Problem symbolbestimmter und formalästhetischer Zahlenkomposition in mittelalterlicher Literatur. Mit Studien zum Quadrivium und zur Vorgeschichte des mittelalterlichen Zahlendekens*, München 1973 (MTU 45).



Abb. 7 Otfrid von Weissenburg,
Evangelienbuch, Wien ÖNB,
Cod. 2687, fol. 153v.

sündigen *mundus*, der verworrenen, undurchdringlichen Welt steht, und dass diesem initialen Zeichen bei Schilderung der Passion eine Abbildung der *quadrata crux*, des in der *aequalitas* der Vierzahl gehaltenen Zeichens der Erlösung gegenübersteht, das, in der Farbigkeit entsprechend, und maßstäblich genau das Labyrinth ausfüllt und erfüllt (Fol. 153v: Abb. 7).⁸³

Was enthalten Otfrids fünf Bücher an evangelischer *materia*? Er sagt es uns im Schreiben an Erzbischof Liutbert:⁸⁴ Das erste Buch führt von Verkündigung und Inkarnation, der Menschwerdung, bis zur Bezeugung der Gottessohnschaft Jesu in der Taufe. „Das zweite berichtet, wie Christus nach der Berufung der Jünger sich durch verschiedene Wunderzeichen und seine erhabene Lehre der Welt zu

83 Vgl. Wolfgang Haubrichs, *Error inextricabilis*. Form und Funktion der Labyrinthabbildung in mittelalterlichen Handschriften, in: Text und Bild. Aspekte des Zusammenwirkens zweier Künste in Mittelalter und früher Neuzeit, hrsg. von Christel Meier und Uwe Ruberg, Wiesbaden 1980, 63–174.

84 Vgl. zur Struktur des Evangelienbuchs Haubrichs, *Disposition und Gestaltung* (Anm. 80). Die Besonderheit von Otfrids Gestaltung der evangelischen *materiae* kann man sich auch klarmachen, wenn man sie mit der Disposition des von seinem ‚Freund‘ Hartmuot von St. Gallen für die Klosterkirche entworfenen Zyklus des Lebens Jesu vergleicht: Hans Rudolf Sennhauser, Das Münster des Abtes Gozbert (816–837) und seine Ausmalung unter Hartmut (*proabbas* 841, Abt 872–883), in: Unsere Kunstdenkmäler 34 (1983), 152–167, hier 161–166.

erkennen gab“, d. h. seine Göttlichkeit, seine präexistente *maiestas* offenbarte. Das dritte Buch, das zentrale, charakterisiert den Erlöser als Thaumaturgen, als göttlichen Wundertäter und zugleich als göttlichen Lehrer. Das vierte Buch schildert Passion und Erlösung. Das fünfte Buch aber erzählt die Auferstehung, die Himmelfahrt und – über die heiligen Schriften hinausgehend – das Jüngste Gericht und schließlich nach dem Gericht über die alte Welt die *aequalitas*, die Schönheit und Ausgeglichenheit der *civitas caelestis*, des „himmlischen Reiches“.

Das ganz Besondere der otfridischen Strukturierung der Evangelien ist sein doppelter, zugleich den Synoptikern Matthäus, Lukas, Markus und dem logos-zentrierten Johannes verpflichteter Interpretationsansatz. Deshalb beginnt Otfrids Erzählung von Christus eigentlich zweimal, einmal mit der Akzentuierung der Menschheit, die Gott annahm und in seiner Jugend entfaltete (Buch I), die dann fortgesetzt wird in der Erzählung vom Leiden des Menschen Jesus um der Erlösung der Menschheit willen (Buch IV). Und zum zweiten beginnt es johanneisch mit dem präexistenten Logos – *In principio erat verbum* „Am Anfang war das Wort“ (Buch II) und der Offenbarung der Gottheit in Wunder und Lehre (Buch III), wieder aufgenommen am Schluss der Dichtung (Buch V) mit Christi Auferstehung und Himmelfahrt, dem *regressus ad Deum*, der ‚Rückkehr zu Gott‘ und endgültigen Offenbarung, um in der Beschworung seiner Funktionen als göttlicher Richter am Ende der Zeiten und als göttlicher König der *civitas caelestis*, des Himmelreichs zu schließen. Otfrid entwickelt in seiner Erzählung, die er – auch das eine Eigen-Art seiner Bibelepik – stets mit Exegese nach dem geistlichen Schriftsinn, dem *sensus spiritualis*, verbindet, eine heilgeschichtliche Interpretation, die in der Geschichte die doppelte Natur des Helden Christus als Gott und Mensch sowohl inhaltlich wie auch formal entfaltet.

Wunderbar wird das ausgearbeitet in dem Logos-Hymnus (Abb. 8) am Anfang des zweiten Buches (II, 1, v. 1–8):⁸⁵

<i>Er allen wóroltkreftin</i>	<i>joh éngilo giscéftin,</i>
<i>so rúmo ouh so in áhton</i>	<i>mán ni mag gidráhton,</i>
<i>Er sé joh hímil wurti</i>	<i>joh érda ouh so hérti,</i>
<i>ouh wíht in thiú gifúarit,</i>	<i>thaz siu éllu thriu rúarit:</i>
<i>So was io wórt wonanti</i>	<i>er állen zitin wórolti;</i>
<i>thaz wír nu sehen óffan,</i>	<i>thaz was thanne úngiscafan.</i>
<i>Er alleru ánagifti</i>	<i>theru drúhtines giscéfti,</i>
<i>so wés iz mit gilústi</i>	<i>in theru drúhtines brústi.</i>

85 Otfrids Evangelienbuch, hrsg. v. Erdmann (Anm. 4), 55–56; vgl. zur Übersetzung: Otfrid von Weissenburg, hrsg. von Vollmann-Profe (Anm. 81), 71.

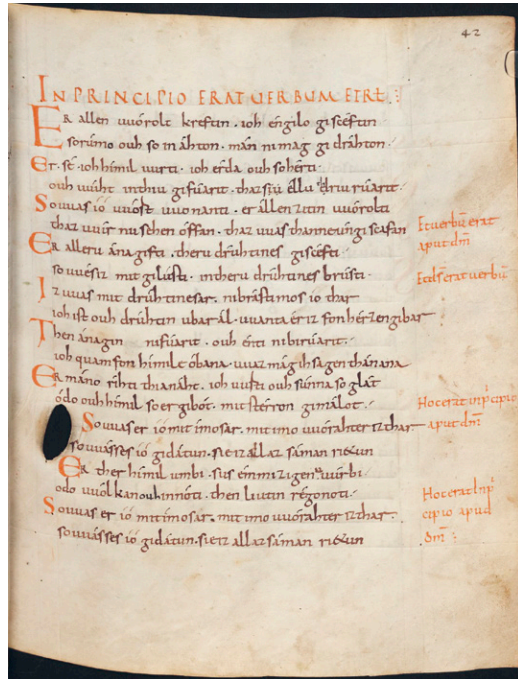


Abb. 8 Otfrid von Weissenburg,
Evangelienbuch, Wien ÖNB,
Cod. 2687, fol. 42r.

(„Vor allen Weltkräften und vor den Engelwesen, in einer Ferne, in die der Mensch mit seinem Denken nicht dringen kann, bevor Meer und Himmel und die feste Erde entstanden und diese drei mit all dem jetzt Existierenden ausgestattet wurden, da war das Wort schon immer gegenwärtig – vor aller Weltzeit. Was wir nun offen sehen können, das war damals noch ungeschaffen. Vor allem Beginn der Schöpfung des Herrn existierte das Wort schon mit Lust in der Brust des Herrn.“)

Otfrids vielstrophiger, in 5 mal 10 Zeilen verfasster Hymnus ist eine Feier der Präexistenz des Logos; er gestaltet in negativer Theologie, immer wieder, in fünffachem Refrain wiederholend, dass der Logos-Sohn und der Vater-Herr zusammen alle Schöpfung berieten und vollbrachten:

So was er io mit imo sar, mit imo wóraht er iz thar;
so wás ses io gidátun, sie iz allaz sáman rietun.

(„Es war er [Christus] schon immer mit ihm [Gott] zusammen, mit ihm hat er alles vollbracht; was immer sie wirkten, sie planteten es alles zusammen.“)

Zugleich akzentuiert er (im schon zitierten Vers 5) die Einheit von Vater und Sohn, dem ‚Wort‘ mit einer körperlichen Metapher, zugleich ausgezeichnet mit Stabreim

(Alliteration), mit dem theodischen <W> des Logos: So *was io wort wonanti er allen ziti worolti* ...

Und diesem Hymnus auf die Gottheit entspricht dann am Anfang des fünften Buches ein ebensolcher Hymnus (cap. V, 1), der die Frage stellt:⁸⁶ *Cur Dominus ignominiam crucis et non aliam pro nobis mortem pertulerit?* „Warum erlitt der Herr die Schande der Kreuzigung und nicht eine andere Todesart für uns?“. Die Antwort entspringt für Otfrid aus der heilsgeschichtlich-kosmischen Bedeutung des Kreuzes, in dem sich die Welt erfüllt, indem es diese in ihren vier Enden umfasst, das zugleich damit die Knechtheit der Menschgestalt, die der Logos-Sohn annahm, die tiefste Erniedrigung im Leiden also, einholt in die ewige Schöpfung und Heilführung des Kosmos und der Menschen.

Für wen hat Otfrid von Weißenburg seinen *Liber evangeliorum* geschrieben? Darüber liegen direkte und indirekte Zeugnisse vor, Hinweise in seinem Approbationsschreiben, in seinen weiteren drei Widmungen und in vier erhaltenen Handschriften. Gehen wir die Zeugnisse kurz der Reihe nach durch:⁸⁷

In seinem *praefatio*-artigen Schreiben an Erzbischof Liutbert von Mainz sind es *fratres*, Mitbrüder, die des Gedenkens würdig, also wohl verstorben sind, die Otfrid aufgefordert hatten, einen ‚Auszug‘ (*partem*) aus den Evangelien in theodischer Sprache niederzuschreiben. Der Heimatort dieser Brüder – Weißenburg oder ein anderes verbrüderes Kloster – wird nicht mitgeteilt, dafür aber etwas anderes, ganz Wichtiges, den Auslöser des Werkes, die Wirkabsicht, die Motivation: Es waren nämlich die Ohren von „frommen Männern“ (*probatissimi viri*) durch den *sonus inutilium rerum*, den „Vortrag unnützer Dinge“ – diese Formel wird wiederholt – beleidigt worden, genauer durch den *cantus laicorum obscoenus*, den „anstößigen Gesang der Laien“. Diese „Unterhaltung durch weltliche Lieder“ (*ludus saecularium vocum*) sollte mit Otfrids erwünschtem Werk von der in der „eigenen Sprache“ gehörten „Süße“ (*dulcedo*) der Evangelien verdrängt werden.

Gegen laikale Lieder sollte also vorgegangen werden. Die benutzten Vokabeln, z. B. *obscoenus*, *inutilis*, *ludus*, aber auch *ioca*, *turpis*, *rusticus* sind diejenigen, die in verschiedenen *capitula episcoporum*, aber auch in der erst dem frühen 10. Jahrhundert angehörigen *Admonitio Synodalis* (c. 39),⁸⁸ aber früher auch in

86 Otfrids Evangelienbuch, hrsg. von Erdmann (Anm. 4), 218–219.

87 Vgl. für die folgenden Überlegungen ausführlicher: Wolfgang Haubrichs, Laien, Klerus, Mönche, König als Anreger und Rezipienten des volkssprachigen Evangelienbuchs Otfrids von Weißenburg (a. 863/71), in: Konstanz und Wandel. Religiöse Lebensformen im europäischen Mittelalter, hrsg. von Gordon Blennemann u. a., Affalterbach 2016, 71–112.

88 Vgl. Reimser Synode a. 813, c. 17, in: MGH Conc. 2, 1 (Anm. 28), Nr. 35, 255: ... *ut episcopi et abbates ante se ioca turpia facere non permittant* ...; Mainzer Synode a. 813, c. 13, in: MGH Conc. 2, 1 (Anm. 28), Nr. 36, 264: Kleriker sollen nicht ... *turpis verbi vel facti ioculatorem esse vel iocum saeculare diligere*; weiterhin Rudolf von Bourges, cap. III, in: MGH Capit. episc. 1 (Anm. 44),

den Beschlüssen der Pariser Reformsynode von 829 (c. 69)⁸⁹ gebraucht wurden und die Darbietungen der Spielleute, ‚heidnische‘ Spiele und Tänze, aber auch *carmina gentilia* sowie Kriegs- und Kampfgeschichten meinten, die von Klerikern und Mönchen zu meiden sind. Alkuin, Berater Karls des Großen, hatte seinerzeit schon, mit Bezug auf ein englisches Kloster, gegen den hochberühmten Helden Ingeld gewettert, der doch gar nichts mit Christus, dem die Mönche zu dienen hätten, zu tun habe.⁹⁰ Thegan, Chorbischof von Trier und Biograph Ludwigs des Frommen, berichtet ca. 835/37 im Rückblick und gestützt auf Erleben und Zeugnisse befreundeter Äbte von der Abneigung des Kaisers und Karls-ohnes gegen die *poetica carmina gentilia* („die ‚heidnischen‘ Lieder“), die er in seiner Jugend – als Bestandteil wohl adliger Kultur – noch gelernt hatte, und die

236: ... *turpiloquia et his similia illicita, quae visu vel auditu obscena sunt*; MGH Capit. episc. 1 (Anm. 44), 191: ... *a procaci loquacitate et rusticis cantilenis caveant*; MGH Capit. episc. 2, hrsg. von Rudolf Pokorny und Martina Stratmann, Hannover 1995, 148: dass ein Feiertag ... *reverenter ac studiose absque turpibus canticis, iocis et verbis celebretur* ...; MGH Capit. episc. 3 (Anm. 39), 53: ... *histrionum sive scurrorum et turpium seu obscenorum iocorum insolentiam non solum ipsi respuant, verum etiam fidelibus respuenda percenseant*; MGH Capit. episc. 3 (Anm. 39), 227: ... *ut nullus presbiter sive diaconus in conviviis cantare et verba iocularia pronuntiare praesumat* ... Ferner *Admonitio synodalis*, c. 39 bis: „Niemand möge, wann immer am Jahrtag oder zur Feier des dreißigsten oder dritten Tages nach dem Tode eines Verstorbenen oder zu irgend anderem Behufe Priester sich versammeln, sich unterstehen, auf die Minne der Heiligen oder des Verstorbenen zu trinken oder andere zum Trinken zu zwingen oder sich auf Bitten eines anderen zu berauschen noch überhaupt mehr als drei Becher zu genießen. Noch möge er sich unterstehen, sinnlose Darbietungen oder Witze oder unnütze Geschichten (*fabulae inanes*) zu erzählen oder zu singen, noch möge er sich schändliche Späße (*turpia ioca*) – seien sie zum Saitenspiel vorgetragen oder unter der Maske des Bären oder des Hirschleins oder mit Tänzerinnen aufgeführt – erlauben. Noch möge er Dämonenmasken, die man im Volke *talamascas* nennt, dulden, weil das teuflisch und von den heiligen Kanones [d. h. vom kanonischen Kirchenrecht] verboten ist. Lasst vielmehr stets während eurer Zusammenkunft etwas aus der Heiligen Schrift, das zur Erbauung dienen kann, vorlesen“: Robert Amiet, Une ‚Admonitio synodalis‘ de l’époque carolingienne. Étude critique et Édition, in: *Medieval Studies* 26 (1964), 12–82, hier 51; Rudolf Pokorny, Nochmals zur ‚Admonitio Synodalis‘, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kan. Abt.* 81 (1985), 20–51.

89 Pariser Synode a. 829, c. 69, MGH Conc. 2, 2, hrsg. von Albert Werminghoff, Hannover, Leipzig 1908, Nr. 50, 670: Die Gläubigen – nicht nur die Kleriker – werden eindringlich vermahnt, sich wie vor anderen Lastern auch vor *obscenis turpibusque canticis* zu hüten.

90 Alkuin, *Epistolae* Nr. 124, hrsg. von Ernst Dümmler, in: MGH Epp. 4, Berlin 1895, 183: ... *in sacerdotali convivio. Ibi decet lectorem audiri, non citharistam; sermones patrum, non carmina gentilium*. Vgl. dazu M. D. Cherniss, *Ingeld and Christ. Heroic Concepts and Values in Old English Poetry*, The Hague, Paris 1972; Donald A. Bullough, *What has Ingeld to do with Lindisfarne*, in: *Anglo-Saxon England* 12 (1993), 93–125; Mary Garrison, *Quid Hinielodus cum Christo?*, in: *Latin Learning and English Lore. Studies in Anglo-Saxon Literature for Michael Lapidge*, Bd. 1, Toronto 2005, hrsg. von Katherine O’Brien O’Keefe und Andy Orchard, Toronto 2005, 237–259.

sicherlich üblicherweise an adligen und königlichen Höfen aufgeführt wurden.⁹¹ So dürfen wir uns auch die Hassobjekte Otfrids vorstellen.

Noch eine weitere, sehr intensiv wirksame Person wird von Otfrid als Anregerin seines Evangelienbuchs genannt, nämlich eine *veneranda matrona*, eine ‚verehrwürdige edle Frau‘ mit Namen Judith. Diese war zweifellos eine Angehörige der fränkischen Elite, die lesen und schreiben konnte, in Kontakt mit geistlichen Stätten stand und religiöser, auch volkssprachiger Kultur zugeneigt war.⁹² Wie an anderer Stelle ausgeführt,⁹³ könnte es sich um die gleichnamige Tochter der Gisela, Tochter Ludwigs des Frommen und der welfischen Kaiserin Judith, handeln, die mit dem mit einer beachtlichen Bibliothek⁹⁴ ausgestatteten Markgrafen Eberhard von Friaul aus der fränkisch-alemannischen Reichsadelsfamilie der Unruochinger verheiratet war, dessen Hof ein Anziehungspunkt für Intellektuelle der Zeit war: Sie war im Rheinland und in Schwaben, im Sülichgau, der Bertoldsbaar und in Balingen (BW, Zollern-Albkreis) begütert; und sie war – nach ihrem Bücherbesitz zu urteilen – literarisch und religiös interessiert. Doch interessiert die Identifizierung der *veneranda matrona* in unserem Zusammenhang nur am Rande. Wichtig ist, dass es sich hier um eine fromme Laiin handelte, die intensiv an einer volkssprachigen Evangeliendichtung interessiert war. Otfrid sagt es uns ein paar Zeilen weiter noch deutlicher, dass er sein Evangelienbuch in erster Linie für die nicht Lateinkundigen – wohl zumeist Laien – *francisce* (,in Fränkisch‘) schrieb: „damit alle, die vor den Evangelien wegen der Schwierigkeiten einer fremden Sprache zurückschrecken, hier in der eigenen Sprache die allerheiligsten Worte aufnehmen ...“ und verstehend, erneut der karlischen Forderung des *intellegere* verpflichtet, dem Gesetz Gottes Folge leisten könnten. Ähnliches formulierte Otfrid, zusätzlich mit einem fränkisch-nationalen Impetus versehen, auch in seinem aufschlussreichen

91 Thegan, *Vita Hludowici imperatoris*, c. 19, in: MGH SS 2 (Anm. 60), 594; Neuedition: Thegan, *Gesta Hludowici imperatoris*; Astronomus, *Vita Hludowici imperatoris*, hrsg. von Ernst Tremp, in: MGH SS rer. Germ. 64, Hannover 1995, 200–201.

92 Vergleichbar dem Interesse einer hochgestellten Dame an einem volkssprachigen Evangelium ist die Schenkung eines *evangelium theudiscum* durch den Grafen Ekkehard von Autun-Perrecy in seinem Testament von 876 an die Äbtissin Bertrada von Faremoutiers (bei Meaux). Vgl. Edward Schröder, *Evangelium Theudiscum*, in: *Zeitschrift für deutsches Altertum* 63 (1926), 47–48; Pierre Riché, *Les bibliothèques de trois aristocrates laïcs carolingiens*, in: *Le Moyen Âge* 69 (1963), 87–104, hier 101–102; Rosamond McKitterick, *The Carolingians and the Written Word*, Cambridge 1989, 248–250; Haubrichs, *Laien, Klerus, Mönche* (Anm. 87), 91.

93 Haubrichs, *Laien, Klerus, Mönche* (Anm. 87), 78–82.

94 Vgl. Riché, *Les bibliothèques* (Anm. 92), 96–101; McKitterick, *The Carolingians* (Anm. 92), 245–250; Christina La Rocca und Luigi Provero, *The Dead and their Gifts. The Will of Eberhard, Count of Friuli, and his Wife Gisela, Daughter of Louis the Pious (863–864)*, in: *Rituals of Power. From Late Antiquity to the Early Middle Ages*, hrsg. von Frans Theuvs und Janet L. Nelson, Leiden, Boston, Köln 2000, 225–280.

Einleitungskapitel (cap. I,1) *Cur scriptor hunc librum theotisce dictaverit* („Warum der Autor dieses Buch in der Volkssprache verfasste“).⁹⁵ Er entsprach damit genau dem Auftrag des altsächsischen *Heliand*.

Dass der Weißenburger Mönch sein Werk, mit Erläuterungen versehen, dem zuständigen Erzbischof seiner Kirchenprovinz, Liutbert von Mainz, dem ehemaligen Reichenauer Mönch und Günstling des Weißenburger und St. Galler Abtes Grimald,⁹⁶ Hofmann Ludwigs des Deutschen und seit ca. 870 dessen Erzkanzler,⁹⁷ zur Genehmigung vorlegte, nicht ohne seine Legitimation zu solchem Werk aus seiner Schülerschaft zu Hrabanus Maurus, dem Vorgänger Liutberts in Mainz, zu erwähnen, das versteht sich von selbst, wobei die Verbindung zu elitären, hofnahen Kreisen des Ostfrankenreiches damit erneut sichtbar wird.

Doch auffällig und bedeutsam ist, dass Otfrid auch – als Ersten – den König der östlichen Franken selbst in den Kreis seiner Widmungen einbezieht und ihm in einem kunstvoll ausgefeilten, mit Akrosticha und Telesticha auf formale Traditionen des Hofkreises Karls des Großen zurückgreifenden Königspreis (von immerhin 96 Versen) huldigt (v. 1–5: Abb. 9):⁹⁸

<i>Lúdwig ther snéllo,</i>	<i>thes wísdumes fólla,</i>
<i>er óstarrichi ríhtit ál,</i>	<i>so Fránkono kúning scal;</i>
<i>Ubar Fránkono lant</i>	<i>so gengit éllu sin giwalt,</i>
<i>thaz ríhtit, so ih thir zéllu,</i>	<i>thiu sin giwált ellu.</i>
<i>Thémo si iamer héili</i>	<i>joh sálida giméini, ...</i>

(„Ludwig der Kühne, erfüllt von Weisheit, er regiert das Ostreich so, wie es ein Frankenkönig soll. Über das Land der Franken erstreckt sich seine hohe Gewalt, seine große Macht beherrscht es gänzlich. Ihm werde Heil und Segen stets zuteil ...“)

An anderer Stelle spricht Otfrid die Widmung direkt aus, bittet den König um Verbreitung des Werks, ja betont sogar, dass dieses Werk mit seinem evangelischen

95 Otfrids Evangelienbuch, hrsg. von Erdmann (Anm. 4), 11–14.

96 Vgl. Dieter Geuenich, Beobachtungen zu Grimald von St. Gallen, in: *Litterae medii aevi. Festschrift für Johanne Autenrieth*, hrsg. von Michael Borgolte und Herrad Spilling, Sigmaringen 1988, 55–68.

97 Vgl. Josef Fleckenstein, *Die Hofkapelle der deutschen Könige*, Bd. 1, Stuttgart 1959 (MGH-Schriften 16,1), 170–176; Thomas Zotz, Grimald Abt von Weißenburg, in: *Lexikon des Mittelalters* 4 (1989), 1713–1714; Haubrichs, Laien, Klerus, Mönche (Anm. 87), 86.

98 Otfrids Evangelienbuch, hrsg. von Erdmann (Anm. 4), 1–3. Zur Übersetzung vgl. Otfrid von Weißenburg, hrsg. von Vollmann-Profe (Anm. 81), 8–15; ferner: Chiara Staiti, Das ‚Evangelienbuch‘ Otfrids von Weißenburg und Ludwig der Deutsche, in: *Ludwig der Deutsche und seine Zeit*, hrsg. von Wilfried Hartmann, Darmstadt 2004, 233–254; Haubrichs, Laien, Klerus, Mönche (Anm. 87), 84–87.

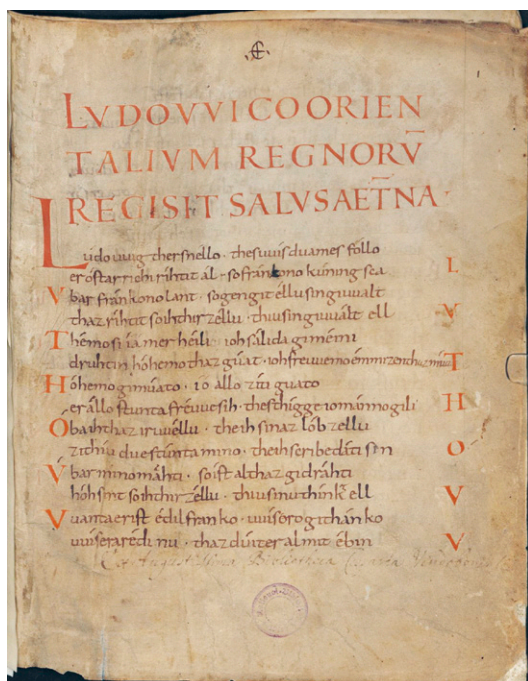


Abb. 9 Otfrid von Weissenburg, Widmung des Evangelienbuchs an König Ludwig den Deutschen, Wien ÖNB, Cod. 2687, fol. 1r.

Inhalt den Weg zum Himmel weise und schließt mit dreifachem Heilswunsch, in den er den König und sich selbst miteinbezieht (v. 87–96):⁹⁹

<i>Themo dñhton ih thiz búah;</i>	<i>oba er hábet iro rúah,</i>
<i>ódo er thaz giwéizit,</i>	<i>thaz er sa lésan heizit:</i>
<i>Er híar in thesen rédion</i>	<i>mag hóren evangélion,</i>
<i>waz Kríst in then gibíete</i>	<i>Fránkono thíete.</i>
<i>Régula therero búachi</i>	<i>uns zeigot hímilrichi;</i>
<i>thaz nieze Lúdwig io thar</i>	<i>thiu éwinigon gótes jar!</i>
<i>Níazan múazi thaz sin múat,</i>	<i>io thaz éwiniga gúat;</i>
<i>thár ouh íamer, druhtin mín,</i>	<i>láz mih mit ímo sin!</i>
<i>Állo ziti gúato</i>	<i>léb er thar gimúato,</i>
<i>inliuhte imo ío thar wúnna,</i>	<i>thiu éwiniga súnna!</i>

⁹⁹ Zu Widmungen von Bibelhandschriften und -kommentaren an Könige und Fürsten vgl. Wolfgang Haubrichs, Poeme, Bilder, Kommentare. Die Bibel im Gebrauch von Königen und Adligen der Karolingerzeit, in: *Biblia regum. Bibbia dei re, Bibbia per i re* (sec. IV–XIII), hrsg. von Franca Ela Consolino und Chiara Staiti, Turnhout 2022, 185–219.

(„Für ihn verfasse ich dieses Buch. Wenn er nun diesem Werk seine Aufmerksamkeit zuwendet, und dies dadurch beweist, dass er Anweisung gibt, es vorzutragen oder zu lesen: So kann er in diesen Worten das Evangelium hören und was Christus darin dem Volk der Franken gebietet. Die Richtschnur dieser Bücher weist uns das Himmelreich; das genieße Ludwig dort allzeit in den ewigen Jahren Gottes! Sein Sinn möge sich stets des ewigen Heils erfreuen; lass auch mich, mein Herr, stets dort bei ihm sein! Alle Zeiten lebe er dort glücklich, es leuchte ihm dort stets in Wonne – die ewige Sonne!“)

Es ist kaum denkbar, dass eine solche triumphale Widmung, die den König dem *sol aeternus* Christus empfahl und in die sich der Autor selbst miteinbezog, die zudem mit einem Publikationswunsch verbunden war, ohne Abstimmung mit dem Hof erfolgte. Zumindest muss die Zustimmung seines Abtes Grimald, zugleich Abt von St. Gallen, Erzkanzler und Erzkaplan Ludwigs (bis 870), damit Leiter aller politischen und religiösen Angelegenheiten und mächtigster Mann am Hofe, vorgelegen haben. Ohne Erlaubnis des Abtes hätte der Mönch Otfrid dieses anspruchsvolle und teure Werk, in dem sechs Schreiber engagiert waren, nie beginnen und nie vollenden können. Übrigens haben die Forschungen Dieter Geuenichs und seiner Schüler, vor allem Uwe Ludwigs, gezeigt, wie sehr sich Grimald auch auf monastischem Gebiet engagierte, wie er durch Gebetsverbrüderungen die Kommunikation zwischen den Klöstern des Südwestens verstärkte, vor allem im Engagement mit St. Gallen und der Reichenau.¹⁰⁰ Auch aus Weißenburg kam um 850 ein umfassendes Mönchsverzeichnis in das Galluskloster.

Erneut nach Schwaben, in *Suabo ríchi* (d. h. Alemannien), führt eine zweite Widmung Otfrids, die an den bedeutenden Bischof Salomo I. von Konstanz (838/39–871) gerichtet war. Der Weißenburger bittet hier nicht nur um Prüfung des Werks, wahrscheinlich um es auch im alemannischen Raum, der zum größten Teil zur Diözese Konstanz gehörte, verbreiten zu lassen, sondern offenbart auch mit Verve, dass Salomo sein Lehrer gewesen war, wir wissen allerdings nicht wo. Wir finden den Bischof mehrfach in der Nähe des ostfränkischen Königs: So nahm er an den Verhandlungen Ludwigs a. 859 mit dem durch Erzbischof Hinkmar von Reims vertretenen westfränkischen König Karl dem Kahlen und Lothar II., dem Herrscher des Mittelreichs, in Worms teil; ebenso partizipierte er am Friedensvertrag dieser

100 Uwe Ludwig, Murbacher Gedenkaufzeichnungen der Karolingerzeit, in: Alemannisches Jahrbuch 1991/92, 221–298, hier 272; Ders., Monastische Gebetsverbrüderung und Reichsteilung. Murbach und Weißenburg in ihren Gedenkbeziehungen zu St. Gallen und Reichenau, in: *Labbaye de Saint-Gall et l'Alsace au Haut Moyen Âge*, hrsg. von Jean-Luc Eichenlaub und Werner Vogler, Colmar 1997, 97–114; Ders., Die Gebetsverbrüderung St. Gallens mit monastischen und geistlichen Gemeinschaften im Spiegel der in den Verbrüderungsbüchern überlieferten Listen, in: *Die St. Galler Verbrüderungsbücher*, hrsg. von Dieter Geuenich und Uwe Ludwig, in: MGH Libri Memoriales et Necrologia, Nova series IX, Wiesbaden 2019, 179–212.

karolingischen Könige von Koblenz a. 860; im Jahre 862 wurde er vom König nach Reims zum Herrscher des Westreichs entsandt; a. 864 war er als Mitglied einer Gesandtschaft an Papst Nikolaus I. in offizieller Mission in Rom. Zugleich war Salomo gewissermaßen Gründer eines *genus sacerdotale*, einer ‚Bischöfsfamilie‘, die mit den drei aufeinander folgenden, gleichnamigen Bischöfen von Konstanz, dann mit Waldo von Freising (seit 883), dem Bruder des dritten Salomo (beide in St. Gallen unter Notker Balbulus erzogen), und dessen gleichnamigen Neffen, Bischof von Chur, über 70 Jahre eine führende Stellung im alemannisch-rätisch-bairischen Raum einnahm.¹⁰¹

Waldo von Freising – wie sein Bruder Salomo III. königsnah, a. 880 Notar, a. 882–884 Kanzler Karls III. – war es, der noch um 900 *istud evangelium*, nämlich den Freisinger Otfrid-Codex (München, Bayerische Staatsbibliothek, Cgm 149) durch den *presbyter* Sigihard abschreiben ließ¹⁰² – gewiss kein Zufall.¹⁰³ Für dieses Exemplar wissen wir durch eine Lektionsformel (*Tu autem* ...) und durch in Otfrid-Manier gereimte theodiske Benediktionen, die nicht von Sigihart stammen (sondern von einem weiteren Rezipienten der Dichtung), dass das Evangelienbuch für die Mitglieder des Domstifts, die vielleicht nicht alle besonders lateinkundig waren, als Tischlektüre genutzt wurde.¹⁰⁴

Auch eine im Otfrid-Stil gereimte bairische Paraphrase des 138. Psalms, eines Königpsalms, in dem die Bekehrung des *rex David* zu Gott und zur Rechtschaffenheit beschworen wird, entstand wohl im Kreise Bischof Waldos von Freising und König Arnulfs für die Synode von Tribur von 895, auf der man explizit und unikal gerade diesen Psalm 138 an zentraler Stelle zitierte, was bisher übersehen

101 Joseph K. Riegel, Bischof Salomo I. und seine Zeit, in: Freiburger Diözesan-Archiv 42 (1914), 111–188; Helmut Maurer, Salomo I., Lexikon des Mittelalters 7 (2002), 1314; Ders., Die Konstanzer Bischöfe, vom Ende des 6. Jahrhunderts bis 1206, Göttingen 2003, 67–80; Ders., Salomo I., in: Neue deutsche Biographie 22 (2005), 388; Haubrichs, Otftrids St. Galler ‚Studienfreunde‘ (Anm. 79), 93–95; Ders., Laien, Klerus, Mönche (Anm. 87), 88–89.

102 Bischoff, Paläographische Fragen (Anm. 20), 105; Nathalia Daniel, Handschriften des 10. Jahrhunderts aus der Freisinger Dombibliothek, München 1973, 63–64; Wolfgang Milde, Das ahd. ‚Gebet des Sigihard‘ und sein Schreiber. Eine paläographische Studie, in: Septuaginta Quinque. Festschrift für Heinz Mettke, hrsg. von Jens Haustein u. a., Heidelberg 2000, 285–293; Achim Masser und Heiko Hartmann, ‚Sigiharts Gebete‘, in: Althochdeutsche und altsächsische Literatur (Anm. 12), 436–437.

103 Edition: Otftrid von Weißenburg. Das ‚Evangelienbuch‘ in der Überlieferung der Freisinger Handschrift (Bayerische Staatsbibliothek München, cgm 14). Edition und Untersuchungen, hrsg. v. Karin Pivernetz, Bd. 1–2, Göttingen 2000.

104 Friedrich Ohly, Zum Dichtungsschluss *Tu autem, Domine, miserere nobis*, in: Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 47 (1973), 26–67, hier 28. Vgl. Wolfgang Milde, Das althochdeutsche ‚Gebet des Sigihard‘ (Anm. 102), 285–293; Achim Masser und Heiko Hartmann, ‚Sigiharts Gebete‘, in: Althochdeutsche und altsächsische Literatur (Anm. 12), 436–437.

wurde.¹⁰⁵ Der Text ist in sorgfältiger und geplanter Abschrift, in der für den Kreis um Waldo, der eine wichtige Funktion in Tribur einnahm, typischen Schrift, platziert,¹⁰⁶ und zwar auf dem zum Schutz des Buchblocks angenähten letzten Blatt des vom St. Galler *magister* Notker Balbulus für seine Schützlinge Salomo III. und Waldo zusammengestellten Formel- und Briefbuchs.¹⁰⁷

Auch die zweite in Otfrid-Nachfolge geschriebene Bibeldichtung, das kleine Dialogstück ‚Christus und die Samariterin‘ (Joh. 4, 6–20), das die Christus-Erkenntnis einer Heidin und damit die zukünftige universale Bedeutung der neuen Religion anspricht, ist mit einer lange Zeit auf der Reichenau liegenden Handschrift (Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 515) verknüpft.¹⁰⁸

In den alemannischen Raum des 10. Jahrhunderts führt uns auch eine noch zur Otfrid-Zeit in Weißenburg entstandene Repräsentationshandschrift des *Liber evangeliorum*, der Heidelberger Codex Pal. Lat. 52, der zahlreiche Rezeptionsspuren des 9. bis 11. Jahrhunderts trägt. Dazu nur das für unseren Zusammenhang Wichtigste: Auf Blatt 90 recto unterhalb des Kapitels (III,2), in dem Otfrid jenen Akt schildert, in dem Christus dem Apostelfürsten Petrus die Binde- und Lösegewalt auf Erden und die *sluzila himiles*, die ‚Schlüssel des Himmels‘ überträgt, hat eine Leserin mit Namen *Hicila* oder *Kicila* das Buch sprechen lassen – notiert und geritzt in ungelenker Schrift wohl des ersten Drittels des 10. Jahrhunderts –, dass sie *min filo las*, d. h. „viel in mir, dem Buch, gelesen habe“. ¹⁰⁹ Wir haben hier

105 Edition: Steinmeyer, Sprachdenkmäler (Anm. 45) Nr. XXII, 105–109. Vgl. Haubrichs, Die Anfänge (Anm. 1), 314–316; Wolfgang Haubrichs, *Arcana Regum*. Der althochdeutsche 138. Psalm und die Synode zu Tribur (895), in: *Architectura Poetica*. Festschrift für Johannes Rathofer, hrsg. von Ulrich Ernst und Bernd Sowinski, Köln, Wien 1990, 67–106; David McLintock und Heiko Hartmann, ‚Psalm 138‘, in: *Althochdeutsche und altsächsische Literatur* (Anm. 12), 413–416.

106 Vgl. Bischoff, Paläographische Fragen (Anm. 20), 126; Josef Mass, Das Bistum Freising in der späten Karolingerzeit. Die Bischöfe Anno (854–875), Arnold (875–883) und Waldo (884–896), München 1969, 203–205.

107 Das Formelbuch des Bischofs Salomo III. von Konstanz aus dem neunten Jahrhundert, hrsg. und erläutert von Ernst Dümmler, Leipzig 1857, XX–XXI; vgl. Wolfram von den Steinen, Notkers des Dichters Formelbuch, in: *Zeitschrift für Schweizerische Geschichte* 25 (1945), 449–490; Ulrich Zeller, Bischof Salomo III. von Konstanz, Abt von St. Gallen, Leipzig, Berlin 1910, Neudruck Hildesheim 1974, 11–44; Fleckenstein, Die Hofkapelle (Anm. 97), 193–195.

108 Edition: Steinmeyer, Sprachdenkmäler (Anm. 45) Nr. XVII, 89–91. Vgl. Haubrichs, Die Anfänge (Anm. 1), 313–314; David McLintock und Heiko Hartmann, ‚Christus und die Samariterin‘, in: *Althochdeutsche und altsächsische Literatur* (Anm. 12), 73–76.

109 Vgl. Rudolf Schützeichel, Codex Pal. Lat. 52. Studien zur Heidelberger Otfridhandschrift, zum Kicila-Vers und zum Georgslied, Göttingen 1982 (Abh. Der Akademie der Wissenschaften Göttingen, 3. Folge, Nr. 130), 51–55; Volker Schupp, KICILA DIU SCONA MIN FILO LAS. Bemerkungen zur Georgsliedforschung, in: *Zeitschrift für deutsches Altertum* 120 (1991), 452–455; Ders., Die Hilfe der Kodikologie beim Verständnis althochdeutscher Texte. Vortrag zur akademischen Gedenkfeier für Johanna Autenrieth, in: *Freiburger Universitätsblätter* 136 (1997), 75–77 (ihm

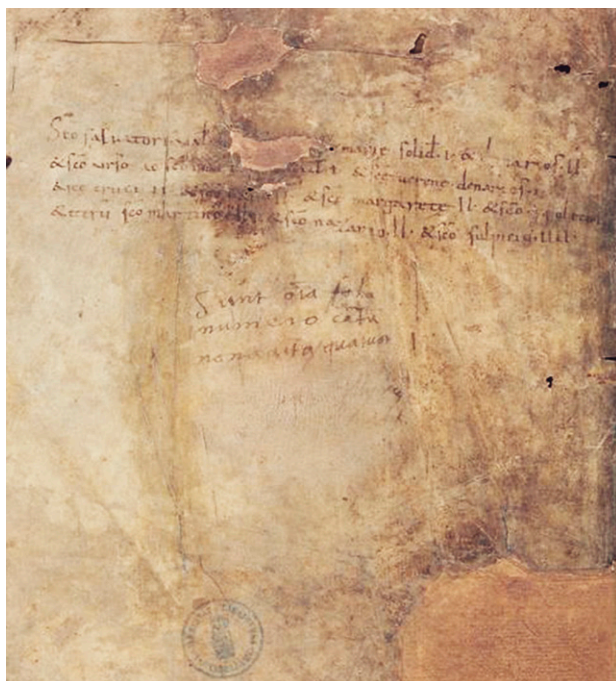


Abb. 10 Das Spendenverzeichnis, Heidelberg, Universitätsbibliothek, Cod. Pal. lat. 52, fol. 201v.

angesichts des Schriftcharakters wohl die Notiz einer laikalen Leserin vor uns, die das Buch selbst sprechen lässt.

Aufschlussreicher noch ist ein auf der letzten Seite des Codex (nach Bernhard Bischoff in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts, nach Hermann Jakobs „vielleicht nahe beim Jahre 950“) notiertes, in vier Zeilen geordnetes Verzeichnis (Abb. 10) mit der Angabe von Spenden, Geldbeträgen, und elf geistlichen Institutionen als Empfänger:¹¹⁰ 1) *sanctus Salvator*, 2) *sancta Maria*, 3) *sanctus Ursus ac sanctus Martinus*, 4) *sancta Verena*, 5) *sancta Crux*, 6) *sanctus Petrus*, 7) *sancta Margareta*, 8) *sanctus Ypolitus*, 9) *sanctus Martinus*, 10) *sanctus Nazarius*, 11) *sanctus Sulpicius*.

folgt Heiko Hartmann, ‚Hicila-Vers‘, in: Althochdeutsche und altsächsische Literatur (Anm. 12), 163–164; Haubrichs, Die alemannische Herzogsfamilie (Anm. 110), 197; Haubrichs, Laien, Klerus, Mönche (Anm. 87), 100–101.

110 Vgl. Schützeichel, Codex Pal. lat. 52 (Anm. 109), 39–46 (mit unzureichender Strukturanalyse); Wolfgang Haubrichs, Die alemannische Herzogsfamilie des 10. Jahrhunderts als Rezipient von Otfrids Evangelienbuch? Das Spendenverzeichnis im Codex Heidelberg Palatinus lat. 52, in: Festschrift für Eduard Hlawitschka, hrsg. von Karl Rudolf Schnith und Roland Pauler, Kallmünz Opf. 1993, 165–211; Ders., Laien, Klerus, Mönche (Anm. 87), 92–100. Vgl. auch Ders., Rezension zu Rudolf Schützeichel, Codex Pal. lat. 52 ..., in: Anzeiger für deutsches Altertum 96 (1985), 9–19.

Eine ausführliche Diskussion der Identifizierungsmöglichkeiten der adressierten heiligen Patrone hat eine hier nur zu referierende Liste wahrscheinlicher Identifizierungen ergeben. Von ihnen sind ohne Alternative:

Nr. 3: Stift St. Ursus zu Solothurn (CH);

Nr. 4: Kloster Zurzach (St. Verena) am Rhein im Aargau;

Nr. 7: Kloster Waldkirch (St. Margaretha) im Breisgau;

Nr. 10: Kloster Lorsch an der Bergstraße (St. Nazarius) im Rheingau;

Nr. 11: Kloster Ellwangen (St. Sulpicius) im Ostalbkreis.

Zu diesen Institutionen hatte eine wichtige Adelsfamilie, die alemannische Herzogsfamilie der Burkhardinger, privilegierte Beziehungen.¹¹¹ Waldkirch (Nr. 7) war Gründung Burkhardts I. und seiner Gemahlin Reginlind (um 912/18) und dazu Erb-Besitz, die erste Äbtissin Gisela wohl eine Tochter des Paares;¹¹² St. Verena in Zurzach (Nr. 4) war in der Hand Burkhardts II.,¹¹³ das Heiligtum zudem hochverehrt von der Familie und weiteren Verwandten;¹¹⁴ Burkhardts Tochter Bertha, Gemahlin des burgundischen Königs Rudolf II. († 937), war die *fundatrix* und Erneuerin von St. Ursus in Solothurn, welcher Ort zum burgundischen Regnum gehörte.¹¹⁵ Für das

111 Vgl. Helmut Maurer, Der Herzog von Schwaben, Sigmaringen 1978, 129–184.

112 Vgl. Heinrich Roth, Der Gründer des Klosters Waldkirch, in: Freiburger Diözesan-Archiv 72 (1952), 54–73; Heinrich Büttner, Waldkirch und Glottertal. Zur politischen Erfassung des Raumes zwischen Kaiserstuhl und Kandel im Mittelalter, in: Schwaben und Schweiz im frühen und hohen Mittelalter. Gesammelte Aufsätze, Sigmaringen 1972 (Vorträge und Forschungen 15), 87–115; Helmut Maurer, St. Margarethen in Waldkirch und St. Alban in Mainz. Zur Rolle der Liturgie bei der Eingliederung eines Klosters in die ottonische Reichskirche, in: Festschrift für Helmut Beumann, hrsg. von Kurt-Ulrich Jäschke und Reinhard Wenskus, Sigmaringen 1977, 215–223; Ders., Herzog von Schwaben (Anm. 111), 163–164; Haubrichs, Die alemannische Herzogsfamilie (Anm. 110), 176–177; Thomas Zotz, Waldkirch, in: Lexikon des Mittelalters 8 (1997), 1957–1958.

113 Vgl. Maurer, Herzog von Schwaben (Anm. 111), 169–170, 180; Theodor Klüppel, Reichenauer Hagio-graphie zwischen Walahfrid und Berno, Sigmaringen 1980, 60–72; Dieter Geuenich, Zurzach. Ein frühmittelalterliches Doppelkloster?, in: Festschrift für Berent Schwineköper, hrsg. von Helmut Maurer und Hans Patze, Sigmaringen 1982, 29–43; Haubrichs, Die alemannische Herzogsfamilie (Anm. 110), 177–178.

114 Adolf Reinle, Die heilige Verena von Zurzach, Zurzach 1948; Dieter Geuenich, Zurzach, in: Lexikon des Mittelalters 9 (1998), 713.

115 Das Ursus-Stift wird zuerst a. 870 im Staatsvertrag von Mersen genannt; gerade die Erwähnung in einem solch wichtigen Dokument, das den Restbestand Lotharingens zwischen West- und Ostreich aufteilte, zeigt aber, dass diese Kirche schon länger über eine überregionale, wohl an das Königtum attachierte Bedeutung gehabt haben muss. Vgl. Jakob Amiet, Das Sankt-Ursus-Pfarrstift, Solothurn 1878, 23–24; Bruno Amiet, Anlage und Wachstum der Stadt Solothurn im Früh- und Hochmittelalter, in: Festschrift für Eugen Tatarinoff, Solothurn 1938, 70–91; Ders., Solothurnische Geschichte, Bd. I: Stadt und Kanton Solothurn von der Urgeschichte bis zum Ausgang des Mittelalters, Solothurn 1952, 112–113, 128–129, 164, 194–195, 170–171; Haubrichs, Die alemannische Herzogsfamilie (Anm. 110), 178–179; O. Noser, Solothurn, in: Lexikon des Mittelalters 7 (1995), 2038–2039.

Nazarius Kloster von Lorsch waren die Burkhardinger die Vögte von dessen nicht unbeträchtlichen alemannischen und rätischen Gütern.¹¹⁶ Abt des Klosters St. Sulpicius zu Ellwangen war seit etwa 948 bis 961 Hartbert, seit 951 auch Bischof von Chur, Kaplan des schwäbischen Herzogs Hermann I., des zweiten Gemahls der Burkhardingerin Reginlind.¹¹⁷

Auch für die übrigen heiligen Patrone des Verzeichnisses, für die grundsätzlich mehrere Deutungsmöglichkeiten vorliegen, und die hinter ihnen stehenden Institutionen lassen sich Identifizierungen im engeren Bodenseeraum und Rätien finden, die mit Verwandten der Herzogsfamilie und ihr selbst in Verbindung standen,¹¹⁸ z. B. Schanis südöstlich des Zürichsees (CH, Kt. St. Gallen) mit Heiligkreuz-Patrozinium (Nr. 5), das als Nonnenkloster von Vorfahren der Burkhardinger gegründet worden war; das im 10./11. Jahrhundert eng liierte St. Peter (Nr. 6) in Benken (CH, Kt. St. Gallen),¹¹⁹ St. Hippolytus (Nr. 8) in Öhningen bei Konstanz, gegründet von einem mit Herzog Hermann verwandten *comes Kuonrad*,¹²⁰ schließlich St. Martin (Nr. 9) im rätischen Disentis (CH, Kt. Graubünden),¹²¹ unter dem Schutz der

-
- 116 Codex Laureshamensis, Bd. I: Einleitung, Regesten, Chronik, hrsg. von Karl Glöckner, Darmstadt 1929, Nr. 53, 59; Bündner Urkundenbuch, Bd. 1, hrsg. von Elisabeth Meyer-Marthaler und Franz Perret, Chur 1956, Nr. 86; Thomas Zotz, Der Breisgau und das alemannische Herzogtum. Zur Verfassungs- und Besitzgeschichte im 10. und beginnenden 11. Jahrhundert, Sigmaringen 1974 (Vorträge und Forschungen 15), 25, 64; Haubrichs, Die alemannische Herzogsfamilie (Anm. 110), 179.
- 117 Karl Fik, Zur Geschichte der Leitung der Abtei Ellwangen, in: Ellwangen 764–1964. Beiträge und Untersuchungen zur Zwölfhundertjahrfeier, Ellwangen 1964, 121–122; Maurer, Herzog von Schwaben (Anm. 111), 67–70; Zotz, Breisgau (Anm. 116), 32–33; E. Karpf, Hartbert Bischof von Chur, in: Lexikon des Mittelalters 4 (1989), 1943; Haubrichs, Die alemannische Herzogsfamilie (Anm. 110), 179–181.
- 118 Zu den folgenden Institutionen vgl. auch die Nachweise bei Haubrichs, Die alemannische Herzogsfamilie (Anm. 110), 181–193.
- 119 Alexander Tanner, Beiträge zur Frühgeschichte der Klöster Benken und Lützelau, in: Zeitschrift für Schweizerische Geschichte 63 (1969), 1–38; Haubrichs, Die alemannische Herzogsfamilie (Anm. 110), 183–184. Eine Alternative der Identifizierung böte auch die von der Herzoginwitwe gegründete oder renovierte Peterskirche auf der Ufenau im Zürichsee: vgl. Maurer, Herzog von Schwaben (Anm. 111), 73–75; Haubrichs, Die alemannische Herzogsfamilie (Anm. 110), 196. Das Peterskloster in Marchtal, unweit der oberen Donau gelegen, wurde erst von Herzog Hermann II. 984 erneuert. Vgl. Maurer, Herzog von Schwaben (Anm. 111), 167.
- 120 Karl Schmid, Probleme um den Grafen Kuno von Öhningen, in: Dorf und Stift Öhningen, hrsg. von Herbert Berner, Singen 1966, 43–89; Eduard Hlawitschka, Wer waren Kuno und Richlind von Öhningen? Kritische Überlegungen zu einem neuen Identifizierungsvorschlag, in: Zeitschrift für Geschichte des Oberrheins 128 (1980), 1–49; Armin Wolf, Wer war Kuno von Öhningen?, in: Deutsches Archiv 36 (1980), 25–85; Anneliese Müller, Überlegungen zu Kuno von Öhningen, in: Zeitschrift für Württembergische Landesgeschichte 40 (1981/82), 251–261; Haubrichs, Die alemannische Herzogsfamilie (Anm. 110), 184–185.
- 121 Otto I. schenkte der Abtei a. 960 unter Intervention seiner Gemahlin Adelheid, Tochter Berthas von Burgund und damit Enkelin Burkhardts I., und auch ihres Verwandten *Burchardi ducis Alemanniae* die Kirche zu Pfäffikon im Zürichgau und den Königshof zu Ems (Rätien): MGH Otto I.

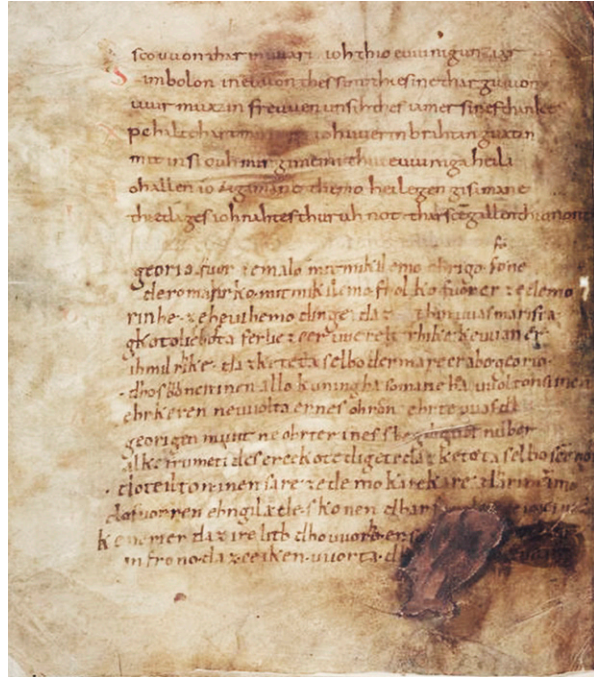


Abb. 11: Althochdeutsches Georgslied, Strophe 1, v. 1–3, v. 5, Heidelberg Universitätsbibliothek, Cod. Pal. lat. 52, fol. 200.

Burkhardingerin Reginlind und ihres herzoglichen Gemahls stehend, die auch den Wiederaufbau des bei einem Sarazeneneneinfall zerstörten Klosters zwischen 940 und 960 zusammen mit den Ottonen intensiv unterstützten.¹²²

Nr. 208. Vgl. Iso Müller, Geschichte der Abtei Disentis, Einsiedeln 1971, 15–28; Ders., Disentis, in: Lexikon des Mittelalters 3 (1986), 1110–1112; Maurer, Herzog von Schwaben (Anm. 111), 162; Haubrichs, Die alemannische Herzogsfamilie (Anm. 110), 185–187.

122 Für St. Maria (Nr. 2) ließe sich auch an das 934 gegründete und weitgehend von Herzogin Reginlind und ihrem Verwandtenkreis ausgestattete Kloster ‚Unserer Lieben Frau‘ zu Einsiedeln denken: vgl. Hagen Keller, Kloster Einsiedeln im ottonischen Schwaben, Freiburg i. Br. 1964, 14–15, 16–17, 21; Maurer, Herzog von Schwaben (Anm. 111), 165–167. Doch gibt es hier weitere Konkurrenten: vgl. Haubrichs, Laien, Klerus, Mönche (Anm. 87), 96–97. Für *sanctus Salvator* (Nr. 1) kann an die von Herzog Hermann († 949), dem zweiten Gemahl der Reginlind, gestiftete Grabkapelle mit der schon älteren Heilig-Blut-Reliquie gedacht werden, an die (und an die Marienabtei Reichenau) am Neujahrstag 950 Otto I., sein Sohn Liudolf als Nachfolger Hermanns samt seiner Gemahlin Ita, der Tochter Hermanns, *pro remedio anime nostre vel etiam dilecti ducis nostri beatae memorie Herimanni* schenken, und zwar *ad sanctam crucem, in qua sanguis domini Ihesu Christi continetur ... ad restauranda luminaria, quae antedictus abbas Alawicus* [934–958] *in honore domini et salvatoris nostri a novo erexit*. Vgl. Urkunde Ottos I., Nr. 116, hrsg. von Theodor Sickel, in: MGH DD O I, Hannover 1879–1884, 198–199; Maurer, Herzog von Schwaben (Anm. 111), 170–171, 175–176; Haubrichs, Die alemannische Herzogsfamilie (Anm. 110), 189–191.

Diese Zusammenhänge machen es sehr wahrscheinlich, dass sich der Palatinus 52 im 10. Jahrhundert im Besitz der schwäbischen Herzogsfamilie befand, wozu der Eintrag des althochdeutschen *Georgsliedes* (Abb. 11) auf den letzten Blättern der Handschrift (vermutlich im frühen 11. Jahrhundert) trefflich passt.¹²³

Promotor des spätkarolingischen Kultes des Großmartyrers war Erzbischof Hatto von Mainz (891–913), zugleich Abt der Reichenau, gewesen, der 896 das *caput S. Georgii* in Rom erwarb und diese triumphale Reliquie auf der Reichenau, in Oberzell, in einer eigens für den Großmartyrer erbauten Kirche samt Klösterlein bestattete, und alsbald den Kult in Mainz und unter den ihm befreundeten Adelsfamilien der Salomone und der Konradiner mit Stiftskirchen in Limburg an der Lahn und Humbach-Montabaur, mit Kirchen in Oberkirch-Kaltbrunn bei Benken (CH, Kt. St. Gallen), Walda-St. Georgen im Schwarzwald, wohl auch St. Georgen bei St. Gallen und manchen anderen.¹²⁴ Das neue Zentrum des Georgskultes in der *Germania*, so nach einer dort entstandenen Hymne des 10. Jahrhunderts,¹²⁵ wurde der Hohentwiel bei Singen, wo Herzog Burkhard III. zwischen 954 und 973 zusammen mit seiner ottonischen Gemahlin Hadwig ein mit einer Armreliquie des Märtyrers¹²⁶ ausgestattetes Kloster *in castello suo*, auf der Herzogsburg gründete – das später nach Stein am Rhein in die Ebene verlegt wurde.¹²⁷

An die St. Galler Parallele zum Georgslied, das vor 884 von dem St. Galler *magister* Ratpert, Schüler Hartmuots, des Otfrid-Freundes, gedichtet wurde, auf dass es – wie der spätere Ekkehard IV. sagt – „dem Volke zum Lobe des hl. Gallus vorzusingen

123 Edition: Wolfgang Haubrichs, *Georgslied und Georgslegende im frühen Mittelalter. Text und Rekonstruktion*, Königstein i. T. 1979. Vgl. Bischoff, *Paläographische Fragen* (Anm. 20), 104, Anm. 11; Wolfgang Haubrichs, ‚Georgslied‘, in: *Althochdeutsche und altsächsische Literatur* (Anm. 12), 132–137; Ders., *Laien, Klerus, Mönche* (Anm. 87), 101–103.

124 Vgl. Wolfgang Haubrichs, *Neue Zeugnisse zur Reichenauer Kultgeschichte des 9. Jahrhunderts*, in: *Zeitschrift für Geschichte des Oberrheins* 126 (1978), 1–43, hier 18–21; Ders., *St. Georg auf der frühmittelalterlichen Reichenau. Hagiographie, Hymnographie, Liturgie und Reliquienkult*, in: *Herrschaft, Kirche, Kultur. Beiträge zur Geschichte des Mittelalters. Festschrift für Friedrich Prinz*, hrsg. von Georg Jenal, Stuttgart 1993, 505–537, hier 505–509; Ders., *Die alemannische Herzogsfamilie* (Anm. 110), 209–211.

125 *Analecta Hymnica*, Bd. 51, hrsg. von Clemens Blume, Leipzig 1908, Nr. 155. Vgl. Haubrichs, *Die alemannische Herzogsfamilie* (Anm. 110), 210–211.

126 Eine solche Reliquie besaß schon seit frühkarolingischen Zeiten die Reichsabtei Prüm: Wolfgang Haubrichs, *Die Kultur der Abtei Prüm zur Karolingerzeit*, Bonn 1979, 167.

127 Vgl. Franz Beyerle, *Das Burghaus auf dem Hohentwiel*, in: *Hohentwiel*, hrsg. von Herbert Berner, Konstanz 1957, 125–135; Zotz, *Breisgau* (Anm. 116), 168–170; Maurer, *Herzog von Schwaben* (Anm. 111), 49–51, 164–165; Helmut Maurer, *Bodman, Wahlwies, der Hohentwiel und die Begründung der Herzogsherrschaft in Schwaben*, in: *Bodman, Dorf, Kaiserpfalz, Adel*, hrsg. von Herbert Berner, Sigmaringen 1977, 301–302; Thomas Zotz, *Hohentwiel*, in: *Lexikon des Mittelalters* 5 (1990), 82–83.

sei“, an dieses leider nur in lateinischer Übersetzung erhaltene, wahrscheinlich erste Heiligenlied in der theodischen Volkssprache sei hier nur erinnert.¹²⁸

Am Schluss meiner Überlegungen resümiere ich zunächst, dass uns das Beispiel von Otfrids Evangeliendichtung zeigt, wie komplex das Verhältnis von Kloster und Laien, von lateinischer Bildung und gesprochener Sprache war. Wie der altsächsische *Heliand* zielte der Weißenburger, wie die Beispiele der *matrona* Judith und der Palatinus-Handschrift zeigen, auf Lateinunkundige, auch Laien, die es ja in gewaltiger Anzahl gab. Dabei ist die Rolle des Königtums, hier Ludwigs des Deutschen, und des Hofes, hier des Multi-Abtes Grimald, durchaus zu akzentuieren. Auf der anderen Seite zeigt schon die buchmäßige Gestaltung des *Liber evangeliorum*, z. B. die Verweise auf lateinische *capitula* auf den Blatträndern – etwa beim Logoshymnus (II, 1)¹²⁹ – auch die lateinischen Überschriften, die lateinischen Inhaltsverzeichnisse, die ausgefeilte Refrainttechnik in Hauptstücken des Werks, die Akrosticha und Telesticha der Widmungen etc., dass Otfrid als Erbe des großen Hrabanus Maurus auch auf die gelehrte monastische und klerikale Welt zielte (vgl. Abb. 8, 9). Das bestätigt sich in Rezeption und Adaption, etwa in der Verwendung des Freisinger Exemplars (F) als Tischlektüre. Noch zwischen 950 und 960, fast hundert Jahre nach Entstehung des Evangelienbuchs, wurde es in getreuer, planvoller Kopie (D) von Fuldaer Mönchen abgeschrieben.¹³⁰

Aber das schönste und kräftigste Zeugnis für die auch monastischen Intentionen des Weißenburger Mönchs und *magister* stammt von diesem selbst. In einer das Werk abschließenden, bewusst ans Ende gesetzten Versepistel von 168 Versen, der längsten seiner Widmungen, hat Otfrid *Hartmuat et Uuerinberto sancti Galli monachis*, den St. Galler Mönchen Hartmuat und Werinbert seinen Gruß entboten, den führenden Mönchen des eng verbrüdereten Klosters.¹³¹ Werinbert war zwischen 837 und 840 in der Kanzlei des Klosters als Urkundenschreiber tätig gewesen, war später *magister* geworden, ist auch als Besitzer einer Vergilhandschrift fassbar, war vor allem Lehrer des großen Sequenzendichters Notker Balbulus und vermittelte

128 Edition: Peter Osterwalder, Das althochdeutsche Galluslied Ratperts und seine lateinischen Übersetzungen durch Ekkehard IV., Berlin, New York 1982; Haubrichs, Die Anfänge (Anm. 1), 332–335. Vgl. Wolfgang Haubrichs, Heiligenfest und Heiligenlied im frühen Mittelalter. Zur Genese mündlicher und literarischer Formen in einer Kontaktzone laikaler und klerikaler Kultur, in: Feste und Feiern im Mittelalter, hrsg. von Detlef Altenburg u. a., Sigmaringen 1991, 133–143, hier 136–137.

129 Vgl. Otfrid von Weißenburg, Evangelienbuch, hrsg. von Kleiber und Hellgardt (Anm. 81), I, 1, fol. 42r (vgl. Abb. 9).

130 Bischoff, Paläographische Fragen (Anm. 20), 104–106; Hartmut Hoffmann, Buchkunst und Königtum im ottonischen und frühsalischen Reich, Stuttgart 1986 (MGH-Schriften 30), 147; Milde, Codex Discissus (D), in: Otfrid von Weißenburg, Evangelienbuch, hrsg. von Ernst Hellgardt und Wolfgang Kleiber, Bd. II, 2, Berlin, New York 2010, 95–103; Haubrichs, Laien, Klerus, Mönche (Anm. 87), 104.

131 Otfrids Evangelienbuch, hrsg. von Erdmann (Anm. 4), 266–270.

diesem für seine *Gesta Karoli* Erzählungen (vom Hörensagen) aus der Zeit Karls des Großen.¹³² Hartmuot war unter Abt Grimald eine lange Zeit (849–872) Dekan und *proabbas*, war vor allem Organisator eines großen, achtbändigen Bibelwerkes, zuletzt auch (bis 883) Abt des Gallus-Klosters.¹³³ Otfrid kommunizierte hier also mit den leitenden Intellektuellen seiner Zeit, den Bibliothekaren, Lehrern und Notaren der großen Königsklöster des Ostreichs.¹³⁴ Seine Widmung an die St. Galler Freunde,¹³⁵ deren letzte 63 Zeilen er selbst, sicherlich als persönliche Reverenz an die Adressaten, schrieb,¹³⁶ ist ein einziger Preisgesang auf die kommunikativen und heilsführenden Qualitäten der *bruáderscaf*, der *fraternitas*, in der die Klöster miteinander verbunden waren.

Leider ist das St. Galler Widmungsexemplar des Evangelienbuchs nicht erhalten, lediglich eine frappierend nach dem Modell der Wiener Otfrid-Handschrift (V) gefertigte und kolorierte Labyrinthzeichnung, die später der Bibeldichtung des Alcimius Avitus in der Handschrift St. Gallen, Stiftsbibliothek, Codex Sangallensis 197 vorgesetzt wurde, gibt vielleicht eine Spur.¹³⁷ Schließen wir mit den letzten Grußzeilen Otfrids an die St. Galler (v. 165–168):

<i>Krist hálte Hármtuatan</i>	<i>joh Wérinbrahtan gúatan,</i>
<i>mit in sí ouh mir giméini</i>	<i>thiu éwiniga heili</i>
<i>Joh állen io zi gámane</i>	<i>them héilegen gisámane,</i>
<i>thie dages joh náhtes thuruh nót</i>	<i>thar sancte Gállen thíonont!</i>

(„Christus möge Hartmuat und den teuren Werinbraht beschützen – und mit ihnen zusammen werde auch mir das ewige Heil zuteil, und – allen zur Freude – auch der heiligen Gemeinschaft, die dort am Tage und in der Nacht Sankt Gallus dienen!“).

Abbildungen mit freundlicher Genehmigung der Österreichischen Nationalbibliothek, der Stiftsbibliothek St. Gallen und der Universitätsbibliothek Heidelberg.

132 Vgl. Haubrichs, Otfrids St. Galler ‚Studienfreunde‘ (Anm. 79), 68, 71–74.

133 Haubrichs, Otfrids St. Galler ‚Studienfreunde‘ (Anm. 79), 68–71.

134 Zu einem Otfrid in Verbindung mit Hilduin von St. Denis, der wohl mit dem Weißenburger zu identifizieren ist, vgl. Haubrichs, Nekrologische Notizen (Anm. 79), 33–37; Michael Lapidge, Hilduin of St. Denis: the Passio S. Dionysii in Prose and Vers, Leiden 2017, 18–20.

135 Vgl. zur Bedeutung der *fraternitas* in Otfrids Werk Friedrich Ohly, Bemerkungen eines Philologen zur Memoria, in: Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter, hrsg. von Karl Schmid und Joachim Wollasch, München 1984, 9–68, hier 13–19; Haubrichs, Nekrologische Notizen (Anm. 79), 51–55.

136 Schröder und Hartmann, Otfrid von Weißenburg (Anm. 73), 327.

137 Haubrichs, Laien, Klerus, Mönche (Anm. 87), 91.

Otmar von St. Gallen

Weichensteller klösterlicher Entwicklung und hagiographisches Erinnerungsproblem

Das etwa 40-jährige Wirken des abtgewordenen alemannischen Priesters Otmar zwischen 719 und 759 steht für jene Phase, in der St. Gallen sich von einer Zelle oder eher bescheidenen Gemeinschaft zu einem bedeutenden Kloster mit beträchtlicher politischer, religiöser und intellektueller Strahlkraft entwickelte. Zugleich erfolgten während dieses Zeitabschnitts wegweisende politische und kirchenpolitische Weichenstellungen im Frankenreich, seinen Grenzgebieten und benachbarten Gebilden wie dem Langobardenreich in Italien. Daher kann Otmars Wirken als Ausgangspunkt dienen, um im historischen Längsschnitt wichtige Linien der Mönchtums- und Klosterhistorie sowie darüber hinausreichend der kirchlichen Sozial-, Bildungs- und Kulturgeschichte zu ziehen, mit zeitlichem Blick sowohl zurück ins 7. als auch nach vorne ins 9. Jahrhundert. Die Einbeziehung der karolingischen Epoche St. Gallens drängt sich dabei freilich noch aus einem weiteren, quellenkritischen Grund förmlich auf: Da Otmar zu seinen Lebzeiten eine kontroverse Persönlichkeit gewesen sein muss und sein Ende dem Gallus-Kloster ein „Erinnerungsproblem“ hinterließ, verdanken wir einen nicht unerheblichen Teil unserer Überlieferung, so wird man unverblümt sagen dürfen, schlicht dem Bemühen, das Bild seines Wirkens in ein besseres Licht zu setzen. Anders wäre die Verehrung Otmars als eines Heiligen, wie sie dann vor allem durch das Wirken des Konstanzer Bischofs Salomo in den 860er-Jahren institutionalisiert wurde, wohl kaum denkbar gewesen.

All das macht Otmar von St. Gallen zu einer Persönlichkeit, die wie geschaffen dafür scheint, die in manchen Hinsichten formative Zeit des früheren 8. Jahrhunderts in ihrer langfristigen Einbettung zu erhellen, dabei aber auch dem für die Frühmittelalterforschung charakteristischen methodologischen Anspruch Rechnung zu tragen. Die 14 Beiträge des vorliegenden Bandes zeichnen entsprechend durchgehend ihr quellenkritischer und überlieferungsbezogener Zugriff aus. In ihrer Zusammensicht vermitteln sie nicht nur ein, wie man häufig liest, „vielgestaltiges“ oder gar „facettenreiches“, sondern auch ein erstaunlich kohärentes Bild einer Zeit, deren Quellenarmut vordergründig in einem eigentümlichen Gegensatz zu ihrer historischen Bedeutung zu stehen scheint. Im Folgenden soll daher

nicht nur versucht werden, kurz einige der wichtigsten Ergebnisse zu resümieren, sondern gerade auch aufgezeigt werden, wo sich Verbindungen zwischen einzelnen Beiträgen ergeben. Zu diesem Zweck werden drei Themenkreise angeschnitten.

Otmar und die (Neu-)Gründung eines Klosters in St. Gallen

Die Forschung ist sich heute einig, dass der lange Abbatat Otmars in der Geschichte St. Gallens einen richtungsweisenden Einschnitt bildet. Doch erschwert es die überformte Quellenüberlieferung, das Verhältnis von „vorher“ und „nachher“ präzise zu bestimmen: Hat Otmar das Kloster St. Gallen im eigentlichen Sinne „neu gegründet“ oder der bestehenden älteren Gallus-Zelle den entscheidenden Institutionalisierungsschub verordnet? Was ist in den gut 100 Jahren zwischen der Gründung der Galluszelle im Jahr 612 und der von Otmar bewirkten klösterlichen Neuordnung des Jahres 719 geschehen? Um dies zu klären, geht CORNEL DORA von einer Kontinuität des kirchlichen Lebens aus, die er auch durch jüngste archäologische Ausgrabungen bestätigt sieht, ohne dass das genaue Profil der monastischen Gemeinschaft selbst hinreichend deutlich würde. Doch immerhin gestatten vereinzelte Hinweise auf Diakone und einen Priester die Annahme, dass es unter den Klosterbewohnern eine funktionale Spezifizierung gegeben haben dürfte. Überdies erweckte die Galluskommunität noch im 7. Jahrhundert Begehrlichkeiten, die zu gewalttätigen Übergriffen führten, woraus sich der Eindruck ergibt, dass der Ort bereits vor dem Wirken Otmars Asyl gewährte und ein nicht unbeträchtliches Vermögen besessen haben muss, wie es auch die Schenkung eines Dorfes durch den Alemannenherzog Gottfried um 700 nahelegt. Otmars Einfluss scheint vor allem in der Vergrößerung der Gemeinschaft, der Ausweitung ihrer sozialkaritativen Funktionen (Leprosenfürsorge) und in Entscheidungen, die den Zufluss zahlreicher Schenkungen vermögender Adelige begünstigten, greifbar zu werden. Auch eine stärkere Regulierung ihres Innenlebens darf vermutet werden, freilich in einer Zeit konkurrierender asketischer und monastischer Lebensentwürfe, weshalb die Einführung der benediktinischen Observanz in St. Gallen wohl erst dem Einfluss der karolingischen Hausmeier Karlmann und Pippin zuzuschreiben ist.

Dass der Begriff der „Klostergründung“ ein dehnbarer ist, bestätigt auch THOMAS KOHL. Er betont, wie verändernd sich die Begründung einer monastischen Institution auf die lokale Lebenswelt dadurch auswirkt, dass die damit geschaffene zentralörtliche Funktion die ökonomischen und spirituellen Beziehungen zu einer Neuausrichtung führt. Deutlich machen dies besonders die zahlreichen sogenannten „Eigenklöster“, deren Erblühen nicht erst vor dem Hintergrund der kirchlichen und klösterlichen Reformen Karls des Großen und Ludwigs des Frommen zu sehen ist. Bereits um die Mitte des 8. Jahrhunderts lässt sich im Fall des Zeno-Klosters

im oberbayrischen Isen (LK Erding) ein von adeligen Schenkungen zahlreicher Hofstätten samt dazugehörigem Land vorangetriebener Institutionalisierungsprozess beobachten, der nicht nur vom Freisinger Bischof und dem bayerischen Herzog, sondern auch von zahlreichen Angehörigen lokaler und regionaler Eliten gefördert wurde; einige von ihnen sind später auch als Geistliche nachweisbar. Für sie alle wurde das Kloster auch zu einem Bestattungs- und Memorialort. Das mag vertraut klingen, doch ist auch der Blick auf gescheiterte Klostergründungen wie diejenige in Otting aufschlussreich, wo offenbar trotz umfänglicher Ausstattung die Einbindung in die örtlichen Bindungsgeflechte nicht hinreichend gelang. Gerade im Rückblick rät dies dazu, nicht den Narrativen der Institutionengeschichte zu folgen, und auch in St. Gallen nicht einfach einen „Selbstgänger“ zu sehen. Zu bedenken ist auch, dass das Kloster offenbar erst relativ spät in seiner Geschichte in den Genuss königlicher Landschenkungen kam. Das Wirken Otmars erhält vor diesem Hintergrund noch einmal stärkere Konturen – auch in Anbetracht möglicher Widerstände und Gegnerschaft, denen sich das Kloster zur Zeit seines Abbatates ausgesetzt sah, als alemannische und fränkische Gruppen um Einfluss in der fraglichen Region rangen und dabei auch den gewalttätigen Konfliktaustrag nicht scheuten.

Vor diesem Hintergrund sind die Überlegungen von KARL HEIDECKER aufschlussreich, der für St. Gallen die Beziehungen der Tradenten und ihrer Familien zum Kloster untersucht und dabei das große Spektrum an Gründen und Rechtsformen betont, mit denen Laien an das Kloster herantraten und mit ihm rechtlich interagierten. Von Güterschenkungen beim Selbsteintritt und bei der Übertragung von Oblaten an das Kloster, wie beides in der Benediktinerregel vorgesehen war, reichen sie über Stiftungen für ihr Seelenheil, die der Pflege der individuellen und familiären Totenmemoria dienten, bis hin zu Verkäufen an das Kloster und zu komplexen Tauschgeschäften, die zeigen, dass St. Gallen schon im 8. Jahrhundert zu einem bedeutenden ‚Grundbesitzmanager‘ und Abwickler größerer finanzieller Transaktionen avanciert sein muss. Gerade die zahlreichen Urkunden mit verklau-sulierten Nutzungs- und Rückkaufrechten lassen erkennen, dass die Traditionen keineswegs „absolut“, sondern an Bedingungen geknüpft und häufig auch Gegenstand generationsübergreifender Planungen waren, sodass die Anbahnung von Bindungen einer Schenkerfamilie zum Kloster wohl meist auf die Dauer berechnet war. Mit Händen zu greifen ist dies im Fall des Grafen Isanbard, Sohn jenes Grafen Warin, dem die Verwaltung Alemanniens nach 746 übertragen worden war und der bei der Absetzung Otmars eine entscheidende Rolle spielte: Wie es scheint, suchte sein Sohn mittels einer großen Schenkung zwischen seiner Familie und dem Kloster Frieden zu machen. Zugleich zeigen Urkunden über Anfechtungen von Eigentumsansprüchen, dass es wegen solcher Transaktionen auch immer wieder zu Konflikten kam, die auf dem Rechtsweg ausgetragen wurden. Zudem wird

bei der Übertragung von Eigenkirchen und dem anschließenden Patronatswechsel deutlich, wie der hl. Gallus zum überregionalen Patron werden konnte, dessen Reliquien beispielsweise auch ihren Weg in den Breisgau fanden.

Religiöses Selbstverständnis und „spirituelle“ Außenbeziehungen eines frühmittelalterlichen Klosters zur Welt der Laien

Das schon angesprochene Wechselspiel materieller Zuwendungen und spiritueller sowie karitativer Leistungen hilft, auch das innere Leben des Klosters in seinen Wechselwirkungen zur Gesellschaft besser zu verstehen – für St. Gallen vielleicht sogar besser als im Fall jedes anderen frühmittelalterlichen Klosters.

PHILIPP LENZ betont die Bedeutung der Liturgie und Hagiographie für die Ausformung des monastischen Geschichtsdenkens und historischen Selbstverständnisses des Klosters St. Gallen, lange bevor sich die hauseigene Historiographie dieser Themen bemächtigte. Auch wenn die Überlieferung dafür erst in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts einsetzt, wird man bereits für die Jahrhundertmitte in der Feier der Liturgie und dem liturgischen Gedenken die zentrale Aufgabe der Mönche von St. Gallen zu sehen haben. Zunächst einmal gedachten die Mönche der Stifter der Klostergemeinschaft sowie dem Kloster eng verbundener Mönche und Bischöfe. Der Eindruck einer gewissen Vereinheitlichung der Liturgie unter fränkischem Einfluss entsteht auch mit Blick auf die Memorialpraxis. Der ihnen von zahlreichen Stiftern durch Zuwendungen übertragenen Memorialfunktion wurde das Kloster ausweislich der liturgischen Überlieferung vor allem durch das Gedenken im Messgottesdienst sowie durch die Feier eigener Toten- und Votivmessen gerecht. Die enorme Außenwirkung, die dadurch erzielt wurde, manifestiert sich darin, dass diese Gegenleistungen nicht nur für Stifter, sondern auch im Gebet und liturgischen Gedenken für Kaiser, Reich und Christenheit erbracht wurden – womit die Mönche gleichsam selbst ihre Tätigkeit und Funktion in den weiteren Kosmos der christlichen Welt einordneten. Es bleibt eine verlockende Aufgabe, dies auch für Bußliturgie zu untersuchen.

Mit den Außenbeziehungen des scheinbar so hermetisch abgeschirmten Klosters zur Welt der christlichen Laien beschäftigt sich auch MATTHIEU VAN DER MEER. Die selten für derartige Fragestellungen genutzte Gattung der *Florilegia* (Textzusammenstellungen für praktische Zwecke) erschließt er anhand mehrerer Texte, die den vermutlich um 700 oder bald darauf entstandenen *Liber scintillarum* des Defensors von Ligugé als Grundlage für eine Materialzusammenstellung verwendeten und weitere Texte hinzufügten. Zudem wird ein spezifisches Benutzerprofil sichtbar, das sich auf der Seite des Klosters noch weiter konkretisieren lässt: Bestimmte Handschriften stehen mit dem um 760 tätigen, auch sonst vielfach

bezeugten Schreiber Winithar in Verbindung. Dieser war kein St. Galler „Hausgewächs“, sondern stammte aus dem Umfeld des Konstanzer Bischofs. Möglicherweise sogar ursprünglich aus dem Westfrankenreich kommend, übte Winithar erheblichen Einfluss auf die St. Galler Schriftkultur aus. Durch genaue Vergleiche der Materialauswahl werden nicht nur textliche Abhängigkeiten, sondern auch die eigenständigen Selektionsprinzipien sichtbar. Nicht selten scheint man diese mit Blick auf pastorale Aufgaben außerhalb der Klostermauern getroffen zu haben, weshalb bei den Benutzern an Pfarrpriester sowie bei den Adressaten der Texte an Laien zu denken ist – Themen wie die Ehrerbietung gegenüber den Eltern oder auch die Oblatenthematik lassen dies erkennen, zugleich ergeben sich Bezüge zu später diskutierten Klosterreformen. Florilegien erlauben es daher, schrift- und autoritätsbezogene Diskussionsgrundlagen zu rekonstruieren für Fragen, die das Kloster und die Gesellschaft insgesamt berührten.

Diese Perspektive weitet ANNE-MARIE HELVÉTIUS ins Politische, indem sie die Bedeutung monastischer Leitvorstellungen und Tugenden für den politischen Diskurs im frühen Mittelalter nachzeichnet. Dafür sind die im Frühmittelalter viel gelesenen spätantiken Autoritäten mit ihren Tugendlehren und -katalogen (Johannes Cassian und Prudentius) und politischen Ausdeutungen (Ambrosiaster) ebenso zu berücksichtigen wie eine wachsende Zahl hagiographischer Texte und schließlich die folgenreiche Synthese Gregors I. in seinen *Moralia in Iob*. Diese Dinge wurden im monastischen Rahmen weitergedacht und mit den wichtigsten Leitideen des monastischen Lebens und Zusammenlebens wie etwa der Demut verbunden. Lange und scheinbar monoton klingende Tugendkataloge wie Demut, Enthaltensamkeit, Glaube, Maß, Geduld, Tapferkeit, *caritas* usw. sowie ihre negativen Pendants dürfen daher nicht darüber hinwegtäuschen, dass diese wenigstens in den hagiographischen Texten sehr gezielt und selektiv eingesetzt wurden. Da Klöster häufig der Ausbildung junger Aristokraten dienten und ihre Äbte in vielen Fällen auch direkt mit dem Herrscher interagierten, kommt Leitmaximen der guten Regierung, Diskursen über Tugenden und Laster und dem Kampf gegen letztere besondere Bedeutung zu. Für das 7. Jahrhundert zeigt dies der vielbehandelte Brief an einen jungen Prinzen, wohl Chlothar II., in dem diesem das Vorbild König Davids mit seiner *sapientia* und *humilitas* präsentiert wird, dessen Tugenden der Gerechtigkeit, aber auch der Keuschheit auf den in dieser Hinsicht besonders gefährdet erscheinenden merowingischen König projiziert wurden; das vorbildgebende Modell König Davids wurde auch auf dem Konzil von Clichy (626/627) und später vom fränkischen Chronisten Fredegar (um 660) bemüht, das heißt zu einer Zeit, als mit dem columbanischen Mönchtum eine neue Kraft vernehmbar wird, vom christlichen König bestimmte Tugenden einzufordern – etwa indem ihm der Heilige als Prophet gegenübertrat und mahnte, zugleich aber auch eine geeignete Buße für seine Missetaten auferlegte. Gleichsam zu einem Signum wurde das politische

Hervortreten der Heiligen in den hagiographischen Texten des 7. Jahrhunderts, als Männer und Frauen sich hierfür dem Zorn des Königs aussetzten, um letztlich dann doch häufig bei diesem wieder Gnade zu finden. Auch die königliche Praxis, manche Widersacher gnadenhalber in Klosterhaft zu schicken, ist möglicherweise auf diesen Einfluss zurückzuführen.

Wie in St. Gallen überlieferte Texte als Ausgangspunkt dienen können, um die Vorstellungswelt der Zeitgenossen und ihren Blick auf die Geschichte auszuleuchten, zeigt GORDON BLENNEMANN. Die wohl um 700 entstandene, handschriftlich weit verbreitete, *Collectio Hibernensis* genannte Kirchenrechtssammlung, die einen eigenen, aus verschiedenen Exzerpten bestehenden Titel *De martyribus* aufweist, erlaubt ihm nachzuverfolgen, wie das Martyrium zur „überzeitlichen Denkfigur“ ausdifferenziert wurde: Über die Wortbedeutung von *martyr*, die frühesten Märtyrer, ihre Reliquien und ihre Interzessionsfunktion wird es systematisch als eigenes Wissensgebiet erschlossen. Dass neben den klassischen Blutzügen der Zeit der Verfolgungen und dem seit 400 als „Protomärtyrer“ verehrten Stephanus nun in der *Hibernensis* auch alttestamentliche Propheten und Archegeten wie Abel (als erster Märtyrer) oder Zacharias gleichsam als „Märtyrer *ante litteram*“ heilsgeschichtlich neuverortet wurden, deutet Blennemann vor dem Hintergrund der Entwicklungen des 7. Jahrhunderts, welche die bei Gregor von Tours greifbare Differenzierung zwischen *martyres* und *confessores*, zwischen blutigem und unblutigem Martyrium, gleichsam überrollten. Als Columban (gest. 615) und Bischöfe wie Desiderius von Vienne (gest. um 606) mit den merowingischen Königen und Königinnen in Konflikt gerieten und zum Teil in juristischen Verfahren von ihren Positionen abgesetzt bzw. ins Exil geschickt wurden, erfolgte die hagiographische Aufarbeitung und Ausdeutung des Geschehens bereits vor dem Hintergrund der beschriebenen Zuspitzung, etwa wenn im Gegnerprofil Königin Brunichilde als zweite Jezebel bezeichnet wurde. Auch das spätere Anknüpfen des Klosters St. Gallen an seine columbanische Tradition wird hierdurch wesentlich besser erklärlich.

Dieser Tradition widmet sich im besonderen MICHÈLE GAILLARD, wobei sie das etablierte und lange Zeit nur wenig in Frage gestellte Narrativ des Siegeszugs der columbanischen Klostergründungen im Frankenreich vom späten 6. bis zum frühen 8. Jahrhundert hinterfragt. Hierfür unterzieht sie, beginnend mit Jonas von Bobbio, vor allem die hagiographische Tradition einer kritischen Betrachtung. Die Bilanz fällt einigermaßen ernüchternd aus: In mehreren Heiligenviten wird der Versuch unternommen, einen Traditionszusammenhang zu konstruieren, der einige Klöster mit Columban und seinen Schülern in Verbindung bringen sollte, um ihr Ansehen und Alter hervorzuheben, wobei dieser Linie folgend in der Karolingerzeit entsprechende Bezüge häufig noch verstärkt wurden. In anderen Viten rät das Fehlen solcher Bezüge jedoch dazu, einen columbanischen Traditionszusammenhang für nicht gegeben zu halten, ihn jedenfalls nicht zu überschätzen. Vor diesem

Hintergrund lässt Gaillards Prüfung der jüngst in die Zeit von Otmars Abbatat, also relativ spät datierten *Vita Galli vetustissima* es denkbar erscheinen, dass es sich bei der dort wiedergegebenen Tradition, Gallus sei ein „Schüler“ Columbans gewesen, um einen Fall „hagiologischer Ansippung“ zur Zeit Otmars handelt. Die Abtei suchte dadurch ihren Charakter als monastische Gemeinschaft und ihre Eigenständigkeit gegenüber möglichen Ansprüchen des Bischofs von Konstanz sowie der Konkurrenz des 724 gegründeten Klosters Reichenau zu betonen.

ROB MEENS eröffnet neue Möglichkeiten, den Erfolg des columbanischen Modells dort zu erklären, wo die mit Columban verknüpfte Erteilung der Buße und mit ihr eine irische Tradition zum Bestandteil des klösterlichen Selbstverständnisses werden konnte. Im Kloster St. Gallen als einer „Gemeinschaft in Reinheit“ war dies für die Wirksamkeit des monastischen Gebetes wesentlich, doch natürlich auch für die gemeinsame Feier der Eucharistie. Den irischen Einfluss relativiert Meens dabei, insofern dieser sich vermutlich am stärksten indirekt und vermittelt über die columbanischen Klöster im Franken- bzw. Langobardenreich (Luxeuil, Bobbio) in St. Gallen bemerkbar gemacht haben dürfte. Die Columban zugeschriebene *Regula Coenobialis* etwa unterstreicht die Bedeutung von Beichte und Buße im klösterlichen Alltag; auf ihr fußende fränkische Bußbücher der karolingischen Zeit, die auch in St. Gallen überliefert sind, zeigen, wie die Idee der Sündenvergebung durch Buße über die Klostergemeinschaft hinaus auch an Laien vermittelt wurde, insbesondere bei schweren Vergehen wie etwa Mord oder Ehebruch. Bei diesen zeigen die Bußtarife und -klassifikationen einen weitaus nuancierteren, weil auch die Tatintention berücksichtigenden Zugang als etwa zeitgleich das weltliche Recht. Obwohl letztlich Otmar dafür verantwortlich gemacht wurde, die Benediktsregel in St. Gallen eingeführt zu haben, waren die columbanischen Traditionen im Bereich der Buße mit dieser doch keineswegs inkompatibel.

Innen- und Außenbeziehungen des Klosters St. Gallen behandelt schließlich auch WOLFGANG HAUBRICHS in seiner Sichtung der volkssprachlichen Überlieferung in den Bodensee- und Oberrheinklöstern. Der Blick richtet sich hier überlieferungsbedingt vor allem auf die karolingische Zeit, in der das *intellegere*, d. h. das Einsehen und Verstehen der wichtigsten Grundwahrheiten des christlichen Glaubens, auch seitens des Hofes zu den wichtigsten Aspekten der sog. ‚Bildungsreform‘ gerechnet wurde. Hieraus ergibt sich eine hohe, durchaus auch eingeforderte Verantwortung kirchlicher Einrichtungen, und hier der Klöster insbesondere, mit dem Ziel der Ausbildung des Klerus und der Vermittlung von Inhalten gegenüber Laien. Die Tätigkeit der Mönche im weiten Feld der Beziehungen zwischen lateinischer und gesprochener Sprache, zwischen Mönchen, Klerikern und Laien lässt sich dabei nicht so einfach auf den Punkt bringen. Das Spektrum im Kloster entstandener und kopierter volkssprachlicher Texte war breit und reichte von Wörterbüchern und Glossarien als Elementartexten des Spracherwerbs über die

Übersetzung liturgischer, katechetischer, dogmatischer und dichterischer Texte aus dem Lateinischen bis hin zu vor- und nachzusprechenden Texten wie dem Credo und dem Vaterunser sowie schließlich zu Helden- und Heiligenliedern – in der St. Galler Klosterbibliothek sind diese durch den Abrogans, die Übersetzung der Benediktinerregel sowie Credo und Paternoster reichhaltig handschriftlich repräsentiert. Somit lassen die in sprachlicher Form so verschiedengestaltigen volkssprachlichen Texte die unterschiedlichen Kommunikationsformen und -wege, direkt und indirekt vermittelt über Weltkleriker, errahnen und deuten an, wie vielfältig man sich das Verhältnis von Mönchen und Laien und das Hineinwirken der Mönche in die „Welt“ vorzustellen hat. Dieser Befund bestätigt den in den bereits vorgestellten Beiträgen gewonnenen Eindruck intensiver Beziehungen zur Welt außerhalb der Klostermauern auf höchst eindrucksvolle Weise und beleuchtet diesen noch einmal von einer ganz anderen Seite her.

Das Kloster St. Gallen um die Mitte des 8. Jahrhunderts und der Prozess gegen seinen Abt Otmar

Der Prozess und Sturz Otmars sowie sein Tod im Jahr 759 markieren den Endpunkt einer Umbruchszeit, in der sich die politische Landschaft nördlich der Alpen dramatisch veränderte und während der es zu zahlreichen Veränderungen in den politischen, kirchlichen und sozialen Beziehungsgeflechten kam. PETER ERHART verfolgt die Geschichte der Klöster im Bodenseeraum zunächst anhand der erstaunlich aussagekräftigen Urkundenüberlieferung der frühen 740er-Jahre, das heißt noch vor der karolingischen Auflösung des alemannischen Herzogtums im Jahr 746. Lässt die sogenannte Beata-Schenkung zur Ausstattung einer Kirche auf der Insel Lützelau im Zürichsee erkennen, wie einflussreich und prägend das erst kurz zuvor gegründete Kloster Reichenau in dieser Region bereits in den 740er-Jahren gewesen sein muss, so ist ein bald darauf von derselben Beata getätigter Verkauf von Gütern an das Kloster St. Gallen unter seinem Abt Otmar ein sicherer Indikator für die nicht unbeträchtlichen finanziellen Mittel des Klosters im früheren 8. Jahrhundert. Jedenfalls machen die 70 *solidi* und fünf ausgestatteten Reitpferde, die das Kloster berappte, es nachvollziehbar, warum Otmar von seinem späteren Biographen Walahfrid Strabo neben seiner „sozialen Ader“ auch ein gewisses „kaufmännisches Talent“ bescheinigt wurde. Nach der karolingischen Herrschaftsdurchsetzung deutlich, wie das Kloster aufgrund von Fernschenkungen zunehmend seine Fühler auszustrecken begann, etwa in das Elsass. Auch hier werden sich neu orientierende Netzwerke bereits in den 740er-Jahren erkennbar, in jener Zeit, in der sich auch die Wende ankündigte, die im Prozess gegen Otmar und dessen Sturz gipfeln sollte. Dass Bischof Sidonius von Konstanz (746–760), der zugleich Abt des

Klosters Reichenau war und nun nach der Macht in St. Gallen griff, in einem auf einer Heeresversammlung in Düren im Mai 758 unter König Pippin I. ausgestellten Prekarievertrag eines alemannischen Grundherrn als Zeuge auftrat, scheint bereits zur Vorgeschichte der Absetzung Otmars zu gehören. Während Sidonius eine tragende Rolle im Prozess gegen Otmar gespielt haben muss, besteht, wie Erhart zeigt, womöglich auch ein Bezug zur Schenkung von Tributpflichtigen aus dem Thurgau und aus dem Breisgau an das Kloster St. Gallen im Jahr 747. Sie gehörten offenbar auch zu jenen strittigen Besitzungen, über die sein Abt Otmar dann mit den alemannischen Grafen in Konflikt geraten sollte, in denen wenigstens Walahfrid Strabo die Hauptverantwortlichen für Otmars Sturz erblicken wollte.

Das durch die kontroverse Quellenüberlieferung notorisch dunkle Dickicht dieses Prozesses erhellend, zeigt ALBRECHT DIEM auf, warum Otmars unrühmliches Ende ihn für das Kloster St. Gallen zu einem wirklichen „Erinnerungsproblem“ werden ließ. Vor allem im 9. Jahrhundert, als man Otmar tatkräftig zum Heiligen und Märtyrer stilisierte, galt es, den Prozess einer neuen Bewertung zu unterziehen. So machte sein Biograph Walahfrid Strabo zwar die Grafen Warin und Ruadhart für Otmars Absetzung verantwortlich, insofern dieser sie für die Entfremdung von Klostergut und Tributen, die König Pippin dem Kloster übertragen hatte, beim König verklagt hatte. Als der König die Restitution der Güter anordnete, hätten die beiden einen von Otmars Mönchen namens Lantpert dazu gebracht, seinen Abt unter einem Vorwand des *crimen luxuriae* zu bezichtigen, um aufgrund der so beschädigten *fama* dessen Absetzung zu erwirken. Auf einem anschließenden *concilium* habe Lantbert den Abt der Befleckung (*pollutio*) einer Frau beschuldigt, was Otmar zwar unter Anrufung Gottes bestritt; doch habe er den von ihm geforderten Reinigungseid wegen der Voreingenommenheit der Richter zu leisten abgelehnt. Daraufhin sei Otmar eine Woche in der königlichen Pfalz Bodman interniert worden, bevor ein einflussreicher Mann namens Gozbert bei den *principes* erreichen konnte, dass Otmar ihm übergeben und er auf die Rheininsel Stein verbracht wurde, wo er spirituelle Übungen versah; nachdem er dort alsbald verstorben und begraben war, sei Jahre später ebendort sein *corpus incorruptum* entdeckt worden, welches den Beweis seiner Heiligkeit und Unschuld lieferte. So weit Walahfrid. Diem zeigt demgegenüber auf, dass der von Walahfrid tendenziös geschilderte Prozess gegen Otmar hinsichtlich Delikt (*crimen fornicationis*), Prozedere (Zuständigkeit des Bischofs, Einbeziehung der Grafen zur Erzwingung des Erscheinens) sowie der verhängten Sanktionen (Kerkerhaft, Züchtigung, Buße bei Wasser und Brot, Absetzung) den Beschlüssen der von den Hausmeiern einberufenen Synoden der Jahre 742/3 sowie wenig später getroffenen Regelungen entsprach; dies treffe zudem auch für den herrscherlichen Zugriff auf kirchliches Gut zur Finanzierung kriegereischer Unternehmungen zu, soweit dadurch ein Kloster nicht in die Armut herabgedrückt würde. Das gegen Otmar angestrebte kirchliche Rechtsverfahren

wäre ohne den Ortsbischof nicht durchführbar gewesen, doch ließ Walahfrid die Rolle des Konstanzer Bischofs beim harten Durchgreifen gegen den St. Galler Abt unerwähnt, wohl weil dieser bei der Kanonisation Otmars im 9. Jahrhundert eine wichtige Rolle spielte. Freilich werden die um das Kloster gespannten, auch in seinem Inneren wirksamen Netzwerke daran sichtbar, dass es sich bei Otmars Ankläger Lantbert um den gleichnamigen Sohn jener erwähnten vermögenden Beata gehandelt zu haben scheint, welcher 745 der in der Benediktinerregel vorgeschriebenen Prozedur gefolgt war, indem er sein Vermögen an das Kloster vermachte, um selbst dort einzutreten. Dass er es als einfacher Mönch wagen konnte, später als Kläger gegen seinen altgedienten Abt hervorzutreten, erscheint ohne seinen sozialen Hintergrund nur schwer vorstellbar; es wäre freilich verkehrt, der einseitigen Deutung Walahfrids zu folgen, der dem offensichtlichen Fehlverhalten Otmars, seinem eklatanten Regelverstoß, lediglich instrumentelle Funktion in einem zuvor abgekarteten, von weltlichen Intrigen gesteuerten Spiel beimaß.

Bei der Buße, zu der Otmar verurteilt wurde, setzt GERALD SCHWEDLER an, in dessen Beitrag die klösterliche Haft im Mittelpunkt steht. Historisch weit ausholend, verfolgt er die Anfänge der Klosterhaft zurück in die spätrömische Gesetzgebung, die im Bemühen des römischen Kaisers Justinian gipfelte, den staatlichen Einfluss auf die Institution Kloster zu intensivieren und diese Einrichtung für bestimmte Fälle als „Haftanstalt“ zu funktionalisieren, während auch im westlichen Kirchenrecht kurz nach 500 die Einweisung ins Kloster als Strafe verstanden und eingesetzt wurde. Die in der Spätantike entwickelte Begnadigungsstrafe des „monastischen Exils“ ging, wie Mayke De Jong und Julia Hillner gezeigt haben, auf eine neue „Strafzwecktheorie“ zurück, die bei bestimmten Vergehen und Tätergruppen die Einweisung ins Kloster mit der Auflage zur Buße verknüpfte, um den Tätern die Möglichkeit zur inneren Umkehr und Besserung zu geben. Schwedler verfolgt diese Entwicklung im frühmittelalterlichen Westen anhand der Kanones und ausgewählter Konfliktfälle weiter bis in die karolingische Zeit, und interpretiert folgerichtig die Darstellung des Otmar-Prozesses durch Walahfrid in dem Sinne, dass der Biograph Otmars Verurteilung und Tod gleichsam zu überdecken suchte, indem er dessen Erlangung des Heils im Gefängnis als Läuterung im Sinne klösterlicher Haft zu stilisieren suchte. Damit kontrastiert auffällig die Tatsache, dass die zwei Formen der Haft, denen sich Otmar unterziehen musste – zuerst auf der Pfalz Bodman und anschließend auf der Rheininsel Werd – alles andere als Formen der Klosterhaft waren.

Von dieser Neubewertung des gegen Otmar angestregten Prozesses fällt auch ein anderes Licht auf die Zeit unmittelbar nach dessen Absetzung und Tod, die BERNHARD ZELLER behandelt. Bereits 760, im Jahr nach Otmars Sturz und Tod, geriet St. Gallen unter immer stärkere Kontrolle des Bistums Konstanz, insofern der nach Otmars Absetzung von Bischof Sidonius eingesetzte Abt Johannes nach

dem Tod des Sidonius (760) zugleich Bischof von Konstanz wurde. Als Folge davon begegnen nun in St. Gallen vermehrt Mönche mit einem Konstanzer bzw. Reichenauer Hintergrund, unter ihnen wohl auch der schon erwähnte Priester Winithar, der als Schreiber einen neuen Schrifttyp mitbrachte, auch als Verfasser von Schultexten in Erscheinung trat und alsbald zum klösterlichen Dekan aufstieg. Seine an die St. Galler Mönche gerichtete predigtartige Dichtung (*Versus Winithari*), wohl 760 oder 761 entstanden, schildert die Schwierigkeiten eines mit Anfeindungen konfrontierten Neuankömmlings unmittelbar nach dem Umbruch, thematisiert aber vor allem die Herausforderungen des regulierten monastischen Lebens und die Verfehlungen der Mönche, die letztlich aus deren Verbindungen zur außerklösterlichen Welt resultierten. Dieser reformerische Ton sollte vermutlich die Umkämpfung der Verhältnisse in St. Gallen nach der Absetzung von Abt Otmar rechtfertigen, darf aber auch als Ermahnung an die nun in St. Gallen häufiger anzutreffenden Kleriker gelesen werden, von denen nicht alle die monastische Profess abgelegt hatten. Dabei bleibt auch zu berücksichtigen, dass Otmar als Priester zum Abt erhoben worden war, sein monastischer Hintergrund damit womöglich in den Augen vieler Zeitgenossen weniger deutlich war. Es bleibt eine Vermutung, ob sich Winithar auf diese Weise selbst für höhere Aufgaben empfehlen wollte.

Allen karolingerzeitlichen Bemühungen um eine Rehabilitierung Otmars zum Trotz, so darf am Ende bemerkt werden, ist dieser dann zwar durch Walahfrid Strabo und durch Bischof Salomo zum Heiligen, aber eben noch nicht zum Märtyrer geworden. Dieses Kunststück sollte bekanntlich erst eine Generation später Ratpert von St. Gallen vollbringen, der Otmar mit der Krone des immerwährenden Martyriums gekrönt sah und ihn zugleich auch zum ersten Abt des Klosters machte. Dafür, dies früher zu tun, waren die Umstände von Otmars Absetzung lange Zeit wohl noch zu präsent, innerhalb und außerhalb der Klostermauern, gerade im Kontrast zu Otmars 40-jährigen, außerordentlich erfolg- und folgenreichen Abbatiats. Dass Walahfrid Strabo in den Gallus- und Otmarviten die Rolle des Konstanzer Bischofs unerwähnt ließ (und übrigens auch bereits in der *Visio Wettini* über jene Konstanzer Bischöfe, die zugleich Äbte der Reichenau war, kaum mehr als ihren Namen und die Dauer ihres Abbatiates kundtat), lässt erahnen, wie formend der von den Konstanzer Bischöfen direkt oder indirekt ausgeübte Erinnerungsdruck lange Zeit gewirkt haben muss; auch an eine Kanonisierung Otmars als Heiligen war natürlich ohne die tatkräftige Unterstützung des Konstanzer Bischofs nicht zu denken.

Über dieser erfolgreichen Umschreibung der Klostergeschichte und der Behebung eines St. Galler Erinnerungsproblems sollte aber auch nicht vergessen werden, dass der Prozess selbst, welcher Otmar zu Fall brachte, ein abschreckendes Beispiel dafür geliefert hatte, worauf die frühkarolingische Kirchenreform hinauslaufen konnte und sollte. Der treffenden Analyse Albrecht Diems und den weiterführenden Überlegungen Gerald Schwedlers ist noch hinzuzufügen, dass Otmars

Bestrafung, d. h. seine Haft zuerst in der Pfalz Bodman und danach auf der Rheininsel Werd, nicht nur nicht dem Modell einer eigentlichen Klosterhaft entsprach, sondern eher an die dem römisch-kirchlichen Recht entstammende *deportatio* (oder *relegatio*) *in insulam* erinnert, die auch im Frühmittelalter wiederholt bei *adulterium* und anderen besonders schwerwiegenden Verbrechen wie Hochverrat verhängt wurde – beispielsweise im Fall des Metropolitanbischofs Praetextatus von Rouen im späten 6. Jahrhundert. Dass Otmar von St. Gallen für sein von Walahfrid Strabo als *crimen luxuria* bezeichnetes Vergehen, welches ihn das Amt kostete, sogar eine eigentliche Klosterbuße verweigert wurde und erst sein späterer Hagiograph ihn zum Büsser machen musste, verdeutlicht jedenfalls, dass die Stichhaltigkeit der gegen Otmar erhobenen Vorwürfe anscheinend nicht so einfach zu entkräften war – nicht während des gegen ihn angestregten Prozesses, aber eben auch nicht danach.

***Walahfrid Strabo, Vita Otmari*—The Life of Otmar**

Translation and Annotation

The Latin text provided here is based on the edition of Gerold Meyer von Knonau from 1870, which is the most recent complete edition of both the *Vita* and the *Miracula* of Otmar.¹ In order to make the text more readable we adjusted Knonau's sometimes erratic punctuation and normalized every “j” as “i”.

Meyer von Knonau incorporated Ildefons von Arx' edition in the *Monumenta Germaniae Historica* from 1829, which is still widely quoted.² Johannes Duft's edition from 1959 has not been taken into account since it is based only on one manuscript (St. Gallen, Stiftsbibliothek 562) and does not include the *Miracula* that were part of Walahfrid's text.³

The paginations of Meyer von Knonau's and von Arx's edition is provided between brackets in the Latin text.

The English translation aims at following the Latin text as closely as possible. Occasionally, we break up too long sentences, turning some passive constructions into the active form, and turning some participle constructions into main clauses or, depending on the context, into final or causal subordinate clauses.

The footnotes of the Latin text document parallels in phrasing in patristic and early medieval theological texts that Walahfrid probably used. This includes also parallels with his own works, especially the *Vita Galli* and the *Visio Wettini*. Phrases that appear several times in the works of specific authors (e. g. Augustine or Gregory the Great) are documented as well, albeit without references to individual texts. We identified parallels in the *Patrologia Latina-Database* and the *Library of Latin Texts* but we quote the most recent critical editions and provide line references that make the identification easy.

-
- 1 Gerold Meyer von Knonau, St. Gallische Geschichtsquellen I: Vita et miracula S. Galli. Vita et miracula S. Otmari, in: Mitteilungen zur vaterländischen Geschichte. Historischer Verein des Kantons St. Gallen 12 (1870), 94–113.
 - 2 Vita Otmari, ed. by Ildefons von Arx, in: MGH SS 2, Hanover 1829. Other editions include Jean Mabillon, Acta Sanctorum Ordinis S. Benedicti, vol. 3.2, Paris 1672, 153–171; reprinted by Jacques-Paul Migne, in: Patrologia Latina, vol. 114, 1031–1042.
 - 3 Johannes Duft, Sankt Otmar. Die Quellen zu seinem Leben, Zürich, Lindau, Konstanz 1959, 22–39.

The footnotes of the English translation provide background information about individuals mentioned in the text and document where they appear in other sources, such as the *Verbrüderungsbuch* of Reichenau. They also point to motives that the *Vita Otmari* shares with the *Vita Galli*.

[MGH, 41/ MvK, 94] Prologus de Vita Sancti Otmari	Prologue of the Life of Saint Otmar
Finitis duobus libellis, quos de vita et virtutibus beati Galli confessoris iuxta fidem, quae vel scripto vel dicto ⁴ ad nos usque pervenerat, vere potius quam lepide composuimus, ⁵ iubentibus vobis, fratres sanctissimi, qui in coenobio eiusdem sancti patris constituti fervoris eius, quem in Dei rebus habuit, ⁶ sancti strenuitate propositi specimen exhibetis, libet subnectere eam relationem, quae de sancti patris Otmari studiis et virtutibus per eius merita ostensis vestra assertione et cura litteris est mandata veracibus. Quae cum sit veritate plena, ⁷ ratione perspicua ⁸ non ob aliud a nobis est iterata, nisi quia carissimus frater Gozbertus qui idem opusculum edidit, ⁹ cuius caritati quicquam negare nec volumus nec debemus ¹⁰ , id ut fieret, postulavit, immo precepit, quem etiam in hac occupatione	At your request, most beloved brothers, we have completed two little books which we have composed more with an eye on the truth than on pleasantry, about the life and the virtues of the blessed confessor Gallus, according to the faithful account that have come to us both in writing and in words. And you, who have been placed in the monastery of that very father (Gallus), exhibit through the vigor of your holy resolution an example of the fervor which he held in divine matters. It pleases us to add to this work the story about the zeal and virtues of the holy father Otmar they were shown through his merits, and, with your confirmation and diligence, entrusted to trustworthy letters. And although this account is most truthful and perfectly easy to understand, we have retold it for no

4 *iuxta fidem quae vel scripto vel dicto*: see Bede, Homilia 21, ed. by David Hurst, in: Corpus Christianorum, Series Latina (= CCSL) 122, 198, l. 183–184.

5 *vere potius quam lepide composuimus*: see Walahfrid’s prologue to Thegan, Gesta Hludovici, ed. by Ernst Tremp, in: MGH SS rer Germ. in usum scholarum [64], Hanover 1995, 168, l. 3–4.

6 *quem in Dei rebus habuit*: see Alcuin, Vita Vedastis, translatio, ed. by Bruno Krusch, in: MGH SS rer. Merov. 3, Hanover 1896, 426, l. 18.

7 *veritate plena*: rare; appears in works of Bede and Alcuin.

8 *ratione perspicua*: rare; appears mostly in works of Augustine.

9 *iuxta fidem, quae vel scripto vel dicto*: see Bede, Homilia 21, ed. by David Hurst, in: Corpus christianorum, Series Latina (= CCSL) 122, 198, l. 183–184.

10 *nec volumus nec debemus*: see Codex Theodosianus 14.1.2, ed. by Theodor Mommsen and Paul Meyer, Berlin 1905, 771, l. 2 and Hormisdas, Epistola 216 (Suggestio Dioscuri Diaconi), in: Migne PL 63, 472C.

instantissimum ΕΡΓΩΔΙΟΚΤΕΝ¹¹ sine tedio laeti sustinuimus.¹² Itaque lectori credulo sufficiat haec abbreviatio nostra. Incredulus autem qui fuerit ad eam conscriptionem, quam sequimur,¹³ recurrens multiplici ass stipulatione¹⁴ testium conventus ad fidem, si gratus est, segnis¹⁵ non erit. Explicit Praefatio	other reason than that the most beloved brother Gozbert,¹⁶ who has edited the same little work, demanded that it happen. And we do not want nor ought to deny anything to our dear friends. Yes, he even ordered it. And we have also, happily and without weariness, endured him as the pressing instigator of this task. Therefore, our abbreviated version should be sufficient for the confiding reader. But a doubter, provided he is benevolent, will not be lazy, when he goes back to the report that we follow, and comes to believe it through the manifold agreement of the witnesses.¹⁷ Here ends the preface.
[MvK, 95] Incipit Vita Sancti Otmari Abbatis	Here begins the Life of the abbot Saint Otmar
1. Quomodo vir Dei Otmarus pro sanctitate vitae cellulae sancti Galli sit praelatus et regia auctoritate regularem inibi vitam instituerit.	1. How the man of God Otmar, because of the holiness of his life, was put in charge of the little cell of Saint Gall, and how he established there by royal authority the regular life.

11 ΕΡΓΩΔΙΟΚΤΕΝ: see Jerome, Ep. 28 (ad Marcellam), c. 1, ed. by Isidor Hilberg, in: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (= CSEL) 54, Vienna, Leipzig 1910, 227, l. 7.

12 Cf. Walahfrid, *Vita Galli II*, prologue, ed. by Bruno Krusch, in: *MGH SS rer. Merov.* 4, Hanover 1902, 281, l. 1–5; I, c. 34, 311, l. 1–4.

13 *ad eam conscriptionem quam sequimur*: see Walahfrid, *Vita Galli II*, c. 9 (note 12), 318, l. 24.

14 *multiplici ass stipulatione*: see Cassiodorus, *Variae VI*, n. 23, ed. by Åke Josefsson Fridh and James W. Halporn, in: *CCSL* 96, Turnhout 1973, 255, l. 33.

15 *segnis non erit*: possible allusion to Alcuin, Ep. 121, ed. by Ernst Dümmler, in: *MGH Epp.* 4, Hanover 1895, 177, l. 33–34.

16 Probably Gozbert “the Younger”, the nephew of abbot Gozbert (r. 816–837). Gozbert was a scribe and one of the leading intellectuals of the monastery. See Max Schär, *Gozbert der Jüngere – Ein besonderer St. Galler Mönch des 9. Jahrhunderts*, in: *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige* 119 (2008), 7–23.

17 The prologue contains no less than eight references to the truth and trustworthiness of the narrative and to convincing those who doubt, while giving a rather confusing report about his sources and their authority. Walahfrid may have been ironic. On the reliability of witnesses, see also Walahfrid, *Vita Galli II*, c. 9 (note 12), 318, l. 23–30.

Igitur Otmarus genere Alamannorum oriundus in aetate puerili¹⁸ a fratre suo Retiam Curiensem perductus est et in servitio Victoris, earumdem partium comitis, multo tempore constitutus et litterarum scientia sublimatus,¹⁹ virtutum [MGH, 42] sectator²⁰ morumque laudabilium possessor, sacerdotii gradum conscendit et a supradicto comite benigne retentus, cuidam titulo sancti Florini confessoris praelatus est. Cumque morum eius [MvK, 97] probitas et sanctae vitae munditia²¹ longe lateque plurimorum aures rumore dulci²² respergeret, Walthrammus quidam, qui sibi vastitatem heremi, in qua sanctus Gallus cellulam construxerat, velut a parentibus hereditario ad se iure transmissam vindicavit, eundem Otmarum a Victore supradicto ad praeficiendum eidem cellulae impetravit. Et voti compos effectus²³ cellulam cum omnibus, quae ad eam pertinebant, illi solemniter commendavit.	Otmar who came from Alemannic stock, was brought at a young age to Chur in Rhaetia by his brother. For a long time, he was put in service of Victor,²⁴ the count of this region, and since he became proficient in the knowledge of letters, a pursuer of virtues, and a possessor of a praiseworthy character, he ascended to the rank of priesthood. Benevolently supported by the above-mentioned count, he was put in charge of a certain titular church of the confessor Saint Florin. And since the soundness of his character and the purity of his holy life spread far and wide to the ears of many through sweet hearsay, a certain Walthram,²⁵ who claimed that the vastness of the wilderness, in which Saint Gall had built his cell, had been rightfully transferred to him by his parents as his inheritance, procured Otmar from the aforementioned Victor, to put him in charge of that little cell. And when his wish was granted, he

- 18 *in aetate puerili*: see Vita Martini, c. 2.1, ed. by Jacques Fontaine, in: Sources chrétiennes (= SC) 133, Paris 1967, 254.
- 19 *litterarum scientia sublimatus*: see Gregory the Great, In librum primum Regum expositiones IV, c. 178, ed. by P.-P. Verbraken, in: CCSL 144, Turnhout 1963, 393, l. 3733.
- 20 *virtutum sectator*: see Jerome, Commentarius in Ecclesiasten 2, 4, ed. by Marc Adriaen, in: CCSL 72, Turnhout 1952, 264, l. 83.
- 21 *munditia vitae*: rare, but occasionally in the works of Gregory the Great.
- 22 *rumore dulci*: see Walahfrid, Visio Wettini, ed. by Ernst Dümmler, in: MGH Poetae 2, Berlin 1884, 307, l. 96.
- 23 *voti compos effectus*: see Dionysius Exiguus, Vita Pachomii, c. 35, ed. by Henri van Cranenburgh, La Vie de Saint Pachome, Brussels 1969, 168, l. 26–27.
- 24 Victor belonged to a powerful Rhaetian family that held control over the countship and the episcopal see of Chur. Walahfrid, Vita Galli (note 12) II, c. 10–13, 319–322 describes how Victor unsuccessfully attempted to steal Gallus' remains in order to take them to Chur. See also Reinhold Kaiser, Churräten im frühen Mittelalter. Ende 5. bis Mitte 10. Jahrhundert, Basel 2nd ed. 2008, 45–55.
- 25 The Alemannic aristocratic family of Waltram/Waldram owned the place where Gallus' shrine was situated. Waltram can be considered the founder of St. Gallen. See also Walahfrid, Vita Galli II, c. 10 (note 11), 319; Ratpert, Casus sancti Galli, c. 2.5, ed. by Hannes Steiner, in: MGH SS rer.

Atque ut sui melius desiderii convalesceret utilitas, ad Pippinum regem profectus eundem abbatem ipsi praesentavit et locum, cui eum pridem praefecerat, proprietatis iure principi contradidit²⁶ omni instantia deposcens, ut regia auctoritate ex integro Otmarus abba eidem praeficeretur loco. Cuius petitioni iam dictus princeps assensum praebens²⁷ locum sibi traditum viro venerabili commendavit et regularem inibi vitam instituere iussit. At ille regressus, confestim boni mandritae studium in ipso executus initio undique versum congrua monachis habitacula construxit²⁸ et ipsius sacri loci statum ad utilitatem divini servitii studiosissime reformavit. Religiosos etiam quosque ita liberalitate [MvK, 96] sua ad devotionis studium²⁹ invitavit, ut ex quorundam donationibus possessiones ipsius coenobii admodum dilataret et infra paucos annos quam plures ad sacrae militiam vitae³⁰ attractos magisterio suo et cura decentissime gubernaret.

solemnly entrusted to him the cell with all its belongings. And in order to increase the efficiency of his proposal even more, he went to King Pippin³¹ and presented this abbot to him and delivered the place, of which he previously had put him in charge, by right of ownership to the ruler. Then he demanded with all urgency that, by royal authority, abbot Otmar be put in charge of this place in its entirety. The aforesaid ruler approved this petition and entrusted the place that was transferred to him to the venerable man and ordered to institute there the regular life. Otmar returned and, pursuing right from the beginning the work of a good abbot, built in every quarter dwellings suitable for monks and reshaped with great enthusiasm the appearance of this place for the use of the divine service.³² With his good character he also invited some religious people to dedicate themselves to piety³³ in such a way that through the gifts of some of them, he significantly

Germ. in usum schol. [75], Hanover 2002, 154. On the role of Waltram see Bernhard Zeller's contribution to this volume.

- 26 *proprietatis iure principi contradidit*: see Walahfrid, *Vita Galli* II, c. 10 (note 12), 319, l. 15.
- 27 *petitioni iam dictus princeps assensum praebens*: legal language, appears in various charters.
- 28 *undique versum congrua monachis habitacula construxit*: see Walahfrid, *Vita Galli* II, c. 10 (note 12), 319, l. 19.
- 29 *devotionis studium*: especially in the works of Ambrose.
- 30 *militia vitae*: the expression appears especially in the works of Ambrose. The idea of monastic life as *militia* may have been inspired by the *Regula Benedicti*, ed. by Jean Neufville and Adalbert de Vogüé, in: SC 181–182, Paris 1972. See especially c. 1.2, 456.
- 31 Pippin the Younger (d. 768). According to Walahfrid, *Vita Galli* II, c. 10 (note 12), 319, l. 24–26, it was Charles Martel (d. 741) who confirmed Otmar as abbot.
- 32 Cf. Walahfrid, *Vita Galli* I, c. 26 (note 12), 304, l. 7–13 (on the original community). According to II, c. 10, 319, 20, Otmar rebuilt the place “for various purposes” (*utilitatibus diversis aptavit*), thus not only “for the use of Divine service.”
- 33 *devotionis studium*: especially in the works of Ambrose.

	increased the property of this monastery. And within a few years he ruled most successfully through his leadership and diligence a great number of people who were attracted to the service of a holy life. ³⁴
2. Qua conversationis sanctae perfectione nituerit. His praelibatis vitae eius sanctitatem liceat summatim perstringere, ³⁵ ut liquido cunctis clareat, ³⁶ quibus profectuum gradibus ad hanc gloriam sit evectus. ³⁷ Erat denique parsimoniae sectator ³⁸ eximius creberimo macerans ieiunio corpus, ³⁹ ita ut in praecipuis ieiuniorum diebus ex consuetudine bidui abstinentioniam continuaret frequentius, et his contra tentamentorum iacula clipeis praemunitus vigilias amabat et assiduitate orandi spiritalia nequitiae repellebat. ⁴⁰ Summae autem humilitatis gratia praecipue praeditus ⁴¹ in tantum	2. How he shone through the perfection of a holy life. Now that we have had a foretaste, may it be allowed to briefly touch upon the holiness of his life, so that it be crystal clear to everyone by which steps of progress he advanced to this glory. For he was, indeed, such an outstanding pursuer of frugality that, very frequently chastising his body through fasting, he had the habit to often prolong the most important days of fasting with two days. And armed with these shields against the darts of temptations, he loved vigils and repelled the spirits of lewdness through incessant prayer.

34 Walahfrid, Vita Galli II, c. 10 (note 12), 318–319 describes the accumulation of property in similar terms but states that this has happened before Otmar became abbot. Otmar was primarily appointed to prevent that the accumulated property would be abused “by some presumptuous people.” Otmar’s achievements are mentioned in II, c. 14, 322, l. 27–31.

35 *summatim perstringere*: see Hrabanus Maurus, De universo V, c. 5, in: Migne PL III, 112B, otherwise very rare.

36 *liquido cunctis clareat*: especially in the works of Augustine and Ambrose. Compare to Vita Otmari, c. 5: *ut cunctis claresceret*.

37 *ad hanc gloriam sit evectus*: see Cassiodorus, Expositio Psalmorum, ed. by Marc Adriaen, in: CCSL 98, Turnhout 1958, Ps. 129, *Canticum gradum*, 1185, l. 5.

38 *parcimoniae sectator*: see Cassian, Institutiones VI, c. 2, ed. by Jean-Claude Guy, in: SC 109, 264, l. 9–10; Bede, Vita Felicis, in: Migne PL 94, 995B; Hrabanus Maurus, De vitiis et virtutibus III, c. 49, in: Migne PL 112, 1373B.

39 *macerans ieiunio corpus*: see Jerome, Ep. 107 (ad Laetam), c. 11 (note 11), 302, l. 11.

40 *spiritalia nequitiae repellebat*: see Gelasius I., Liber sacramentorum Romanae ecclesiae 93, in: Migne PL 74, 1144B.

41 *humilitatis gratia praecipue praeditus*: see Cassian, Collationes IV, c. 1 in a florilegium of works of Cassian and Sulpicius Severus, in: Migne PL 73, 584C. The edition of Cassian’s Collationes provides a different text.

voluntariam paupertatem diligebat, ut terrenam gloriam omnibus fugeret modis. Cui etiam haec erat consuetudo, ut si quocumque pro utilitate monasterii eum tendere necessitas poposcisset, vilis miti dorso veheretur aselli.⁴² Erat inter caetera tanta in eo pauperum sollicitudo,⁴³ ut eorum curam per se potius quam per alios exhibere studeret. In eo vero misericordiae opera, quod elemosina dicitur, vix cuiquam habebatur secundus. Nam ad suscipiendos leprosos, qui a caeteris hominibus [MvK, 98] seiuncti manere semotim consueverunt, hospitium haud longe a monasterio extra eas mansiones, quibus caeteri pauperes recipiebantur, constituit et eis curam per se omnimodis impendebat ita sollicite, ut nocturnis etiam horis monasterio digressus curam infirmitati eorum miro devotionis adhiberet obsequio. Capita siquidem eorum pedesque abluens⁴⁴ purulenta suis manibus vulnera⁴⁵ detergebat et victui necessaria ministrabat illam semper animo revolvens sententiam, quam iustus iudex misericordibus prolaturus est dicens: <i>Quod unide his minimis fratribus meis fecistis, mihi fecistis.</i>⁴⁶ Sicque factum est, ut cunctorum, qui eum noverant, veneratione sublimis⁴⁷	Especially endowed with the grace of perfection of humility, he loved his chosen poverty so much that he completely shun worldly glory. He also had the habit that, if necessity required him to go somewhere for the benefit of the monastery, he would travel on the soft back of a cheap donkey.⁴⁸ Moreover, he was so greatly concerned about the poor that he was eager that the care for them was carried out by himself rather than by others. Indeed, in the work of mercy that is called almsgiving, he was considered second to almost none. For he built a little hospital not far away from the monastery beyond those dwellings in which the other poor were received, in order to sustain the lepers who used to stay among themselves, separated from the other people. And with all means he devoted himself so meticulously to their care that he left the monastery at nightly hours too, and carried out the care for their sickness with wonderful compliance of piety. Indeed, he washed their heads and their feet, he cleansed their festering wounds with his own hands, and he provided them in their need with nourishment, always reflecting in his mind upon the sentence that the Just Judge will

42 Cf. Matth. 21, 15; Marc 11, 7; Luke 19, 35; John 12, 15.

43 *pauperum sollicitudo*: see Regula Benedicti, c. 31.9 (note 30), 556–558, which assigns the *sollicitudo pauperum* to the cellarer. See also Walahfrid, Vita Galli II, c. 42 (note 12), 335.

44 *capita siquidem eorum pedesque abluens*: see Augustine, Sermo 46 (De angelis et hospitalitate), in: Migne PL 40, 1325.

45 *purulenta suis manibus vulnera*: see Jerome, Ep. 77 (ad Oceanum), c. 6 (note 11), 43, l. 8.

46 Matth. 25, 40.

47 *veneratione sublimis*: see Julian of Eclanum, Tractatus Prophetarum Osee, Iohel et Amos I, c. 1, in: Migne PL 21, 966D (ascribed to Rufinus).

48 Cf. Matth. 21, 15; Marc 11, 7; Luke 19, 35; John 12, 15.

pater pauperum⁴⁹ appellaretur a pluribus. Quem tam pleniter misericordiae studium possederat, ut si quem pauperum nuditatis iniuria torpentem conspiceret, plerumque suis exutus vestibus⁵⁰ miseri contegeret artus,⁵¹ ita ut interdum sine tunica sola cappa contextus ad monasterium remearet. Maluit enim per praesentis pompae⁵² contemptum ad indumentum incorruptionis aeternae⁵³ pertingere quam per boni operis amissionem futurae nuditatis opprobria sustinere.	announce to those who are merciful: <i>What you have done to one of the lowest of my brothers, you have done to me.</i>⁵⁴ And this happened in such a way that, highly venerated by all who knew him, very many called him the father of all the poor.⁵⁵ The zeal for compassion had so fully taken hold of him that, if he noticed that one of the poor was numb through the injury of nakedness, he would take off his vestments and cover the limbs of the wretched person, so that he occasionally would return to the monastery without his tunic, only covered with his cape. For he preferred to obtain the garment of eternal incorruptibility by contempt of present pomp, rather than enduring the disgrace of future nudity by failing to do a good work.
[MvK, 99] 3. Quantam in pauperes misericordiam habuerit. Quodam etiam tempore ad Pippinum regem veniens honorifice susceptus est et inter alia largitatis eius beneficia ad necessitates fratrum suorum sublevandas [MGH, 43] argenti libras septuaginta percepit.⁵⁶ Sed mox, ut ad sua rediret, egressus	3. How much compassion he had for the poor. One day he went to King Pippin and was welcomed with honor. He received, among other generous favors, seventy pounds of silver to alleviate the needs of his brothers. But, leaving soon to return home, he disbursed the largest part of this money just

49 *pater pauperum*: see Iob 29, 16.
50 *suis exutus vestibus*: see Regula Magistri, c. 90.85, ed. by Adalbert de Vogüé, in: SC 106, 394, l. 175–176.
51 *miseri contegeret artus*: see Walahfrid, Visio Wettini, c. 8 (note 22), l. 19.
52 *praesentis pompae*: see Jonas of Bobbio, Vita Columbani I, c. 10, ed. by Bruno Krusch, in: MGH SS rer. Germ. in usum scholarum [37], Hanover 1910, 169, l. 23–170, l. 1; Regula cuiusdam ad virgines, c. 3.1, ed. by Albrecht Diem, The Pursuit of Salvation, Turnhout 2021, 74.
53 *indumentum incorruptionis aeternae*: see Hrabanus Maurus, Expositio in Leviticum II, c. 10, in: Migne PL 108, 325C. *Incorruptio aeterna* appears mainly in the works of Augustine.
54 Matth. 25, 40.
55 *pater pauperum*: see Iob 29, 16.
56 Cf. Concilium Vernense (755), c. 6, ed. by Albert Werminghoff, in: MGH Conc. 2,1, Hanover, Leipzig 1906, 34.

maximam eiusdem pecuniae partem pro foribus palatii pauperibus erogavit. Paucos autem solidos vix a fratribus, qui secum erant, compulsus retinuit, quibus postmodum quoddam territorium monasterio vicinum coemit. Dominicorum non immemor mandatorum sui causa de crastino non cogitabat⁵⁷ sciens monachum victu et tegumento contentum esse debere.⁵⁸ Et ideo paupertatem sibi potius suisque delegit quam rerum transeuntium possessionem superfluum expeditis mentibus onerosam.	outside the palace to the poor. He barely kept more than a few <i>solidi</i>, pressed by the brothers who were with him. With that money he then bought some land close to the monastery. Remembering the mandates of the Lord, he did not think about the matters of tomorrow⁵⁹ concerning himself, knowing that a monk needs to be content with having nourishment and a roof.⁶⁰ And therefore he chose his own poverty and that of his monks, rather than the superfluous possession of transient things that are burdensome for unfettered minds.
4. Qualiter a quibusdam iniquis pro zelo iustitiae, quo fervebat, multis affectus sit iniuriis. Igitur cum iam Dominus meritis eius digna rependere⁶¹ decrevisset, callidus universae bonitatis inimicus⁶² bonis eius actibus invidens eiusque exemplis aliorum vitam dolens proficere quietem, quam in Christi servitio licet non parum laborando possedit, perturbare contendit. Sed quamvis flatibus temporariae adversitatis⁶³ pulsata radicem petrae veritatis habens	4. How he was affected by many insults of some unjust people because of his glowing passion for justice.⁶⁴ Thus, when the Lord had already decided to repay him for the things he had deserved through his merits, the cunning enemy of all goodness envied him because of his good deeds and deplored that the lives of others would profit from his examples. Therefore, he strove to disturb the calmness that Otmar possessed in the service of Christ through hard work. But,

57 Cf. Matth. 6, 34.

58 Cf. I Tim. 6, 7.

59 Cf. Matth. 6, 34.

60 Cf. I Tim. 6, 7 (*Vetus Latina*): *Habentes victum et tegumentum, his contenti sumus*.

61 *digna rependere*: see Iuvencus Presbyter, *Evangelicae Historiae Libri IV*, I, l. 578, ed. by Johannes Hümer, in: CSEL 24, Vienna, Prague, Leipzig 1891, 31.

62 *universae bonitatis inimicus*: see, for example, Cassian, *Institutiones IV*, c. 9 (note 38), 132, l. 12 (also in Jerome's works).

63 *flatibus temporariae adversitatis*: see Bede, *In Cantica Canticorum libri VI*, IV, c. 15, ed. by David Hurst, in: CCSL 119B, Turnhout 1983, 270: *quo magis temptaretur aduersitatum flatibus...*

64 Cf. Walahfrid, *Vita Galli II*, c. 14 (note 12), 322–323, omitting the accusation and trial against Otmar.

infixam⁶⁵ paradysi caedrus⁶⁶ inconvulsa permansit. Nam Warinus et Ruadhardus, qui tunc temporis totius Alamanniae curam administrabant, diabolo suadente⁶⁷ immanissimo avaritiae morbo⁶⁸ praeventi res ecclesiarum sub sua potestate⁶⁹ sitarum magna ex parte in proprietatis suae dominium per vim contraxerunt. Qui cum sibi de possessionibus beati Galli perplura eodem violentiae [MvK, 100] ausu vindicassent, vir Dei Otmarus non possessionibus terrenis inhians⁷⁰ sed coenobialis vitae in eodem loco rerum ingruente penuria⁷¹ defectum praemetuens, Pippinum regem adiit ipsique tyrannicam eorum praesumptionem⁷² exposuit pariter protestatus grave eum crimen incursum, si eorum actibus consentiendo faveret.⁷³ Qua pro causa benivola princeps utrumque conveniens interminatus est eis gratia sua illos omnimodis carituros, si non ecclesiis Dei,	although shaken by headwinds of worldly adversity, the cedar of paradise remained unbroken, having its root fixed to the rock of truth. For at the behest of the devil and overcome by the most monstrous disease of avarice, Warin and Ruadhard,⁷⁴ who at that time carried out the administration of all of Alemannia, transferred by force a large part of the property of the churches that were situated in their domain, to their own possession. When they had claimed, with the same violent audacity, a large part of the property of the blessed Gall for themselves, the man of God Otmar, not longing for worldly possessions but fearing that the threatening lack of property would lead to the abolishment of coenobitical life at this place, approached King Pippin and exposed to him their tyrannical presumptuousness. He also professed that Pippin would commit a serious

65 *radicem petrae veritatis habens infixam*: see Bede, In Proverbia Salomonis Libri III, I, c. 3.3, ed. by David Hurst, in: CCSL 119B, Turnhout 1983, 39, l. 21; Augustine, Sermo 179, c. 2, in: Migne PL 38, 967: *petra solidae Veritatis*.

66 *paradysi caedrus*: see Bede, In Marci Evangelium expositio IV, c. 13.25, ed. by David Hurst, in: CCSL 120, Turnhout 1960, 601, l. 234–235.

67 *diabolo suadente*: especially in the works of Augustine.

68 *avaritiae morbo*: especially in the works of Augustine.

69 *sub sua potestate*: legal language, appears in various charters.

70 *possessionibus terrenis inhians*: see Hrabanus Maurus, Commentariorum in Ecclesiasticum I, c. 19, in: Migne PL 109, 790C.

71 *ingruente penuria*: see, for example, forged Diploma of Dagobert for St. Maximin, ed. by Theo Kölzer, in: MGH DD Mer. I, Hanover 2001, no. 47, 124, l. 25.

72 *praesumptio tyrannica*: appears in the acts of two Visigothic Councils.

73 *si eorum actibus consentiendo faveret*: see Hrabanus Maurus, Commentariorum in Ecclesiasticum II, c. 6 (note 70), 803C; VI, c. 6, 963C.

74 On Warin and Ruadhard, see Zeller, Neuanfänge nach Otmar, in this volume; Michael Borgolte, Die Grafen Alemanniens in merowingischer und karolingischer Zeit, Sigmaringen 1986, 229–236 and 282–287.

quae iniuste abstraxerant, absque recrastinatione⁷⁵ restituerent.⁷⁶ At illi patriam repetentes vitio rapacitatis⁷⁷ infecti et bestiali sevitia⁷⁸ efferati iussionem regiam neglexerunt. Virum etiam Dei Otmarum, cum pro hac re iterum principem adirevellet, missis clanculum post eum militibus, vinculis iniectum per vim reduci fecerunt,⁷⁹ nec non et Lantpertum quendam, qui fratribus eius professione connumeratus erat non vitae sanctitate, persuaserunt, ut ei ficta quadam machinatione luxuriaecrimen impingeret id elaborantes, ut sanctitate eius huiusmodi suspicionibus infamita⁸⁰ deponendi eum occasionem invenirent. Qua causa plurimi tam dolosae factionis⁸¹ ignari ad concilium evocantur.⁸²	crime if he approved of their acts with his consent. Because of that, the benevolent ruler summoned them both and threatened to completely withdraw his grace if they would not restore without delay to the churches of God what they had unjustly taken away. But they returned to their homeland and, infected with the vice of greed and turned wild by their beastly savageness, they ignored the king's order. When the man of God Otmar wanted to approach the ruler again about this matter, they secretly sent soldiers after him, threw him in chains, and brought him back by force. They also persuaded a certain Lantpert,⁸³ who had been counted among the brothers because of his profession, not because of the holiness of his life, to charge him with the crime of sexual debauchery under a false pretense. They

75 *absque recrastinatione*: legal language.

76 Cf. Concilium Liftinense (743), c. 2, ed. by Albert Werminghoff, in: MGH Conc. 2,1, Hanover, Leipzig 1906, 7; Capitulare Suessionense (744) c. 3, ed. by Alfred Boretius, in: MGH Capit. 1, Hanover 1883, 9.

77 *vitio rapacitatis*. See Isidore of Seville, *Mysticorum Expositiones Sacramentorum seu Quaestiones in Vetus Testamentum*, In Exodum c. 29.12, in: Migne PL 83, 303A.

78 *bestiali saevitia*: several times in the works of Leo I and Gregory the Great.

79 Pippini Capitularia (754–755), c. 7, ed. by Alfred Boretius, in: MGH Capit. 1, Hanover 1883, 32.

80 *suspicionibus infamita*: see Bede, In Lucam I, c. 1, ed. by David Hurst, in: CCSL 120, Turnhout 1960, 31, l. 465.

81 *dolosae factionis*: see Laurentius Novariensis, *Homilia* 1, in: Migne PL 66, 96C.

82 Cf. Concilium Germanicum, c. 1, ed. by Albert Werminghoff, in: MGH Conc. 2,1, Hanover, Leipzig 1906, 3; Concilium Vernense (756), c. 5 (note 56), 34.

83 On Lantbert, see *Cartularium Sangallense*, vol. 1, ed. by Peter Erhart, Karl Heidecker, Bernhard Zeller, St. Gallen 2013, no. 12–13, 13–15. A Lambert appears among the monks of St. Gall in the *Verbrüderungsbuch der Abtei Reichenau*, ed. by Johanne Autenrieth, Dieter Geuenich, Karl Schmid, in: MGH Libri Memoriales, N. S. 1, Hanover 1979, 10 B3. The martyrology in St. Gall, *Stiftsbibliothek* 914, 280 (<https://www.e-codices.unifr.ch/de/csg/0914/280/0/>) lists at the date June 14 (18th kalends of July) *et est obitus Lantperti*.

	fabricated this in order to find an opportunity to depose him by having his sanctity dishonored with suspicions of this kind. For this reason, very many people were called to a council, being unaware of such a treacherous scheme.
[McK, 101] 5. Quam in obiectione ficta criminis modestiam tenuerit et qua accusator eius poena multatus sit. Itaque vir venerabilis, castitate integer, vitae ac morum maturitate grandaevus,⁸⁴ in medio concilii⁸⁵ collocatur et ineius accusationem Lantpertus falsitatis minister⁸⁶ coram omnibus praesentatur. Acceptaque loquendi licentia,⁸⁷ veritatis oblitus, falsitatis assertor⁸⁸ dixit, se quandam feminam nosse, quae a viro beato vim pollutionis fuisset perpressa. Ad quod fertur nullum penitus dedisse responsum,⁸⁹ cumque a plurimis respondere cogeretur, obiectis huiusmodi dicto temperavit eloquium:⁹⁰ <i>Fateor, inquit, me supra modum in multis peccasse; de huius autem obiectione criminis secreti mei inspectorem Deum</i>	5. How he retained his dignity, facing a trumped-up accusation of a crime, and how his accuser was punished with suffering. The venerable man, then, who was blameless in his chastity and old in the maturity of his life and character, was brought into the midst of the council⁹¹, and Lantpert, the servant of falsehood, was presented to everyone in order to accuse him. When he was allowed to speak⁹², the claimant of falsity, who was oblivious of the truth, stated that he knew a certain woman who had endured the violence of defilement by the blessed man. Allegedly, Otmar did not give any response to that. And when he was urged by the majority to respond to the accusations, he restrained his speech

84 *morum maturitate grandaevus*: see Gregory the Great, *Moralia in Iob* 19.17.26, ed. by Marc Adriaen, in: CCSL 143A, Turnhout 1979, 977, l. 6–7.

85 *in medio concilii*: legal language.

86 *falsitatis minister*: several times in sermons of Leo I.

87 Cf. *Regula Benedicti*, c. 6.3 (note 30), 470.

88 *falsitatis assertor*: see Alcuin, *Adversus Elipandum I*, c. 8, in: *Migne PL* 101, 247A.

89 *nullum penitus dedisse responsum*: see Gregory of Tours, *Decem Libri Historiarum VIII*, c. 21, ed. by Bruno Krusch and Wilhelm Levison, in: *MGH SS rer. Merov.* 1², 388, l. 10–11.

90 *temperavit eloquium*: see Augustine, *De doctrina Christiana IV*, c. 20.44, ed. by Joseph Martin, in: CCSL 32, Turnhout 1962, 150, l. 164–165.

91 Cf. *Pippini Capitularia (754–755)*, c. 3 (note 79), 30–31.

92 Cf. *Regula Benedicti*, c. 6.3 (note 30), 470.

invoco testem. Illis autem, ut huius facti se excusatione purgaret,⁹³ attentius ei instantibus, mente securus,⁹⁴ conscientia liber, tacitus perduravit. Et quia accusandi licentiam⁹⁵ apud iudices patere [MvK, 102] cognovit, maluit pro sinceritate sui pectoris⁹⁶ divino quam humano pro excusatione criminis placere iudicio. Mox ergo, ut cunctis claresceret, ipsius castimoniam falso fuisse infamatam, Lantpertum ultio divina corripuit. Nam februm vexatione pervasus paulatim resolutio membrorum vigore contrahi coepit. Sicque omnibus membris status sui amittentibus rectitudinem vel formam, capite ad terram more quadrupedum inclinato, non solum deformitate figurae terribilis, verum etiam viva voce in sanctum Dei peccasse omni tempore fatebatur.

by saying this: “I confess that I have excessively sinned in many things, but I invoke God, who sees inside my soul, as witness against the allegation of this crime.” While those people, however, pressed him strongly to cleanse himself with a refutation of this deed, he endured it silently, with a firm mind and a free conscience. And because he knew that the judges’ inclination towards this accusation was evident, he preferred, in keeping with the sincerity of his heart, to please rather divine than human judgment, instead of refuting his guilt. But soon divine wrath punished Lantpert, so that it became clear to everyone that Otmar’s chastity had been falsely dishonored. For, when he had been overcome by the hardship of fevers, he slowly began to lose the power of his limbs and his spine began to buckle. And so, while all the limbs of his body were losing their straightness or form, and his head bowed down to earth like a four-footed animal, Lantpert confessed all the time not only by the deformity of his terrible appearance, but also with his living voice, that he had sinned against the God’s holy man.

93 *excusatione purgaret*: appears in the letters of Pope Leo I.

94 *mente securus*: see Jerome, Ep. 39 (ad Paulam), c. 7 (note 11), 308, l. 5; Gregory the Great, Regula pastoralis III, c. 30, ed. by Bruno Judic and Floribert Rommel, in: SC 382, Paris 1992, 482, l. 88.

95 *acusandi licentiam*: legal language.

96 *sinceritate sui pectoris*: see Pope Liberius, Epistola ad Fortunantium, in: Migne PL 8, 1356B: *ut et ipse pro sinceritate pectoris, et pro fide...*

6. Quomodo inter arcta custodiae claus- tra⁹⁷ vitam finierit. Consilio autem inique inchoato iniquius terminato, vir Dei Otmarus apud villam [MGH, 44] Potamum palatio inclusus est.⁹⁸ Quo cum nullus intrare vel colloquium eo permetteretur, aliquot dies absque corporalis sustentaculo victus⁹⁹ transegit. Cumque diuturna vexatione famis labora- ret, Perathgozus, quidam e fratribus eius, noctu advenire solebat et ei victus solatia ministrare. [MvK, 103] Postmodum vero Gozbertus, quidam vir potens, dum sibi virum Dei commendari ab iniquis princi- pibus impetrasset, in quadam Rheni flu- minis insula nomine Stein iuxta praedium suum custodiae illum deputavit. Ubi idem sanctus pater spirituali tantummodo exer- citio, id est orationibus ac ieiuniis, vacans eo liberius Domino deservivit, quo ab humana frequentatione¹⁰⁰ curisque saecu- laribus fuerat absolutus. His et similibus notae devotionis insistens operibus exacto	6. How he ended his life within the narrow confines of a prison After the council that had unjustly begun had ended even more unjustly, Otmar, the man of God, was imprisoned at the palace near the Bodman estate.¹⁰¹ Because no one was allowed to enter or to speak with him, he spent several days without the sustenance of bodily nourishment. Because he was suffering from hunger in a long-lasting hardship, Perathgoz¹⁰², one of his brothers, made it his habit to come at night and provide him with the comfort of nourishment. But after a while, Gozbert, a powerful man, beseeched the unjust nobles that the man of God be entrusted to him, and he placed him in custody on an island in the river Rhine named Stein, close to his estate. There, that holy father dedicated himself only to spiritual exercise, that is prayers and fasts, and he served the Lord the more freely, now that he had been delivered from human intercourse

97 *arcta custodiae claustra*: see Alcuin, *Versus de sanctis Euboricensis ecclesiae*, ed. by Ernst Dümmler, in: MGH Poetae I, Berlin 1881, 198, l. 1293.

98 Cf. Concilium Germanicum, c. 6 (note 82), 4; Concilium Liftinense, c. 1 (note 76), 7.

99 *corporalis sustentaculo victus*: see Bede, In Genesim I, 1, 29–30, ed. by Ch. W. Jones, 30, l. 925–926.

100 *humana frequentatione*: see Cassiodorus, *Variae* VIII, no. 31 (note 14), 338, l. 54–55.

101 Cf. Concilium Germanicum, c. 6 (note 82), 4; Concilium Liftinense, c. 1 (note 76), 7.

102 A Perahtgozz is listed in the Martyrology in St. Gall, Stiftsbibliothek 914, p. 279 for Jan. 19 (before the 14th kalends of February). ([https://www.dmgh.de/mgh_libri_mem_n_s_1/index.htm#page/\(9*\)/mode/lup](https://www.dmgh.de/mgh_libri_mem_n_s_1/index.htm#page/(9*)/mode/lup)). The name also appears in the *Liber Confraternitatum* of Reichenau. See Das Verbrüderungsbuch der Abtei Reichenau (note 82), 10 B4. Walahfrid refuses in Vita Galli II, c. 9 (note 11), 318, l. 19–23 to mention his witnesses by name to prevent that their barbarian names harm the dignity of the Latin text. Cartularium Sangallense, vol. 1, ed. by Peter Erhart, Karl Heidecker, Bernhard Zeller, St. Gallen 2013, no. 32/Urkundenbuch der Abtei St. Gallen, vol. 1, ed. by Hermann Wartmann, St. Gallen 1863, no. 31 list a scribe Pertcauz, who might be the same person.

non multi temporis spatio¹⁰³ ab his mundanae perturbationis¹⁰⁴ angustiis ad coelestis latitudinem gaudii¹⁰⁵ XVI Kalendarum Decembrium die commigravit. Et corpus eius in eadem insula tumulatum multis deinceps diebus ibidem sine corruptione permansit.	and worldly troubles. Putting effort into these and similar works of his well-known piety, he migrated, when a short span of time had been completed, from the narrow confinements of worldly distress to the wide spaces of heavenly joy, on the sixteenth day before the Kalends of December.¹⁰⁶ His body was buried on that island and subsequently remained there without decay for many days.
7. Qualiter post multum temporis corpus eius sine corruptione repertum sit. Evolutis autem post transitum eius decem annis, fratres illius per visionem a Domino commoniti sunt, ut corpus cari patris ad monasterium reducerent. Hoc patefacto divinae voluntatis auxilio undecim ex eisdem fratribus noctu ad locum, in quo sancti viri exuviae servabantur, deveniunt et sepulchrum aperientes corpus eius ab omni corruptione illaesum¹⁰⁷ repperiunt, excepto quod pars extrema pedis unius, quem aqua abluebat, tantum colore mutato quasi tabida videbatur. Et congruosatis miraculo [MvK, 104] prima sanitatis eius inditia claruerunt, ut videlicet tam illaesum a corruptione corpus eius inveniretur, quam liber ipse fuerat a crimine, cuius oppositione superatus	7. How after a long time his body was found without decay. When ten years had passed since his death, the brothers were urged by the Lord through a vision to bring the body of their dear father back to the monastery. The decree of the divine will having become obvious, eleven of the brothers came at night to the place where the remains of the holy man were kept, and when they opened the grave they found his body undamaged by any decay, except that the outer part of one foot that had been soaked with water, had only changed its color to an extent that it seemed to have decayed. And through this very apt miracle the first signs of his purity became manifest, in this sense that they found his body just as unharmed by decay as

103 *non multi temporis spatio*: see John the Deacon, *Vita Gregorii Magni* III, c. 60, in: Migne PL 75, 169B.

104 *mundanae perturbationis*: see Walahfrid Strabo, In *Cantico Canticorum* 8, 3, in: Migne PL 113, 1164C.

105 *coelestis latitudinem gaudii*: see Ambrose, *Sermo* 3 (in natale Domini), c. 2, in: Migne PL 17, 609B.

106 November 16.

107 *ab omni corruptione illaesum*: see Ps.-Augustine, *Sermo* 125, c. 5, in: Migne PL 39, col. 2013.

videbatur ad tempus. Hac itaque devoti fratres rerum novitate perfectius instructi corpus honorifice sumptum rati imposuerunt et accendentes candelas, unam ad caput, alteram collocaverunt ad pedes.¹⁰⁸	he himself had been free from the crime, under the accusation of which he seemed, at the time, to have been defeated. Thus, after the pious brothers had been better instructed through these remarkable matters, they respectfully fetched the body, placed it on a boat, lit candles and put one of them at his head and the other at his feet.
8. Quam mirabiliter in translatione corporis eius tempestas sedata sit. Cumque deserto litore¹⁰⁹ incertis se profundi viis commisissent et summa instantia¹¹⁰ remigio insistentes sub omni celeritate cuperent remeare, continuo tanta vis pluviae ventorumque prorupit, ut vix effugium se crederent habituros. Sed mira omnipotentis Dei dispensatione¹¹¹ et, ut credimus, sancti viri meritis actum est,¹¹² ut ipsa etiam elementa, quae nobis insensibilia videntur, famulantia sui creatoris imperio, quanti viri reliquiae ibidem veherentur sentirent. Nam pelagus circumquaque imbrifera tempestate commotum undasque in altum suspendens nil omnino remigantibus molestiae intulit. Sed in quamcumque partem navis devenit, reiectis flatibus tumentes in se fluctus depressit. Et ita omni ex parte undarum	8. How a storm was miraculously calmed during the transfer of his body. And when they had left the shore and entrusted themselves to uncertain paths of the deep, they put all their force to the oars because they were eager to return as quickly as possible. Soon afterwards rain and wind broke out with such force, that they barely believed they would escape. But by the wondrous decree of the almighty God and, as we believe, by the merits of the holy man, it happened that also those elements that seem irrational to us, serving the command of their creator, sensed the greatness of the man whose relics were carried there. For the sea was stirred up on every side by the gushing-storm and it lifted the waves up high, yet it caused no trouble at all to the rowers. But in whatever direction the boat was

108 Cf. Walahfrid, Vita Galli I, c. 34 (note 12), 310, l. 19–21 (the candles placed at the head and feet of Gallus).

109 *deserto littore*: see Virgil, Aeneid II.24.

110 *summa instantia*: see Bede, Hexaameron I, 2, 3, ed. by Ch. W. Jones, in: CCSL 118A, Turnhout 1967, 38, l. 1169.

111 *omnipotentis Dei dispensatione*: appears especially in the works of Gregory the Great.

112 *ut credimus, sancti viri meritis actum est*: see Walahfrid, Vita Galli II, c. 31 (note 12), 331, l. 26.

molibus, imbrium effusionibus, ventorumque flatibus non parvo dimotis spatio quasi sepe quadam schafa cingebatur, ut ne una quidem pluviae gutta, quae hinc inde vehementer inundabat, in illam descenderet. Cerei quoque qui in beati patris obsequium ardentes ad caput pedesque fuerant collocati, lumen primae accensionis nequaquam amiserunt, quoadusque corpus eius ad monasterium deferretur.	going, after it had cast off the winds, it pushed down the waves that tried to puff themselves up. And because the skiff was separated by a not very small space—as if surrounded by a certain fence—of massive waves on all sides, of pouring rains, and of gushing winds, it was enclosed in such a way that not a single drop of rain which was coming down in a deluge all around, fell upon it. Also, the burning candles, which, in honor of the blessed father, had been placed at his head and feet, never lost the light of their original kindling, until his body was transferred to the monastery.
9. De abundantia potus coelitus subministrati, et ubi corpus eius post translationem sit tumulatum. Aliud adhuc restat miraculum, quod in eadem sacri corporis translatione devotis fratribus Dominus patefecit. Nam cum [McK, 105] ex nimia remigandi instantia fessi adveniente refectionis hora ad recuperandas alimento corporeo vires laudibus Domini praemissis consedissem tandemque felici convivio intermisceri potus solatia commonerent, unus ministrorum intulit nil ibi iam potuum superesse praeter quod in flascone parvo servabatur, unde vix unicuique quippiam ad gustandum potius, quam ad bibendum praeberi potuisset. Illi vero miraculorum Domini, quomodo paucis panibus multitudines hominum paverit numerosas,¹¹³ facientes	9. On the abundance of drink offered from heaven, and where his corpse was buried after the transfer. There remains another miracle which the Lord revealed to the pious brothers in that very transfer of the holy corpse. For when they were tired from the great vehemence of rowing and the hour of the meal arrived, they sat together to refresh their bodily strength through food, after having said the praise of the Lord. Finally, when it came to their mind to add to the prosperous meal the comfort of a drink, one of the servants brought forward that there was no drink left except what was kept in a small bottle, and that he therefore could hardly serve everyone to taste, let alone to drink. But they, bringing to mind the miracles of the Lord, how he fed great masses

113 Matth. 14, 13–21; Mark 6, 31–44; Luke 9, 12–17; John 6, 1–14.

mentionem, ex eodem parvo, quod habebant, cunctis qui aderant, cum caritate distribui fecerunt, et mirum in modum coepit in eodem vasculo ita liquoris haustus crescere, ut continua effusione nihil minui videretur, quoadusque bibentes poculorum copia vincerentur. Ergo pro rei novitate obstupefacti largitori omnium bonorum Domino, qui eis tam mirabiliter [MGH, 45] sufficientiam prae-buit, debitas gratiarum actiones cum laudibus persolverunt statimque, ut iter ceptum itidem aggressi sunt, in vasculo potus cessavit. Cumque optati litoris portum¹¹⁴ subissent, fratribus, qui obviam cum Dei laudibus venerunt, quae gesta fuerant ex ordine retexerunt. Celebratoque in commune gaudio sancti viri corpus magno sumptum cum honore ad monasterium transtulerunt et inter aram sancti Ioannis Baptistae et parietem in sarcophago posuerunt,¹¹⁵ ubi etiam postmodum ipsius facientibus meritis memoria digna Dominus dignatus est manifestare miracula.¹¹⁶	of people with a few loafs of bread,¹¹⁷ distributed with love what little they had to all who were present. And in a wonderful manner the amount of drink in this small vessel began to increase to such an extent that it seemed not to diminish at all by the continuous pouring until the drinkers were defeated by the abundance of cups. Stupefied, therefore, by this remarkable event, they paid the due acts of gratitude with praises to the Lord, the dispenser of all goods, who so admirably offered them relief. And as soon as they took up the journey that they had begun, the drink in the bottle disappeared. And when they entered the port of the desired shore, they revealed in turn to the brothers who came up to them with praises of God, what had happened. And after they had celebrated their joy together, they took up the body of the holy man with greatest reverence, brought him to the monastery and buried him in a sarcophagus between the altar of Saint John the Baptist and the wall where also afterwards the Lord through the man's acts of kindness deigned to manifest miracles worthy of remembrance.

114 *optati litoris portum*: see Jerome, Ep. 2 (ad Theodosium et ceteros anachoretas) (note 11), 12, l. 5.

115 Cf. Walahfrid, Vita Galli I, c. 33 (note 12), 310, l. 10–12; II, c. 2, 314, l. 29–31.

116 *Dominus dignatus est manifestare miracula*: see Walahfrid, Vita Galli I, c. 31 (note 12), 309, l. 10–11.

117 Matth. 14, 13–21; Mark 6, 31–44; Luke 9, 12–17; John 6, 1–14.

[MvK, 106] 10. Mutus et surdus ad sepulchrum eius curatus. Denique quodam tempore surdus et mutus cum quibusdam de vicinis locis orationis causa monasterium adeuntibus advenit, et quia a primeva aetate et locutionis et auditus carebat officiis, tabellas duas collo dependentes gestabat, quarum collisione et sonitu misericordiae opus, quod voce nequibat, precabatur. Is cum suis conviatoribus ecclesiam ingressus, dum eos singulis altaribus particulas cerae, sicuti pauperum est consuetudo, imponere conspiceret, ad viri Dei sepulchrum accedens tabulas, quas gestabat, desuper posuit seseque quasi oraturus ante illud prostravit et protinus alto sopore depressus, ut ipse postmodum retulit, senem quendam facie nitidum, monachico habitu gloriosum quasi e tumultu vidit procedere dicentem sibi: <i>O homo, cur hic sopore deprimeris?</i>¹¹⁸ Cumque ad interrogata nihil penitus respondere potuisset, senior ad eum dixit: <i>Surge! et incommodorum, quibus hactenus laborasti, remedium a me tibi impetratum scias. Ergo tabulis istis dimissis confestimque monasterio decedens, donuma Deo tibi concessum in hoc loco nemini pandas!</i>	10. A mute and deaf person was healed at his tomb.¹¹⁹ At some point after that, a deaf and mute person arrived with a few people from the neighborhood who went to the monastery for the sake of prayer. And because he was from his earliest age deprived from the functions of speech and hearing, he carried two tablets hanging from his neck. Through the collision and noise of them he used to invoke the work of mercy, which he could not do with his voice. When he entered the church with his fellow travelers, he saw them placing wax objects on the individual altars, as is the custom of the poor.¹²⁰ He went to the tomb of the man of God, lay on it the tablets that he was carrying and prostrated himself in front of the tomb, as for making a prayer. And immediately suppressed by a deep sleep, as he retold afterwards, he saw some old man with a shining face and full of glory in his monk's habit proceeding towards him,¹²¹ as if he came out of the tomb. He said to him: "O man, why are you suppressed by sleep at this place?"¹²² And since he could not answer anything at all at the questions, the older man said to

118 Cf. Walahfrid, *Vita Galli* II, c. 22 (note 12), 328, l. 5–6; II, c. 33, 332, l. 23–24.

119 This miracle is a variation of Walahfrid, *Vita Galli* II, c. 27 (note 12), 330.

120 Cf. Walahfrid, *Vita Galli* II, c. 6 (note 12), 516–517 on a pilgrim donating a piece of wax to the monastery; II, c. 8, 317–318, on a thief donating wax to the monastery.

121 Walahfrid describes Gallus several times as old man appearing in a dream. See *Vita Galli* II, c. 8 (note 12), 325–326; II, c. 28, 330–331; II, c. 33, 332; II, c. 36, 333, l. 20–24; II, c. 46, 336. In *Vita Otmari*, c. 17, Otmar appears again, but this time as a sort of ghost (and Walahfrid is not sure if it is really him).

122 Cf. Walahfrid, *Vita Galli* II, c. 22 (note 12), 328, l. 5–6; II, c. 33, 332, l. 23–24.

Qui cum evigilans surrexisset, sub magna festinatione monasterio digressus inclinato iam die vesperi ad cuiusdam Ratgozi potentis viri hospitium divertit. Cumque ab illo interrogaretur, unde veniret, per ordinem exposuit, ubi, quando et quomodo sanitatis donum fuisset adeptus. At ille narrationi eius non credens teneri eum et custodiri praecepit, ipseque veritatem rei certius inquisiturus eadem nocte ad monasterium venit et tabulas super tumulum positas reperit. Convitatores quoque sanati cum invenisset adhuc eiusdem facti penitus ignaros, diligentius ab illis inquisivit, si talem hominem monasterium pergentes in comitatu habuissent, et continuo ex eorum narratione, vera esse, [MvK, 107] quae domi audierat, deprehendit. Quae res et praesentibus citius innotuit et ad nos usque relatione pervenit.	him: “Rise up, and know that I have procured for you a remedy for the inconveniences with which you have struggled so far. Therefore, get rid of those tablets there, quickly depart from the monastery, and reveal to no one the gift granted to you by God at this place.” And when he had woken up and risen, he left the monastery in great haste and visited the guesthouse of a certain strongman, Ratgoz¹²³, as the day had turned into evening. And when he was asked by Ratgoz where he came from, he explained in turn, where, when, and how he had acquired the gift of health. But that man did not believe him and ordered him to be held and put in custody. So as to investigate the truth of the matter more closely, Ratgoz arrived that same night at the monastery and found the tablets placed on the tomb. When he also found the fellow travelers of the healed man who were still ignorant of what happened to him, he carefully inquired with them, whether they had had such a man in their company when they traveled to the monastery. And he subsequently understood from their story that what he had heard at home was true. This affair became quickly known to those present and came to us by a truthful report.

123 Ratgoz is a common name. It is therefore impossible to identify a specific nobleman. It is, however, remarkable that he owned his own guest house.

11. Quomodo lux in eodem loco caelitus data apparuerit. Prespiter quidam ex ipsa congregatione, nomine Tanco, dum in eadem ecclesia custodis officium gereret,¹²⁴ nocturnae quietis tempore pro reficiendis luminaribus basilicam solitus introire tribus vicibus poene omnia reperit extincta. Ad sancti autem viri sepulchrum perveniens ardentem cereum iuxta illud invenit, sciensque luminis illius coelitus administrari splendorem extinguere non praesumpsit. Ut vero discessit, lux quae per se venerat, per se etiam subtracta est. Ubi et ad maioris indicium miraculi ignis quidem in candela solito rutilabat, cerae vero nihil per hunc ardorem minui videbatur. Haec idem venerabilis prespiter saepius sua relatione confirmans omne dubitationis argumentum ab hoc facto veritatis ratione depellit.	11. How a light, given from heaven, appeared in the same place.¹²⁵ A priest named Tanco¹²⁶ from the same congregation held the office of sexton in that church. He was accustomed to entering the basilica at nighttime so as to refill the lamps. Three times he found almost all of them quenched.¹²⁷ But when he came to the tomb of the holy man, he found a burning candle next to it. And since he knew that the brightness of that light was directed from heaven, he did not dare to quench it.¹²⁸ But when he left, the light that had come by itself also withdrew by itself. But there was evidence of an even greater miracle. Indeed, the fire in the lamp was flickering in a normal way, but nothing of the wax seemed to be consumed by the flame.¹²⁹ The venerable priest confirmed this often with his own report and rebutted any argument of doubt about this event with his account of the truth.

124 *dum in eadem ecclesia custodis officium gereret*: see Walahfrid, *Vita Galli* II, c. 4 (note 12), 315, l. 14–15.

125 This miracle combines Walahfrid, *Vita Galli* II, c. 11 (note 12), 321, l. 13–24 (on heavenly light illuminating the church); II, c. 24, 328–329 (on overflowing oil); II, c. 45, 335–336 (on a candle lightening up by itself). On heavenly light illuminating the church, see also Walahfrid, *Vita Galli* II, c. 11 (note 12), 321, l. 13–24.

126 A Tanco appears in the list of monks of St. Gall in the *Liber Confraternitatum* of Reichenau. See *Das Verbrüderungsbuch der Abtei Reichenau* (note 82), 10 A3 and in the martyrology in St. Gall, *Stiftsbibliothek* 914, 284 at Nov. 2 (4th Nones of November) (<https://www.e-codices.unifr.ch/de/csg/0914/284/0/>).

127 On the *custos* taking care of the lights in the church, see Walahfrid, *Vita Galli* II, c. 4 (note 12), 315; II, c. 34, 332–333.

128 On heavenly light illuminating the church, see Walahfrid, *Vita Galli* II, c. 11 (note 12), 321, l. 13–24.

129 Cf. Walahfrid, *Vita Galli* I, c. 34 (note 12), 310, l. 19–21: The candles placed at the head and feet of Gallus burn without consuming the wax.

12. Quidam ibidem casu desperatus quam facile convaluerit. Quodam etiam tempore dum eiusdem ecclesiae tecta vetustate dilapsa necessario restaurarentur, quidam ex ipsius monasterii familia tegularum, quas ad fastigia basilicae deferre debuerat, onere praegravatus de ipsa tecti altitudine supra viri Dei corruit sepulchrum, moxque immensum aliud lignorum pondus corrue[n]tis impulsu[m] attactu in ipso eum casus exitio desuper operuit. Cumque asstantes occurrerent, ut ei quem exanimem crediderunt, funeris debita persolverent, sublato lignorum pondere [MvK, 108] aliquantisper nullos membrorum motus ostendens iacuit ac deinde per longa suspiria halitum resumens absque ulla lesione surrexit incolumis et ad incoepti operis laborem rediit gaudens. In hoc ergo miraculo haud dubie sancti patris [MGH, 46] merita claruerunt, cum et altitudo tecti, unde supradictus homo ceciderat, non minus quadraginta pedum mensura a terra esset suspensa, et pondus insequens corrue[n]tem, quod ad multorum hominum oppressionem sufficeret, operire praecipitem non conterere potuisset.	12. How at this place someone easily recovered after being in a hopeless state through a fall. Once, when the roofs of the church needed to be restored because they were falling apart from old age, one of the servants of the monastery,¹³⁰ overburdened by the weight of the tiles which he had to place on the pediments of the basilica, fell from the height of the roof on top of the tomb of the man of God. Immediately afterwards, in the very accident of his fall, another massive load of wood, struck by the impulse of the falling man, covered him from above. And all those present came running up to him in order to fulfill the required funerary rites for the man whom they believed to be dead. After they had removed the mass of wood, he lay there for a while without showing any movement of his limbs and then, starting to breathe again with deep sighs, he rose unimpaired by any wound, and happily returned to working on the task he had begun. Thus, through this miracle, the merits of the holy father became unequivocally evident, because, first, the height of the roof from which the aforementioned man had fallen was no less than forty feet above the ground, and, second, the mass following the tumbling man, which would have sufficed to crush many, had been able to cover, but not to destroy him as he plunged headlong.

130 On the *familia* of the monastery, see Walahfrid, Vita Galli II, c. 3 (note 12), 315, l. 6–7.

13. Contractus sanitati restitutus.

Alio tempore caecus quidam adveniens, hospitio pauperum necessitatibus praeparato susceptus est. Et nocte eadem cum ecclesiam vellet adire puerulus, qui ei ducatum praebere debuerat, ob nimiam frigoris asperitatem officii sui negavit illi iuvamen. Cumque nimis doleret, quod tantae solemnitati interesse non mereretur – erant quippe dominicae diei vigiliae – adolescens quidam ita membris omnibus contractus, ut non aliter quoquam procedere quam manibus reptando potuisset, cum in eodem loco quiesceret, eius dolori compassus de lecto se protraxit et, quali potuit solatio, caeci vestigia rexit. Ut ergo ecclesiam intraverunt, utili errore ad Otmar sepulchrum venere. Putabat etenim idem benivulus caeci praecessor in ipso angulo aliquod hostium patere, per quod criptam eidem loco vicinam intrare potuissent. Itaque ex improvise in sarcophagum viri Dei, [MvK, 109] quia paulo altius eminebat a terra, impingens subito resiliit et ad terram protinus concidit totiusque ecclesiae spatia horrendis implevit clamoribus. Caecus vero haec audiens ductorem suum insania aestimans agitari, prout poterat, aufugere studuit. Misericors autem Dominus, totius boni auctor et amator, quia viderat debilem puerum

13. A disabled person regained his health.¹³¹

At another time, a blind man came and was admitted to the guesthouse of the poor¹³² that was furnished with the necessary supplies. That night, when he wanted to enter the church, a boy who was supposed to give him guidance, refused to assist him because of the bitter cold. And when he was grieving very much that he was not worthy of participating in such a great celebration—for it were the Sunday vigils—a young man whose limbs were disabled in such a way that he could only go somewhere by crawling with his hands, was resting at the same place. He felt compassion with the blind man's grief, stretched himself out of his bed and guided the steps of the blind with all the support he was able to give.¹³³ When they had entered the church, they came to the tomb of Otmar by a beneficial error. For the same benevolent guide of the blind was thinking that in that corner there was some open door through which they could enter the adjacent crypt. And so, unexpectedly bumping into the sarcophagus of the man of God, because it stood a little higher from the ground, he suddenly recoiled and then fell to the ground, and filled the spaces of the entire church with terrible shouting.¹³⁴ But the blind man heard this

131 This story is a variation on Walahfrid, *Vita Galli* II, c. 13 (note 12), 322; II, c. 31, 331; and II, c. 42, 355. See also I, c. 31, 309; II, c. 13, 322; II, c. 26, 330, l. 5–24; II, c. 29, 331; II, c. 39, 334; II, c. 42, 335.

132 A guest house for pilgrims and the poor (*domus peregrinorum et pauperum*) appears on the Plan of St. Gall. See also Walahfrid, *Vita Galli* II, c. 42 (note 12), 335, l. 12–13.

133 On sick people attending Vigils, see Walahfrid, *Vita Galli* II, c. 27 (note 12), 330.

134 It is striking that many recipients of miracles start to shout terribly, both in the *Vita Otmar* (c. 15) and in the *Vita Galli*. See Walahfrid, *Vita Galli* II, c. 26 (note 12), 330, l. 15–16; II, c. 31, 331, l. 27;

ultra vires opus pietatis exhibere voluisse, Otmari etiam meritis id obtinentibus, benevolentiam eius dono sanitatis remunerare dignatus est. Nam protinus membris in statum suum restitutis, caecum, quem paulo ante manibus reptans ad ecclesiam traxit, firmatis iam gressibus per caetera in eodem ambitu orationis loca deduxit. Et quia aliquandiu in ipso monasterio postea mansit, ita omnibus etiam, qui huic facto minus interfuerant, id ipsum declaravit, ut de eo nulli deinceps licuerit dubitare.	and, thinking that his guide was afflicted by insanity, took effort to flee as fast as he could. Because the merciful Lord, the creator and lover of all good, had seen that the disabled boy wanted to show a work of love beyond his strength, deigned out of his benevolence to reward him with the gift of health. This also happened because the merits of Otmar brought it about. For the boy's limbs were immediately restored to their right position. For while he had a little earlier dragged the blind man to the church, crawling on his hands, he now guided him with firm steps to other places of prayer in the same procession. And because he afterwards stayed some time in that monastery, he revealed this to everyone who had not been part of the event, in such a way that thenceforward no one could have any doubts about it.
14. Caera in lapidem conversa. Quidam e numero scolasticorum ab eodem Otmari tumultu particulam cerae furto subtraxit. Regressus autem ad hospitium cum parvi penderet, quod commisit, statim manifesta Dei correptione stultitiae suae errorem confusus agnovit. Nam cum eamdem particulam de sinu proferret, in lapidis eam duritiam [MvK, 110] reperit	14. Wax turned into stone.¹³⁵ Someone from a group of schoolboys secretly stole a piece of wax from the tomb of the blessed Otmar.¹³⁶ Upon his return to the guesthouse he considered what he had done a trifle, but at once God's reproach became clear and he shamefully acknowledged the error of his stupidity.¹³⁷ For when he took out that piece from his

II, c. 33, 332, l. 26; II, c. 37, 333; II, c. 42, 335, l. 17.

135 This is a variation on Walahfrid, Vita Galli II, c. 8 (note 12), 317–318 and II, c. 40, 334. For other wax miracles see I, c. 34, 310; II, c. 6, 516–517.

136 For another reference to a schoolboy (who in this case was a victim of theft), see Walahfrid, Vita Galli II, c. 28 (note 12), 330–331. See also II, c. 38, 334.

137 This might be a reference to an external school whose students are housed in the guest house. The Plan of St. Gall shows such an external school (*domus communis scolae*) with its own quarters (*mansiunculae scolasticorum*). On external schools, see also Madge M. Hildebrandt, *The External School in Carolingian Society*, Leiden, New York, Cologne 1992.

commutatam. Cumque temeritati obstinationem iunxisset, multo tempore hoc factum a cunctorum agnitione abscondit, preter eum videlicet, qui et earumdem rerum tunc erat conscius, et in hoc tempore miraculi, quod retulimus, relator exstat fidissimus.	pocket, he found that it had become hard as stone. And since he added obstinacy to his recklessness, he hid this fact from everyone's knowledge for a long time, except from him, obviously, who then was a participant in the same things and who became at that time the most reliable reporter of the miracle that we recount.
15. Clerico cuidam manus restitutae. Alio quoque tempore clericus quidam advenit, cui utriusque manus officium miserabili prorsus modo fuerat denegatum. Nam contortis in volam digitis unguibusque ad ossa usque palmarum immersis nimiis sine intermissione cruciabatur miser doloribus, adeo ut etiam quaedam partes manuum putrefactae gravem longius foetorem emitterent. Is cum non longe a beati viri tumulo consisteret, subito coeperunt digiti eius singulatim ex ordine erigi et ad naturalium concordiam actionum redire. Ipse vero, qui pro concessio sanitatis dono gaudere debuerat, doloris magnitudinem clamore horribili testabatur et eadem hora manibus ad integrum restitutis postmodum sanus abscessit.	15. A cleric's hands were restored. At another time a certain cleric arrived to whom the function of both hands had been denied in an altogether miserable way. For because his fingers had been twisted toward his palm and the nails had penetrated the palms to the bones, the poor man was constantly tortured by great pains, such that also some putrefying parts of his hands emitted a stench from afar. When he stood not far from the blessed man's tomb, suddenly his fingers began to rise up, one by one successively, and to return to the harmony of their natural functions. He, however, who should have rejoiced about the gift of healing given to him, attested to the size of his pain with a terrible shout, and at that very hour, after his hands had been restored to perfection, he departed, healed ever since.
16. Quomodo idem sepulchrum in destructione basilicae inlaesum perman- serit et qualiter in alium locum reliquiae viri sancti translatae sunt. Quid nuper quoque circa eiusdem viri sancti sepulchrum gestum sit, quando ecclesia beati Galli reaedificandi causa	16. How the tomb survived the destruction of the church unharmed, and how the relics of the holy man were transferred to another place. We think that we ought not to suppress in silence what recently happened regarding the tomb of the same holy man, when the

destruebatur, arbitramur non esse silentio supprimendum. In eadem basilica iuxta aram beati Ioannis Baptistae arca quedam parieti contigua non magnis lapidibus opere cementicio [MvK, 111] in quatuor lateribus constructa, superius autem tabulis, quarum grossitudo trium vel quatuor erat digitorum, in transversum positis cementoque desuper litis cooperta visebatur, in qua saepe dicti viri corpusculum paulo altius a pavimento sublevatum tabula lignea tantum supposita iacebat. Aestimantes igitur multi corpus sancti patris sub terra positum, arcae vero constructionem ad designandum tantummodo sepulturae locum commentatam et ideo tumulum remanere intactum posse credentes, muro ecclesiae machinis aggressi crebris arietum ictibus ruere compulerunt. [MGH, 47] Qui cum ex omni parte magnae altitudinis essent magnisque machinarum impulsibus pariter poene corruentes, sepulchro viri Dei superferrentur, mirum in modum nullam arcae partem laeserunt. Quae evectis cineribus sic intacta ex omni parte reperta est, ac si nullo cadentium impetu parietum impetita fuisset. Postea vero dum quidam saxum haud grande super eam incaute icisset, protinus quadam ex parte confRACTA est. Tandem itaque cognito, quod in ea reliquiae sancti patris haberentur cum magno eas honore inde transtulerunt et in ecclesia beati Petri post altarium posuerunt.

church of St. Gall was torn down in order to be rebuilt. In that very church, next to the altar of the blessed John the Baptist, there was a coffer adjacent to the wall, that was constructed with not too large stones cemented together at four corners. Above, one could see it covered with planks that were three or four fingers thick, placed crosswise and plastered over with cement. In this coffer lay the little body of the often-mentioned man, a bit elevated from the ground with only a wooden plank placed under it. Many thought therefore that the body of the holy father was placed under the earth and that the construction of the coffer was devised only to indicate the place of the grave and that therefore the tomb could be left intact. Therefore, they assailed the wall of the church with machines and forced it to collapse with numerous strikes of battering-rams. When they were all around at a great height, completely crushing the walls with heavy, simultaneous beatings of the machines, they miraculously did not damage any part of the coffer. Thus, after they had removed the debris, the coffer was found completely intact, as if it had not at all been harmed by any attack of falling walls. Afterwards, however, as someone had uncarefully thrown a small a rock on top of it, part of the coffer immediately shattered. Once they had at last realized that the relics of the holy father were kept in it, they transferred them from there with great honor, and placed them in the church of the blessed Peter, behind the altar.

17. Quae ostensio in eodem oratorio cui-dam fratri manifestata sit.¹³⁸ Paucis deinde diebus exactis quidam frater dum nocturnas vigiliis praeveniens idem oratorium orandi gratia quadam [MvK, 113] nocte fuisset ingressus totoque affectu precibus insistent ad altare direxisset intuitum, nescio quam a dextris altaris in angelicae claritatis nitore vidit stare personam sacerdotali quidem habitu praefulgentem, facie autem ad orientem versa gestu corporis intentissimae orationis specimen exhibentem. Vestimenta vero ipsa tanti fuisse nitoris asseruit, ut humanae infirmitatis reverberarent obtutus. Cumque haec diu conspiceret et, utrum propius deberet accedere, anxia mentis hesitatione trutinaret, persona, quae apparuerat, se subtrahens eum miraculo et stupore consternatum reliquit. Non est igitur incredibile eundem venerabilem virum praesentiae suae visione declarare voluisse, digne circa translationem suam fraternae devotionis iteratam fuisse sollertiam.	17. What revelation was manifested in the oratory to a brother. A few days had passed since then. One night a brother had entered the oratory for prayer in anticipation of the nocturnal vigils. Devoting himself with his entire mind to prayer, he directed his gaze to the altar and saw at the right side of the altar a person in the splendor of angelic clarity, shining in a priestly habit. But with his face turned towards the east he displayed with the posture of his body an example of the most attentive prayer.¹³⁹ The brother affirmed, however, that his clothes had been of such a great splendor, that they resisted the gazes of frail humans. The brother was looking at this for a while and pondered with anxious hesitation of his mind whether he ought to come closer. But the person who had appeared withdrew and left him in consternation because of the miracle and stupefaction. It is, therefore, not unlikely that the same venerable man had wanted to declare through a vision of his presence, that with regard to his transfer the ingenuity of brotherly devotion had been repeated in a dignified manner.

138 *ostensio...manifestata sit*: see Gregory the Great, *Moralia in Hiob* 34.14.25 (note 84), 1750, l. 3–4 and l. 19–20.

139 For similar appearances, see Walahfrid, *Vita Galli* II, c. 4 (note 12), 315, l. 20–24; II, c. 13, 322.

Register

Der Quellenanhang ist nicht Bestandteil des Registers.

Personen

A

Abba Nesteros 203
Abel 241–245, 258, 374
Adala 68, 71
Adalbold 80
Adam 142, 242
Adelphe, Abt v. Remiremont 40, 41, 43, 142–143
Ado v. Vienne 20
Adon 36, 50
Aelfwine siehe Alboin
Aetius 343
Agapit I., Papst 206–207
Agilus, Abt v. Rebais 38, 49
Agrestius 42–43
Ahab, Kg. 257
Alboin, Kg. d. Langobarden 343
Albrih 79
Alcimus Avitus, Bf. v. Vienne 368
Aldegundis, Äbtissin v. Maubeuge 142–143
Alkuin 121–122, 306, 355
Aloinus 61
Alpolt 97, 100
Altirih 72
Altolf 55
Altum 97
Amalrico 58
Amandus, Bf. v. Maastricht 38, 138–139
Amatus, Abt v. Remiremont 40–43
Ambrosiaster 128, 373
Ambrosius, Bf. v. Mailand 126, 253
Amé 36
Angilram, Erzb. v. Metz 343
Anstrudis v. Laon 46, 138
Antonius d. Große 123, 125, 128–130, 143
Appo 61

Ariadne 32
Arn, Erzb. v. Salzburg 100
Arnefrid, Abt v. Reichenau 55, 58–59, 66
Arnulf, Bf. v. Metz 44, 138
Arnulf, Kg. d. Franken 342, 360
Arnulfus 68–71, 85
Ata 52, 55
Athanasius, Bf. v. Alexandria 123, 128
Atta 87
Attila, Kg. d. Hunnen 343
Audo, Kleriker 59
Audoenus, Bf. v. Rouen 36, 38, 47–50
Audoera, Kgn., Frau Chilperichs I. 208
Augustinus, Bf. v. Hippo 29, 106, 126, 129, 131,
134, 183, 241, 245–246, 303, 381
Aunachar, Bf. v. Auxerre 194, 263

B

Babelenus siehe Theodulf
Barachias 242, 244
Basilius, Bf. v. Caesarea 126, 141, 313
Basina, Tochter Chilperichs I. 208–209
Bathild, Kgn., Frau Chlodwigs II. 38
Baturich, Bf. v. Regensburg 327
Baudonivia 135
Beata 13, 51–60, 62, 64–65, 74, 156, 166–167, 269,
275, 376, 378
Beda Venerabilis 31, 245–246, 278, 289
Benedikt Biscop, Mönch 289
Benedikt v. Aniane 201, 317
Benedikt v. Nursia 14, 20, 37, 106, 133, 164, 188,
199, 218, 281, 301, 321–322, 331
– Regula Benedicti 20, 47, 65, 106, 111, 141,
158–160, 162–167, 170, 199, 215–218, 222, 236,

278, 280–281, 302–303, 316–317, 325, 329, 371,
375, 376, 378
Bernhari, Bf. v. Worms 339
Bertefried 210
Bertha, Tochter Burkhard's II. 363
Berthild, Äbtissin v. Chelles 141
Bertoara, Äbtissin v. Bourges 36
Bertrich 61
Bilichild, Frau Childerich's II. 252, 260
Blidgaer 58
Bodulus siehe Podalus
Bonifatius 88, 98, 158, 196, 346
Bonifatius, Hg. v. Elsass 44–45
Boson-Blandin 45
Brunichild 35, 136, 229, 234, 249, 250, 255, 257,
259, 374
Burgundofara 36, 47, 49
Burkhard I., Hg. 363
Burkhard II., Hg. 363
Burkhard III., Hg. 366
Buta 58
Butanc 58

C

Caesarius, Erzbf. v. Arles 37, 47, 129, 139, 140,
194, 199, 205–207, 303
Chagnoald 47
Charibert I., Kg. d. Franken 208
Chaticus siehe Eticho-Adalricus
Childebert I., Kg. d. Franken 209
Childerich II. Kg. d. Franken 211, 252, 259, 260
Childerich III., Kg. d. Franken 66, 69, 70, 186
Chilperich I., Kg. d. Franken 208–209, 257
Chilperich II., Kg. d. Franken 60
Chlodwig I., Kg. d. Franken 21
Chlothar I., Kg. d. Franken 136
Chlothar II., Kg. d. Franken 36, 135–136, 138,
140, 259, 373
Chlothar III., Kg. d. Franken 211
Chlothilde, Kgn., Frau Chlodwigs I. 130
Chramnelenus 35, 49
Christus 14, 45–46, 128–129, 131, 133, 137, 148,
159, 169, 197, 202, 225–226, 240, 242–243, 245,
247, 252, 280, 310–312, 322, 339–340, 351–353,
355, 359, 361, 368
Chrodechilde, Tochter Chariberts I. 208–209
Chunna, Abt v. Réôme 44

Cicero 125
Columba 113
Columban 10, 12, 14, 33, 35–41, 43, 45–50,
105–112, 114–119, 136–137, 139, 140, 163,
165–166, 172, 177, 200, 229–231, 233–234,
239, 247, 249, 250–252, 257, 262, 297, 317,
374–375
Contleuba 54
Contumeliosus, Bf. v. Riez 205–207, 211
Cú Chuimine 236
Cunzo 62
Cyprian, Bf. v. Karthago 126, 251, 315

D

Daghilinda 13, 59, 60
Dagobert I., Kg. d. Franken 37, 44, 138–140
Dagobert II., Kg. d. Franken 45
Dagobert III., Kg. d. Franken 59
David, Kg. 130, 135–136, 360, 373
Decentius, Bf. v. Gubbio 292
Desiderius, Bf. v. Langres 262
Desiderius, Bf. v. Vienne 233–234, 251–252,
254–255, 257, 259, 374
Desiderius, Kg. d. Langobarden 186, 212
Dhuoda 307
Dodo 60
Domitilla 52
Domnolus, Bf. v. Vienne 138
Donat 35, 49
Drogo, Sohn Karlmann's 65
Dudar 66

E

Eberhard, Markgraf v. Friaul 356
Ebo 66
Ebroin, Hausmeier 45–46, 211–212, 252, 254,
261, 263
Eccho 97
Edilleoz 87
Eduard 102
Egidius, Bf. v. Reims 209, 210
Eigil, Abt v. Fulda 96
Eiho 97
Einhard 341
Ekkehard IV. 20, 152, 366
Elias, Prophet 257–258
Eligius, Bf. v. Noyon 36, 38, 47–48

Elischa, Prophet 258
 Éloi siehe Eligius
 Engilpero 79
 Erchambert (Erchanbert) 58
 Erchanmar 86
 Erchinoald 33
 Erich 61
 Ermanarich, Kg. d. Goten 342
 Ermbert, Bf. v. Freising 98
 Ermino, Bf. v. Lobbes 142
 Eticho/Adalricus, Hzg. im Elsass 44, 68
 Eucherius, Bf. v. Lyon 318
 Eugendus 133
 Eugippius 318
 Eustadiole v. Bourges 135, 143
 Eustasius, Abt v. Luxeuil 35–37, 41–43, 45, 49, 140
 Evagrius Pontikos (Évagre le Pontique) 121, 125, 129
 Evodius 47
 Ezechiel, Prophet 243

F

Fara siehe Burgundofara
 Faro, Bf. v. Meaux 49
 Finnian, Abt 108, 113–114
 Flavia 35
 Florus v. Lyon 221
 Franziskus, Papst 19
 Fredegar 327, 373
 Fredegunde, Kgn., Frau Chilperichs I. 135
 Fulco, Erzb. v. Reims 342–343
 Fursa 33, 143

G

Gallus 9–12, 14, 17, 19–21, 37–39, 50, 58–59, 60, 65–68, 73, 76, 79, 84–89, 106–107, 119, 145–147, 149, 151–154, 156, 160, 163–167, 171–173, 230, 284, 287–289, 294–295, 298, 366, 372, 375, 379, 381–382
 Gauzoinus 59
 Gebalinda 167
 Gennadius v. Konstantinopel 337
 Gennadius v. Marseille 318, 246
 Genoveva 129–131
 Gerbald, Bf. v. Lüttich 335
 Germanus, Abt v. Moutier-Grandval 44–46, 49

Gerold, Graf 74
 Gertrud, Äbtissin v. Nivelles 38, 138
 Gherhanho 69
 Ghisalmundo 69
 Gildas 112
 Gisela, Äbtissin v. Waldkirch 363
 Gisela, Tochter Ludwigs d. Frommen 356
 Goldast, Melchior 51, 55, 59, 69
 Gondoinus, Graf v. Elsass 37, 44–45
 Gottfried, Hzg. 12, 370
 Gottschalk v. Orbais 214–221, 223
 Gozbert, Abt v. St. Gallen 73–74, 83, 85, 106
 Gozbert, Graf v. Nibelgau 149, 175–176, 269, 377
 Gregor d. Große, Papst 20, 121–122, 133–134, 142, 202, 240, 266, 303, 305, 373, 381
 Gregor v. Nazianz, Bf. v. Sasima 125
 Gregor, Bf. v. Tours 207–210, 246, 257, 263, 374
 Grimald, Abt v. Weissenburg und St. Gallen 357, 359, 367–368
 Grimoald 45
 Gundahari/Gunther, Kg. d. Burgunder 343
 Gunthchramn, Kg. d. Franken 208–210
 Gunther, Graf 101–103

H

Hadaburg 101–102
 Hadubrand 342
 Hadwig, Frau Burkhards III. 366
 Haimberto 69
 Hartbert, Abt v. Ellwangen, Bf. v. Chur 364
 Hartmut/Hartmuot/Hartmuat, Abt v. St. Gallen 82, 366, 367, 368
 Hatto, Erzb. v. Mainz, Abt v. Reichenau 366
 Heimperht 97, 99
 Heito, Bf. v. Basel, Abt v. Reichenau 332, 336
 Heliodorus 312
 Hermann d. Lahme 56
 Hermann I., Hzg. 364
 Hermas 128, 130, 141, 143
 Hermenricus, Kg. d. Ostgoten 342
 Hesindo 58
 Hetti 66
 Hettila 55
 Hicila 361
 Hieronymus 125, 239, 242–244, 247, 258, 303, 312–313, 318
 Hilarius, Bf. v. Arles 133

Hilarius, Bf. v. Poitiers 208–209
 Hildebrand 341–342
 Hildemar v. Corbie 317
 Himerius, Bf. v. Tarragona 219
 Hinkmar, Erzb. v. Reims 215–218, 220–221, 359
 Hirinchus 56
 Hiringus 64
 Hittilo 97, 99
 Honoratus, Erzb. v. Arles, Abt v. Lérins 129,
 133, 141
 Horskine 62
 Hrabanus Maurus, Ebf. v. Mainz, Abt v. Fulda
 76, 88–89, 215, 316, 348, 357, 367
 Hugo 68, 70
 Hulzilo 97, 99–100

I

Ilteri 73
 Ingeld 355
 Ingofredus, Abt v. Luxeuil 43
 Innozenz I., Papst 292
 Iro 80
 Isanbard, Graf 83, 371
 Isidor, Bf. v. Sevilla 205, 239–242, 244–245, 258,
 278, 303, 318
 Iso 20, 152
 Iusta 255

J

Jerome siehe Hieronymus
 Jesus 31, 249, 252, 340, 351–352
 Jezebel 257–259, 374
 Job 134
 Johannes, Abt v. Réôme 44, 142
 Johannes Cassian 121, 125–127, 129–130, 134, 142,
 178, 202, 204, 373
 Johannes Chrysostomos 303
 Johannes, Evangelist 278, 294, 352
 Johannes d. Täufer 243
 Johannes II., Bf. v. Konstanz, Abt v. St. Gallen
 16, 73, 150, 168, 270–272, 274, 276, 281, 290,
 378
 Johannes II., Papst 206–207
 Jojada 244
 Jonas v. Bobbio 33, 35–36, 38–39, 41–50, 106, 111,
 117–118, 136–137, 139–140, 142, 200, 229, 231,
 234, 249, 258, 262, 374

Joseph, Bf. v. Freising 97–98
 Judas Iskariot 280
 Judith 356, 367
 Judith, Ksn., Frau Ludwigs d. Frommen 356
 Julianus Pomerius 129, 303
 Julianus, Bf. v. Eclanum 245
 Justinian, oströmischer Ks. 28, 187–189, 378

K

Kain 242–243
 Karl d. Große, Kg./Ks. d. Franken 28, 70, 93,
 188, 212, 214, 295, 323, 325, 331, 335, 338, 341,
 343–344, 355, 357, 368, 370
 Karl d. Kahle, Kg./Ks. d. Franken 218, 359
 Karl III. (d. Dicke), Kg./Ks. d. Franken 152, 360
 Karl III. (d. Einfältige), Kg. d. Franken 342
 Karl IV., röm.-dt. Ks. 20
 Karl Martell 22, 58, 165
 Karlmann 20, 22, 52, 59, 65, 70–71, 164, 186,
 196, 370
 Keller, Augustin 19
 Kicila siehe Hicila
 Korbinian, Bf. v. Freising 98
 Kuonrad, Graf 364

L

Landarius 66, 70
 Landolt 54–56, 58, 60, 64–65, 74
 Lantbert 64–66, 166–168, 269, 275, 377–378
 Lantfrid, Hzg. 22
 Lantpert 148–149, 166, 168, 172, 377
 Laurentius v. Rom 251
 Lazarus, Bf. 67–68
 Leo d. Große, Papst 219
 Leoba 88
 Leodegar, Bf. v. Autun 52, 251–254, 257, 211–212,
 260–263
 Leodegar, Bf. v. Auxerre 195
 Leonardo da Vinci 349
 Leubovera, Äbtissin v. Poitiers 208–209
 Libran 113
 Libulfo 69
 Lioba, Äbtissin v. Tauberbischofsheim 91–92,
 101, 103, 104
 Liutbert, Erzb. v. Mainz 349, 351, 354, 357
 Liutfret 66–68
 Liutger 67

Lothar II., Kg. d. Franken 359
 Ludwig d. Deutsche, Kg. d. Franken 74,
 345–347, 357, 359, 367
 Ludwig d. Fromme, Kg./Ks. d. Franken 52, 72,
 74, 93, 186, 215, 219, 345–346, 355, 356, 370
 Lukas, Evangelist 352
 Lupicinus 132–133
 Lupus, Bf. v. Sens 138
 Luzifer 347

M

Mactefledis, Äbtissin 42–43
 Magulfus 74
 Marcian, röm. Kaiser 189
 Marcus 67, 271–272, 279
 Maria, Mutter Jesu 52, 71, 340
 Markus, Evangelist 352
 Martin, Bf. v. Braga 121, 130–131, 139
 Martin, Bf. v. Tours 52, 54, 232, 253, 257
 Matthäus, Evangelist 352
 Mauvo 70
 Maximus, Kaiser 257
 Methodios, Bf. v. Olympos 127
 Miron, Kg. d. Sueben 131
 Mothar 67
 Muninc 57

N

Nantger 67
 Nikolaus I., Papst 360
 Notker Balbulus 360–361, 367
 Num 46
 Numerianus 44
 Nuno 72

O

Odalrich 80
 Odalsinda 66
 Odilo, Hzg. v. Bayern 22, 97, 99, 101, 212
 Odoakar, Kg. 342
 Optomarus 44
 Origenes 243
 Otfrid v. Weißenburg, Mönch 322, 347–354,
 356–357, 359–361, 366–368
 Otmar, Abt v. St. Gallen 9–23, 26–29, 31–32,
 39, 51, 58–60, 62, 64–68, 70–74, 105, 107,
 109, 111–112, 119, 145–169, 171–173, 175–178,

226, 267, 269–272, 275, 278–279, 281–282,
 294–295, 301–303, 317–319, 369–371,
 375–382

Otto 58

Ouen siehe Audoenus

Oyend siehe Eugendus

P

Paul, Apostel 46, 132, 169–170, 225, 242,
 279–280
 Paul I., Papst 52
 Paulinus 253
 Paulus Diaconus 343
 Pebo (Pepo), Graf 55–57, 61
 Perathgoz 149, 168, 175–176
 Pernhart 98
 Perolf 87
 Petronilla 52
 Petrus, Apostel 52, 76, 151, 169, 225, 279, 280,
 339, 361
 Petto, Graf 61
 Philibert, Abt v. Jumièges 38, 49, 138–139
 Pilatus 249, 252, 340
 Pippin d. Bucklige, Sohn Karls d. Großen 186
 Pippin I., Kg. d. Franken 13, 20, 22–23, 59, 62,
 64–66, 69–70, 72–73, 102, 147–148, 156–157,
 159, 162, 164–165, 186, 267, 269, 282, 301, 370,
 377
 Pirhtilo 97
 Pirmin 40, 52–53
 Podalus 68–71
 Polyeuktus 265
 Pontius 251
 Potentin 35
 Praeiectus, Bf. v. Clermont 37, 47, 262
 Praetextatus, Bf. v. Rouen 380
 Prosper 318
 Protadius 255
 Prudentius 127, 134, 251, 373
 Pseudo-Ephrem 303
 Pseudo-Seneca 318

R

Rachibert 51, 54
 Rachilt 83
 Radegund, Kgn., Frau Chlothars I. 27, 135, 140,
 208

Ramming 86
 Ramuuolf 97
 Randoaldus 44
 Ratchis, Kg. d. Langobarden 59
 Ratgoz 151
 Rathari 55
 Rating 82
 Ratpald 67
 Ratpert 19, 106, 145, 147, 150, 152, 366, 379
 Rauching 210
 Reccho 80
 Reginheri 97
 Reginlind 363–365
 Remedius, Bf. v. Chur 292
 Richarius, Abt v. Centula 138
 Richulf, Erzbf. v. Mainz 339
 Rigbold, Chorb. v. Reims 218
 Rihbert 58
 Rihcar 72–73
 Rihcpold 80
 Roberto (Rohbert) 58
 Rodaccius 69, 71
 Romain 132–133, 143
 Romaric, Abt v. Remiremont 36, 40–43
 Romary 138
 Rösch, Ulrich 288
 Rothpald 66
 Ruadhard, Graf 14, 22–23, 71, 145, 147–148,
 157–161, 166, 172, 175, 267–269, 377
 Ruadhere 82
 Ruben 236
 Rudolf II., Kg. v. Burgund 363
 Rudolf v. Fulda 92–93, 101
 Rufin 125
 Ruoddrud, Frau Sikers 81
 Ruodpoto 82
 Rusticius 219
 Rusticule v. Arles 137–138, 140

S

Sacharja 243–244
 Salaberge, Äbtissin v. Laon 37, 45–46, 38
 Salomo I., Bf. v. Konstanz 359–360, 369, 379
 Salomo III., Bf. v. Konstanz 81, 85, 360–361
 Saulus 279
 Schöpflin, Johann Daniel 69
 Secharja 258

Seneca 125, 131
 Sidonius, Bf. v. Konstanz 66, 72–73, 145, 150,
 269–270, 376–379
 Sigibert III., Kg. d. Franken 44–45
 Sigihard 360
 Siker 81
 Silvester 61, 64–66
 Sindloz siehe Sinlaz
 Sinlaz 53
 Siricius, Papst 219–220
 Sisebut, Kg. d. Westgoten 233–234, 251, 254–255,
 259, 262
 Smaragdus, Abt v. St. Mihiel 316–317
 Starchulfo 69
 Stephan, Protomärtyrer 240–241, 244–245, 255,
 258, 374
 Stephanus 271–273, 279
 Sulpicius Severus 232, 253, 257
 Sundarheri 97, 99

T

Tassilo, Hzg. v. Bayern 101–102, 186, 212–214
 Tello, Bf. v. Chur 171, 240
 Tertullian 131
 Tetricus, Bf. v. Auxerre 196
 Tetta, Äbtissin 43
 Thegan, Chorb. v. Trier 355
 Theoderich, Kg. d. Ostgoten 342
 Theodor v. Tarsus 236
 Theodulf 36
 Theothbald 73, 275
 Theseus 32
 Theudebald, Hzg. v. Alemannien 22, 59, 65, 71
 Theudebert II., Kg. d. Franken 41
 Theuderich II., Kg. d. Franken 35, 136, 229–230,
 234, 249–250, 255, 259, 262
 Theuderich III., Kg. d. Franken 45, 211,
 259–260
 Theuderich IV., Kg. d. Franken 60
 Theuderich, Sohn Childerichs III. 186
 Timo 98–99

U

Ubo 53
 Udalrich, Graf 62
 Ufo siehe Ubo
 Urcinus 44

Ursinus 211–212

Ursio 210

Uualoni 58

Uuarmunt 97

Uuerinulfo 69

Uuolfheri 98

V

Venantius Fortunatus 27–28, 140

Vergil 339

Victor v. Capua 346

Victor, Graf 11, 153

Vinidisca 55

Virgil, Bf. v. Salzburg 101

Voluinc 55

W

Walahfrid Strabo 11, 14–15, 17, 19, 22–23, 26,
28, 39, 64, 73, 106, 145–149, 151–158, 160,
162–166, 168, 171–173, 175–178, 226, 301–302,
318, 376–381

Walbert, Abt v. Luxeuil 35–38, 43–47, 50

Waldo, Bf. v. Chur 360

Waldo, Bf. v. Freising 360–361

Waldo 65

Walhere 81

Waltram 11, 301

Wandalbert v. Prüm 20

Wandregisel 37, 48–49, 138–139

Waning, Graf 258

Wanulfus 71

Warin, Graf 14, 22–23, 71, 83, 145, 147–148,
157–161, 166, 172, 175, 267–269, 371, 377

Warnachar 262

Watto 86

Werdo, Abt v. St. Gallen 62

Werinbert 367–368

Werinbraht siehe Werinbert

Wetti 39–40, 106, 145, 165

Wido, Graf 307

Widukind 186

Wileldruda 82

Wilhelm 307

Winithar 16, 166, 168–171, 267, 272–273,
276–282, 318, 373, 379

Wolfcoz 68

Wolfram 272–273

Wulfoald 45

Y

Ysanbert 86

Z

Zacharias 242–244, 258, 374

Zeno, Bf. v. Verona 97

Orte

A

Aachen 74, 331

Aadorf 62

Aargau 19, 363

Admont 328

Agaune 36, 42, 46

Ahausen 67

Alemannien 12, 21–22, 51, 53, 59, 65, 71, 77, 108,
147–148, 172, 267, 282, 327, 359, 371

Alexandrien 123

Annegrav 33, 43

Arbon 64–65, 167, 287, 333

Arbongau 58, 86

Ardennen 48

Argengau 276

Arles 140

Arnegg 61

Arnulfsau 157

Augst 66

Augstgau 66, 102

Austrasien 211

Autun 252

Auvergne 47

B

Bächingen 67

Balingen 356

Bangor 12, 297

Bäretswil 54, 64
 Basel 334
 Bayern 102–103, 343
 Benken 56, 275, 364, 366
 Berlikon 74
 Bertoldsbaar 356
 Besançon 35
 Bobbio 12, 33, 37, 40, 48, 49, 106, 109, 114, 230, 375
 Bodman 149, 175–176, 269, 377–378, 380
 Bourges 36
 Bregenz, Kloster 36, 333
 Breisgau 66, 68, 71, 73, 85, 86, 87, 276, 363, 372, 377
 Bremen 51
 Buchau 157
 Bulgarien 215
 Burgrain 86, 101
 Burgund 78, 334
 Bützberg 66

C

Cambrai 232–233
 Canterbury 236
 Chamalières 37, 47
 Champagne 343
 Chiemgau 101
 Chiusi 87
 Chur 56, 60, 153, 172, 286
 Churrätien 11
 Cluny 76, 78, 80–82, 224
 Corbie 215, 236
 Coutances 35

D

Dairinis 236
 Dalmatien 215
 Dattikon 54
 Diessenhofen 67
 Disentis 364
 Düren 72–73, 377
 Dürnten 64, 84
 Dussnang 66

E

Eboriacum 36, 47, 49
 Ebringen 60

Effretikon 64
 Egringen 66, 84–85, 87
 Eigeltingen 61
 Einsiedeln 74
 Elbersweiler 68
 Elgg 58, 84
 Ellwangen 363–364
 Elsass 21–22, 68, 70–71, 85, 334, 348, 376
 Elsassgau 68
 England 31, 344
 Erding 371
 Eschenz 269
 Ettenheimmünster 157, 329

F

Faremoutiers-en-Brie 36
 Feldkirch 333
 Fischingen 66
 Fontaine 31
 Fontenelle 37, 48
 Franche-Comté 334
 Freising 100–101
 Friaul 215
 Fulda 14, 76, 88–89, 95–96, 104, 157, 215, 340, 346
 Fürstenfeldbruck 102

G

Gallinaria 54
 Gebertschwil b. Oberbüren 59, 64
 Genezareth 280
 Gengenbach 157, 329
 Glatt 61, 65
 Gomorrha 347
 Grafstal 64
 Graubünden 364
 Gregoriental 68–69

H

Haguenau 69
 Hautvillers 220
 Heidelberg 368
 Heidolsheim 68
 Heldswil 66
 Henau 66
 Herten 66
 Hinwil 64

Hirsau 224
Hohentwiel b. Singen 366
Honau 68, 71, 328
Hornbach 52–53, 68, 71, 157
Humbach-Montabaur 366

I

Illnau 64
Ingelheim 213
Iona 113, 236
Irland 31, 48, 105, 108–109, 112–114, 139
Isen 94, 97–102, 104, 371
Isle 36
Israel 242–244, 251
Issoire 47
Italien 87, 108, 342, 369

J

Jouarre 36, 50
Jouy 36
Jumièges 38, 49, 138
Jussamoutier 35

K

Kembs 68–69, 71, 85
Kempraten 54
Kirchzarten 84
Kisslegg 84
Koblenz 360
Konstanz 40, 55, 65–66, 81, 146, 172, 268–269,
273, 281, 347, 359–360, 364, 378–379
Krozingen 86

L

Lagny 33
Landshut 99
Langres 45, 262
Laon 37, 45–47, 50,
Lauterbach 88, 102
Lech 21
Lenzikon 4454
Lérins 54, 122
Ligugé 141, 237, 306–307, 372
Limburg an d. Lahn 366
London 237, 303, 307
Lorsch 95, 104, 363–364
Lothringen 334

Lützelau 13, 51, 53–54, 58, 376
Luxeuil 12, 33, 35–38, 40–50, 109, 140, 211, 229,
251, 375

M

Madetswil 64
Mainz 215–216, 218, 357, 366
Marlenheim 334
Maursmünster 328, 334
Mazerolles 33
Meran 98
Mesikon 64
Metz 343
Meuse 45
Michelbeuren 103
Minseln 66
Mönchaltorf 54
Montfaucon 48
Moutier-Grandval 37, 44–46, 50
München 97, 327, 360
Münster 68–69
Munzach 66
Murbach 52, 327–330

N

Neuhausen 61
Neustrien 46
Neuweiler 328
Niederbüren 61
Noirmoutier 38

O

Oberkirch-Kaltbrunn b. Benken 366
Oberteuringen 67
Oberwangen 66
Oberwinterthur 54
Oberzell 366
Öhningen 364
Orbais 215
Ortenau 329
Ostalbkreis 363
Österreich 102
Otting 94, 101–104, 371

P

Palästina 130
Paris 36, 48, 303, 327

Péronne 33
 Pfäfers 56, 74
 Pfyn 54
 Poitiers 27, 135, 140, 207–208, 211, 237
 Poitou 33

R

Rankweil 333
 Rätien 51, 56, 60, 77–78, 364
 Rebais 36, 38, 48–49
 Regensburg 324, 327–328, 347
 Reichenau 18, 23, 40, 52–54, 56, 58, 66, 74, 95,
 150, 166, 215, 273, 275, 289, 290, 299, 318,
 324, 327–330, 359, 361, 366, 375–377, 379,
 382
 Reims 215, 220, 360
 Remiremont 36, 38, 40–47, 50, 294
 Rheingau 363
 Rickenbach 66, 85
 Riedikon 54
 Rom 13, 22, 66, 88, 164, 166, 206–207, 215, 346,
 360, 366
 Romainmôtier 35, 37, 48–49
 Romanshorn 84–85
 Rosenheim 100
 Rötteln 66
 Rouen 38, 48
 Royat 47
 Rüeterswil 82

S

Säckingen 74
 Saint-Denis 95, 157–158, 211, 260
 Saint-Germain-des-Près 95
 Saint-Maurice d'Agaune 36, 44
 Sainte-Croix 207
 Sainte-Marie-Saint-Jean 37, 50
 Salzach 102
 Salzburg 100–101, 103,
 Schäftlarn 101
 Schanis 74, 364
 Scharnitz-Schlehdorf 101
 Schlatt 66
 Schmerikon 54
 Schuttern 329
 Schwaben 356, 359
 Schwarzach 158, 329

Schwarzwald 366
 Seen 72
 Sion 143
 Sitterdorf 62
 Sodom 347
 Soissons 218
 Solignac 36, 48
 Solothurn 363
 Sornegau 44
 Speyergau 348
 St. Emmeram 327
 St. Goar 213
 Steiermark 328
 Stein am Rhein 147, 149, 175, 366, 377
 Steinach 267, 270–271, 281–282
 Steinachtal 73
 Stetten 67
 Strassberg 88
 Straßburg 69, 210, 334
 Stuttgart 22–23
 Südtirol 98
 Süllichgau 356
 Sulz am Neckar 61
 Surburg 68–69, 328
 Syrien 346

T

Tauberbischofsheim 91, 101, 104
 Tegernbach 100
 Thurgau 64, 73, 86, 167, 268–269, 377
 Toskana 53
 Tours 52, 95, 208
 Turbenthal 72
 Turin 109, 116

U

Ufenau 53–54
 Ugesberg 88
 Urlau 82
 Uznach 54, 64, 74, 82, 85

V

Verdun 48
 Vogesen 41–42
 Vorarlberg 21, 333

W

Walda-St. Georgen 366
 Waldkirch 363
 Walgau 333
 Wall 99
 Warmbach 66
 Wasselnheim 68
 Wasserbach 84
 Wasserburg 85
 Weißenburg 289, 338, 354, 359, 361
 Welschingen 67
 Wenken 66
 Wenzikon 66
 Werd 176, 269, 378

Wien 327, 350, 361
 Wil 66
 Willmandingen 85
 Wissembourg 86
 Wittnau 85, 87
 Wolfenweiler 60
 Worms 339, 359
 Wurmlingen 85

Z

Zarten 86
 Zell 54
 Züberwangen 66
 Zürichgau 64, 82
 Zurzach 363

Synoden**A**

Aachen (798) 335
 Aachen (802) 331
 Aachen (816) 332
 Agde (506) 190–193, 195, 218
 Attigny (762) 290–291
 Auxerre (561–605) 194

C

Chalkedon (451) 189–190, 219
 Clichy (626/627) 136, 373
 Compiègne (757) 72
 Concilium Germanicum (742) 162, 165, 196, 377

E

Epao (517) 191–193
 Estinnes (743) 159, 161–162, 164

F

Frankfurt (794) 212, 214, 335

H

Herstal (779) 295

L

Lyon (583) 26, 194

M

Mâcon (585) 217
 Mainz (813) 336
 Mainz (829) 215–216
 Mainz (847) 219
 Marseille (533) 205
 Meaux-Paris (845/846) 219
 Metz (590) 210

N

Narbonne (589) 195
 Nicäa (325) 196, 246

O

Orléans (511) 191, 193
 Orléans (538) 193–194
 Orléans (549) 26

P

Paris (829) 355

Q

Quierzy (849) 216, 218, 221

S

Saint-Jean-de-Losne (673–675) 195
 Soissons (744) 161, 170

T

Toledo (656) 195

Tribur (895) 219, 360–361

V

Ver (755) 164, 170

Ver (844) 219