Zeitschrift: Der Geschichtsfreund : Mitteilungen des Historischen Vereins Zentralschweiz

Herausgeber: Historischer Verein Zentralschweiz

Band: 150 (1997)

Artikel: "Gott treu das ganze Leben weihen" : Ausschnitte aus dem Leben der Benediktinerin Gertrud Leupi (1825-1904)

Autor: Leimgruber, Yvonne

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-118756

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

«Gott treu das ganze Leben weihen». Ausschnitte aus dem Leben der Benediktinerin Gertrud Leupi (1825–1904)

Yvonne Leimgruber, Jegenstorf

Die aus dem Luzernischen stammende Benediktinerin Gertrud Leupi (1825–1904), Gründerin mehrerer Klöster, erlebte den Modernisierungsprozess im 19. Jahrhundert hautnah mit. In die Zeit der beginnenden Industrialisierung und des entstehenden Kulturkampfes hineingeboren, erfuhr das in einer streng konservativ-katholischen Bauernfamilie aufgewachsene Mädchen das Anders-Sein seiner Familie im protestantischen Dorf sehr direkt. Später, als benediktinische Schwester, setzte sie sich für die pauperisierte Bevölkerung, die Volksschulbildung sowie als Mitgründerin des Klosters Maria Rickenbach für die Sache der Katholisch-Konservativen ein.

Was mich bei dieser Entwicklung von Gesellschaft und katholischer Kirche besonders interessiert und auch Thema des vorliegenden Aufsatzes ist: Wie erlebte Gertrud Leupi diese Umgestaltung, wie stand sie darin? Wie also verlief die Geschichte auf engstem Raum, wie äusserte sich der grössere Wandlungsprozess in der kleinsten historischen Einheit, dem Individuum? Ein solch mikrohistorischer Ansatz schliesst die umfassenderen historischen Strukturen und Bewegungen nicht aus; vielmehr ermöglicht dieses Vorgehen ein differenzierteres Bild übergeordneter Entwicklungen.[1]

Der Modernisierungsprozess in der Schweiz um die Mitte des 19. Jahrhunderts ist der rote Faden, welcher sich durch meine ausschnittweise Betrachtung des Lebens der Ordensfrau Gertrud Leupi[2] zieht. Im Fokus steht eine aus einfachen bäuerlichen Verhältnissen stammende Frau, die sich zu einem klösterlichen Leben berufen fühlte. Gegen verschiedene Widerstände erreichte sie die Aufnahme in ein Schwesterninstitut und wurde nach einigen Umwegen Mitgründerin des Benedik-

[1] Georg G. Iggers, Alltagsgeschichte, in: Geschichtswissenschaft im 20. Jahrhundert, 2. Aufl., Göttingen 1996, S. 73–87, hier: S. 87. Iggers Beitrag ist eine gute Einführung in das Forschungsfeld von Alltagsgeschichte, Mikrohistorie und Historischer Anthropologie.

[2] Für diese Arbeit stütze ich mich hauptsächlich auf die Autobiographie Gertrud Leupis (Klosterarchiv Marienburg. Bei diesem Schriftstück ist jede fünfte Seite numeriert. Zur genaueren Unterteilung verwende ich jeweils die Aufgliederung in a–d, so dass z.B. die achte Seite des Dokuments mit 2d, die neunte Seite mit 3a bezeichnet ist.) und auf die von Abt Anselm Villiger verfasste Gründungsgeschichte Maria Rickenbachs (Anselm Villiger, Gründungsgeschichte des löblichen Frauenklosters der ewigen Anbetung auf Maria Rickenbach, Kt. Unterwalden nid dem Wald, nebst einigen Lebensabrissen der ersten Bewohnerinnen daselbst, nach authentischen Quellen gesammelt

tinerinnenklosters Maria Rickenbach in Nidwalden und weiterer Klöster.[3] Der folgende Text umfasst die in der Autobiographie Gertrud Leupis und der Klosterchronik Anselm Villigers (1825–1901; 1866 Abt von Engelberg) beschriebene Zeit vom Eintritt in das Institut Baldegg bis zur Erweiterungsphase des neugegründeten Klosters Maria Rickenbach, also die 1840er bis 1860er Jahre. Dies ermöglicht Rückschlüsse auf den historischen Kontext und den genannten Modernisierungsprozess, wobei besonders zwei Aspekte zentral sind: Es sind im Bereich der Sozial- und Wirtschaftsgeschichte das in Entstehung begriffene Volksschulwesen und der Pauperismus sowie im kulturellen Bereich kirchengeschichtliche Entwicklungen, insbesondere die Entstehung tätiger Schwesterninstitute und die zunehmende Differenz zwischen säkularisierter und katholisch-konservativer Welt. Besonders gewichten werde ich zudem die Lebenswelten insbesondere von katholischen Frauen aus einfachen bäuerlichen Verhältnissen, um mich möglichst nahe an die Lebensbedingungen und -gestaltungsmöglichkeiten heranzutasten, welche sich Gertrud Leupi boten.

Doch zurück zum historischen Kontext, zur Makroebene:[4] In welche Welt wurde Gertrud Leupi hineingeboren, welche Ereignisse und Entwicklungen berührten

und dargestellt, Bd. 1 1865, 1866 erweitert, Klosterarchiv Engelberg; von mir verwendet: handschriftliche Kopie der 1866 verfassten erweiterten Ausgabe, Klosterarchiv Maria Rickenbach). In beiden Schriften sind Kindheit und Jugend der Schwester, ihre Hinwendung zum klösterlichen Leben sowie die erste Zeit als Priorin in Maria Rickenbach beschrieben. Daneben verwende ich Institutsprotokolle und -tagebücher, Nekrologe, Briefe, in Buchform gefasste Berichte und zivilstandsamtliche Schriften.

Zu Gertrud Leupi und dem Kloster Maria Rickenbach sind verschiedene Arbeiten publiziert worden. Die meisten dieser Veröffentlichungen sind aus einer grossen Begeisterung heraus geschrieben und daher mehr hagiographisch als wissenschaftlich in ihrer Ausrichtung. Vgl. hierzu: Alberta Luthiger, Hundert Jahre Benediktinerinnenkloster der ewigen Anbetung Maria Rickenbachs Nidw., [s.l.] 1957; Ida Lüthold-Minder, Maria Rickenbach, Nider-Rickenbach 1968; Dies., Mutter Maria Gertrud Leupi, Bern 1973; Moritz Jäger, Schwester Gertrud Leupi 1825–1904. Gründerin der drei Benediktinerinnenklöster Maria Rickenbach, Yankton, Marienburg, Freiburg i.Ue. 1974. Gerade Jägers Beitrag bietet jedoch einen guten Überblick über verschiedene Lebensstationen der Schwester und besteht zu weiten Teilen aus – allerdings teilweise stark redaktionell veränderten – Auszügen aus der Autobiographie. Zwei wissenschaftliche Texte nehmen Bezug auf das Thema: Cécile Sommer-Ramer, Maria Rickenbach, in: Helvetia Sacra, Abt. III, Die Orden mit Benediktinerregeln, Bd. 1, Teil 1, Frühe Klöster, die Benediktiner und Benediktinerinnen in der Schweiz, Bern 1986, S. 1848–1858; Brigitte Degler-Spengler, Die Schweizer Benediktinerinnen in der Neuzeit, in: Elsanne Gilomen-Schenkel, Rudolf Reinhardt und Brigitte Degler-Spengler, Benediktinisches Mönchtum in der Schweiz. Männer- und Frauenklöster vom frühen Mittelalter bis zur Gegenwart, Bern 1986, S. 171–230. In meiner Lizentiatsarbeit «Zwischen Willen und Gehorsam. Gertrud Leupi (1825–1904) und die Gründung des Benediktinerinnenklosters Maria Rickenbach», Zürich 1995, ist die genannte Lebensphase eingehend untersucht. Im Gegensatz zum vorliegenden Aufsatz, der sich auf sozial-, wirtschafts- und kirchenhistorische Aspekte konzentriert, habe ich in dieser Arbeit zudem mit psychohistorischen Ansätzen gearbeitet.

3 Gertrud Leupi war (Mit-)Gründerin der Benediktinerinnenklöster von Maria Rickenbach (NW), der Marienburg (LU) sowie Yankton (South Dakota, USA).

4 Zur schweizerischen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der besprochenen Zeit: Jean-François Bergier, Die Wirtschaftsgeschichte der Schweiz, Zürich 1983; Geschichte der Schweiz und der Schweizer, Bd. 2, Basel [etc.] 1983; Erich Gruner, Die Arbeiter in der Schweiz im 19. Jahrhundert. Soziale Lage, Organisation. Verhältnis zu Arbeitgeber und Staat, Bern 1968; Handbuch der Schweizerge-

ihr Leben? Der Gegensatz zwischen der konservativ-agrarischen, überwiegend katholischen und der liberalen, zunehmend industrialisierten protestantischen Schweiz wurde immer grösser. Die alten Führungsschichten verloren an Einfluss und unterlagen 1847[5] den aufstrebenden liberalen und radikalen Kräften, welche den neuen Bundesstaat konstituierten. Dies bedeutete jedoch keine Harmonisierung unterschiedlicher Lebens- und Glaubenswelten, wie der Kulturkampf der 1870er Jahre und die erst im 20. Jahrhundert vollzogene Integration der katholisch-konservativen Partei in die schweizerische Parteilandschaft deutlich zeigen.[6]

Mit dem Übergang zur bürgerlichen Gesellschaft und den modernisierten Produktionsbedingungen veränderten sich die Arbeitsbedingungen und -orte. Die verbesserte Ernährung, hygienische und medizinische Fortschritte bewirkten ein Be-

schichte, Bd. 2, Bern 1977; Albert Hauser, Das Neue kommt. Schweizer Alltag im 19. Jahrhundert, Zürich 1989 [enthält viel illustrierendes Bildmaterial]; Anne-Lise Head und Brigitte Schnegg (Hg.), Armut in der Schweiz (17.–20. Jh.). La pauvreté en Suisse (17e–20e s.), Zürich 1989; Martin Körner, Die Schweiz 1650–1850, in: Handbuch der europäischen Wirtschafts- und Sozialgeschichte, Bd. 4, Europäische Wirtschafts- und Sozialgeschichte von der Mitte des 17. Jahrhunderts bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts, Stuttgart 1993, S. 589–617; Schweiz im Wandel. Studien zur neueren Gesellschaftsgeschichte. Festschrift für Rudolf Braun zum 60. Geburtstag, hrsg. von Sebastian Brändli, David Gugerli, Rudolf Jaun und Ulrich Pfister, Basel [etc.] 1990; zur demographischen Entwicklung: François Höpflinger, Bevölkerungswandel in der Schweiz. Zur Entwicklung von Heiraten, Geburten, Wanderungen und Sterblichkeit, Grüsch 1986; neuere Darstellungen zu einzelnen Regionen, auch frauenspezifisch: Philipp Arnold, Almosen und Allmenden. Verarmung und Rückständigkeit in der Urner Markgenossenschaft 1798–1848, Diss. Zürich 1994; Elisabeth Joris und Heidi Witzig, Brave Frauen, aufmüpfige Weiber. Wie sich die Industrialisierung auf Alltag und Lebenszusammenhänge von Frauen auswirkte (1820–1940), Zürich 1992; Dies., Frauengeschichte(n). Dokumente aus zwei Jahrhunderten zur Situation der Frauen in der Schweiz, Zürich 1986; Annamarie Ryter, Als Weibsbild bevogtet. Zum Alltag von Frauen im 19. Jahrhundert. Geschlechtsvormundschaft und Ehebeschränkungen im Kanton Basel-Landschaft, Diss. Liestal 1994; Frauke Sassnick, Armenpolitik zwischen Helfen und Strafen. Das Problem der Armut in Winterthur vom Ancien Régime zum 19. Jahrhundert, Diss. Winterthur 1989; Verena Schmid, «... von allem entbloesst». Armut, Armenwesen und staatliche Reformpolitik in Schaffhausen (1800–1850), Diss. Zürich 1993; ein allgemeiner Überblick über die europäische Sozial- und Wirtschaftsgeschichte: Georg Franz-Willing, Die technische Revolution im 19. Jahrhundert. Der Übergang zur industriellen Lebensweise, Tübingen [etc.] 1988; Peter N. Stearns und Herrick Chapman, European Society in Upheaval. Social History Since 1750, New York 1992; Christian Pfister, Im Strom der Strom der Modernisierung. Bevölkerung, Wirtschaft und Umwelt im Kanton Bern 1700–1914, Bern [etc.] 1995.

5 Zum Sonderbundskrieg vgl.: Heidi Borner, Zwischen Sonderbund und Kulturkampf. Zur Lage der Besiegten im Bundesstaat von 1848, Luzern/Stuttgart 1981; Erwin Bucher, Die Geschichte des Sonderbundskrieges, Zürich 1966; Fritz Rieter, Der Sonderbundskrieg. Eine Skizze, Zürich 1948; Carlo Moos, Fragen an den Sonderbund, in: Der Geschichtsfreund, Jg. 149, 1996, S. 83–103; Joachim Remak, A very civil War. The Swiss Sonderbund War of 1847, Boulder [etc.] 1993.

6 Vgl. hierzu: Urs Altermatt, Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert, Freiburg 1991 (2. Aufl.); Ders., Der Weg der Schweizer Katholiken ins Ghetto. Die Entstehungsgeschichte der nationalen Volksorganisation im Schweizer Katholizismus 1848–1919, Zürich 1991; Peter Stadler, Der Kulturkampf in der Schweiz. Eidgenossenschaft und Katholische Kirche im europäischen Umkreis 1848–1888, Frauenfeld/Stuttgart 1984; zur Geschichte der katholisch-konservativen Partei vgl. Markus Hodel, Die Schweizerische Konservative Volkspartei 1918–1929. Die goldenen Jahre des politischen Katholizismus, Diss. Freiburg/Schweiz 1994. In diesem Werk wird die Integration der heutigen CVP in den antisozialistischen Bürgerblock beschrieben.

völkerungswachstum, das erst gegen Ende des Jahrhunderts gebremst wurde und über längere Zeit hinweg zu einer Verarmung weiter Bevölkerungsteile führte. Die sich formierende bürgerliche Gesellschaft entwickelte ein neues Rollenverständnis der Geschlechter:[7] An die Stelle von Standesdefinitionen traten Charakterdefinitionen. Diese verwiesen den Mann auf den öffentlichen Bereich und die gesellschaftliche Produktion, die Frauen auf den häuslichen Rahmen mit der privaten Reproduktion. Als zentrale Merkmale wurden dem weiblichen Geschlecht Passivität und Emotionalität, dem männlichen Geschlecht Aktivität und Rationalität zugeschrieben. Die «wissenschaftlich» fundierten Zuordnungsprinzipien sahen Physis und Psyche der Frau auf die Fortpflanzung, jene des Mannes auf den Kulturzweck ausgerichtet. Damit wurden Frauen (weiterhin) von öffentlichen Gestaltungsmöglich-

[7] Vgl. hierzu den immer noch gültigen Aufsatz von Karin Hausen, Die Polarisierung der «Geschlechtscharaktere» – Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben, in: Werner Conze (Hg.), Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas, Stuttgart 1976, S. 363–393; zu den gesellschaftlich konstruierten Geschlechtsmerkmalen vgl.: Joan W. Scott, Gender: A useful Category of historical Analysis, in: Dies., Gender and the Politics of History, New York 1988, S. 28–50; zur Frauen- und Geschlechtergeschichte: Gisela Bock, Karin Hausen und Heide Wunder, Frauengeschichte – Geschlechtergeschichte, Frankfurt/New York 1992; Gisela Bock, Geschichte, Frauengeschichte, Geschlechtergeschichte, in: Geschichte und Gesellschaft, Jg. 14, 1988, S. 364–391; Rebekka Habermas, Geschlechtergeschichte und «anthropology of gender». Geschichte einer Begegnung, in: Historische Anthropologie, 1993, 3, S. 487–509; Elisabeth Joris und Heidi Witzig, Alltagserfahrungen von Frauen als Ausgangspunkt historischer und sozialwissenschaftlicher Fragestellungen, in: Feministische Studien Jg. 12, 1994, 2, S. 81–90; Hannah Schissler, Soziale Ungleichheit und historisches Wissen. Der Beitrag der Geschlechtergeschichte, in: Dies. (Hg.), Geschlechterverhältnisse im historischen Wandel, Frankfurt/New York 1993, S. 9–36; Joan W. Scott, Von der Frauen- zur Geschlechtergeschichte, in: Hannah Schissler (Hg.), Geschlechterverhältnisse, S. 37–58; Brigitte Studer, Das Geschlechterverhältnis in der Geschichtsschreibung und in der Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts. Überlegungen zur Entwicklung der historischen Frauenforschung und zu ihrem Beitrag zur geschichtlichen Erkenntnis, in: Feministische Studien Jg. 7, 1989, 1, S. 97–121; Regina Wecker, Frauengeschichte – Geschlechtergeschichte, in: Geschichtsforschung in der Schweiz. Bilanz und Perspektiven – 1991, Basel 1992, S. 157–168. Eine einführende Bibliographie zur Frauengeschichte der Schweiz: Verena Bodmer-Gessmer, Bibliographie zur Geschichte der Schweizer Frau im 19. und 20. Jahrhundert, Zürich 1967. Hinweise auf Frauenbiographien bieten auch: Doris Stump, Maya Widmer, Regula Wyss, Deutschsprachige Schriftstellerinnen in der Schweiz. 1700–1945. Eine Bibliographie, Zürich 1994.
Als Fallbeispiel für die sich ändernde soziale Stellung von Frauen in der entstehenden bürgerlichen Gesellschaft vgl.: Brigitte Schnegg, Soireen, Salons, Sozietäten. Geschlechtsspezifische Aspekte des Wandels städtischer Öffentlichkeit im Ancien régime am Beispiel Berns, in: Anne-Lise Head-König, Frauen in der Stadt/Les femmes dans la ville, Zürich 1993, S. 163–183. Schnegg beschreibt die bis ins ausgehende 17. Jh. geltende geschlechtsspezifische Segmentierung von Geselligkeit in der patrizischen Gesellschaft Berns, welche sich im 18. Jh. zugunsten einer räumlichen Verlagerung des gesellschaftlichen Lebens in die Salons aufzulösen begann und so Aristokratinnen die Möglichkeit öffentlicher Einflussnahme bot. Mit der ebenfalls im 18. Jh. entstehenden Sozietäten- und Vereinskultur setzte jedoch die Emanzipation des Bürgertums ein, welche die Frauen erneut aus der gesellschaftlichen Sphäre ausgrenzten. Die Vertreter dieser neuen bürgerlichen Bewegung postulierten ein Heldenideal republikanischer Männlichkeit, dem sie eine von Einfalt, Arbeitsamkeit und Bescheidenheit geprägte republikanische Weiblichkeit gegenüberstellten. «Der Rückzug der Frauen in die Häuslichkeit und ins Private wurde zum Kernstück vaterländischer weiblicher Tugend.» (S. 180) Eine auf Deutschland bezogene ausgezeichnete Darstellung zum neuen Geschlechterideal im Bürgertum der deutschen Klassik und seiner Konsequenz für Frauen: Ulrike Prokof, Die Illusion vom grossen Paar, Frankfurt 1991.

keiten ausgeschlossen, verstärkt auf die Sphäre des «Privaten» zurückgeworfen und so in ihrem Handeln stark eingeschränkt.[8]

Neben dem Ehemodell bestand für Katholikinnen zudem die Möglichkeit eines klösterlichen Lebens. Auf diese Lebensform wirkten im 19. Jahrhundert neue Impulse, welche Frauen aus einfachen Verhältnissen ein Wirken in monastischer Umgebung ermöglichte. Denn im Zuge der radikalen aufklärerischen Hinterfragung der Kirche führte die Säkularisierung zu Klosteraufhebungen und zu harten Kämpfen um die bestehenden Klöster, gleichzeitig wurde jedoch eine Erneuerung des Ordenslebens bewirkt.[9] Bedeutsam wurde die Forderung – auch geistlicher Kreise – nach «aufgeklärter Nützlichkeit» der Klöster für die Gesellschaft. Diese Neudefinition der monastischen Aufgaben war zwar ein Zwang, sie wies aber gleichzeitig den Weg zu neuen Aufgaben im Erziehungswesen und in der Karitas. So konnten trotz erschwerter Umstände neue religiöse Gemeinschaften auch für Frauen entstehen.[10] Diese Kongregationen waren aber nicht ausschliesslich kontemplativ ausgerichtet: «Den starken sozialen Erfordernissen der Zeit entsprechend wurden [diese Schwesternverbände] zur Ausübung karitativer Tätigkeiten gegründet und übernahmen besonders Aufgaben der Mädchenerziehung und der Kranken- und Armenpflege.»[11] Bis anhin waren Klosterfrauen auf eine grössere Mitgift angewiesen gewesen, denn aufgrund der klösterlichen Klausur waren ihre Erwerbsmöglichkeiten beschränkt. Die zum Beispiel auf dem Gubel, bei Gonten, in Melchtal, Menzingen, Ingenbohl und Maria Rickenbach neu entstandenen religiösen Genossenschaften erlangten mit den erweiterten Tätigkeitsfeldern zugleich auch zusätzliche Einnahmequellen. Dies wiederum war die Voraussetzung, um Frauen mit einfachem materiellen Hintergrund ein Ordensleben zu ermöglichen. Zur Erfüllung ihrer Aufgaben konnten diese Frauen jedoch die päpstliche Klausur nicht befolgen und legten deshalb statt der feierlichen nur die einfachen Gelübde ab und erhielten den Status von Schwestern (Sorores) anstelle von Nonnen (Moniales).

8 Privatrechtlich standen Frauen schlecht da: Unverheiratete Frauen konnten ohne Vormund («Vogt») oder Beistand keine Verträge abschliessen und nicht testieren, verheiratete Frauen unterstanden der Vormundschaft ihrer Gatten. Diese besassen das Verfügungsrecht über das Vermögen und die Einkünfte der Frau. Vielerorts waren Frauen zudem durch das Erbrecht benachteiligt und durften z. B. nur über die Zinsen ihres Vermögens verfügen, denn das Vermögen sollte den Erben erhalten bleiben. (vgl. Beatrix Mesmer, Die privatrechtliche Ungleichheit, in: Dies., Ausgeklammert – Eingeklammert. Frauen und Frauenorganisationen in der Schweiz des 19. Jahrhunderts, Basel/Frankfurt/M. 1988, S. 30–37.

9 Leif Grane, Die Kirche im 19. Jahrhundert. Europäische Perspektiven, Göttingen 1987, S. 126–127; zu den Folgen von Aufklärung und Säkularisierung für den Benediktinerorden vgl.: Rudolf Reinhardt, Die Schweizer Benediktiner in der Neuzeit, in: Helvetia Sacra, Abt. III, Bd. 1, 1. T., S. 135–170 (spez. ab: Die Aufklärung und ihre Folgen, S. 135). Als sehr anschauliches Beispiel für die Säkularisation eines Klosters: Pirmin Meier [et al.], Memorial Muri 1841. Zur aargauischen Klosteraufhebung von 1841, Muri 1991.

10 Vgl. hierzu: Degler-Spengler, 19. Jahrhundert: Klosteraufhebungen und -neugründungen – Ewige Anbetung, Schul- und Missionstätigkeit in den USA, in: Helvetia Sacra, (wie Anm. 2), S. 210–217.

11 Degler-Spengler, 19. Jahrhundert, in: Helvetia Sacra, S. 213. Zu diesem Bereich der Kirchengeschichte sind nur wenige neuere Arbeiten entstanden. Eine neuere Veröffentlichung zu Theresia Scherer, der Gründerin des Klosters Ingenbohl: Inge Sprenger Viol, Ein Leben gegen Elend und Unrecht. Weg und Wirken der Schwester Maria Theresia Scherer, Freiburg/Br. [etc.] 1995.

In den folgenden Ausführungen wird mehrmals von der «ewigen Anbetung» die Rede sein. Bei dieser Form der Kontemplation beten die Ordensleute einander ablösend Tag und Nacht zu Jesus, um das Leid zu sühnen, das dem Gottessohn angetan worden war. Für die Erneuerung des Frömmigkeitslebens wurde die ewige Anbetung bedeutsam. Sie richtete sich gegen den Rationalismus und wurde «zu einer Proklamation von Christi Königsherrschaft über die [säkularisierte] Welt»[12]. Ihren Ursprung hatte die ewige Anbetung im Frankreich des 17. Jahrhunderts und wurde 100 Jahre später in der Schweiz eingeführt. Abt Martin Gerbert, welcher diese Neuerung 1771 in Berau (Baden) einführte, hielt sie für Frauen geeigneter als für Männer, denn: Das «zu der Andacht geborene und genatürt zu sein scheinende weibliche Geschlecht»[13] habe keine priesterlichen Verpflichtungen. Mittelpunkt dieser neuen Gebetsform wurde das Benediktinerinnenkloster In der Au bei Einsiedeln.[14]

HERKUNFT VON GERTRUD LEUPI

Als im kleinen Wikon, einem landwirtschaftlich geprägten Dorf im Norden des Kantons Luzerns, am 1. März 1825 die Bäuerin Katharina Leupi-Sinner ihr sechstes Kind gebar, waren die beschriebenen Gegensätze in der schweizerischen Gesellschaft erst in ihrer Entstehung begriffen. Doch diese Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen erfuhr die kleine Gertrud, spätere Priorin auf Maria Rickenbach, praktisch in ihrem Alltag – lange bevor Freischärler die verhasste katholische Schweiz erobern und radikalisierte konservative Katholische der protestantischen Schweiz den Tarif durchgeben wollten. Denn die Leupi-Sinners waren eine der wenigen katholischen Familien im protestantischen Dorf[15] und lebten einen strengen Regeln folgenden Katholizismus. Die Diskrepanz zwischen den unterschiedlichen Lebenswelten erfuhr das Mädchen, wenn es beispielsweise geschenkte modische Kleidung nicht nur nicht tragen durfte: Die Mutter verbrannte diese «abscheulichen Verführungskleider» und schalt das Kind, mit seiner Eitelkeit Jesus verletzt zu haben.[16] Auch Bücher, die nicht die Imprimatur trugen, wurden verbannt – selbst wenn es sich dabei um das Abschiedsgeschenk des Klassenlehrers für die beste Schülerin handelte. Die Sexualerziehung bestand aus warnenden Hinweisen auf sexuelle Gefahren. Gertrud reagierte deshalb sehr empfindsam auf Kameradinnen und Kameraden, welche eine freiere Beziehung zu ihrer Sexualität hatten.[17] Auch

[12] Grane, Kirche, (wie Anm. 9), S. 134.

[13] Degler-Spengler, Ewige Anbetung, in: Helvetia Sacra, (wie Anm. 2), S. 205–210, hier: S. 208.

[14] Als der Deutsche Johann Georg Kohl kurz vor Ausbruch des Sonderbundskrieges das Kloster besuchte, beobachtete er, dass die Nonnen aus ihrer grossen religiösen Begeisterung heraus mit ihren Gebeten die Sache der Katholisch-Konservativen zu unterstützen suchten. Vgl. Hans Utz, Bei «conservativen Hirten» und «aufgeklärten Fabrikanten»: Der Deutsche Johann Georg Kohl bereist die Urschweiz im Vorfeld des Sonderbundskrieges, in: Geschichtsfreund, Jg. 149, 1996, S. 49–50.

[15] Bis 1963 befand sich lediglich im benachbarten Reiden eine katholische Kirche.

[16] Leupi, Autobiographie, (wie Anm. 2), S. 3a.

[17] Leupi, Autobiographie, (wie Anm. 2), S. 2d.

als junge Frau gelangte Gertrud Leupi zu keiner ungezwungenen Einstellung der Geschlechtlichkeit gegenüber und konnte deswegen den Annäherungsversuchen junger Männer nicht angemessen begegnen. Einschneidend für ihre weitere Entwicklung wurden die Selbsttötung eines um sie werbenden Mannes, eine Beinahe-Vergewaltigung sowie weitere Begegnungen mit Männern, welche sie tief verstörten. Diese Erfahrungen bestärkte sie in ihrem Entschluss, sich ganz auf Gott und Gebete zu konzentrieren. Damit setzte sie sich aber Spott und Verhöhnungen aus, denn der protestantischen Dorfbevölkerung fehlte das Verständnis für diese «Betschwester». Auch war die Bevölkerung der Meinung, Gertruds Mutter gönne ihrer Tochter keine Vergnügungen und sei für ihre Zurückgezogenheit verantwortlich. Die spätere Priorin erwähnt in ihrem Selbstzeugnis zudem, dass der Vater und die Brüder aufgrund ihrer katholisch-konservativen Einstellung im politisch liberaleren protestantischen Dorf nicht beliebt waren. Ob eine exponierte und angefeindete Stellung als Katholische, das Bedrängnis Gertruds durch Männer oder vielleicht auch finanzielle Faktoren[18] die Gründe waren: Die Leupis zogen im Februar 1846 nach Luzern, dem Zentrum der katholischen Schweiz.

Das Dienstbotenkontrollbuch der Stadt Luzern von 1846 enthält einen Vermerk über die nun 21jährige Gertrud: Sie ist für den 12. Mai als Magd des Xaver N. Suter eingetragen.[19] Aus dieser Angabe geht weiter hervor, dass der Arbeitsplatz im Quartier Kornmarkt war. Gertrud fand also kurz nach der Ankunft in Luzern Arbeit als Magd, was für vom Land zugezogene ärmere Frauen eine typische Tätigkeit war. Luzern wies eine sehr hohe Dienstbotendichte auf, verursacht durch die handwerklich-gewerblich orientierte Wirtschaftsstruktur und den Dienstbotenbedarf der bürgerlichen und patrizischen Oberschicht. Das kaum industrialisierte zentralschweizerische Hinterland bot ein grosses Reservoir an Dienstboten.[20] Eine Tätigkeit als Dienstbotin galt als «übliche Durchgangsstation im Lebenslauf der ländlichen und städtischen Unterschichten»[21] und wurde als eine Ausbildungszeit vor der Ehe eingestuft.[22]

[18] 1824 hatte Johannes Leupi das Bauerngut aus einem Konkurs gekauft. Dreimal während der 30er Jahre sind Gülten verzeichnet, und Katharina Leupi-Sinner machte ebenfalls dreimal einen Aufschlag zu Gunsten ihres Gatten (vgl. Gültenverzeichnis der Gemeinde Wykon, I. Bd., 1832–1842, S. 35–37, 97–100, 151–155, Gemeindearchiv Wikon). Am 12. Februar 1846 wurde das Heimwesen verkauft (vgl. Käufe der Gemeinde Wykon, IV. Bd., S. 60–65, Gemeindearchiv Wikon).

[19] Eintrag Nr. 7 vom 12. Mai 1846, in: Dienstbotenkontrollen 1844–1852, Staatsarchiv Luzern, B3.22–B3:2.

[20] Hansruedi Brunner, Luzerns Gesellschaft im Wandel. Die soziale und politische Struktur der Stadtbevölkerung, die Lage in den Fremdenverkehrsberufen und das Armenwesen 1850–1914. Luzern/Stuttgart 1981, S. 190.

[21] Mesmer, Eingeklammert, (wie Anm. 8), S. 21.

[22] In der ganzen Schweiz wurde versucht, die Geburtenhäufigkeit und damit die Zahl der Armengenössigen einzuschränken. Als geeigneter Weg hierzu galt das Kontrollinstrument Ehebeschränkung, welches hauptsächlich arme Teile der Bevölkerung traf, insbesondere Dienstboten. Eine Frau konnte daher nicht damit rechnen, im Anschluss an die «Ausbildungszeit» als Magd tatsächlich zum Status einer Ehefrau zu wechseln (vgl. Höpflinger, Eheschliessungen, in: Ders., Bevölkerungswandel, (wie Anm. 4), S. 18–32) Diese Einschränkungen bewirkten eine im internationalen Vergleich hohe Ledigenziffer sowie ein hohes Erstheiratsalter (zu Beginn des 19. Jahrhunderts lag das Erstheiratsalter von Frauen etwa bei 28 Jahren, jede fünfte Frau blieb ehelos) – aber auch eine grosse Anzahl illegitimer Kinder in Gebieten mit besonders weitgehenden Ehehindernissen.

Dass die Leupis in eher dürftigen Umständen lebten, bezeugt der Wachtgeldrodel von 1849. Er vermerkt, dass in diesem Jahr in der Kleinstadt sechs Schuster tätig waren, die allesamt der Unterschicht angehörten;[23] einer davon war Gertruds Vater.[24]

Als Zentrum schweizerischen katholischen Geisteslebens bot Luzern Gertrud Leupi genau das, was sie sich wünschte: viele Kirchen, Beichtgelegenheiten und schon bald die geistliche Betreuung durch den bekannten jesuitischen Volksmissionar P. Peter Roh (1811–1872)[25]. Dieser war ein engagierter Exponent der Katholisch-Konservativen, Sonderbundsaktivist und Kriegsbefürworter. Auch redigierte er die «Zeitung der katholischen Schweiz».

Schon als Kind hatte die junge Frau den Wunsch verspürt, ihr Leben Gott zu weihen und in ein Kloster einzutreten. Die Mutter jedoch hatte sich wiederholt dagegen ausgesprochen. Im jesuitischen Führer nun fand Gertrud Leupi jemanden, der ihrem Wunsch wohlwollend und unterstützend gegenüberstand. Pater Roh meinte, sie sei zum Ordensstand berufen und verfüge hierzu über ein besonderes Talent. Der Beichtvater unterwies sie in religiösen Belangen. Er erlaubte ihr Bussübungen, bis zu fünf Kommunionen in der Woche und jeden Sonntag eine Anbetungsstunde. Zudem durfte sie mehrmals wöchentlich das Cilicium tragen und die Disziplin gebrauchen.[26]

> Von nun an wollte sie Gott treu bleiben und ihm ihr ganzes Leben weihen [...] Abtötung des Herzens von den Geschöpfen, innere und äussere Abtötung, Gehorsam, Kampf gegen die Eigenliebe, Verachtung der Welt und das innere Gebet waren die Übungen, zu denen [der Pater] sie anspornte [...] Fasten, Kasteiungen, Nachtwachen, Krankendienst waren ihre liebsten Beschäftigungen. Sie wollte die Schuld ihres früheren leichtsinnigen Lebens, wie sie es nannte, abtragen.[27]

Um die Jahreswende 1846/47 erkrankte Katharina Leupi-Sinner schwer und verstarb im Februar. Damit schien der Weg für Gertrud frei, in ein Kloster eintreten zu dürfen. Sie träumte, in einem Kloster der ewigen Anbetung tätig zu sein. Doch der Vater verweigerte dem Begehren Gertruds sein Einverständnis und stellte der Tochter eine gute Heiratspartie in Aussicht. Schliesslich gelang es der energischen jungen Frau mit Hilfe ihres Paten, des Hochdorfer Dekans Jodokus Häfliger, in das In-

[23] Brunner, Luzerns Gesellschaft, (wie Anm. 20), S. 227, Tabelle 74.

[24] Der Schuhmacherberuf war mit hohem Armutsrisiko verbunden. Vgl. Sassnick, Der Beruf als Armutsrisiko, in: Dies., Armenpolitik, (wie Anm. 4), S. 175–179. Auf die wohl eher schwierige finanzielle Situation weist auch das Argument von Gertruds Vater, seiner Tochter einen Klosteraufenthalt nicht finanzieren zu können. Deren Lehrjahr in Baldegg wurde dann unter Mithilfe ihres Paten (vermutlich von einer Hilfsgesellschaft) finanziert. Vgl. dazu die Fortsetzung des Textes.

[25] P. Peter Roh, Walliser Jesuit, trat 1829 in den Orden ein, Professor in Freiburg, 1845–47 in Luzern, später berühmter Redner in Deutschland und Belgien. Vgl. Ferdinand Strobel, Die Jesuiten und die Schweiz im 19. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des schweizerischen Bundesstaates, Olten 1954, S. 1124. Bucher, Sonderbundskrieg, (wie Anm. 5), S. 40, 114, 512.

[26] Cilicium: Busshemd, Disziplin gebrauchen: sich geisseln.

[27] Villiger, Gründungsgeschichte, (wie Anm. 2), S. 27– 29.

stitut Baldegg einzutreten. Der Vater liess sich überzeugen, weil Gertrud dort die Möglichkeit hatte, sich «in der Schule etc. ausbilden» zu lassen und «manches nützliches erlernen» konnte.[28] Damit eröffnete sich der jungen Frau eine Bildungsmöglichkeit, die Frauen ihres Standes sonst verwehrt war. Ein Leben als Magd oder später vielleicht als Hausfrau wäre für sie das Wahrscheinliche gewesen.

BILDUNGSMÖGLICHKEITEN

Die rasante Modernisierung hatte nach einer «Nutzbarmachung des Menschen für das ökonomisch-soziale Dasein»[29] und damit nach verändertem Wissen und Fähigkeiten verlangt. Dies sowie die aufklärerische Forderung einzelner Pädagogen[30] und Philanthropen nach Volksbildung hatte im 19. Jahrhundert zur Ausbildung von Volksschulen geführt,[31] welche zwischen 1830 und 1848 in den Kantonen obligatorisch wurden.[32] Ziel der neuen Lerninhalte war jedoch nicht die individuelle Freiheit, sondern die Anpassung an den liberalen Staat. Denn: Über die Alphabetisierung konnte die neue Ordnung unter das «Volk» gebracht werden, die Einzelnen wurden damit direkt greifbar, leichter disziplinier- und klassifizierbar. Bildung wurde zudem zu einem Qualifikationsmerkmal des entstehenden Bundesstaates, Wissen wurde Voraussetzung politischer Macht.[33]

[28] Leupi, Autobiographie, (wie Anm. 2), S. 9a.

[29] Albert Reble, Geschichte der Pädagogik, 15. Aufl., Stuttgart 1989, S. 255.

[30] Vgl. hierzu z.B. Peter Stadler, Pestalozzi. Geschichtliche Biographie, Bd.1: Von der alten Ordnung zur Revolution (1746–1797), Zürich 1988, Bd. 2: Von der Umwälzung zur Restauration. Ruhm und Rückschläge (1798–1827), Zürich 1993.

[31] Vgl. hierzu: Hans Badertscher und Hans-Ulrich Grunder (Hg.), Geschichte der Erziehung und Schule in der Schweiz im 19. und 20. Jahrhundert, Bern [etc.] 1997 (vgl. darin insbesondere: Linda Mantovani Vögeli, Wie Mädchen lernen, Frau zu sein. Die Entwicklung der Mädchenbildung im 19. und 20. Jahrhundert, S. 381–440); Elisabeth Joris und Ursi Blosser, Von der Bildung zur Ausbildung, in: Joris Elisabeth und Heidi Witzig (Hg.), Frauengeschichte(n). Dokumente aus zwei Jahrhunderten zur Situation der Frauen in der Schweiz, Zürich 1986, S. 335–342; Pietro Scandola, Von der Standesschule zur Staatsschule. Die Entwicklung des Schulwesens in der Schweizerischen Eidgenossenschaft 1750–1830 am Beispiel der Kantone Bern und Zürich, in: Wolfgang Schmale und Nan L. Dodde (Hg.), Revolution des Wissens? Europa und seine Schulen im Zeitalter der Aufklärung (1750–1825). Ein Handbuch zur europäischen Schulgeschichte, Bochum 1991, S. 581–625. Aufgeklärte Kreise aus Adel, Patriziat und gehobenem Bürgertum hatten ihre Mädchen durch Hauslehrer unterrichten lassen. Um 1800 wurden erste Töchterschulen für den gutbürgerlichen Mittelstand eröffnet. Im Zentrum stand jedoch nicht eine gute Bildung der Mädchen, sondern die Überbrückung der Wartezeit vom Kind zur Gattin. Zur Geschichte der Mädchenbildung in der Schweiz vgl.: Linda Mantovani, Fremdbestimmt zur Eigenständigkeit. Mädchenbildung gestern und heute, Chur/Zürich 1994. Zur Geschichte der Pädagogik vgl. z.B.: Reble, Pädagogik, (wie Anm. 29); Heinrich J. Rechtmann, Geschichte der Pädagogik. Wandlungen der deutschen Bildung, 3. Aufl., München 1969; Rainer Winkel (Hg.), Pädagogische Epochen. Von der Antike bis zur Gegenwart, Düsseldorf 1988.

[32] Erst mit der Bundesverfassung von 1874 wurde das Volksschul-Obligatorium eingeführt.

[33] Vgl. Beatrix Mesmer, Die andere Seite der Schulgeschichte, in: Georg Kreis, Der Weg zur Gegenwart. Die Schweiz im neunzehnten Jahrhundert, Basel [etc.] 1986, S. 85.

Die Bildungsmöglichkeiten für Mädchen waren beschränkt, denn das bürgerliche Verständnis bezog eine dem Wesen der Frau angemessene Ausbildung auf den häuslichen Bereich.[34] Den Mädchen kam als den künftigen Müttern eine wichtige Rolle zu: Sie sollten die bürgerlichen Kardinaltugenden Ordnung, Sauberkeit, Sparsamkeit und Fleiss an die nachfolgenden Generationen weitertradieren, die «Ordnung im Haus sollte auch Ordnung in Staat und Wirtschaft gewährleisten»[35]. Die Erziehung zur Häuslichkeit war ein wichtiger Programmpunkt der bürgerlich-industriellen Gesellschaft und galt insbesondere der Disziplinierung der Unterschicht, welche in die bürgerlichen Normen und Werte eingebunden werden sollte. Deshalb wurde zum Beispiel Pestalozzis Idee, armen Mädchen im Stanser Waisenhaus nicht nur den Weg aus dem Elend zu bahnen, sondern sie gleichzeitig auf ihren künftigen Beruf als Dienstmädchen vorzubereiten, von der Schweizerischen Gemeinnützigen Gesellschaft aufgegriffen. Dies führte in den 30er Jahren zur Gründung der sogenannten «Arbeitsschulen». «Die Schülerinnen [...] wurden [...] durch eine Art Anleitung oder Hilfe zur Selbsthilfe auf ihre Doppelrolle als zuverlässige Magd und brave, verständige Hausfrau vorbereitet.»[36] Die Vorsteherinnen dieser Einrichtungen waren sich sehr bewusst, dass die Erziehung der Mädchen gemäss der bürgerlichen Geschlechterideologie genauso wichtig war wie Vermittlung handwerklicher Fertigkeit: «Die Mädchen sollten in der Arbeitsschule nicht nur nähen, flicken, zuschneiden, häkeln und stricken lernen, sondern ganz allgemein zu tüchtigen Töchtern, Hausfrauen und Müttern gebildet werden.»[37]

Zurück zu Gertrud Leupi und ihrem Aufenthalt im luzernischen Institut Baldegg: Dieses war 1830 nach Ideen des Luzerner Philosophieprofessors Josef Widmer

[34] Kein literarisches oder bildnerisches Mittel wurde ausgelassen, um Mädchen und Frauen auf die bürgerlichen Rollen der Ehefrau und Mutter, auf den häuslich-menschlich-moralischen Wirkungsbereich festzulegen.» (vgl.: Bildteil: Mädchenbildung und Frauenrollen [ohne Autorinnen- oder Autorennennung; dieser Teil enthält eine umfangreiches Bildmaterial], in: Schmale, Revolution (wie Anm. 31), S. 779). Es entstanden zahlreiche Karikaturen, welche gelehrte Frauen darstellten, die, ihre sog. natürlichen Aufgaben vernachlässigend, ein heilloses Durcheinander anrichteten. Diese Darstellungen sollten abschreckend und damit disziplinierend wirken. Z.B. im «Lied für Schweizer Mädchen» von Johann Caspar Lavater wurde die ländlich-bäuerliche Lebensform idealisiert und polemisch dem urban-patrizischen Leben gebildeter Frauen gegenübergestellt (vgl. Schnegg, Soireen, (wie Anm. 7) S. 176). Auch wenn Frauen schliesslich den Zugang zu Universitäten erhielten (1867 ermöglichte die Universität von Zürich als zweite europäische Universität Frauen ein vollberechtigtes Studium), bedeutete dies noch lange nicht die gleichen Ausbildungs- bzw. Aufstiegschancen im akademischen und ausserakademischen Bereich wie für Männer. Vgl. zur (heutigen) Situation im Wissenschaftsbereich: Anne Schlüter, «Wenn zwei das Gleiche tun, ist das noch lange nicht dasselbe» – Diskriminierungen von Frauen in der Wissenschaft, in: Anne Schlüter und Annete Kuhn (Hg.), Lila Schwarzbuch. Zur Diskriminierung von Frauen in der Wissenschaft, Düsseldorf 1986, S. 10–33.

[35] Anne-Marie Stadler, Die Erziehung zur Häuslichkeit. Über den Beitrag des hauswirtschaftlichen Unterrichts zur Disziplinierung der Unterschichten im 19. Jahrhundert in der Schweiz, in: Schweizerische Zeitschrift für Geschichte, 34, 1984, 1, S. 384.

[36] Stadler, Erziehung, (wie Anm. 35), S. 373.

[37] Aussage Elisabeth Weissenbachs, der ersten aargauischen Bezirksinspektorin für Handarbeit (1857 berufen), zitiert in: Mantovani, Fremdbestimmt, (wie Anm. 31), S. 107. Durch die Übernahme dieser Aufgaben schufen sich bürgerliche Frauen der gemeinnützigen Frauenvereine und Damenkomitees die Möglichkeit einer öffentlich anerkannten Tätigkeit ausserhalb der Privatsphäre.

(1779–1844) und des Hochdorfer Kaplans Josef Leonz Blum (1786–1859) gegründet worden. Die beiden Kleriker hatten in Landshut unter Johann Michael Sailer (1751–1832)[38] studiert und wollten nach französischem, belgischem und deutschem Vorbild eine Schwesternkongregation aufbauen. Eine zumeist aus luzernischen Geistlichen bestehende Hilfsgesellschaft finanzierte das Unternehmen. In dem 1829 gekauften Schloss Baldegg entstand eine Schwesterngemeinschaft nach Blums Entwurf. Dieser war geleitet von streng konservativen Grundsätzen und stellte sich gegen den «modischen Bildungsfimmel».[39] Ziel der Gründung war die erwähnte Ausbildung der weiblichen Landjugend zu tüchtigen Hausfrauen und Mägden. Unterrichtet wurden Hausarbeit, «weiblichen Handarbeiten» nebst dem Unterricht auf Primar- und Fortbildungsschulstufe. In einer Sonntagsschule unterrichtete Blum selber Lesen, Rechnen und Schreiben. Die Mädchen sollten «zum Gebete, zum Gehorsam, überhaupt zu einem christlichen und sittlichen Lebenswandel»[40] angehalten und erzogen werden. Weil viele der im Schloss wohnenden Mädchen aus ärmeren, bäuerlichen Schichten stammten und deren Familien das Kostgeld nur teilweise bezahlen konnten, sprang der Hilfsverein in solchen Fällen ein. Im Institut wurden auch Lehrschwestern ausgebildet[41] und anschliessend in umliegenden Dörfern für den Unterricht eingesetzt. Der als Direktor amtierende Blum verfasste die Vorschriften über die Lebensweise und Grundregeln der als Dienst- und Lehrschwestern tätigen Frauen. Die seit 1842 «Institut der Armen Dienst- und Lehrschwestern von der göttlichen Vorsehung bei St. Jost zu Baldegg» genannte Einrichtung erhielt am 5. Oktober 1844 die kirchliche Bestätigung durch Bischof Joseph Anton Salzmann.

Als Gertrud Leupi am 19. September 1848 als Kosttochter in das Institut eintrat[42], hatte dieses bereits schwierige Zeiten hinter sich: Die jahrelangen Renovationsarbeiten am Schloss und sonstige Ausgaben hatten zu finanziellen Problemen geführt. Zudem waren aufgrund der strengen Abgeschlossenheit der Schwestern und Mädchen Gerüchte im Umlauf, ein Kloster sei hier am Entstehen. Mehrmals sandte die Regierung deswegen Inspektoren, die jedoch nichts dergleichen feststellten. Das Institut und sein verantwortlicher Direktor wurden so seit 1833 wiederholt anerkannt.[43]

[38] Johann Michael Sailer: deutscher Theologe, Begründer der auf Innerlichkeit und Mystik ausgerichteten katholischen Erneuerung um 1800 und Gegner des aufklärerischen Reformkatholizismus. Um ihn hatte sich ein Kreis schweizerischer Studenten geschart, dessen Zentrum Luzern wurde.

[39] Josef Hartmann, Die katholischen Orden und Kongregationen der Schweiz. Mit einer Gesamtschau über das kirchliche Ordenswesen und unter Mitwirkung von hervorragenden Ordenshistorikern, Immensee [1937], S. 410.

[40] Matthäa Vock, Das Schwestern-Institut Baldegg 1830–1930. Festschrift zur Hundertjahr-Feier, Hochdorf 1930, S. 17.

[41] Zwischen 1841 und 1847 wurden 11 Schwestern im Seminar zu St. Urban geprüft. Vgl.: Hartmann, Katholische Orden, (wie Anm. 39), S. 411.

[42] Vgl. Kosttochter Nr. 218 vom 19. September 1848, in: Verzeichniß der Kosttöchter bey den armen Dienst- u. Lehrschwestern in dem christkatholischen Arbeits- Erziehungsinstitut bey St. Jodok im Schlosse Baldegg, [S. 88], Klosterarchiv Baldegg, Baldegg T-S-V 1830/He.

[43] Zum Verhältnis von Institut und Regierung vgl. Josef Strebel, Kaplan Josef Leonz Blum 1786–1859. Gründer des Schwesterninstituts Baldegg, Diss. Hochdorf 1969, S. 63–94; zur Situation im Kt. Luzern allg.: Pius Hafner, Staat und Kirche im Kanton Luzern. Historische und rechtliche Grundlagen, Freiburg/Schweiz 1991.

Doch mit der Sonderbundsniederlage kam eine radikale Regierung an die Macht und wirkte auf die Aufhebung des Institutes hin. In einem Regierungsbeschluss wurde am 3. Mai 1848 die Auflösung Baldeggs beschlossen.[44] Die Schwestern reagierten bestürzt darauf, denn viele von ihnen waren in das Institut eingetreten in der Hoffnung, Baldegg werde klösterliche Strukturen unter Einführung der ewigen Anbetung erhalten. Um einer Vertreibung zu entgehen, griff Blum zu einer List: Er liess die Schwestern Dienstverträge als Mägde unterzeichnen.

Auch Gertrud Leupi musste diesen Dienstvertrag unterschreiben, als sie sich zur Lehrschwester ausbilden liess. Am 2. Februar 1850, dem Gründungstag des Institutes, legte Gertrud Leupi ihre Profess in Form von Handgelübden ab. Die schwierige Situation des Institutes verunmöglichte es, die Profess-Schwester «richtig» einzukleiden. Sie erhielt lediglich ein Kreuz und einen Rosenkranz, «bis bessere Zeitumstände eintreten, wo dann eine förmliche Einkleidung stattfinden kann».[45] Auch als Schwester behielt Gertrud Leupi den Rufnamen «Gertrud» bei.

So reibungslos, wie obige Daten den Eindruck vermitteln könnten, verlief für Gertrud Leupi ihre Noviziatszeit jedoch nicht. Klosterchronik und Tagebuch zeigen, dass im Rahmen der Ausbildung zur Lehrschwester die asketische Bildung zu kurz kam und für die Kontemplation keine Zeit blieb. Die junge Lehrschwester spürte, am falschen Ort zu sein. Sie empfand ihr Leben als höchst gewöhnlich und fand, dass es «nicht viel ob dem Weltleben, in mancher Beziehung unter demselben stand».[46] Trotz vieler Zweifel legte sie schliesslich die Gelübde ab – aufgrund eines intensiven Traumerlebnisses und weil Direktor Blum sie zu einem Verbleib drängte; auch sah sie keine alternativen Lebensperspektiven. Sie liess sich jedoch erst einkleiden, als ihr die baldige Einführung der ewigen Anbetung in Aussicht gestellt wurde.

Ihre erste Unterrichtstätigkeit führte Gertrud Leupi an die Mädchenschule von Frauenthal (ZG). Nach Ablauf des Schuljahrs wurde sie aber bereits an einen neuen Wirkungsort delegiert: nach Engelberg.

BALDEGG UND ENGELBERG

Der Kontakt zwischen Baldegg und Engelberg[47] hatte seit 1848 bestanden. In den Institutsprotokollen ist vermerkt, dass Abt Eugen von Büren (1773–1851; 1822 Abt

[44] Der genaue Wortlaut des Beschlusses findet sich in: Vock, Baldegg, (wie Anm. 40), S. 75–77.

[45] Protokoll vom 2. Februar 1850, in: Protokoll der Konferenz-Verhandlungen der armen Dienst- und Lehrschwestern von der göttlichen Vorsicht bey St. Jodok zu Baldegg. 1842–1850, S. 250, Klosterarchiv Baldegg, Prot a/Fd10.

[46] Villiger, Gründungsgeschichte, (wie Anm. 2), S. 42.

[47] Das Kloster, die Talschule und das Armenwesen bzw. Kloster, Gemeinde und Pfarrei Engelberg waren in ihrer Zusammenarbeit eng miteinander verknüpft. Wenn daher im Folgenden von «Engelberg» die Rede ist, bezieht sich dies auf das Kloster, doch können auch Gemeinde und Pfarrei betroffen sein.

von Engelberg) persönlich nach Baldegg gekommen war, um mit Blum über die Anstellung zweier Lehrschwestern für das Engelberger Armen- und Waisenhaus zu beraten.[48] Sehr erfreut über diese Anfrage, sagte Blum zu. Im folgenden Jahr ersuchte der Gemeinderat von Engelberg Baldegg um eine weitere Schwester für den Aufbau einer Mädchenschule nebst einer Arbeitsschule für «weibliche» Arbeiten.

Diese sich anbahnende enge Zusammenarbeit zwischen Engelberg und Baldegg war jedoch nur in ihren Anfängen erfreulich. Bald ergaben sich Probleme, weil die Arbeitsfülle von Mädchen- und Arbeitsschule für eine einzige Schwester nicht zu bewältigen war. Deshalb wandte sich Direktor Blum im Frühling 1851 schriftlich an Pater Placidus Tanner (1797–1866; 1851 Abt von Engelberg), der als Präsident des Schulrates amtierte und wies ihn auf die Notwendigkeit einer zweiten Lehrerin hin. Mochte dies auch eine gerechtfertigte Forderung sein, so äusserte er sie in einem so kränkenden und beleidigenden Ton, dass Pater Plazidus Schwestern eines anderen Ordens einstellen wollte. Blum wollte offenbar auf Engelberg als Wirkungsstätte nicht verzichten, denn den ganzen Sommer über verhandelte er mit dem zum neuen Abt ernannten Plazidus Tanner sowie mit den Engelberger Behörden. Schliesslich gab es doch noch eine Einigung: Im Oktober 1851 unterzeichneten beide Seiten neue Arbeitsverträge, nun für je zwei Armenhaus- und Mädchenschulschwestern.[49] Die Zusammenarbeit zwischen Engelberg und Baldegg blieb aber auch künftig keine harmonische.

Bei diesen Streitigkeiten mag Blum wohl den Ton verfehlt haben, und die Auseinandersetzung um die Arbeitsbedingungen der Schwestern waren nicht zuletzt ein indirekter Kampf um Kompetenz und Befehlsgewalt. Die Kritik des Baldegger Direktors an den Arbeitsbedingungen war jedoch begründet. So schreibt Gertrud Leupi in ihrer Autobiographie, an ihrem neuen Wirkungsort in Engelberg habe sie mit einer Mitschwester zusammen die Mädchen- und Arbeitsschule geführt, daneben in der Knabenschule und bei der Armenbetreuung ausgeholfen und in der Nacht die Krankenpflege übernommen. Die Armenanstalt beherbergte gegen sechzig Personen, die Hälfte davon Kinder, und an der Mädchenschule waren etwa hundertzwanzig Mädchen zu unterrichten. Es erstaunt nicht, dass dieses gewaltige Arbeitsvolumen bei den Schwestern zu Überlastungen und schweren Erkrankungen führte. Schwester Gertrud meinte zu den Arbeitsbedingungen: «Solange alle 4 Schwestern gesund blieben, ging alles den geregelten Gang; aber es stellten sich Krankheiten bei den Schwestern ein [...] Es war eine harte Zeit, viel Arbeit und zu wenig Arbeitskräfte.»[50]

Hatte Gertrud Leupi bereits in Baldegg die fehlenden geistlichen Übungen bedauert, bot sich ihr in Engelberg eine ähnliche Situation. Vergebens hatten sie und ihre Mitschwestern gehofft, Direktor Blum würde endlich die ewige Anbetung und ein geregeltes klösterliches Leben einführen. Doch aufgrund der befürchteten

[48] Protokoll vom 10. Dezember 1848, (wie Anm. 45), S. 212–213. Zum historischen Kontext von Armenhäusern und Armut vergleiche die Fortsetzung des Aufsatzes.

[49] Verträge Engelberg-Baldegg vom 15. und 29. Oktober 1851, Klosterarchiv Engelberg, Mappe Waisenhaus 1849–51, Umschlag Kaplan Blum.

[50] Leupi, Autobiographie, (wie Anm. 2), S. 10c.

Komplikationen mit der Luzerner Regierung hatte dieser die Schwestern auf die Zukunft vertröstet.[51] Die in Engelberg tätigen Schwestern verloren daher das Vertrauen in eine Zukunft Baldeggs mit wirklich klösterlichen Strukturen, und sie besprachen die künftige Ausrichtung ihres Lebens. Drei der vier Schwestern – Vinzentia Gretener (1821–1862; erste Priorin der Rickenbacher Schwestern), Gertrud Leupi und Paulina Schwegler (Schwägler) – entschlossen sich zur Trennung von Baldegg, und sie teilten dies ihrem Beichtvater Anselm Villiger mit. Dieser jedoch riet ihnen von diesem Vorhaben ab. Gertrud Leupi ersuchte nun Abt Plazidus Tanner um eine Audienz und erzählte ihm von den Trennungsabsichten. Sie bat ihn im Namen der anderen Schwestern, die Leitung von Schule, Armen- und Waisenhaus beibehalten zu dürfen. Zudem ersuchte sie den Abt, die drei Schwestern unter seine Obhut zu nehmen und wünschte P. Anselm Villiger zum Superior und Beichtvater. Der Abt reagierte wohlwollend und gab sein Einverständnis.

Am 21. Mai 1854 offenbarten die drei Schwestern dem Direktor von Baldegg ihre Trennungsabsicht.[52] Obwohl die bisherige Zusammenarbeit zwischen dem Institut und Engelberg schwierig gewesen war, reagierte Blum ungehalten. Er unterstellte Engelberg, die Schwestern ihrem rechtmässigen Gehorsam zu entziehen. Zwischen den beiden Orten entstand ein Briefwechsel, der von sehr erregten Gemütern der Schreibenden zeugt.[53] Der junge Anselm Villiger, der nicht nur neuer Superior der Schwestern, sondern auch neuer Präsident der Schulkommission war, verwehrte sich in seinem letzten Brief an Blum entschieden gegen dessen Vorwurf, Urheber der Trennung zu sein. Die drei Frauen hätten selbständig den Mut gefasst, «sich aus ihrer [Blums] geistigen Sklaverei [...] in eine geistige Freiheit»[54] zu setzen. Auch würde er keinen Terrorismus anwenden wie Blum.

Tatsächlich hatte Baldeggs Direktor zu ausgesprochen unfeinen Mitteln gegriffen, um Schwester Gertrud und Schwester Paulina weiterhin an sich zu binden. Der Abgang der Vinzentia Gretener kam ihm gelegen, denn er hielt sie für die Anstifterin der «Palastrevolution».[55] Hingegen suchte er Gertrud Leupi mit Unterstützung ihres Paten zum Verbleib im Institut zu bewegen, allerdings vergebens. Erfolgreicher war er bei Paula Schwegler. Um sie zurückzugewinnen, setzte er sich mit deren Mutter in Verbindung. Diese reiste aufgebracht nach Engelberg, um die reni-

[51] Blums Befürchtungen waren gerechtfertigt. Dreimal verschärften Beschränkungen unterworfen, wurde Baldegg am 8. April 1853 definitiv aufgehoben. Die Schwestern fanden in Cham eine neue Bleibe. Hier entstand in der Folge die Schwesternkongregation «Heiligkreuz». Nachdem die Schwestern das Institut Baldegg 1858 wieder beziehen durften, entstanden vorerst Kompetenzprobleme. Diese endeten am 24. August 1862 mit der völligen Trennung Baldeggs von seiner Niederlassung in Cham.

[52] Das betreffende Schreiben ist leider unaufffindbar, doch erwähnt es Blum in einem Brief vom 28. Mai 1854 an Plazidus Tanner, Klosterarchiv Engelberg, Mappe Talschule 1854.

[53] Vgl. zu dieser Auseinandersetzung deren Darstellung in: Yvonne Leimgruber, Baldegg-Engelberg-Maria Rickenbach. Schwierigkeiten und Umwege einer Klostergründung, in: Titlisgrüsse, Zeitschrift für Freunde und Schüler der Stiftschule Engelberg, Jg. 83, 1997, S. 2–18, hier: S. 5–6.

[54] Brief Villigers an Blum vom 11. Juni 1854, Klosterarchiv Engelberg, Mappe Talschule 1854.

[55] Von der schon vorgängig schwierigen Beziehung zwischen Blum und Sr. Vinzentia zeugen die Protokolle der Konferenz-Verhandlungen der Baldegger Schwestern. Vgl. hierzu Leimgruber, Willen, (wie Anm. 2), S. 57–58.

tente Tochter zur Besinnung zu bringen. Unterwegs, in Wolfenschiessen, erblickte sie zwei Schwestern. «Sie erkennt in der einen ihre Tochter Paulina, stürzt auf die Strasse, reisst sie von der Seite der Schw. M. Vinzentia u. schleppt sie in's Wirtshaus u. gibt dort Auftrag, sie bis zu ihrer Zurükkunft auf das sorgfältigste zu bewachen»,[56] liess sie also in einer Art Haft zurück. Der zweite Teil ihres Vorhabens, Gertrud Leupi umzustimmen, gelang der ausgesprochen energischen Frau allerdings nicht. Schwester Paulina wurde zu einem Pater gebracht. Im Anschluss an achttägige Exerzitien «erkannte» sie ihr Vorhaben als Fehltritt und kehrte reumütig nach Baldegg zurück. Doch wenige Jahre später trat sie in ein geschlossenes Kloster über. Sie hatte das Leben in Baldegg (bzw. Cham) nicht mehr ertragen.

Zu den beiden ehemaligen Baldegger Schwestern, welche sich nun den Benediktinern von Engelberg unterstellten, traten andere Frauen. Diese hatten gerüchteweise von der Entstehung eines Benediktinerinnenklosters in Engelberg gehört und wollten diesem beitreten. Die Arbeitsbedingungen waren weiterhin hart; darin ergab sich keine wesentliche Besserung gegenüber früher. Hingegen waren die Schwestern nun verständnisvolleren Patres unterstellt, und sie waren geleitet von der Hoffnung auf ein Kloster. Bevor dieses aber tatsächlich gegründet wurde – nicht in Engelberg selber, sondern am Wallfahrtsort Maria Rickenbach – vergingen drei Jahre. In dieser Zeit wirkte die Schwesternschar weiterhin an den Schulen und im Armenhaus von Engelberg. Zusätzlich übernahmen die Frauen eine Aufgabe, welche sie vor grosse Schwierigkeiten stellte.

AUFENTHALT IN DER GUGLERA

Noch 1854 kontaktierte der Freiburger Pfarrer Johannes Fridolin Meyer (1808–1861) das Kloster Engelberg. Er hatte bei Rechthalten in der Guglera[57] eine Erziehungsanstalt aufgebaut und bat den Abt nun um Schwestern zur Mithilfe. Plazidus Tanner entsprach seinem Wunsch und entsandte im Spätherbst noch desselben Jahres[58] Schwester Gertrud und eine Mitschwester für diese Aufgabe.

Einrichtungen wie die Guglera entstanden im 19. Jahrhundert als Reaktion auf die Pauperisierung weiter Bevölkerungskreise der Schweiz. Die intensivierte Landwirtschaft und eine verbesserte Nahrung hatten zu einem Rückgang der Sterblich-

[56] Villiger, Gründungsgeschichte, (wie Anm. 2), S. 77.

[57] Zu Meyer vgl.: Ferdinand Rüegg-Muggly, Pfarrer Meyer´s Armenfürsorge in der Gauglera – Rechthalten, Wallis 1945.

[58] Gertrud Leupis Heimatschein wurde am 1. März 1855 in Freiburg hinterlegt, vgl. Aufenthaltsregister des Kt. FR Nr. 86, Staatsarchiv Freiburg, DPc V 23. Zu welchem Zeitpunkt sie genau in der Guglera eintraf, ist leider nicht mehr festzustellen, wahrscheinlich jedoch kurz nach Pfarrer Meyers Besuch in Engelberg vom Herbst 1854. Die Gründungsgeschichte besagt, der Superior habe Sr. Gertrud im Spätherbst den Auftrag gegeben, in die Guglera abzureisen (Villiger, Gründungsgeschichte, (wie Anm. 2), S. 83), währenddem in der Autobiographie nur von «eines Tages» die Rede ist (Leupi, Autobiographie, (wie Anm. 2), S. 14a).

keit und damit schon im ausgehenden 18. Jahrhundert zu einem beschleunigten Bevölkerungswachstum in der Schweiz geführt. Einige Landesgebiete drohten in den Teufelskreis von zunehmender Population, Unterbeschäftigung und Verarmung zu geraten, denn die beginnende Industrialisierung konnte noch nicht alle Arbeitssuchende beschäftigen.[59] Die neuen Arbeitsplätze reichten jedoch bis gegen Ende des 19. Jahrhunderts nicht aus, um das Heer der Erwerbslosen aufzunehmen oder ausreichende Entlöhnung zu garantieren. Der innere Zusammenhang von Pauperismus und struktureller beziehungsweise periodischer Erwerbslosigkeit wurde übersehen. Für die sozialen Missstände wurden wie in der frühen Neuzeit nicht die realen ökonomischen und sozialen Armutsursachen verantwortlich gemacht, sondern die moralische Verdorbenheit und charakterliche Disposition einzelner Individuen.[60] «Die Armut war nach Meinung der Zeitgenossen Resultat der Arbeitsscheu [...]»[61] und damit selbstverschuldet. Die Armenpolitik unterschied zwischen «würdigen» (Alte, Kranke, Witwen und Waisen) und «unwürdigen» Armen. «Fürsorgerische Massnahmen sollten arbeitswilligen, aber -unfähigen Armen ein Auskommen sichern; durch restriktive Massnahmen die arbeitsfähigen aber -unwilligen vom Müssiggang weg zum Arbeiten gebracht werden. Diese armenpolitischen Massnahmen – Ausschliessung, Überwachung, Bestrafung und Erziehung zur würdigen Armut – sollten auch die Gruppe der potentiell Armen abdecken.»[62] Mit dieser längerfristigen Erziehungsstrategie sollten die verarmten Unterschichtsangehörigen an Fleiss und Arbeitsamkeit gewöhnt werden und zudem die Armenlasten verringern helfen. Ort dieser Disziplinierung wurde neben «Verkostgelden» die geschlossene Fürsorge. Diese Einrichtungen dienten vielfältigen Zwecken: als Pfrundanstalt, Waisen- und Irrenhaus, als Armenanstalt u. a. Würdige und unwürdige Arme trafen hier aufeinander, die Grenzen der Trennung verwischten sich.

Die Pauperisierung weiter Bevölkerungsteile traf besonders Frauen stark.[63] Um überleben zu können, mussten sie entgegen der bürgerlichen Geschlechterideologie ausserhäusliche Arbeit suchen. Innerhalb der verknappten Beschäftigungsmöglichkeiten stand ihnen nur ein schmales Berufsspektrum offen, verbunden mit schlechten Arbeitsbedingungen und niedriger Entlöhnung.[64] Die neue Erwerbsar-

[59] Vgl. z.B. Arnold, Almosen, (wie Anm. 4). Die Arbeit schildert eindrücklich den Verarmungsprozess des zentralschweizerischen Kantons Uri. Weitere Arbeiten zur Pauperisierung, auch einzelner Regionen: Head, Armut, (wie Anm. 4); Ryter, Als Weibsbild bevogtet, (wie Anm. 4); Sassnick, Armenpolitik, (wie Anm. 4); Schmid, «... von allem entblösst», (wie Anm. 4).

[60] Regula Ludi, Frauenarmut und weibliche Devianz um die Mitte des 19. Jh. im Kt. Bern, in: Head, Armut, (wie Anm. 4), S. 32.

[61] Sassnick, Armenpolitik, (wie Anm. 4), S. 28.

[62] Sassnick, Armenpolitik, (wie Anm. 4), S. 58.

[63] Ausserhäusliche Frauenarbeit als wirtschaftliche Notwendigkeit bestand speziell für Frauen des entstehenden Proletariats und der unteren Schichten. Armenstatistiken des 19. Jahrhunderts zeigen, dass 60–70% der fürsorgerischen Unterstützungsleistungen von Frauen bezogen wurden. Vgl. Ludi, Frauenarmut, (wie Anm. 60), S. 19. Im gebildeten Bürgertum entwickelten sich gegen Ende des Jahrhunderts Berufe für ledige Töchter. Vgl. Joris, Frauengeschichte(n), (wie Anm. 4), S. 187 und Mesmer, Ausgeklammert, (wie Anm. 4), S. 112.

[64] Ludi, Frauenarmut, (wie Anm. 60), S. 21 und Blattmann Lynn und Meier Irène, Gegen das frauenspezifische Arbeits-Los, Zürich 1992, S. 49–50.

beit war auf untergeordnete Positionen in Familienbetrieben oder als Gesinde in anderen Häusern konzentriert. Als Wäscherin, Glätterin, Wirtin oder in der Textilindustrie fanden Frauen Arbeit. Als neue wichtige Erwerbsmöglichkeit wurde Hausieren zu einer ökonomischen Nische, doch auch mit Betteln und Prostitution suchten sich Frauen ein Einkommen zu sichern.[65] Erwerbslose Frauen wurden trotz ihrer schlechteren Stellung nicht als unterstützungswürdiger befunden als arme Männer, ihre Bedürftigkeit wurde ebenfalls als selbstverschuldet betrachtet. Lediglich Witwen und verlassene Ehefrauen wurden eher bevorzugt behandelt, während ledige Mütter sozial stigmatisiert wurden. Der Verlust der sexuellen Integrität bildete ein vorrangiges Armutsrisiko, welches gleichbedeutend mit dem Verlust der weiblichen Ehre war. Von dieser wiederum hingen Arbeits- und Erwerbsmöglichkeiten ab.[66]

Weil die organisierte Armenpflege über ungenügende Finanzkraft auch nur zur Unterstützung der «würdigen» Armen verfügte, wurde das Betteln die bevorzugte irreguläre Überlebenstechnik. «Die Einschätzung des verbotswidrigen Bettelns als Ausdruck renitenter Unbelehrbarkeit und Unverbesserlichkeit ging an der sozialen Wirklichkeit weitgehend vorbei. Angesichts der zu geringen Leistungsfähigkeit des Fürsorgesystems [... blieb den Betroffenen] nichts anderes übrig, als weiter zu betteln.»[67]

Eben diesem Bettelwesen hatten die kantonalen freiburgischen Behörden mehrmals mit Gesetzen und verschärften Massnahmen begegnen wollen, letztmals mit einem Armengesetz vom 1. Januar 1851.[68] Auf (Kirch-)Gemeindeebene hatte 1840 die Pfarrei Tafers das Heimwesen «Schwenny» aufgekauft, um darin ein Armen- und Arbeitshaus für 112 Personen zu gründen. Initiant des Unternehmens war der aus Hildisrieden (Kanton Luzern) stammende Pfarrer Johannes Fridolin Meyer gewesen. Ausgehend von in der Ostschweiz bereits verwirklichten Armenprojekten – zum Beispiel dem 1818 in Zürich von Hans Konrad Escher gegründeten «Bläsihof» – konnte das Armenhaus in «Unterschwenny»[69] eingerichtet werden. Pfarrer Meyer verblieb nur kurz in seiner Stellung als Leiter des Hauses. Er habe darin nicht die gewünschte Wirkungsweise gefunden und habe viel zu leiden gehabt, weiss ein Nachruf auf den bereits mit 52 Jahren verstorbenen Pfarrer zu berichten.[70] Er übernahm deshalb 1846 die ebenfalls im Sensebezirk gelegene Pfarrei Plasselb. Hier trug er sich mit einer neuen Projektidee, welche er schliesslich umsetzen konnte: Er hatte die Gemeinden Rechthalten, Giffers, Plaffeyen und Plasselb für seinen Plan gewinnen können, in dem bei Rechthalten gelegenen Guglera-Gut ein Armenhaus einzurichten. Wie schon bei Unterschwenny, war ihm auch bei diesem Projekt das Werk des Kapuziner-Paters Theodosius Florentini (1808–1865) Vorbild. Wie dieser trug

[65] Ludi, Frauenarmut, (wie Anm. 60), S. 27.
[66] Schnegg, Armut und Geschlecht, (wie Anm. 4), S. 15–16.
[67] Arnold, Almosen, (wie Anm. 4), S. 202.
[68] Vgl. Kap. «Allgemeine Zustände», in: Rüegg-Müggly, Pfarrer Meyer, (wie Anm. 57), S. 4–6.
[69] Von den Französischsprechenden «Umbertschwenny» genannt.
[70] Nachruf des Pfarrers Herzog im «Geistlichen Ehrentempel oder Pyramide der Unsterblichkeit, das ist Lebensbeschreibungen etwelcher Geistlicher aus dem katholischen Luzernerbiet», 3. Reihenfolge, 1864, S. 62–67, in: Rüegg-Muggly, Pfarrer Meyer, (wie Anm. 57), S. 50.

er sich mit dem Gedanken, eine religiöse Genossenschaft zur Ausführung seiner karitativen Ideen zu gründen.[71]

> Es jammerte Herr Meier des armen verlassenen Volkes (alter, übelmögender, kränklicher Leute), insbesondere aber der armen Kinder, welche zu betteln gezwungen, sich selbst überlassen, weder an Arbeit noch Sparsamkeit, noch an Gehorsam und Achtung gegen Vorgesetzte und Obere sich gewöhnen; dem Müßiggang und allen damit verbundenen Übeln preisgegeben, ohne Erziehung und Unterricht aufwachsen, sich selbsten zur Last, der Gesellschaft zur Gefährde. Er wollte, was immer in seiner Kraft stünde, anwenden, um dem stets zunehmenden Krebsschaden zu wehren.[72]

Am 11. April 1851 kaufte der Pfarrer das Gut, um ein geräumiges Gebäude für sämtliche «Hilfsbedürftige» der beteiligten Gemeinden erstellen zu lassen. Meyer hoffte, über die Mitarbeit der in der Anstalt Wohnhaften das Unternehmen finanzieren zu können. Ebenso war er der Meinung, Zinsen, Steuern und andere Auslagen «mittelst Schenkungen oder anderweitigen Einnahmen»[73] bestreiten zu können. Der Pfarreirat von Rechthalten beschloss am 27. Juli 1851, die Armensteuer – die Tell – künftig der Guglera zufliessen zu lassen, und eine von Gemeinden und Privaten getragene Aktiengesellschaft wurde zur Unterstützung gegründet. Die finanziellen Schwierigkeiten und die Forderungen der Geldgeber stellten Meyer vor unlösbare Probleme und die Geldsorgen verhärteten ihn. Die bisher in der Guglera tätigen Theodosianischen Schwestern hatten sich deswegen und wegen des ausstehenden Lohnes mit Meyer zerstritten und gekündigt.

Vermutlich im Spätherbst in der Guglera eingetroffen, fand Gertrud Leupi ein erst halbwegs fertiggestelltes Haus vor. Obwohl der Winter einbrach, waren die Zimmer unheizbar, denn die Öfen fehlten. Gertrud Leupi schreibt, aufgrund des schlechten Zustandes des Hauses sei oft Schnee und Regen eingedrungen, so dass die Betten im Winter nicht selten von einer Schneeschicht bedeckt waren. Die Kälte und Nässe führte zu Krankheiten, wie Gertrud Leupi selber erfahren musste. Das sehr grosse Haus wirkte unterbelegt, obwohl etwa 160 Personen darin lebten.

> Alles menschliche Elend schien sich hier gesammelt zu haben. Da sah man Krüppel, Blinde, Lahme, Taube, Tobsüchtige, das äusserste Elend in allen Gestaltungen ... Wer von dem Armenpersonal auf der Gauglera nähere Einsicht genommen u. all das menschliche Elend, das sich hier gehäuft, mitangesehen hat, dem möchte das Blut erblassen – so schrieb ein Augenzeuge über die Gauglera.[74]

Zusammen mit ihrer Begleiterin sollte Schwester Gertrud die 60 Kinder unterrichten. Doch sie fanden weder Schreibmaterial noch Bücher vor, und die Kinder

[71] Ebd., S. 13.
[72] Zuschrift in der Katholischen Kirchenzeitung der Schweiz Nr. 7 vom 14. Februar 1857.
[73] Zur Chronik des Institutes St. Joseph, Gauglera, S. 6, Institutsarchiv Guglera.
[74] Villiger, Gründungsgeschichte, (wie Anm. 2), S. 85.

erfroren beinahe in den ungeheizten Zimmern. Neben der materiellen Not stiessen sich die Schwestern zudem an der sonstigen Unordnung, besonders an dem ungetrennten Zusammenleben der Geschlechter. Auch standen Speisekammer und Küche offen, was zu verschiedenen Diebstählen führte. Die häufige Abwesenheit Meyers zwecks Spendensammlung war zudem einer disziplinierteren Ordnung nicht förderlich. Deshalb verlangte Gertrud Leupi eine sofortige Änderung der bestehenden Zustände; sonst würden die Schwestern gehen. Konkret forderte sie mehr Dienstpersonal, eine Trennung der Geschlechter sowie eine strengere Hausordnung. Dagegen wandte Meyer ein, die vorhandenen Gelder sollten für das Armenhaus und nicht für Personal verwendet werden, und bei einer grösseren Anzahl Schwestern würde die radikale Regierung argwöhnen, ein Kloster entstehe.

Tatsächlich war die Situation für die katholische Kirche im Kanton alles andere als komfortabel: Die radikale Führung hatte sich als die härteste und konsequenteste der ganzen Schweiz erwiesen und verfolgte eine scharf antiklerikale Politik.[75] Die laizistisch orientierte Kantonsverfassung vom 4. März 1848 wurde ohne Volksabstimmung in Kraft gesetzt und war darauf angelegt, den geistlichen Einfluss zu schmälern. Bischof Etienne Marilley (1804–1889), der den Eid auf die Verfassung verweigert hatte, wurde aus dem Kanton gewiesen. Die Bemühungen der Regierung, den grossen Einfluss der Kirche zu unterbinden, führten zu einer eigentlichen Priesterabschiebung. So waren 1855 60 Pfarreien ohne Amtsinhaber, und es gab praktisch keine Priesterweihen. Wie in anderen Kantonen kam es zu Klosteraufhebungen, Kirchengüter wurden verkauft, und die Geistlichen wurden einschränkenden Bestimmungen unterstellt.

Die Sorge Pfarrer Meyers, keine obrigkeitliche Aufmerksamkeit zu erregen, war deshalb verständlich, doch die schwierigen Arbeitsbedingungen blieben. Gertrud Leupi setzte sich schliesslich durch – nicht zuletzt auch deshalb, weil sie eine äusserst preiswerte Angestellte war, sie verdiente nämlich nichts. Der Pfarrer beauftragte sie, Personal zu suchen, worauf sie sich an ihren Superior, Anselm Villiger, wandte und ihn um weitere Schwestern bat. In Engelberg hatte sich in der Zwischenzeit eine grössere Anzahl Frauen gesammelt in der Hoffnung auf ein klösterliches Leben. Vierzehn dieser «opferwilligen, guten Seelen»[76] wurden daraufhin in die Guglera gesandt, wo sie versuchten, den Betrieb geordneter zu führen. Doch die Bewohnerinnen und Bewohner verursachten einen Aufruhr, weil ihnen Annehmlichkeiten gestrichen wurden. Die Schwestern mussten daraufhin die neuen Hausregeln fallenlassen. Die Chronik beschreibt das harte Leben der Schwestern sehr anschaulich:

> Solche Auftritte [d.h. Aufstände der Armen], die sich mitunter wiederholten, u. das angestrengte, rastlose, Leben, dem sich Vorsteherin u. Töchter unterziehen mussten, nahmen dieselben hart mit. Vor 11 oder 12 Uhr Nachts kamen sie sel-

[75] Vgl. Bucher, Sonderbundskrieg, (wie Anm. 5), S. 461–465; Roland Ruffieux und François Walter, Liberalismus, Konservativismus und Radikalismus (1830–1856), in: Geschichte des Kantons Freiburg, Bd. 2, Freiburg 1981, S. 843–900; Stadler, Kulturkampf, (wie Anm. 6), S. 103–107, 110–113.

[76] Villiger, Gründungsgeschichte, (wie Anm. 2), S. 89.

ten zur Ruhe u. schon vor 3 Uhr Morgens sollten sie wieder am Platze stehen, namentlich während des Frühlings u. Sommers, wo sie alle Feldarbeiten auf einem bedeutenden Gut komplet selber zu besorgen hatten. Aber trotz aller Opfer, die das Hilfspersonal im Interesse der Gauglera brachte, drükte die Noth immer gleich schwer auf die Anstalt. Oft wusste die Vorsteherin am Morgen nicht, was sie den Armen zu Mittag geben sollte, u. gerade in solchen Zeiten war Verwalter Meyer gewöhnlich abwesend.[77]

Gab es zuwenig Nahrung, liess Gertrud Leupi die Frauen öfters um Mahlzeiten beten, manchmal jedoch gingen die Frauen dafür betteln. «War nicht hinlänglich Zehrung vorhanden, so kam das Fasten zuerst an die Töchter, um die Armen eher befriedigen zu können. War genug Vorrath vorhanden, so nahmen Vorsteherin u. Töchter die karge Kost mit den Armen, die ungewürzt u. blos im Wasser abgesotten war.»[78]

Mit der Einführung der ewigen Anbetung wurde wohl der karge Schlaf der Angestellten weiter verkürzt, doch bedeutete diese Gebetsform eine zentrale Motivation und Trost bei der harten Arbeit. Die religiöse und asketische Bildung blieb weiterhin unzureichend, was zu einem Schriftwechsel zwischen der Guglera und Engelberg führte. Für die Schwestern verbesserte sich die Situation jedoch nicht wesentlich, und der Konflikt zwischen Meyer und Leupi spitzte sich zu. Der damalige Superior der Schwester meint dazu: «Er [Meyer] war ein frommer, opferwilliger Mann, ein wahrer Jsraelite ohne Falsch, aber der gefährdete Zustand seiner Anstalt trieb ihn oft zu Forderungen u. Zugeständnissen, mit denen die Vorsteherin nicht einig gehen konnte.»[79]

Der Pfarrer verbot Schwester Gertrud, von den Schwierigkeiten nach Engelberg zu berichten. Zudem wandte er sich schriftlich an die Engelberger Vorsteherin und forderte von ihr die bedingungslose Unterordnung der ihm unterstellten Schwestern. Das Antwortschreiben Vinzentia Greteners hätte deutlicher nicht ausfallen können: Gertrud Leupi habe sich unbedingt Meyers Leitung zu unterstellen und sich in ihre Situation zu schicken. Bevor dieser Brief in der Guglera eintraf, verspürte die Genannte ein inneres Drängen, nach Engelberg zu reisen. Auf ihr Insistieren hin liess sie der Verwalter schliesslich abreisen. Als sie am 26. Juli 1855 beim Kloster eintraf, wurde sie von Anselm Villiger frostig empfangen, denn er ging von einer Befehlsmissachtung aus. Als er erfuhr, dass Gertrud Leupi den Brief nicht erhalten hatte, wurde er freundlicher und liess sich die misslichen Arbeitsbedingungen im Freiburgischen schildern. Die Patres entschieden, dass die Schwester in Engelberg bleiben solle und sandten an ihrer Stelle Vinzentia Gretener in die Westschweiz.

Doch auch sie stiess auf die gleichen Zustände wie ihre Vorgängerin und tat sich damit ebenfalls schwer, wie sie im Tagebuch vermerkte:

[77] Villiger, Gründungsgeschichte, (wie Anm. 2), S. 90–91.
[78] Leupi, Autobiographie, (wie Anm. 2), S. 91.
[79] Villiger, Gründungsgeschichte, (wie Anm. 2), S. 103.

Drükende Noth u. Mangel an Allem, dabei über 40 Kinder, von denen mehrere hochst unbehülflich, u. 6 ganz kleine noch nicht gehen konnten, dazu allbereits immer bis 20 Kranken im Bette zu pflegen, u. dan überdies noch bei 60 Personen verschiedenartigsten Carakters, die meisten elende blödsinnige, höchst roh, wild u. ungezogene, die wenig Willen u. Kraft zur Arbeit, aber Heisshunger nach Brod, Zank, Neid u. Widerspenstigkeit verriethen. Die meistens den liebvollsten Dienst mit eifersüchtigst schehlem Urtheil u. Tadel erwiederten, u. nicht weniger, als Dank oder Erkenntlichkeit zu kennen schienen. Dazu dringenst schweren Verdienst – Haus u. Feldarbeiten u. wiederlichsten Hausunordnungen, die sich nicht wohl nennen lassen. Nur heroischer Wille gestützt auf höhere Gnade vermochte hier nicht zurükzubeben.[80]

In Vinzentia Gretener reifte der Entschluss, einen neuen Wirkungsort für die Schwestern zu suchen. Seit Jahren schon hatten diese unter harten Bedingungen gelebt und gearbeitet, ohne dass sich ihr Wunsch nach einem wirklich klösterlichen Leben mit ewiger Anbetung konkretisiert hätte. Schliesslich fiel die Entscheidung: Am Wallfahrtsort Maria Rickenbach[81] (NW) sollte das Kloster entstehen. 1776 war hier eine Wallfahrt eingerichtet worden, und zu Beginn des 19. Jahrhunderts entstand eine Kaplanei am Ort.

SCHWIERIGER BEGINN AUF MARIA RICKENBACH

Anfangs September 1857 bezogen Vinzentia Gretener und fünf weitere Schwestern am Wallfahrtsort Maria Rickenbach ein gemietetes Bauernhaus und eröffneten am 16. September mit der ewigen Anbetung ein eigentlich klösterliches Leben. Von fünf Uhr in der Früh bis um neun Uhr abends beteten die Schwestern alternierend in der Wallfahrtskapelle, die übrige Zeit im Wohnhaus.

Nicht nur die Einsamkeit in bergiger Höhe und die harte Tagesordnung wurden zu einer schwierigen Bewährungsprobe für die junge Gemeinschaft. Diffuse Ängste und Befürchtungen der Talschaft, auf überlieferten Vorurteilen gegenüber dem Kloster Engelberg aufbauend, bewirkten auch Maria Rickenbach gegenüber eine feindselige Haltung. So wurde befürchtet, das Kloster Engelberg wolle seine Macht ausbauen, indem es mit Maria Rickenbach Zugriff auf neue Liegenschaften und Ge-

[80] Tagbuch für die Opferschwestern-Versamlung vom unbefleckten Herzen Maria zu M. Mitleiden auf Gauglara u. M. Rickenbach. von 15te Augsten 1855 bis den 15te Jänner 1858, Klosterarchiv Maria Rickenbach, S. 1.

[81] Vgl. Eduard Wymann, Zur Wallfahrtsgeschichte von Maria Rickenbach in Nidwalden, in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte, Jg. 6, Stans 1912, S. 34–42 und: M. Estermann, Abriss einer Geschichte der Lehr- und Waisenschwestern der deutschen Schweiz, Luzern 1888 S. 19 (Separatdruck aus Kathol. Schweizer-Blätter, Jg. 4, 1888, 1) und: Anselm Villiger, Geistlicher Bund zur Theilnahme an der ewigen Anbetung des heiligsten Altars-Sakramentes. Errichtet im löblichen Jungfrauenkloster auf Maria von Rickenbach, Kanton Unterwalden, Einsiedeln 1865.

biete erhalte. Ein Teil der Bevölkerung meinte, die Schwestern würden durch die Engelberger Mönche ausgebeutet und ihre Gründung gehe in fremde Hände über. Wieder andere waren der Ansicht, «[...] der Wallfahrtskapelle seien diese fremden Weiber zum großen Nachtheil. Was früher in den Opferstok gefallen, das komme jetzt in die Hände dieser Mumen.»[82] Die Schwestern sahen sich zudem mit ausgesprochen frauenfeindlichen Gehässigkeiten konfrontiert. Im Tal entstanden üble Gerüchte über die fremden Frauen und deren abgesonderter Lebensweise. Der Vermieter berichtete, ihretwegen beschimpft und mit Vorwürfen verfolgt zu werden, weil er «diesem verdächtigen Weibergezücht Unterkommen erstattet habe»[83]. Auf dem Weg zur Wallfahrtskapelle erfuhren die Schwestern selber die heftige Ablehnung: «Wenn sie still u. eingezogen den kleinen Weg vom Wohnhause zur Kapelle machten, hagelte es oft recht eigentlich von Beschimpfungen u. Spöttereien, die ihnen Landsleute zuwarfen. Sogar ein Priester von Nidwalden entblödete sich nicht, in diese einzustimmen.»[84]

Die Nidwaldner Behörden standen der Bevölkerung in ihrer Ablehnung in nichts nach. Der Gemeinderat von Oberdorf hinterlegte in Stans eine Klage: Die Opferschwestern hätten unberechtigt Wohnsitz genommen. Tatsächlich jedoch waren die Schwestern in ihrem Vorgehen korrekt verfahren. Beamte sowie politische Behörden trugen aber absichtlich nichts zur Klärung der Situation bei, um einen Vorwand zur Wegweisung der Schwestern zu finden. Nach längeren Verhandlungen und weiteren Fallstricken musste den Frauen schliesslich die Rechtmässigkeit ihres Aufenthaltes bestätigt werden. Weitere Versuche, der Genossenschaft den Aufenthalt zu vergällen, folgten. In Engelberg erschien ein Beamter, der sich über die ungeliebten Zuzügerinnen informierte, gefolgt von Polizeidirektor Karl Jann. Dieser versuchte den Abt vom zwingenden Scheitern des Projektes zu überzeugen:

> Das Landvolk von Nidwalden sei von einer angeborenen Apathie gegen solche Institute eingenommen, u. schon jetzt machen ganz beunruhigende Gerüchte in ganz Nidwalden die Runde. Er halte es nicht für klug, die Gährung länger zu unterhalten, sondern müsse in allem Wohlwollen rathen, von dem Vorhaben abzustehen.[85]

Trotz dieser Anfeindungen begannen sich die Schwestern an ihrem neuen Wirkungsort einzuleben. Im Frühling 1858 beherbergte das neue Domizil dreizehn Schwestern, zwei Novizinnen und drei Kandidatinnen – womit die räumlichen Verhältnisse mehr als nur strapaziert waren. Daher wurde gern auf eine Anfrage aus Wolfenschiessen eingegangen, in das dortige Armenhaus zwei Schwestern zu delegieren, und in die Au bei Steinen wurden drei weitere Frauen entsandt. Daneben wirkten in Engelberg sechs weitere Schwestern; die Gemeinschaft war nun an vier Orten tätig.

[82] Villiger, Gründungsgeschichte, (wie Anm. 2), S. 172.
[83] Villiger, Gründungsgeschichte, (wie Anm. 2), S. 161.
[84] Villiger, Gründungsgeschichte, (wie Anm. 2), S. 161.
[85] Villiger, Gründungsgeschichte, (wie Anm. 2), S. 172.

Neben der gespannten Beziehung zu den im Tal Ansässigen mussten die Schwestern während dieser Gründungsphase ein schwieriges internes Problem lösen: Die ausgesprochen asketische Priorin Vinzentia Gretener fand in der Leitung der Schwestern kein Mass. Die Härte, welche sie gegen sich selber richtete, verlangte sie rücksichtslos von den Mitschwestern. Diese mussten einer Tagesordnung folgen, welche sie an den Rand ihrer körperlichen und geistigen Kräfte brachte. Hinzu kam häufiges Fasten sowie die Nachtwachen für die ewige Anbetung. Einige der Schwestern waren «geistig ermüdet u. hinuntergestimmt»[86], andere waren aufgrund der übermässigen körperlichen Anstrengungen erkrankt. Die zunehmende Distanz zwischen der Priorin und den Schwestern, die übermässige Härte und das fehlende Einfühlungsvermögen der Schwester Vinzentia bewirkten bei der Schwesterngemeinschaft eine klare Reaktion, als Prior Anselm Villiger im August 1858 zur Visitation auf Maria Rickenbach weilte. Am 21. des Monats fand die Wahl der Priorin statt. Es wurde nicht etwa die bisherige Vorsteherin, sondern die bei den Frauen beliebte Helfmutter Gertrud Leupi gewählt.

Damit sich die kühle Distanz der Bevölkerung Maria Rickenbach gegenüber abbaue, riet der bischöfliche Kommissar von Stans, Remigius Niederberger (1818–1885)[87], «einige arme Mädchen unentgeltlich zur Erziehung u. Bildung anzunehmen, um dadurch das Zutrauen u. die Zuneigung des Volkes zu gewinnen»[88]. So demonstrierten die Schwestern ihren guten Willen, auch in der Hoffnung, keine weiteren Schwierigkeiten einzuhandeln, und nahmen aus mehreren umliegenden Pfarreien arme Mädchen auf.

Um die Stellung der Neugründung offiziell zu klären, bemühten sich die Schwestern bei Patres sowie bei geistlichen und politischen Freunden um die Anerkennung des Instituts als Korporation.[89] Der bischöfliche Kommissar Remigius Niederberger hielt die politische Stimmung gegenüber Maria Rickenbach für ausreichend gewogen, um die politische Anerkennung zu erhalten:

> Eine bedeutende Anzahl der Landräthe wird dafür stimmen aus Sympathie u. religiöser Überzeugung; Andere aus Humanität in Anbetracht der philantropischen Seite des Institutes; Andere aus Klugheit u. Politik, weil sie glauben, durch eine Corporationserklärung werden die Schwestern mehr den beschränkenden Gesetzen unterworfen, als wenn sie blos privatim niedergelassen sind [...] endlich Andere, weil sie einen abweisenden Beschluß in keiner Weise motiviren können.[90]

86 Leupi, Autobiographie, (wie Anm. 2), S. 17c.

87 Remigius Niederberger: Theologiestudium in Freiburg, Pfarrer in Buochs, bischöflicher Kommissar; Sonderbundskriegs-Befürworter; vgl. Brigitt Flueler, Pfarrer Remigius Niederberger. Ein Nidwaldner Volksschriftsteller im Kampf um die 'Erhaltung und Bewahrung' des Glaubens, Liz. Zürich 1986.

88 Villiger, Gründungsgeschichte, (wie Anm. 2), S. 204.

89 Aufgrund der einschränkenden Bestimmungen der Bundesverfassung durfte Maria Rickenbach nicht offiziell als Kloster definiert werden (die Zeit der Säkularisation war nicht vorüber: noch wurden Klöster aufgehoben; eine offiziell als Kloster deklarierte Neugründung wäre schlicht nicht möglich gewesen). Daher wurde die Bezeichnung «Institut» verwendet und nur ein Antrag auf die Anerkennung als geistliche Korporation gestellt.

90 Villiger, Gründungsgeschichte, (wie Anm. 2), S. 211.

Aufgrund dieser Einschätzung Niederbergers wurde dem Landrat das Gesuch unterbreitet, Maria Rickenbach als geistliche Korporation anzuerkennen. Trotz pragmatischem Vorgehen und umfassender Lobbyarbeit unterschätzten aber die Freunde des Instituts den politischen Widerstand. Hauptsächlich argumentierten die gegnerischen Politiker, verarmte Schwestern müssten vom Kanton unterstützt werden. Während der sehr heftigen Ratsitzung vom 13. April 1859 anerkannte der Landrat Maria Rickenbach schliesslich als geistliche Korporation. Dies wurde jedoch mit der Aufnahme armer Mädchen verknüpft, und für den Fall einer Verarmung lehnte der Staat eine Unterhaltungspflicht für kantonsfremde Schwestern ab. Zudem war die Zusage an die geistliche Anerkennung durch das Bistum Chur gebunden.

Diese war wider Erwarten mit einigen Mühen verbunden. So behandelte das bischöfliche Ordinariat das entsprechende Gesuch ausgesprochen zurückhaltend und verlieh im Dezember 1859 lediglich eine provisorische Anerkennung. Im Begleitschreiben zur bischöflichen Begründung meinte der bischöfliche Kanzler, dass «die so wenig Sicherheit bietende Formulation des Landrathsbeschlusses, die zugestandenermaßen gefährdete ökonomische Lage, die kanonische Vorschrift, daß nicht zwei, gleiche Zwecke verfolgende religiöse Anstalten zu nahe aneinander errichtet werden»[91] dürfen, nebst anderen Gründen die ablehnende Haltung bestimmt hätten. Auf Umwegen erfuhren die Bittstellenden, dass bei der Ablehnung neben den objektiv möglichen Vorbehalten auch allzu menschliche Faktoren mitgespielt hatten: Generalvikar Theodosius Florentini befürchtete, Maria Rickenbach könnte seine Pläne konkurrenzieren, die Theodosianerinnen im Schul- und Armenwesen einzusetzen. Nach mehreren Jahren, am 10. August 1863, erhielt Maria Rickenbach doch noch die definitive kirchliche Anerkennung.

Die stetig steigende Zahl der Schwestern bedingte eine Erweiterung des Instituts. Der sehr befähigte Ökonome Prior Anselm Villiger nahm die Finanzierung des Projektes an die Hand. Dabei war er ausgesprochen erfinderisch: Neben einer Briefkollekte organisierte er eine Gabenverlosung, welche einen grossen Erlös einbrachte. Zudem gründete er einen «Geistlichen Bund zur Theilnahme an der ewigen Anbetung des heiligsten Altar-Sakramentes». Wer diesem Gebetsverein beitrat, unterstützte das Institut mit einem Obulus.[92] Zu diesen Einnahmen kamen Geldspenden sowie Erbschaften verstorbener Schwestern. Während einiger Jahre waren zudem einige der Frauen in der ganzen Schweiz, in Frankreich und Deutschland unterwegs, um für ihre Niederlassung zu sammeln. An einigen Orten wurden sie sehr zuvorkommend behandelt, an anderen erhielten sie nichts als böse Worte. Auch der Ertrag der verschiedenen Sammlungen fiel sehr unterschiedlich aus und war abhängig von der wirtschaftlichen Lage der jeweiligen Region sowie von der Einstel-

[91] Villiger, Gründungsgeschichte, (wie Anm. 2), S. 267.

[92] Zur Information verfasste Anselm Villiger die Broschüre «Geistlicher Bund zur Theilnahme...». Die Erstausgabe erschien 1861 in einer Auflage von 4 000 Exemplaren; 2. und 3. Auflagen von 6 000 und 10 000 Stück folgten. 1862 wurde die Schrift unter dem Titel «Pacte spirituel du affiliation l'oeuvre de l'adoration perpétuelle du très-saint Sacrement établie dans le Couvent des Religieuses de Notre-Dame de Rickenbach, canton d'Unterwalden» in Freiburg publiziert.

lung der Ansässigen gegenüber kirchlichen Einrichtungen. Die Schwestern erlebten auf ihren Reisen einige Abenteuer: Mal wurden sie von der Polizei verhaftet, mal von der aufgebrachten Bevölkerung vertrieben. Als sie in Zürich kollektierten – allerdings in «ziviler» Kleidung – suchten Männer sie zu verführen. Sogar in den für seine klosterfeindliche Haltung bekannten Aargau wagten sich Schwestern, hatten aber entsprechende Konsequenzen zu tragen: «Trotz aller Behutsamkeit geriethen die Sammlerinnen zweimal unter die Krallen der Presse u. der Polizei, die Schw. M. Aloisia u. Wilhelmine förmlich arretierte.»[93]

Aufgrund dieses kreativen und erfolgreichen «Fund-Raising» konnte der Neubau 1862 schliesslich angegangen werden. Allerdings löste das Bauprojekt verschiedentlich Unwillen aus. So erhielt der Prior beispielsweise Briefe verärgerter Leute, die sich an den wiederkehrenden Kollekten stiessen. Andere Schreibende mokierten sich in bissigem Ton über die Tätigkeit der Schwestern. Hier ein Ausschnitt aus einem solchen Brief, der aus dem Kanton St. Gallen bei Anselm Villiger eintraf:

> 1. Ein solches Institut ist nicht christlich. Sie [Anselm Villiger] sprechen von einer ewigen Anbetung. Ewige Anbetung gibt es keine andere, als jene ohne Ende. Einige hundert Jahre u. Ihre sogenannte ewige Klosterfrauen-Anbetung hört auf u. dann ist die Ewigkeit am Ende. – Christus u. die Apostel wußten nichts von solchen Instituten, die nur bei Weibsbildern, die gern plaudern, möglich sind. Es heißt sonst: Bete u. arbeite, aber da ist die Arbeit vergessen. Man hat das Leichtere gewählt. Alle solche Andächteleien sind gehaltlos, Lippendienst, Maulbewegung. In solchen Instituten herrscht Müssiggang, verkehrte Ansicht u.s.w. Solche Einrichtungen sind weder durch die hl. Schrift noch Tradition begründet.
> 2. Macht man durch Errichtung solcher überspannten, extravaganten Institute viele hundert Geschöpfe unglüklich, die man vor der Reife der Jahre, wo der Brennpunkt zu lodern beginnt, durch himmlische Versprechungen zu allen unsinnigen Verlobungen mit dem Bräutigam Jesus betäuben u. verloken kann. Wer ist geneigter zur Phantasterei, als die aufgeregte Sentimentalität histerischer Personen?[94]

Die Phase der Bautätigkeit war für die Priorin ausgesprochen belastend. Ständig quälte sie die Verantwortung für die Finanzen und Bauarbeiten; auch musste sie bei Problemen mit und unter den Arbeitern[95] ausgleichend eingreifen. Bei einem Vermittlungsversuch etwa wurde die Priorin mit Jauche übergossen. Zudem entstanden Verleumdungen und Verdächtigungen, die sich gegen die Schwestern und gegen das Institut richteten.

> Man sagte u. streute aus: die Schwestern auf M. Rickenbach seien nichts anderes als verkleidete Dirnen, die um der allerschlechtesten Dinge willen dahin gekom-

[93] Villiger, Gründungsgeschichte, (wie Anm. 2), S. 385.

[94] Villiger, Gründungsgeschichte, (wie Anm. 2), S. 262. Leider gibt die Gründungsgeschichte keinen Aufschluss über den Verfasser oder die Verfasserin des Briefes.

[95] Gesamthaft waren ca. 140 Arbeiter, zumeist aus Italien, Frankreich und Deutschland, angestellt.

men seien. Man sehe sie zur Nachtzeit zu ausgelassenen Jünglingen gehen u. ausgelassene Jünglinge gehen nächtlicherweile zu ihnen. Katharina Leu, (eine über jeden, auch den leisesten Argwohn erhabene Seele), sei in Folge einer Niederkunft gestorben. Die Frau Mutter lebe in einem verbotenen Verhältnis mit dem Ballier: Bauführer: Schüpfer.[96]

Ein Franz Bünter vertrat in Büren öffentlich die Ansicht, in Maria Rickenbach werde ein Herrenhaus gebaut und im Kloster «werde mehr Hurerei getrieben, als irgendwo»[97]. Damit dem Institut aus solchen Gerüchten kein Schaden erwachsen sollte, liess Anselm Villiger Bünter amtlich anzeigen. Dieser sollte seine Bemerkungen als Lügen zu erkennen geben, oder er müsse sich auf einen Prozess gefasst machen. Dies wollte Bünter nicht riskieren und machte die gewünschte Aussage. Ebenso verfuhr Villiger mit einem anderen Mann, welcher der Oberin ein Verhältnis mit Bauführer Anton Schüpfer nachgesagt hatte. Insofern mag dieses Gerücht etwas wahres beinhaltet haben, als sich Gertrud Leupi mit dem tiefreligiösen Mann – nur wenige Jahre später entschloss er sich zu einem klösterliches Leben[98] – sicherlich gut verstand und dessen strenge Auffassungen von Moral und sittlichem Verhalten teilte. Auch andere Anschuldigungen wurden gegen die Schwestern gerichtet. So betreuten sie angeblich die ihnen anvertrauten Mädchen schlecht oder verprassten die Spendengelder. «Ganz besonders betonte man: Die meisten Schwestern in Rickenbach seien Verführte, unter schönen Versprechungen in's Kloster verlokte. Es sei Tatsache, dass man ihnen in den ersten Tagen ihres Verweilens in der Genossenschaft die Haare abschneide, damit sie mit kahlem Kopf nicht mehr entweichen können.»[99]

Nicht alleine die Frauen, auch die mit Maria Rickenbach verbundenen geistlichen Männer bekamen negative Reaktionen zu spüren. So etwa der Wallfahrtskaplan, als er in Nidwalden kollektierte. Der Unwillen kam nicht nur von weltlichen Personen, auch Kapuziner äusserten sich ihm gegenüber negativ über das Institut. Anselm Villiger, der sich sehr weitgehend für das Frauenkloster engagierte, wurde als verrückt verschrien. Der Prior zeigte sich über solche Verdächtigungen allerdings belustigt.

Allen Schwierigkeiten zum Trotz schritt die Bautätigkeit fort, und am 6. Juli 1862 erfolgte im Rahmen eines grossen Festes die feierliche Eckstein-Segnung des Neubaus. Unter den geladenen Gästen befanden sich viele der ehemals feindlich gesinnten Politiker. Der ebenfalls anwesende Polizeidirektor Jann gab sich nun geradezu jovial:

Er habe die Schwestern anfänglich gar nicht ausstehen können u. habe, zu seiner eigenen Schande müsse er es bekennen, kein Mittel unterlassen, ihnen den Aufenthalt in Rickenbach zu erschweren oder zu verunmöglichen. Seither habe er

[96] Villiger, Gründungsgeschichte, (wie Anm. 2), S. 311–312.
[97] Villiger, Gründungsgeschichte, (wie Anm. 2), S. 312.
[98] Anton Schüpfer legte am 29. Sept. 1866 im Kloster Engelberg Profess ab als Bruder Pirmin.
[99] Villiger, Gründungsgeschichte, (wie Anm. 2), S. 314.

eine ganz andere Anschauung von denselben gewonnen u. es freue ihn, Gelegenheit zu bekommen, nicht nur seine Fehler gut zu machen, sondern ihnen seine ungetheilte Sympathie zu erkennen zu geben.[100]

Die Kehrtwende der meisten Magistraten wurde anlässlich dieser Feier klar ersichtlich. Begeistert kontastierte Bauführer Barth deren wohlwollende Einstellung, als wäre sie schon immer so gewesen: «[Eine] solche Regierung u. solche Männer an der Spitze eines Landes, [...] die den alten Sitten [...] treu geblieben sind, [...] die sogar Klöster gründen helfen, eine solche Regierung, solche Männer möchten wir im Kanton Luzern auch [...]».[101] Beinahe mit Tränen in den Augen sprach er ein Lebehoch auf die Regierung Nidwaldens aus.

Am 28. August 1864 schliesslich konnten die Schwestern ihr neues Kloster beziehen, und zwei Wochen später läutete eine Glocke den Beginn der ewigen Anbetung ein. Während einundzwanzig Jahren amtete Gertrud Leupi als Priorin auf Maria Rickenbach und übernahm dann neue Aufgaben.

KONKLUSION

Die Auseinandersetzung mit den dargestellten Ausschnitten aus dem Leben der Benediktinerin Gertrud Leupi ist in vielerlei Hinsicht aufschlussreich und ermöglicht den Zugang zu einem ausgesprochen facettenreichen Leben. Es wird deutlich, dass die spätere Priorin in eine Zeit grosser sozialer, wirtschaftlicher, politischer und kultureller Veränderungen hineinwuchs: Aus ländlich-bäuerlichem Milieu stammend, schien ihr eine Zukunft als Dienstmagd oder als Hausfrau vorgezeichnet. Doch mit Unterstützung verschiedener Geistlicher gelang ihr die Aufnahme in ein Institut und damit der Beginn einer klösterlichen Karriere. Autobiographie und Gründungsgeschichte geben Einblick in die schwierigen Entstehungsbedingungen Baldeggs im Spannungsfeld von Kirchenkritik und -feindlichkeit sowie den Versuchen des Direktors Blum, trotz Gründungsverbot ein Kloster zu eröffnen. Unter solchen Umständen ein kontemplatives, auf Askese ausgerichtetes Leben zu führen, war unmöglich, wie Gertrud Leupi feststellen musste. Eine ähnlich schwierige politische und finanzielle Lage fand die junge Schwester in der Guglera vor. Direktor Blum auf Baldegg wie auch Pfarrer Meyer von der Guglera mussten an derart vielen Fronten gleichzeitig kämpfen, dass sie für ihre Einrichtungen keine befriedigenden Bedingungen erreichen konnten und sich in der Beziehung zu Untergebenen und Vertragspartnern verhärteten. Das Verhalten beider Vorsteher gegenüber den ihnen unterstellten Schwestern mutet absolutistisch an. Erstaunlich, wie einzelne dieser Frauen darauf reagierten. Vinzentia Gretener und Gertrud Leupi liessen sich nicht alles bieten und nahmen Befehle nicht bedingungslos hin. Dies weist

[100] Villiger, Gründungsgeschichte, (wie Anm. 2), S. 329.
[101] Villiger, Gründungsgeschichte, (wie Anm. 2), S. 329.

auf gewisse Freiräume auch innerhalb eines streng hierarchischen Systems. Deren Nutzung setzte allerdings ein grosses Mass an willentlicher Energie und Zielstrebigkeit voraus sowie die Verbindung mit Bündnispartnern wie dem Prior Anselm Villiger.

Ausgesprochen spannend dann die eigentliche Gründung des Klosters Maria Rickenbach: Ausgehend von der neueren Katholizismusforschung wäre die Vermutung naheliegend, dass Nidwalden als eines der katholisch-konservativen Stammlande die Schwestern mit offenen Armen empfing – schliesslich trug die Neugründung zur Erhaltung und Erneuerung katholischer Positionen bei. Tatsächlich jedoch schlug den Schwestern ein ausgesprochen rauher Wind entgegen, und nur unter grossen Anstrengungen erreichten sie schliesslich ihr Ziel. Wie beschrieben, waren vielfältige Gründe für die Anfeindungen verantwortlich: Angst vor einem Machtausbau des Klosters Engelberg, Sorge um die eingeschränkte finanzielle Unterstützung bestehender kirchlicher Institutionen, Abwehr gegen Zugezogene. Diese ablehnende Haltung stand in keinem direkten Zusammenhang zu der katholischen Lehre oder zu dem Wunsch der Frauen nach einem klösterlichen Leben. Es waren nicht politisch begründete Feindseligkeiten kirchenfeindlicher liberaler oder radikaler Personen, sondern unterschwellig wirkende Ängste hauptsächlich Katholisch-Konservativer, welche über den direkten Kontakt zu den Schwestern weitgehend abgebaut werden konnten. Das Beispiel des Polizeidirektors Karl Jann verdeutlicht dies. Die Ambivalenz Nidwaldens gegenüber den Schwestern zeigte sich auch in verschiedenen behördlichen Aktionen: Einerseits wurden ihre Dienste – etwa in Armenhäusern oder in Schulen – gern in Anspruch genommen, andererseits aber sollten die Benediktinerinnen mittels behördlicher Bürokratie vertrieben werden.

Die Rede von Bauführer Barth anlässlich der Einweihungsfeier des Klosters weist auf die politische Bedeutung, welche der Neugründung zukam: Nicht alleine die verbesserten Lebensbedingungen der Schwestern wurden gefeiert. Vielmehr war das Vorwärtsschreiten der Bauarbeiten Symbol für den sich nicht nur gegen eine Säkularisierung wehrenden Katholizismus, sondern auch für dessen Erstarken. Die Anwesenden waren sich sehr bewusst, dass die Erstellung des «Instituts» – die Sache durfte ja nicht beim eigentlichen Namen genannt werden – ein Baustein im Gerüst katholisch-konservativer Bemühungen um Machterhalt und -erneuerung war.

Bei den Anschuldigungen und Gerüchten, welche sich gegen die Schwestern richteten, ist eine Hauptstossrichtung feststellbar: Verleumdung durch Sexualisierung. Die Angriffe richteten sich auf die intimste und gesellschaftlich am härtesten sanktionierte Verletzungsmöglichkeit der Frauen, auf ihre sexuelle Stigmatisierung. Durch ein Lächerlich-machen sollten die Schwestern ihrer Bedeutung und ihres Ansehens beraubt und damit als ernsthafte Gegnerinnen irrelevant werden. Nur ein Mann – im vorliegenden Fall Prior Anselm Villiger – konnte die Integrität der verleumdeten Frauen wiederherstellen. Nur er hatte das Gewicht und die Macht, ernstgenommen zu werden. Allerdings sollte auch er der Lächerlichkeit preisgegeben werden. Doch war die Qualität seiner Verdächtigung eine andere, ansonsten der Prior nicht mit Belustigung auf seine vermeintliche «Verrücktheit» reagiert hätte.

Für das Institut und die diskreditierten Frauen hätte er hingegen prozessiert; deren Anfeindung muss deshalb weit tiefer und bedeutsamer gewesen sein als jene ihm gegenüber. Auch andere Vorwürfe galten «typisch weiblichen» Fehlern und Angriffspunkten. So betreuten die Schwestern angeblich die Mädchen schlecht, statt zu arbeiten plauderten sie, oder sie waren nicht selber urteilsfähig, liessen sie sich doch zu einem Aufenthalt auf Maria Rickenbach verführen. Dass die Frauen ein Leben ausserhalb des traditionellen Familienverbandes wählten, in welchem Männer praktisch bedeutungslos waren, war wohl einigen Nidwaldnern suspekt. Das Nicht-Konforme – und damit das bestehende System in-Frage-Stellende – des klösterlichen Lebens ausserhalb einer direkten Kontroll- und Einflussmöglichkeit musste daher zwangsläufig diffamiert und zu vertreiben gesucht werden. Die Vermutung, dass am Wallfahrtsort ein Bordell entstehe oder dass die Schwestern nachts Besucher empfingen, sagt zudem einiges mehr aus über unterschwellige Sexualphantasien der Verdächtiger als über die tatsächlichen Zustände in Maria Rickenbach.

Gertrud Leupi konnte sich Bildung aneignen, als Lehrschwester unterrichten und schliesslich innerhalb der klösterlichen Hierarchie das höchstmögliche Amt mit entsprechender Verantwortung und Kompetenz annehmen. Für eine aus einfachen Verhältnissen stammende Frau war dies ein Privileg und zugleich ein sozialer Aufstieg. Als Kind war sie eine interessierte und leistungsstarke Schülerin gewesen, hätte sich aber ohne Hilfe von aussen nicht weiterbilden können. Die Möglichkeit, aus dem vorgegebenen engbegrenzten Lebensraum auszubrechen, konnte ihr nur eine kirchliche Institution bieten, andere Einrichtungen fehlten. So gesehen wurde Gertrud Leupi in der Entfaltung ihrer Fähigkeiten und Interessen unterstützt. Andererseits aber liess sich Gertrud Leupi von ultramontanen Interessengruppierungen instrumentalisieren: Indem sie katholisch-konservative Lehrinhalte weitergab, welche sie selber tief verinnerlicht hatte, trug sie zur Festigung hierarchischer Glaubens- und Machtstrukturen und theologisch begründeter Geschlechterdualismen mit entsprechenden Folgen für Individuen und Gesellschaft bei[102]. Damit wurde Gertrud Leupi einerseits diszipliniert und war andererseits selber Disziplinierende; sie war der Macht von Vorgesetzten ausgesetzt und konnte gleichzeitig selber Macht ausüben.

Die Ausführungen verdeutlichen sehr anschaulich, wie sich der Modernisierungsprozess im 19. Jahrhundert in der praktischen Tätigkeit kirchlicher Institutionen und im Alltag einzelner Menschen manifestierte. Leitende Personen karitativer Einrichtungen wie der Guglera hatten einen schweren Stand: Fehlender Rückhalt seitens der Gemeinden, zu schmale Finanzbasis und eine ausgesprochen heterogene Zusammensetzung der Bewohnerinnen und Bewohner bedingten ein sehr grosses Mass an aufopfernder Einsatzbereitschaft. Ähnliches gilt für das Erziehungswesen auf Volksschulebene: Der in einem starken Glauben wurzelnde Wille zur «tätigen Liebe» ermöglichte es der Gründerinnengeneration der von Schwestern geleiteten Mädchen- und Arbeitsschulen, ihre Aufgaben auszuführen. Sonst wären sie am Übermass der Arbeiten zerbrochen oder gescheitert. Es ist sehr

[102] Zu den Auswirkungen dieser Disziplinierung auf Gertrud Leupis geistig-emotionale Entwicklung vgl. Leimgruber, Wille, (wie Anm. 2), S. 135–177.

eindrücklich, sich die harten Lebensbedingungen von Schwestern in diesen entstehenden Einrichtungen oder die Konsequenzen eines Kloster-Gründungsverbotes ganz praktisch zu vergegenwärtigen. Die Darlegungen zeigen zudem, dass einzelne Individuen – sofern sie über genügend Mut, Willen und Ideenreichtum verfügten – durchaus fähig waren, unter beinahe aussichtslosen Voraussetzungen genau das zu erreichen, was nach der Sonderbundsniederlage unmöglich schien: ein Kloster zu gründen. Aus der Auseinandersetzung mit der Gründungsgeschichte von Maria Rickenbach geht ausserdem hervor, dass sich verschiedene Geistliche in der Gründung tätiger Schwesternvereinigungen konkurrenzierten. Und: Selbst katholisch-konservative Stammlande empfingen klösterliche Neugründungen nicht mit offenen Armen. Hier lässt sich auf der Makroebene noch einiges ausdifferenzieren.

Welche Rückschlüsse ergeben sich nun für die Makroebene? Im neugegründeten Bundesstaat waren katholisch-konservative Kräfte zwar marginalisiert und stigmatisiert, doch sie übernahmen im Sozialwesen wichtige Aufgaben. Diese wurden zu weiten Teilen von Klerikern an in Kongregationen zusammengeschlossene Frauen übertragen, welche sich so zur Lösung sozialer Probleme instrumentalisieren liessen. Diese Schwestern hatten die Möglichkeit, aus dem streng vorgegebenen häuslichen Wirkungsbereich herauszutreten, wurden jedoch weiterhin an den für ihr Geschlecht geltenden Normen gemessen. Die Frauen zugeordneten fürsorgerischen und erzieherischen Fähigkeiten wurden damit vom familiär-häuslichen auf den erweiterten klösterlichen Rahmen mit öffentlichem Auftrag übertragen und so das bürgerliche Frauenideal auch im kirchlichen Rahmen verfestigt. Mit der Betreuung sozialer Einrichtungen übernahmen Klöster und Kongregationen nicht nur notwendige Aufgaben, sie konnten sich auch eine Legitimation für ihr Bestehen in der zunehmend säkularen Gesellschaft schaffen und damit ihre Position stärken.

Die Gründung neuer Institute wie Maria Rickenbach trug ebenfalls zur Festigung der katholisch-konservativen Schweiz bei. Allerdings zeigt das Fallbeispiel dieses Benediktinerinnenklosters, dass neben den rationalen Faktoren, welche aus katholisch-konservativer Sicht für eine solche Gründung sprachen, konträre partikulare Interessen nebst irrationalen Faktoren bestanden. Die katholisch-konservative Zentralschweiz darf deshalb nicht als ein homogener Block betrachtet werden. Vielmehr führten unterschiedliche Interessen und Bedürfnisse zu einem heterogenen Kräftespiel, das jedoch die bestehende religiöse Tradition nicht grundlegend gefährdete.

Anschrift der Verfasserin:
Lic. phil. Yvonne Leimgruber, Bimerweg 23, 3303 Jegenstorf