

STUDIEN
UND
MITTEILUNGEN
ZUR GESCHICHTE DES
BENEDIKTINER-ORDENS
UND SEINER ZWEIGE

HERAUSGEGEBEN VON DER BAYERISCHEN
BENEDIKTINER-AKADEMIE

DER GANZEN REIHE BAND 64

1952

I./IV. Heft



VERLAG DER BAYER. BENEDIKTINER-AKADEMIE
MÜNCHEN, ABTEI ST. BONIFAZ

Jed. 448

STUDIEN
UND
MITTEILUNGEN
ZUR GESCHICHTE DES
BENEDIKTINER-ORDENS

UND SEINER ZWEIGE

HERAUSGEGEBEN VON DER BAYERISCHEN
BENEDIKTINER-AKADEMIE

DER GANZEN REIHE BAND 64

1952

I./IV. Heft



VERLAG DER BAYER. BENEDIKTINER-AKADEMIE
MÜNCHEN, ABTEI ST. BONIFAZ

Inhalt des Jahrganges 1952 (I./IV. Heft)

Aufsätze:

Le Commentaire de Teuzon sur la Règle Bénédicte Par Jean Leclercq OSB, Clervaux	5
Wessobrunn und seine geistige Stellung im 18. Jahrhundert Von Josef Hemmerle, München	13
Zur frühesten Geschichte der Benediktinerabtei St. Stephan in Augsburg Von Romuald Bauerreiss OSB, St. Bonifaz, München	72
Die Reformstatuten des Nuntius Bonhomini für Einsiedeln (1579) Von Rudolf Henggeler OSB, Einsiedeln (Schweiz)	78
Über den ersten Abt von Ettal „Heinrichsreutter“ Von Romuald Bauerreiss OSB, St. Bonifaz, München	101
Die kirchliche Aufklärung bei den Benediktinern der Abtei Banz Von Wilhelm Forster OFM, München	110
Zur Verbreitung der Bernhardflorilegien Von M. Bernards, Bonn	234
Die Sedenzzeit des Tegernseer Abtes Udalschalk Von Franz Tyroller, München	242
Zur Geschichte der Trappistinnen in Deutschland Von Edgar Krausen, München	248
Bibliographia Benedictina 1939—1952	[29]—[127]

Sämtliche Manuskripte, Korrekturen sowie alle die Zeitschrift betreffenden Anfragen sind an den Schriftleiter P. Romuald Bauerreiß OSB, München, Abtei St. Bonifaz, Karlstr. 34, zu senden. Die Aufnahme der Manuskripte setzt druckfertigen Zustand voraus; erhebliche Autor-Korrekturen haben die Verfasser selbst zu tragen. Über Aufnahme und Anordnung der einzelnen Arbeiten entscheidet die Schriftleitung im Einvernehmen mit der Akademie.

Die Verfasser von Büchern oder Abhandlungen, Dissertationen, Zeitschriften-Aufsätzen usw., die das Interessengebiet der vorliegenden Zeitschrift irgendwie berühren, werden ersucht, sofern ihnen an der Berücksichtigung ihrer Publikationen in der beigelegten „Literarischen Umschau“ gelegen ist, Exemplare ihrer Arbeiten der Leitung zugehen zu lassen.

Le Commentaire de Teuzon sur la Règle Bénédictine

par Jean Leclercq OSB, Clervaux

Migne a reproduit¹, d'après les *Annales Camaldulenses* de J. B. Mittarelli², la lettre-dédicace qui précède un commentaire médiéval de la Règle bénédictine; ce texte remonterait au XI^e siècle. Il n'a jamais été étudié; les mentions dont il a fait l'objet sont elles-mêmes très rares, et pour cause: le manuscrit d'après lequel Mittarelli l'a fait connaître est aujourd'hui perdu; datant du XIV^e ou du XV^e siècle, il appartenait au monastère camaldule Saint-Mathias de Murano. Dans son catalogue des manuscrits du monastère camaldule Saint-Michel in Isola, Mittarelli a signalé un exemplaire du même commentaire³; mais on le cherche en vain, actuellement, à la Biblioteca Marciana de Venise, aussi bien qu'à Saint-Michel in Isola et aux archives camaldules de Saint-Grégoire au Celius où sont aujourd'hui dispersés les manuscrits de Saint-Michel. Pourtant, comme on possède très peu de commentaires anciens de la Règle bénédictine, il semble qu'il y ait intérêt à examiner celui-là. Retrouvé dans plusieurs témoins, il apportera peut-être quelque lumière sur l'histoire de la Règle et de son interprétation. Voici des indications qui permettront de l'étudier éventuellement et qui suggéreront ce qu'on peut attendre d'une telle étude.

Le commentaire se trouve dans les mss suivants:

Florence, Archivio di Stato, Vallombrosa 260, n. 221, XI^e—XII^e s. Les folios ne sont pas numérotés. Sur le 1er fol.: „Iste liber est monasterii Vallisumbrose Fesulane diocesis“ (XIV^e s.). Le texte comporte des cor-

¹ P. L., 143, 845 ss.

² T. II, p. 160—164, et Appendice.

³ Bibliotheca codicum manuscriptorum monasterii S. Michaelis Venetiarum, Venise 1779 col. 121.

rections. A la fin: *Explicit liber qui dicitur super regulam beati Benedicti*; ici, grattage d'une ligne et demi, à l'endroit duquel devait se trouver un nom; l'explicit se poursuit ainsi: *uenerabilis abbatis quem tradidit ipse discipulis suis exponendo regulam sancti Benedicti docendo monachos suos in Christi famulatu*. En bas de ce dernier folio, d'une main du XIV^e s.: „Iste liber est monasterii uallis umbrose. Expositio regule sancti Benedicti abbatis.“

Modène, Biblioteca Estense, a. N. 5. 14. XI^e s. Les folios ne sont numérotés qu'au début et à la fin. 231 fol. Sans titre ni explicit.

Palerme, Biblioteca Universitaria, 1. F. 11. XII^e s. Fol. 1—162. A la fin: *Explicit expositio super regulam beati Benedicti ad monachos*.

Florence, Biblioteca Nazionale, Conv. supp. C. I. 2672. XV^e s. Fol. 1: *Incipit epistola Teuzonis monachi ad Odelricum episcopum*; fol. 79: *Explicit*. Le ms. vient du monastère bénédictin Sainte-Marie de Florence; on lit en effet, au bas du fol. 1: „Theuzonis expositio in Reg. s. Benedicti. Inter codices designatur numero 70“; cette indication de cote est celle qu'on trouve dans les manuscrits de la Badia Fiorentina. Ce ms. a été connu de Mabillon, qui l'a mentionné dans son *Iter Italicum*⁴.

Melk, Stiftsbibliothek, 673 (olim 909; Q 48). XV^e s. F. 145: *Incipit epistola ad dominum Odelricum episcopum directa per manus peccatoris Teuzonis. Dno Adelrico (sic) . . .*; — f. 146. *Incipit expositiuncula sancte regule beati Benedicti*; — f. 277v, après l'explicit: *In monasterio Mellicensi XXV die februarii 1471*.

Dans le ms. Florence, Naz., Conv. supp. H. 9. 1734 (XII^e—XIII^e s., de l'Annunziata de Florence), sur les deux derniers folios, se trouve un extrait du commentaire, correspondant aux fol. 225^v—227 du ms. de Modène.

Dans le ms. Milan, Ambros., P. 202 Sup., f. 51^v—52^v (XVII^e s.), se trouve une copie de la préface de commentaire, d'après le ms. de Badia Fiorentina.

Enfin, ce sont des fragments du commentaire de Teuzon que C. Cipolla a publiés, sans les identifier, d'après un feuillet double du XI^e siècle provenant de l'abbaye de Novalèse, au diocèse de Susa⁵. L'éditeur avait remarqué que le texte de ce feuillet ne coïncide entièrement ni avec du commentaire attribué à Hildemar, ni avec celui du commentaire attribué à Paul Diacre. De fait, c'est le commentaire de Teuzon que

⁴ Ed. Paris 1687, p. 171.

⁵ Un commento anonimo alla „Regula“ di S. Benedetto, dans *Ricerca sull' antica biblioteca del monastero della Novalesa* (Estr. dalle *Memorie della Reale Accademia delle Scienze di Torino*, serie II, t. XLIV), Turin 1894, p. 87—92.

reproduit ce feuillet pour les parties qu'il conserve, soit des fragments des chapitres 38, 39, 45 et 46.

On le voit, le commentaire est surtout répandu en Italie, où il est attesté à partir du XI^e siècle. Est-il possible d'en préciser d'avantage l'origine et la date et d'en identifier l'auteur? *Mittarelli*, prudent, s'est contenté d'émettre à ce sujet des hypothèses. Plus récemment, *T. Sala* et *B. Domenichetti* ont attribué l'ouvrage, sans l'ombre d'un doute, à un vallombrosain, mort abbé de Razuolo en 1095⁶. Au premier abord, le problème ne paraît pas devoir être insoluble, puisque l'auteur se nomme — ce qui n'est pas toujours le cas! — et puisqu'il nomme celui auquel est dédié son écrit: l'évêque *Olderic*. Mais la difficulté vient de ce que l'on connaît, aux X^e et XI^e siècles, plusieurs évêques appelés *Olderic* et plusieurs moines appelés *Teuzon*.

Les évêques sont ceux de Bergame (954—968), de Crémone (973—1004), de Brescia (1030—1048), de Fermo (1057—1074).

Les moines sont:

1. Le B^x *Teuzon*, de l'abbaye del Colle Spaziano (aujourd'hui Santa Maria del Monte) à Césène; il semble avoir vécu dans la seconde moitié du X^e siècle; on sait de lui très peu de chose, et seulement à travers des allusions de saint Pierre Damien⁷. S'il est l'auteur du commentaire, il a pu le dédier à *Olderic* de Bergame ou à *Olderic* de Crémone.

2. *Teuzon*, moine et prêtre de Sainte-Marie de Florence au début du XI^e siècle⁸. Il a pu dédier son ouvrage à *Olderic* de Crémone.

3. *Teuzon*, moine qui fut en relations avec l'abbé de Praglia vers 1002—1022⁹; lui aussi a pu être contemporain d'*Olderic* de Crémone.

4. *Teuzon*, moine et ermite de Sainte-Marie de Florence, qui fut en relations avec saint Pierre Damien et mourut vers 1070¹⁰. Il a pu dédier son ouvrage à *Olderic* de Fermo.

⁶ *Dizionario storico biografico dei autori, letterati ed artisti dell' Ordine di Vallombrosa*, Florence, s. d., II, p. 227. Les auteurs suivent ici l'opinion d'anciens bibliographes, tels *Haeften*, *Disq. monast.*, p. 161, et *Diego de Franchi*, *Historia del Patriarcha S. Giovanni Gualberto*, Florence 1640, p. 118, qui cite lui-même des sources plus anciennes.

⁷ *Vita s. Mauri episcopi Caesenatis*, II, P. L., 144, 949.

⁸ D'après *Mittarelli*, dans P. L., loc. cit.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Textes dans *Mittarelli*, loc. cit., p. 160—163.

5. Le B^x Teuzon, disciple de saint Jean Gualbert. D'abord infirmier à Vallombreuse, où il acquit le surnom de Magnanime, il fut, vers 1073, nommé par saint Jean Gualbert abbé de Saint-Paul de Razuolo: il y maintint la discipline régulière et réforma le monastère de Taona, près de Pistoie. Il fonda dans les murs de Pistoie l'abbaye Saint-Michel in Forcole et, non loin de là, l'abbaye de Pacciana. Il mourut le 6 août 1095, laissant la réputation d'un grand lettré et d'un saint¹¹. A la rigueur, s'il a composé le commentaire au début de son abbatiat ou même auparavant, il a pu le dédier à Olderic de Fermo.

Tels sont les candidats. Mittarelli, qui les a mentionnés à l'exception du B^x Teuzon de Césène, suggère qu'il peut s'agir encore d'un autre Teuzon et pense qu'on doit le chercher de préférence parmi les moines de Milan, à cause de quelques allusions à Milan et à ses usages que comporte le commentaire. Ces allusions donnent, en effet, une indication précieuse sur l'origine du commentaire. Mais il en est une que Mittarelli n'a point relevée et qui peut nous orienter vers le destinataire: dans le chapitre LXI, Teuzon insère une formule de lettre adressée à l'évêque Olderic de Crémone par Gilbert, abbé de Saint-Ambroise de Milan, au sujet de la nomination du premier abbé du monastère Saint-Laurent de Crémone, qui va être fondé (986)¹². Il est donc vraisemblable que le commentaire a été dédié à ce même évêque de Crémone vers la fin du X^e siècle. Le caractère assez archaïque de l'écriture du manuscrit de Modène incline à chercher l'auteur vers cette époque plutôt que dans la seconde moitié du XI^e siècle. Quant à l'origine des manuscrits, on n'en peut tirer aucune conclusion précise, puisque les deux provenances connues sont différentes: Vallombreuse et Badia Fiorentina. En faveur de l'origine milanaise du texte, on peut encore faire valoir le fait qu'il est suivi, dans un des deux manuscrits de Florence, d'un sermon adressé à des moines par l'évêque Grossolano de Milan (†1117)¹³. Dans le manuscrit de Vallombreuse, Teuzon est donné comme „abbé“. Le seul des cinq Teuzon connus qui ait eu certainement cette dignité est Teuzon de Razuolo; mais ni l'âge du manuscrit de Modène, ni les dates respectives de ce Teuzon et d'Olderic de Fermo ne paraissent jouer en faveur de cette attribution. Peut-être sera-t-il possible un jour de déchiffrer les mots qui ont été grattés dans l'explicit du manuscrit de Vallombreuse. En attendant, on peut conjecturer que le commentaire

¹¹ D'après Sala-Domenichetti, loc. cit.

¹² Dans le ms. de Modène, f. 196^v—197.

¹³ J'espère éditer ce sermon, retrouvé dans plusieurs mss.

fut composé dans le Nord ou le Centre de l'Italie vers la fin du X^e ou au XI^e siècle.

Que peut-on attendre de ce commentaire? Dans la lettre dédicatoire, Teuzon dit qu'il a fait usage des travaux d'autrui: *ex alienis laboribus*. De telles expressions sont fréquentes au début des écrits médiévaux. N'y a-t-il là qu'une formule de modestie? Dans le manuscrit de Vallombreuse, le copiste ou un glossateur contemporain a écrit au dessus de ces mots, dans l'interligne: *id est yldemari abbatis*. De fait, Teuzon dépend étroitement du commentaire connu sous le nom d'Hildemar. Il ne fait guère, en bien des endroits, qu'abrèger la rédaction d'Hildemar éditée par Mittermüller¹⁴ (cette rédaction sera désignée ici par l'abréviation HM). Généralement, il donne d'abord tout le texte ou un long passage du texte de la Règle, au lieu de la citer phrase par phrase comme HM. Puis il le commente; il supprime souvent les explications grammaticales ou étymologiques proposées par HM; il supprime également ou, en tout cas, abrège les citations de Cassien ou d'autres auteurs anciens données par HM. Parfois, il insère une ou quelques phrases, ou un long développement. Il le fait avec habileté, ajoutant, s'il le faut, des transitions qui confèrent à son exposé — à supposer qu'on en ignore la source — un caractère original et continu. Le commentaire proprement dit est suivi d'un texte assez long qui n'est pas emprunté à Hildemar. Voici une brève analyse de l'ensemble d'après le manuscrit de Modène.

Le texte débute par l'épître dédicatoire à Olderic¹⁵. Suit une *Praefatio*, qui a été éditée par P. F. Foggini¹⁶. Commence alors le commentaire proprement dit. Le commentaire du Prologue résume celui de HM. Dans le ch. I, à propos de la seconde espèce de moines, les ermites, Teuzon ajoute un développement sur Elie et saint Jean-Baptiste. Le ch. II, sur l'abbé, comporte quelques explications propres à Teuzon. Dans le ch. III, il ne fait guère qu'insérer quelques citations de l'Écriture. Dans le ch. IV (f. 40^v — 44) se trouve un long développement original de la sentence: *et quod sibi fieri non uult . . .* Les ch. V et VI suivent de près le texte de HM. Le ch. VII a quelques passages propres à Teuzon; est éliminé le développement de HM sur l'érémisme comme réalisation parfaite du VIII^e degré d'humilité¹⁷. Le ch. VIII comporte

¹⁴ Ratisbonne 1880.

¹⁵ Ed. P. L., loc. cit. Dans le ms. de Vallombreuse, Odeirco, écrit par une première main, a été corrigé en Odelrico.

¹⁶ *De romano divi Petri itinere et episcopatu*, Florence 1741, p. 318-321.

¹⁷ P. 257 de l'édition Mittermüller.

quelques additions. Il y a de même, dans les chapitres suivants, quelques développements où le texte de HM est amplifié si naturellement qu'on pourrait se demander si HM n'est pas le résumé d'un commentaire plus long que reproduit Teuzon.

Le texte de HM sur les chapitres concernant la liturgie et l'organisation pratique du monastère est abrégé plus que dans les premiers chapitres. A la fin du ch. LIX, l'ordo de la profession monastique est différent de celui de HM, et plus long¹⁸; il est suivi d'un développement sur les rapports de la profession avec le baptême et avec la pénitence (f. 189—190). Du ch. LX, Teuzon omet le long passage où HM s'étend sur la flagellation des prêtres¹⁹; en revanche, il ajoute (f. 192^v—194) quelques textes canoniques et des citations de la *Regula canonicorum* pour justifier l'interdiction faite aux prêtres indignes de célébrer la messe²⁰. Au ch. LXI, il ajoute la lettre de Gilbert de Milan à Olderic de Crémone; mais il omet plusieurs des formules que comporte HM, ainsi que l'appendice: *Qualiter quis sine peccato uotum suum soluere possit*²¹. Jusqu'à la fin de la Règle, le commentaire se poursuit dans le même style, en dépendance de celui de HM, avec des variantes, des omissions et quelques additions. Au commentaire proprement dit est ajouté (f. 224—231^v) un texte qui, dans le manuscrit de Palerme, est précédé de ce titre: *Item ammonitio ad abbates uel monachos*. C'est une sorte de résumé de la Règle elle-même, suivant l'ordre des chapitres; vers la fin, Teuzon parle de la confession, spécialement d'après saint Grégoire, et du silence.

Ainsi, le commentaire de Teuzon présente surtout de l'intérêt pour l'histoire du texte de la Règle et pour l'histoire du texte d'Hildemar²². Mais on peut aussi en attendre quelques indications utiles sur les idées et les pratiques du monachisme en Italie vers le X^e et le XI^e siècles.

¹⁸ *Incipit ordo qualiter debet agere nouitius*. Postquam compleuerit annum secundum dispositionem regule . . . Cet ordo ne coïncide entièrement avec aucun de ceux qu'a édités Martène, *De antiquis ecclesiae ritibus*, t. IV, l. V, c. 4, éd. Venise 1783, p. 223 ss.

¹⁹ Ed. cit., p. 553—555.

²⁰ Cite c. 9, éd. M. G. H., *Concil. karol.*, I, p. 324, l. 37—325.

²¹ Ed. cit., p. 565—567.

²² Ce texte fait depuis plusieurs années, de la part de Dom Wolfgang Hafner, de l'abbaye d'Engelberg, l'objet d'une étude minutieuse dont les intéressants résultats seront bientôt connus.

Appendice

Les Gloses de Galeata

Le commentaire de Teuzon donne l'occasion de décrire un manuscrit contenant un autre témoin peu connu du texte d'Hildemar. Ce manuscrit est actuellement conservé, sous la cote 63, à la Biblioteca comunale de Poppi, dans la province d'Arezzo¹. Il est du XI^e siècle et vient de l'abbaye Saint-Hilaire de Galeata². Au dos de la reliure, une inscription du XVI^e – XVII^e s. porte ces mots: *Regule S. Benedicti cum scholiis, Kalendario et ordinat(ion)e officiorum monasterii de ualiada scripta ante annum 1100*. Voici l'analyse du volume:

F. 1–2. *Praecipit romanus ordo ut quinta feria utque in sabbato sancto nuda fiant altaria . . .* Divers fragments sur la date de Pâques, le bois de la croix, etc. . . .

F. 2–22. *Incipiunt consuetudines quae continende sunt in monast. Kalendis octubris dimittatur meridiana quam solent facere monachi in estate . . .* Us pour les divers temps liturgiques et pour les fêtes jusqu'à la Saint-Michel; f. 22: *Expliciunt usus monasteriales necessarie adiunctos regule Patri(s) Benedicti. Amen . . .* Ce coutumier est celui que Dom B. Albers a publié sous le nom de *Consuetudines Cluniacenses antiquiores BB¹ 3*; le ms. de Poppi en offre un témoin ancien que l'éditeur n'a pas connu.

F. 22^v–22^v. *Incipit ordo librorum qui nocturnis legendi sunt. Ab omnium sanctorum festiuitate usque ad aduentum legantur Ezechiel cum Daniel . . .*

F. 22^v. *Quomodo se debent reuestiri fratres per circulum anni: in tribus cappis uel in duobus. Octaua Domini II^o Epyphania III . . .*

F. 23–34^v. Obituaire. Les jours du calendrier ont été écrits d'avance. Les noms des défunts, et parfois la date de leur mort, sont de

¹ G. Cipriani, dans G. Mazzatinti, *Inventari dei manoscritti delle biblioteche d'Italia*, VI, Forlì 1896, p. 136, dit simplement: „La regola ha molte note marginali“.

² Sur l'histoire de Galeata, cf. E. Ripetti, *Dizionario geografico storico della Toscana*, Florence 1833, I, p. 12–14, et D. Mombrini, *Galeata nella storia e nell'arte*, Bagno di Romagna 1935, p. 26–47.

³ *Consuetudines monasticae*, t. II, Mont-Cassin 1905, p. 1 ss.

diverses mains des XI^e—XIII^e s. Les noms de lieu confirment que le manuscrit vient de Galeata; ils se laissent presque tous identifier aux confins de la Romagne ou dans cette partie de la Toscane qu'est le Casentino et au coeur de laquelle est situé Camaldoli⁴.

F. 35—72^v. *Incipit prologus regule beatissimi Benedicti abbatis. Ausculta o fili . . .* — f. 37: *Explicit prologus regule. Incipiunt capitula. I. De generibus uel uita monachorum . . .* Par suite de la disparition de plusieurs feuillets, il manque la fin des capitula (après le ch. XXXIV) et le début du texte du ch. I. Le texte s'interrompt, par suite de la disparition des derniers feuillets, après le début du ch. LXVIII. Il est précédé de ces quelques lignes:

Incipit prologus. Prolocutio est in qua doctor manifestat de qua ratione deseruit librum suum. Inter ammonitionem et doctrinam hoc interest: doctrina est ostensio rei que debet uel non debet fieri; admonitio uero est exhortatio qua ut fiat uel non fiat.

Le texte de la Règle est accompagné de gloses marginales et interlinéaires de la même main que celle qui a écrit le texte de la Règle. Ces gloses sont empruntées à HM, qu'elles résument parfois, mais sans dépendre de Teuzon.

⁴ L'obituaire du ms. de Poppi a été utilisé, sans référence, par J.-B. Mittarelli et A. Costadoni dans leurs *Annales Camaldulenses*, Venise 1759, passim; ils ont édité, par ex., t. IV, p. 140, l'épithaphe, conservée au f. 31^v du ms., de l'abbé Jean, mort en 1190.

Wessobrunn und seine geistige Stellung im 18. Jahrhundert.

Von Josef Hemmerle, München.

Am nördlichen Rand des berühmten oberbayerischen Pfaffenwinkels liegt die uralte Abtei Wessobrunn, ein Benediktinerkloster, das vor allem im 18. Jahrhundert zu hoher wissenschaftlicher Blüte gelangte. Nur ein verschwindend kleiner Teil des mächtigen Klosters hat sich über die Säkularisationszeit hinweg bewahrt und lediglich einige künstlerisch wertvolle Bruchstücke einer großen Zeit sind auf uns gekommen. Schon die Umgebung des Klosters hat man eine künstlerergebärende Landschaft genannt. Zu Füßen der Abtei liegt die Stadt Weilheim, die „magnorum ingeniorum felix patria“, die Stadt eines Hans Krumpers und eines Georg Petels, des „deutschen Michelangelo“, und vieler anderer berühmter Künstler. Und in dem Kranz der Dörfer um die Abtei — in Haid, Gaispoint, Rott, Raisting — lebte ein in ganz Europa berühmtes Völkchen, die Wessobrunner Stukkatoren. Hier hatte die Kunst der Generationen der Schmuzer, der Feichtmayr, der Zimmermann, und wie sie alle hießen, ihren Ursprung und hier hatten sie ihre künstlerische Reife erlangt. Und von hier strömte ihre Kunst und ihr Können nach allen Richtungen der Windrose, wir treffen sie in der Schweiz, in Paris, in Amsterdam, sie werden nach Warschau, nach Agram und sogar nach Athen gerufen. Ob sie in Ottobeuren oder in Nymphenburg, ob sie in der kurfürstlichen Residenz oder in der Wieskirche arbeiteten, überall dieselbe hohe Kunst. Sie schufen und stukkieren die künstlerisch wertvollsten Bauten des deutschen Rokokos. Und die Abtei war ihr erster Auftraggeber gewesen und war ein Jahrhundert lang ihre geistige und geistliche Heimstätte.

Die oberbayerische Abtei kann auf eine große Vergangenheit zurückblicken. Seit der Gründung durch Herzog Tassilo II. im Jahre 753 sind nun 1200 Jahre vergangen. Die Regel des hl. Benedikt und seinen monastischen Ordensgeist brachte der Abt Ilsung von Niederaltaich. Wessobrunn war ein Rodungskloster, ihm war die Aufgabe gestellt worden,

die Lichtung und Rodung des Rottwaldes gerade hier zwischen dem schwäbischen und bayerischen Gebiet zu übernehmen. In seiner Bibliothek verwahrte es das älteste Sprachdenkmal in altdeutscher Sprache, das Wessobrunner Gebet, das wegen seiner hohen Kunst und seiner innigen Verwobenheit mit Gott und Schöpfung immer ein wuchtiges Zeugnis germanischer Frömmigkeit bleiben wird. Und noch manchen wertvollen Handschriftenbesitz barg das Kloster, bevor die Ungarn mit Feuer und Schwert das Kloster vernichteten und 955 Abt Thiento mit seinen Mönchen enthaupteten.

Erst 1065 zogen wiederum Söhne des hl. Benedikt aus St. Emmeram hier ein, nachdem Weltgeistliche über 100 Jahre für die Gläubigen und die Gebäude gesorgt hatten. Die Hirsauerreform, die große religiöse Erneuerungsbewegung, erfaßte mit ihrem neuen Frömmigkeitsstil auch unser Kloster und vertiefte das monastische Leben. Zu Anfang des 12. Jahrhunderts schrieb in ihrer Wessobrunner Zelle die fromme Rekluse Diemud zu Gottes Lob und Ehre kostbare Bücher. Ein Klosterbrand verzehrte den Fleiß von Jahrhunderten, aber die Mönche bauten mit verdoppeltem Eifer, und eine große dreischiffige Basilika erstand. Die romanischen Sandsteinplastiken dieser Epoche ragen durch ihre Kunstfertigkeit hervor und unter ihnen war die Figur der Madonna, die Mutter der hl. Hoffnung, das vielleicht älteste Gnadenbild in Süddeutschland. Der alte wehrhafte Glockenturm, der „Graue Herzog“, steht heute noch als Symbol dieser schöpferischen Zeit und der romanische Kruzifixus in der Pfarrkirche ergreift jetzt noch zu innerst die gläubige Menschheit. Der Reformabt Ulrich Stöckl (1438—43) war zugleich ein gottbegnadeter Dichter, der das Lob Mariens in rhythmischen Weisen besang.

Seitdem ein bayerischer Herzog mit seinem Machtwort die Klosterreform 1498 geboten hatte, konnte auch die Reformation dem inneren Gefüge der Abtei nichts mehr anhaben und die benediktinische Ordens-tradition hielt sich in den Mauern der Abtei auf einer rühmenswerten Höhe. Viel trug auch die Tatsache dazu bei, daß unser Wessobrunn nie zu den reichen Klöstern des Landes gehörte und daß selten hier die zweitgeborenen Söhne des Adels einen Unterschlupf suchten. Wenn auch die Kriegshorden des 30jährigen Krieges öfters die Gebäude plünderten und nach Klosterschätzen suchten, so hielt doch der Abt seine Mönche zusammen und konnte sogar in wirtschaftlicher Hinsicht Neuerwerbungen machen. Der große Barockprälat war Leonard Weiß (1671—96), unter ihm hebt die fruchtbare Bau- und Kunstperiode Wessobrunns an. Er gab den einheimischen Baumeistern und Stukkatoren ihre Bestimmung und ihren Beruf. Unter ihm erstand der Fürsten- oder Gästetrakt mit

seinem prächtigen Gang, ein Meisterwerk der Stukkateurenkunst, in dem Rhythmus, Bewegung und Zartheit der Farben in feiner Symbiose verflochten sind. Ebenso ließ dieser Abt den Prälatenbau beginnen und den Tassilosaal mit maßvoller Stuckarbeit zieren.

Noch mehr als die Kunst gewinnt aber die Wissenschaft in Wessobrunn Bedeutung. Seit dem Beginn des 18. Jahrhunderts mehrten sich immer häufiger die Berufungen der Mönche an das Generalstudium der Bayerischen Kongregation, an das Freisinger Lyzeum oder an die Salzburger Universität. Zu wenig ist diese Tatsache bislang von der Wissenschaft gewürdigt worden. Auch die Wessobrunner mußten sich mit den religiösen Anschauungen und mit den philosophischen und theologischen Doktrinen der spannungsreichen Zeit der Aufklärung auseinandersetzen, sie mußten einen Weg finden zwischen den alten Methoden der Scholastik und der modernen Zeitströmung. Wessobrunn hat keine geschlossene theologische Schule ausgebildet, die Wessobrunner haben auch keine spezifisch systematische Ordensdoktrin vertreten. Wir müssen jedoch feststellen, daß der Abtei eine Vorzugsstellung in der bayerischen Geistesgeschichte und in der Geschichte der katholischen Theologie gebührt. Trotz der Annahme gewisser Errungenschaften der aufklärerischen Philosophie, besonders der modernen Wissenschaftsmethode und des Studienbetriebes, zeigt sich doch bei fast allen Geistesmännern der Abtei eine nicht zu unterschätzende konservative Haltung gegenüber der Tradition. Mag auch oftmals eigenwüchsige Interpretation zu Worte kommen, im großen und ganzen herrscht die dem Orden anhaftende Stabilität auch in der Wissenschaft vor.

Die vorliegende Arbeit soll in einem Ausschnitte in kurzer Skizzierung die bedeutendsten Männer dieser Zeitepoche darstellen und ihre wichtigsten Erkenntnisse andeuten. Es war nicht möglich, allen eine ausführliche Beschreibung zu widmen. Außer den Dargestellten wären noch andere Männer zu nennen, die als Professoren gelehrt oder als Wissenschaftler dem Kloster dienten, so Narcissus Fesl, Bernhard Lienhard, Alphons Campi de Monte sancto, der als Professor nach Corvey berufen wurde, ferner Paul Nagel, der Salzburger Professor, Joseph Maria von Packenreuth, Bernhard Hipper, Professor in Freising, Ulrich Mittermayr und Joseph Leonardi, die beiden bedeutenden Äbte, Thassilo Beer und Amand Sauerlacher. So soll dieser Beitrag zur bayerischen Geistesgeschichte zeigen, wie gerade Wessobrunn, dessen 1200jähriges Gründungsjubiläum 1953 gefeiert wird, seinen Platz im wissenschaftlichen Leben des 18. Jahrhunderts ausfüllte und welche Verdienste die Wessobrunner Gelehrten für die wissenschaftliche Durchdringung bestimmter Probleme aufzuweisen haben.

1. Die Wessobrunner Theologen in der Aufklärungszeit.

An der Spitze der Wessobrunner Gelehrten-geschichte des 18. Jahrhunderts steht eigentlich ein Mönch, der nie zum Lehramt an eine theologische Hochschule oder gar an die Salzburger Universität berufen worden war. Es ist Thomas Aquin Erhard, dem die Abtei zum Teil mit ihre Berühmtheit und ihre Sonderstellung in der Barockzeit verdankte. Erhard war ein theologischer Denker, der in Verbindung mit der praktischen Seelsorge die Wissenschaft betrieb, der gerade mit der Beschäftigung und geistigen Durchdringung der Hl. Schrift eine reformatorische Tendenz im Kloster selbst auslöste, die unmittelbar dazu beitrug, daß das Klosterleben innerlich erneuert und die Zucht und die Aufrechterhaltung der Regel gestärkt wurde. Seine Arbeiten auf dem Gebiete der Hl. Schrift, seine Beschäftigung mit der Regel seines Ordensvaters und der „Nachfolge Christi“ haben die gesamte Theologie befruchtet und zu neuen Erkenntnissen hingeführt. Besonders hat aber die Wessobrunner Bibelkonkordanz seinen Namen zu einer anerkannten Autorität in den wissenschaftlichen Kreisen gestempelt, deren Bedeutung von niemandem bis auf unsere Tage verkannt noch gemindert wurde.

Die Lebensgeschichte P. Thomas Erhards tritt hinter seiner eigentlichen literarischen Bedeutung vollkommen in den Hintergrund. Seine Geburtsstätte lag in Stadel bei Landsberg im Augsburgener Bistum, wo er am 9. November 1675 geboren wurde¹. Seinem Onkel, dem Pfarrherrn Simon Erhard zu Reichling im Gericht Schongau schuldete er den Dank, daß er überhaupt zum Studium kam. Die Anfänge des Lateins erwarb er sich auf der bischöflichen Schule in Dillingen, dann wechselte er diese bischöfliche Residenzstadt mit der Landeshauptstadt München, um hier 2 Jahre die Rhetorik zu hören. Damals zeigte sich schon sein Sinn für alles Schöne, die ansprechendsten Stellen und Zitate aus den lateinischen Klassikern exzerpierte er und erfand schon damals eine eigene Methode für deren brauchbare Einordnung und Verwertung.

¹ Für seinen kurzen Lebensabriß bringen Angaben: Lindner P., Professbuch der Benediktiner-Abtei Wessobrunn (= Beiträge zu einem Monasticon-benedictinum Germaniae, I. Wessobrunn), Kempten und München 1909, S. 27 ff, hier ist auch eine Bibliographie seiner Werke aufgeführt. Ferner: Hurter H., Nomenclator Literarius Theologiae Catholicae IV, Innsbruck 1910, p. 1910 und 1425; Allgemeine Deutsche Biographie (ADB), Bd. 48, S. 393 und Hergenröther H. und Kaulen F., Kirchenlexikon oder Enzyklopädie der katholischen Theologie (abgekürzt: KL) Bd. II, S. 639—640, Ellinger A., Literarische Nachrichten von Wessobrunn, HS. des Wilhelms-Gymnasiums in München S. 234—256.

Das Kloster Wessobrunn nahm ihn 1695 unter seine Novizen auf und am 9. Dezember 1696 legte er hier in die Hände des Abtes Virgil Dallmayr (1696—1706) seine feierliche Profeseß ab. Die nun folgenden philosophischen und theologischen Studien machte er im Generalstudium der bayerischen Benediktinerkongregation, wo er 2 Jahre den philosophischen und 4 Jahre den theologischen Kursus hörte. Unter dem Tegernseer P. Paul Schallhammer übernahm er schon 1699 im Studium in Rott am Inn die Verteidigung der philosophischen Thesen². Nach seiner Priesterweihe 1702 stand er in der Seelsorge und in den Wirren des spanischen Erfolgkrieges, unter dem die Abtei besonders zu leiden hatte, flüchtete Erhard in das nahe Stift Benediktbeuern und übernahm dann im Auftrag seines Abtes die Erziehung und Ausbildung der Söhne des Grafen von Seefeld in München³. Nach seiner Rückkehr erhielt er die Stelle eines Wallfahrtspriesters in der eben erst von Abt Dallmayr fertiggestellten Seelsorgsstation in Vilgertshofen bei Landsberg. Dort war Erhard bis zu seinem Tode unermüdlich als Seelsorger, Präses der Kongregation und als Superior tätig, wo er nach einem vorbildlichen Wirken und beispielhaften Ordensleben am 8. Januar 1743 starb. Die Betreuung der Vilgertshofner Bibliothek hatte er immer selbst übernommen und mehrte diese geistigen Schätze besonders durch seine eigenen Bücher.

Die geistigen, insbesondere aber die theologischen Werke, sind nicht für die augenblickliche Forderung der Zeit geschrieben, immer stehen sie — oder sollten sie wenigstens stehen — in einer Relation zum Unvergänglichen, zum Ewigen, sie leben in enger Verbundenheit mit der Tradition und dem zeitlosen Dasein der Kirche, ohne daß sie es nötig haben, nach der Weltperspektive und der Gunst des Tages Ausschau zu halten. Erhards erste große Arbeit, veröffentlicht in zwei großen Bänden, ist die *Kunst des Gedächtnisses*⁴. Es ist ein Handbuch und zugleich eine Anleitung zum Ausziehen der wichtigsten Stellen aus allen Wissenschaften. Die hier gebotenen Exzerpte sind meistens auf das geistliche Leben abgestimmt und sind die jahrelang gesammelten Früchte seiner Materialsammlung, die er dem großen Gönner des Ordens, dem Erzbischof Franz Anton Graf von Harrach zu Salzburg widmete. Ellinger

² Leutner C., *Historia Monasterii Wessofontani*, Augsburg 1753, S. 476.

³ Ebda S. 476.

⁴ *Ars memoriae sive clara et perspicua methodus excerptendi nucleum rerum ex omnium scientiarum monumentis. Expedita quoque ratio per apertas rhetorices vias excerptis utendi*. 3 Teile in 2 Bänden, Bd. I u. II 284 S., Bd. III 1042 S.

schreibt darüber⁵, daß Erhard von dem nicht geringen Nutzen dieser Aufzeichnungen derart überzeugt war, daß er sich verpflichtet glaubte, diese seine Gedächtniskunst der Allgemeinheit mitzuteilen. Der 1716 erschienene Goldene Schlüssel⁶ ist lediglich ein Auszug aus dem eben genannten Werk. Die weit angelegte Geschichte des Ordensgründers Benedikt von Nursia ist nur zu einem Teil im Druck erschienen und konnte nicht nach ihrer ursprünglichen Anlage ausgeführt werden⁷. Seine Vertiefung in die Regel des Vaters des Abendlandes erbrachte für die Regelforschung eigene Gesichtspunkte, die er in zwei Publikationen vorlegte⁸.

In einen langandauernden Gelehrtenstreit wurde Erhard durch die Frage nach der Urheberchaft der „*Imitatio Christi*“ verwickelt, als deren Verfasser bislang, wenigstens bis 1616, gemeinhin der Fraterherr vom Agnetenberg Thomas von Kempen gegolten hatte. In dem genannten Jahre hatte nämlich der Abt Constantin von Montecassino einen Benediktinerabt namens Johannes Gersen von Vercelli für die Autorschaft in Anspruch genommen und seitdem kam der Verfasserstreit nicht mehr zur Ruhe. Bis heute kann darüber auch nur gesagt werden, daß die Vergleichung der Werke Thomas von Kempen mit großer Wahrscheinlichkeit für diesen sprechen und daß die subjektive Innerlichkeit und das christozentrische Erleben in der Grundstimmung der Nachfolge Christi nur aus der Frömmigkeitsrichtung der *devotio moderna* herausgewachsen sein kann. Dessen ungeachtet konnte bis heute Johannes Gersen von der Geschichtsforschung nicht einmal historisch nachgewiesen werden⁹.

⁵ *Literarische Nachrichten von Wessobrunn als Beitrag zur Geschichte der Wissenschaften in Bayern*, S. 239. An dieser Stelle möchte ich es nicht unterlassen, Herrn Oberstudiendirektor Dr. Leitschuh für die freundliche Überlassung der Handschrift meinen herzlichen Dank auszusprechen.

⁶ *Clavis aurea sive facilis et perspicua methodus notandi et excerptendi nucleum rerum*, Augsburg 1716.

⁷ *Gloria Sanctissimi Protopatris Benedicti in terris adornata seu vita, virtutes et prodigiose gesta et cultus SS. Patriarchae*, Augsburg 1718—1722. Über die gedruckten und geplanten Teile vgl. Lindner, *Profesbuch* . . . S. 29, Anm. 3—5. Ellinger bemerkt, daß das geplante Werk bei einer Vollendung auf 48 Quartbände angewachsen wäre, aber „wie so mancher anderer zu junger Bücherschreiber hatte er zu große und weitausgehende Projekte, aber dabei zu wenig Klugheit und Erfahrung“ aaO. S. 241.

⁸ *Regula sacra S. Patris nostri Benedicti*, Augsburg 1722, 2. Aufl. 1725. Und *Concordiae novae in sacram Regulam*, Augsburg 1723.

⁹ Literatur angegeben in *Lexikon für Theologie und Kirche*, (LThK) VII, 1935, 425 und bei Kern F. u. L., *Die Thomas a Kempisfrage* (Theologische Zeitschrift [Basel], V, 1949, S. 169—186).

Gersen wurde wahrscheinlich mit dem Pariser Kanzler Johannes Gerson, auch ein der devotio moderna nahestehender Theologe, verwechselt, dem man vor allem in Frankreich dieses nie zeitgebundene Erbauungsbuch des deutschen Frühhumanismus zuschrieb. Der Abt existierte also als der literarische Doppelgänger des Pariser Kanzlers. Die neue Hypothese des Jesuiten J. van Ginneken beansprucht als Autor der Nachfolge Christi auf Grund zweier in Lübeck gefundener niederländischer Traktate Geert de Groote, dem ehemaligen Pariser und Prager Studenten und Begründer der Fraterherren¹⁰.

Erhard entzündete den Verfasserstreit in Deutschland, als er 1724 zu Augsburg eine Neuauflage dieses mystischen Büchleins herausgab und in einer eigenen Abhandlung sich für den Benediktinerabt als Autor einsetzte und außerdem dem Buche eine neue Konkordanz beifügte¹¹. Erhards Behauptungen riefen den Augustinerorden auf den Kampfplatz und Eusebius Amort, der nachmals berühmt gewordene Theologe des Pollinger Stiftes, übernahm die Verteidigung seines Ordensbruders — als Augustinerchorherren wurden nämlich auch die Fraterherren angesprochen —, und holte sich in diesem Gelehrtenstreit seine ersten wissenschaftlichen Sporen. Im Grunde genommen war es ja erklärlich, daß gerade diese beiden Geistesmänner ihrem Ordenspatriotismus zu Liebe diese Fehde ausfochten und als literarische Widersacher sich mit geistigen Waffen bekämpften. Amort brachte 1725 eine umfangreiche Kontroversschrift heraus, die die Frage streng kritisch und ohne jede persönliche Animosität behandelte¹². Erhard antwortete vorläufig nur mit einer Übersetzung des französischen Werkes über diese Frage von V. Thuiller¹³. Der Pollinger Chorberr entwickelte eine fieberhafte Tätigkeit, um seine These mit Scharfsinn und wissenschaftlicher Gründlichkeit zu begründen und um alle Einwände für immer von vornherein abzuweisen.

¹⁰ Op zoek naar den oudsten tekst en den waren schrijver van het eerste boek der Navolging van Christus, 1929.

¹¹ *Libri quatuor de Imitatione Christi magni et venerabilis servi Dei Joannis Gersen de Canabaco Ord. S. Bened. Abbatis Vercellensis in Italia, und De Imitatione Christi libri quatuor auctore Vener. Joanne Gersene de Canabaco Ord. S. Ben. Abbate Vercellensi elegiace reddit* . . .

¹² *Plena et succincta informatio de statu totius controversiae*, Augsburg 1725. Diesen Gelehrtenstreit erwähnt auch Georg Rückert in einem ausgearbeiteten Manuskript „Polling und die Aufklärung“ im Pfarrarchiv Polling, Obb., S. 24 ff.

¹³ *Historia concertationis de auctore Libelli Imitationis Christi auctore P. Vincentio Thullerio*, Augsburg 1726.

Er arbeitete mit den modernen Hilfsmitteln der Quellenkritik, studierte und verglich die ältesten Handschriften mit einander in mehr als 50 Bibliotheken, wies durch die Paläographie die falsche Datierung seiner Gegner nach und konnte somit 1728 in seinem *Scutum Kempense* den Nachweis erbringen, daß alle Einwände und Angriffe gegen Thomas von Kempen wie von einem Schild abprallen¹⁴. P. Erhard gab sich damit aber nicht zufrieden und versuchte 1729 noch einmal eine Apologie für seinen vermeintlichen Verfasser zu wagen¹⁵, die jedoch Amorts scharfe und präzise Formulierung und Argumentierung noch im gleichen Jahr den wissenschaftlichen Boden entzog¹⁶.

Die uneingeschränkte und unvergleichliche Leistung Erhards liegt aber gewiß auf dem Gebiet der Hl. Schrift. Bereits 1723 übergab er dem katholischen Volk seine lateinisch-deutsche Bibelübersetzung nach der Ausgabe der Vulgata und versah sie zum leichteren Verständnis mit theologischen und chronologischen Anmerkungen¹⁷. Sie fand in Deutschland eine solche rasche Verbreitung, daß sie bis 1772 allein 7 Auflagen erlebte. Als Frucht seiner Bibelstudien legte er 1735 einen ausführlichen Kommentar für die gesamte Hl. Schrift vor, der in 2 Bänden in Augsburg erschien¹⁸. Sein eigentliches Hauptwerk, ja man könnte es sein Lebenswerk nennen, dessen Herausgabe er selbst nicht mehr erleben konnte, ist das *Repertorium biblicum* oder — allgemein bekannt unter

¹⁴ *Scutum Kempense seu vindiciae quatuor librorum de Imitatione Christi*, Köln 1727.

¹⁵ *Polycrates Gersensis contra scutum Kempense instructus prodiens sive apologia pro Joanne Gersense Ord. S. Ben. Abbate, tamquam genuino protoparente Libelli de Imitatione Christi contra R. D. Eusebium Amort, Can. Regularem*, Augsburg 1729.

¹⁶ *Polycrates Gersensis exauthoratus seu causa Kempensis victrix post novissimam R. P. Thomae Erhard Ord. S. Ben. apologiam*, München 1729. Mit dem Tode Erhards war die Kontroverse keineswegs beendet, selbst der berühmte und gefeierte Fürstabt von St. Emmeram in Regensburg, Johann Kraus, versuchte noch 1762 eine Ehrenrettung für Gersen.

¹⁷ *Biblia sacra latino-germanica vulgatae editionis jussu Sixti V. et Clementis VIII.*, Augsburg 1723.

¹⁸ *Isagoge et Commentarius in universa Biblia sacra Vulgatae editionis illustrans et explicans sacram Scripturam per clara prolegomena in omnes et singulos libros per dilucida summaria in quaevis capita per exegeses in loca et versus paulo difficiliores.*

dem Namen — die Wessobrunner Bibelkonkordanz¹⁹. Was hier von Erhard geplant war, überstieg die Arbeitskraft eines Menschenalters und eine schier übermenschliche Kraft gehörte dazu, eine solche Leistung hervorzubringen. Aber Erhards exakte Arbeitsmethode und sein immenser Fleiß ließen das Werk gelingen. Nach seinem Tode wurde die Konkordanz von mehreren Patres in Gemeinschaftsarbeit fortgesetzt. Ihr Anteil war bei der Größe des Werkes keineswegs unbedeutend, so seien hier besonders genannt Veremund Eisvogel, Coelestin Leutner, Columban Unger, Ulrich Mittermayr, der spätere Abt, und Anselm Kastl. Man hatte ja schon 1724 in Augsburg mit der Drucklegung einer kleineren Konkordanz begonnen, ließ aber dann doch wieder den Auftrag sistieren, weil man ein vollkommenes Werk zu schaffen gedachte²⁰.

Bevor der Abt des Klosters, Beda von Schallhammer, als Präses der bayerischen Benediktiner-Kongregation dieses Werk herausgab, erbat er am 24. Dez. 1750 von Benedikt XIV. für dieses Beginnen ein apostolisches Breve und widmete das Werk dem Stellvertreter Christi auf Erden. In diesem Schreiben des Abtes an den Papst hob er besonders den Namen und den Anteil P. Erhards hervor und ebenso dessen weit verbreitete, Papst Innozenz XIII. dedizierte Bibelübersetzung. Vor allem gedachte er auch der selbstlosen Hilfe der Wessobrunner Religiosen, die das Werk nach einem fast 30jährigen Fleiß beenden konnten. Der Wessobrunner Prälat gab hier auch sogleich die Zielsetzung und den Zweck der Konkordanz kund, sie will durch eine bisher noch nicht praktizierte Methode besonders den katholischen Predigern ein Hilfsmittel in die Hand geben, um den Glauben mit Hilfe der Schrift eindringlicher zu verkünden, sie will die Suche in der Hl. Schrift und die Auffindung des biblischen Stoffes erleichtern und den Sinn der hl. Bücher klarer erstehen lassen.

Im Jahre 1751 erschien die Konkordanz. Auf der Titelvignette ist Papst Benedikt XIV. auf dem Thronessel zu sehen, wie ihm Abt Beda von Schallhammer, angetan mit einem faltigen, von den bayerischen weiß-blauen Wecken bedeckten Chormantel, knieend den Folioband

¹⁹ *Repertorium biblicum seu Concordantiae S. Scripturae utriusque testamenti juxta exemplar vulgatae editionis . . . nova methodo, ordine commodius, sensu plenius, usu expeditius adornatae. Opera et studio Religiosorum Patrum Ordinis S. Benedicti antiquissimi et exempti Monasterii Wessofontani, exemptae sub titulo SS. Angelorum Custodum Congregationis benedictino-bavaricae, Augsburg 1751.*

²⁰ Lindner, Profießbuch . . . S. 31, Anm. 6.

überreicht. Über dieser Gruppe schwebt das Bild der Wessobrunner „Schönen Madonna“ und zur Seite ist ein Idealplan der Abtei skizziert. Nach der Zueignung an den Papst folgt dessen apostolisches Breve, worin Papst Benedikt XIV. den Abt Beda und seine Religiosen zu diesem Werke beglückwünscht, ihnen das verdiente Lob ausspricht und sie ermuntert, in der christlichen Wissenschaft weiterzuarbeiten²¹. In der Approbation des Klosteroberen wird P. Erhard als „autor et inventor“ bezeichnet und besonders auch der Superior Veremund Eisvogel hervorgehoben.

Das Vorwort handelt über die Form, die Anordnung, den Nutzen, den Gebrauch und Handhabung der Konkordanz und erläutert die benutzten Abbrüviaturen. Im letzten Abschnitt sagen die Herausgeber, daß sie mit dieser Edition sich nicht rühmen können gleichsam wie Christoph Kolumbus mit der Entdeckung eines neuen Landes, sie sind nur einem lange ausgesprochenen Wunsche nachgekommen und haben die Konkordanz geschaffen in der Hoffnung, daß sie alle Gutgesinnten gütig aufnehmen möchten, sie selbst sind überzeugt, daß sie nur Stückwerk leisteten, den „homo sum, humani nihil a me alienum puto“. Wenn man einmal diese zweibändige Folioausgabe in den Händen hielt, kann man wirklich mit Kaulen sprechen, daß dies Werk „eine alleinstehende Erscheinung ist“²². Die Anordnung des Werkes, wie es im § 1. der Einleitung erläutert wird, gliedert sich nach der allgemeinen Methode der Verbalkonkordanz, die die ganzen Verse oder oft vollständige Sätze statt der bisher wiedergegebenen bloßen Phrasen abdruckt. Dabei werden bei allen konjugierbaren Verben auch die Flexionsformen in eigenen Rubriken verzeichnet. Während frühere Herausgeber die häufig vorkommenden Namen, z. B. die nomina sacra weglassen, andererseits die Partikeln in die Reihenfolge mit einbezogen, verzichten die Wessobrunner auf die unwesentlichen Partikel, nehmen aber die Namen wie Deus, dominus . . . auf.

Nach der Angabe Ellingers²³ hatte Erhard am Ende seines Lebens noch ein ausführliches Marianisches Lexikon geplant und dieses zum Teil schon ausgearbeitet. Die 20 nachgelassenen Bände dieser Ausarbeitung wurden leider auch ein Opfer der Säkularisation.

Die Benediktineruniversität Salzburg war im Jahre 1617 durch eine Konföderation der bayerischen und schwäbischen Benediktinerabteien

²¹ Das Breve ist am 20. September 1751 in Rom ausgestellt. Abgedruckt auch bei Leutner C., *Historia* . . . p. 508 u. 509.

²² KL II, S. 639 f.

²³ *Literarische Nachrichten* . . . S. 253.

unter der führenden Initiative des Ottobeurer Abtes Gregor Reubi gegründet worden. Der Salzburger Erzbischof Paris Lodron (1619—1653) begünstigte die junge Stiftung mit großer Anteilnahme, sorgte für die kaiserliche und päpstliche Konfirmation, und so konnte schon 1623 der Studienbetrieb eröffnet werden²⁴. Von Wessobrunn hatte die Universität bereits 1626 P. Thomas Ringmayr auf einen Lehrstuhl berufen, er war hier als Lehrer der spekulativen Theologie und der Exegese bis 1652 tätig gewesen. Nun währte es 60 Jahre bis wiederum die Abtei in Wessobrunn einen Professor für den Lehrbetrieb in Salzburg abstellen konnte, mit P. Alan Ritter ziehen die Wessobrunner Gelehrten in die Hochschule des Ordens ein.

Ritter war ein Allgäuer. In Denklingen bei Kaufbeuren war er am 24. Juni 1684 geboren worden²⁵. Mit 19 Jahren trat er in das Noviziat des Wessobrunner Stiftes ein. Schon vor seiner Priesterweihe hatte ihm sein Abt Thassilo Boelzl (1706—1743) auf die Salzburger Universität zum Studium der juristischen Materien geschickt, wo Ritter zugleich auch die Stelle eines Subregens im Konvikt der Ordenskleriker bekleidete. Nach einem kurzen Aufenthalt in dem den Salzburger Benediktinern übertragenen Wahlfahrtsort Maria Plain als Seelsorgspriester, wurde er 1712 als Professor der Rhetorik in den Lehrkörper der philosophischen Fakultät der Universität Salzburg berufen²⁶. Anlässlich der Säkularfeier zum Bestehen der Universität, konnte Alan Ritter am 17. Mai 1718 zum Doktor der Theologie promoviert werden. Der Promotionsakt geschah durch den Prokanzler der Universität, den Professor Coelestin Mayr vom Reichsstifte St. Ulrich und Afra in Augsburg, der in Salzburg als Professor der Theologie im hohen Ansehen stand und später als Abt seiner Abtei zum Ruhme gereichte²⁷. Ritter erklimmte rasch die akademische Stufenleiter. Seit 1717 las er philosophische Vorlesungen und führte bereits von 1719—1720 das Dekanat seiner Fakultät²⁸. 1720 wurde er zum Sekretär der Universität bestellt. Von 1720—1725 las er Ethik

²⁴ Sattler M., *Collectaneen-Blätter zur Geschichte der ehemaligen Benediktiner Universität Salzburg*, Salzburg-Kempton 1890 und Redlich V., *Die Matrikel der Universität Salzburg*, Salzburg 1933.

²⁵ Lindner, *Profeßbuch* . . . S. 32; Sattler, *Collectaneen-Blätter* . . . S. 295 f; Hurter H., *Nomenclator Literarius* . . . IV, 1910, annot. 5 ad p. 1011 und Ellinger, *Lit. Nachrichten* . . . S. 216—222.

²⁶ Clm 27160, p. 71.

²⁷ Ebda p. 71, ebenso Sattler, *Collectaneen-Blätter* S. 292.

²⁸ Sattler, aaO. S. 696.

und Geschichte, 1726—1727 führte er die theologische Fakultät als Dekan und lehrte hier die scholastische Theologie. In der Amtsperiode 1730—1731 wurde ihm die Dekanatswürde als Professor der Dogmatik noch einmal zuteil²⁹.

Bevor Ritters theologische Bedeutung gewürdigt werden soll, muß zuerst seiner Leistungen auf dem Gebiet des benediktinischen Barocktheaters gedacht werden³⁰. Dem jesuitischen Barockdrama mit seiner pädagogischen und propagandistischen Wirkungsbestimmung stand im 18. Jahrhundert vor allem das Schultheater der Benediktiner gleichberechtigt zur Seite, das sich ebenfalls die religiöse und ethische Erziehung der anvertrauten Zöglinge zur vornehmsten Aufgabe gemacht hatte. In zweiter Linie fielen freilich nicht weniger auch die pädagogischen Momente, besonders die rhetorische Schulung und das freie Auftreten der Schüler stärkstens ins Gewicht. In Österreich feierte das Barockdrama gerade damals seine große Zeit. In Salzburg, wo die italienische Oper unter der Schirmherrschaft der Erzbischöfe Wolf Dietrich von Raitenau und Mark Sittich von Altemps wirkte, im bayerischen Freising, an dem fürstbischöflichen Lyzeum, und im Reichsstift Ottobeuren blühte das benediktinische Schultheater. Die Dramen wurden anlässlich der hohen Feiertage, der Namenstage der Äbte und der Profefßjubiläen aufgeführt. Die Salzburger Universität hatte unter ihren zu vergebenden Ämtern sogar einen Comicus, ein Professor der philosophischen Fakultät, dem die Sorge um die Vorbereitung der allgemeinen Theateraufführung zufiel. 1715 erhielt dieses Amt P. Alan Ritter, dessen großes dramatisches Talent für die Schauspieldichtung bereits erprobt war³¹ und der als Präfekt des Salzburger Gymnasiums reichlich Gelegenheit hatte, für seine Stücke die Begabungen zu suchen und zu schulen. Schon 1715 wurde in Salzburg im großen Theater unter Anwesenheit der Abt-Visitatoren ein Drama von Ritter mit großem Lob aufgeführt³². Von Alan Ritter sind uns nicht weniger als 12 Dramen überliefert worden³³. Sie sind alle

²⁹ Ebda S. 683.

³⁰ Über das Barocktheater arbeitete: Kutscher A., Das Salzburger Barocktheater, Wien-München, 1924; Klemm W., Benediktinisches Barocktheater in Südbayern, insbesondere des Reichsstiftes Ottobeuren (Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens [StM], 54, 1936, S. 95—184 und 397—432). Ders., Benediktinisches Barocktheater im bayerischen Donautal (Ebda. 58, 1940, S. 228—258).

³¹ Clm 27160, p. 70.

³² Ebda. p. 69.

³³ Aufgezählt bei Lindner, Profefßbuch... S. 33.

während seiner Salzburger Wirksamkeit entstanden und stellen in den Mittelpunkt ihrer Handlung fast durchwegs historische Persönlichkeiten aus der antiken oder germanischen Geschichte. Das Gute und das Böse, die Tugend und das Laster stehen im Gegensatz, die Kontrastfiguren werden stets in den Vordergrund gestellt und das Tugendprinzip und sogar die Persiflage schwingen überall mit. Für die heutige Zeit wäre vieles Aufbauschung und Schwulst, aber die damalige Welt des Barocks lebte in diesen Formen und fand sie richtig. So schrieb Alan Ritter Schauspiele, deren Themata aus der Geschichte, aus der Sage und Legende entnommen sind, wie z. B. den Wilhelmus Rufus, den König von England, die Unschuld der Gundaberga, aus dem langobardischen Sagenkreis, und den Ibrahim Turcarum Imperator, in welchen Drama der Erbfeind der Christenheit auf der Bühne zu Worte kommt. Alfons Guzmann, Thomas Morus, Ferdinand der Katholische von Aragonien und selbst die Königin Semiramis werden zu den Haupthelden seiner Schauspiele erwählt. Alle dramatischen Arbeiten Ritters sind auch in Salzburg aufgeführt worden und zählten zu den theatralischen Glanzleistungen der akademischen Jugend.

Ritters wissenschaftliche Leistung lag auf dem Gebiet der Theologie. Die ersten Früchte seiner philosophischen Vorlesungen fanden in verschiedenen kleineren Publikationen ihren literarischen Niederschlag. Er behandelte die analytische Logik und die Logik als klassische Wissenschaft, die Kausalität des Zweckes und die metaphysische Frage nach der Materie und verbreiterte sich über das vollendeste Geschöpf³⁴. Eine theologische Betrachtung des Menschen in der dreifachen Beschaffenheit seiner Natur³⁵ und das Geheimnis der Inkarnation, gegen häretische Irrtümer gerichtet³⁶, waren umfangreichere Veröffentlichungen. Als letztes Werk schrieb er theologische Thesen für die Summe des hl. Thomas von Aquin³⁷. Die Lehre des Aquinaten war in Salzburg gleichsam ein beschworenes Grundgesetz für alle Dozenten und besonders Alan Ritter erzeigte sich in seinen Schriften und Lehren stets als ein treuer philosophischer wie theologischer Vertreter des Thomismus. Die Salzburger Hochschule sah in ihrer Studienordnung ihr Hauptziel darin,

³⁴ Diese meist als Thesen ausgearbeiteten Abhandlungen sind in den Jahren 1719 und 1720 erschienen und bei Lindner, Profeßbuch... S. 33, aufgeführt.

³⁵ *Homo in triplici naturae statu theologice consideratus*, Salzburg 1733.

³⁶ *Mysterium incarnationis contra haereticorum errores*, Salzburg 1731.

³⁷ *Theoremata theologica in Summam divi Thomae Aquinatis*, Salzburg 1734.

die sachliche und methodische Weiterführung des Altthomismus zu pflegen, wobei die logisch-noetischen Grundsätze der neueren Philosophie abgelehnt wurden, vor allem die Systeme, die die Innenwelt des Individuums und die Außenwelt von naturgesetzlichen Gegebenheiten und von einem bloßen Mechanismus getrieben sahen, was eine Kampfansage gegen jeden Deismus und Materialismus bedeutete³⁸.

In enger Verbundenheit und gleichsam ein treuer Wegegenosse Alan Ritters ist der Wessobrunner Leonhard Klotz. Beide kamen nach Salzburg und vertraten gemeinsam ihre oberbayerische Abtei auf der Universität. Auch von Klotzens Lebensbeschreibung haben wir nur einzelne Bruchstücke, die wir festhalten können³⁹. In Geltendorf nördlich des Ammersees wurde er am 30. November 1685 geboren und auf dem Gymnasium in Landsberg legte er die ersten Fundamente seines späteren Wissens. In München begann er das Studium der Philosophie und absolvierte diese Disziplinen bei den Benediktinern in Salzburg. In Wessobrunn weihte er sich nach vollendetem Noviziat am 23. Oktober 1707 dem Orden des hl. Benedikt und hörte in den folgenden Jahren gemeinsam mit seinem Mitbruder Veremund Eisvogel die theologischen Fächer auf dem Generalstudium in Weihenstephan, wo damals der überaus tätige Abt Ildephons Huber (1705—1749) residierte, der allein 5mal an der Spitze der bayerischen Benediktiner-Kongregation stand. Nach der Primiz 1712 erhielt P. Leonhard Klotz bald einen Ruf als Professor des Gymnasiums in Salzburg, wo er auch die geistliche Leitung der marianischen Kongregation übernahm. Seit 1713 unterrichtete er an der philosophischen Fakultät die Syntax⁴⁰ und 1715 die Poesie⁴¹. Anlässlich der ersten denkwürdigen Säkularfeier der Universität 1718 wurde er mit 4 anderen Professoren, darunter war sein Wessobrunner Mitbruder Alan Ritter, vom Prokanzler Coelestin Mayr, dem nachmaligen Staatsrechtslehrer und Abt, zum Doktor der Theologie promoviert⁴². Eine Materialsammlung zu einer Klosterchronik meldet sogar, daß er 1719 im Archiv der Römischen Kurie zum öffentlichen apostolischen Notar

³⁸ Vgl. Muschard P., Das Kirchenrecht bei den deutschen Benediktinern des 18. Jahrhunderts (StM 47, 1929, S. 243).

³⁹ Lindner P., Profefßbuch... S. 35; Sattler, Collectaneen-Blätter S. 296 f; Hurter H., Nomenclator Literarius IV, annot. I ad p. 1331; Ellinger, Lit. Nachrichten S. 228—234.

⁴⁰ Clm 27160 p. 69.

⁴¹ Ebda. p. 70.

⁴² Ebda. p. 71 und Sattler, Collectaneen-Blätter S. 292.

immatrikuliert wurde⁴³. Auch Klotz, mit einer dichterischen Ader begabt, leitete das Amt des Comicus an der Universität. 1722—1723 führte er die Amtsgeschäfte des Dekans der philosophischen Fakultät. Nach zweijähriger Seelsorgsarbeit in dem Salzburg angrenzenden Maria Plain und in Vilgertshofen erhielt er eine Professur an dem fürstbischöflichen Lyzeum in Freising, das 1718 als theologische Lehranstalt von den Benediktinern unter dem Schutz des Fürstbischofs Johann Franz Frh. von Ecker eröffnet worden war und an dessen Unterhalt neben dem Bischof auch sämtliche Abteien der Kongregation beteiligt waren⁴⁴. Hier übernahm Klotz die theologischen Disziplinen und leitete zugleich als Rektor das Studium. Wir stehen in einer Zeit, in der der Geist eines neuen, modernen Wissenschaftsbetriebes sich überall anbahnt. Nicht zu verwundern war es daher, wenn auch in Freising ähnliche Bestrebungen und Tendenzen unter den Professoren und Studierenden sich bemerkbar machten. Die Wissenschaftsförderung der Mauriner, schon vom Abt Gregor Tarrisé (1630—1648) als offizielle Aufgabe der französischen Kongregation verkündet, strahlte mit ihrer zündenden Idee bis nach Bayern. Auch hier wollte man Gelehrsamkeit mit den monastischen Idealen in harmonischen Einklang bringen. Das Generalkapitel der Kongregation gab 1732 Leonhard Klotz den Auftrag, einen neuen Studienplan mit Einbeziehung des Unterrichtes der Kirchengeschichte und der Patriistik für das Generalstudium auszuarbeiten und andererseits die Materien in den einzelnen theologischen Fächern zu bezeichnen, die in Hinkunft nicht mehr im Lehrplan Verwendung finden könnten. Das Ziel war, in Zukunft die Lehrmethode der Franzosen und Italiener anzupassen, wobei also die Hl. Schrift, die Tradition, die Konzilien und die Väter stärker denn je studiert und ausgewertet werden sollten⁴⁵. Die Berufung P. Klotzens als Professor der Theologie nach Salzburg scheint aber diese Ausarbeitung verhindert zu haben.

An seiner alten Salzburger Wirkungsstätte dozierte er Moral und scholastische Theologie. Zweimal, 1733—34 und 1738—39 wurde er zum Dekan der theologischen Fakultät erwählt und 1741 sogar zum Vice-

⁴³ Clm 27160 p. 71.

⁴⁴ Mayer A., Die Errichtung des Lyzeums in Freising im Jahre 1834. München 1934, S. 17.

⁴⁵ Fink W., Beiträge zur Geschichte der bayerischen Benediktiner-Kongregation, Metten 1934, S. 89; Sturm A., Das theologische und philosophische „Studium commune“ der ersten bayerischen Benediktinerkongregation (Jahresbericht der Bayerischen Benediktiner-Akademie, München 1924, S. 34).

rektor⁴⁶. In einem Bericht anlässlich der Universitätsvisitation durch den Abt Bernhard von Mondsee lobte P. Klotz als Professor der Fundamentaltheologie den fleißigen Besuch der Vorlesungen, setzte jedoch aus, daß gerade die Konviktisten die Lektionen schlecht präparierten⁴⁷. Als Schulpräfekt kannte eben Klotz seine Schüler ganz besonders gut. Von ihm wird ja berichtet, daß er ein treuer Förderer der Studenten war und bei ihnen in großer Beliebtheit stand. Er lebte bescheiden und einfach und nach Ellinger lehnte er selbst Einladungen bei fürstlichen Häusern ab⁴⁸. Nachdem er 1742 seinen theologischen Kurs beendet hatte, kehrte er in sein Mutterkloster zurück und starb hier bereits am 18. Oktober 1742, nachdem er lange von der Wassersucht geplagt, nirgends Linderung seines Leidens finden konnte. Die Universitäten Salzburg und Dillingen gedachten seines Wirkens in öffentlichen Nachrufen⁴⁹.

Leonhard Klotzens Werke gliedern sich wiederum in rein literarische und in rein wissenschaftliche Arbeiten seiner akademischen Lehrtätigkeit. Von seinen Dramen sind uns nur 3 bekannt geworden. In seinem dramatischen Erstlingswerk führt ein gewisser Bithynus gegen das Leben seines Sohnes einen Anschlag, muß aber zuvor gerade durch den Sohn sein eigenes Leben lassen⁵⁰. Für die Salzburger Bühne verfaßte er als Comicus der Universität 2 Stücke, er bediente sich als Haupthelden des Vandalen Stilicho⁵¹ und des Kurfürsten Friedrich des Friedfertigen von Sachsen⁵². Die allgemeine Tendenz des Barockdramas tritt auch hier wieder ein, die Tugend triumphiert nach anfänglichen Nöten und Wirren.

Von den sieben philosophischen und theologischen Schriften Klotzens sind 4 allein Thesensammlungen, die durch seine Schüler verteidigt wurden. Sie behandeln die Frage nach der Einheit der Logik, nach der Natur der Engel, nach der substantiellen Form und die letzte Disputation

⁴⁶ Sattler, S. 683 f.

⁴⁷ Vgl. Krauter J., Die Beziehungen des Abtes Bernhard von Mondsee zur Universität Salzburg (StM 32, 1911, S. 90).

⁴⁸ In: Lit. Nachrichten, S. 233.

⁴⁹ Hauptstaatsarchiv München (HStA München), Kl. Wessobrunn Lit. Nr. XVII/43, S. 1f.

⁵⁰ *Redux in authorem supplicium seu Bithynus intentans lethum filio ab eodem necatus*, Salzburg 1718.

⁵¹ *Affectata infelicitur purpura seu Stilico ob affectatum imperium ab Honorio Imperatore cum filio Eucherio capite plexus*, Salzburg 1719.

⁵² *Coelitum cura pro principibus*, Salzburg 1720.

bringt Thesen aus der gesamten Philosophie. Diese 4. war dem bayerischen Kurfürsten Karl Albrecht zugeeignet und kein geringerer als der spätere Staatsmann und Rechtslehrer des bayerischen Volkes. Wigulaeus Aloysius von Kreittmayr aus München hatte 1723 die Verteidigung dieser Thesen übernommen⁵³. Die ausgewählten Quaestionen aus der scholastischen Theologie kann man als sein eigentliches Hauptwerk bezeichnen⁵⁴. Denn die zwei Jahre später, kurz vor seinem Tode gedruckten Ansprachen — allein 68 —, welche er als Präses der Marianischen Akademiker-Kongregation gehalten hatte, sind mehr aus der seelsorglichen Tätigkeit seines Lehramtes erwachsen⁵⁵.

Einer der großen Theologen, den das Stift Wessobrunn im 18. Jahrhundert aufzuweisen hatte, war P. Virgil Sedlmayr. Im gelehrten Bayern war sein Name bekannt allein schon wegen seiner wissenschaftlichen Kontroverse mit dem Pollinger Chorberrn Eusebius Amort, deren hier noch ausführlicher gedacht werden soll.

Sedlmayrs Wiege stand nicht weit entfernt von Wessobrunn. In Stadel bei Landsberg war er am 2. März 1690 geboren worden⁵⁶. Die Nähe des Klosters und das Wirken der Patres in der Seelsorge des Landsberger Gebietes haben ihn wahrscheinlich für das Kloster gewonnen. Schon frühzeitig entfaltete er große Geistesgaben, denn Abt Thassilo Boelzl (1706—1743) schickte ihn nicht wie die übrigen Kleriker an das Studium der Kongregation, sondern ließ ihn sogleich nach seiner Profess 1713 an der theologischen Fakultät der Salzburger Universität immatrikulieren⁵⁷. Nach Sedlmayrs Primiz am 21. Januar 1717 erhielt der junge Doktor der Philosophie sogleich einen Ruf als Professor an das Kongregationsstudium in Ensdorf, wo er die Kleriker besonders in die philosophischen Disziplinen einzuführen hatte. 1721 kam an ihn durch das Regensburger Schottenkloster der Antrag, eine Professur der Philosophie auf der Universität Erfurt zu übernehmen. Sedlmayr schlug jedoch dieses ehrende Anerbieten aus und begann noch in demselben Jahr

⁵³ *Theses emblematicae ex universa Philosophia, defendente D. Wigulaeo Aloysio Kreittmayr Monacensi, 1723.*

⁵⁴ *Quaestiones selectae ex Theologia scholastica, Salzburg 1740.*

⁵⁵ *Orationes sexaginta octo . . .*, Augsburg 1742; Ellinger gedenkt ihrer S. 231 mit Lob.

⁵⁶ Über Sedlmayrs Leben vgl. Lindner P., Professbuch S. 38 f.; Ellinger, aaO. S. 320—333.

⁵⁷ Clm 27160, p. 63.

mit philosophischen Vorlesungen am Generalstudium in Ensdorf⁵⁸. Dieser Lehrauftrag war lediglich durch seinen Aufenthalt am Lyzeum in Freising unterbrochen, wo er 1723—1725 als Professor der Theologie wirkte. In Rott am Inn konnte er 1726 eine feierliche Disputation abhalten, wobei er Thesen aus der Gnadenlehre, die er zuvor dem bayerischen Kurfürsten Karl Albrecht dediziert hatte, zum Gegenstand dieses theologischen Gespräches erwählte. Der Abt des Klosters, Corbinian Grätz, wurde für die Argumentation vom Kurfürsten selbst abgeordnet und Rupert Mayr, einem Wessobrunner Kleriker, fiel die Verteidigung der Thesen zu. Abt Corbinian hatte alles aufbieten lassen, um diese Disputation, die sowohl für das Kloster als auch für den Professor eine wissenschaftliche Ehrung darstellte, so feierlich wie nur möglich zu gestalten. Sedlmayrs Schüler rühmten stets seine großen Fähigkeiten als Lehrer, seinen glänzenden und klaren Vortrag und seine Schaffenskraft.

Nach 1736 sehen wir Sedlmayr wieder in seinem Mutterkloster Wessobrunn. Er widmete sich fortan nur noch der Seelsorge, die er in Wessobrunn und in Iffeldorf ausübte. Und seit Februar 1750 wurde er, nachdem Eusebius Amort die Entziehung seiner cura animarum beim Augsburger Bischof durchgesetzt hatte, zum Superior der Wallfahrtsseelsorge in Vilgertshofen bestimmt. Wie beliebt und angesehen er trotz seiner zeitweiligen Niederlage gegen den Pollinger Chorherrn war, erweist schon die Tatsache, daß anlässlich seiner Jubelprofeß am 29. September 1762 der Andechser Abt Meinrad Moosmüller ihm die Festpredigt hielt und das ihm zu Ehren aufgeführte Festspiel den Titel „servus bonus et fidelis“ trug. Seinen Lebensabend beschloß er bescheiden in der Zurückgezogenheit des Klosters, wo er am 1. Februar 1772 nach fruchtbarer Tätigkeit dem Leben entschlief.

Wenn wir uns nun mit seinen hinterlassenen Büchern und Schriften — allein 19 sind im Druck erschienen und 3 weitere wissenschaftliche Abhandlungen verwahrt noch die bayerische Staatsbibliothek in München unter ihren Handschriftenschatzen⁵⁹ — beschäftigen, können wir allerorten die ausschließlich theologische Ausrichtung auch seiner philosophischen Werke feststellen. Sein erstes größeres Werk, die *Philosophia Thomistico-Mariana*⁶⁰ wurde am Studium commune in Ensdorf zur Enddisputation aus der gesamten Philosophie vorgelegt. Die umfang-

⁵⁸ Ebda p. 97.

⁵⁹ Clm 4913, 4914 und 4916.

⁶⁰ Amberg 1723.

reiche Schrift war der Mariologie gewidmet. Die beiden Traktate behandeln die Lehre vom Leib und der Seele der Jungfrau Maria. Hier schon zeigte sich Sedlmayrs modern denkende geistige Einstellung, indem er darauf verzichtete, die alten Schulmeinungen widerzugeben. Er suchte neue Formen, in die er den Inhalt seiner theologischen Lehren gießen konnte. Die Verschulung der theologischen Disziplinen, eine gewisse Stabilität in der Lehre, war eine akute Gefahr besonders der Ordensstudien. Und gegen diese Verschulung und starke Traditionsgebundenheit konnte ein auch noch so guter Wille und idealer Geist nur mit harten Schwierigkeiten den nährenden Boden schaffen, aus dem das Neue wachsen konnte. Eine Umwertung war durch die beginnende Aufklärung auch in den Ordensschulen im Entstehen. Sedlmayrs Kampf richtete sich vor allem gegen die Methode der alten Zeit, gegen die Auswüchse der sog. Spätscholastik, gegen die unnützen Materien des Formalismus. Der Vorlesungsbetrieb lud damit nur eine Last auf sich. Die unfruchtbaren Spekulationen, ob z. B. Maria Hunger oder Durst verspürt haben konnte oder ähnliche Fragen lehnte Sedlmayr gerade in der genannten Schrift grundsätzlich ab. In diesem Bemühen um eine neue und tiefere Belebung und eine durchgreifendere Reform der theologischen Studien stand er neben dem späteren Ensдорfer Abt Anselm Desing⁶¹. Der moderne positive Wissenschaftsbetrieb der französischen Mauriner schwebte Sedlmayr als Vorbild des zu Erringenden vor. Freilich konnte eine solche geistige Umwälzung nicht von Heute auf Morgen erfolgen. Es dauerte oft Jahre, bis der neue Samen eine Frucht trug. Die Fürstabtei St. Emmeram in Regensburg wurde hier richtungweisend⁶², sie schickte sogar einen Kleriker zum Studium in das damals als jansenistisch verschriene Frankreich und gerade dieser Kleriker wurde später ihr großer Fürstabt, Johann Baptist Krauss. Virgil Sedlmayrs Kampf um eine Erneuerung des Lehrbetriebes war nicht ganz vergebens gewesen, 1735 wurde er von dem Kongregationskapitel beauftragt, für das Generalstudium eine brauchbare, den neuen Wissenschaftsanforderungen gemäße Studienordnung auszuarbeiten, die die Methode und auch die Erfolge der französischen Benediktiner von St. Germain-des-Prés in Paris, dem Hauptsitze der Mauriner, zu verwerten hatte.

⁶¹ Stegmann J., Anselm Desing, Abt von Ens Dorf 1699—1772, München 1929, S. 234 f. Desing verlangte, daß bei der Ausbildung der Kleriker die Naturwissenschaften und die Mathematik genau wie die lateinische Sprache zu behandeln seien. Die Schriften Senecas und Ciceros sowie Mabillons *De studiis monasticis* wurde von ihm empfohlen, nicht weniger Geographie und Universalhistorie.

⁶² Vgl. Fink, Beiträge . . . S. 86 ff.

Von Sedlmayrs Werken seien zu erwähnen seine Betrachtungen über die Gnade⁶³ und die *Praedeterminatio infallibilis*⁶⁴, die er auf Grund seiner theologischen Vorlesungen am Studium zu Rott am Inn erarbeitet hatte. Neben anderen theologischen Schriften legte er 1733 von Prüfening aus seinen *Catalogus Haereseon*⁶⁵ vor, der zugleich auch die methodische Darstellung einer Disputation mit Akatholiken zeigen sollte. Zwei Jahre später erschien seine nicht unerhebliche dogmatische Arbeit über den einen Gott und die göttlichen Attribute⁶⁶.

Die *Reflexio critica in ideam divini amoris*⁶⁷ eröffnete seinen literarischen und theologischen Kampf gegen den gelehrten Pollinger Chorherrn Eusebius Amort (1692—1775)⁶⁸. Der Begründer der berühmten *Academia Carolo-Albertina* und des *Parnassus Boicus* hatte bereits manche literarische Fehde mit den Wessobrunner Benediktinern ausgefochten. Zuerst hatte er mit P. Thomas Erhard um die Urheberschaft der Nachfolge Christi polemisiert, dann berührte sein Kampf gegen die Privatoffenbarungen der Maria von Agreda⁶⁹ wenigstens mittelbar die Wessobrunner, da gerade deren stark geförderte und propagierte Verehrung zur unbefleckten Empfängnis Mariä von Eusebius Amort damit betroffen war. Der Grund für die nun jetzt heftig einsetzende wissenschaftliche Auseinandersetzung war Amorts 1739 veröffentlichte Abhandlung über die *Idee der göttlichen Liebe*⁷⁰ und seine 1745 erarbeiteten

⁶³ *Reflexiones practicae in materiam de gratia*, München 1726.

⁶⁴ Regensburg 1730.

⁶⁵ Hier wird er als Leiter des Studienkonviktes in Prüfening bezeichnet.

⁶⁶ *Deus unus in se et attributis suis*, Regensburg 1735.

⁶⁷ Salzburg 1749.

⁶⁸ Literatur über Amort vgl. LThK I, 1930, 373/4; Laïs H., Eusebius Amort und seine Lehre über die Privatoffenbarungen, München 1940; Rückert Gg., Polling und die Aufklärung, Eusebius Amort. Ein unveröffentlichtes Manuskript im Pfarrarchiv Polling.

⁶⁹ Amort war 1744 in seinem großen Werk *De Revelationibus, Visionibus et Apparitionibus Privatis Regulae tuta ex Scriptura, Conciliis, SS. Patribus, aliisque optimis Authoribus collectae, explicatae et exemplis illustratae* gegen die Privatoffenbarungen der spanischen Nonne aufgetreten, untersuchte mit kritischem Verstand die damals sehr verbreiteten Visionen und legte deren Fragwürdigkeit dar. Wiewohl er von Rom Anerkennung erhielt, griffen ihn seine Gegner schwerstens an und verdächtigten ihn des Jansenismus. Vgl. dazu Deinhardt W., Der Jansenismus in deutschen Landen, München 1929, S. 57 ff.

⁷⁰ *Idea divini amoris seu expositio distincta primi ac maximi mandati*, Augsburg 1739.

Dogmatischen Untersuchungen, worin die Frage im Vordergrund stand, ob „die Tugend der Gottesliebe das Verlangen nach eigener Seligkeit notwendig ausschließen könne oder müsse“⁷¹. Amort entschied sich dagegen und konstatierte, daß die allgemeine Überzeugung der Gläubigen falsch sei, wonach die vollkommene Liebe zu Gott jemals das Verlangen nach eigener Seligkeit ausschließe oder nur ausschließen könne und wonach ohne diese Liebe niemand gerechtfertigt werde. Der Pollinger Gelehrte wandte sich vor allem gegen die Seelsorgsgeistlichkeit, die den Seelen nicht die wahre Liebe zu Gott einflößen könne. Der Roggenburger Prämonstratenser P. Georg Lienhardt verfaßte gegen Amort und dessen Auffassung der göttlichen Liebe eine gelehrte Abhandlung⁷², deren Indizierung der Pollinger Chorherr in Rom sofort durchsetzte. In gleicher Weise verbot der Augsburger Bischof die Verbreitung dieses Buches. Als zum Benediktusfest 1749 der Pollinger Propst Franz Töpsl in der Wessobrunner Abtei als Gast weilte, erklärte ihm Virgil Sedlmayr nach dem Festessen, daß er aus innerer Überzeugung die Lehre des Chorherrn Amort nicht anerkennen und ebenso das Verbot des Augsburger Diözesan nicht beachten könne. Sedlmayr schrieb nun seine *Kritische Betrachtung* zu diesem Streitobjekt⁷³. Hierin trug er Lienhardts Auffassung in gemildeter Form vor und behauptete gegen Amort, daß die Liebe des reinen Wohlwollens zu Gott ein Irrtum sei. Es sei auch nicht die landläufige allgemeine Überzeugung der Gläubigen, daß die vollkommene Liebe zu Gott als solche das Verlangen nach eigener Seligkeit fernhalte. Selbst eine solche Überzeugung könne nicht falsch sein. Und ebenso argumentierte er gegen Amort, daß die in der III. Schrift vorgeschriebene Liebe ihrem Wesen nach nicht aus Wohlwollen und Begierde zusammengesetzt sei. Sedlmayr dedizierte seine theologische Arbeit dem großen Protektor des Ordens, dem Kardinal Angelo Maria Quirini, der gerade in diesem Jahr die Wessobrunner Abtei mit seinem Besuch geehrt hatte. Amort ging zum gut vorbereiteten Gegenangriff über und veröffentlichte die *Hallucinationes P. Virgilio Sedlmayr . . .*⁷⁴. Damit erreichte er beim Augsburger Bischof, daß am 2. Februar 1750 dem Pater Sedlmayr, bisher Pfarrer in Iffeldorf, die

⁷¹ *Disquisitiones dogmaticae de controversiis in Theologia morali insignibus*, Venedig 1745. Darüber Rückert Gg., aaO. S. 42 f.

⁷² *Ogdoas Eromatum ex octonis Theosophiae Scholasticae tractatibus*, Ulm 1746.

⁷³ *Reflexio critica in ideam divini amoris propositam a R. D. Eusebio Amort . . .*, Salzburg 1749.

⁷⁴ Augsburg 1749.

cura, also die Ausübung der Seelsorge für alle Zeiten in der Augsburger Diözese verboten wurde. Sogar der Raistingener Dekan als Visitor, Pfarrer Franz Gailler⁷⁵, sollte nach Amorts rigorosem Vorschlag abgesetzt werden. Beide Kontrahenten hatten in Rom selbst im Kardinalskollegium Freunde und Gönner. Kardinal Quirini ließ die Seldmayrschen Schriften Papst Benedikt XIV. selbst vorlegen, der nach deren Studium feststellen mußte, daß sie mit seinem eigenen Werk *De canonizatione* übereinstimmten. So konnte auch von der Kurie nichts Häretisches darin gefunden werden und die von Amort geforderte Indizierung blieb aus. Wiewohl ein Dekret der Indexkongregation vom 27. September 1749 jede weitere Erörterung dieser Frage untersagt hatte, konnte Sedlmayr noch in demselben Jahr seine *Apologetische Replik*⁷⁶ gegen Amort publizieren und dieser wiederum bewirkte, daß die Bekanntgabe des römischen Verbotes solange verzögert wurde, bis seine beiden letzten Schriften gegen den Wessobrunner Gegenspieler erschienen waren und er gleichsam als Sieger aus diesem Gelehrtenstreit hervorgehen konnte⁷⁷. Diese mit allen Mitteln geführte Polemik mit Sedlmayr raubte Eusebius Amort die Basis, auf der er seine Anschauungen über die Umgestaltung der theologischen Studien und die Heranbildung der Geistlichen aufbauen wollte. Und der Pollinger vergrämte innerlich und mußte wegen seiner aufgeriebenen Gesundheit sogar vom Breviergebet befreit werden.

Virgil Sedlmayr bekämpfte Amort aber nicht nur allein auf dem dogmatischen Gebiet des amor non interessatus, sondern auch dessen Ansichten über die unbefleckte Empfängnis Mariä. Die Agredastreitigkeiten hatten in Bayern eine große wissenschaftliche Kontroverse vor allem zwischen den Franziskanern und Amort entfacht⁷⁸. Auch die Wessobrunner Benediktiner, die die Verehrung des Geheimnisses der unbefleckten Empfängnis Mariens sehr in den Vordergrund ihrer Seelsorgsarbeit gestellt hatten⁷⁹, nahmen Stellung. Sedlmayr soll gegen Amort damals sogar den

⁷⁵ Gailler war der Verfasser der bekannten *Vindiliciae Sacrae, Capitulum Weilheimense*, Augsburg 1756.

⁷⁶ *Responsio apologetica ad animadversiones in Reflexionem criticam circa Ideam divini amoris R. D. Eusebii Amort*, Freiburg i. Br. 1749.

⁷⁷ In diesem Streit waren Amorts letzte Schriften seine: *Responsio ad responsonem apologeticam A. R. D. Virgilii Sedlmayr circa praeceptum diligendi Deum* und *Systema doctrinae circa duo praecepta spei et charitatis*, beide Augsburg 1749.

⁷⁸ Vgl. *Lais* aaO., S. 18 ff.

⁷⁹ Dazu das unten behandelte Kapitel über Angermayr.

bayerischen Kurfürsten Max III. Josef für die Sache Mariens gewonnen haben, sodaß der Landesherr in einem Kabinettschreiben Propst Töpsl sehr kategorisch befahl, seinem Konventangehörigen jede weitere Abhandlung in dieser Frage zu verbieten⁸⁰. Amort wurde allgemein als der Antimarianus und des Jansenismus verdächtig bezeichnet. Sogar der bayerische Ritterorden vom hl. Georg, der die Verehrung der Jungfrau Mariä auf sein Banner geschrieben hatte und vom Kaiser Karl VII. Albrecht für die Verteidigung der Sache der Gottesmutter eingesetzt worden war, wurde Sedlmayrs Verbündeter gegen den gelehrten Widersacher des Pollinger Stiftes⁸¹.

Sedlmayrs letztes großes Werk war ebenfalls der Mariologie gewidmet. Durch die großangelegte *Marianische Theologie* wollte er zuvörderst die Verehrung der Jungfrau Maria fördern. Noch am Ende des vorigen Jahrhunderts hat man sich in Löwen mit dem Inhalt auseinandergesetzt und es für eine wissenschaftliche Auswertung für würdig gehalten⁸².

Ein fruchtbarer aszetischer Schriftsteller und zugleich ein eifriger Seelsorger war P. Placidus Angermayr, der dem Einfluß des Wessobrunner Klosters durch die Gründung der Bruderschaft von der unbefleckten Empfängnis Mariens eine große Breitenwirkung verschaffte. Angermayr in Murnau am Staffelsee am 2. September 1674 geboren, trat schon mit 17 Jahren in das Wessobrunner Kloster ein⁸³. Nach seiner Weihe durch die Profeß am 22. November 1692 absolvierte er seine theologischen Studien am Generalstudium der bayerischen Benediktinerkongregation zuerst in Frauenzell, später in Prüfening, wo damals die Kontroverstheologie im Vordergrund der wissenschaftlichen Ausbildung stand. Nach seiner Priesterweihe 1698 wirkte er fortan bis zu seinem Tode in der Seelsorge zu Wessobrunn, Issing und Roth. Zuletzt bekleidete er das Amt des Subpriors in der Abtei und starb hier am 25. Februar 1740.

⁸⁰ Rückert Gg., aaO. S. 39.

⁸¹ Fink, Beiträge . . . S. 232.

⁸² Sedlmayrs Werk der *Theologia Mariana, in qua Quaestiones de gloriosissima Deiparente agitari solitae stylo Theologis speculativis proprio discutiuntur*, München 1758 wurde von C. H. T. Jamar in seiner Arbeit „Theologia Mariana juxta probatissimos Auctores concinnata ad normam P. Virgilio Sedlmayr Ord. S. Ben. in sua scholastica Mariana . . .“ Löwen 1896, wissenschaftlich ausgewertet.

⁸³ Lindner, Profeßbuch S. 25f.; Ellinger, Lit. Nachrichten . . . S. 224—228.

Angermayrs Verdienst liegt wohl darin, daß er Mittel und Wege fand, den Menschen seiner Zeit religiös anzusprechen. Noch bevor Papst Pius IX. die Definitionsbulle *Ineffabilis* 1854 erlassen hatte, war die Verehrung der unbefleckten Empfängnis Mariens auch ohne dogmatische Lehrverkündung Gemeingut der katholischen Christenheit gewesen und allgemein anerkannt worden. Das Wesen dieser Lehre lag ja von jeher darin, daß Maria schon im ersten Augenblick ihrer Empfängnis frei von der Erbsünde war, u. zw. im Hinblick auf die Verdienste Christi. Angermayr gründete in Wessobrunn die Bruderschaft unter dem Titel der unbefleckten Empfängnis Mariens, die Papst Clemens XI. am 25. Oktober 1710 mit der Hauptbruderschaft der römischen Kirche in St. Lorenzo in Damaso vereinigte und Bischof Alexander Sigmund von Augsburg gab hiezu seine oberhirtliche Approbation⁸⁴. Der Mittelpunkt der Wessobrunner Marienverehrung war das Bild der „Schönen Madonna“, das Angermayr aus dem Stift Prüfening bei Regensburg erbeten hatte. Ein Prüfeningener Laienbruder hatte eigentlich auf der Leinwand eine damals noch lebende deutsche Fürstin gemalt, welche er auf Bitten des Wessobrunner Paters in ein Marienbildnis umwandelte. Und dieses Bild sollte in Kürze zum Heiltum Wessobrunns werden. Schon im Jahre 1747 erschien in München eine anonyme Beschreibung dieses Bildnisses⁸⁵. Angermayr stellte das Bild zur öffentlichen Verehrung auf und bald trat es einen wahren Siegeszug in Bayern an. Die Wessobrunner Madonna fand eine solche Verbreitung und mit ihr die Bruderschaft, daß man das Gnadenbild fast überall in Oberbayern und Tirol zur Verehrung aufgestellt sah. Bereits in den ersten 2 Jahren zählte man in der Bruderschaft schon 16000 Mitglieder und Leutner schrieb, daß zu seiner Zeit die Zahl auf 600 000 gestiegen war⁸⁶. In diese *Militia Wessofontana* ließen sich Frauen und Männer jeden Standes einschreiben, das bayerische Kurfürstenhaus, wie Max Emanuel und Karl Albrecht waren vertreten, die Erzbischöfe von Salzburg, die Fürstbischöfe von Freising, Brixen, Trient und Eichstätt, die Fürsten Montfort, Wallerstein, Fugger, Öttingen usw., huldigten der Madonna durch den Eintritt in diese Kongregation. Unter dem Abt Thassilo Boelzl zählte diese religiöse Gemeinschaft allein in Bozen 6500 Mitglieder⁸⁷. Aber nicht nur in Bayern und im angrenzenden Tirol, sondern auch in Böhmen, Steiermark, Ungarn,

⁸⁴ Clm 27160, p. 66.

⁸⁵ Bericht von dem Ursprunge des trostvollen Gnadenbildes der unbefleckten Empfängnis Mariä zu Wessobrunn.

⁸⁶ *Historia monasterii Wessofontani*, p. 494.

⁸⁷ Clm 27160, erwähnt im 1. Teil (unpaginiert).

Belgien, Frankreich und Italien warb die Bruderschaft ihre Mitglieder. Leutner meinte, daß man wirklich sagen kann, die Wessobrunner Madonna herrsche von Meer zu Meer, nämlich von der Adria bis zum Atlantischen Ozean⁸⁸. Selbst auf Münzen, auf den sog. Gnadenpfennigen prägte man das Bild des Wessobrunner Heilturns⁸⁹.

Angermayr hatte als Präses der Bruderschaft 1720 eine Audienz beim Kurfürsten Max Emanuel. Bei dieser Gelegenheit konnte er sich drei Gnadenerweise zugunsten der Kongregation erbitten. Angermayr bat um das weitere kurfürstliche Wohlwollen, um den Bau einer Kapelle zu Ehren der Immaculata und ferner um seine Ernennung zum ersten Kaplan dieser landesherrlichen Stiftung⁹⁰. Der bayerische Kurfürst löste auch dieses Versprechen ein und ließ in den Jahren 1723 und 1724 auf eigene Kosten die Kapelle erbauen, u. zw. als Ausbau an dem Seitenschiff in der westlichen Hälfte des Münsters, wo ihr gegenüber auch die neue Benediktuskapelle errichtet worden war. Der Grundstein hierzu wurde am 28. Juni 1723 gelegt⁹¹.

Die Bücher Angermayrs sind ganz aus seiner Wirksamkeit heraus geschrieben. Es sind meist Predigten zu Ehren der Gottesmutter, sie sind in der Volkssprache publiziert und tragen echte Barocktitel wie z. B. *Heilsamen Unterricht und schöne Lehrpunkten für die andächtigen Liebhaber des Geheimnisses der unbefleckten Empfängnis Mariä*⁹² oder *der Marianische Werb- und Waffenplatz*⁹³ oder *Das in dem allein selig machenden römisch-katholischen Glauben stets aufrichtig stehende und zugleich in Maria ganz verliebte Bayern*⁹⁴. Diese Titel weisen schon einen Fingerzeig, wie die religiöse Welt des Barocks viel realer und persönlicher dem Überirdischen gegenüber stand. Die *Fama Mariano Wesso-*

⁸⁸ Leutner aaO., S. 494.

⁸⁹ Beierlein J. P., Münzen bayer. Klöster, Wallfahrts-Orte und anderer geistl. Institutionen (Oberbayer. Archiv, Bd. XVII, 1857, S. 105—107).

⁹⁰ Clm 27160 p. 73.

⁹¹ Hager G., Die Bautätigkeit und Kunstpflege im Kloster Wessobrunn und die Wessobrunner Stuccatoren (Oberbayer. Archiv Bd. 48, 1893, S. 335).

⁹² Augsburg 1714.

⁹³ Kempten 1722.

⁹⁴ Augsburg 1723. Dem Kurfürsten Max Emanuel zum Dank für den Kapellenbau gewidmet.

*fontana*⁹⁵, eigentlich ein Marianisches Jahrbuch, wurde von Angermayr vom Jahr 1727 bis 1738 fast jährlich herausgegeben und brachte Nachrichten über die Mitglieder der Bruderschaft. Darin erfahren wir auch die Mitgliedschaft der hochgestellten Persönlichkeiten, des kurfürstlichen Hauses und die Ehrengaben, die als Dankesspenden nach Wessobrunn floßen. Die *Fama Wessofontana* wurde auch in den späteren Jahren periodisch herausgegeben, sie wurde nach dem Ableben Angermayrs von Veremund Eisevogl, dann von Roman Kandler und Pontian Schallhart redigiert, unter den beiden Letztgenannten führte sie den Titel *Abhandlungen von den Vorzügen der unbefleckten Gottes Mutter der schönen Liebe zu Wessobrunn*. Zwei von Angermayr zusammengestellte Gebetbücher erlebten hohe Auflagen und waren weit verbreitet⁹⁶. Angermayrs Lebenswerk bestand in der Verbreitung der Marienverehrung und in der Pflege der eigentlichen Volksseelsorge, die er mit den zeitgebundenen Mitteln des Barocks ausbaute und wirken ließ.

Ein zweiter unermüdlich tätiger Seelenführer unter den Wessobrunner Mönchen war Veremund Eisevogl. Er trat in die Fußspuren Angermayrs und führte dessen Lebenswerk, die Kongregation, völlig in dessen Geist weiter. Eisevogl ist ein Weilheimer Bürgersohn, der hier am 17. April 1687 geboren wurde⁹⁷. Im Konvikt des hl. Georg in München begann er sein Studium und trat 1706 in die mönchische Gemeinschaft unserer Abtei ein. Nach der Ablegung der Gelübde am 23. Oktober 1707 schickte ihn der Abt Thassilo Boelzl zur weiteren Ausbildung in den theologischen Disziplinen in das Studium commune der Kongregation, wo er in Weihenstephan in P. Karl Meichelbeck und P. Alfons Wenzel ausgezeichnete Lehrer hatte. Nach seiner Priesterweihe 1712 setzte ihn sein Abt zuerst als Pfarrvikar in St. Leonhard in Forst ein. Anschließend lehrte er eine Zeit lang die Philosophie im Generalstudium, in Michelfeld in der Oberpfalz und seit 1720 in Mallersdorf⁹⁸.

⁹⁵ Die Fortsetzung des vollständigen Titels lautet: *Das ist kurtze Relation und Conception der merkwürdigsten Begebenheiten, welche sich in dem Jahre 1726 bey dem marianischen Ertz-Liebs- Meer der so berühmten Haupt-Bruderschaft der unbefleckten Empfängnis Mariä ereignet haben*. Die meisten Jahrbücher sind in München verlegt.

⁹⁶ Das *Geistlich marianische Sonnenwend-Blümlein* wurde noch 1857 in der 16. Auflage in Augsburg herausgegeben.

⁹⁷ Lindner, Profßbuch ... S. 36 f.; Ellinger, Lit. Nachrichten ... S. 300—303; Hurter H., Nomenclator Literarius IV, p. 1425.

⁹⁸ Sturm A., Das theologische und philosophische Studium commune der ersten bayerischen Benediktinerkongregation (Jahresbericht d. Bayer. Benediktiner-Akademie, München 1924, S. 33 f.).

1723 wurde er vom Generalkapitel zum Novizenmeister für die gesamte Kongregation bestellt und löste damit P. Karl in Weihenstephan in diesem verantwortungsvollen Amt ab, das für die Erziehung und Ausbildung des jungen Ordensnachwuchses so wichtig war. Das von der Kongregation seit dem Zusammenschluß in eine Benediktiner-Kongregation 1684 eingerichtete gemeinsame Noviziat sollte vor allem eine gemeinsame Disziplin und einen einheitlichen Geist innerhalb der Bayerischen Benediktiner-Kongregation ausbilden⁹⁹.

In sein Kloster nach 9jährigem Wirken zurückgekehrt, erhielt er 1735—1736 das Amt des Priors, anschließend das des Subpriors und wurde als Nachfolger Angermayrs zum Präses der Bruderschaft zur unbefleckten Empfängnis Mariens bestellt. Seinem Eifer und seinen glänzenden Eigenschaften als Kanzelredner war es zuzuschreiben, wenn die Marianische Sodalität in ganz Europa sich verbreitete. Die staunenswerte Wirk- und Anziehungskraft der Militia Wessofantana zu einem Zusammenschluß einer religiösen weltlich-geistlichen Gemeinschaft war letzten Endes allein auf die Persönlichkeit Eisvogls zurückzuführen. Die durchaus in barocken Formen gestaltete marianische Erneuerung wurde damals zum sichtbaren Ausdruck der inneren Entwicklung der Abtei und unmittelbar zugleich auch ein lebendiges Merkmal der religiösen Tiefe der Wessobrunner Konventualen.

Bekannt ist Eisvogls tätige Mitarbeit an der Wessobrunner Bibelkonkordanz. Obwohl P. Erhard schon die Hauptarbeit dieser gewaltigen Edition geleistet hatte, legte Eisvogl nach dessen Tode die letzte Hand an und führte das Werk mit Hilfe einiger Mitbrüder zu Ende. Abt Beda von Schallhamer hat in der der eigentlichen Konkordanz vorausgehenden Approbation neben P. Erhard gerade des Subpriors Veremund Eisvogl gedacht und seine Mitarbeit bei dem Abschluß des Werkes voll gewertet. Die Augsburger Verleger und Drucker der Konkordanz Philipp Jacob Veith und Wolff verpflichteten sich in einem Vertrag vom 5. April 1748 dem P. Veremund Eisvogl 12 Exemplare des Werkes zu liefern und außerdem für die Arbeit den Betrag von 225 fl. zu entrichten¹⁰⁰.

Eisvogls Arbeitseifer und seine Energie waren nach den Aufzeichnungen der Rotel bewunderungswürdig, seine Frömmigkeit, seine feine Lebensart und sein hohes Menschentum erfüllten sein ganzes Mönchs-dasein. Hochbetagt starb er im Kloster am 7. September 1761. Da in

⁹⁹ Fink, Beiträge... S. 74.

¹⁰⁰ Kreisarchiv München (abgekürzt: KA), Kl. Lit. Fasz. 806/13.

jenen Tagen gerade das Generalkapitel der Benediktinerkongregation in Wessobrunn tagte, schritten hinter seinem Sarge allein 20 Äbte.

Von den 11 gedruckten Büchern und Schriften Eisvogls sollen hier nur die wichtigsten herausgegriffen werden. Wie Angermayr war auch Eisvogl aszetisch-religiöser Schriftsteller. Seine 1200 Seiten umfassenden, in 2 Bänden veröffentlichten Betrachtungen für das gesamte Kirchenjahr¹⁰¹, hatten ihn für das Amt eines Novizenmeisters empfohlen. In diesen Ausarbeitungen versuchte er den Betrachtungsstoff für seinen Orden zu geben und bediente sich hierbei der Lebensbeschreibungen und Viten der Heiligen aus der großen Gemeinschaft des hl. Benedikt. Zur eigentlichen aszetischen Ausbildung der Novizen schrieb er als Magister in Weihenstephan sein Buch *Mane nobiscum*¹⁰², das die geistliche Tagesordnung der Brüder und Kleriker Tag für Tag bestimmen sollte. Für die Haltung der geistlichen Übungen im Geiste des ignatianischen Vorbildes gab er den Exerzitienmeistern der bayerischen Benediktiner den Wegweiser für die 3tägige wie für die 8tägige Dauer dieser Übungen¹⁰³. Sein Buch vom treuen Tröster¹⁰⁴ war für das Amt des Beichtvaters gedacht und gab damit den Seelenführern Gedanken für ihre Ermahnungen im Beichtstuhl im Anschluß an das Kirchenjahr in die Hand. Außer den rein aszetischen Büchern kamen von ihm verschiedene Festpredigten und Trauerreden in Druck, so z. B. die Gedenkrede auf den Wessobrunner Abt Thassilo Boelzl im Jahre 1743 und 1746 auf den Abt Maurus Braun von Andechs, die in der Wessobrunner Festschrift *Tausend Mal gesegnete Brunnen Wessonis*¹⁰⁵ enthaltene Schlußpredigt anlässlich des 1000jährigen Jubiläums der Abtei und die Festansprache zum 300jährigen Gründungsjahr des Stiftes Andechs 1755¹⁰⁶. Sein Vorhaben, das kirchliche Stundengebet in die deutsche Sprache zu übersetzen, ist von ihm nur zur Hälfte vollendet worden. Die von Angermayr begründeten Jahrbücher erschienen unter seiner Redaktion unter dem Titel *Wessobrunische Fama*

¹⁰¹ *Concordia animae benedictinae cum Deo sive Reflexiones asceticae in singulos anni dies super acta, praecipuas virtutes et mirabilem vitam Sanctorum ex ordine . . . S. P. Benedicti, Augsburg, 1723.*

¹⁰² Augsburg 1724.

¹⁰³ *Recipe medico-christianum seu Exercitia spiritualia per tres, immo octo dies cum fervore et devotione continuanda ad curandas animae . . .*, Augsburg 1724.

¹⁰⁴ *Consolator fidelis et proficientis animae . . .*, Augsburg 1727.

¹⁰⁵ Augsburg 1754.

¹⁰⁶ Enthalten in der Andechser Festschrift *Lob und Dankopfer auf dem hl. Berg Andez*, Augsburg 1756, S. 137—159.

periodisch von 1742 bis 1761, worin er wie sein Vorgänger die Begebenheiten innerhalb der Bruderschaft anzeigte.

In der zweiten Hälfte erwarb sich in Salzburg noch ein Wessobrunner unter den dortigen Professoren einen guten wissenschaftlichen Ruf und ein dankbares Gedenken unter seinen Schülern. Es war P. Simpert Schwarzhuber, ein beliebter und geschätzter Lehrer der Theologie, der Kirchengeschichte und der Dogmatik.

Schwarzhuber war in der alten Reichsstadt Augsburg am 4. Dezember 1727 geboren worden¹⁰⁷. Bei den Priestern der Gesellschaft Jesu genoß er hier eine hervorragende Ausbildung. Auf dem Lyzeum in Freising bereicherte er sein Wissen in den sog. Humaniora. Hier wurde er mit dem Orden des hl. Benedikt bekannt und entschloß sich, als Novize in Wessobrunn Aufnahme zu erbitten. In Weihenstephan, wo damals das gemeinsame Noviziat der Kongregation untergebracht war, führte ihn der bekannte Novizenmeister P. Otto Sporer in das Klosterleben ein. Nach seiner Profeß am 13. November 1746 studierte er vorerst in Wessobrunn, das damals noch eine eigene private Studienanstalt unterhielt, Theologie. Seine Studien setzte er dann in Attl am Generalstudium und schließlich seit 1750 an der Salzburger Universität fort¹⁰⁸, wo er auch später den Doktor in der Philosophie und Theologie erwerben konnte.

Nach seiner Priesterweihe 1752 wurde er Repetitor für die Stiftskleriker in Wessobrunn, kam aber bereits im Jahre 1757 nach Salzburg. Zunächst unterrichtete er als Lehrer am akademischen Gymnasium, wo er den 8jährigen Cursus der Grammatik, Poesie und Rhetorik mit seinen Schülern durchlief. Das Amt des Schulpräfekten machte ihn schon damals zu einem beliebten Lehrer und Erzieher, seine tatkräftige Leitung und seine geschickte Hand konnten allerlei Schwierigkeiten aus dem Wege räumen, deshalb wurde er auch scherzweise „die Gewalt Gottes“ genannt¹⁰⁹. Die Verwaltung der Studienanstalt führte er muster-gültig durch, machte Ersparnisse ohne dadurch den Schülern materielle Einschränkungen aufzubürden und mit dem Ersparnen half er wiederum

¹⁰⁷ ABD 33, S. 313—314; Lindner Aug., Die Schriftsteller des Benediktiner-Ordens, S. 186—188; Sattler, Collectaneen-Blätter... S. 461—463; Lindner P., Profeßbuch... S. 52—54; Muschard P., Das Kirchenrecht bei den deutschen Benediktinern..., aaO., S. 301.

¹⁰⁸ Redlich, V., Die Matrikel... S. 522: „in quartum annum frequentabit lectiones et collegia ex Theologia specul. dogm.“.

¹⁰⁹ Sattler, aaO., S. 461.

armen Studenten mit Büchern und Kleidung. 1765 wurde er zum Professor der Philosophie an die Universität berufen. Neun Jahre las er an der philosophischen Fakultät praktische Philosophie, Naturrecht, Geschichte, vor allem jedoch Kirchengeschichte und Völkerrecht. Die Reichshistorie, die Schwarzhuber zunächst vorzutragen hatte, übernahm bald der berühmte Jurist und Hofrat Johann Philipp Steinhäuser von Treuberg¹¹⁰. 1774 wurde Schwarzhuber zudem noch die Dozentur für allgemeine Geschichte übertragen, so daß in der Folge auf der Salzburger Universität 3 Lehrkanzeln für die Geschichtswissenschaft bestanden¹¹¹. Noch im selben Jahre wechselte er die Fakultät und betreute fortan bis 1793 die Fächer Moral, Dogmatik und Kirchengeschichte auf der theologischen Fakultät. Fünfmal wählten ihn seine Fachkollegen zum Dekan, u. zw. für die Amtsperioden 1776/77, 1780/81, 1784/85, 1788/89 und 1792/93¹¹². Von 1789—1793 stand er als vorletzter Prokanzler dem Rektor, seinem Wessobrunner Mitbruder Johann Damascen von Klaymayrn, helfend zur Seite. Wegen eines Zahnleidens, das ihn am deutlichen Sprechen hinderte, legte er 1793 sein Lehramt nieder und erfüllte nun seine Pflicht als Superior des Wallfahrtsortes Maria Plain vor den Toren der erzbischöflichen Stadt, wo er am 30. April 1795 starb.

Wiewohl Schwarzhuber seine Salzburger Lehrtätigkeit in der Blüte der Aufklärung, des Rationalismus und des Febronianismus ausübte, ist er in allen seinen Werken nicht im geringsten von der Lehre der Kirche abgewichen. In seinen Vorlesungen hat er stets die alten katholischen Grundsätze ganz im Geiste der benediktinischen Ordenstradition der Salzburger Universität vertreten. Seine 16 veröffentlichten Werke atmen den Geist und die Treue zur Kirche. Den eifernden Vertretern der Aufklärung trat er entschieden mit Gegenschriften entgegen und verteidigte die alte Lehre gegenüber der Neologie, die selbst unter den Fakultätskollegen ihre Anhänger und Verfechter hatte.

Über das Naturrecht legte er 1768 eine umfangreiche Abhandlung vor¹¹³ und drei Jahre später seine Untersuchung über das Schisma zwischen Papsttum und Kaisertum unter Friedrich II.¹¹⁴. In Fortsetzungen

¹¹⁰ Ebd. S. 430 ff.

¹¹¹ Fink, Beiträge ... S. 244.

¹¹² Sattler, Beiträge ... S. 685.

¹¹³ *Ethica seu Jus naturae*, Augsburg 1768.

¹¹⁴ *De celebri inter Sacerdotium et Imperium schismate tempore Friderici II. Imperatoris*, Salzburg 1771.

bearbeitete er eine Geschichte der Marienverehrung, die für ihn P. Schallhart in Druck gab¹¹⁵. Die *Neuen Sittenreden von den Seligkeiten* füllten 4 Bände, außerdem verbreitete er sich hier noch über die Lehre des Altarsakramentes und über die Gottesmutter Maria¹¹⁶. Diese Reden nahmen Bezug auf jeden Festtag des Kirchenjahres. Schwarzhubers polemisierende Schriften bekämpften zuvörderst die Aufklärungsgeister, die sich in teils satirischen, teils gehässigen Auslassungen gegen die Einrichtungen der Kirche und des Ordenswesens aussprachen und für den Josephinismus die geistigen Grundlagen für dessen Zielsetzungen und die Basis für die Popularisierung der Reformdekrete schufen. Denn die Geistesströmung des Josephinismus ist kein bewußt erdachtes System, sondern diese ist gerade aus dem Wirken anonymer Kräfte entstanden¹¹⁷. Die *Rekapitulation der sieben Kapitel von Klosterleuten*¹¹⁸, die Schwarzhuber unter dem Pseudonym F. G. Liebrecht publizierte, war gegen ein von Josef V. Eybel verfaßtes Klosterpamphlet gerichtet. Eybel, Landrat in Linz, war einer der eifrigsten Parteigänger der kirchenpolitischen Neuerungen und hatte in den *Sieben Kapiteln von Klosterleuten*¹¹⁹, den juristischen Beweis geliefert, daß der Souverän des Staates legitim befugt sei, in die Gesetze der Kirche und in die Machtsphäre der Klöster einzugreifen und die kirchlichen Kommunitäten aufzulösen. Die Kampfschriften hatten zudem immer ein bestimmtes Lieblingsthema, sie eiferten generell gegen die Erziehungstätigkeit der Mönche, gegen die Gelübde, die als unnatürlich hingestellt wurden, und gegen alle Einrichtungen des monastischen Lebens. Im gleichen Erscheinungsjahr der Replik Schwarzhubers gegen Eybel machte eine Reformschrift des Neresheimer Benediktiners Werkmeister nicht geringes Aufsehen, die einen *Unmaßgeblichen Vorschlag zur Reformation des niedrigen katholischen Klerus nebst Materialien zur Reformation des höheren*¹²⁰ machte. Gegen diese besonders antiinfallibilistische Schrift des aufklärerischen einstigen Freisinger Pro-

¹¹⁵ *Abhandlungen von der Verehrung der unbefleckten Jungfrau und Mutter Gottes Maria in dem ersten Alter der Kirche bis auf unsere Zeiten*, Kaufbeuren 1772. Die weiteren Abhandlungen ebda. 1773—1782.

¹¹⁶ Augsburg 1772.

¹¹⁷ Vgl. dazu Valjavec Fr., *Der Josephinismus. Zur geistigen Entwicklung Österreichs im 18. und 19. Jahrhundert*, Brünn-Wien 1944, S. 15 ff.

¹¹⁸ Augsburg 1782.

¹¹⁹ 1781 von anonymem Hand herausgegeben. Über Eybel vgl. Schulte J. Fr., *Die Geschichte der Quellen und Literatur des kanonischen Rechts III*, 1, Stuttgart 1880, S. 255 ff.

¹²⁰ Schulte aaO., S. 277 ff. und Wöhrmüller B., *Literarische Sturmzeichen vor der Säkularisation* (StM 45, 1927, S. 27).

fessors verfaßte Schwarzhuber seine *Gedanken über die bedenklichsten Einwendungen gegen die Untrüglichkeit der Kirche*¹²¹, worin er bereits im Untertitel die Frage aufwarf, ob und in wie weit die katholische und christliche Religion für die allein selig machende zu halten sei.

Schwarzhubers bedeutendste Arbeit ist sein *Religionshandbuch*, in dem er seine dogmatischen Lehren als geschlossenes Ganzes vorlegte¹²². Hier beispielsweise zeigt es sich, wie wenig der Verfasser von diesem geistigen Symptom der Aufklärung berührt worden war. Ganz auf katholischer Ebene behandelt er gerade im 3. Band die kirchenrechtlichen Fragen der Grundverfassung des Reiches Christi, der kirchlichen Gesetzgebung und Regierungsform. Bei der Abhandlung über das Papsttum erweist sich zwar, daß er kein ausgesprochener Papalist war, aber auch weit davon entfernt war, ein Gallikaner genannt zu werden¹²³. Der Vorwurf Mittermüllers¹²⁴, Schwarzhuber sei von der alten Tradition der Salzburger Hochschule, dem Thomismus, zuvörderst hier abgewichen, er habe mit dem gallikanischen Klerus geliebäugelt, indem er die Untrüglichkeit der päpstlichen Lehrentscheidungen nicht als erwiesen ansah, und er habe das von Christi eingesetzte oberste unfehlbare Lehramt der Kirche nur bedingt infallibel angesehen, ist viel zu scharf und suspekt gesehen und mißdeutet seine eigentliche Lehrmeinung.

Ein sichtbares und deutliches Merkmal für die kirchliche Unantastbarkeit Schwarzhubers war seine oppositionelle Stellungnahme gegen den Isnyer Benediktiner und Aufklärungstheologen Jacob Danzer, der als Professor der Moral in Salzburg dem Rationalismus und der modischen Zeitströmung weitgehendst huldigte und deswegen sogar der Häresie verdächtigt angeklagt wurde¹²⁵. Als Danzer 1787 seine *Christliche Moral* erscheinen ließ, erhob sich sogleich ein allgemeiner Protest gegen die laxen und freien Moralauffassungen des Verfassers. Im Namen der theologischen Fakultät richteten der Dekan Michael Lory aus Tegernsee, Simpert Schwarzhuber und Ildephons Schlichting, ebenfalls Professor der

¹²¹ Salzburg 1794.

¹²² *Praktisch-katholisches Religions-Handbuch für nachdenkende Christen*, Salzburg, 4 Bde., 1. Aufl. 1784—1785; 2. Aufl. ebda. 1786; 3. Aufl. ebda. 1794—1795; 4. Aufl. ebda. 1808; 5. Aufl. ebda. 1823.

¹²³ Vgl. Muschard, aaO., S. 301, Anm. 298.

¹²⁴ Die Hauptvertreter der theologisch-philosophischen Wissenschaft an der Universität Salzburg (StM 5, 1884, S. 371).

¹²⁵ Sattler, aaO., S. 517 ff. und LThK III, 154.

Dogmatik, ein Schreiben an den Erzbischof Graf Colloredo, worin sie die Entrüstung der Theologen über das ohne erzbischöfliche Approbation und ohne Guttheißung des Rektorates herausgegebene Buch Danzers ausdrückten und zugleich den Erzbischof baten, zur Prüfung dieses Moralbuches eine wissenschaftliche Kommission einzusetzen oder das Werk einer auswärtigen theologischen Fakultät zur Prüfung vorzulegen¹²⁶. Der Isnyer Konventuale ist zwar damals noch durch einflußreiche Freunde vor einer Suspendierung geschützt worden, mußte aber 1793 sein Lehramt niederlegen.

Daß Schwarzhuber während seiner 36 Lehrjahre in Salzburg auch in der Seelsorge durch seine Predigten wirkte, sei hier nur gestreift¹²⁷. Die von ihm besorgte deutsche Übersetzung des für die damalige Zeit ausgezeichneten homiletischen Werkes des Jesuiten Blasius Gisbert *Über die christliche Beredsamkeit*¹²⁸, erleichterte manchen Prediger sein schwieriges Amt.

Simpert Schwarzhuber verkörperte als theologischer Denker trotz der damals einsetzenden frühliberalen Strömungen ein ausgesprochen konservatives Element, er hat selbst den gemäßigt rationalistischen Erklärern der Religion kein Zugeständnis gemacht und als Lehrer stets die überkommenen Lehren der katholischen Kirche rein und unangestastet erhalten.

Wessobrunn hatte bislang nur Philosophen und Gottesgelehrte und hie und da sogar einen Dramatiker unter seinen Mönchen gezählt, aber der Historiker, der die Regierungen der Äbte, das Wirken der Mönche und das wissenschaftliche Aufblühen des Klosters unauslöschlich der Zukunft übermitteln sollte, erstand der Abtei erst in P. Coelestin Leutner. Wir würden heute viel weniger von den inneren Zusammenhängen der Klostergeschichte wissen, wenn nicht Leutner in seiner *Geschichte des Wessobrunner Klosters* und in den uns noch in Handschriften und Archiven überlieferten historischen Aufzeichnungen die Vergangenheit dieser oberbayerischen Heimstätte der Kunst und der Wissenschaft enthüllt hätte. Leutner war nach unseren heutigen Begriffen ein Universal mensch, der, an welcher Stelle er immer von seinem Abt eingesetzt wurde, seine Aufgabe voll erfüllte, ob er als Lehrer oder Theo-

¹²⁶ Abgedruckt bei Sattler, aaO., S. 511—516.

¹²⁷ Zum Beispiel seine *Predigten über die wichtigsten Gegenstände des Christentums*, Augsburg und Innsbruck 1768, 2 Bde.

¹²⁸ Augsburg 1788.

loge, als Prediger oder Dramatiker, als Historiker oder Musiker seine ihm vorgezeichnete Pflicht tat.

Coelestin Leutners Wiege stand in Traunstein, wo er als Sohn eines Töpfers am 23. November 1695 geboren wurde¹²⁹. München und Salzburg hatte sich der junge Student für seine Ausbildung zum Weltpriesterberuf erwählt. Auf der Universität an der Salzach wurde er jedoch durch die Professoren aus dem Benediktinerorden für den monastischen Beruf gewonnen. So trat er in Wessobrunn ein, bestand sein Probejahr unter der Leitung des fruchtbaren aszetischen Schriftstellers Aemilian Naissl im gemeinsamen Noviziat zu Mallersdorf¹³⁰ und legte in seinem Mutterkloster am 7. November 1717 vor dem Abt Thassilo die Profieß ab. Zur Beendigung seiner theologischen Studien reiste er wieder nach Salzburg zurück und hörte hier unter dem bekannten späteren Rektor Coelestin Mayr von St. Ulrich und Afra und unter Ambros Ziegler aus Kremsmünster die Vorlesungen der scholastischen Theologie¹³¹. Nach der Priesterweihe am 7. Juni 1721 war er zuerst Instruktor der Ordenskleriker und Pfarrvikar von Rott. Da er bereits in Salzburg zum Dr. der Philosophie und Theologie graduiert worden war, wirkte er von 1723—1733 am Freisinger Lyzeum als Professor und bis 1738 als Dozent der Rhetorik auf der Alma Mater der Benediktiner in der fürsterzbischöflichen Residenzstadt. Seine Hauptarbeit leistete er jedoch, als er wiederum in Wessobrunn war und hier an Hand der Urkunden und Handschriften sich in die Geschichte seines Klosters vertiefen konnte.

Nach Erhards Tod war er einer der eifrigsten Mitarbeiter Eisvogls bei der Vollendung der Wessobrunner Bibelkonkordanz. Seine menschlichen wie wissenschaftlichen Qualitäten befähigten ihn, Repräsentant seines Klosters zu werden, so stand er mit dem gelehrten Kardinal Quirini in Briefwechsel und wurde zum Sekretär der bayerischen Benediktiner-Kongregation ernannt¹³². Ein Dekret vom 20. November 1747 immatrikulierte ihn als päpstlicher Protonotar¹³³. Seine profunde geistige Disposition erlaubte ihm eine volle Stunde über die verschiedensten

¹²⁹ Über ihn vgl. Ellinger, *Lit. Nachrichten*... S. 288—299; Lindner Aug., *Die Schriftsteller des Benediktiner-Ordens*... I, 1880, S. 178, Nachtr. S. 14; ADB XVIII, S. 497; Hurter H., *Nomenclator Literarius*... IV, p. 1553; KL XII, S. 1381 f und 1387; Lindner P., *Profießbuch*... S. 42-45,

¹³⁰ Fink, *Beiträge*... S. 73.

¹³¹ Clm 27160, p. 63.

¹³² HStA München, Kl. Scheyern, Lit. Nr. 206.

¹³³ KA München, Kl. Lit. Fasz. 805, Nr. 8.

Materien in gewählter Sprache zu sprechen. Seine Beredsamkeit und sein Fassungsvermögen und sein klassisches Latein waren allgemein bekannt. Als Lehrer war er unermüdlich tätig, seinen Schülern Wissen einzupflanzen, nicht Strenge, sondern Milde war sein oberstes pädagogisches Prinzip. Die Rotel berichtet von ihm, daß er so voll Wissen und Können erfüllt war, daß ihn seine Mitbrüder nur die „lebende Bibliothek“ nannten¹³⁴. Seine Arbeitskraft wurde durch eine Lähmung im Jahre 1756 stark beschränkt, und selbst da noch war er trotz des Nichtgebrauches seiner linken Hand rastlos im Schreiben tätig. Erst sein Tod am 9. Januar 1759 nahm ihm die Feder aus der Hand.

Das gesamte Schrifttum Coelestin Leutners ist aus seinem Wirken erwachsen. Als sein erstes Buch kann, — wenn man von einem gedruckten größerem Gratulationsgedicht absieht — *Die Mystereien des Lebens Christi* genannt werden, das in Augsburg 1723 erschien¹³⁵. Ein Jahr später übersetzte er das Leben des Papstes Benedikt XIII., die italienische Vorlage hatte ihm P. Karl Meichelbeck aus Benediktbeuern besorgt. Seine Arbeit über das Leben, die Lehre und Passion Jesu Christi¹³⁶ schrieb er als Professor der Rhetorik in Freising, das Buch erlebte sogar eine deutsche Übersetzung durch den Weihenstephaner Prior Karl. In der selben Stellung bearbeitete er als Professor in Salzburg seine *Epigrammatum libri quatuor*¹³⁷ zum Nutzen der studierenden Jugend. Zu Ehren des Profefßjubiläums des Abtes Placidus von St. Peter dichtete er 1737 ein Melodrama.

Als Superior in Vilgertshofen ging er der Geschichte dieses Wallfahrtsortes zur schmerzhaften Muttergottes nach und untersuchte die Entstehung und Entwicklung dieser Wallfahrt¹³⁸. Die im Münchner Hauptstaatsarchiv verwahrte Sammlung von päpstlichen Bullen und Urkunden für Vilgertshofen, zusammengestellt 1740, scheint die durch Leutner gemachte Vorarbeit für diesen historischen Abriß gewesen

¹³⁴ Lindner, Profefßbuch S. 65.

¹³⁵ *Mysteria vitae Christi, considerationibus, symbolis et epigrammatibus illustrata.*

¹³⁶ *Vita, doctrina, passio D. N. Jesu Christi symbolicis figuris expressae, epigrammate sacro elucidatae, pia meditatione expensae . . .* Augsburg 1733.

¹³⁷ Salzburg 1736.

¹³⁸ *Tres Decades mirabilium beneficiorum Mariae dolorosae Matris Vilgertshofii . . .* Augsburg 1746. Zu Vilgertshofen vgl. Fugger Grf. v., Die alte Wallfahrtskirche in Vilgertshofen (Oberbayer. Archiv Bd. 48, 1893/94, S. 179—194).

zu sein¹³⁹. Wie schon angedeutet, unterhielt Leutner mit Kardinal Angelo Maria Quirini (1680—1755) eine eifrige Korrespondenz. Quirini¹⁴⁰, aus altem venezianischen Adel, war einst Abt des Benediktinerklosters in Florenz und hatte im Orden eine überragende Bedeutung als Gelehrter und Ordenshistoriker erlangt. Seine ausgedehnten Reisen nach Deutschland, Frankreich und Belgien ermöglichten ihm den wissenschaftlichen Konnex mit den Bollandisten und Maurinern. Als Bischof von Brescia wurde er zum Kardinal erhoben und als solcher bekleidete er die Präfektenstelle in der Vatikanischen Bibliothek. Auf seiner 3. Reise nach Deutschland hatte er besonders die oberbayerischen Benediktinerabteien aufgesucht. In Wessobrunn war er am 19. Oktober 1748 als Gast eingekehrt, nachdem ihm Abt Beda bereits in Landsberg empfangen hatte¹⁴¹. Am folgenden Tage hatte er dann auf dem Altar zu Ehren der unbefleckten Empfängnis Mariens zelebriert und versprochen, für die Kapelle eine silberne Ampel zu schenken, die auch bereits am 13. Februar des folgenden Jahres von München her eintraf¹⁴². Der Kardinal knüpfte auf Grund dieses Besuches die freundschaftlichen Beziehungen zu Wessobrunn noch enger und ein reger Briefverkehr wechselte seitdem zwischen Italien und Wessobrunn über die Alpenpässe. Der Kardinal besorgte für das Stift Gnadenerweise, Ablässe und Fürsprachen bei der Kurie¹⁴³ und zur Jahrtausendfeier des Klosters sandte er am 20. März 1753 dem Abt Beda von Schallhamer eine Benediktusreliquie vom Arm des Heiligen aus der Kathedrale zu Brescia, die er in eine silberne Statue hatte fassen lassen¹⁴⁴. Diese Reliquie wird heute noch mit der Originalauthentik in der Abtei St. Stephan in Augsburg aufbewahrt. So nimmt es nicht wunder, wenn Leutner die anziehende Persönlichkeit des Kardinals und dessen Taten mit einer Schrift ehrte. Die Briefe des Abtes Sambucca an den Kanonikus Andreas Baccini über denkwürdige Begebenheiten im Leben Quirinis übersetzte unser Gelehrter 1749 aus dem Italienischen in klassisches Latein und fügte noch die im selben Jahre

¹³⁹ Vestibulum Vigertshovens. historiae sive diversorum temporum instrumenta, Kl. Wessobrunn Lit. Nr. 26.

¹⁴⁰ LThK VIII, 1936, 592/93.

¹⁴¹ Annalen der Bayer. Benediktiner-Kongregation, HStA München, Kl. Benediktbeuern, Lit. Nr. 125/II, fol. 447 u. 448.

¹⁴² HStA München, Kl. Wessobrunn, Lit. Nr. XVII/43, p. 17.

¹⁴³ Ebda. p. 19 und Leutner, Historia . . . p. 500.

¹⁴⁴ Über die Herkunft und Echtheit der Reliquie vgl. Glogger Pl., Die Benediktusreliquie von Wessobrunn (StM 45, 1927, S. 1—11).

erfolgte Reisebeschreibung des Kardinals durch Bayern an¹⁴⁵. Zum 25-jährigen Bischofsjubiläum schickte der Abt ein gedrucktes Lobgedicht, verfaßt von den Wessobrunnern Musen, nach Brescia¹⁴⁶. Der Dichter dieses epischen Werkes war niemand anderer als Leutner. Nach dem Tode des Kardinals gaben Leutner und P. Schwarzhuber gemeinsam zum Gedächtnis des großen Kirchenfürsten und Wissenschaftlers den *Anni-versarius Quirinalis* heraus, und ehrten damit in einer Leichenrede und einer in Versen geschriebenen Biographie den großen Toten ihres Ordens.

Leutners große Begabung lag aber, ungeachtet seiner anderen glücklichen Fähigkeiten, auf dem Gebiet der Geschichtsschreibung. Wenn er in der Geschichte von Vilgertshofen bereits eine Vorarbeit geleistet hatte, so übertraf er alle seine Werke in der *Geschichte des Klosters Wessobrunn*¹⁴⁷. Diese Klosterchronik hat in der bayerischen Geschichtsschreibung einen ehrenvollen Platz erhalten, denn das auf Urkunden fußende, kritisch bearbeitete Werk kann sich mit Recht in die Reihe der großen Geschichtsschreiber des Benediktinerordens stellen, neben Karl Meichelbeck, der „das erste kritische Geschichtswerk im Süden des Reiches“¹⁴⁸ geschaffen hatte und neben Godefrid Bessel, den Göttweiger Abt. Man konnte auch hier sehen, daß die Quellenforschung und Kritik in den Vordergrund des wissenschaftlichen Arbeitens getreten waren, die Arbeitsweise der Mauriner hatte auch in Deutschland Schule gemacht.

Wie schon bei Alan Ritter gezeigt wurde, war man im 18. Jahrhundert besonders in den Klosterschulen darauf bedacht, neben dem

¹⁴⁵ *Epistolae geminae Abbatis D. Antonii Sambuccae scriptae ad Abbatem D. Andream Baccinum, Can. insignis colleg. Ecclesiae ad S. Marcum Romae de gestis quibusdam DD. Angeli Mariae Quirini S. R. E. Cardinalis*, Augsburg 1749.

¹⁴⁶ *Jubiläum Quirinale*, 1753. Der Dank Wessobrunns an den Kardinal zeigt sich in diesen Versen:

At vos, Wessonis Fontes, nunc ordo canendi
 Invitat, meritasque Patri depromere grates
 Purpureo, qui sponte suos vos esse clientes
 Ante alios voluit: neque fallimur, aut ut amantes
 Dulcia quisque sibi fabricamus somnia; namque
 Morphea non opus est accersere: facta loquuntur.

¹⁴⁷ *Historia Monasterii Wessofontani illustrans historiam bavaricam universalem et particularem . . .*, Augsburg 1753.

¹⁴⁸ Doeberl M., *Entwicklungsgeschichte Bayerns II*, München 1928³, S. 255; Die Literatur über Meichelbeck ist zusammengestellt in LThK VII, 1935, 47.

eigentlichen Unterricht auch das Theater als pädagogische Hilfe auszuwerten. Das Schauspiel wurde mit ein Teil des Unterrichts, es wurde eine moralische Anstalt, durch die der Lehrer auf die Schüler maßgeblich einwirkte. Hier muß freilich gesagt werden, daß die Benediktiner das Schauspiel nicht in erster Linie gleich den Jesuiten als propaganda fidei, sondern getreu ihrer Bestimmung als Kulturorden mehr zur Stärkung und Verbreitung der Moral benützten. Und das benediktinische Barocktheater sprudelte gleichsam über in volkstümlicher Wirklichkeitsfreude und unverhohlenem Gegenwartssinn. Wie sehr nun Leutner das Theaterspielen als wirkliche moralische Anstalt versteht, erweist die Titelüberschrift der alle 9 Arbeiten zusammenfassenden Sammelausgabe des Jahres 1736, der sog. *Jungfräulichen Schauspiele: die Gottesliebe zu lehren, die Furcht vor der Sünde einzufloßen und die Verehrung der Gottesmutter in die Herzen einzupflanzen*¹⁴⁹. Die Dramenüberschriften beinhalten schon ihre moralische Quintessenz, so zum Beispiel: *Der Tod ist der Sünde Sold, Die Bekehrung des Augustinus, Die verletzte und gerächte Majestät der Jungfrau, Die richtige Verwendung der Zeit ist der Meister alles Guten, Aus einem Feind ein Bruder und Aus dem Schrecken Heil*. Alle sind erfüllt von dem allegorischen Charakter des echten Barockdramas, das wiederum durch Pathos, Feierlichkeit und prächtige Szenerien wirkte. Kutscher urteilt über die Leistungen Leutners: „Bei allen Lehrhaft-moralisierenden haben sie doch einige Reize der Natürlichkeit in ihrer Mischung von Vers und Prosa sowie in der Einfügung kleiner deutscher Liedlein“¹⁵⁰.

Leutners musikalische Begabung befähigte ihn zu seinen Schulkomödien zugleich auch die Musik zu schreiben, er war nicht wie alle anderen Verfasser nur allein Librettist, sondern zugleich auch eigener Komponist seiner Dramen. Als 1729 der Kult des großen Brückenheiligen Johannes von Nepomuk kanonisiert wurde, veranstaltete das Freisinger Lyzeum eine Feier zu Ehren des neuen Heiligen. Bei dieser Gelegenheit führten die Studenten das Spiel von dem Prager Glaubenszeugen auf, dafür verfaßte Leutner die Partituren. Besondere Beachtung verdient Leutner auch wegen der Pflege der deutschen Sprache. In Freising hatte ja schon der Professor Placidus Scharl von Andechs Unterricht in der sonst so vernachlässigten Muttersprache gegeben¹⁵¹. Unser Wessobrunner Dichter

¹⁴⁹ *Dramata parthenia*, Salzburg 1736.

¹⁵⁰ Kutscher A., *Das Salzburger Barocktheater*, Wien-Leipzig-München 1924, S. 49.

¹⁵¹ Mayer A., *Die Errichtung des Lyzeums in Freising*, München 1934, S. 27.

flocht nun mit Vorliebe deutsche Gedichte in seine Dramen ein, die deswegen hervorleuchteten, weil sie im Vergleich zu den gleichzeitigen südbayerischen Reimgedichten durch reinere Sprache und besseren Wohlklang sich hervorhoben¹⁵². Leutner war eben ein echter Dichter und schon seine Zeitgenossen sagten von ihm die geflügelten Worte: Quidam tentabat dicere versus erat.

Anselm Ellinger war der letzte Große unter den Wessobrunner Geistesmännern. Seine fruchtbare literarische Tätigkeit begann freilich erst nach der Säkularisation, als er als Gelehrter und Mitarbeiter des topographischen Bureaus seine Arbeiten veröffentlichte¹⁵³. In Geisenhausen in Niederbayern wurde er am 20. November 1758 geboren, studierte im nahen Landshut und auf der Salzburger Universität Theologie. Hier wurde er für den Benediktinerorden gewonnen und legte in Wessobrunn den 6. Januar 1782 die Gelübde ab. Wegen seiner hervorragenden Kenntnisse ließ ihn Abt Joseph Leonardi (1781—1798) in Salzburg die Theologie beenden, damit er dort den Doktor der Theologie erwerben konnte. Nach seiner Primiz im Jahre 1784 betätigte er sich als Lehrer im Kloster und dozierte hier die verschiedenen Disziplinen der Theologie und, was besondere Anerkennung verdient, die naturwissenschaftlichen Fächer, Mathematik und Physik. Seine Begeisterung und geistige Anlage für experimentelles Denken zeigte sich schon damals, er richtete im Kloster das physikalische Kabinett ein, das sog. armarium, das sogar ein atmosphärisches Elektrometer unter seinen Schätzen aufbewahrte. Für die Erhaltung und Rettung dieses Kabinettes setzte sich der letzte Abt von Klaymayrn noch nach der Aufhebung des Stiftes bei dem Kommissar Frh. von Obernberg ein¹⁵⁴. Bereits 1792 wählte man Ellinger zum korrespondierenden Mitglied der bayerischen Akademie der Wissenschaften. Sein von ihm erstellter Wessobrunner Bibliothekskatalog sowie sein Repertorium über die Bestände sämtlicher Klosterurkunden war ein Verdienst, das mit Recht nicht hoch genug angerechnet werden kann. Im Jahre 1798, bei der Abtwahl Johanns von Klaymayrn, wurde er im Mönchskatalog der aktiven Wähler als Professor der Philosophie, als Archivar, Depositorius und Präfekt der Klosterwälder angeführt¹⁵⁵. Nach der Säkularisation sollte er vorerst im Kloster verblei-

¹⁵² ADB 18, S. 497.

¹⁵³ Über sein Leben und seine Werke vgl. Lindner, Profeßbuch S. 60; Scheglmann A. M., Geschichte der Säkularisation... III, 1, Regensburg 1906, S. 926 f.; Hurter H., Nomenclator Literarius V, p. 660; LThK III, 1931, S. 639 f.

¹⁵⁴ KA München, Kl. Lit. Fasz. 806/13.

¹⁵⁵ HStA München, Kl. Wessobrunn Lit. Nr. 28/XV.

ben und seine Alimentation war bereits an das Rentamt Weilheim angewiesen worden, aber sein Tätigkeitsdrang ließ ihn hier nicht verweilen. Er richtete ein Gesuch an die kurf. Landesdirektion in München, worin er die Erlaubnis erbat: sein Kloster verlassen, nach München reisen und hier im Rahmen der kurf. Akademie, deren Mitglied er war, nützliche Arbeit tun zu dürfen und seine Alimentation an die kurf. Zentralkasse zu überweisen¹⁵⁶. Der Wunsch wurde ihm erfüllt und seit 1803 war er als Mitglied des topographischen Bureaus in München tätig. 1804 wurde er zum frequentierenden Mitglied der physikalischen Klasse in der Akademie der Wissenschaften ernannt. Im Auftrage der kgl. Landesdirektion erstellte er 1807 einen Katalog über die säkularisierten Bibliotheksreste sämtlicher bayerischer Klöster. Sein Tod am 28. April 1816 entriß ihn seinem wissenschaftlichen Planen und Arbeiten.

Ellingers größtes Verdienst ist sein Manuskript über die *Literarische Nachrichten von Wessobrunn als ein Beitrag zur Geschichte der Wissenschaften in Bayern*¹⁵⁷. Es ist die Quelle, aus der Pirmin Lindner erst seine Bibliographie der Wessobrunner Mönche zusammenstellen konnte. Die *Nachrichten* sind eine sorgfältig und kritisch bearbeitete Sammlung aller erfaßbaren Begebenheiten im literarischen Bereich der Abtei, eine reiche Fundgrube für die geistige Entwicklung der benediktinischen Wissenschaften. Als Bibliothekar hatte sich Ellinger ein verhältnismäßig genaues Wissen über die literarischen Arbeiten seiner Mitbrüder verschafft, so daß er noch vor der Aufhebung des Stiftes c. 1790 seine Schrift vollenden konnte.

Die gedruckten Arbeiten Ellingers behandeln vornehmlich naturwissenschaftliche Fragen. Die *Abhandlung über die Anwendung und Wirksamkeit der Elektrizität bei Augenkrankheiten* und die *Beiträge zur Erläuterung der Vorstellung von Wetterwolken und Blitzen* erschienen als Akademieschriften¹⁵⁸. In den Jahren 1814 und 1816 veröffentlichte er in München noch seine *Beiträge über den Einfluß der Himmelskörper auf unsere Atmosphäre mit Tabellen* und die Schrift *Von den bisherigen*

¹⁵⁶ KA München, Kl. Lit. Fasz. 805/Nr. 8.

¹⁵⁷ Daß Ellinger auch noch nach der Säkularisation an der Erweiterung dieser Gelehrtengegeschichte arbeitete, erhellt ein Brief des Abtes J. D. von Klaymayrn vom 28. Oktober 1804, worin der Abt seinem Mitbruder seine Hilfe versicherte und ihm einige biographische Notizen mitteilte. Dieser Brief liegt in der Handschrift *Literar. Nachrichten*.

¹⁵⁸ Die Abhandlung erschien in: Neue Abhandlung der bayer. Akademie 1794, Bd. VI, S. 1—70, die Beiträge in: Physikalische Abhandlungen der bayer. Akademie 1802—1805, München 1806, II. Abt. S. 215—300.

Versuchen über längere Voraussicht der Witterung. Die von der Benediktiner-Kongregation gestellte Preisfrage, wie die Klostergebäude am besten durch Blitzableiter zu schützen wären, löste er 1802¹⁵⁹. Die wissenschaftlichen Erkenntnisse aus seinem theologischen Denken liegen in 6 Aufsätzen über den *Wert der positiven Offenbarung aus der Unhaltbarkeit der bisherigen philosophischen Bemühungen* vor¹⁶⁰. Mit Kant beschäftigte er sich eingehend und fixierte in diesem Zusammenhang seine Grundeinstellung zu dem Königsberger Philosophen in der Abhandlung *Über den Urgrund der Behauptung synthetischer Erkenntnisse*¹⁶¹.

Aus den hier angezeigten Schriften kann man schon in etwa ersehen, daß sich Ellinger mit der neuen Zeit, dem Aufklärungszeitalter, auseinandergesetzt und die Stabilität des überkommenen Wissenschaftsbetriebs verlassen hatte, und dies nicht erst etwa seit der Aufhebung des Klosters. Auch in der Theologie, wiewohl er kein schöpferischer Denker war, ging er mit dem Fortschritt der Wissenschaften, jedoch ist auf diesem Gebiete sein Einfluß unerheblich gewesen. Man kann wohl sagen, daß eine glückliche Begabung ihn eben zur allseitigen Verwendung seines Wissens befähigte und ihn nie einseitig festlegte. Ellingers positive und durchaus bejahende Einstellung zur Aufklärung sprüht gleichsam immer wieder aus seinen Schriften. Eine unmißverständliche Stelle aus seinen *Literarischen Nachrichten* kann zur Illustration des Gesagten dienen: „Da er (nämlich Zallwein) das Glück hatte, zu einer Zeit zu leben, wo sich die Vernunft wieder anfang zu entwickeln und von der Barbarei zu erholen, welche die scholastischen Hunnen und Goten über ihr Reich verbreitet hatten, wo man sich nicht mehr durch die glänzenden Namen eines irrefragabilis, illuminati, resoluti, universalis, subtilis doctoris blenden ließ . . .“¹⁶². Diese scharf akzentuierten Worte können eben nur verstanden werden aus seiner inneren Überzeugung von dem absoluten Fortschritt, den eigentlich erst die katholische Restaurationsbestrebung des beginnenden 19. Jahrhunderts einigermassen einzudämmen vermochte. Trotzdem kann Ellinger als der letzte Große in der geistigen Welt der Abtei genannt werden und mit schließt die Reihe der Wessobrunner, die besonders im 18. Jahrhundert das bayerische Land mit ihrer Gelehrsamkeit und ihrem wissenschaftlichen Denken geistig bereicherten.

¹⁵⁹ Nur als Manuskript überliefert.

¹⁶⁰ In: *Deutsches Museum* von Friedrich Schlegel, Wien, 1812—1813.

¹⁶¹ Ebenfalls nur als Manuskript überliefert.

¹⁶² S. 308.

2. Die Pflege des kanonischen Rechtes unter den Wessobrunnern

Die Kirche und ihre Rechtsordnung steht besonders seit dem Konzil von Trient im Mittelpunkt der katholischen Theologie. Neben der Apologie/der Verteidigung des christlichen Glaubens gegenüber den protestantischen Lehren legte die Führung der katholischen Kirche großen Wert auf die Ausbildung der kanonischen Wissenschaften, um die äußere Rechtskirche auf ein stabiles Fundament zu stellen. In erster Linie hat die Gesellschaft Jesu in Bellarmin und Suarez die Hauptvertreter gestellt und das von diesen ausgebildete Naturrecht wurde die Hauptwaffe gegen den sich immer intensiver ausbreitenden Rationalismus. Neben den Jesuiten stand damals aber auch der Benediktinerorden im gleichen Glied im Kampfe um die theologische und kirchenrechtliche Fundierung der Kirche und besonders die Benediktineruniversität in Salzburg verkörperte „eine Renaissance des katholischen Geisteslebens in Südostdeutschland besonders auf dem Gebiete der Rechtswissenschaft“¹. Hier wurde die spekulative Theologie die Dienerin der Kirchenrechtswissenschaft. Fast alle großen Kanonisten der süddeutschen Benediktinerabteien erhielten in der fürsterzbischöflichen Stadt an der Salzach ihre Ausbildung. Salzburg wurde für das gesamte 18. Jahrhundert bestimmend und führend in der katholischen Rechtswissenschaft nördlich der Alpen.

Der Wessobrunner Abt Thassilo Boelzl hatte es sich angelegen sein lassen, vielen seiner Professoren, von deren Begabung und Leistungsfähigkeit er überzeugt war, den Weg der akademischen Lehrtätigkeit zu erschließen. Einer der ersten, den der Abt dazu erwählte, war P. Beda von Schallhamer², der sich 1702 in Wessobrunn als Novize gemeldet hatte. Er war am 10. Januar 1684 in Teisendorf im Salzburgischen geboren worden. In Salzburg hatte er das Gymnasium besucht und die philosophischen Disziplinen studiert. Als Kleriker hörte er theolo-

¹ Muschard P., Das Kirchenrecht bei den deutschen Benediktinern (StM 47, 1929, S. 242).

² Lindner Aug., Die Schriftsteller des Benediktiner-Ordens I, S. 179; Zauner J. Th., Biographische Nachrichten von den Salzburgerischen Rechtslehrern, Salzburg 1789, S. 95—97; Ellinger, *Lit. Nachrichten* ... S. 256—283; Leutner C., *Historia monasterii Wessofontani*, p. 505 f.; Sattler, *Collectaneen-Blätter* ... S. 313 f.; KL 12, S. 1389; Hurter H., *Nomenclator Literarius IV*, p. 1612; Lindner P., *Professbuch* ... S. 34 f.; Muschard P., aaO., S. 488 f.

gische Vorlesungen am Bayerischen Generalstudium in Rott am Inn und die Jurisprudenz in Salzburg, wo er auch sein theologisches Abschlußexamen ablegte. Seine ersten Versuche im Lehramt auf dem Studium der Kongregation in Prüfening und Michelfeld erfüllten ganz und gar die Erwartungen seiner Oberen. 1714 dozierte er bereits das Kirchenrecht. Von 1721 ab wurde er dann wiederum 13 Jahre im Kloster eingesetzt, zuerst als Prior, später als Ökonom und Archivar. 1734 bestimmte der Präses der Bayerischen Benediktiner-Kongregation von Schallhamer zum Professor des Kirchenrechtes und zugleich zum Regens des Freisinger Lyzeums. Der Fürstbischof Theodor erhob ihn zum geistlichen Rat — der erste Benediktiner, dem diese Ehre zuteil wurde. Und als im Monat Juli des Jahres 1741 P. Otto Scharz zum Rektor der Salzburger Universität erwählt wurde, berief man Beda von Schallhamer als dessen Nachfolger auf die Lehrkanzel des kanonischen Rechtes³. Am 23. August 1741 wurde der neuernannte Professor zum Doctor utriusque iuris graduiert und am 1. Januar 1742 vom Fürsterzbischof Leopold von Firmian zum geistlichen Rat ernannt⁴. Schallhamers Lehrtätigkeit sollte hier nicht von langer Dauer sein, denn nach dem Tode des Wessobrunner Abtes Thassilo wurde P. Beda am 30. Juli 1743 zum Abte seines Klosters einstimmig gewählt⁵. Als Prälat entfaltete er eine vorbildliche Tätigkeit sowohl in der Verwaltung und Betreuung seines eigenen Stiftes, als auch in der Führung der Bayerischen Benediktiner-Kongregation, der er als Präses vorstand. Nach Ildephons Huber, dem Abt von Weihenstephan, war er der einzige, der von der Kongregation allein fünfmal zum Abtpräses gewählt wurde. Von 1747—1761 bekleidete er das nicht immer leichte Amt. Auch die Salzburger Universität gedachte seiner wegen der außerordentlichen Verdienste, die er sich als Präses der Universität seit 1748 um die Förderung des Studienwesens erworben hatte⁶.

Seine Freundschaft mit dem Kardinal Quirini von Brescia, dem Ordensprotektor, verstärkte ein reger Briefwechsel — allein 50 Briefe lagen im Klosterarchiv in Wessobrunn — und die zahlreichen Gnaden-erweise, die durch des Kardinals Vermittlung die bayerischen Benediktinerabteien erhielten, gingen über die Person des Abtes Beda von Wesso-

³ HStA München, Kl. Wessobrunn, Lit. Nr. XVII/43.

⁴ Ebda.

⁵ Der Akt über diese Abtwahl liegt im HStA München, Kl. Wessobrunn, Lit. Nr. 28/XI.

⁶ Sattler, aaO., S. 314.

brunn⁷. Sein Eifer für die Missionsstation in Schwarzach im Pongau veranlaßte ihn am 1. März 1751 zur Abfassung eines Zirkularschreibens an alle, mit der Universität Salzburg konföderierten Klöster, um für diesen Seelsorgesitz die nötige Sustentation zu erhalten⁸. Schwarzach war als ständige Missionsstation zur Befestigung des katholischen Glaubens gegen die protestantische Lehre von den Benediktinern übernommen worden, denn trotz des bekannten Emigrationsdekrets des Erzbischofs Leopold Anton Freiherrn von Firmian im Jahre 1731 konnte keineswegs jeder Funke des lutherischen Geistes gelöscht werden.

Beda von Schallhamer übernahm 1751 die Herausgabe der von P. Erhard und P. Eisvogl erstellten Bibelkonkordanz, durch diese erhielt Wessobrunn in der damaligen wissenschaftlichen Welt einen namhaften Ruf. Die Jahrtausendfeier des Klosters 1753 wurde mit großem Prunke vom 23. September bis zum 30. September begangen. Aus allen Teilen des oberbayerischen Landes strömten damals die Menschen zusammen, um dieses 8tägige Fest mitzuerleben. Eine Festschrift⁹ berichtete über die Jubelfeier und überlieferte im Wortlaut die an jedem Tag gehaltenen Festpredigten. 2 Melodramen wurden in dieser Festwoche aufgeführt. Mit dem Jubiläum fiel auch die sog. Sekundiz des Abtes zusammen, der seine erneuerten Gelübde vor dem Tegernseer Abte, dem Primas Bavariae, ablegte. Ein zweites glänzendes Fest erlebte Wessobrunn am 24. September 1758 zur Jubelprimiz des Abtes. 9 dem Stifte benachbarte und befreundete Prälaten waren zu diesem Anlaß gekommen, um den Abt von Schallhamer zu ehren. Die Beschreibung dieses Festes ist heute noch ein kleines kulturhistorisches Dokument¹⁰. Schallhamer regierte zum Segen der Abtei. Als er am 20. Mai 1760 sein 76jähriges Leben schloß, konnte er die Abtei in wahrhaft guten Verhältnissen zurücklassen. Seine Regierung war die glücklichste in der Geschichte von Wessobrunn.

Schallhamers wissenschaftlicher Schwerpunkt lag auf dem Gebiete des Kirchenrechtes. Seine publizierten kanonistischen Arbeiten hatte er während seiner Lehrtätigkeit am Generalstudium und als Professor in

⁷ Darüber viele Zeugnisse in den Annalen der Bayerischen Benediktiner-Kongregation im HStA München, Kl. Benediktbeuern, Lit. Nr. 125/II. Für sein Wirken als Präses der Kongregation geben die Rezesse und Protokolle der Generalkapitel Aufschluß, sie liegen ebenfalls im HStA München, Kloster Scheyern, Lit. Nr. 206.

⁸ Sattler, aaO., S. 407 ff.

⁹ *Tausendmahl gesegnete Brünnen Wessonis*. Augsburg 1754.

¹⁰ KA München, Kl. Lit. Fasz. 805/Nr. 7.

Freising zusammengestellt. Schallhamer war wie viele andere Benediktiner ein Anhänger der älten kanonistischen Schule, die in treuer Nachfolge der kirchlichen Tradition die strenge kirchliche Doktrin bewahrte und weitergab. Seine Stellung in der Zeit der Aufklärung war mehr die eines Neuerers im rationalistischen Sinne. Seine vornehmsten Verdienste liegen in erster Linie darin, daß er als anerkannter Theologe und Kanonist sich mit den Fragen der Praxis und der Seelsorge beschäftigte, die Wissenschaft also nicht als Selbstzweck behandelte, sondern diese der praktischen Seelenführung dienstbar machte. Seine erste Arbeit über das kanonische Eherecht legte er zur Verteidigung den Klerikern des Generalstudiums in Prüfening vor¹¹. Über die Frage nach der reinen Religion oder nach dem sündhaften Handel mit den Spiritualien gegen die Kirchengesetze, kurz Simonie genannt, behandelte er im Michelfelder Studium¹². Eine für die damalige Zeit nicht unwesentliche Untersuchung bedeutete Schallhamers kirchenrechtlich fundierte Abhandlung über den *minister extraordinarius ordinum*, sie begründete die Kompetenz der Regularäbte, die niederen Weihen an ihre untergebenen Kleriker zu erteilen¹³. Ebenso befaßte er sich in Michelfeld mit den Thesen über die Gültigkeit der Beichte in *articulo mortis*¹⁴. Während seiner Freisinger Dozentur hatte er keine größeren Arbeiten veröffentlicht, lediglich Thesen oder Quästionen über die Dekretalen, der Gesetzeskraft erlangenden kanonischen Sammlungen des Mittelalters¹⁵, und lehrreiche Thesen aus dem gesamten kanonischen Recht¹⁶. Selbst als Professor in Salzburg brachte er keine systematische Darstellung des Kirchenrechtes in Druck¹⁷. Erwähnenswert wäre hier noch sein Tagebuch aus den Jahren 1709—1726, das besonders für die bau- und kunstgeschichtliche Erforschung der Bautätigkeit der Wessobrunner Äbte Aufschluß geben kann¹⁸.

¹¹ *Sponsus bis imponens ter delusus seu casus sponsalitiis*, Regensburg 1717.

¹² *Religio munda seu theses canonicae de simonia*, Regensburg 1718.

¹³ *Minister ordinum extraordinarius*, Regensburg 1719.

¹⁴ *Confessus moriens seu Theses de valore confessionis in articulo mortis emissae*, Regensburg 1720.

¹⁵ *Duodena Quaestiones selectae ex Libro IV. Decretalium*, Freising 1736.

¹⁶ *Theses emblematicae ex univ. jure canonico*, Freising 1739.

¹⁷ Lediglich seine *Variae canonicae Quaestiones*, Salzburg 1742.

¹⁸ Verwahrt in der Bisch. Ordinariatsbibliothek in Augsburg unter der Sign. HS 143 c. Diese Handschrift war mir leider nicht zugänglich, da seit der Zerstörung des Bisch. Ordinariats-Archives und der Bibliothek diese Bestände bisher noch nicht greifbar sind.

Wenn auch Beda von Schallhamer nur kleinere Werke abgeschlossen hatte, so war er als Förderer der Wissenschaften ein getreuer Nachfolger des Abtes Thassilo und so konnte Ellinger bereits 1790 über ihn schreiben: „Wir verdanken es der Vorsehung, daß sie unserem Kloster wiederum einen Vorsteher bereitet, welcher Verstand, Wissenschaft, Tugend und Rechtschaffenheit genug besaß, um den zur Beförderung der Wissenschaften gelegten Plan nicht nur allein auszuführen, sondern auch zu übertreffen“¹⁹.

Der größte Kanonist der Wessobrunner und zugleich ihr berühmtester Gelehrter von internationalem Rufe war zweifelsohne P. Gregor Zallwein. Er erfuhr schon bald nach seinem Tode durch den späteren Abt von Klaymayrn eine Würdigung und belegte auch später in allen Werken der Geschichte der Rechtswissenschaft einen ehrenden Platz²⁰. Gregor Zallwein war es, der auf der Salzburger Universität die Rechtswissenschaft von der Bindung an alte Methoden löste, das kritisch-historische Verfahren und das Zurückgehen auf die Quellen einführte, den modernen Wissenschaftsbetrieb heimisch machte, überhaupt eine neue Ära im Leben der benediktinischen Geistesgeschichte begann. In ihm spiegelte sich so recht der Geist der Aufklärung, der sich mit dem universellen Geist der Kirche versöhnte und aus der religiösen Kraftquelle der Kirche schöpfte.

Zallwein war Oberpfälzer. In Viechtach war er am 20. Oktober 1712 geboren worden. Schon frühzeitig zeigten sich seine hervorragenden Geistesgaben. Auf dem Gymnasium in Regensburg überflügelte er bald alle seine Mitschüler. Am Freisinger Lyzeum war er in seinen Leistungen wieder allen voran und verteidigte hier die bereits vom Prof. P. Aurelius Braisch aufgestellten Thesen. Nachdem er sich durch die feierlichen Ordensgelübde am 15. November 1733 dem Kloster Wessobrunn als Religiöse geweiht hatte, schickte ihn der Abt Thassilo zuerst auf das

¹⁹ Literar. Nachrichten, S. 256.

²⁰ Ellinger, Lit. Nachrichten, S. 305—317; Schulte J. Fr., Die Geschichte der Quellen und Literatur des Canonischen Rechts III, 1, Stuttgart 1880. S. 218 f.; Sattler M., Collectaneen-Blätter... S. 439—445; ADB 44, S. 677 f.; v. Wurzbach C., Biographisches Lexikon des Kaisertums Österreich 59, 1890, S. 117 f.; KL 12, S. 1866 ff.; Hurter H., Nomenclator Literarius V, 1, S. 206 ff.; Landsberg E., Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft III, T. S. 367 f.; Lindner Aug., Die Schriftsteller des Benediktiner-Ordens, I, S. 181 f.; Lindner P., Profelßbuch... S. 47 f.; Muschard P., Das Kirchenrecht... S. 312 f.

Generalstudium, später mit den größten Hoffnungen auf die Salzburger Alma Mater, damit er sich hier in der Rechtswissenschaft gründlicher ausbilden konnte. Damals lehrten hier noch die beiden Wessobrunner Leonard Klotz und Alan Ritter Theologie. Als der Abt Bernhard von Mondsee als Präses der Universität eine Visitation vornahm, trug Zallwein als Vertreter und Sprecher der Konviktisten deren Beschwerden vor²¹. Schon damals hatte Zallwein sehr rege Beziehungen zu adeligen Studenten, die italienische Universitäten besucht hatten, u. a. mit den Baronen von Firmian und mit Graf Thun, den nachmaligen Bischof von Gurk. Dieser kleine Freundeskreis, in dessen Gedankenwelt auch Anselm Desing eingeweiht war, strebte vor allem die italienische Gelehrsamkeit eines Ludovico Muratori und Giuseppe Orsi nach Salzburg zu verpflanzen. Der sog. Sycophantenstreit im Jahre 1740, die nach außen dokumentierte Aktion dieses Freundeskreises, trug nicht wenig dazu bei, daß hier an der Salzach den neuen Zeitverhältnissen ein Augenmerk geschenkt wurde. Als sich Zallwein Ende August 1739 der Schlußprüfung in der gesamten Rechtswissenschaft unterzog, wurde er auf Grund seiner glänzenden Leistungen von der Universität „cum singulari commendatione“ approbiert²².

Nach seiner Primiz 1737 in Wessobrunn teilte ihm der Abt das Amt des Klerikermagisters und des Theologiedozenten zu. Bald war er bei seinen Mitbrüdern so beliebt und geschätzt, daß man ihn 1744 einstimmig als Prior wünschte, wiewohl er das in den Statuten festgesetzte Alter noch nicht erreicht hatte. Aber Wessobrunn sollte seinen tüchtigen Prior und Lehrer nicht lange behalten. Josef Maria Graf von Thun war inzwischen Bischof von Gurk geworden und hatte als erste bischöfliche Handlung die Pflicht, für seine Diözese in Straßburg in Kärnten ein Klerikalseminar einzurichten. Da Graf Thun Zallwein noch von Salzburg her in bester freundschaftlicher Erinnerung hatte, ließ er über P. Corbinian Thomas, einen bekannten Salzburger Professor²³, 1745 bei Abt Beda vorführen, ob Wessobrunn geneigt sei, ihm Gregor Zallwein als Regens für seine Ausbildungsstätte und als Professor zu überlassen. Die Antwort des Abtes war zusagend, und so schrieb der Bischof am 24. September 1745, Zallwein möge sofort kommen und seinen neuen Aufgabenbereich über-

²¹ Krauter J., Die Beziehungen des Abtes Bernhard von Mondsee zur Universität Salzburg (StM 32, 1911, S. 90).

²² KA München, Kl. Lit. Fasz. 805/Nr. 7.

²³ Sattler, Collectaneen-Blätter . . . S. 308 f.

nehmen²⁴. In dem kleinen Städtchen Kärntens unterrichtete Zallwein Theologie, Kirchengeschichte und das kanonische Recht und vervollkommnete sich selbst in diesen Fächern, da ihm zudem die ausgezeichnete Bibliothek des Bischofs ganz zur Verfügung stand. Er erzog die jungen Theologiestudenten des Fürstbischofs ganz im Sinne der neuen Wissenschaftsrichtung und wirkte zur vollen Zufriedenheit des bischöflichen Oberhirten. Diese zeigte sich besonders in einem Briefe des Bischofs an Abt Beda, als er Wessobrunn für die Überlassung des Konventualen dankte, nachdem dieser 1749 eine Berufung an die Salzburger Universität angenommen hatte. Hier hatte nämlich Zallwein am 6. September 1749 die juristische Doktorwürde erlangt und wurde daraufhin zum Lehrer des Kirchenrechtes an die juristische Fakultät bestellt. Zugleich wurde er vom Fürsterzbischof mit dem Titel eines salzburgischen geistlichen Rates ausgezeichnet.

Mit Zallweins Berufung an die benediktinische Hochschule begann die große Zeit und die fruchtbarste Epoche seines Lebens. Durch seine Person erlangte die Hochschule Berühmtheit und die Kirchenrechtswissenschaft erreichte mit ihm ihren Höhepunkt²⁵. Schon das Wirken Anselm Desings in der Salzachstadt (1736—1743) hatte für eine Neuordnung des philosophischen Studienbetriebs gesorgt, nach Desings Plan sollte die dogmatisch-experimentelle Philosophie in die Studienordnung eingebaut werden, während andererseits die alte peripatisch-thomistische Schule ihre Gültigkeit nicht einbüßen sollte²⁶. Da sich ein nicht geringer Teil der Professoren gegen die moderne Richtung sträubte und den alten Modus beizubehalten wünschte, lag es nunmehr im Gutdünken eines jeden einzelnen Professors, inwieweit er seine Vorlesungen der Neuordnung anzugleichen gedachte. Zallwein beschrieb selbst die bisher gepflogene Lehrmethode an der iuristischen Fakultät, die durch ihn vollends umgestaltet wurde. Die früheren Inhaber seines Lehrstuhles, u. a. auch der gefeierte Salzburger Rechtslehrer Cölestin Sfondrati († 1696), nachmaliger Erzabt von St. Gallen und Kardinal, hatten lediglich den *Corpus iuris canonici* gelehrt und erklärt, niemals waren sie den Quellen der Dekretalen nachgegangen und hatten somit nie von den

²⁴ Die Korrespondenz des Bischofs mit dem Abt und auch Briefe Zallweins liegen im KA München, Kl. Lit. Fasz. 805/Nr. 8. Hierzu vgl. HStA München, Kl. Benediktbeuern, Lit. Nr. 125/II, fol. 392 ff.

²⁵ LThK X, 1938, 1031.

²⁶ Stegmann I., Anselm Desing, Abt von Enseldorf 1699—1772, München 1929, S. 186 ff.

lebendigen Wasser des Ursprungs geschöpft. Zallwein studierte die Kirchengeschichte der frühesten Zeit, die Hl. Schriften, die Überlieferung, die Konzilien und die Väterschriften, nicht weniger vertiefte er sich in die Quellen des allgemeinen und besonders des deutschen Rechtes. Großen Wert legte er auf das Studium der deutschen Kirchen- und Rechtsgeschichte, denn nach den Grundsätzen der historischen Methode war zuvörderst die geschichtliche Fundierung der Rechtsgeschichte zu erarbeiten. Die Grundelemente aller späteren Kodifikationen des Rechtes lagen ja mit zum Teil in den alten Volksrechten und den allgemein verbindlichen Reichsgesetzen, in den Konkordaten und Friedensschlüssen. Entschieden neu war Zallweins Tat, in gleicher Weise wie die katholischen auch die protestantischen Schriften auszuwerten. Die katholische Aufklärung wirkte gerade auf dem Gebiete der Wissenschaft im irenischen Sinne und versuchte den alten Antagonismus der Konfessionen wenigstens auf wissenschaftlicher Basis zu dämpfen. Obwohl Zallwein im Banne des Neuen, der Aufklärung stand, war jedoch an seiner kirchlichen Gesinnung niemals zu zweifeln. Febronius berief sich zwar auf ihn, fügte aber erklärend hinzu, daß Zallweins Glaubenslehre und seine Ehrfurcht vor dem hl. Stuhle nicht als verdächtig angesehen werden kann²⁷.

Es konnte daher nicht verwundern, wenn Zallweins Hörschaft immer mehr wuchs. Sein Hörsaal war stets überfüllt, sein Vortrag interessant und sein Gedächtnis staunenswert. Der Ruf der Hochschule zog zahlreiche Studenten aus dem Auslande an, selbst aus Italien ließen sich Hörer inskribieren. Viele Ausländer und Adelige erbatn sich bei Zallwein Sondervorlesungen und Privatissima. Seine Korrespondenz mit Fürsten und Gelehrten, die seinen Rat suchten, mehrte sich von Tag zu Tag. Das Domkapitel schenkte ihm ein derartiges Vertrauen, daß es ihn bei der Wahl des neuen Erzbischofs Siegmund Graf von Schrattenbach (1753—1771) und der dabei verbundenen Wahl des Domdechanten als Prokurator bestellte. Und als der Rektor P. Berthold Vogel von seinem Kloster Kremsmünster zum Abt erwählt wurde, folgte ihm Gregor Zallwein, durch die einstimmige Wahl der Mitglieder des akademischen Senats zum 15. Rektor der Universität gewählt, am 2. April 1759 in diesem Amte. Der Erzbischof ernannte ihn sogleich zu seinem wirklichen geheimen Rat. Trotz der Rektorspflichten behielt er noch seine Professur bei und vertrat sogar den Prof. Dr. Peregrini auf dessen Lehrkanzel der Pandekten. Neben seiner eigenen wissenschaftlichen Tätigkeit sorgte er

²⁷ „Cujus religio et erga sanctam sedem reverentia nemini suspecta esse potest“ zitiert nach Landsberg, aaO., S. 367.

unermüdet für die Rechte und die Freiheit der ihm anvertrauten Alma Mater. 1763 wurde er für ein zweites Triennium mit dieser hohen Universitätswürde betraut. Unter seinem 2. Rektorate ließen sich allein 638 neue Hörer immatrikulieren²⁸, wiewohl er nach dem Zeugnisse der Zeitgenossen ein strenges Regiment führte und faule und bettelnde Studenten, die die akademische Freiheit mißbrauchten, unbarmherzig relegierte. Auch in München, in seinem engeren Vaterland, würdigte man seine Gelehrsamkeit und nahm ihn bei der Gründung der bayerischen Akademie der Wissenschaften 1759 als einen der ersten Mitglieder auf. Die Überanstrengungen im Dienste der Universität und seine eigene wissenschaftliche Überlastung schwächten derart seine Gesundheit, daß er bereits am 6. August 1766 im 54. Lebensalter starb.

Zallwein hat sein Lebenswerk im Dienst der Rechtswissenschaft in verschiedenen Werken publiziert, von denen sich nach dem Inhalt drei Hauptgruppen deutlich abgrenzen, seine kirchenrethistorischen, seine kirchenrechtlichen und seine kirchenpolitischen Abhandlungen²⁹. Zu der ersteren Gruppe gehören seine *Fontes originarii juris Canonici*³⁰, worin er die Quellen des Kirchenrechtes in der frühchristlichen Zeit und deren weitere Entwicklung bis zum 7. Jahrhundert erforschte, außerdem bezog er die Frage nach der Autorität der Päpste und der Väter in seine Erörterungen ein. Hierbei interpretiert er eingangs seine neue Methode der Behandlung der kirchenrechtlichen Quellen. Unter den kirchenrechtlichen Abhandlungen sind hervorzuheben die *Collectiones juris ecclesiastici*³¹, 2 Dissertationen über die Geschichte des Kirchenrechtes, in der einen wird die Entwicklung der kanonischen Rechtsentwicklung von der ersten Zeit des Christentums bis zum Corpus decretorum Gratians 1140 aufgezeigt, in der zweiten Dissertation behandelt er die Ausbreitung des Decretum Gratiani und seine kanonische Fortentwicklung bis auf seine Tage. Die gemäßigt aufgeklärte Denkweise kommt in seiner Beurteilung des Decretum Gratiani zum Vorschein. Gregors XIII. Verbot, kritische Verbesserungen an dem Dekret vorzunehmen, beurteilte Zallwein für sinnlos³², wiewohl dieser Papst der Arbeit Gratians auch keine offizielle Anerkennung gegeben hatte und ihren reinen doktrinären Wert bestehen

²⁸ Sattler M., Collectaneen-Blätter, S. 440.

²⁹ Diese Einteilung wurde übernommen aus der Arbeit Muschards, aaO., S. 312, Anm. 380.

³⁰ Erschienen in Salzburg 1752, 1754 und 1755.

³¹ Salzburg 1760 und 1761.

³² Vgl. Landsberg aaO., S. 368.

hatte lassen. Die deutsche kirchenrechtliche Entwicklung unterzog er in 2 Studien einer gründlichen Untersuchung, von denen die erstere die kanonischen Grundlagen und das deutschkirchliche Partikularrecht bis zum Zeitalter Karls IV. und die zweite die Entwicklung der kirchlichen Rechtsordnung im ausgehenden Mittelalter und in der Neuzeit erforschte³³.

Kirchenpolitische Bedeutung hatte seine Abhandlung über den Zustand und die Beschaffenheit der Kirche, über die Hierarchie und über die Vorrechte der Salzburger Kirche³⁴. Für die Ideengeschichte dieser Aufklärungsepoche stellt dieses Werk eine kostbare Fundgrube dar. Den Schwerpunkt legte Zallwein vor allem auf die Entwicklung der Nationalkirche, die ja damals durch die gallikanische Absonderung im Blickfeld der gesamten Christenheit lag. Unser Salzburger Professor kam zu der Erkenntnis, daß die deutsche Kirche gegenüber Rom immer am treuesten war und daß die deutschen, vornehmlich die geistlichen Fürsten stets mit dem päpstlichen Willen konform gingen. Er betonte mit Nachdruck die Libertät der deutschen Kirche, wonach die deutschen Bischöfe zugleich Fürsten des Reiches sind, die durch freie Wahl ihr Amt erhielten. Er kommt zu dem Endergebnis, daß die deutsche Reichskirche ein integrierender Teil des gesamten Organismus des römisch-deutschen Reiches darstellt. Der Primat des Papstes hindert keineswegs die deutsche Kirche, sich voll zu entfalten, die Idee des Primates ist geschichtlich begründet, sie hat sich „nach Gottes providentiellen Willen aus dem geschichtlichen Leben der Kirche“ herausgebildet³⁵. Zallwein suchte in der damals heiß umstrittenen Frage zwischen den Papalisten und Episkopalen eine Mittlerstellung einzunehmen und gerade in diesem Punkte der Infallibilität stellte er nur die entgegengesetzten Meinungen seiner Zeit gegenüber, ohne sich eigentlich für die eine oder andere Entscheidung festzulegen³⁶. Nach Muschard hat Zallwein hier „sein kirchenpolitisches Ideal einer harmonischen Konkordanz zwischen den Prärogativen des Apostolischen und den des fürsterzbischöflichen Stuhles in Salzburg, zwischen der päpstlichen und der bischöflichen Souveränität verfochten“³⁷. Als erster hatte er es unternommen, seinen Lesern das

³³ *Jus ecclesiasticum particulare Germaniae* (2 Dissertationen), Salzburg 1757.

³⁴ *De statu Ecclesiae, de hierarchia in statu Ecclesiae et de praerogativis Ecclesiae Salisburgensis*, Salzburg 1757.

³⁵ Sattler, aaO., S. 443.

³⁶ Vgl. dazu die Beiträge zur Geschichte des Ultramontanismus in Bayern (Historisch-politische Blätter, 72. Bd., 1873, S. 520).

³⁷ Muschard, aaO., S. 312, Anm. 381.

allgemeine deutsche und das Salzburger Staatskirchenrecht in systematischer Form darzustellen und diesen Teil des Kirchenrechtes, der in der Folge von Seiten des Staates durch zahlreiche Reformdekrete durchbrochen wurde, neu und quellenkritisch zu bearbeiten³⁸.

Zallweins Hauptwerk, seine kanonistische Summa, ist das große vierbändige Werk über die *Principia juris ecclesiastici universalis et particularis Germaniae*³⁹. Es ist die systematische Zusammenfassung seiner bereits oben kurz skizzierten Dissertationen und Disputationen, die er besonders auf Verlangen der gelehrten Welt in ein System brachte, ordnete und geschlossen der Öffentlichkeit übergab. In den ersten 3 Bänden untersuchte er die Anfänge des Kirchenrechtes, die Schrift, die Tradition, die Konzilien, die Sammlungen des Kirchenrechtes, die kanonistischen Quellen und Editionen und das Corpus Juris Canonici. Im 3. Band ging er ein auf das partikulare Recht in Deutschland bis 1648 und im 4. Band erörterte er die Fragen über Staat und Kirche, über Hierarchie und die libertates ecclesiasticae besonders im Salzburgischen. Mit diesem Werke erreichte die Lehre des Kirchenrechtes an der Salzburger Hochschule ihren Kulminationspunkt. Man kann mit Recht sagen, daß Zallweins systematische Darstellung des gesamten Kirchen- und Staatskirchenrechtes einen dauernden Wert besitzt. Wenn man Zallwein öfters den Vorwurf machte, daß er keinen absoluten festen Standpunkt in seinem Werk vertrete und in seinen Schriften hie und da entgegengesetzte Meinungen zu hören seien, so hat sich schon Ellinger für ihn eingesetzt. Ellinger bemerkt, daß dies eigentlich von einem so großen Manne kleinlich gedacht sei, denn dies zeuge ja von dem immerwährenden Fortschritt seiner Erkenntnis und von seinem wirklichen Charakter, der nicht an einmal übernommenen Grundsätzen kleben bleibe, wenn eine begründete These die frühere Meinung verwerfen hieß⁴⁰.

³⁸ Die aufgeklärten staatskirchenrechtlichen Reformen finden eine gute zusammenfassende Darstellung in dem Werke Pfeilschifter-Baumeister, Der Salzburger Kongreß und seine Auswirkung 1770—1777, Paderborn 1929. Die Zeit als solche besonders in Bayern wird dargestellt in: Rall H., Kurbayern in der letzten Epoche der alten Reichsverfassung 1745—1801, München 1952.

³⁹ Augsburg und Innsbruck 1763. Die 2. Auflage besorgte Joh. Damascus von Klaymayrn 1781, die 3. Auflage konnte noch 1831 in Augsburg erscheinen.

⁴⁰ Ellinger, Lit. Nachrichten... S. 313.

Daß man Zallwein zu seinen Lebzeiten nicht nur mit Ehren und Lobsprüchen überhäufte, überliefert gleichfalls Ellinger⁴¹. Die Vertreter der alten kanonistischen Schule bezeichneten ihn als Halbketzler, der schlecht katholisch gedacht habe und der Vorläufer des Febronius gewesen sei. Seine *Principia juris ecclesiastici* wurden in Rom der Indexkongregation als verdächtig vorgelegt, obwohl Zallwein dieses Werk der katholischen Kirche gewidmet und sich jederzeit der Lehrmeinung des kirchlichen Lehramtes unterstellt hatte. Aber Zallweins Bedeutung wird auch heute noch nicht durch die Anfeindungen seiner Gegner geschmälert. Zallwein war es, der in Salzburg die historisch-kritische Methode im kirchenrechtlichen Studium eingeführt und die juristische Fakultät berühmt gemacht hatte und dessen eigentliches Verdienst darin bestand „einen harmonischen Ausgleich zwischen dem universal-ökumenischen Prinzip in der gesamten katholischen Kirche und dem partikular-nationalen Prinzip in der deutschen Kirche, zwischen dem Papalsystem und dem System der Libertates Ecclesiae Salisburgensis gefunden zu haben“⁴².

Das wissenschaftliche Erbe Zallweins übernahm sein Schüler Johannes Damascenus von Klaymayrn. Mit seiner Regierung als Abt endete zugleich die 1050jährige Geschichte unserer oberbayerischen Abtei. Klaymayrn mußte eine uralte monastische Tradition und ein stolzes Kulturwerk den Säkularisationsbestrebungen der Zeit und dem staatlichen Fiskus opfern. Mit ihm und seinen Mönchen verlöschte aber auch die geistige Regsamkeit und ein durch jahrhundertelangem Fleiß gepflegter Wissenschaftsbetrieb in den Mauern der Abtei.

Klaymayrn⁴³ war in Zell im Zillertal am 19. Oktober 1735 als Sohn des dortigen Pflegers Dr. Ferdinand* Cajetan von Klaymayrn geboren worden. Als Tiroler kam er in das nahe Salzburg zum Studium. Nach einjährigem Aufenthalt an der Universität meldete er sich 1751 in Wessobrunn und bat den Abt Beda um Aufnahme. Nach seinem Prüfungsjahr im gemeinsamen Noviziat der Kongregation in Scheyern legte

⁴¹ AaO., S. 315.

⁴² Muschard, aaO., S. 312.

⁴³ ADB 16, S. 105; v. Schulte J. Fr., Die Geschichte der Quellen... III, 1, S. 251; Sattler M., Collectaneen-Blätter... S. 499f. u. 523ff.; Lindner Aug., Die Schriftsteller des Benediktiner-Ordens... I, S. 188—190, Nachtrag S. 20; Hurter H., Nomenclator Literarius V, 1, p. 804/5; Scheglmann A. M., Geschichte der Säkularisation... III, 1, Regensburg 1906, S. 922f.; Lindner P., Profeßbuch... S. 55—57,

er am 12. November 1752 in Wessobrunn die Profefs ab. An der Salzburger Hochschule setzte er dann seine Studien fort, wurde aber 1754 wegen seiner glänzenden Geistesgaben vom Abt Beda ausersehen, als erster Kleriker der Bayerischen Kongregation in Rom Theologie und Kanonistik zu studieren. Der Kardinal Tamburini, mit dem der Wessobrunner Abt im Briefwechsel stand, hatte von Klaymayrn die Wege für seinen Aufenthalt in der ewigen Stadt geebnet⁴⁴. Hier im Collegium S. Anselmi im Verband der Cassinensischen Benediktiner-Kongregation wurde er mit neuen Ideen bekannt, hier sah er die Früchte des modernen Wissenschaftsbetriebes und holte sich hier die Begeisterung für die Systematik der theologischen Studienneuordnung. Reisen durch das nördliche und südliche Italien bereicherten seinen geistigen Horizont.

Nach seiner Rückkehr wurde er 1758 in Augsburg zum Priester geweiht und feierte am 4. Oktober 1758 zu Wessobrunn sein erstes hl. Meßopfer. Zur Vervollkommnung seiner kanonistischen Ausbildung schickte ihn Beda von Schallhamer wiederum nach Salzburg, denn er hatte von Klaymayrn für die Lehrkanzel bestimmt. Klaymayrn unterrichtete zuerst die Kleriker an der theologischen Studienanstalt in Wessobrunn, er hatte hier Kirchenrecht und Moraltheologie vorzutragen. Nach einer kurzen seelsorgerlichen Tätigkeit in Vilgertshofen wurde er 1762 als Professor des Kanonistischen Rechtes an das Generalstudium nach Benediktbeuern berufen, wo er bis zur Auflösung des gemeinsamen Studiums im Jahre 1769 dem Lehrkörper angehörte. Der moderne Wissenschaftsbetrieb forderte damals Einlaß auch im bayerischen Generalstudium. Auf der Salzburger Universität hatte man ja schon seit 1740 darüber disputiert und hatte reformiert. Klaymayrn war wie kein anderer hier in Bayern dazu berufen, für die Neuordnung und Umstellung des Studienbetriebes richtungsweisend zu sein und die Studienpläne den Anforderungen der neuen Epoche anzugleichen. Nachdem das Generalstudium von den einzelnen Klöstern besonders in wirtschaftlicher Beziehung nicht mehr gehalten werden konnte, kehrte J. D. von Klaymayrn in sein Kloster zurück und erhielt vom Abt Engelbert Goggl (1770—1781) die Stelle eines Pfarrvikars in der dem Kloster gehörigen Hofmark Iffeldorf. Aber schon nach 2 Jahren, im Jahre 1772 übte er sein neues Amt als Superior der Missionsstation Schwarzach im Pongau aus. Nach seiner am 3. November 1773 erfolgten Promotion zum Dr. jur. an der Salzburger Alma Mater wurde er bereits am 7. November desselben Jahres vom damaligen Rektor Constantin Langhaidler auf den Lehrstuhl des Kirchenrechtes an die juristische Fakultät berufen. Zugleich mit seiner

⁴⁴ KA München, Kl. Lit. Fasz. 805/Nr. 8.

Ernennung erhielt er den Titel eines Geistlichen Rates. Schon 1775/76 verwaltete er die Dekanatsgeschäfte seiner Fakultät und in derselben Eigenschaft vertrat er sein Kollegium in den Jahren 1779/80, 1783/84 und 1787/88⁴⁵. Nach dem Tode des Rektors Langhaiders fiel die Wahl des akademischen Senates auf unseren Wessobrunner Professor. So übernahm denn von Klaymayrn am 21. Januar 1788 die für die damalige Zeit nicht einfache und leichte Verantwortung für die Universität Salzburg. Der ungestüme Wellenschlag der Aufklärung hatte schon mächtig an den Mauern der Universität gearbeitet und die reformatorischen Tendenzen des Neologismus und der modernen Philosophie versuchten mit allen Mitteln hier Boden zu gewinnen. Klaymayrn bemühte sich um die Abschwächung aller radikalen und unkirchlichen Bestrebungen. Aber sein Wirken und seine Wachsamkeit wurde von den eigenen Professoren der Universität sabotiert und mißdeutet, von der Presse und der öffentlichen Meinung wurde er angegriffen. Man schimpfte die Universität einen Ort der Finsternis und machte sich über die Visitationen lustig. Die vom Rektor bewahrte kirchliche Orthodoxie brachte diesem viele Anfeindungen ein. Als die Universität die von Prof. Jacob Danzer herausgegebene *Anleitung zur christlichen Moral* 1787 ablehnte — sie enthielt nach dem Urteil der theologischen Fakultät „offenbar sehr starke Abweichungen in Betracht der katholischen unverletzlichen Glaubenslehre“⁴⁶ —, verschärfte sich die Gegensätze zwischen den Aufklärern und den Konservativen immer mehr. Der Fürsterzbischof Graf Colleredo hatte zudem selbst nicht unbedeutenden Anteil an dem neuen aufklärerischen Geist der Universität, seine Reformdekrete übertrafen ja noch diejenigen des Reichsoberhauptes, und so hatte Klaymayrns Kampf um die Reinerhaltung der katholischen Lehre von Seiten der kirchlichen Obrigkeit keinerlei Unterstützung zu erwarten. Der Rektor hatte zwar dem Erzbischof über die mißlichen Zustände an der Universität Vortrag gehalten, aber ohne jeden Erfolg. Freunde konnten Danzer zwar noch seine Professur retten, aber die Rede von Klaymayrns anlässlich der Visitation im Mai 1792 verhinderte Danzers weiteres Wirken an der Benediktiner-Hochschule in Salzburg. Aber auch Klaymayrn legte mit dieser Rede sein Rektorat nieder⁴⁷. Den Visitatoren schilderte er hier eingehend die Gebrechen und Unzulänglichkeiten des gesamten Universitätsbetriebes, besonders die Abkehr einiger Dozenten von der wahren Glaubenslehre, wobei er beispielsweise einige Abirrungen über die Unfehlbarkeit der

⁴⁵ Sattler, aaO., S. 692 f.

⁴⁶ Ebda. S. 512.

⁴⁷ Die Rede ist abgedruckt bei Sattler, aaO., S. 523—534.

Kirche, über die Erbsünde, die Notwendigkeit der Taufe, die Zahl der Sakramente, die Kraft der Gnade und die Ewigkeit der Höllestrafe anführte. Das freie und ungeistliche Leben der Professoren prangerte er an, diese könnten wegen ihrer eitlen und mondänen Kleidung, wegen ihren Bekanntschaften mit Frauen und wegen ihrer Spielsucht niemals Vorbilder sein. Die mehr als prekären wirtschaftlichen Grundlagen der Universität waren weitere Gründe für die Ablehnung einer Neuwahl seiner Person. Klaymayrn hatte in seinem scharf gezeichneten, aber wahren Bild die Zustände unter dem Professorenkollegium dargelegt und damit gezeigt, wie sehr schon die Aufklärung hier Boden gewonnen hatte.

Klaymayrn verzichtete zu gleicher Zeit auf die weitere Ausübung seiner Professur und zog sich in seine Abtei zurück. Schon am 26. Juli 1792 traf er als neuer Superior in Vilgertshofen ein und übernahm hier die Verwaltung und die Betreuung der Wallfahrt⁴⁸. Als Abt Joseph Leonardi gestorben war, wählte ihn der Wessobrunner Konvent am 17. April 1798 zum 60. Abt des Klosters⁴⁹. Der Präses der Kongregation, P. Karl Klocker aus Benediktbeuern, hatte selbst die Wahl geleitet und ihm zur Seite standen noch die Äbte von Andechs und Tegernsee. Der Augsburger Bischof, Kurfürst Clemens Wenzeslaus nahm am 13. Mai 1798 die Benediktion des neuen Abtes vor, und zwar kam der Kirchenfürst selbst nach Wessobrunn. Klaymayrn regierte noch fast 5 Jahre zum Wohle seines Stiftes. Als im März 1803 die Hand der Säkularisation auch Wessobrunn nicht verschonte, fügte sich der Abt von Klaymayrn in das unabänderliche Schicksal und begab sich nach Landsberg am Lech, wo er am 25. November 1810 starb.

Als Kanonist ist Johannes von Klaymayrn ein treuer Nachfolger seines großen Lehrers Zallwein und seine kirchenrechtlichen Anschauungen und Lehren gingen konform mit denen Zallweins. Nicht ohne persönliche Bindung an seinen Lehrer hätte er sonst dessen *Principia Juris* neu herausgegeben. Klaymayrns wissenschaftliche Arbeiten erwachsen zum großen Teil dem Schul- und Studienbetrieb des Generalstudiums. Als Professor in Benediktbeuern ließ er von der Tegernseer Klosterpresse einige kanonistische Abhandlungen drucken, die zum Teil zur Verteidigung seinen Schülern vorgelegt wurden, so die alte und neue Lehre über den Spender der Weihen, den *ordinator proprius* und seine lokal beschränkte

⁴⁸ KA München, Kl. Lit. Fasz. 805/Nr. 7.

⁴⁹ Der Wahlakt befindet sich im HStA München, Kl. Wessobrunn Lit. Nr. 28/XI.

Jurisdiktionsgewalt⁵⁰, ferner kirchenrechtliche Beweise zum 3. Buch der Dekretalen⁵¹ und Beweise aus dem kanonistischen und deutsch-kirchlichen Rechtsgebiet⁵². Die Vorschläge für eine Neuordnung der theologischen Fächer reichte Klaymayrn bei dem damaligen Präses, dem Abt Benno Voglsanger von Benediktbeuern, ein. Sie bezweckten eine Neuorientierung und Erweiterung der theologischen Ausbildung, neben den bisher gelehrteten Fächern der Dogmatik, Moral und des Kirchenrechtes sollten nun auch die Exegese, das gründliche Studium der Hl. Schrift, Griechisch und Hebräisch in den Stundenplan aufgenommen werden⁵³. Diese Klaymayrnschen Vorstellungen blieben nicht ohne Erfolg und Wirkung, das Generalkapitel nahm die neue Studienordnung 1765 an und verfügte deren Durchführung⁵⁴. Im folgenden Jahr forderte unser Professor auch eine Umstellung im Studienbetrieb des philosophischen Studiums. Sein Plan ging dahin, den Aristotelismus und den Thomismus zwar bestehen zu lassen, jedoch deren spätscholastischen Auswüchse auszumerzen, außerdem das Studium der Metaphysik, der Mathematik und der Geschichte aufzunehmen und sogar die historischen Hilfswissenschaften, wie die Diplomatie, Paläographie und Numismatik in den Lehrplan einzubauen⁵⁵.

Klaymarns Studie über das *System des geistlichen Rechtes* wurde 1767 in Salzburg gedruckt. Als Universitätsprofessor legte er auf der juristischen Fakultät seine Untersuchungen über die Rechtsquellen der apostolischen Synoden vor⁵⁶. Klaymayrns Haupttat war, daß er das von den Vertretern der alten Schule so angefeindete Werk Zallweins neu redigierte und herausgab⁵⁷, um so der Indexkongregation die Handhabe für ein Verbot dieses Werkes zu nehmen. Im 1. Band würdigte er

⁵⁰ *Vetus et nova de propria ordinandorum episcopo Ecclesiae disciplina*, 1763.

⁵¹ *Positiones bavaricae ad libr. III Decretal.*, 1765.

⁵² *Positiones ex universo jure canonico et ecclesiastico-germanico*, 1765.

⁵³ Die Vorschläge wurden 1765 in Druck gegeben unter dem Titel: *Systema de perficiendo Studio theologico in Studio communi Congregationis bened.-bavar.*

⁵⁴ Vgl. dazu HStA München, Kl. Scheyern, Lit. Nr. 206.

⁵⁵ Darüber Fink, Beiträge ... S. 87 ff.

⁵⁶ *Exercitatio academica de conciliis apostolorum*, Salzburg 1778.

⁵⁷ *Gregorii Zallwein Principia Juris ecclesiastici universalis et particularis Germaniae*, 4 Bde., Augsburg 1781.

seinen Lehrer mit einer kurzen Lebensbeschreibung. Wie die Summe Zallweins so gab auch Klaymayrn seine eigenen *Gedanken von den Grenzen der gesetzgebenden Gewalt und Gerichtsbarkeit der Kirche*⁵⁸ anonym heraus, ein Zeichen, daß Äußerungen aller kirchenpolitischen Zielsetzungen unerwünscht waren und daß Männer von anerkannter katholischer Gesinnung es für klüger erachteten, lieber ohne Nennung der Person ihren Reformwillen auszusprechen, um nicht durch eine vorzeitige Ablehnung durch die Kirche der Sache und sich selbst zu schaden. Klaymayrn stand den gemäßigt aufklärerischen Tendenzen der Zeit nicht fern, er bewahrte sich stets eine positive Einstellung zu den wahren Werten der modernen Wissenschaften und hierin schwingt ein starker geistiger Gleichklang zwischen Lehrer und Schüler. Aber gleich Zallwein war er auch innig und zu tiefst mit der Kirche verbunden; wenn er zu sehr dem aufklärerischen Geist verfallen gewesen wäre, hätte er nie das Amt des Salzburger Rektorates niedergelegt und hätte nicht so konsequent nach diesen Zeilen gehandelt „ich will nicht länger das Haupt einer hohen Schule sein, die im Rufe steht, daß man daselbst von der Reinheit der katholischen Lehre abweicht, ohne Macht und Gewalt zu haben, den Irrlehren mich entgegensetzen zu können und zu dürfen“⁵⁹.

Mit Johannes Damascenus von Klaymayrn sank die gelehrte Welt des oberbayerischen Stiftes ins Grab und zugleich in die Vergessenheit. Selbst die Restaurationsbewegungen des beginnenden 18. Jahrhunderts dachten nicht mehr an eine Auferweckung der benediktinischen Gelehrsamkeit. Das Geistesleben dieser Männer wurde vielleicht im Höchstfall als eine Art Reminiszenz der Aufklärungsepoche angesehen und deshalb nicht mehr für eine Wiederentdeckung für Wert gehalten. Den Vorwurf der Verweltlichung, der Zersetzung und des Niederganges des Klosterlebens, den man dem 18. Jahrhundert gar zu gerne macht, kann man auf Grund des Dargelegten nie und nimmer auf das Wessobrunner Stift anwenden. Man könnte hier die Worte zitieren, die der beste derzeitige Kenner der bayerischen Geschichte neulich geschrieben hat: „Von den Klöstern lebte geistig das flache Land in Bayern . . . und durch die Klöster vornehmlich hatte das flache Land . . . Anschluß an den Strom der Zeit, an die Kultur der Zeit und nun versiegte dieser Strom auf Jahrzehnte“⁶⁰. Die Wessobrunner Religiösen und Professoren faßten ihren

⁵⁸ Frankfurt und Leipzig 1782.

⁵⁹ Sattler, aaO., S. 525.

⁶⁰ Spindler M., Die kirchlichen Erneuerungsbestrebungen in Bayern. (Historisches Jahrbuch 71, 1952, S. 199).

Beruf und ihre Berufung gemäß der Regel des hl. Benedikt von Nursia auf, sie wandelten die Devise des „Bete und arbeite“ in den zeitbedingten Formen ab und lebten so nach den Forderungen der Regel ein wirkliches monastisches Leben. Idee und Institution standen bei ihnen im harmonischen Einklang. Sie erkannten ihre Aufgabe: die Wissenschaft und die religiöse Vertiefung des Volkes, die Seelsorge und die Jugenderziehung. Auf diesen Gebieten suchten sie mit den neuen Methoden der Zeit zu wirken. Die Wessobrunner Gelehrten werden immer einen Ehrenplatz in der bayerischen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts einnehmen.

Zur frühesten Geschichte der Benediktinerabtei St. Stefan in Augsburg

von Romuald Bauerreiß OSB, St. Bonifaz, München

Die Benediktinerabtei St. Stefan in Augsburg, bekannt durch ihr geschätztes Gymnasium wie ihre Hochschule, wurde 1834 durch König Ludwig I. von Bayern errichtet an Stelle des 1806 säkularisierten adeligen Frauenstiftes¹. An dessen Beginn steht eine Urkunde, die wohl die schönste Reliquie des großen deutschen Bischofs St. Ulrich darstellt nochdazu sie den Vorteil einwandfreier und nunmehr gesicherter Echtheit besitzt². Es ist die Errichtungsurkunde eines Kanonissenstiftes St. Stefan durch den Heiligen von 969. Danach errichtet St. Ulrich an einer schon bestehenden Stefanskirche nahe der Stadtmauer ein Jungfrauenkloster

„zum Heil meiner Seele und aller mir Anvertrauten vorab derer, durch deren Spenden der Kirchendienst dort unterhalten wird, nämlich Amalrichs, Archidiakons unserer Kirche guten Angedenkens und seines Neffen Waltker, Diakons, ebenfalls guten Angedenkens und der in der Stefanzelle ein klösterliches Leben führenden³ Ellensind, durch deren Eigentumshilfe die oben verzeichnete Kirche unterhalten wird, sowie aller, aus deren Mitteln sie noch gefördert und unterhalten wird“.

Die genannte Ellensind wird dann zur ersten Äbtissin des neuen Konventes bestimmt, der aber keineswegs als Nonnenkonvent benediktinischer Regel betrachtet werden darf. Nach Schröder⁴ stellt sich die Grün-

¹ Vgl. Bourrier Hermann, Die Klöster der Bayerischen Benediktinerkongregation von 1830—1932. II. Augsburg (Diese Zeitschrift 50 [1932] 443 f.).

² Schröder Alfred, Alt-St. Stefan in Augsburg (Germania Sacra hrg. v. Baum-Hartig, Series B I, 2) Augsburg 1928.

³ So glaube ich gegenüber Schröder das „bona conversatione in eadem cella adhuc commoranti“ der Ellensind übersetzen zu dürfen.

⁴ Schröder, ebd. S. 63 ff.

derung folgendermaßen dar: St. Ulrich übernimmt eine Eigenkirche einer alemannischen Sippe, der der Augsburger Archidiakon Amalrich, sein Neffe Waltker und die nahverwandte Ellensind angehört, dotiert sie außerdem mit Bischofsgut, errichtet dort das genannte Kloster und unterstellt es der bischöflichen Aufsicht. Bei aller Genauigkeit, die den Untersuchungen des verdienten Augsburger Kirchenhistorikers eigen ist und auch hier zu Tage tritt, scheint diese Annahme einer kleinen aber nicht nebensächlichen Richtigstellung zu bedürfen. Trotz des engen Verhältnisses der Familie des Augsburger Archidiacons Amalrich zum Stefanskirchlein — auf Kosten der Sippe wird dort der Gottesdienst unterhalten — ist es nicht angängig Alt-St. Stefan als Eigenkirche dieser Sippe anzusprechen. Es ist unmöglich, daß im engsten Bischofsbereich noch innerhalb der römischen Civitas eine germanische Eigenkirche entsteht, mag auch die Sippe des Amalrich ihre Verdienste um das Gotteshaus besitzen. Für keinen Fall kann die Sippe als Gr ü n d e r von St. Stefan in Frage kommen, wenn auch vielleicht als Wiederhersteller der alten Kirche.

Untersuchungen früher deutscher Bischofsstädte wie auch der frühchristlichen Taufspendung in unserem engeren Vaterland⁵ brachten ein merkwürdiges Ergebnis: Es erscheint in den alten Bischofsstädten ein durchaus bestimmter Komplex kirchlicher Bauten wie auch ein bestimmtes Patrozinienbild:

Kathedrale: S. Maria oder St. Petrus

Baptisterium: S. Joannes

Bischöfliches Oratorium: St. Stefan und vielfach ein Frauenkloster mit wechselndem Patrozinium.

Das Schema beschränkt sich keineswegs nur auf deutsche, frühmittelalterliche Bischofsstädte sondern taucht auch im Westfrankenreich (Paris, Metz, Toul u. a.) wie in Italien auf und bestätigt die strenge Ordnung. War man über die frühen, getrennt stehenden bischöflichen Baptisterien im Klaren, so überrascht das fast regelmäßig auftretende Bischofsoratorium mit seinem konstanten Patron, dem Protomartyr Stefan und der häufig vorkommenden Bezeichnung als „Alter Dom“. Vielfach hat gerade dieser oft früh bezeugte Name größte Verwirrung in der baugeschichtlichen Untersuchung unserer ehrwürdigen Dome angerichtet.

⁵ Eingehender darüber Bauerreiß R., Fons Sacer. Studien zur Geschichte des frühmittelalterlichen Taufhauses auf deutschsprachlichem Gebiet (Abhandlungen der Bayerischen Benediktinerakademie VI) München 1949 und ders. Kirchengeschichte Bayerns I, St. Ottilien 1950, S. 66 f.

Denn Name und baugeschichtlicher Befund standen in schroffem Gegensatz wie in Regensburg oder Freising, in Mainz oder Köln. Die alten Stefanskirchen an Bischofsstädten bezeichnen eben nicht den „Dom“, sondern die „domus episcopalis“, die bischöfliche „Haus“-Kapelle, die man sich, wie gerade das Schulbeispiel des „Alten Domes“ in Regensburg zeigt, keineswegs wie heute als bescheidenen Gebetsraum vorstellen darf. An der „domus episcopalis“ fand ja auch, wie es die Chorstellen im „Alten Dom“ von Regensburg bis zur Stunde noch künden, das gemeinschaftliche Offizium des Domkapitels statt, an ihr waltete der Archidiakon seines Amtes als Richter und Verwalter, an ihr fanden die Ernennung der Bischöfe und wohl noch andere wichtige Amtshandlungen statt wie auch St. Wolfgang nicht im „Dom“ sonder im „Alten Dom“ auf dem Totenbett ausgestellt wurde. Die Stefansatorien waren gleichsam die ersten „Ordinate“⁶. Gerade daß der Archidiakon dort saß, macht auch die Wahl des vielgefeierten ersten Diakons und Erzmartyrers St. Stefan erklärlich, den man geradezu den „Kapitelsheiligen“ hier nennen könnte.

Sq dürfen wir nicht mehr an der alten Stefanskirche des ehrwürdigen Augsburger Bischofssitzes vorübergehen, ohne sie in das frühmittelalterliche um nicht zu sagen spätrömische Bauschema der bischöflichen Civitas zu stellen, umsoweniger als bei Alt-St.-Stefan auffallende Beziehungen zur Kathedrale und dem Archidiakon bestehen. An St. Stefan begegnet wie wir sahen der erst bezeugte Augsburger Archidiakon. Aber die Beziehungen zum Domstift reichen noch weiter bis ins Spätmittelalter. Schröder ist es aufgefallen⁶, daß St. Stefan zu keinem der zahlreichen Stifte und Klöster Augsburg Beziehungen unterhielt, umso engere aber zum Domstift, genauer gesagt zum Domkapitel. Die Ausstattung der Ulrichsgründung war schon größtenteils aus domstiftlichen Vermögen. Die Gründungsurkunde richtet sich an das Domkapitel mit der Anrede „fratres carissimi“ wie Schröder betont. Stiftungen an St. Stefan vollziehen sich „choro assistente“. „Bei St. Stefan haben die Domberrn in größerer Zahl Jahrtage gestiftet“⁷. Die Chorfrauen in St. Stefan hatten die hohe Ehre für das Domkapitel zu beten. u.s.w.

Es wäre irrig, St. Stefan erst mit dem Jahr 969 beginnen zu lassen. Die Gründungsurkunde des Stiftes berichtet ausdrücklich von einer schon bestehenden Kirche ja sogar einer „cella“. In enger

⁶ Ebd. S. 71.

⁷ Ebd. S. 71.

Verbindung mit St. Stefan steht von Anfang an die unmittelbar neben St. Stefan stehende kleine Kirche des hl. Gallus. Sie muß schon in den Anfangszeiten des Kanonissenstiftes bestanden haben, denn die erste Äbtissin Ellensind wird dortselbst begraben. Eine seltsame Nachricht über das Gallusheiligtum begegnet uns um das Jahr 1000, als das phantastische sogenannte *Excerptum ex Gallica historia*⁸, eine kurze Sammlung frühester Nachrichten über die civitas Augustana, abgefaßt wurde. Dortselbst wird nämlich berichtet, die heidnische Göttin Cisa hätte ihr Heiligtum an den heiligen Gallus abtreten müssen⁹. Die ganze von der mittelalterlichen Augsburger Chronistik weitererzählte Fabel von der Stadt Cisarıs und einer Göttin Cisa wurde von berufener Seite als völlig haltlos dargetan¹⁰, aber es wurde dabei auch nicht verschwiegen, daß das Galluskirchlein auf ältestem römischem Kulturboden steht¹¹. Das wurde auch durch zahlreiche namhafte Funde bestätigt. Wie ist das „uralte“ Galluskirchlein zu bewerten? Es unterliegt keinem Zweifel, daß es seinem Patrozinium nach bestenfalls karolingisch sein kann. Wir gehen kaum irr, wenn wir die Wahl des Patroziniums dem Stifter des Kanonissenstiftes St. Stefan zuschreiben. Denn kein Augsburger Bischof stand dem heiligen Gallus so nahe wie St. Ulrich. Die Weiterentwicklung und Verwertung des Galluskirchlein bestätigt diese Vermutung. Es entwickelte sich zu einer Personalpfarre von St. Stefan¹², lediglich für dessen klösterliche und außerklösterliche seelsorgerliche Bedürfnisse bestimmt genau so wie auch die Stifte in Regensburg, die dreierlei Münster (Ober-, Nieder-, Mittelmünster) ihre Personalpfarrkirchen besaßen¹³. In der Tat begegnet St. Stefan bez. St. Gallus außer der Dompfarre als erste Augsburger Pfarre. St. Gallus hatte eigenen Friedhof und Taufstein. Daß es erst dem Stift Alt-St. Stefan sein Dasein verdankt, beweist auch der völlige Mangel eines älteren Patroziniums, das sich doch irgendwie in Sage (Patrozinienkonflikt) oder als Nebenpatron oder besonderem Kult noch bemerkbar machen müßte.

⁸ MG SS XXIII, 388—390.

⁹ Quem male polluerat cultura nefaria dudum Gallus monticulum hunc, tibi, Ciza, tulit.

¹⁰ Schröder Alfred, Das Kirchweihfest und die Patrozinien des Domes zu Augsburg (Archiv für die Geschichte des Hochstifts Augsburg VI [1929], S. 250 ff).

¹¹ Schröder, ebd. S. 266.

¹² Schröder, Alt-St. Stefan S. 74.

¹³ Vgl. nunmehr Bauerreiß R. Kirchengeschichte Bayerns III, 89. St. Ottilien 1952.

Was aber die mittelalterlichen Chronisten vom Galluskirchlein behaupten, daß es das „älteste Gotteshaus“ Augsburg sei, kann mit Recht auf das neben ihm liegende St. Stefan angewendet werden, sowie anderswo das Bischofsoratorium St. Stefan auch als der „Alte Dom“ bezeichnet wird.

Aber kannte man in spätrömischer Zeit in den germanischen Provinzen schon das besagte Bauschema: Kathedrale — Baptisterium — Oratorium? Gewiß! Es ergibt sich aus dem für das VI. Jahrhundert schon bezeugten Doppelpatrozinium von Speyer: BMV und St. Stefan, bei dem offensichtlich das Patrozinium des Bischofsoratoriums in dem der Kathedrale aufgegangen ist. Denn die frühere Kirche kannte an sich kein Doppelpatrozinium. Ähnlich liegen die Patrozinien bei dem alten Metz.

Der Deutung Ur-St. Stefans als bischöfliches Oratorium könnte man vielleicht die Entfernung von 400 m von der Kathedrale entgegenhalten. In der Tat befinden sich die alten Stefansoratorien immer in der unmittelbaren Nähe des Doms. (Vgl. Regensburg). Hier muß aber mit Nachdruck hingewiesen werden, daß unter den wenigen, sicheren Erkenntnissen über die früheste Geschichte der Augsburger Kathedrale jene zu Recht besteht, daß wohl der karolingische (oder noch merovingische wie Schröder sagt) Dom an Stelle des heutigen steht, nicht aber jener des IV. bis VI. Jahrhunderts, also der römischen Augustana. Und daß eine Stadt von der Bedeutung Augsburgs schon in römischer Zeit Bischofssitz war, steht außer Zweifel. Der heutige Dom steht an der Stelle der römischen Markt- und Gerichtshalle und mit Recht hat man darauf hingewiesen, daß man in nachkonstantinischer Zeit das Hauptgebäude der Stadt nicht sofort entbehren und in ein Gotteshaus umwandeln konnte¹⁴. Die römische Kathedrale Augsburgs muß anderswo zu suchen sein¹⁵. Aber kann nicht die A f r a k i r c h e darauf Anspruch erheben,

¹⁴ Schröder, Kirchweihfest etc. S. 237 f.

¹⁵ In diesem Zusammenhang ist sehr aufschlußreich m. E., die sogenannte „Engelweihssage“. (Vgl. darüber eingehend Schröder ebd., ohne daß er auf den tieferen Gehalt der Sage gestoßen wäre). Die Engelweihssagen stellen, wie ich in Untersuchungen der berühmten Engelweihssage von Einsiedeln in der Schweiz nachgewiesen habe, einen bestimmten Legendentyp dar, den man als „Konfliktssage“ bezeichnen könnte. Das alte Patrozinium wehrt sich gegen das Neue. So kämpfen also auch im Augsburger Dom zwei Patrozinien miteinander und zwar ein Christustitel (Die Engel sind nur Begleitfiguren) und das Patrozinium BMV. Mit Schröder halte ich zweifellos das Marienpatrozinium für das römische. Salvatorkirchen als Bischofskirchen kannte die spätrömische Zeit in Deutschland noch nicht. Der Patrozinienskampf scheint bei der Verlegung der alten Kathedrale an die neue (heutige) Stelle in alemannisch-christlicher Zeit entstanden zu sein.

deren Berühmtheit schon im VI. Jahrhundert über den Rhein und die Alpen gedungen war und wo sich eine Reihe frühmittelalterlicher Augsburger Bischöfe bestatten ließen? Keineswegs! Es ist unmöglich, daß die römische Gemeindegkirche außerhalb des Stadtrings lag, den wir heute durch die Forschungen Ohlenroths einigermaßen kennen. Die Afrakirche ist freilich für die früheste Geschichte Augsburgs nicht belanglos. Sie stellt sich nicht als das vereinzelt Martyrgrab einer spätrömischen Blutzugin dar, sondern bezeugt uns — was heute bei den Entdeckungen des spätrömischen Friedhofs in Regensburg-St. Emmeram (Georgschor!) von besonderem Interesse sein möchte — den oder einen spätrömischen Friedhof der Civitas Augustana. Ausdrücklich ermahnt ja, was wenig beachtet, St. Afra in einer Vision den baufreudigen heiligen Ulrich, er möchte ihr die neue Krypta nicht dort bauen, wo sie eben läge, „wegen der Reliquien der Heiligen, die daselbst in pace den Tag des Gerichtes erwarten“¹⁶! Ulrich führt darauf hin die neue Krypta nicht im Osten sondern im Westen der alten Memorienkirche auf.

St. Afra kommt demnach trotz der Meinung einzelner mittelalterlicher und neuerer Chronisten niemals als Kathedrale in Frage. Sie war eine ehrwürdige spätrömische Friedhofskirche wie St. Georg in Regensburg.

Fassen wir zusammen:

1. St. Stefan muß im Zusammenhang mit anderen frühen ost- und westfränkischen Bischofsstädten betrachtet werden und erweist sich noch dazu bei den engen Beziehungen zum Archidiaconat und dem Domkapitel als das alte¹⁷ bischöfliche Oratorium, die „domus episcopalis“, der „Alte Dom“ wie er anderswo genannt wird.

2. St. Stefan steht auf ältestem sacralem Grund, wie es die Tradition bereits um das Jahr 1000 behauptet.

3. Da der spätrömische Dom der Civitas nicht an der Stelle des heutigen Domes stand, sich aber doch innerhalb der Stadt befunden hat, wird er in der Nähe von St. Stefan zu suchen sein.

¹⁶ *Vita s. Udalrici autore Gerhardo* (MG SS IV, c. 13).

¹⁷ Das bischöfliche Oratorium der alemannischen Zeit lag natürlich am neuen Dom, wie aus der Lebensbeschreibung des hl. Ulrich klar hervorgeht, und zwar nördlich der Domkirche. Vgl. dazu Schöder A., Geschichte des Domkreuzganges in Augsburg (Zeitschrift d. hist. Vereins von Schwaben und Neuburg 24 [1897], S. 100).

Die Reformstatuten des Nuntius Bonhomini für Einsiedeln (1579)

von **Rudolf Henggeler OSB., Einsiedeln (Schweiz)**

Seit dem 16. Juni 1569 stand Abt Adam Heer von Rapperswil an der Spitze des Stiftes Einsiedeln. Seine Regierung sollte eine der bewegtesten in der langen Geschichte des Gotteshauses werden. Das Verhängnis wollte, daß er sich schon wenige Jahre nach seinem Amtsantritt mit den Schirmherren des Stiftes, den Schwyzern, überwarf. Als 1571 der Posten eines Stiftskanzlers, des höchsten weltlichen Beamten der Fürstabtei, neu zu besetzen war, stellte Schwyz das Ansinnen, daß wieder wie bisher der Kanzler aus den Reihen der Landeskinder genommen werde. Abt Adam, der es ungerne trug, daß er jährlich den Schwyzern Rechenschaft über seine Verwaltung ablegen mußte, aber ernannte einen Glarner, Walter Schiesser, zum Kanzler, worüber man in Schwyz sehr ungehalten war. Anlässlich der Jahresrechnung von 1572 klagten offenbar einige aus dem Konvent bei Schwyz, daß der Abt übel haushalte. Diese Klagen wiederholten sich 1574, worauf der Abt vor den zweifachen Rat zur Verantwortung geladen wurde. Wenn es auch dem Abt gelang, sich zu rechtfertigen, so blieb doch eine gewisse Spannung. Diese verschärfte sich durch mehr nebensächliche Dinge, die sich in den nächsten Jahren zutrug. So war Schwyz 1574 ungehalten über die Aufnahme einer reichen Witwe in die Waldstatt, 1575 über die Forderung des Totfalls wegen eines Selbstmörders, 1576 wegen des Erbrechtes eines unehelichen Kindes. Als am 23. April 1577 das Kloster von dem furchtbaren Brandunglück heimgesucht wurde, verhielt sich Schwyz dem Kloster gegenüber sehr unfreundlich und ließ den Abt die Entfremdung fühlen. Als der Abt 1578, als die Engelweihfeier bevorstand, Schwyz ersuchte, man möchte Rücksicht auf das schwer geschädigte Stift nehmen und keine so zahlreiche Abordnung auf die Festlichkeiten senden, achtete man nicht darauf. Bevor die Abordnung Einsiedeln verließ, machte Landammann Schorno dem Abte schwere Vorhalte wegen seines unsittlichen Lebens. Der Abt gab zu, daß er früher in dieser Hinsicht sich verfehlt habe, daß er jetzt aber

verleumdet werde. Solche Verleumdungen wiederholten sich in der Folge. In einem Falle griff Schwyz strafend ein, im andern besorgte dies der Abt. Gerade in letzterm Falle schuf er sich schwere Gegner in Einsiedeln selbst. Von Weihnachten 1578 bis zum 6. Februar 1579 hielt sich der Abt auf der Stiftsbesitzung Pfäffikon auf, von einer „giftigen Pestilenz“ befallen, wie er sagt, während böse Mäuler behaupteten, er leide an einer venerischen Krankheit. An der Landsgemeinde vom 26. April 1579 erhoben vier Männer öffentlich Anklage gegen den Abt wegen seines unsittlichen Lebens und seiner schlechten Verwaltung. Davon machten Abgeordnete der Schwyzer dem Abt am 3. Mai Mitteilung. Der Abt wurde auf den 22. Juli nach Schwyz zur Verantwortung vorgeladen. Er ging dorthin, durfte aber den Verhandlungen selbst nicht beiwohnen. Nachher wurde ihm mitgeteilt, daß er im Pfarrhause zu verbleiben habe, wo ihn zwei Bürger Tag und Nacht zu bewachen hatten. Unterdessen sollte der Nuntius Bonhomini von den Dingen benachrichtigt werden.

Nuntius Giovanni Francesco Bonhomini, Bischof von Vercelli, hatte schon 1570 den hl. Karl Borromeo auf seiner Schweizerreise begleitet und war am 2. Mai 1579 durch Gregor XIII. zum Nuntius in der Schweiz ernannt worden. Er erschien am 9. Juli auf der Tagsatzung in Baden und begann am 16. Juli mit seiner Visitation in Luzern. Am 24. Juli berichteten nun Dekan und Konvent von Einsiedeln dem Nuntius, wie der Abt zwei Tage zuvor nach Schwyz vorgeladen worden sei und seither dort festgehalten werde. Aber auch Schwyz sandte den Landammann Schorno zum Nuntius, der unterdessen von Luzern nach Stans verreist war und von dort aus Uri aufsuchen wollte. Von Stans aus schrieb Bonhomini am 1. August an Karl Borromeo, daß die Schwyzer den Abt von Einsiedeln seit 10 Tagen eingesperrt hielten, indem sie behaupteten, dies im Namen des Nuntius getan zu haben, was aber nicht stimme. Er werde sie exkommunizieren müssen, werde aber sogleich auch die Untersuchung der Angelegenheit in die Hand nehmen und dann nach Rom berichten. Schon von Altdorf aus berichtete indessen Bonhomini Borromeo, daß er seinen Begleiter Bellino anfangs nach Schwyz gesandt habe, um den Schwyzern das Unrechtmäßige ihres Vorgehens klar zu machen. Von einer Exkommunikation werde er indessen absehen müssen, da er sonst das ganze Volk bestrafen müßte. Das Vorgehen der Schwyzer erregte großes Aufsehen. Luzern wies den Vorwurf, als ob es dahinter stecke, scharf von sich.

Am 10. August kam der Nuntius nach Schwyz. Angesichts der Lage konnte sich der Nuntius in keine längere Visitation einlassen, die Angelegenheit des Abtes drängte ihn zu raschem Handeln. Er verlangte den

Abt heraus und traf mit diesem schon am 11. August in Einsiedeln ein. Hier wies er dem Abt seine Zimmer als Aufenthaltsort an und begann sofort mit dem Verhör, wie er am 14. August nach Mailand berichtete. In diesem Schreiben sprach der Nuntius auch die Hoffnung aus, bei dieser Gelegenheit eine Reform der Abtei durchzuführen und damit überhaupt eine Reform der deutschen Klöster einleiten zu können. Er erbat sich in dieser Richtung Vorschriften und Verhaltensmaßregeln. Die Akten des Verhörs wird er sobald als möglich nach Rom senden, für unterdessen wird er den Abt, der wichtige Geständnisse gemacht, von seinem Amte suspendieren. Die Schwyzer hätten übrigens das Unkorrekte ihres Vorgehens eingesehen und um Absolution gebeten.

Die Schwyzer hatten gleich nach der Gefangensetzung des Abtes Balthasar Kyd als Hofmeister und Schaffner nach Einsiedeln gesandt, damit er Einsicht nehme in die finanzielle Lage des Gotteshauses und die Schlüssel zu Keller und Speisgaden abfordere. Er beauftragte den Dekan, Ulrich Wittwiler, in Kirche und Haus zum Rechten zu sehen. Nun, da der Nuntius mit dem Abte in Einsiedeln war, sandte Schwyz am 11. August noch eine Dreierdelegation nach Einsiedeln, die mit dabei sein sollte.

Das Verhör ging nicht so rasch von statten, wie der Nuntius anfänglich gemeint. Nach seinen Berichten zu schließen griffen die Schwyzer stark in den Gang der Verhandlungen ein. Sie reichten gegen den Abt eine eigene Beschwerdeschrift ein.

Der Nuntius konnte nicht zulange in Einsiedeln verweilen, da er nach Zug weiter mußte. Er traf am 17. August eine vorläufige Verfügung. Der Abt bleibt auf seinem Zimmer interniert, an Festtagen darf er die hl. Messe lesen. In der Verwaltung bleibt er suspendiert. Der Dekan führt die Geschäfte. Den Mönchen verbietet er unter Strafe der Excommunication Frauen oder Klosterfrauen auf ihre Zellen zu führen. Am 19. August war der Nuntius bereits in Zug. Bellino führte in seinem Namen den Untersuch weiter.

„Hofmeister“ Kyd schrieb schon am 17. August nach Schwyz, daß es am besten wäre, wenn der Abt nach St. Gerold gehen würde. Auch der Konvent gelangte in diesem Sinne an den Nuntius, der dazu seine Einwilligung gab. Doch dazu kam es noch nicht. Der Nuntius schrieb am 19. August an Borromeo, man möge in Rom sein bisheriges Vorgehen gutheißen. Die Schwyzer erwarten die Absetzung des Abtes, doch sei dies nach canonischem Recht kaum möglich. Er habe indessen die Eingabe der Schwyzer noch nicht geprüft. Indessen schrieb er am 22. August von

Baden aus nach Schwyz, daß ihre Zeugen den Abt nicht so belastet hätten, daß eine Verbannung nach St. Gerold sich rechtfertigen würde. Die Schwyzer fanden aber, Bonhomini sei schlecht unterrichtet, sie würden ihm einen Boten senden und hoffen, daß er ihre und des Klosters Privilegien ungeschmälert lasse. Bonhomini hatte Kyd seiner Funktionen enthoben und alles dem Dekan übergeben. Unterm 28. August 1579 gelangten die Schwyzer mit einer Eingabe direkt an den Papst. Man spürt daraus deutlich, daß sie mit dem Vorgehen des Nuntius nicht einverstanden waren und alles daran setzten, den Abt vom Kloster wegzubringen.

Bonhomini sandte unterdessen einen Protokollauszug über das Verhör des Abtes nach Rom, das diesen in sittlicher Hinsicht schwer belastete. Dort befaßte sich die Congregatio episcoporum mit dem Falle, doch wollte man die endgültigen Prozeßakten abwarten. Erst am 25. Oktober gingen diese Akten nach Rom ab. Schon am 5. Dezember erhielt der Nuntius den päpstlichen Auftrag gegen Abt Adam nach Gutbefinden vorzugehen. Die Angelegenheit zögerte sich aber noch länger hinaus. Neue Anschuldigungen wurden von Schwyz gegen den Abt erhoben, die sich nachträglich als falsch erwiesen. Abt Adam selbst weilte seit Ende August 1579 in St. Gerold. Erst am 11. Juli 1580 erging das Urteil Bonhomini. Der Abt wurde auf acht Jahre von der äbtlichen Verwaltung suspendiert und durfte während dieser Zeit bei Strafe der Excommunication Einsiedeln nicht besuchen. Überdies hatte er ein Jahr lange bestimmte Bußübungen zu verrichten. Der Nuntius selbst betrachtete das gefällte Urteil als strenge. Er wußte wohl, daß die Schwyzer am liebsten die Absetzung gesehen hätten. Es konnte ihm nicht entgehen, daß es den Schwyzern weniger um die sittlichen Vergehungen zu tun war, denn in dieser Hinsicht übten sie gegen fehlbare Priester im eigenen Lande eine merkwürdige Nachsicht, wie der Nuntius gelegentlich bemerkt. Ihnen ging es vor allem darum, den Mann, der ihnen an der Spitze der Abtei nicht zu Gefallen war, zu entfernen und ihren Einfluß dafür zu stärken und auszubauen¹.

Der Besuch in Einsiedeln und der Prozeß gegen Abt Adam gaben dem Nuntius einen Einblick in die klösterlichen Verhältnisse überhaupt. Wie wir gehört, beabsichtigte Bonhomini darum von Anfang an eine

¹ Über diese Vorgänge vergl. Steffens-Reinhardt, Die Nuntiatur von Giovanni Francesco Bonhomini. 1579—1581. Solothurn, Union. 1906 ff. Die im Stiftsarchiv Einsiedeln liegenden Originalakten wurden von Steffens-Reinhardt nicht benützt.

Reform des Klosters. Dieser Aufgabe kam er schon am 23. November 1579 von Baden aus nach, indem er eingehende Reformstatuten erließ.

Diese Reformstatuten zerfallen in drei Teile. Im ersten Teil wird mehr das innere klösterliche Leben geregelt, sowohl was den Abt, als auch was die Mönche anbelangt. Der zweite Teil befaßt sich vor allem mit der Kirche und den Einrichtungen darin, (*De rebus materialibus ecclesiae*) und der dritte mit den Pfarrgeistlichen (*Pro parochia seu alio curam animarum exercente*). Da Bonhomini sich aus Mailand Vorlagen erbat, liegt es nahe, daß man ihm von dort die Satzungen der Benediktinerkongregation von Sta Giustina (oder Monte Cassino) zustellte, die damals in Italien führend war.

1. Regelung des klösterlichen Lebens.

Der Abt soll jederzeit, so er nicht rechtmäßig verhindert ist, mit den Mönchen dem göttlichen Offizium und allen kanonischen Horen beiwohnen. Er soll sorgen, daß die Vorschriften die Abt Joachim (Eichhorn, 1544—69) für die Rezitation des Officiums gegeben, treu beobachtet werden. Indessen hält der Nuntius dafür, daß, wie er schon in einem Briefe vom 10. September von St. Gallen aus dem Dekan mitteilte, die Mette um Mitternacht gebetet werde, wie dies in allen andern wohlgeordneten Klöstern der Fall sei².

Diese sollte nie abends antezipiert werden, wie es bisher üblich, angenommen in der Oktav von Fronleichnam.

Die Litaneien und Gebete, die man zufolge päpstlichen Indultes verordnete, sollten beseitigt werden.

Weltkleriker und Schüler hatten im Chor stets in Kutte und Chorchemd zu erscheinen und so auch bei der Messe zu dienen. Als Sigrüst soll ein Mönch oder Laienbruder oder auch ein weltlicher Kleriker angestellt werden, der, wenn er seines Amtes waltet, einen Talar zu tragen hat.

Der Abt soll immer mit den Mönchen im gemeinsamen Refektorium speisen, außer es seien vornehme Pilger da oder er sei sonst verhindert. Sowohl zum Mittags- wie zum Abendmahl soll immer den ganzen Tisch über eine Lesung gehalten werden. Speist der Abt aber mit

² Die Schweizerklöster hatten den Mitternachtschor. In Einsiedeln wurde wenigstens im 17. Jahrhundert und auch später die Mette in der Morgenfrühe (1/24) gehalten und zwar mit Rücksicht auf die Wallfahrt und das Beichthören der Pilger.

den Gästen, so soll auch dann eine ihrer Bildung entsprechende fromme Lesung gehalten werden.

Die Tische im Refektorium sollen rechteckig, nicht rund sein. Jedem soll sein Anteil an Speise und Trank zugewiesen werden.

An Fasttagen darf nicht mehr, wie bisher üblich, abends ein Gericht oder eine Suppe genommen werden. Etwas weniges darf per modum medicinae genommen werden, wie der Obere es für gut findet.

Strenge Fasttage sind die ganze Fastenzeit und zwar vom Sonntag Quinquagesima an und die ganze Adventszeit, ausgenommen die Sonntage, an denen eine Abendmahlzeit, doch ohne Fleisch und Eier erlaubt ist. Ferner gehören dahin alle von der Kirche vorgeschriebenen Vigilstage und die Fronfasten sowie alle Freitage, ausgenommen jene von Ostern bis Pfingsten.

An den übrigen Fasttagen, wie sie die Regel des hl. Benedikt vorsieht, also außer dem Freitag, der Mittwoch, und zwar von Pfingsten bis Kreuzerhöhung und von Kreuzerhöhung bis Advent alle Tage, ausgenommen die Sonntage, kann der Obere, wie die Regel vorsieht, davon dispensieren. Der Obere, Abt oder Dekan, achte aber sehr darauf, daß er nicht zu nachsichtig sei. Wenn sie auch Öl und Wein zulassen, sollen sie doch immer darauf achten, daß die reguläre Disziplin nicht leide. Dabei sollen sie aber immer klug vorgehen, indem sie den Schwächern, mit größern Arbeiten Belasteten entgegenkommen.

Das ganze Jahr über, auch in der österlichen Zeit darf an Montag, Mittwoch, Freitag und Samstag kein Fleisch genossen werden, außer die Gesundheit des Einzelnen erfordere dies; solche Dispensen gehen aber immer zu Lasten des Gewissens der Obern.

Der Tisch soll einfach sein, in der Regel nur zwei, höchstens drei Gerichte, außer Suppe und Gemüse umfassen, dazu Früchte und Käse. Den Gästen darf etwas mehr vorgesetzt werden, doch achte man auch da, daß jeder Überfluß und jede Üppigkeit vermieden werden. Auch soll nichts vom Tisch der Mönche Laien gegeben werden, wie dies gelegentlich vorkommt. Die Tischtücher sollen sauber aber nicht köstlich sein. Die Mönche dürfen durchaus keine silberne Becher haben.

Man achte vor allem darauf, daß keiner dem Wein zu sehr zuspricht. Sollte einer sich da verfehlen, so soll mit schärfsten Strafen gegen ihn vorgegangen werden, damit nicht an dieser heiligen Stätte zum Schaden der klösterlichen Disziplin, so etwas sich einschleicht.

Um alle unnötigen Ausgaben zu vermeiden, sollen alle jene Ämter, die von Mönchen versehen werden können, auch von diesen und nicht von Laien verwaltet werden. Damit die Zahl der weltlichen Diener nicht zu groß werde, Sorge man, daß immer Laienbrüder in der genügenden Anzahl da seien.

Auf Reise nehme der Abt keine überflüssigen Begleiter mit, drei sollen genügen, wovon wenigstens einer oder zwei Mönche seien.

Die Einkünfte des Klosters verwalte der Abt so, daß er als Verwalter und nicht als deren Herr dastehe. Jährlich hat er dem Konvent Rechenschaft über Einnahmen und Ausgaben abzulegen. Außer dem, was für die gemeinen Auslagen des Klosters benötigt wird, darf er nicht mehr als 50 Gulden ohne Vorwissen des Konvents ausgeben, ansonst er im Gewissen zur Restitution verpflichtet ist. In allem soll er sich so auf-führen, daß er wirklich als Vater der Mönche dasteht.

Durch das Gelübde der Armut ist jedem Mönche unter Strafe der Suspension verwehrt, irgendwelches Eigentum zu haben. Daher soll sowohl den Professoren wie den Novizen alles Nötige an Kleidung auf Kosten des Klosters gegeben werden, damit nicht in einem Kloster, das durch Gottes und der Jungfrau Güte recht wohlhabend (*satis opulentum*) ist, das Gelübde der Armut so verletzt werde, wie dies bishin geschah. Daher darf kein Priester beim Beichthören irgend ein Almosen entgegen nehmen oder für das Lesen einer hl. Messe oder das Singen des *Officiums*, und zwar bei Strafe der Suspension, der ein jeder ohne weiteres verfällt, auch wenn er nur das geringste annimmt.

Inskünftig darf auch keiner um den Hals oder die Hände Kragen oder Manschetten (*camisias rugosas*) wieder tragen, nachdem diese bereits beseitigt sind. Auch soll keiner mehr, wie wir beobachteten, an Händen oder Hals nach Art der Frauen *Coralla* tragen. Die äußern Kleider sollen von schwarzer Farbe sein. Daher sollen heitere Pelze, wenigstens an den Händen nicht getragen werden.

Auf Reisen soll der Abt und die Mönche Talare, die etwas geschürzt sind, tragen, doch sollen diese immer über die Knie gehen, damit sie einem Mönchskleid gleichsehen; es soll nicht erlaubt sein kürzere zu tragen.

Um vor allem dem Willen Sr. Heiligkeit nachzukommen, verbietet der Nuntius, daß überhaupt Frauen im Hauswesen beschäftigt werden. Keine Frau darf innerhalb der Klausur sich zeigen, bei Strafe der *Ex-communicatio* für den Abt und die Mönche und die Frauen selbst, wie

dies im päpstlichen Schreiben vom 13. Juni 1575 festgelegt ist. Daher soll an die Klosterpforte ein erprobter Diener gesetzt werden, der jene geschlossen hält und keiner Frauensperson den Eintritt gestattet.

Da aber Mönche, die außerhalb des Klosters leben, der Gefahr besonders ausgesetzt sind, daß sie allmählich den klösterlichen Geist verlieren, wird verordnet, daß kein Statthalter mehr als drei Jahre in seinem Amte auswärts sei, was bisher dem Gutdünken des Abtes überlassen war. Versah einer während drei Jahren das Amt eines Statthalters, dann soll er zurückberufen werden oder wenigstens ein anderes Amt bekommen.

Auf den Pfarreien, wo die Pfarrer nicht absetzbar sind, soll der Abt sich hüten Weltgeistliche für immer als Vicarii perpetui anzunehmen. Bevor solche Priester übrigens zur Seelsorge zugelassen werden, sollen genau die Vorschriften von Trient beobachtet und diese Priester vom Ordinarius examiniert und zur Ausübung der Seelsorge approbiert werden. Im Kloster selbst, wo in die Berge hinauf und zur Nachtzeit das Viaticum oft gebracht werden muß, soll ein Weltgeistlicher gehalten werden, der an Stelle des Pfarrers in solchen Fällen die Dinge besorgt. Der Mönch, der Pfarrer ist, soll predigen und die Sakramente in der Kirche oder auch im Dorfe spenden. Keiner der Mönche darf nach auswärts einen Brief senden, ohne daß er ihn zuerst dem Dekan oder einem andern Obern vorgewiesen. Auch darf keiner ohne Erlaubnis des Dekans oder sonstigen Oberen die Klausur verlassen. Damit die Grenzen der Klausur von allen klar erkannt werden, sollen so bald als möglich hölzerne Schranken im Klostergang gegen die Räume der Gäste hin angebracht werden, damit jeder, der sie überschreitet, weiß, daß er die Klausur verlassen hat. Hat aber einer die Erlaubnis zum Ausgehen erhalten, dann soll er nicht allein gehen, sondern ein anderer von den Obern bestimmter Mönch oder ein Laienbruder soll mit ihm gehen. Beide haben vor dem Weggang den Segen des Obern zu holen und ebenso nach der Rückkehr ungesäumt sich dem Obern zu stellen und den Segen zu empfangen.

Da jetzt die Zahl der weltlichen Angestellten bedeutend größer ist als die der Mönche, was wenig den Einkünften und der Berühmtheit des Klosters entspricht, so verordnet der Nuntius, daß die Zahl der Mönche bald möglichst auf wenigstens 20 erhöht werde (1579 waren 15 Mönche da, dabei keine Laienbrüder). Sind die Schulden, die gegenwärtig vorhanden sind, in etwas abgetragen, dann sollen wenigstens 24 Professmönche da sein, sind die Schulden ganz getilgt, dann sollen es

dreißig sein. Doch soll der Abt keine Mönche ohne Zustimmung des Konvents aufnehmen.

Kein Novize soll, wie es das Tridentinum vorschreibt, vor vollendetem 16. Lebensjahr zur Profesz zugelassen werden. Keiner soll auch zum Empfang der Weihen gelangen, ehe er nicht das vom Konzil von Trient vorgeschriebene Alter erreicht hat³. Bei Nichtbeachtung sollten die Geweihten für immer suspendiert bleiben von der Ausübung ihres Amtes und die Weihenden sollten irregulär werden, wie Pius II. dies festgesetzt. Da der Nuntius erfahren, daß in dieser Hinsicht mehrfach gefehlt wurde, so will er, daß der Abt und die andern Obern, die sich dieses Vergehens schuldig gemacht, die Strafe der Suspension und Irregularität ipso facto auf sich nehmen, von der sie nur durch den Papst selber oder jemanden, der die nötigen Vollmachten hat, absolviert werden können. Der Nuntius hat nun auf ihre Bitten hin die Betreffenden kraft seiner Vollmachten absolviert und von der Irregularität befreit und zwar waren es Augustin Hofmann, Priester, Heinrich Rennhas, Diakon, Jakob Erhard und Heinrich Rieser, Subdiacone, die alle vor der Zeit geweiht wurden. Von diesen hat er alle absolviert, ausgenommen Augustin Hofmann, der erst 23 Jahre alt ist. Er soll erst, wenn er das erforderliche Alter erfüllt, als Priester amten können. Als Buße legte der Nuntius diesen auf ein halbes Jahr lang alle Freitage bei Wasser und Brot zu fasten und an diesen Tagen die sieben Bußpsalmen mit Litanei und Gebeten zu verrichten. Den P. Joachim, der von häretischen Eltern abstammte und bis zum 16. Lebensjahr in der Haeresie erzogen wurde, den man ohne jede apostolische Erlaubnis zu den Weihen beförderte, absolviert und dispensiert er ebenfalls. Zur Buße soll dieser an 10 Freitagen fasten und die den andern auferlegten Gebete verrichten⁴.

Damit der klösterliche Nachwuchs recht geschult und gebildet werde, soll nicht nur ein Schulmeister, der in den Humaniora unterrichtet, sondern auch ein Theologe allzeit da sein, der sie in den übrigen liberalen Wissenschaften wie in der Theologie unterweist; so unter den Mönchen selbst kein geeigneter vorhanden, soll ein anderer berufen

³ Gerade dies wurde Abt Adam vorgeworfen, daß er einige zu früh weihen ließ, weshalb Bonhomini bereits früher diese Sache untersucht und geordnet hatte. s. u.

⁴ P. Joachim Müller stammte von zwinglianischen Eltern, die aber von Zürich nach Einsiedeln gekommen waren und offenbar erst hier zum katholischen Glauben übertraten.

werden, auch wenn er aus einem andern Orden wäre. Als Novizenmeister soll ein älterer Mönch bestellt werden, der mit allem Eifer seinem Amte nachkommt.

Damit alle im richtigen klösterlichen Geiste zunehmen, sollen sie die Sakramente der Buße und des Altares öfters empfangen, die Novizen und Professen wenigstens alle Monate und an den höheren Festen, die Priester zweimal im Monat und so oft sie an Sonn- oder Feiertagen im Konventamt assistieren. Die Priester, die wenigstens alle Sonntage und Festtage, aber auch öfters während der Woche die hl. Messe lesen sollen, sollen wenigstens alle acht Tage, wo nicht öfter bei einem vom Abte bezeichneten Beichtvater beichten. Der Abt, der auch da den andern mit gutem Beispiel vorangehen soll, oder der Dekan, mahne und strafe die Säumigen.

In Bezug auf das Z e l e b r i e r e n der hl. Messe sind folgende Vorschriften zu beachten. Die Messe solle nicht vor der Morgenröte gelesen werden, ohne man besitze ein spezielles päpstliches Privileg. Aber auch, wenn ein solches da ist, darf es nicht zu weit ausgedehnt werden, indem, wie es bisher geschah, drei Stunden vor Tagesanbruch zelebriert wurde.

Es darf nicht ohne Altardiener, sei es ein Mönch, ein Kleriker oder ein Schüler, der Talar und Chorhemd trägt, zelebriert werden, der auf das Bekenntnis und die Gebete des Priesters antwortet und wo es nötig, dient.

Auch soll nicht mit zu leiser Stimme zelebriert werden, sondern so daß die Umstehenden es hören. Der Priester darf sich nicht am Altare anziehen, sondern dies hat in der Sakristei zu geschehen. Den Kelch in der Hand tragend, wie die Rubriken dies vorschreiben, soll er unter Vorantritt des Altardieners an den Altar gehen.

Es soll verboten sein, daß den kommunizierenden Laien oder Klerikern der Purificationswein aus dem Kelch gereicht wird, sondern dies hat aus einem silbernen oder gläsernen Gefäß zu geschehen, das nur zu diesem Zweck gebraucht wird.

Genuflexionen und Inklinationen sind genau nach den Rubriken des Missales zu machen. Vor allem sollen die Genuflexionen vor der Eucharistie oder dem Kelch bis auf den Boden gemacht werden, was auch stets dort zu beachten ist, wo das Allerheiligste aufbewahrt wird.

Im übrigen sollen Abt und Mönche die Vorschriften der hl. Regel allzeit treu beobachten, nicht zuletzt auch in Bezug auf das Stillschweigen im Schlafsaal oder im Refektorium. Auch das Schuldkapitel soll

getreu besucht werden, und alles befolgt werden, was zur gewissenhaften Beobachtung der Gelübde gehört.

2. Von der Kirche und deren Einrichtungen.

Das heiligste Altarssakrament wird in der Gnadenkapelle, die zudem ganz schmucklos ist, ebenso ungebührlich als unbequem aufbewahrt, ganz abgesehen davon, daß nichts dessen Gegenwart hier anzeigt. Es kann auch schwerlich bei der Enge des Altars und wegen des Gnadenbildes, das dort in der Mitte steht, daselbst aufbewahrt werden. Es soll entweder auf dem Hochaltar oder dem St. Katharinenaltar im untern Münster aufbewahrt werden. Deshalb soll ein Tabernakel in der Größe und der Ausführung, die einem so hervorragenden Heiligtum gebührt, angefertigt werden. Innwendig soll dieser mit Seide ausgemacht werden und zwar je nach den Zeiten und Festen kostbarer und schöner. In diesem wohl verschlossenen Tabernakel werde das Allerheiligste in einer silbernen Pyxis, nicht in mehreren Gefäßen, wie es zur Zeit der Visitation geschah, aufbewahrt. Zu diesem Zwecke läßt sich ganz gut die Silberschale, die jetzt dort ist, verwenden, wenn diese einen silbernen Fuß bekommen hat, damit sie bequemer gehandhabt werden kann. Sind Kranke zu versehen, so lege man in eine kleinere Pyxis zwei Partikeln, von denen die eine dem Kranken gereicht wird, die andere aber ehrenvoll wieder zur Kirche zurückgebracht und in die größere Pyxis gelegt werde, sonst soll nichts im Tabernakel aufbewahrt werden. Die Partikel sind alle acht Tage zu erneuern; zur Konsekration sollen immer frische verwendet werden. Es soll ein runder Leuchter aus Erz mit sieben oder wenigstens fünf Lampen direkt vor dem Allerheiligsten hängen. Von den Lampen sollen wenigstens drei immer brennen.

Das Viaticum soll in aller Ehrfurcht zu den Kranken gebracht werden, begleitet von zwei brennenden Lichtern, wenn möglich sollen aber auch andere mit brennenden Lichtern mitgehen. Zu diesem Zwecke sollte eine Bruderschaft des hhl. Altarssakramentes errichtet werden, deren Mitglieder vor allem die Begleitung des Allerheiligsten auf Versehgingen übernehmen würden⁵. Der Pfarrer soll daher seine Pfarrkinder öfters dazu mahnen und auch auf die Ablassse hinweisen, die der Papst diesem Werke zugebilligt. Wenn das hhl. Altarssakrament weiterhin getragen

⁵ Erst 1651 wurde dieser Gedanke verwirklicht, indem die Bruderschaft der Zünfte zu Ehren der hhl. Michael und Mauritius der Erzbruderschaft vom Allerheiligsten Sakramente in Rom aggregiert wurde.

werden muß, dann soll immer ein kleiner Traghimmel, wie ihn die Dekrete vorschreiben, der von einem Manne getragen werden kann, mitgetragen werden. Der Dekan soll überhaupt wachen, daß alle Vorschriften über das hhl. Altarssakrament getreu beobachtet werden.

Beim Taufbrunnen wird man besser ein zinnernes statt ein küpfernes Becken hintun. Auf jeden Fall muß das Becken in der Mitte geteilt sein; rechts wird das reine Taufwasser aufbewahrt, im linken Teil soll das gebrauchte Wasser durch eine Röhre, die durch den Fuß des Taufsteines geht, abfließen können. Das Taufwasser soll nicht mit der Hand, sondern mit einem Löffel oder einer silbernen Schale auf das Haupt des Täuflings gegossen werden, damit es rein bleibe. Der Aufsatz auf dem Taufstein soll so eingerichtet werden, daß man nicht immer den ganzen wegnehmen muß, sondern nur in der Mitte vorn ein Teil geöffnet werden kann; doch so, daß Priester und Pate bequem davor Platz finden. Der Taufstein muß immer geschlossen sein und niemand anders soll den Schlüssel dazu haben, denn der Pfarrer.

In jenem Teil des Aufsatzes, der auf dem Taufstein bleibt, soll ein Behältnis sein, worin die hl. Öle, das Salz, das Buch, die Taufschaale und anderes zur Taufe Nötiges aufbewahrt werden kann, es sei denn, daß nebenan ein bequemes Kästchen angebracht werden kann. Damit das Ganze aber vor Staub geschützt werde, soll aus Stoff oder Seide ein grüner oder gelblicher Mantel über dem Aufsatz sich finden. Um den Taufstein sollen ein oder mehrere hölzerne oder steinerne Tritte, nicht mehr als ein halber Schuh hoch, angebracht werden, damit Priester und Pate bequem darauf stehen können. Damit dem Taufstein aber bei der großen Menge des Volkes nichts passiere, ist ringsum ein eisernes Gitter anzubringen⁶. Sehr gut wird es auch sein, wenn das Ganze von einer Art Baldachin, auf vier Füßen, überdeckt wird, worin die Taufe Christi dargestellt ist. Die metallenen Gefäße für das hl. Öl sollen sobald als möglich durch silberne ersetzt werden. Das Krankenöl soll getrennt von den andern hl. Ölen in irgend einem Behältnis, am besten in der Sakristei, gut verschlossen aufbewahrt werden.

Die Reliquien der Heiligen, die in Schreinen oder Häuptern nach außen gut versorgt sind, sollen aber auch im Innern der Behälter gebührend geschützt werden. Bei der Visitation zeigte es sich bei Öffnung eines Schreines, daß die Reliquien nur in Leinen eingehüllt und

⁶ Wirklich zeigt der bekannte Stich Martin Martinis von c. 1601, der das Innere des untern Münsters aufweist, ein solches Gitter um den Taufstein.

die Namen kaum mehr leserlich waren. Schon dort befahl der Nuntius, daß sie sobald wie möglich in Seide gehüllt und daß die Namen der Reliquien deutlich und gut befestigt angebracht würden.

Die Beichtstühle sind nach der unten beschriebenen Form zu erstellen und zwar vier, von denen zwei auf der einen, zwei auf der andern Seite der Kirche an passenden Orten angebracht werden. Außerhalb dieser Beichtstühle dürfen keine Beichten von Frauen entgegen genommen werden.

Die Beichtstühle sollen aus Holz und von allen Seiten, ausgenommen von vorne, geschlossen sein. Sie sind mit einem Aufsatz zu schmücken. Sie sollen ungefähr einen halben Fuß vom Boden abstehen. Von dem Unterbau bis zur Höhe sollen sie 6 Fuß haben. Im Innern soll der Sitz des Priesters in der Höhe von einem Fuß und 10 Zoll (Fingern) angebracht werden; er sei zwei Fuß und 3 Zoll breit und anderthalb Fuß tief. In der Wand, die den Priester vom Poenitenten trennt, werde eine einen Fuß hohe und 10 Zoll breite Öffnung angebracht, die mit einem durchbrochenen Blech versehen und von Seite des Priesters mit einem dünnen Tüchlein geschlossen ist. Außen an dieser Wand werde noch ein Türchen (oder Schieber), in der Größe der Öffnung angebracht.

Auf der Seite des Beichtenden sei eine Kniebank, auf die der Poenite bequem sich niederlassen kann. Über der Öffnung werde ein Bild des Gekreuzigten angebracht, das der Beichtende sehen kann. Gegen den Beichtvater hin finde sich ebenfalls das Bild des Gekreuzigten oder der Mutter des Herrn und darunter die Absolutionsformel, wie sie in den Generaldekreten festgesetzt ist. Über der Öffnung sei auch die Bulle In Coena Domini angeschlagen. An den Beichtstühlen darf sich weder außen noch innen irgend ein Behältnis für ein Almosen finden.

Die Sakristei der Kirche, die durch den Brand von 1577 am stärksten gelitten hat, soll so bald wie möglich hergestellt und mit passenden Schränken für die Paramenten und anderes ausgerüstet werden.

Es soll in der Sakristei ein Altar errichtet werden, wo der Priester (nicht an dem Altare, wo er zelebriert), die hl. Gewänder anzieht. Dort soll eine Tafel sein mit den Gebeten, die beim Anlegen der hl. Gewänder vorgeschrieben sind. Beim Altar soll sich auch ein Betstuhl finden, wo der Priester, der zelebriert oder zelebriert hat, sich vorbereiten respektive die Danksagung machen kann; darum sollen sich auch einige passende Gebete dort aufgezeichnet finden.

Altartücher, wie überhaupt die priesterlichen Gewänder sollen den kirchlichen Zeiten und Festtagen angepaßt sein. Da aber die meisten Meßgewänder der Brunst zum Opfer fielen, soll so bald als möglich gesorgt werden, daß solche in den kirchlichen Farben in genügender Anzahl wieder da sind. Auch für neue Altartücher, von denen nur wenige übriggeblieben, soll gesorgt werden, damit wenigstens drei stets auf dem Altare sind. Auch sollen für die Wäsche die nötigen Ersatztücher da sein.

Die Kelche sind nicht in Säcklein eingehüllt, sondern offen aufzubewahren. Der Priester hat den Kelch zum Altare zu tragen und zwar so, daß zuerst ein Purificatorium sich findet, dann die Patene mit Hostie, darüber die Palla und dann das Velum in entsprechender Farbe, worauf die Burse mit dem Corporale liegt. Es soll gesorgt werden, daß Pallen und Bursen in genügender Anzahl sich finden. Die Purificatorien sollen wenigstens 50 Zoll lang und ein Fuß breit sein und in der Mitte ein kleines Kreuzlein eingestickt haben. Die Tüchlein zum Trocknen der Hände beim Offertorium sollen ebenfalls in der Mitte ein Kreuz haben und zwei Fuß lang und einen breit sein. Es sollen deren wenigstens 24 vorhanden sein. Für die Handwaschung soll ein Becken aus Metall oder Zinn da sein; beim Altar in der Gnadenkapelle aber und dort wo eine Messe gesungen wird, soll es aus Silber sein. Die Meßkännchen müssen gläsern sein, selbst wenn man sie aus Italien kommen lassen müßte, da es schon vorgekommen, daß man den Wein mit dem Wasser verwechselte.

Die Bursen, die zu eng und zu klein sind, sollen wenigstens 10 Zoll in jeder Richtung haben und in der Mitte ein Kreuz oder andere geziemenden Schmuck tragen. Die Corporalia, die in genügender Anzahl bereit zu halten sind, seien in jeder Richtung einen Fuß und 9 Zoll groß, aus feinem Stoff und mit einem gestickten Kreis versehen.

Für die Priester, die von auswärts kommen, sind wenigstens zwei Missalia Romana in Folio bereit zu halten. Auch die Mönche sollen, wenn sie nicht genügend Benediktiner Missalia haben, keine andern als Missalia Romana gebrauchen. Am Altar soll als Unterlage für die Meßbücher nicht ein hölzernes Pult, sondern ein seidenüberzogenes Kissen verwendet werden, das anderthalb Fuß lang und einen Fuß breit ist. Es sollen soviel Kissen in den verschiedenen Farben da sein, als gleichzeitig Messen gelesen werden.

Die Meßgewänder haben sowohl vorne als hinten ein Kreuz zu tragen, auch sollen Stola und Manipel aus gleichem Stoff und von gleicher

Farbe sein. Für die Pontifikalämter des Abtes an Festtagen sind Sandalen mit Tunicellen und Dalmatica wenigstens in roten und weißer Farbe zu beschaffen.

Für den Hochaltar sollen, sobald dies möglich ist, vorab für die Festtage sechs silberne Leuchter angeschafft werden.

Für die Zubereitung der Hostien ist, für den Priester ein größeres, für die Laien ein kleineres Eisen anzuschaffen. Es soll gesorgt werden, daß es deutlicher werde, als das alte. Ein anderes Eisen soll beschafft werden, um die Hostien in runde Form zu bringen. Für die Kirchenwäsche ist ein größeres Becken zu besorgen.

Bei den Altären, die zahlreich vorhanden und gut geschmückt sind, hat man zu sorgen, daß sie bequemer und einheitlicher gestaltet werden, denn jetzt sind die meisten zu eng und zu klein, so daß man kaum das Corporale recht ausbreiten und das Missale hinlegen kann. Auch sind die Stufen der Predella so klein, daß der Priester kaum knien kann. Da aber manche wegen der Enge nicht die gewünschte Form erhalten können, soll man wenigstens sorgen, daß sie durchgängig also aussehen:

Die Altäre sollen wenigstens 6 Fuß breit und drei Fuß zwei Zoll oder mehr tief sein. Von der Predella an sei der Altar $3\frac{1}{2}$ Fuß hoch. Die Predella sei nicht aus Stein oder Mauerwerk, sondern aus wohlgeglättetem Holz. Sie habe eine oder mehrere Stufen, die aber nicht mehr als einen halben Fuß hoch und drei Fuß und zwei Zoll breit sei. Doch soll ein freier Umgang von wenigstens einem Fuß breit sich finden.

Vor den Altären sind die hölzernen Gitter zu entfernen und durch eiserne, so bald es möglich ist, zu ersetzen. Die Gitter dürfen nicht zu nahe an die Altäre gesetzt werden, damit Priester und Diener bequem an den Altar gehen können.

Alle Altäre sind mit einem Kreuz aus Erz zu versehen, das etwas höher ist als die Leuchter. In der Mitte finde sich eine geschmückte Tafel auf der die Worte der Consecration sowie jene Gebete, die nicht leicht aus dem Missale sich lesen lassen, zu finden sind. Beim Hochaltar sind indessen keine Gitter nötig, doch sollen die unbequemen Stufen, in oben angegebener Weise verbessert werden.

Die Bilder in der Kirche, die kunstvoll geschaffen und gut sich ausnehmen, sind aber doch neu zu vergolden oder zu bemalen, wie es der

Kirche ansteht. Dies kann zu gegebener Zeit geschehen, soll aber nicht über drei Jahre hinaus verschoben werden.

Auf dem kleinen Altar in der K r y p t a oder der Unterkirche unter dem Hochaltar, soll entweder nie zelebriert werden oder aber, der Altar soll mit allem Nötigen: Predella, Kerzenstöcken, Kreuz und Bild geschmückt und jederzeit mit Altartüchern gedeckt sein. Vor allem soll der Altar auf die oben vorgeschriebenen Ausmaße und Form gebracht werden ⁷.

Unter Strafe der Excommunication aber verbietet der Visitator, daß in der Krypta, wie es bisher geschah, zu beiden Seiten bei den Fenstern auf Altaria portatilia irgendwann zelebriert werde. Auch der Altar des des hl. Mauritius, der in der Kapelle bei der genannten Krypta sich findet, soll auf die vorgeschriebene Form gebracht und geschmückt und für seine Erhaltung gesorgt werden.

Beim Eingang in der Kirche zur Rechten werde eine marmorne oder wenigstens steinerne Säule angebracht, von ansehnlicher Größe, um das Weihwasser aufzunehmen.

Auf dem Altar des hl. Johannes, der sich im Kreuzgang findet, soll nicht mehr zelebriert werden, damit weder Mann noch Frau Anlaß finde, innert die Grenzen der Klausur zu kommen. Die dort gestifteten Messen sollen auf einem andern Altar in der Kirche gelesen werden.

3. Vom Pfarrer oder andern, die mit der Seelsorge zu tun haben.

Der Pfarrer oder wer seine Stelle vertritt, achte bei der Taufe darauf, daß nicht mehrere Paten oder Patinnen da sind, sondern nur einer oder eine oder höchstens zwei, ein Pate und eine Patin, wie dies das Konzil von Trient verlangt.

Solche die zu Hause getauft wurden, dürfen in der Kirche nicht wieder getauft werden, außer es ergebe sich nach gewissenhafter Nachforschung, daß die Taufe zweifelhaft war, sonst läuft der Pfarrer Gefahr irregulär zu werden. Die andern Caeremonien sollen aber in einem

⁷ Die Krypta wird hier u. W. zum letzten Mal erwähnt. Sie erscheint überhaupt selten (z. B. im Processionale des Abtes Johann von Schwanden c. 1320). Die Krypta wurde offenbar beim Bau des neuen Chores (1674—80) zerstört, denn 1952 angestellte Nachforschungen ergaben, daß sie als Ganzes unter dem heutigen Chorboden sich nicht mehr findet.

solchen Falle immer nachgeholt werden. Dabei ist darauf zu achten, daß der gleiche Pate, der zu Hause funktionierte, auch jetzt in der Kirche erscheint, da sonst bei Nachholung der Caeremonien keine geistliche Verwandschaft sich findet.

Der Pfarrer führe ein Buch, in dem er den Tag der Geburt, der Taufe, den Namen des Kindes sowie die Namen der Paten eintrage. In einem anderen Buch werden die Firmlinge und die Namen ihrer Paten aufgezeichnet. In einem dritten Buche schließlich werden die Ehen mit dem Tage der Eingehung derselben verzeichnet⁸.

In Bezug auf die Eheschließungen weiche der Pfarrer keinen Fingerbreit von den Vorschriften des Tridentinums ab, vor allem halte er darauf, daß die Verkündigung der Ehe an drei Sonn- oder Festtagen geschehe, wie denn auch von der Konstanzer Synode vorgeschrieben wurde, daß dies jeden Monat zu geschehen habe.

Die Christenlehre halte der Pfarrer an Sonn- und Feiertagen — zum wenigsten an Sonntagen — nachmittags, wie dies im kleinen Katechismus des Canisius zu ersehen. Dafür sollen neben dem Pfarrer noch zwei geeignete Mönche bestimmt werden. Zur Förderung dieses überaus wichtigen Werkes soll der Dekan, sobald als möglich eine Christenlehrbruderschaft einführen, für die Papst Pius V. reiche Ablass bewilligt hat, die der Nuntius mit seinen allgemeinen Dekreten publiziert hat⁹.

Der Pfarrer Sorge vor allem auch dafür, daß kein Pfarrkind ohne Empfang der Sakramente und der hl. Ölung sterbe. Diese Sakramente sollen nicht nur, wie der Nuntius bemerkte, einmal gespendet werden, sondern sobald man erfährt, daß jemand zu Bett liegen soll der Pfarrer ihn besuchen, zum Beichten bewegen und die Sakramente spenden. Diese soll er öfters empfangen und der Seelsorger soll nicht vor öfteren Besuchen zurückschrecken, noch dulden, daß man den Empfang bis zuletzt hinausschiebt. Die hl. Ölung aber soll er nur spenden, wenn keine Hoffnung der Wiedergenesung sich zeigt.

Damit der Pfarrer in allen seinen Verrichtungen eifrig und wohl

⁸ Es ging auch hier noch einige Zeit, bis diese Bücher angelegt wurden, vorausgesetzt, daß die ältern nicht verloren gingen, denn die heutigen Pfarrbücher beginnen erst mit 1626.

⁹ Eine solche Bruderschaft wurde nie gegründet.

unterrichtet sei, sollen er und alle, die mit Seelsorge zu tun haben, wenigstens folgende Bücher besitzen und fleißig studieren:

- Ein Brevier, aus dem er die Tagzeiten betet.
- Den römischen Katechismus.
- Den kleinen Katechismus des Canisius.
- Die Beschlüsse des Konzils von Trient.
- Die Beschlüsse der Diözesansynode von Konstanz.
- Das Alte und Neue Testament.
- Eine approbierte Erklärung des neuen Testaments.
- Eine gute Meßerklärung.
- Den Index der verbotenen Bücher.
- Eine Rituale.
- Die *Summa Sylvestri* oder sonst eine probate Summe.
- Ein Leben der Heiligen, aber keine Apokryphen.
- Wenigstens zwei probate Autoren von Homilien.
- Das kleine Werk des Johannes Eulii, das *Enchiridion locorum communium adversus Lutherum* geheißen ist.

In seinen Predigten soll der Pfarrer des öftern auf den der Kirche und Vorschriften des hl. Stuhles gebührenden Gehorsam hinweisen. Ebenso soll er über die Beobachtung des Fastens, was gerne von den Männern übersehen wird, über den öftern Empfang der Sakramente — alle Monate einmal oder an den höhern Festen, — predigen, da dies zu wahrer Frömmigkeit notwendig ist. Er soll auch gehörig aufmerksam machen, daß es, um katholisch zu sein, erfordert sei, die Gebote Gottes und der Kirche zu beobachten, da es heiße: Willst du zum Leben eingehen, so halte die Gebote. Gegen solche, die es versäumen zur österlichen Zeit die hl. Kommunion zu empfangen, gehe er nach dem Kanon vor, der beginnt: *Omnis utriusque sexus . . .* Er soll jedes Jahr die Namen derjenigen fleißig notieren, die die Ostern empfangen haben.

Ein Nachtrag (*Post sigillum*) zeigt, daß Dekan und Konvent angesichts dieser Vorschriften in diesem und jenem Punkte um eine Änderung einkamen. So baten sie, daß die Mette nicht um Mitternacht gehalten werden müsse, was in Hinsicht auf Wallfahrt einfach unmöglich war. Der Nuntius erlaubte vorläufig, bis aus Rom ein Entscheid gekommen, daß sie zu anderer Zeit, keineswegs aber am Tage gehalten werde.

In Bezug auf die Stipendien für die hl. Messen und andere Dienste, will der Nuntius zugeben, daß man solche annehmen und für den Bedarf an Kleidern benützen könne; doch soll keiner wissen, was ihm zukomme. Der Dekan oder ein anderer soll diese Gelder verwalten, doch so, daß keiner irgendwelchen Anspruch darauf erheben kann. Für das

Beichthören aber darf nicht das geringste angenommen werden, sei es, daß es freiwillig angeboten oder in den gemeinen Opferstock gegeben werde.

In Bezug auf die dienenden Frauen läßt sich nichts ändern. Was den Besuch vornehmer Frauen anbelangt, die mit ihren Männern kommen, und die nicht ohne Aufsehen vom Gasthaus ferngehalten werden können, will der Nuntius dies kraft seiner speziellen Vollmachten erlauben, doch dürfen sie keinesfalls die im Kreuzgang aufzurichtende Schranke überschreiten.

Nach dem Complet oder dem Salve, das täglich abends in der Gnadenkapelle gesungen wird, sollen alle im Chor oder in der Gnadenkapelle knieend wenigstens eine Viertelstunde lang, der Betrachtung obliegen. Auch sonst sollen die Mönche dieser Gebetsweise privat öfters obliegen. Immerhin soll an einem so hervorragenden Orte dieser für Mönche so passenden Gebetsweise wenigstens eine kurze Zeit eigens angewiesen sein.

Das Tischgebet soll nicht mehr, wie bisher, von einem Schüler gebetet werden, sondern vom Obern oder Hebdomadar, während die Mönche und die Schüler den Psalm rezitieren. Das Tischgebet soll auch nicht sitzend verrichtet werden, sondern von allen stehend und in gegebener Ordnung.

Die Vorschriften zeigen zunächst, wie der Nuntius manche Dinge vom italienischen und römischen Standpunkt aus sah, der eben nicht immer identisch mit dem schweizerischen und dem überhaupt diesseits der Alpen gebräuchlichen war. So z. B. in Bezug auf das Fasten, den Gebrauch der Ova und Laktiziniën, wo sich längst andere Gebräuche eingebürgert hatten. In manchen Dingen mögen die vom hl. Karl Borromeo, dessen Freund ja Bonhomini war, erlassenen Bestimmungen anläßlich seiner Visitationen begleitend gewesen sein, daneben natürlich die Dekrete und Vorschriften des Konzils von Trient. Manche Bestimmungen geben willkommenen Einblick in die damaligen Gebräuche und Verhältnisse. Manche Forderung brauchte indessen entschieden ihre Zeit und wohl mehr, als der eifrige Visitor, voraussetzte.

Nuntius Bonhomini kümmerte sich auch fürderin um den Gang der Dinge in Einsiedeln. So erkundigte er sich am 11. August 1580 von Freiburg aus beim Dekan, wie es mit der Beobachtung der Dekrete stehe. Die Antwort des Dekans vom 16. August fiel nicht sehr tröstlich aus. Es gab im Kloster selbst Mönche, die sich nicht fügen wollten. Es zeigte sich eben, daß man bei dem großen Mangel an Leuten es bei der Aufnahme neuer Mitglieder allzuleicht genommen hatte. Mehr denn einer

aus den Konventualen führte sich wenig klösterlich auf. Anfangs Dezember 1580 kam der Nuntius nach Schwyz; er hatte vorher in Pfäffikon mit Dekan Ulrich Wittwiler eine Zusammenkunft gehabt. Von Steinen (bei Schwyz) aus, berichtete der Nuntius am 4. Dezember an den Dekan, daß er auf Bitten der Herren von Schwyz erlaube, daß Knechte und Mägde gemeinsam essen. Die Entgegennahme von Almosen für das Beichthören aber kann er nicht erlauben. Es darf in der Kirche ein Opferstock für die gemeinsamen Bedürfnisse des Klosters aufgestellt werden. Daneben gaben die Angelegenheit des suspendierten Abtes immer noch zu schaffen, der gewisse Ansprüche erhob. Abt Adam hoffte immer noch auf eine Rückkehr nach Einsiedeln, aber Schwyz war absolut dagegen. Der Mann war ihnen einfach im Wege. Für Einsiedeln selbst waren diese Verhältnisse auf die Dauer nicht tragbar. Nach längeren Verhandlungen verstand sich der Abt schließlich Ende Juli 1585 zur Resignation. Er blieb in St. Gerold und starb daselbst am 3. Mai 1610, hochangesehen bei Geistlichkeit und Volk. Wenn sich auch seine Verfehlungen nicht leugnen lassen, so hat er doch später sich tadellos gehalten. Er hat auch, wie aus allem ersichtlich dem Kloster, „wohl hausgehalten“, so daß die von Schwyz erhobenen Vorwürfe nicht gerechtfertigt waren. Sein Vergehen bestand in den Augen der Schwyzer vor allem darin, daß er die Rechte und Unabhängigkeit seines Gotteshauses wahren und vor den immer stärker werdenden Zugriffen der Schirmherren sichern wollte. Leider bot sein sittliches Verhalten Anlaß zu dem Vorgehen gegen ihn. Zunächst blieben die Schwyzer Sieger. Früher oder später mußte es aber doch zu einer Klärung der Lage kommen. Es war Abt Placidus Reimann (1629—70) vorbehalten in einem fast zehn Jahre dauernden Streit über die Landeshoheit des Stiftes u.a.m. die Rechte des Klosters erfolgreich zu wahren.

Nuntius Bonhomini, der ein warmer Freund Einsiedelns war und vor allem dessen Dekan, P. Ulrich Wittwiler, dem Nachfolger des Abtes Adam nahe stand, verließ schon Ende 1580 die Schweiz. Er wurde bald zum Nuntius am Kaiserhof ernannt, blieb aber auch späterhin in Verbindung mit dem Stifte. Ihm gebührt das Verdienst der Reform in Einsiedeln die Wege gewiesen zu haben. Sein dritter Nachfolger, Nuntius Giovanni della Torre (1595—1606) setzte das Werk fort. Er nahm 1598 erneut eine eingehende Visitation vor und fand in seinem Rezeß, daß von den Vorschriften Bonhominis einige wohl erfüllt andere aber vernachlässigt worden seien. Daher erließ er ein neues Reformdekret, das sich weitgehend mit dem Bonhominis deckt. Es zerfällt aber nur mehr in zwei Teile, von denen der erste in 27 Abschnitten vom Abt und den Mönchen und der klösterlichen Disziplin handelt, der zweite aber

in 11 Artikeln, bedeutend kürzer als dies bei Bonhomini der Fall, die Verhältnisse in der Klosterkirche ordnet.

Wir heben hier nur die neu hinzukommenden Bestimmungen heraus. Kein Mönch darf außerhalb des Klosters essen, ausgenommen wegen Krankheit oder auf Reisen. Vorab darf keiner, auch wenn der Obere zustimmt, an einer Hochzeit teilnehmen. Sollte auf einer Zelle oder sonstwo Speise oder Trank gefunden werden, die einer beiseite geschafft, trotzdem für alle reichlich vorgesehen ist, so soll er acht Tage bei Wasser und Brot fasten. Gegen solche, die unmäßig Wein trinken, soll mit größter Schärfe vorgegangen werden.

Den Kranken soll alle Sorgfalt zu teil werden. Ein Professe sei eigens mit deren Sorge betraut, der darum auch von andern Geschäften befreit wird. Der Abt hat um ein anständiges Honorar einen Arzt anzustellen, der sooft nötig, den Kranken beistehen soll. Jeder hat dem Abt oder Dekan seine Bedürfnisse zu erschließen.

Der Abt soll auch einen Statthalter (Vicarius) bestellen, der die volle äußere Verwaltung führt, sei es in Bezug auf den Lebensunterhalt der Mönche, sei es in Bezug auf die Ökonomie oder die Einkünfte. Es soll ihm mit Zustimmung des Konvents, ein Gehilfe beigegeben werden, damit so die Zahl der fremden Angestellten vermindert werden kann.

Bei den Verhandlungen und Beschlüssen soll die Stimmabgabe im geheimen, nicht mehr offen wie bisher, erfolgen, besonders auch, wenn es sich um die Aufnahme von Novizen handelt.

Ganz besonders wird wieder die Beobachtung der Klausur eingeschärft. Der Abt hat versprochen, so bald als möglich, ein eigenes Haus zu bauen, wo ehrbare Frauen (jedoch keine Klosterfrauen) empfangen werden können. Der Zugang dazu soll so eingerichtet werden, daß man von der Kirche aus leicht dahin gelangen kann; jeder andere Zugang soll verboten sein. Es soll ein eigener Pförtner hier angestellt werden. Dieser hat abends die Türe fest zu schließen und den Schlüssel dem Statthalter zu bringen. Damit aber die Leute, die an die Pforte kommen, gegen Wind und Wetter geschützt sind, soll über der Pforte ein Vordach angebracht werden. In der Türe soll ein Fensterchen und an der Glocke ein Strick sein. Für die Türen innerhalb des Klosters soll jeder einen Schlüssel an seinem Gürtel hängen haben.

Zum Singen der Ämter in der Gnadenkapelle sollen wöchentlich zwei Professoren und zwei Priester bestellt sein, an Sonn- und Feiertagen aber

haben alle in dieses Amt zu gehen. Zu außergewöhnlichen Zeiten sollen nur zwei Beichtväter zur Entgegennahme der Beichte bestimmt sein, die wöchentlich wechseln.

Für die Mönche hat wöchentlich ein oder zweimal eine Konferenz stattzufinden, in der Gewissensfälle behandelt und die Beichtväter zu treuer Erfüllung ihrer Pflicht ermahnt werden. Damit wurde P. Christophorus Hartmann, der in Mailand und Bologna studiert hatte, betraut.

Der Abt oder Dekan hat wöchentlich auch einmal Kapitel zu halten, wo alle ihre Schuld zu sagen haben.

Für den Chor soll der Abt oder Dekan Breviere und Antiphonare nach den Gewohnheiten von Santa Giustina (in Padua) anschaffen. Die Mette ist, da sie nie gesungen wird, klar und deutlich mit gehöriger Pause in der Mitte der Verse unisono zu rezitieren.

Die Motiv- und Stiftsmessen sind laut zu lesen, damit die Umstehenden es hören (ausgenommen die Sekreten) und zu neuen Stiftungen angeregt werden. In gesungenen Ämtern ist das Credo immer vollständig zu singen. Da für die vielen Motivmessen die Zahl der Priester nicht genügt, so sollen bei der nächsten Quatember zwei Diakone zu Priester geweiht werden. Sobald der Abt einen Novizen aufnimmt, soll er ihm die Tonsur geben, damit er dann ordnungsgemäß zu den Weihen gelangen kann.

Das Almosen, das die Pilger für hl. Messen oder sonst geben, soll bescheiden entgegen genommen und für den allgemeinen Unterhalt verwendet werden. Was aber in der Gnadenkapelle geopfert wird, ist stets von zwei älteren Patres wegzunehmen und in Gegenwart des Abtes zu zählen, der es nach Herkommen verteilt.

Es soll vorab gesorgt werden, daß das Archiv an einem sichern Ort eingerichtet werde, damit dort alle nötigen Dokumente aufbewahrt werden. Die Türe soll zwei verschiedene Schlüssel haben, von denen den einen der Abt, den andern der Dekan oder ein anderer Oberer hat.

Bei den Bestimmungen für die Kirche sind die Einzelheiten, wie sie Bonhomini für die Altäre, Beichtstühle etc. angab, weggelassen. Auch hier wird die Errichtung eines größeren Tabernakels gefordert und zwar soll nur einer in der Kirche und zwar auf dem Hochaltar sein. Von hier hat man zum Austeilen der hl. Kommunion die nötigen Partikel in einem eigenen Gefäß auf einen andern Altar zu holen und nachher wieder zurückzubringen.

In der Sakristei ist eine Waschgelegenheit anzubringen, um die Hände vor und nach der Zelebration zu waschen. In der Sakristei sei auch eine Öffnung, wo man die Ablution u. a. weggießen kann. Ebenso soll in der Sakristei ein Beichtstuhl sein, um Priester beicht hören zu können.

Für die Zubereitung der Hostien soll ein besseres und würdigeres Eisen mit dem Bilde des Gekreuzigten angeschafft werden.

Kelche, Corporale etc. für fremde Priester sind in der Sakristei gesondert zu halten. Auch diese sollen angehalten werden mit lauter Stimme, nach dem sie sich in der Sakristei angezogen, zu zelebrieren. Fremde Priester haben einen Ausweis (Celebret) mitzubringen und vorzuweisen.

Damit diese Vorschriften desto eher beobachtet werden, hat sie jeder Professe innert 14 Tagen abzuschreiben und bei sich aufzubewahren.

Die Verordnungen wurden von Nuntius della Torre unterm 4. August 1598 erlassen. Sie sollten das Werk Bonhomini weiterführen. Diesem Nuntius sollte es beschieden sein, seine Bemühungen 1602 mit der Errichtung der schweizerischen Benediktinerkongregation zu krönen. Unterdessen war eine neue Mönchsgeneration herangewachsen, die nicht zuletzt in Dillingen bei den Jesuiten eine ausgezeichnete wissenschaftliche wie asketische Bildung geholt hatte und die mithalf, daß die soliden Grundlagen für einen neuen Aufstieg des klösterlichen Lebens in Einsiedeln gelegt werden konnten¹⁰.

¹⁰ Die Dekrete der beiden Nuntien finden sich im Stiftsarchiv Einsiedeln unter: *Reformatio Monasterii Einsidlensis per Visitationem Nuntii Apostolici*. A. KC. Dabei liegen auch Briefe von Nuntius Bonhomini, andere Briefe des Nuntius finden sich in: *Acta privata Abbatem Adamum concernentia* A. ZB (3) 2—21. Die Briefe sind zum größern Teil gedruckt in den wenig zugänglichen *Documenta Archivii Einsidlensis* (Einsiedeln 1665) *Littera C*, Nr. XXXVIII S. 80 ff.

Über den ersten Abt von Ettal „Heinrichsreutter“

von Romuald Bauerreiß OSB, München-St. Bonifaz

1. Der Todestag

Als Todestag des ersten Abtes der bergumkränzten weltbekannten Stiftung Ludwig des Bayern Ettal¹, des Abtes Friedrich Heinrichsreutter gilt in den gebräuchlichen Nachschlagewerken² der erste Dezember 1346. Der Genannte war von 1320 bis 1346 urkundlich nachweisbar Abt des oberpfälzischen Klosters Reichenbach³ und man nimmt — etwas unkritisch — an, daß er beide Abteien zugleich innehatte. Der genannte Todestag ist bezeugt durch einen Eintrag in das Totenbuch von Oberaltaich (Ndby.)⁴ sowie durch das *Chronicon anonymi monachi Reichenbacensis* des XV. Jahrhundert⁵. Eine urkundliche Bezeugung erhalten diese Datierungen durch die Bezeugung des Reichenbacher Abtes in Urkunden dortselbst, wo er zuletzt am 28. Mai 1346 auftritt, um dann seinem Nachfolger Platz zu machen.

Es muß auffallen, daß die ältere Ettaler Tradition mit diesem Todestag des 1./XII. nicht übereinstimmt. Für sie ist der Todestag des ersten Ettaler Abtes der 3. Januar 1344. Als schriftlicher Niederschlag derselben kann gelten die Ettaler Chronik des P. Ludwig Babenstuber von 1694 sowie die *Brevis Epitome omnium fidelium ex gremio nostrae*

¹ Die gesamte Literatur über Ettal einschließlich der Archivalien etc in dem nunmehr edierten wertvollen Nachschlagewerk von Hemmerle Joseph, Die Benediktinerklöster Bayerns (Bayerische Heimatforschung IV), München 1951, S. 45 ff.

² Lindner Pirmin, *Monasticon Metropolis Salisburgensis*, Salzburg 1908, S. 130.

³ Hemmerle, ebd. S. 110.

⁴ MG Nocr. III, 239.

⁵ Öfele, *Scriptores rerum Boicarum* I, 100.

*congregationis pie defunctorum*⁶ von ungefähr 1634. Die Ettaler Überlieferung ist aber noch viel älter. Sie ist auch anderwärts bezeugt, wie es der anscheinend unbeachtete Eintrag in das Benediktbeurer Nekrolog⁷ dartut, das nachgewiesen auf einer älteren Vorlage ruht. Der Eintrag — er ist der erste, der den gewaltigen Namenschatz der Nekrologbände der *Monumenta Germaniae* eröffnet — lautet:

3. Januar: Henricus abbas de Ettal

Daß dieser durch seine Namengebung doppelt überraschende Eintrag keine Verwechslung mit zwei anderen Äbten Ettals gleichen Namens darstellt, ergibt sich daraus, daß auch diese beiden Ettaler Äbte (Heinrich Zucker, † 1393⁸ und Heinrich Sandauer, † 1413⁹) ordnungsgemäß eingetragen sind. So erhält der Todestag der Ettaler Tradition eine Stütze, aber auch ein neues verwirrendes Moment, einen neuen Namen für den ersten Ettaler Abt. Entweder ist die Ettaler Überlieferung des 3. Januar irrig oder Friedrich Heinrichsreutter war nicht der erste Abt von Ettal. Ich halte es aber methodisch falsch, die zähe Ettaler Datierung kurz und billig als irrig zu erklären wie es Lindner¹⁰ und alle anderen nach ihm getan. Man muß annehmen, daß man in Ettal, mochten auch seine Geschichtsquellen durch den Großbrand von 1744 wie schon früh durch den baldigen Niedergang vernichtet oder verderbt worden sein, doch noch die Kenntnis von dem Todestag des ersten Abtes besaß, wie man auch die Sterbetage seiner Nachfolger richtig aufgezeichnet hatte. Was wissen wir sonst über die Ettaler Abtwürde des Reichenbacher Abtes Heinrichsreutter?

2. Abt Friedrich Heinrichsreutter.

Daß Friedrich Heinrichsreutter der erste Abt von Ettal war, ist durch keine einzige Urkunde — und es fehlt nicht an solchen in Ettals Frühzeit — bezeugt. Es sprechen darüber lediglich zwei Berichte: 1. Die sogenannten *Fundationes monasteriorum Bavariae* und 2. das oben schon erwähnte *Chronicon Reichenbacense*. Der erstgenannte Bericht stammt

⁶ Hist. Verein von Oberbayern.

⁷ MG Nocr. I, 3. Das Nekrolog ist angefertigt von P. Rhaban Hirschbeindtner 1681 unter Verwendung älterer Vorlagen. Vgl. Lindner, Profeßbuch von Benediktbeuern, Kempten 1910, S. 40.

⁸ MG Nocr. I, 6.

⁹ MG Nocr. I, 4.

¹⁰ Lindner, *Monasticon*, S. 181, Anmerkung 2: Nach den einheimischen Angaben wäre er am 3. Jänner 1344 gestorben, was sicher (!) falsch ist.

aus den letzten Jahrzehnten des XIV. Jahrhundert wahrscheinlich aus der Feder des Diessener Chorherrn Albert von Tegernsee¹¹. Darin wird die erste Gründungsgeschichte Ettals gegeben verhältnismäßig noch einfach ohne allzuviel legendäre Zugabe, aber doch nicht ganz frei davon und die Tatsachen etwas schief darstellend. Der Verfasser, zweifellos ein Ettaler Benediktiner, sagt¹²:

. . . . da machte er (der Kaiser) ein Apty von St. Benedicti ordene mit XXII personen und den ersten apt nam er von Richenbach und saste in dar, der hies apt Fridrich der Heinrichruter; nach dez tode nam er eynen von Nidern Altha, da waz er XL jar prior gewest, der hies apt Eberhard und apt Eberhard gab auch do dy apty auf und vur wider in syn closter heim.

Die zweite Quelle¹³ berichtet:

Anno domini 1323 IV. Non. Maii obiit Otto abbas, cui Fridericus successit, cuius temporibus dominus Ludovicus imperator fundavit monasterium in Etal cum nostris monachis secundum consuetudinem nostri loci Anno domini 1346 Kal. Dezembris obiit Fridericus abbas . . . meruit dici confessor domini Ludovici imperatoris Et fuit primicerius religionis in Etal

Damit ist unser Wissen über den ersten Ettaler Abt auch schon erschöpft. Es sei nur noch hingewiesen, daß man Abt Fr. Heinrichsreutter auch noch den Beinamen „de Nühenpach“ gab. So Lindner¹⁴ in seinem Monasticon und wie ich sehe schon Wiguleius Hund in seiner Metropolis¹⁵. Eine Erklärung dafür habe ich selbst bei den verlässigsten Forschern Ettaler Geschichte bei Bock¹⁶ und P. Plazidus Glashtaner¹⁷ nicht gefunden.

¹¹ Bauerreiß R., Wer ist der Verfasser der „Fundationes monasteriorum Bavariae“ (Diese Zeitschrift 49 [1931] S. 45 f.). Vgl. dazu Schmeidler B., Albert von Diessen und die Geschichtsschreibung von Tegernsee (Z. f. bayer. Landesgeschichte 10 [1937] S. 92). Die *Fundationes* harren leider immer noch einer vollständigen Ausgabe, die sicher vielen sehr erwünscht wäre, da sie viele für die spätere Geschichtsschreibung grundlegende und erstmalige Nachrichten bringen. Leidinger G. *Fundationes monasteriorum Bavariae* (Neues Archiv 24 [1899]) bringt nur Exzerpte.

¹² Leidinger, Ebd. S. 678.

¹³ Öfele, ebd. I, 403.

¹⁴ Lindner, *Monasticon metropolis* Sal. ebd. S. 181.

¹⁵ *Metropolis* II, S.

¹⁶ Bock Fr., Die Gründung des Klosters Ettal (Oberbayerisches Archiv für vaterländische Geschichte 66 [1929] 15: „Niemals wird in den Urkunden seine Ettaler Stellung bezeichnet“.

¹⁷ Ettals monastische Ahnen (Ettaler Mandl 25 [1937/38] 35 f, 88 f).

Wir können schließlich nur hinzufügen, daß eine fast ununterbrochene Kette Reichenbacher Urkunden von 1320¹⁸, 1333, 1337, 1342, 1342, 1346 seine Anwesenheit in Reichenbach verbürgt und daß er, was schon andersweitig aufgefallen ist¹⁹, sich nie als Abt von Ettal bezeichnet.

3. Die Kalbensteinberger Ahnengalerie.

In leichtgewellter Landschaft Mittelfrankens, im Landkreis Gunzenhausen liegt ein Pfarrdörflein Kalbensteinberg²⁰ genannt. Die dortige evangelische Pfarrkirche zeichnet sich aus durch einen gewissen Reichtum der Ausstattung, wie er sonst in evangelischen Kirchen nicht leicht zu finden ist und geradezu den Eindruck einer Sammlung erweckt. Man findet dort schönste Gotik und Renaissance in Figuren, Altärchen, Wappen usw. Am meisten fallen aber auf die Fresken, die den alten Chor dortselbst schmücken. Es sind dreizehn Kniebilder von geistlichen Personen mit Wappen und einer in Rahmen gefaßten Unterschrift, die insgesamt einer alten Nürnberger Patrizierfamilie angehören, den Rieter von Nürnberg, Rieter von Kornburg oder Rieter von Boxberg, wie sie sich im Laufe der Jahrhunderte nach ihren Edelsitzen oder Verschwägerungen nannten. Die Fresken stammen von dem Nürnberger Maler Nikolaus Öhler, der 1633 in Kalbensteinberg starb. Es handelt sich in den genannten Fresken um folgende Personen²¹:

1. Katharina Rieter, Äbtissin O. Cist. von Himmelskron, † nach 1409/1411.
2. Hans Rieter, 1388—1441.
3. Peter Rieter, Barfußler in Nürnberg (Minorit) † 1462.
4. Barbara Rieter, geb. v. Seckendorf seine Hausfrau, 1455 Klarissin in Nürnberg, † 1476.
5. Gertraud Rieter von Boxberg. Benediktinernonne von Holzen bei Donauwörth, † 1498.
6. Barbara Rieter, Dominikanerin v. St. Katharina in Nürnberg, † 1497.
7. Margaretha Rieter, ebenfalls Dominikanerin v. St. Katharina, † 1517.

¹⁸ Mon. Boica 27, 97 ff.

¹⁹ Bock, ebd.

²⁰ Zur Kunstgeschichte und Bauentwicklung der Kirche vgl. Kunstdenkmäler Bayerns, Mfr. BA. Gunzenhausen, S. 171 ff.

²¹ Die Datierung und Bezeichnung stammt nicht aus eigener Anschauung sondern ist den Kunstdenkmälern, ebd. entnommen.

8. Christoph Rieter, von 1524—1529, Abt der Benediktinerabtei Andechs.
9. Hans Georg Rieter, Chorherr von Freising, später Chorherr in Speyer, † 1536.
10. Christoph Adam Rieter, † 1551 als Hofmeister des Kardinalbischofs Otto von Augsburg.
11. Hannibal Rieter, Domherr von Freising, resignierte und starb 1588.
12. Emerentia Rieter, Benediktinernonne von Holzen und Kustorin, † 1576.

Am meisten aber überrascht auch den ersten Abt von Ettal in der Galerie zu finden mit folgender Unterschrift²²:

Herr Friedrich Heinrich Rieter. Ist zu Etal von Kaiser Ludwig um das Jahr 1330 zum ersten Abt S. Benedicti Ordens erwählt worden. Starb am 3. January Anno 1344.

Was ist von dieser eigenartigen Ahnengalerie in Kalbensteinberg zu halten. Die Nr. 1, 3, 4, 5 und 8 habe ich überprüft und sie als durchaus richtig erfunden. Es besteht kein Anlaß die Angaben bei den anderen Bildern, deren Zuverlässigkeit sich übrigens wohl noch überprüfen läßt, zu bezweifeln. Was ist aber dann mit dem ersten Abt von Ettal Heinrich Rieter?

Neben dieser gemalten geistlichen Genealogie der Rieter gibt es zwar keine moderne Stammtafel, aber das Nürnberger Stadtarchiv birgt ein altes Geschlechterbuch der Rieter, kurz das „Rieterbuch“ genannt, das sich auch durch seine Ausstattung auszeichnet. Es ist im ausgehenden XVI. Jahrhundert angelegt und will alle Mitglieder der Rieterschen Familie umfassen, allerdings nur die männlichen. Seite 36 wird auch der erste Abt von Ettal angeführt²³:

Herr Friedrich Heinrich Rieter. Als der aller Eltist ist, so dieser Zeit in Gedechnus gefunden wirdt. Hat zu ehgemahel eine von Reuschach. Erfindet sich, daß Kaiser Ludwig, Stiffter des Closters Öthal In Bairn gewest unnd ernennter Fridrich Heinrich Rieter mit anderen Zwölf Rittern sampt irenn gemahlen und sechs Witbenn Anno 1330 Alldo Inn Sanct Benedicten Orden eingegangen. Unndt wardt merernennter Rieter von Höchst gedachter Kay. Majestät Zu erstem Apt aldo verordnet und bestettigt . . . Starb Anno 1336 an sanct Paulus bekerungstag.

²² Laut gütiger brieflicher Mitteilung des H. H. Pfarrers Kühnlein von Kalbensteinberg, wofür ihm hier herzlicher Dank gesagt sei.

²³ Gütige Mitteilung des H. Dir. Dr. Friedrich Bock vom Stadtarchiv Nürnberg, wofür ich den gebührenden Dank aussprechen möchte.

Wie weit das Rietersche Stammbuch Glaubwürdigkeit beanspruchen kann, ist und kann hier nicht untersucht und entschieden werden. Hier ist zunächst festzustellen, daß das Stammbuch keineswegs die Vorlage für den Kalbensteinberger Maler war. Der Todestag und das Todesjahr differieren vollständig, wenngleich auch der Stammbuchschreiber Heinrich Rieter noch im Januar (Pauli Bekehrung = 25. Januar) sterben läßt. Neu ist die Nachricht, daß dieser Ettaler Abt verheiratet war mit einer von Reuschach, deren Geschlecht ich nicht feststellen konnte. Es sei hingewiesen, daß in der Rieterschen Familie Ordenseintritte als Witwe oder Witwer nichts Ungewohntes waren. (S. oben).

Wie kam nun der erste Ettaler Abt in die Rietersche Sippe? Man wird sagen, das ist so eine typische Renaissancemarotte den Stammbaum mit glänzenden Namen zu bereichern und womöglich in antik-römische Familien hinaufzuführen. Doch die gemalte Ahnengalerie macht keineswegs den Eindruck dieser Humanisteneitelkeit. Was ist es schon Gewaltiges um einen Benedikterabt damals wie heute! Der erste Abt von Ettal war nicht so groß und bedeutend und wir haben unsere Mühe seine Persönlichkeit festzustellen. Die genannte Äbtissin von Himmelskron Katharina Rieter, „eine Bürgerin von Nürnberg“, ist urkundlich um 1406 bezeugt, könnte also wohl schon einen äbtlichen Vorgänger in ihrer Familie gehabt haben. Aber ist Friedrich Heinrichsreutter von Reichenbach schließlich nicht aus einem Mißverständnis in die Reihe gelangt, indem man eben den „Heinrichsreutter“ spaltend einen Abt Heinrich Rieter daraus geformt hat. Aber die Rieter hätten auf diese Weise noch viele, deren Familienname mit reutter zusammengesetzt war, zu den Ihrigen machen können.

Man könnte das Namensmißverständnis des Heinrichreutter und Heinrich Rieter noch gelten lassen, wenn eben durch die widersprechende Datierung, das heißt durch die eigenständige Ettaler Datierung des Todestages und schließlich auch des Todesjahres die ganze Ettaler Abtwürde des Reichenbacher Abts nicht schon erschüttert wäre. Es überrascht wirklich in der Kalbensteinberger Unterschrift die Ettaler Überlieferung, nämlich den 3. Januar 1344, zu finden. Es ist kaum anzunehmen, daß man in Kalbensteinberg noch eigene Erkundigungen über den Todestag des ersten Ettaler Abtes in Ettal selbst einholte. Für jeden Fall wäre es dann eine Bestätigung der Ettaler Datierung von damals und durch das frühe Todesjahr wäre die Abtwürde des Heinrichreutter, der urkundlich erst 1346 starb, ohnehin hinfällig.

Die Doppelabtwürde Friedrich Heinrichsreutters hat in der kritischen Geschichtsschreibung schon immer etwas Verwunderung erregt und

man merkt die Verlegenheit wohl heraus, die sich in dem Wörtlein „es scheint, daß Abt Friedrich etc.“ kundgibt. War auch in Ettal das Benediktinerkloster keineswegs das Dominierende, sondern in den Anfangsjahrzehnten das Ritterstift, sowie alle wirtschaftlichen Dinge vom „Rittermeister“ (magister) erledigt und gezeichnet wurden, so fällt es doch auf, daß der angebliche erste „Abt“ von Ettal in der neuen Stiftung, die in ihrer originellen Aufmachung so sehr eines ordnenden Geistes bedurft hätte, nie oder wenigstens für einige Zeit sich blicken ließ. Das Reichenbacher Chronicon erwähnt ihn auch keineswegs als „Abt“ von Ettal, sondern heißt ihn den „primicerius religionis“, das man wohl als „oberster Leiter“ des klösterlichen Lebens“ übersetzen könnte. Das war er schon vermutlich durch die gute Disziplin seines Hauses ohne die Besiedlung Ettals, als ihn Bischof Nikolaus von Regensburg (1313—1340) zum Visitor sämtlicher Benediktinerklöster seiner Diözese bestellt hatte. Vielleicht darf man das Verhältnis des Reichenbacher Abtes Heinrichsreutter zu dem ersten Abt von Ettal vergleichen mit jenem des Abtes von Scheyern zum damaligen Neu-Ettal mit seinem übrigens durchaus selbständigen Prior Willibald Wolfsteiner.

Aber spricht der älteste Bericht über die Gründungsgeschichte Ettals, die schon erwähnten *Fundationes monasteriorum Bavariae*, die immerhin schon dem XIV. Jahrhundert angehören, nicht einwandfrei und klar von dem ersten Abt von Ettal Friedrich Heinrichsreutter? Es wurde schon gesagt, daß der Gründungsbericht keine volle Glaubwürdigkeit beanspruchen kann. So ist alles was der Schreiber über den zweiten Abt von Ettal, den Niederaltaicher Eberhard, berichtet unwahrscheinlich und zum wenigsten verzerrt. Eberhard soll vierzig (!) Jahre Prior in Altaich gewesen sein und dorthin wieder zurückgekehrt sein. Weder die Altaicher Annalistik, die durch den bekannten Abt Hermann starke Förderung gefunden, noch auch das Altaicher Nekrolog²⁴, das uns nunmehr vorliegt, wissen etwas von einem Prior oder Abt Eberhard.

Daß man in Ettal den zweifellos bekannteren Abt Friedrich Heinrichsreutter, der ja zu Ettal seine guten Beziehungen hatte, mit dem weniger bekannten Heinrich Rieter schon früh verwechselte, ist wohl verständlich.

Ich stehe nach Allem nicht an den bisherigen ersten Abt Ettal Friedrich Heinrichsreutter zu Gunsten des Patriziers Heinrich Rieter von Nürnberg aufzugeben, der am 3. Januar 1344 gestorben ist. Noch bleibt zu

²⁴ MG Nocr. IV, 27 f.

erklären woher die Bezeichnung des Friedrich Heinrichsreutter „de Nüchenbach“ kommt. Die Heimat der Heinrichsreutter, die in Reichenbach ihr Erbbegräbnis hatten, ist bekannt. Sie lag in der Nähe des oberpfälzischen Städtchens Rötz (BA. Waldmünchen)²⁵. Aber weder dort noch in Schwaben oder Österreich kennt man ein „Nüchenbach“.

Die Ernennung eines Nürnberger Patriziers zum ersten Abt der so teuren Stiftung wäre nicht überraschend. Es ist bekannt, daß die Bürgerschaft der großen Städte zu den verlässigsten Anhängern des Kaisers zählte. Wir haben auch einen unmittelbaren Beleg für die Zusammenarbeit mit Nürnberger Patriziern bei einer Klosterstiftung. So hat der Kaiser die Stiftung des Frauenklosters *Pillentreuth*²⁶ bei Nürnberg von 1345 (Mfr. BA. Schwabach 1552 untergegangen) in die Hände eines Nürnberger Bürgers gelegt, des Konrad Gross. Dessen Rolle bei der kaiserlichen Stiftung kann hier nicht behandelt werden. Es ist schon aufgefallen, daß diese Ludwigsstiftung ähnliche Züge wie Ettal aufweist. Auch hier war das Patrozinium *Mariae Siedung* sowie eine Zwölfzahl der Frauen (Eremitinnen) und eine „Meisterin“ vorgeschrieben waren²⁷. Daß die Rieter schon früh Ansehen genossen, zeigt die Äbtissin von Himmelskron Katharina Rieter, die den ersten Abt von Ettal noch kennen konnte²⁸.

Aber auch für die unmittelbaren engen Beziehungen der Rieter zu den deutschen Kaisern liegt ein Beleg vor. 1431 erneuert König Sigismund den Rietern das „nach alter, löblicher Gewohnheit seiner Vorfahren, der römischen Kaiser und Könige“ bestehende Privileg der „ersten Bitte“, wenn der König zu einer Regalienverleihung in Nürnberg im Haus der Rieter (!) verweilt²⁹.

Wir fassen zusammen: 1. Die Ettaler Haustradition kennt einen anderen Todestag und ein anderes Todesjahr des ersten Abtes als es die Daten des Reichenbacher Abtes Heinrichsreutter sind. 2. Die Ettaler Tradition wird gestützt durch die Benediktbeurer, die dem ersten Abt

²⁵ So. *Glasthauer*, ebd.

²⁶ Vgl. nunmehr *Kunstdenkmäler Bayerns*, Mfr. BA. Schwabach (1939), S. 252.

²⁷ Ebd. S. 7. Vgl. nunmehr die wichtige Untersuchung von *Gemperlein August*, Konrad Gross, der Stifter des Nürnberger Heiliggeist-Spitals und seine Beziehungen zu Kaiser Ludwig (Mittlg. d. V. f. Gesch. der Stadt Nürnberg 39 [1944] 83—126).

²⁸ *Wieland M.*, in *Cisterzienserchronik* 1903, S. 36.

²⁹ *Regesta boica* XIII, 217.

noch dazu den Namen „Heinrich“ gibt. 3. Unabhängig davon gibt es in der Familie des Nürnberger Patriziergeschlechter der Rieter eine durchaus glaubwürdige Überlieferung, daß der erste Abt von Ettal ihrer Familie zugehörte und den Namen Heinrich trug wie sie auch den Todestag nach der Ettaler Überlieferung kennt. 4. Es ist außer dem Bericht in den *Fundationes monasteriorum Bavariae*, der manche Unrichtigkeit aufweist, nirgends behauptet oder gar urkundlich belegt, daß der erste Abt von Ettal der Reichenbacher Abt Heinrichsreutter gewesen, wengleich ihm zweifellos eine wichtige Rolle bei der Gründung Ettals zufällt. 5. Es ist sehr unwahrscheinlich für die damalige Zeit, daß Heinrichsreutter zwei Abteien zugleich innehatte. Es mag den lieben Ettaler Mitbrüdern überlassen bleiben der Nürnberger Patrizierfamilie der Rieter nachzugehen und einen verlässigen Stammbaum herzustellen.

Die kirchliche Aufklärung bei den Benediktinern der Abtei Banz

im Spiegel ihrer von 1772-1778
herausgegebenen Zeitschrift

Von Wilhelm Forster OFM, München

Fortsetzung und Schluß zum vorigen Heft (1951/III. IV.) S. 172

IV. Kapitel: Die Stellung der Zeitschrift im Geisteskampf der Aufklärung.

1. Die Zeitschrift und die scholastische Philosophie und Theologie

Es besteht heute kein Zweifel mehr darüber, daß die um die Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert auf den Universitäten betriebene scholastische Philosophie und Theologie viel hinter der geistigen Lebendigkeit der mittelalterlichen und der spanischen Scholastik des 16. Jhs. zurückstand. Sie war weithin zu einem „Inbegriff von Terminologie und Spitzfindigkeit“ erniedrigt, hatte die so notwendige Beziehung zum Leben verloren und nahm vor allem nicht genügend Föhlung mit der neu erstandenen mechanisch-mathematischen Naturwissenschaft. Darum wurde die Kritik an der Scholastik und ihren Vertretern zum Hauptkennzeichen der Männer, die schon vor Aufhebung des Jesuitenordens den philosophisch-theologischen Wissenschaften in Form von neuen Ideen neues Leben zuzuföhren gedachten. Der Herausgeber der Banzer Zeitschrift rechnet sich zu diesen Männern und liefert in seinem Journal einen Beitrag zur Kritik an der Scholastik und ihren besonders jesuitischen Vertretern.

Die fränkischen Zuschauer, die vor allem der Unterrichtsmethode der Jesuiten den Krieg erklärten, üben scharfe Kritik an der aus der scholastischen Methode erwachsenen „Disputierwut“ an den jesuitischen

Schulen. In einer eigenen Abhandlung¹ eifert Sprenger gegen das starre Festhalten an den alten „Formeln“ und scholastischen Ausdrücken, „die von den alten Schulweisen nur erfunden seien, um ihre unerheblichen Spekulationen damit auszudrücken“. Das alte scholastische Axiom: „qui bene distinguit, bene docet“ hält Sprenger nicht für die Sache eines wahren Philosophen, weil diese Art zu philosophieren für das Leben völlig unnütz sei. Die ganze Kenntnis, die die Schüler von philosophischen Schulen mitbrächten, bestünde in einigen unnützen und unverständlichen Worten, die im Leben und Beruf völlig unbrauchbar seien. Die bisherige Art der Disputationen mit ihren „geheimnisvollen Worten“ sei aber nicht nur unnütz, sondern sogar schädlich für die weitere Entwicklung des jungen Menschen. Auf diese Weise bekäme man nicht Leute, die vernünftig zu urteilen und sich vor den Quellen der Irrtümer zu hüten verstünden, sondern „Pedanten, hilflose Menschen in allen Fragen, wo nichts zu distinguieren sei und die bei jedem Widerspruch eine Disputierwut befall“². Da dadurch aller feiner Geschmack zerstört werde, sei die bisherige Art der Disputationen auch nachteilig für den Charakter des Menschen und die Ausübung der Pflichten. Der Einwand der Gegner, daß durch die Disputierübungen der Verstand geschärft werde, wird von Sprenger durch den Hinweis auf die Mathematik widerlegt. Durch diese scharfe Kritik will der Herausgeber der Zeitschrift freilich nicht alle Disputationen abgeschafft wissen, sondern er will sie nur einschränken. Dabei sollen „bloße Subtilitäten und unnütze Schwierigkeiten“ ganz ausgeschieden werden. Ohne alle „Sophisterei“ soll der Hauptzweck klar herausgestellt werden, statt sich über einen nichtentscheidenden Ausdruck lange herumzubalgen. Der Verfasser der Abhandlung hält es für viel zuträglicher, junge Leute manchmal einen Aufsatz ausarbeiten zu lassen, worin sie ihre Gründe und Gegenstände vorbringen könnten, als sich an die alten Disputiermethoden zu halten.

Schon diese Kritik Sprengers zeigt, daß man in Banz nicht nur gegen die Schulmethode der Jesuiten, sondern gegen die alte Philosophie überhaupt und ihre Terminologie eingenommen war. In der Rezension zu einer akademischen Abhandlung des Würzburger Jesuiten P. Vaeth² kommt das klar zum Ausdruck. Unter dem Druck der Verhältnisse macht Vaeth bei Erörterung der eucharistischen Accidentien das Zugeständnis, daß man gut katholisch sein könne, auch wenn man die peripatetischen

¹ Zuschauer IV 170, Pl. Sprenger, Gedanken über die Disputierart in den Schulen.

² P. Vaeth, Concordia veritatis ontologicae de accidentibus cum veritate theologica de speciebus Eucharisticis stabilita, Wzb. 1772. Zuschauer II 37.

Accidentien leugne. Der Kritiker in Banz hält Vaeth gegenüber Erörterungen über die *Accidentia absoluta* überhaupt für „unnütze Sprudelleien“, rechnet sie zu „scholastischen Stiergefechten“ und bedauert es, daß man, wie es Vaeth tut, die Schüler noch immer damit pläge.

Wie tief die Abneigung gegen die Scholastik, wenigstens zu Beginn der Zeitschrift, ging, zeigt eine Kritik an dem Fuldaer Benediktiner Bardo Herbert, der in seiner Logik³ die Kategorien und Suppositionen, wie sie bisher in den Schulen gelehrt wurden, anführt, nicht um sie seinen Schülern als Ideal philosophischen Denkens darzustellen, sondern nur um sie damit überhaupt bekannt zu machen, und ihnen damit zu zeigen, wie man früher Philosophie betrieben habe. Der Kritiker der Banzer Zeitschrift will aber nicht einmal eine solche nur geschichtliche Erwähnung gelten lassen. Um dergleichen „unnütze Tändeleien“ in ihr gehöriges Licht zu bringen, will er, daß den Schülern nicht einmal ihr Name bekannt gemacht werde; denn im Unnützen unwissend zu sein, sei keine Schande.

Mit besonderer Heftigkeit wendet sich die Zeitschrift gegen die bisherige Gewohnheit einzelner Orden und Schulen, sich in der Philosophie und Theologie auf bestimmte Lehren und Meinungen zu verpflichten und nur im Sinne der „Schule“ zu lehren. Dem P. Jakob Berthold, OFM von Dettelbach, wird bei Gelegenheit der Rezension seiner Dissertation über die Möglichkeit einer Union im Glauben⁴ bei allem Wohlwollen, das man seinen Gedanken entgegenbringt, angeraten, „die Theologie soviel immer wird möglich sein von allem Scholastizismus zu reinigen und sie ganz allein zum wesentlichen Nutzen zu lehren“. Das in den Corollarien vom Verfasser öfter angeführte Bekenntnis zur skotistischen Schule ist dem Kritiker „ein Schwören auf alte Hefte, eine Sünde gegen das Selbstdenken und eine Beleidigung des guten Geschmacks!“

Mit der sterilen Geistigkeit des Scholastizismus wird weithin auch die fruchtbare Geistigkeit der Hochscholastik abgelehnt. Man wahrt sich auch ihr gegenüber das Recht des Selbstdenkens. Theologische Begriffe, die bisher zum Rüstzeug jedes Theologen gehörten, werden als unnütze und lärmende Streitfragen abgetan. Im Jahre 1782 erschien in Würzburg

³ Bardo Herbert, *Elementa logicae eclecticae commoda Tironibus methodo vicibus adornata*, Fulda 1773. Zuschauer IV 122.

⁴ Jakob Berthold, *Cogitationes Pacis et Unionis inter Religiones christianas*, Wzb. 1778. LdkD III 70.

eine asketische Abhandlung⁵, in der der Verfasser, ganz in der scholastischen Terminologie sich bewegend, zehn aus den Eigenschaften Gottes sich ergebende Reuemotive für begangene Sünden anführt. Die Zeitschrift wendet sich in einer scharfen Kritik gegen dieses „jeglicher Psychologie und philosophischer Menschenkenntnis bare“ Buch. Darauf schrieb der Verfasser der Abhandlung eine Erwiderung gegen die Kritik der LdkD⁶ und verteidigt sein Verfahren. Die Erwiderung der Zeitschrift hierauf offenbart die tiefe Abneigung gegen die Scholastik und ihre in der Theologie gebräuchliche Terminologie bei den Banzer Aufklärern. Die in der Hochscholastik von St. Thomas, Skotus, Durandus, Aureolus und anderen viel erörterten theologischen Probleme von der vollkommenen und unvollkommenen Reue, von der Beschaffenheit und dem Charakter des der Seele durch die Absolution eingepprägten „ornatus“ werden als lärmende Streitfragen des 13. und 14. Jhs. bezeichnet, die man sich von keinem Theologen der Zeit aufdrängen lassen will. Ihnen gegenüber vertritt der Kritiker der LdkD eine „esoterische Theologie“, die er aber sorgfältig für sich behalten will, um nicht vor das Autodafé der Scholastiker gezogen zu werden.

Wie man in Banz über den Wert der Scholastik dachte, zeigt die Rezension über die Geschichte der Theologie von dem Subdirektor und Professor der Dogmatik in Bruchsal, Adam Brandmeyer⁷. Das Werk, das 1778 erschien, erweckte „bei dunklen mit Schulstaub übersäten Scholastikern eine große Gärung“, weil darin die Philosophie und Theologie der Scholastik einer vernichtenden Kritik unterzogen wird. Unmißverständlich stellt sich der Banzer Kritiker auf die Seite des Verfassers, dessen Erklärungen als deutlich und bestimmt hingestellt werden und der mit reellen Begriffen arbeite, während „die Glaubenssätze gegen Ende des 11. und 12. Jhs. in lauter unverständliche Worte gelüllt

⁵ *Vir catholicus de vitae praeteritae peccatis docte sive unice propter Deum offensum per decem perfecti doloris incitamenta plangens et pro residuo vitae prudenter disponens*, Wzb. 1782. LdkD IV 392.

⁶ Frage: Ob vir catholicus de peccatis suis . . . plangens, wie auch der Christ in der Buße wirklich durch 10 Beweggründe einer vollkommenen Liebesreue seine Sünden bereut hat? mit ja beantwortet und der Rezension der LdkD (IV 392) entgegengesetzt von dem Verfasser des Werkchens: Der Christ in der Buße, 1783, LdkD IV 731.

⁷ Adam Brandmeyer, *Schema introductionis in universam theologiam christiano-catholicam continens definitiones, axiomata, theoremata, consectaria et corollaria, una cum discursu praeliminari de origine, mutatione ac fati theologiae christianae*, 1778. LdkD III 477.

und statt der nützlichen und christlichen Wahrheiten die abgeschmacktesten Grillen abgehandelt worden wären“. Dem hl. Thomas spricht der Verfasser noch Fähigkeiten zu, aber nur, wenn er in besseren Zeiten gelebt hätte, würde er sich als ein großes Genie gezeigt haben. Dagegen wird Duns Skotus „und seinem Geschwader“ alle Vernünftigkeit abgesprochen. Durch sie sei der Menschenverstand völlig aus der Theologie verbannt worden. Dasselbe Urteil ergeht über die Theologie der Jesuiten. Durch das „Uning der scientia media“ seien alle Versuche, eine bessere und zeitgemäße Theologie zu schaffen, vereitelt worden.

Nach dem Urteil eines Banzer Kritikers ist „die in die Theologie übertragene Dialektik des Aristoteles“ Ursache der meisten Ketzereien und ein Haupthindernis für die Wiedervereinigung im Glauben. Sie sei „die Mutter vieler mehr fürwitziger als nützlicher“, oft auch lächerlicher Fragen. Die Ketzer hätten sich dahinter verschanzt und die katholischen Theologen hätten in dieser Theologie keine hinreichende Gegenwehr gegen sie gefunden. Man bedauert es, daß auch nach dem Konzil von Trient die Theologen nicht aufhörten, „ewige Wahrheiten und Menschentand durcheinanderzumengen, daß sie mehr für die Verfechtung ihrer Meinungen sorgten, als für eine gesunde Glaubenslehre“. Dadurch hätten sie Anlaß zu den Spöttereien der Irrgläubigen gegeben und eine Wiedervereinigung der Christen in der katholischen Kirche unmöglich gemacht⁸.

Man hält daher in Banz Ausschau nach dem neuen Dogmatiker, der dem Aristoteles wieder zurückgeben möchte, was man von ihm abgeborgt hat. Besondere Schwierigkeiten oder gar eine Gefahr für den Glauben sieht man in dieser Forderung nicht. „Denn“, so sagt ein Korrespondent der LdkD aus Trier, „da ich nicht schuldig bin zu glauben, daß der heilige Geist dem inspirierten Schriftstellern alle Worte in die Feder diktiert hat, so wird man von mir noch viel weniger verlangen können, solches bei den Entscheidungen der allgemeinen Kirchenversammlungen annehmen zu müssen. Wenn nur der eigentliche Sinn der Worte meinen ganzen Beifall hat. Der Kern und nicht die Schale ist de fide. Jener war und blieb alle Zeit. Diese kann sich ändern.“⁹ Mit Feuereifer kämpft die LdkD gegen „jene Schafsköpfe, welche wännen, die katholische Kirche könne allein auf ihren scholastischen Schultern ruhen“. In dem Verhalten dieser Theologen, jede neue Meinung, die mit ihren

⁸ LdkD IV 133. Rezension zu: Fel. Ant. Blau, *De regula fidei catholicae dissertatio theologica*, Mainz 1780.

⁹ LdkD VII 601.

altväterlichen Heften nicht übereinstimme, mit aller Schärfe zu bekämpfen, sieht man in Banz ein Bestreben, „den Menschenverstand in Dingen, die das wesentliche der Religion nicht angehen, in Vormundschaft zu halten“¹⁰.

Diese kritisch ablehnende Sprache gegen die Scholastik könnte leicht die Vermutung nahe legen, daß die Banzer Philosophen und Theologen einen vollständigen Bruch mit der in der katholischen Dogmatik bisher gebräuchlichen Terminologie vollzogen hätten. Allein dem ist nicht so. Man war in Banz zwar eifrig bestrebt „nach einem neuen Kleid für die alte Wahrheit zu suchen, den alten Kern der katholischen Wahrheit mit einer neuen zeitgemäßerer Schale zu umgeben“, aber, da bei fortschreitender Aufklärung auf dem Gebiete der katholischen Theologie viele Theologen mit der alten Schale auch den alten Kern der christlichen Wahrheit aufgaben, und eine völlige Nivellierung und Relativierung des katholischen Dogmas herbeizuführen drohten, wuchs bei den Banzer Literaten immer mehr die Erkenntnis, daß „jene oft sehr scharfsinnigen Denker der Scholastik“ sehr wohl dazu gebraucht werden könnten, das christliche Dogma gegen Angriffe aller Art zu schützen und zu verteidigen. Besonders der hl. Thomas ist ihnen auf dem Gebiete der Theologie trotz seines Aristotelismus eine anerkannte Autorität, die man gerne studiert und zitiert. Stolz bekennt sich ein Kritiker der Literatur als „ehrerbietungsvollsten Schüler des hl. Thomas“, der die Frage der Willensfreiheit z. B. viel philosophischer erörtert habe, als alle neueren Philosophen, da er sie aus der Natur des Menschen bestimmte¹¹. Dem Dominikaner P. Augustin Krazer wird es bei Besprechung seines liturgiegeschichtlichen Werkes¹² zum Vorwurf gemacht, daß er, obwohl Dominikaner, obwohl regens studii generalis und Thomist, gleich am Anfang seiner Abhandlung, wo er von dem Nutzen der Liturgie und ihrer Notwendigkeit redet, „nicht die gar schönen Sätze des hl. Thomas zu Grunde gelegt habe“. Der Kritiker der Literatur hält dafür, daß zu seiner Zeit, wo das „Außenwerk“ der christlichen Religion so sehr verachtet und getadelt werde, die thomistische Grundlage nichts Überflüssiges gewesen sei. Er findet wider die alten und neuen Naturalisten

¹⁰ LdkD VIII 436. Rezension zu: de Berault — Bercastel, Geschichte der Kirche. Aus dem Französischen übersetzt, 2 Bde., 1787.

¹¹ LdkD VI 286. Rezension zu: Wolfgang Frölich, De libertate animae humanae praelectiones theologicae et philosophicae, Ingolstadt 1784.

¹² Aug. Krazer, De apostolicis nec non antiquis ecclesiae occidentalis Liturgiis, illarum origine, progressu, ordine, die, hora et lingua ceterisque rebus ad liturgiam antiquam pertinentibus, Augsburg 1786. LdkD VI 573.

nichts Gründlicheres über die Heiligkeit des jüdischen Gottesdienstes, als was Thomas I, 2 qu 98 u. 106 über die Zeremonien, Figuren und Opferbräuche des A. T. geschrieben hat.

Ebenso nimmt die LdkD Zuflucht beim hl. Thomas, wo es gilt, die für viele Aufklärungstheologen unverständliche Lehre von der stellvertretenden Genugtuung Christi zu verteidigen. Mit Hilfe der sog. Akkommodation suchte man dieses Dogma für das menschliche Denken „verständlich“ zu machen. Die Apostel, so sagte man, hätten sich nach jüdischen, heidnischen, überhaupt nach schwachen menschlichen Begriffen gerichtet. Juden und Heiden wären durch ihre Opfertheologie zu dieser Lehre besonders geneigt gewesen. Der Mensch selbst habe auch in dieser Lehre sehr viel Beruhigung gefunden. Das Dogma selbst aber widerspreche der gesunden und aufgeklärten Vernunft und den Begriffen, die wir uns von Gott machten. Es gehöre neben vielem anderen unter die Lehren, die die Apostel in „Angleichung“ an den damals üblichen Sprachgebrauch vorgetragen hätten. Eine objektive allgemein gültige Wahrheit stecke nicht dahinter. Diesen mit der Ablehnung jeglicher scholastischen Terminologie auch den Kern des katholischen Dogmas preisgebenden Aufklärern gegenüber wird von der Zeitschrift das Dogma von der stellvertretenden Genugtuung ganz im Sinne der Scholastik und des hl. Thomas verteidigt. Man hält die Lehre des hl. Thomas für am besten geeignet, die Deisten zu widerlegen, „die nicht glauben wollen, daß die Sünde eine unendliche Beleidigung Gottes ist“¹³.

Ähnlich zurückhaltend und ablehnend verhält sich die LdkD gegenüber den Versuchen von P. Jakob Danzer, Professor der Moraltheologie an der Benediktiner-Universität Salzburg. Dieser tritt in seiner „Anleitung zu christlichen Moral“¹⁴, die er um Anstoß zu vermeiden, „für seine Schüler in Privatstunden herausgegeben hat“, für die Notwendigkeit ein, die bisherige Schulsprache in der Theologie ganz zu verlassen. Er will das, was Jesus tat und lehrte, um die ganze Menschheit zu beglücken, in dem Lichte darstellen, wie es die Bedürfnisse der Zeit erfordern. Dabei ist er überzeugt, daß die Ausdrücke und Redensarten der Schule z. B. *virtutes theologicae homini infunduntur per Baptismum, sacramenta causant gratiam ex opere operato* usw. von der

¹³ LdkD VI 330. Rezension zu: Stephan Wiest, *Demonstratio religionis christianae sive Institutionum theologicarum tomus II*, Eichstätt 1785.

¹⁴ Jakob Danzer, *Anleitung zur christlichen Moral für seine Schüler in Privatstunden*, Frankfurt u. Leipzig 1787. LdkD IX 168.

Kirche niemals seien kanonisiert worden und daß sie nur „eitel Schulterminologie“ seien, die „in das Heiligtum der Religion von einigen in den Peripat eingeweihten Männern übertragen, wohl einmal etwas bedeutet hätten, während sie für unsere Zeit völlig sinnlos seien“. Danzer will nichts anderes lehren, als was die Kirche auch lehre, bloß rede und schreibe er anders als die bisherigen Theologen. *Die Würzburger und Gothaer gelehrten Zeitungen*¹⁵ äußerten bei Besprechung der Danzer'schen „Anleitung“ vorsichtig ihre Bedenken gegen eine solche radikale Abschaffung der Schulsprache. Sie konnten sich bei aller Aufklärung, wie sie in Würzburg und Gotha betrieben wurde, von der Notwendigkeit, die alte Schulsprache ganz zu verlassen, nicht überzeugen und traten dafür ein, bei den alten Terminis zu bleiben.

Ein Kritiker der Zeitschrift, der in Danzers Werk „mehr eine philosophische als christliche Moral“ sieht, nimmt auch kurz Stellung zu dem von Danzer aufgeworfenen Problem. Auch er lehnt den Radikalismus Danzers ab, aber nicht so, als hätten Danzers Ansichten gar nichts für sich. Der Schulausdruck von der „virtus infusa“ wird vom Kritiker seines absoluten, verdinglichten Charakters entkleidet und dahin verwiesen, wohin er gehört. Er ist ihm ein Tropus, der die Sache gut treffe. Man dürfe sich, sagt er, an dem Wort infundere nicht stoßen. Es sei aus dem Römerbrief entlehnt. Man müsse tropisch von solchen Wirkungen reden. Ebenso sei es mit dem Worte „habitus“, das von der Sprache der Ärzte herrühre. Da nun das Leben des Christen hauptsächlich in Glaube, Hoffnung und Liebe bestehe, so sei, wie für das natürliche Leben des Menschen, so auch für das geistige ein gewisser habitus erfordert. Nach der Schrift sei der nicht wiedergeborene Mensch tot. Durch die Rechtfertigung wird er erweckt, erneuert, umgeschaffen und wie könne das anders erklärt werden, als daß er jenen habitus erhalte. Zudem heiße virtus ja nicht immer Tugend, sondern öfters auch Kraft.

So sehr die LdkD Ausschau hält nach dem neuen Dogmatiker, der „dem Aristoteles wieder zurück gibt, was man ihm abgeborgt“, besonders in dem Traktat von den Sakramenten, so sehr verwahrt sie sich gegen die Auffassung der Eucharistie, wie sie in der anonym geschriebenen Abhandlung des Nürnberger Predigers und Diakons Johann Dreykorn über die römisch-katholische Messe¹⁶ vorgetragen wird. In Un-

¹⁵ Vgl. Jakob Danzer, Nachlese zum 1. Bd. meiner Anleitung zur christlichen Moral, 1789 (Anhang zum II. Bd. der „Anleitung“).

¹⁶ Joh. Dreykorn, Die römisch-katholische Messe, lateinisch und deutsch mit Bemerkung der dabei vorkommenden Zeremonien . . . nach dem evangelischen Sinn der ersten christlichen Kirche unparteiisch und freimütig erläutert, Nürnberg 1785. LdkD VI 194.

kenntnis darüber, daß der Verfasser ein protestantischer Geistlicher und ein „Mitglied zur Beförderung reiner Lehre“ ist, und in der Meinung, es stecke hinter der Abhandlung ein Katholik, der sich neue Bahnen bricht¹⁷, widmet die LdkD Dreykorns Abhandlung eine lange Rezension. Der Kritiker sieht in dem Werke einen Angriff auf das Wesen der Eucharistie. Der Verfasser verwirft nicht nur die üblichen Subtilitäten der Scholastiker, sondern auch den Begriff und das Wesen der Transsubstantiation. Aus den Zeugnissen der Kirchenväter der ersten Jahrhunderte will er erweisen, daß die Verfasser der römischen Meßordnung an keine wesentliche Verwandlung, wohl aber an eine Veränderung gedacht hätten. Alle stimmten darin überein, daß Brot und Wein durch die Konsekration einen höheren Wert bekämen, aber darum doch nicht aufhörten natürliches Brot und natürlicher Wein zu bleiben. Brot und Wein bekämen durch die Konsekration eine höhere Bestimmung, eine höhere Kraft, folglich auch andere Namen. Vor der Konsekration hätten sie die wesentliche Bestimmung gehabt, eine Speise für den Magen zu sein und ein Trank für die Stärkung des irdischen Leibes. Nach der Konsekration höre diese Bestimmung auf und sie würden jenes bestimmte Brot und jener bestimmte Wein, durch welchen Christus seinen Leib und sein Blut mitteilen wolle. Das Brot bekäme so den Wert, die Kraft und den Namen des Leibes Christi und ebenso sei es beim Weine.

Solche, ein Zentraldogma des Christentums zerstörende Spekulation will der Kritiker der LdkD nicht gelten lassen. Aus der hl. Schrift, aus den Kirchenvätern und Konzilien wird der Verfasser widerlegt und es wird ihm nachgewiesen, daß er Stellen aus dem Zusammenhang gerissen, falsch übersetzt und ihnen seinen Sinn untergelegt habe. Die Behauptung des Verfassers, nur in außerwesentlichen Dingen abgewichen zu sein, wird entschieden zurückgewiesen mit dem Hinweis auf den liberalen protestantischen Theologen Karl Friedrich Bahrdt und dessen Gesinnungsgenossen, die auch immer nur behaupteten, in außerwesentlichen Dingen abgewichen zu sein, während sie doch, da sie nur die natürliche Religion gelten ließen und alle positive abgeschafft wissen wollten, die Grundlage des Christentums untergruben. Schmerzlich empfindet es der Rezensent der LdkD, daß die oberdeutsche allgemeine Literaturzeitung¹⁸, die im Banzer Kreis sonst sehr geschätzt wurde, „nur Wolfsohren der Ketzermacher und Eselsohren der Dümmlinge beleidigende Sätze“ in den Ausführungen des Verfassers findet.

¹⁷ LdkD VI 307.

¹⁸ Oberdeutsche allgemeine Literaturzeitung, 1786, 417—439.

Freilich, so entschieden die LdkD die aus einem ungesunden Vereinigungsbestreben entstandenen, die scholastische Terminologie verlassenden Erklärungsversuche der Eucharistie ablehnt und an dem vom Tridentinum aufgenommenen Begriff der Transsubstantiatio festhält, so lehnt sie doch eine tiefere spekulative Durchdringung der eucharistischen Gegenwart Christi im Sakramente ab. All das, was die Scholastik über die Art und Weise der Gegenwart Christi ausgesagt hat, sind ihr nur „fruchtlose Subtilitäten und zum Wesen nicht gehörende Spitzfindigkeiten“. Das Bestreben der Banzer Zeitschrift und der theologischen Aufklärer ihrer Geistesrichtung ging vielmehr dahin, die im Begriff der Transsubstantiatio grundlegende christliche Wahrheit dem menschlichen Verständnis psychologisch und praktisch nahe zu bringen. Die Definition bzw. die Umschreibung der eucharistischen Gegenwart Christi, wie sie der Würzburger Theologieprofessor Franz Oberthür in seiner „Idea biblica“ gibt, hat der Banzer Aufklärer ganzen Beifall¹⁹. Hat es Oberthür darin auch sorgfältig vermieden den scholastischen Begriff der Transsubstantiatio zu gebrauchen — er wurde deswegen als der Heterodoxie verdächtig verklagt und mußte sich vor dem Fürstbischof Franz Ludwig von Erthal rechtfertigen — so lag er ihr doch zu Grunde. Oberthür glaubte an die substanzielle Gegenwart Christi im Sakrament des Altares und die LdkD verteidigt diesen Glauben Oberthürs gegen die Angriffe der allgemeinen deutschen Bibliothek Nicolais. Eine Rezension über Oberthürs Lebensbeschreibung des Würzburger Rechtsgelehrten Philipp Ulrich²⁰ in der allgemeinen deutschen Bibliothek²¹ nennt Oberthür einen Heuchler, weil er es in der genannten Lebensbeschreibung als ein Zeichen eines besonders hell denkenden aufgeklärten Christen ansah, daß Ulrich Andachts- und Erbauungsbücher an seine Mitmenschen verteilte und zwar solche, „die geradehin auf den Hauptpunkt des katholischen Gottesdienstes, auf die Andacht zu dem in der Hostie gegenwärtigen Gott und Erlöser hinführten“. Die allgemeine deutsche Bibliothek hält

¹⁹ LdkD XI 247. Recension zu: Franz Oberthür, *Idea biblica Ecclesiae Dei*, Wzb. 1790.

Die Definition Oberthürs lautet: *Quod oculis ac reliquis sensibus panis et vinum est, id ipsi Christo . . . tam intime coniungitur, ut impossibile sit panem vinumque consecrata videre, tangere, gustare, quin simul ipsum Christum, qualis in coelo est, videamus, tangamus, adsumamus supplete fide externorum sensuum ministerium.*

²⁰ Frz. Oberthür, Philipp Adam Ulrichs Lebensgeschichte, Wzb. 1784. LdkD VII 473—506 und VIII 1—28.

²¹ Allgemeine Deutsche Bibliothek 63. Bd., 234.

es für unmöglich, daß Oberthür, der ihr als gesundenkender Aufklärer bekannt war, so denken könne und nimmt an, daß er, nur um im Kredit eines gut gesinnten Theologen zu bleiben, so von der Gegenwart Christi im Sakrament gesprochen habe. Aufgebracht durch diese verständnislose Rezension versichert ein Kritiker der LdkD, daß sich weder Oberthür noch andere aufgeklärte Katholiken ihren Katholizismus „durch die Thüring'sche Geißel wilder Satyriker austreiben ließen, daß vielmehr gerade die aufgeklärten Köpfe unter den Katholiken, je mehr sie ihre Religion untersuchten, je strenger und unparteiischer sie dieselbe prüften und mit dem Protestantismus verglichen, desto tiefer von der Richtigkeit ihres katholischen Glaubens überzeugt würden.

Wie wenig man in Banz gesinnt war, einen völligen Bruch mit der scholastischen Theologie und Terminologie zu vollziehen, zeigt die Einstellung zur kirchlichen Ablasslehre, die auch unter katholischen Theologen der Aufklärungszeit ihre Gegner fand. Die in der Scholastik geprägte Terminologie vom *Thesaurus ex meritis Christi et Sanctorum* war für viele Aufklärer lediglich eine „Erfindung der Theologen, eine Erdichtung von Lehrern, die mehr Schwätzer als Theologen waren“²². Die Kritiker der LdkD wollen diesen Begriff nicht einfach als Erfindung und Erdichtung der Theologen abtun. Sie wollen aber andererseits auch nichts wissen von der absoluten Verdinglichung des *Thesaurus* und den üblen Folgen, die in der Ablasspraxis daraus entstehen. Man sucht vielmehr geschichtlich die Berechtigung dieses Ausdruckes zu unterbauen und ihn dogmenhistorisch zu würdigen. Die Kirche habe immer die Macht der Verdienste Christi anerkannt und gelehrt, daß dieselben unsere Werke und Bußübungen Gott angenehm machen würden. Habe sie Strafen nachgelassen im Vertrauen, daß auch Gott sie nachlassen würde, so sei dies immer mit Rücksicht auf die Verdienste Christi geschehen, also hätten wir auch, wenigstens der Sache nach, den *Thesaurus ecclesiae*²³.

Bei dieser Einstellung zur scholastischen Theologie und Terminologie mußte sich die LdkD notwendig gegen die 1791 anonym erschienene

²² So der Bischof Nicolaus Sciarelli in seinem „kurzen Katechismus von den Ablässen nach der echten Lehre der katholischen Kirche“. 1788 wurde dieser Katechismus aus dem Italienischen ins Deutsche übersetzt. LdkD IX 187.

²³ LdkD IX-104. Recension zu: Wigand Kamper, *Historia de indulgentiis cum reflexionibus dogmaticis*, Mainz 1787.

„*kritische Geschichte der kirchlichen Unfehlbarkeit*“ von Felix Anton Blau wenden²⁴. In dem Bestreben, die kirchliche Dogmatik soviel wie möglich zu vereinfachen und den Bestand der Lehre auf die erste apostolische Zeit zurückzuführen, will Blau die vielen „scholastischen, unübersetzbaren Ausdrücke von der hypostatischen Union, von der substantialen Gegenwart des Leibes Christi und überhaupt alle spekulativ erfaßten Wahrheiten als bloße „Raisonnements der Theologen“ von der kirchlichen Lehre entfernen. Die im Dogma festgelegte Lehre der Kirche sei durch bloße Raisonnements der Theologen entstanden, trage das Gepräge der zu jener Zeit, wo sie entstanden, herrschenden Philosophie an sich, könne also nicht in der allgemeinen Tradition begründet sein und gehöre nicht zum Bestand der christlichen Lehre.

Damit ist radikal ernst gemacht nicht nur mit der Ablehnung der scholastischen Subtilitäten, sondern mit der scholastischen Theologie überhaupt, ja mit jeglicher wissenschaftlichen Erfassung der Glaubenslehre. Ein Fortschritt in der theologischen Erkenntnis ist auf dieser Basis so wenig möglich, wie in der auf festen Geleisen festgefahrenen Theologie der Scholastik. Der Kritiker der LdkD (Ildefons Schwarz) will nicht zu solchen „erleuchteten“ Aufklärern gehören. Er will aber auch nichts wissen von einer Verabsolutierung der Scholastik und ihrer Methode und macht Blau gegenüber das Zugeständnis, daß zwar die christliche Lehre im Laufe der Geschichte durch die jeweils herrschende Philosophie verschieden „modifiziert“ worden sei, daß aber der Gehalt der christlichen Wahrheit, trotz der verschiedenen Modifikationen immer der gleiche geblieben sei. Um den Sinn einer Glaubenslehre genauer festzulegen und zu bestimmen, hält Schwarz gegenüber Blau „scientifiche Ausdrücke“ für notwendig.

Die LdkD hat so einerseits gegenüber den radikalen Aufklärern den wissenschaftlichen Charakter der katholischen Theologie verteidigt und gegen die Auflösung des Dogmas gekämpft, andererseits sich aber auch entschieden gegen eine Verabsolutierung der Scholastik gewandt. Gewisse Vertreter der katholischen Theologie hielten die Scholastik für die einzig richtige Methode einer ersprißlichen theologischen Arbeit. Für sie gab es kein anderes theologisches Denken als das bisherige. Jede neue Methode wurde verdächtigt. Eine Rezension in der von den Exjesuiten herausgegebenen Zeitschrift²⁵ über eine Rosenkranzpredigt des Würz-

²⁴ Fel. Ant. Blau, *Kritische Geschichte der kirchlichen Unfehlbarkeit* zur Beförderung einer freieren Prüfung des Katholizismus, Frankfurt 1791. LdkD XII 480.

²⁵ Kritik über gewisse Kritiker . . . , 1790, 52.

burger Professors J. M. Feder soll uns das zeigen. Feder redet in seiner Predigt vom Gesetz der stufenmäßigen Entwicklung in der theologischen Erkenntnis und hält es für selbstverständlich, daß das 18. Jahrhundert über manche Religionspunkte ein richtigeres und gründlicheres Urteil fällen könne als das zwölfte. Dies will der jesuitische Kritiker nicht gelten lassen. Die Scholastik ist ihm der höchste Grad menschlicher Erkenntnis, über den hinaus es der menschlichen Natur unmöglich ist, eine höhere Vollkommenheit zu erreichen. Sie ist ihm die letzte Grenzlinie, die den Menschen in der Erkenntnis von Gott scheidet. Hier muß der Mensch stehen bleiben, denn darüber hinaus ist keine stufenmäßige Entwicklung und keine Aufklärung mehr möglich. Es ist nicht zu verwundern, daß die Augsburger Exjesuiten gerade darin, „daß man weiter forsche, daß man bei dem Alten nicht stehen bleibe, daß man neue Ausichten öffne und daß man das Unnütze wegschaffe“²⁶, das Verderbliche der Aufklärung sahen und die neue Richtung in der Theologie, die ja gerade diesen Fortschritt sich zur Aufgabe setzte, mit Leidenschaftlichkeit bekämpften. Wenn der Mensch mit seiner ganzen Erkenntnis bereits an der Grenze des Menschenmöglichen angelangt ist, dann kann er in der Theologie nur mehr das bereits Erkannte weitertradiieren, kann Anmerkungen, Erläuterungen und Erklärungen dazu machen, wie es in den Sentenzenkommentaren geschehen, er kann auseinanderlegen und zergliedern, er kann „Compendien nur wieder aufs neue kompendieren“²⁷ und im stolzen Besitz der erkannten Wahrheit muß er alles Neue in der Philosophie und Theologie verdächtigen und verketzern. Die Scholastik im Sinne dieser Augsburger Stimme mußte notwendig zum unfruchtbaren Scholastizismus führen, zumal die durch ihre Statuten auf die scholastische Methode verpflichteten Lehrer das Lehrmonopol an den Universitäten besaßen und eifrig darüber wachten, daß keine neuen Gedanken dem alten System zu nahe traten.

Es wurde daher als eine erlösende Tat von der LdkD begrüßt, als der „große Ganganelli“ 1773 durch die Aufhebung des Jesuitenordens das Lehrmonopol der Jesuiten endgültig zerschlug. Jetzt erst konnten die neuen Ideen und neuen Methoden ohne sogleich der Verdächtigung und Verketzerung durch die Vertreter des alten Systems zu verfallen, in die Hörsäle eindringen. Es ist der LdkD ganz aus der Seele gesprochen, wenn Eulogius Schneider bei seiner akademischen Antrittsrede zu

²⁶ Gesammelte Schriften unserer Zeiten zur Verteidigung der Religion und Wahrheit, 1793, XVI 25.

²⁷ LdkD II 223.

Bonn 1789 über das Ergebnis der Aufhebung des Jesuitenordens sagt: „Erst nach dem Jahre 1773, gegen dessen Ende die mächtigste Stütze der römischen Despotie zu Boden fiel, ward es hell in den Hörsälen der Religion, erst jetzt fing man an, das Gold des Evangeliums von den Schlacken menschlicher Zusätze zu reinigen“²⁸. Für die Banzer Aufklärer gibt es keine absolute und allein geltende Methode der wissenschaftlichen Erkenntnis. „Der Mensch kommt nie zur Grenze des Menschenmöglichen, das Reich der Wahrheit geht ins Unendliche. Wir sind weiter gekommen als unsere Vorfahren und unsere Nachkommen müssen wieder größere Schritte machen als wir“²⁹.

Mit scharfen Worten geißeln die Kritiker der LdkD alle, die von ihrem alten Standpunkt aus dem Fortschritt in der theologischen Erkenntnis feindlich sind und die Männer der neuen Richtung verketzern. Bei Besprechung des Poiger'schen Anekdotenbuches³⁰, das sich die Aufklärung der Priester zur Aufgabe gemacht hat und wegen seiner aufgeklärten Denkart von den Augsburger Kritikern als „Schandschrift“ bezeichnet wurde, rechnet Sprenger in aller Schärfe mit den Methoden und der geistigen Haltung dieser allem Fortschritt feindlichen Theologen ab. „Sie lauern auf alles, was dem Maßstab ihres alten Schlendrians und dem aus grundlosen Vorurteilen zusammengesetzten Religionssystem nicht anpasst. Stets spukt es in ihrem Kopf von Ketzerereien. Kaum glauben sie ein Ketzerphantom gesehen zu haben, dann schwingen sie sich gleich auf das Steckenpferd ihrer Orthodoxie, hauen mit dem Schwerte ihrer hirnlosen Intoleranz auf allen Seiten um sich, verfolgen jeden besser denkenden Religionsgenossen, verschreien ihn als Ketzer, ziehen dazu gute und leichtgläubige Große mit ins Vertrauen und rühmen sich als Aufklärer, wenn es ihnen gelingt, jeden hervorschießenden Keim der Aufklärung zu zertreten.“

In den Augen der Banzer Aufklärer ist der ganze Streit um Janse-
nius ein aus der Verabsolutierung der Scholastik geborenes, „von den
Jesuiten entdecktes und mit Leidenschaft verfolgtes Ketzerphantom“^{30a}.

²⁸ Eulog. Schneider, Rede über den gegenwärtigen Zustand und die Hindernisse der schönen Literatur im katholischen Deutschland, In: Gedichte von P. Eulog. Schneider, Frankfurt 1790, 170.

²⁹ LdkD II 573.

³⁰ Benedikt Poiger, Anekdotenbuch für katholische Priester, 1. Bd., 1787. LdkD IX 322.

^{30a} Zur Frage Jansenismus in Deutschland vgl. Wilhelm Deinhardt, Der Jansenismus in deutschen Landen, 1929.

Da man in Banz und bei allen damaligen deutschen Aufklärern die Unfehlbarkeit der Kirche in der *quaestio facti* nicht gelten läßt, hält man mit den Jansenisten den Jansenismus für „ein Hirngespinnst, für einen Wortstreit, für eine Erdichtung des Verfolgungsgeistes und nicht für eine reelle Ketzerei.“ „Denn“, so argumentiert man mit den Jansenisten, „vernünftige Leute dachten immer, es könne nie eine Ketzerei existieren, wenn nicht ein Urheber und einige Verteidiger derselben da wären.“ Wenn also der Jansenismus eine reelle Ketzerei sein soll, müsse notwendig eine ketzerische Sekte da sein, die ihre Ketzerei aus dem Jansenius hat. Nun hätten aber alle Jansenisten in ihren Schriften gesagt, daß sie mit der Kirche die fünf Sätze verdammt und daß sie, würden sie die fünf Sätze im Jansenius vorfinden, auch diesen verurteilen würden. Da sie aber die 5 Sätze im Jansenius nicht finden könnten, so sei Jansenius auch kein Ketzer und folglich der ganze Jansenismus ein von den Jesuiten erfundenes Ketzephantom³¹.

Auf Grund dieser Argumentation glaubte man in Banz die für den Jansenismus gehegten Sympathien hinlänglich zu rechtfertigen. Die Jansenisten waren den Banzer Mönchen nicht Ketzer, sondern die ersten Theologen, die durch die Betonung der Quellen neues, frisches Leben in die bisherige, sterile Behandlung der Theologie brachten, die dem Scholastizismus mit Energie entgegen arbeiteten und bei den mit ihnen sympathisierenden Mönchen des hl. Maurus einen neuen Frühling der historischen Theologie heraufführten, sie waren ihnen die ersten, die das bisherige kasuistische System der theologischen Moral erschütterten und den Probabilismus der Jesuiten bekämpften.

Man war in Banz mit der französischen jansenistischen Literatur bekannt und nahm das System des Jansenius weithin in sich auf. Im Jahre 1774 erschien bei Göbhardt in Bamberg das Buch: *Der Geist des Herrn Nicole oder Unterricht in den Religionswahrheiten der Glaubens- und Sittenlehre*³². Es ist dies eine Übersetzung einer durch einen Franzosen erfolgten Zusammenfassung der Glaubens- und Sittenlehre des jansenistischen Theologen Peter Nicole, der zusammen mit seinem Freunde Arnauld zahlreiche Schriften herausgab, worin er die Rechtgläubigkeit des Jansenius und seines Buches darzutun suchte. Die Literatur äußert bei Besprechung des Buches anfänglich ihre Freude darüber, daß ihre deutschen Landsleute mit den Werken „dieses berühmten Gottesgelehrten“ bekannt gemacht würden. Allein sie ist bitter enttäuscht, als sich

³¹ LdkD V 248.

³² LdkD I, 4. H., 84.

ihr in der Übersetzung nicht „der Geist des Herrn Nicole“, sondern der Geist irgend eines Bamberger Jesuiten offenbart. Der Bamberger Übersetzer hat nicht die Nicole'sche Definition der Kirche (= eine Gesellschaft der Heiligen, die Gott unter einem einzigen Oberhaupt, welches Jesus Christus ist, dienen) beibehalten, sondern ihr die des Canisius vorgezogen (= eine Gesellschaft der Gläubigen, welche Gott unter einem einzigen sichtbaren Oberhaupte, das der römische Papst ist, dienen). Weiterhin hat er das ganze 16. Kapitel des französischen Originals, in welchem die Gnade nicht nach dem molinistischen System, sondern nach dem System des Jansenius erklärt wird, unterschlagen. Um die Leser der LdkD mit diesem 16. Kapitel bekannt zu machen, übersetzt es der Kritiker nach dem französischen Original und rückt diese Übersetzung ganz in die Zeitschrift ein³³.

Mit Aufmerksamkeit verfolgt und rezensiert die LdkD jene Schriften, die sich zu ihrer Zeit noch immer berufen fühlen, gegen das „Ketzerphantom des Jansenismus“ ihre Stimme zu erheben. Des Exjesuiten Josef Widmann 6-bändige Dogmatik³⁴ wird nicht nur wegen ihrer Einteilung in 6 Traktate und wegen der Wolffischen Methode, die in dem Werk angewandt wird, einer vernichtenden Kritik unterzogen, sondern vor allem deswegen erregt sie des Kritikers (Sprengers) ganzen Unwillen, weil darin „das gar subtile Gift des Jansenismus“ bekämpft wird, weil Widmann es zum Glaubenssatz erheben will, daß die Kirche in factis dogmaticis nicht irren könne und alle jene, welche der Kirche diese Unfehlbarkeit absprechen, als Jansenisten bezeichnet. Die Unfehlbarkeit der Kirche in factis dogmaticis findet Sprenger weder in der Schrift noch in der Tradition, weder implicite noch explicite ausgesprochen. Mit Worten, die seine ganze Sympathie für den Jansenismus offenbaren, verteidigt der Kritiker die Jansenisten gegen den Vorwurf der Jesuiten, Ruhestörer in der Kirche zu sein. Nicht die Jansenisten seien die Ruhestörer in der Kirche, sondern die Jesuiten, da sie einen von der Kirche nicht entschiedenen Satz den Gläubigen als Glaubenslehre aufdrängen wollen. Denn, wer verletze die Einigkeit der Kirche mehr, jener, der mit dem Muratorius die Unfehlbarkeit in factis dogmaticis nicht annimmt, aber doch die Gläubigen zum silentium obsequiosum verbinde oder dieser, der unentschiedene Sätze zu Glaubenslehren mache, im Grunde aber nur die Kabalen seiner Anhänger zu kanonisieren versuche³⁵.

³³ LdkD I, 4. H., 92.

³⁴ Josef Widmann, Institutiones universae theologiae dogmatico, polemico — speculativae et moralis practicae, Augsburg 1775—76. LdkD II 329.

³⁵ LdkD II 336.

In einer 1782 in Augsburg erschienenen, von einem Jesuiten verfaßten aufklärenden Schrift über den Jansenismus³⁶ werden die Häupter des letzteren, Arnauld, Jansenius und Sancyran „als die größten Bösewichter und Ketzer aufgeführt“. Die LdkD verteidigt die Führer des Jansenismus gegen „die jesuitischen Verleumdungen“ und weist aus den Schriften der Jesuiten nach, daß sie selbst bezüglich der quaestio juris et facti ähnliche Sätze vertreten hätten wie die Jansenisten. Freilich will man in Banz dadurch keineswegs die Jansenisten in all ihren Handlungen rechtfertigen. Fehler und Übertreibungen seien auf beiden Seiten vorgekommen. Man hält es jedoch nicht für angebracht, daß man sich, „nachdem das molinistische Korps zerstört sei“, mit den alten Schulfragen und Schulstreitigkeiten beschäftige. Es sei nun genug, was seit der Zeit des P. Molina auf katholischen Schulen von der Gnade hin und her de- und remonstriert worden sei. Man kennt in Banz in der Theologie wichtigere Dinge, als sich mit den alten Schulfragen und Schulstreitigkeiten zu beschäftigen. Eine Auseinandersetzung mit der Menge der naturalistischen und deistischen Literatur erachtet man für viel notwendiger. Der Naturalismus und Deismus bedeutet eine viel größere Gefahr für den Glauben als der Jansenismus³⁷.

Besonders unverständlich ist es daher der LdkD, daß es den katholischen Theologen in Deutschland, besonders in Schwaben, „immer wieder und immer noch von Jansenisten träumt“. Nach Ansicht der Banzer Zeitschrift gab es und gibt es überhaupt keine Jansenisten in Deutschland. „Vom christlichen Volk weiß niemand etwas von den verrufenen 5 Sätzen. Der Streit ging unter den Gelehrten für und wider Molina. Es war also Jansenius Buch gar nicht so schädlich. Auch seine Lehre war nicht gefährlich: denn die Gelehrten verwarfen selbst jene 5 Sätze. Der Streit ging also nur darum, ob jene 5 Sätze wirklich einmal vom frommen Bischof Jansenius gelehrt worden sind.“ Mit einem Sprung ins praktische Leben und ins praktische Christentum will der Kritiker den ganzen Streit um Jansenius beiseite geschoben wissen. „In Franken und Schwaben predigt und katechetisiert man, daß wir sündigen, weil wir wollen, und daß wir Gutes tun, wenn wir an Jesum glauben und mit seiner Gnade mitwirken. Das quomodo bleibt dem Quesnel, dem Molina und dem Papst zu Rom ein Geheimnis. Und wer den Glauben an die Geheimnisse verloren hat, indem er den modum, wie der freie Wille

³⁶ Brevis notitia pro minus rerum gnaris, Augsburg 1782. LdkD V 264.

³⁷ LdkD VI 592. Recension zu: Laurentius Veith, de genuina delectatione coelesti et terrena relative victrice, Augsburg 1785.

mit Gottes Vorsehung zusammengehen könne, begreifen will, der leugnet entweder die Notwendigkeit der göttlichen Gnade wie die Naturalisten und Deisten oder die Freiheit des Willens. Durch beides aber wird der Grund zur christlichen Tugend zerstört. Vom quomodo abstrahiert der Glaube, es sollte also auch der Gläubige davon abstrahieren“³⁸.

Mit Freude und Genugtuung begrüßt es daher die LdkD, daß der Exjesuit J. M. Sailer „gegen rechtschaffene Männer, wie es viele Jansenisten waren“, billiger zu denken beginnt und daß auch er in der Frage, die dem jansenistischen Streit erst seine Schärfe gegeben, vom jesuitischen Standpunkt abrückt und in dem neuen „*Religionskollegium nach den Bedürfnissen unserer Zeit*“, das er zusammen mit P. Beda Meyer arbeitete, mit der Meinung des letzteren einig geht, daß sich nämlich die Unfehlbarkeit der Kirche nicht auf die *facta dogmatica* beziehe“³⁹.

2. Die Zeitschrift und die Wolffische Philosophie.

Als die Zeitschrift im Jahre 1772 zum ersten Mal erschien, war in der Philosophie und Theologie an den katholischen Universitäten die Alleinherrschaft der scholastischen Methode stark erschüttert und das Lehrmonopol der Jesuiten durch die Männer der neuen Richtung sehr gefährdet. Die Jesuiten konnten sich, wollten sie sich im Lehramt weiterhin behaupten, nicht mehr länger gegen die in früheren Jahren verketzerte Wolffische Philosophie stellen.

Der Würzburger Jesuit P. Nikolaus Burkhäuser, ein mathematischer Kopf, suchte in den Jahren 1771 und 1772 in seiner Logik¹ und Metaphysik² durch die Aufbesserung des alten Systems mit Wolffischen und anderen Elementen die Klagen gegen die bisherige Methode zu beheben. Zweifelsohne heben sich seine Werke vorteilhaft ab von den Werken der früheren Zeit. Die Geschichte der Philosophie erfährt bei Burkhäuser eine ziemlich eingehende Würdigung. Unter den neuen Philosophen ist von Descartes bis Wolff kaum einer, der nicht erwähnt wird. Trotzdem ist man im Kreise der Zuschauer mit den Ausführungen Burk-

³⁸ LdkD VI 525. Recension zu: Albert Hohlmann, *De finali ecclesiae dispersae iudicio in causis dogmaticis contra modernos hypocriticos*, Dillingen 1783.

³⁹ LdkD VI 297.

¹ Nic. Burkhäuser, *Institutiones logicae*, Wzb. 1771, Zuschauer II 47.

² Nic. Burkhäuser, *Institutiones metaphysicae*, Wzb. 1772, Zuschauer IV 133.

häusers nicht zufrieden. Man sah in der Verwertung der Wolffischen Philosophie nichts denn einen ungenügenden Formalismus. Vor 20 Jahren, so sagt der Kritiker der Logik von Burkhäuser, wäre dieses Werk den Bedürfnissen der Zeit entgegengekommen. Jetzt dagegen ist man in Banz gegen Wolff und seine Methode, die sich so großtönend die mathematische nennt, sehr skeptisch. Man glaubt nicht, daß man „mit der Livree der Mathematik der Philosophie und anderen Wissenschaften die mathematische Gewissheit geben könne.“ Der Unterschied zwischen der Mathematik und der Philosophie ist viel zu groß, als daß beide eine einzige Methode haben könnten. „Die Mathematik“, so beweist der Kritiker seine Behauptung, „gelangt synthetisch zu ihren Definitionen, die Philosophie aber analytisch. Der Begriff, den der Mathematiker erklärt, ist nicht vor der Definition gegeben, sondern er entsteht erst durch dieselbe. Dem Philosophen dagegen ist der Begriff von einem Ding schon gegeben, aber verworren und nicht genau bestimmt. Er muß ihn zergliedern, verschiedene Merkmale sammeln, mit dem gegebenen Begriff vergleichen, um diesen abstrakten Gedanken ausführlich und bestimmt zu machen“.

Noch deutlicher zeigt sich die Skepsis der Zuschauer gegenüber der Wolffischen Philosophie in der Kritik zu Burkhäusers Metaphysik. In ihr stellt der Kritiker (Columban Roesser) die alte Wolffische Metaphysik der Metaphysik“ der Engländer gegenüber, bei denen Wolff nie Fuß gefaßt hat, „die aber ungleich größeres geleistet haben in der Philosophie als die Deutschen mit ihrer demonstrativen Methode³. Die Wolffische Metaphysik, so führt der Rezensent aus, ist stolz auf eingebildete Kräfte und will alle Geheimnisse durchdringen. Die Metaphysik der Engländer dagegen ist mehr bescheiden, sie mißt das Ziel ihrer Untersuchungen mehr nach der Schwachheit des menschlichen Verstandes ab, sie läßt ruhig entweichen, was außerhalb ihrer Sphäre liegt, greift aber nach allem, was sie durch die Sinne erfassen kann. Die erste zeigt die Natur als ein Blendwerk, die andere macht freilich weniger mit der Natur bekannt, allein sie sichert vor Betrug, bringt den Verstand in Ordnung und bildet in ihm nur klare Begriffe. Die Anhänger Lockes fingen von den sinnlichen Eindrücken an, suchten die ersten Embryonen zusammengesetzter Begriffe auf, folgten ihrer Entwicklung und bezeichneten den Weg des forschenden Geistes, nicht das Wesen und die innere Beschaffenheit desselben. Die Wolffianer dagegen gingen von willkür-

³ Vorwort zum 4. Heft der Zuschauer. Es ist dies ein Schreiben eines Ungeannten an den Herausgeber der Schaubühne.

lichen Definitionen aus und leiteten aus ihnen mit Hilfe der demonstrativen Methode die Wahrheiten ab.

Andererseits glaubte man in Banz gegen die Wolffische Methode auch aus anderen Gründen skeptisch sein zu müssen. Man fürchtete, daß nun an die Stelle der alles beherrschenden scholastischen Methode die Wolffische treten und alles Philosophieren und Denken in ihren Bann schlagen würde. Es erschien damals kaum mehr eine philosophische oder theologische Abhandlung, die nicht den prächtigen Titel „methodo mathematica oder scientifica“ an der Stirne trug. Die Gefahr der Verabsolutierung der Wolffischen Methode lag sehr nahe. Vor dieser Gefahr glaubte die Zeitschrift die katholischen Theologen und Philosophen warnen zu müssen, „die, an einen trockenen und von allen Grazien entblößten Vortrag schon gewöhnt, dem Wolffischen Systemzauber, nachdem der Bann der Scholastik schon einmal gebrochen war, sehr zugänglich wären“⁴.

Die LdkD nimmt daher Stellung gegen jene Theologen, „die nunmehr, nachdem sie Wolff mit allen Wolffianern lang genug verketzert hatten“, der Wolffischen Methode folgen und sie als die einzig richtige für eine ersprießliche theologische Arbeit ansehen. Die Ethik von P. Benedikt Stattler⁵, die insofern gegenüber früheren Werken einen Fortschritt bedeutet, als in ihr dem herkömmlichen Begriff der kirchlich-theologischen Moral jener der christlichen substituiert wird, wird von der LdkD abgelehnt, weil der Verfasser darin „ganz der Wolffischen Demonstrationsucht und Paragraphenseuche“ folgt, weil die ganze allgemeine Sittenlehre Stattlers „voll metaphysischen Gewebes und voll fein ausgedachter Demonstrationen a priori ist und weil er selbst dem Probabilismus „mathematisch“ zu erweisen sucht“. In diesen nach Wolffischen Muster aufgezogenen Demonstrationen sieht man in Banz keine Aufbesserung der Ethik gegenüber den früheren Zeiten. Bei einer solchen Behandlungsart kommt den Banzer Aufklärern „die philosophische Menschenkenntnis“ viel zu kurz. Stattlers Ethik ist ihnen eine Sittenlehre für „platonische Republiken“, aber keine, die das Herz des Menschen genau entfaltet und von den psychologischen Grundlagen des Menschen ausgeht.

Ebenso ergeht es dem Dillinger Professor Patritius Zimmer im Urteil der LdkD. Seine Dissertation über die Macht der Kirche⁶ wird

⁴ Vgl. P. Roman Schad, Über die Notwendigkeit des Studiums der kritischen Philosophie, in: Lit. Mag. II 127 ff.

⁵ B. Stattler, *Ethica christiana universalis*, 1773. LdkD I, 3. H., 23.

⁶ Patr. Zimmer, *Dissertatio dogmatica de vera et completa potestate ecclesiastica, illiusque subjecto, prout illa a Christo instituta et hoc ab eodem determinatum est*, Dillingen 1784. LdkD VI 520.

nicht deswegen verurteilt, weil er in seiner Auffassung über Hierarchie und Primat des Papstes mit Stattler einig geht⁷ — die Banzer dachten hier wie Stattler und Zimmer —, sondern weil er B. Stattler alles nachschreibt und zwar „in einer Sprache, die letzterer von Wolff, Puffendorf und anderen Protestanten entlehnt hat“, weil er „Wolffisch verzaubert in Dillingen die Theologie betreibt.“ Die empirische Sprache und geschraubte Systemseuche Wolffs und dessen Nachfolger sind der LdkD ein Hindernis der Aufklärung. Durch Wolff und die begeisterte Aufnahme seines Systems zuerst bei den Protestanten und dann auch bei den Katholiken sei die Aufklärung um 30 Jahre zurückgehalten worden. Die protestantischen Gelehrten hätten sich schon vor Jahren wieder von der Wolffischen Methode gelöst und darum sei bei ihnen die Aufklärung schon weiter fortgeschritten. Der Kritiker der LdkD verweist in diesem Zusammenhang Zimmer auf seinen Kollegen J. M. Sailer in Dillingen, der auch die Wolffische Methode längst aufgegeben habe und durch seine „lichte, allem Systemzwang ferne Schreibart“ so große Berühmtheit erlangt habe.

So zurückhaltend und skeptisch man in Banz auch gegenüber der Wolffischen Methode ist, so will man ihr doch nicht alle Berechtigung absprechen. Man ist zunächst einmal froh darüber, daß nach hartem Ringen auch im katholischen Deutschland die absolute Ansprüche erhebende scholastische Methode zerschlagen ist und einer neuen Platz gemacht hat. Für die Theologie, die zur Zeit der Zuschauer in Wolffischen Gleisen zu gehen begann, erwartete man sich manchen Vorteil, besonders wenn sie sich eine gewisse Freiheit der Methode gegenüber wahrte. Um der Verabsolutierung eines Systems von vorneherein vorzubeugen, waren die Banzer Aufklärer bestrebt, die spekulative deutsche Philosophie von Wolff mit der empirischen Philosophie der Engländer, „die Locke'sche Anatomie der Begriffe mit der Wolffischen Methode“, in Verbindung zu bringen. Hier schon zeigt sich der philosophische Eklektizismus der Banzer Mönche.

⁷ Stattler vertritt in seiner „*Demonstratio catholica*“ (Augsb. 1774) und noch mehr in seinen „*Locis theologicis*“ (Weißenburg 1776) die Ansicht, daß der Papst für sich allein keine allgemeinen Kirchengesetze geben könne und daß er in eines anderen Bischofs Diözese unerlaubt handeln würde, wenn er ohne dessen Einwilligung die Untergebenen des Bischofs von Sünden lossprechen wollte. Der Benediktiner Wolfgang Frölich von Regensburg schrieb gegen Stattler eine „*Reflexio in sic dictam Demonstrationem catholicam locosque theologicos*“, die nach langem Schweigen der römischen Behörde durch Dekret vom 10. Juli 1797 Stattler die Indizierung einbrachte.

3. Die Zeitschrift und der Eklektizismus der Aufklärung.

Bei all ihrem Philosophieren leitete die Aufklärer der eine Gedanke, die Philosophie für das praktische Leben nützlich und brauchbar zu machen. Der aufklärerische Professor der Philosophie an der Universität Mainz, Anton Josef Dorsch, umschreibt in einer Rede¹ zu Beginn seiner Wintervorlesungen 1788 das Ziel der Philosophie also: „Die Philosophie soll ihre Lehrlinge nicht nur in den Stunden der Spekulation und des Nachdenkens, sondern auch im täglichen Leben, im Handeln und Wirken leiten. In eben dem Maße, in welchem sich der Kreis der Einsichten erweitert, müssen auch die Gefühle zum Guten wachsen, Tugend zum Vergnügen und Pflicht zur Achtung werden. Richtig gefaßte Philosophie ist die kräftigste Stütze der Tugend und Sittlichkeit.“ Für J. M. Sailer ist Philosophie nichts anderes als „tätige Liebe alles dessen, was immer unser Erkennen von Mittel und Zweck richtiger, reicher, brauchbarer und unser Streben und unser Tun diesem unseren Erkennen angemessener machen kann“². Sailer's Freund Weber sieht den Charakter des wahren Philosophen darin, „daß sein Wille auf sich und andere wirksam werde“³.

Überzeugt, daß die Spekulationssucht und Distinktionsmanie der Scholastik wie auch die Systemseuche Wolffs nicht geschaffen seien, die Philosophie für das Leben nützlich und brauchbar zu machen, war die Banzer Zeitschrift von Anfang an bestrebt, in der Philosophie ohne Bindung an ein starres System lieber „ästhetisch als systematisch“ zu schreiben und die „feine leichte Art der Natur zu reden“⁴. Ein weitgehender Eklektizismus war die Folge dieses Bestrebens. Das Nützliche, das Praktische, das Angenehme und das Geschmackvolle wird aus den verschiedensten Philosophen, Dichtern und Schriftstellern „ausgewählt“ und in den philosophischen Vorlesungen den Schülern vorgetragen.

Der alte römische Redner Quintilian steigt nun an philosophischem Ansehen über den „lieben Vater Aristoteles“. In einer philosophischen

¹ Anton Jos. Dorsch, Wie soll man Philosophie auf Akademien studieren, Mainz 1788. LdkD X 292.

² J. M. Sailer, Einleitung zur gemeinnützigen Moralphilosophie zunächst für meine Schüler und dann auch für jeden denkenden Tugendfreund, München 1786. LdkD VIII 559.

³ Joseph Weber, Charakter des Philosophen und Nichtphilosophen. Ein akademisches Programm, Dillingen 1786. LdkD VIII 560.

⁴ Zuschauer IV (Vorwort).

Disputation zu Würzburg⁵ macht ein Schüler Columban Roessers, Ign. Otto, Bemerkungen über den philosophischen Geist des Redners Quintilian und beweist aus dessen Lehrsätzen von den Affekten, Pronuntiationen und dem Gedächtnis eines Redners, daß Quintilian „ein im wahren Verstande philosophisches Genie war“. 1777 erschien zu Koburg von Joh. Ernst Gruner, einem Schüler des Professors Briegleb, eine „Philosophie des Horaz“⁶. So ungewohnt es noch vor Jahren war, von einer Philosophie des Horaz zu sprechen, — unter die zünftigen Philosophen zählte man nur jene, die „einen philosophischen Kurs oder ein Compendium über Logik und Metaphysik“ herausgegeben hatten — der eklektische Kritiker der LdkD findet in den Reden, Briefen und poetischen Werken des Horaz, mögen sie ihrem Titel nach auch noch so unphilosophisch klingen, mehr von wahrer und gesunder Philosophie als in den großen dicken Bänden scholastischer Metaphysiker. Eine besondere Vorliebe zeigte man in Banz für die Schriften Ciceros. Columban Roesser philosophiert über Ciceros Buch *de amicitia*⁷ und über dessen fehlerhafte Auffassung vom Ruhm⁸.

Die philosophischen Eklektiker der Zeit haben eine Abneigung gegen alle spekulative Erfassung der Wahrheit. Sie haben nicht die Kraft und halten es auch für unmöglich, ein philosophisches System aufzubauen. Man geht nicht in die Tiefe, sucht nicht nach den letzten Gründen, sondern man bewegt sich in die Breite, sucht praktische Wahrheiten, die man von überall aufnimmt, wo man sie findet. Columban Roesser z. B. schreibt gelehrte Abhandlungen über die Seelenkräfte, die Aufmerksamkeit, das Gedächtnis, das Erinnerungsvermögen, die Phantasie, die Imagination, vom Gefühl des Wahren, von der Assoziation, von Träumen, von der Raserei und vom Enthusiasmus. Aber auf die Frage, was nun die Seele eigentlich sei, gibt er keine Antwort. Nur das eine gilt für ihn gleichsam als Axiom, daß die Seele eine vom Körper verschiedene Substanz ist⁹.

Die Folge dieser Einstellung zur Philosophie war eine starke Betonung der Geschichte der Philosophie. Die geschichtliche Betrachtung der Philosophie erachtete man für den Wahrheitsfreund für viel nutz-

⁵ Ignaz Otto, *De philosophia Quintiliana*, Wzb. 1779. LdkD III 359.

⁶ J. E. Gruner, *De philosophia Horatii*, Coburg 1777. LdkD II 461.

⁷ Col. Roesser, *Commentatio de ortu amicitiae*, Wzb. 1778. LdkD IV 39.

⁸ Col. Roesser, *De gloriae finibus a Cicerone nimium prolatis*, Würzburg 1778. LdkD IV 40.

⁹ LdkD IV 305.

bringender als jegliche Spekulation. 1774 gab der Würzburger Professor der Philosophie Nicol. Steinacher¹⁰ ein Lehrbuch der Philosophiegeschichte heraus. Die Absicht des Verfassers ist es, Anfänger in der Philosophie mit der Geschichte des menschlichen Verstandes, mit den Kräften und Schwächen desselben bekannt zu machen, die philosophischen Wissenschaften in ihrem ganzen Umfang und allen Perioden, in ihrer Zu- und Abnahme sehen zu lassen und dadurch den Geschmack an dem so nötigen und wichtigen Studium der alten Literatur zu befördern“ (Vorwort). Die LdkD ist erfreut über Steinachers „wohlgeratenen Versuch“. Es gibt für sie keine angenehmere und lehrreichere Art den Menschen kennen zu lernen als durch die geschichtliche Betrachtung der Philosophie. Nur durch sie wird der Philosoph bekannt damit, wie sich der Mensch nach und nach von Erkenntnis zu Erkenntnis emporgeschwungen, wie die feinsten Köpfe viele herrliche Wahrheiten gefunden, dabei aber doch oft in den wichtigsten Dingen auf Irrwege geraten sind. Mißtrauisch gegen sich selbst und die eigenen Urteile muß eine solche geschichtliche Betrachtung den Menschen machen. Der Philosoph, der die Geschichte der Philosophie kennt, wird sich davor hüten, ein alles entscheidendes System aufzubauen. Um so folgsamer wird der Mensch dadurch „dem verehrungswürdigen Unterricht der höheren Offenbarung, die dem Geiste gleichsam Flügel gibt, wenn die schwache Vernunft den Menschen sinken läßt“.

Eine Philosophie im Sinne dieser letzten Gedanken, nicht alles entscheidend, aber auch nicht alles bezweifelnd, dabei hellhörig für die christliche Offenbarung und durchaus nützlich und praktisch, ist J. M. Sailers *Vernunftlehre für Menschen wie sie sind, nach den Bedürfnissen unserer Zeit*¹¹. Sailer zeigt sich hier als ein Eklektiker, der fern jedem starren philosophischen System nur das Praktische sucht und ohne hohe philosophische Spekulation nützlich werden will. Seine Absicht ist es, „einen christlichen Weisen zu bilden und seine Zeitgenossen vor der Seuche des Unglaubens und des Sittenverderbnisses zu bewahren“. Er scheut dabei nicht davor zurück, Philosophie und Offenbarung miteinander zu verquicken. Der LdkD hat dieses Werk Sailers so wohl gefallen, daß sie es „mit Fleiß“ zweimal rezensiert. Das erstemal glaubt sie zu wenig von diesem vortrefflichen Buche gesagt zu haben. Sie verteidigt Sailer gegen alle, die ihm die Verquickung von Philosophie und

¹⁰ Nic. Steinacher, Lehrbuch der philosophischen Geschichte, Würzburg 1774. LdkD I, 2. H., 1.

¹¹ München 1785, 2 Bde. LdkD VI 554 ff u. VII 155 ff.

Offenbarung übel nehmen wollten; denn es ist ihr eine berechtigte Forderung der Vernunft, die anzunehmen sich kein Philosoph schämen darf, „bei dunklen und geheimnisvollen Wegen stille zu stehen und der weisen untrüglichen Offenbarung selbst zu folgen“¹². Sie verteidigt Sailer aber auch gegen alle, „die in dem Buche zuviel Katholizismus und Jesuitismus riechen und die Bigotterie des Verfassers beseufzen“¹³.

4. Die Zeitschrift und die Neuorientierung in der Theologie der Aufklärung.

Da nach dem von den Aufklärern aufgestellten Grundsatz die Theologie stets Fühlung halten müsse mit der Philosophie der Zeit, war es eine konsequente Folge, daß bei dem Zusammenbruch des alten scholastischen Systems und dem Ringen nach neuen philosophischen Methoden auch die Theologie in Mitleidenschaft gezogen wurde. Sowohl inhaltlich als auch methodisch fühlte man das ungenügende der bisherigen Theologie. Die vielen Studienreformpläne von der Mitte des 18. Jhs. bis zu dessen Ende sind ein beredtes Zeugnis von dem krisenhaften Zustande der katholischen Theologie um die Mitte des 18. Jhs. „Keine Wissenschaft“, sagt ein Rezensent der LdkD¹, „braucht die Verbesserung so notwendig als die Theologie und es wird geraume Zeit verfließen, bis in diesem Fache alle Wünsche der Kenner befriedigt und die nötigen Vorlesbücher zustande gebracht werden.“

Nach des Banzer Benediktiners, P. Dominikus Schramm, Vorbild bemühte sich der Exjesuit Josef Widmann von Eichstätt, eine Theologie nach der Wolffischen Methode zu schreiben². In einer eingehenden Rezension nimmt Sprenger Stellung zu dieser Theologie, er weist ihre Mängel auf und zeigt zugleich die wissenschaftliche Richtung, die die Theologie in Zukunft einschlagen müsse. Ganz abgesehen davon, daß Sprenger sich gegen die Wolffische Systemseuche, die in der Theologie allmählich zu herrschen beginnt, skeptisch und ablehnend verhält, hat er

¹² LdkD VII 162.

¹³ LdkD VII 163.

¹ LdkD III 103. Recension zu: Entwurf einer systematischen Lehrart in der katholischen Theologie für das theologische Studium in Bayern, München 1777. Der Verfasser dieses Entwurfes ist der Münchner Schuldirektor H. Braun.

² Josef Widmann, *Institutiones universae theologiae . . . speculativae et moralis practicae*, Augsburg 1775—76, 6 Bde. LdkD II 331.

an Widmann vor allem zu bemängeln, daß er, statt allgemein geltende Grundsätze für die Theologie beizubringen, sich bemüht, menschliche Meinungen und Lieblingssätze der ehemaligen Jesuiten zur Richtschnur in Glaubenslehren zu erheben. Trotz Wolffischer Methode steckt Widmanns Theologie noch tief im mittelalterlichen Denken. Dies zeigt sich besonders in der Lehre von den Engeln. Aus der Tradition und aus der Vernunft erweist er die Wahrscheinlichkeit, daß der Satan jedem Menschen einen Teufel zum Verführer zuordne, der ihn fest und unsichtbar machen könne. Jeder Theologe, der die Möglichkeit der Zauberei leugnet, wird als Theologaster bezeichnet und die Behauptung eines ausdrücklichen oder stillschweigenden Vertrages des Menschen mit dem Satan wird durch Beweise bekräftigt.

Dem Werke Widmanns gegenüber fordert Sprenger für „eine nach Ganganelli geschriebene Theologie“ folgende Eigenschaften: „Sie muß alle in scholastischen Lehrbüchern seither gewöhnlichen Sätze genau und mit kaltem Blute prüfen, auf ihre Entstehung, auf ihr Alter und auf ihre Geschichte schauen und von aller Zweideutigkeit und zanksüchtigen Absichten loswickeln und scharf bestimmen. Sie muß die in der ganzen Kirche als entschiedene Glaubenswahrheiten anerkannten Sätze mit warmen Herzen vortragen und mit den bündigsten Beweisen verteidigen, in den übrigen von der Kirche noch nicht entschiedenen Streitigkeiten keine Machtansprüche herunterkanzeln, keine Partei nehmen und diesfalls jedem seine Freiheit zum Denken lassen. Sie muß der Moral Jesu ihre erste einfältige und unverdrehte Gestalt wiedergeben und allenthalben das menschenfreundliche Herz des christlichen Lehrers verraten.“

Gegenüber der Streitlust „der eingebildeten Theologen, die bisher mehr Streit- als Friedenstheologen waren“, wird in der LdkD immer wieder die Forderung erhoben, die Dogmen der Kirche auf das bestimmteste vorzutragen. Mit der größten Schärfe sollte dargelegt werden, was de fide und was nicht de fide ist. Eben diese Schärfe wird auch bei den Beweisstellen gewünscht, bei denen es nicht auf die Menge, sondern auf die Beweiskraft ankomme³.

Ganz im Sinne des philosophischen Eklektizismus, der die Wahrheit überall sucht, scheut man sich jetzt auch nicht mehr, die protestantischen Theologen zu studieren und die Wahrheit, die man bei ihnen findet, als gemeinsamen Besitz anzuerkennen. Nicht mehr das Trennende,

³ LdkD XII 321. Recension zu: E. Klüpfel, Institutiones dogmaticae, 1789.

sondern das Verbindende, das Gemeinsame unter den Konfessionen wird hervorgehoben. Die Polemik, die bisher als eine selbständige Disziplin behandelt wurde, wird jetzt ihrer Selbständigkeit beraubt und unter die Dogmatik verwiesen.

Wie man in der Philosophie der Zeit aller tiefgründigen Spekulation aus dem Wege ging und dafür die geschichtliche Betrachtung der Philosophie bevorzugte, so wollte man auch in der Theologie weniger spekulativ sein, sondern man besann sich wieder auf die Grundlagen jeder wissenschaftlichen Theologie, auf die Hl. Schrift und die Tradition, die in der vorhergehenden Epoche zu Gunsten der Spekulation vernachlässigt wurden. Das Studium der Quellen, die Hl. Schrift und die Kirchengeschichte wurden die ersten Fächer in der Theologie und die eigentliche Dogmatik trat diesen Fächern gegenüber in den Hintergrund. „Ohne die Kirchengeschichte kann der Theologe in der Dogmatik fast gar nichts leisten“ heißt es in einer Münsterischen Verordnung⁴ und Professor Hedderich spricht ganz im Sinne der LdkD, wenn er bei der Eröffnungsrede der Kollegien in Bonn die Worte des großen französischen Mabillon zitierend sagt: certum est, quod absque studio historiae ecclesasticae nec perfecte Patrum nec intima theologiae possit adquiri intelligentia⁵. Aus diesem Grunde beschäftigte man sich in Banz eingehend mit den Werken der Kirchenväter. P. Dominikus Schramm gab in den Jahren 1780—1796 eine *Analysis* der Werke der Väter und Kirchschriftsteller in 18 Bänden heraus⁶, worin er die Väter der Reihe nach durchgeht und ihre dogmatischen und moralischen Lehren mit ihren eigenen Worten herausstellt. In kritische Untersuchungen läßt sich Schramm dabei nicht ein. Seine ganze *Analysis* ist lediglich eine kompilatorische Arbeit. Anders verhält es sich mit dem *Thesaurus rei Patristicae*, den Sprenger in den Jahren 1784—1792 in 3 Bänden herausgab⁷. Er gibt Auszüge aus „*Nicolaus de Nourrys und Gallands neuer Bibliothek der Väter*“ und versieht sie mit kritischen Anmerkungen.

Noch wichtiger als das Studium der Kirchengeschichte und der Väter erachtete man ein intensives Studium der Hl. Schrift, und als Grundlage für dieses die Kenntnis der orientalischen Sprachen. Um in den

⁴ LdkD III 405.

⁵ LdkD V 133.

⁶ Dom. Schramm, *Analysis operum SS. Patrum et scriptorum ecclesasticorum*, Augsburg 1780—96, 18 Bde.

⁷ Pl. Sprenger, *Thesaurus rei patristicae*, Wzb. 1784—92, 3 Bde.

Geist der Hl. Schrift einzudringen, hielt man es für notwendig, die Ursprache derselben zu beherrschen, denn solange man noch aus der Vgta disputiere, äußerte sich der von der Literatur hoch geschätzte geistl. Rat Emmert in Würzburg, sei keine Besserung der Theologie zu erhoffen⁸. So notwendig erschien den Banzer Aufklärern die Kenntnis der orientalischen Sprachen, daß man glaubte, ohne Beherrschung des Hebräischen nicht einmal das neue Testament hinreichend erklären zu können, obwohl es griechisch geschrieben sei. Nur der in den alten Sprachen bewanderte Theologe könne den Feinden der Religion in entsprechender Weise antworten⁹.

Wie man ferner in der Philosophie, in bewußter Reaktion gegen die „geschmacklosen Subtilitäten der Scholastiker“ bestrebt war, „nach der feinen lichten Art der Natur und ästhetisch zu schreiben“, so wollte man auch die schönen Wissenschaften aus der Theologie nicht ausgeschlossen wissen. Die großen Väter der alten Kirche, besonders der hl. Basilius und der hl. Gregor von Nazianz waren der LdkD die Vorbilder. Der Würzburger Professor der Theologie und der orientalischen Sprachen, Joh. Mich. Feder, schrieb eine eigene Abhandlung¹⁰ über die Notwendigkeit der schönen Wissenschaften auch für den Theologen. Er will seine jungen Hörer dadurch befähigen, diese seine Überzeugung „gegen jene pedantischen und handfesten Theologen, die als Feinde alles Schönen nur an elenden Schulkompendien Geschmack finden“, zu verteidigen. Mit Begeisterung begrüßt die LdkD die Abhandlung Feders. Nach des Kritikers Meinung hat der Mensch gerade den schönen Wissenschaften das Wichtigste seiner inneren Bildung zu verdanken, sie erregen das Tugend- und Wahrheitsgefühl, sie entwickeln die Seelenkräfte, sie flößen Menschenliebe, Duldsamkeit, Wohltätigkeit, Sanftmut und angenehme Geselligkeit ein, sie erfüllen den Menschen mit feinen, edlen und geisterhebenden Empfindungen, sie bestreuen den rauhen Pfad der Tugenden mit Rosen und überzeugen ihn immer nachdrücklicher von der Güte, Weisheit und Allmacht des Schöpfers.

Eine Theologie, die den Forderungen der LdkD entsprach, waren die in 6 Bänden in den Jahren 1782—1788 erschienenen *Institutiones theologicae* des Cisterziensers P. Stephan Wiest¹¹, die der Verfasser

⁸ LdkD II 564.

⁹ LdkD V 133.

¹⁰ Joh. Mich. Feder. Soll ein Theologe auch ein Belletrist sein, Würzburg 1787. LdkD IX 328.

¹¹ Stephan Wiest, *Institutiones theologicae*, Ingolstadt 1782—88. LdkD VII 294, IX 397, X 409, XI 98.

1791 in 2 Bände zusammengefaßt für den Gebrauch an den Schulen neu bearbeitete¹² und die in einer nachfolgenden gesonderten Überarbeitung in eine theologische Literaturgeschichte auswuchsen¹³. Vom dritten Band an rezensiert die LdkD jeden Band des *Institutiones theologicae* „mit großem Vergnügen“. In der Methode verfährt Wiest nach ihrem Geschmack. Bei allen Glaubenssätzen wird zuerst die Geschichte des Dogmas erörtert, darauf erfährt das Dogma aus der Schrift, Tradition und aus der Vernunft eine solide Begründung und wird gegen die Angriffe der Gegner verteidigt. Sorgfältig trennt Wiest die Sätze *de fide* von theologischen Schulmeinungen und ist bestrebt, durch die besondere Hervorhebung der Protestanten und Katholiken gemeinsamen christlichen Wahrheiten und durch das Anführen protestantischer Schriftsteller die Kluft zwischen den Konfessionen zu überbrücken. Alle Schriftsteller der Zeit, alle Religionen der Völker erfahren bei Wiest eine eingehende Würdigung, ihre Irrtümer werden zurückgewiesen und die Körner der Wahrheit, die bei ihnen zu finden, zum Erweis des christlichen Dogmas verwendet. Wenn K. Werner¹⁴ von Wiests groß angelegter Theologie schreibt, daß in ihr auf Kosten der ausgebreiteten Erudition der spekulative Gehalt der Dogmatik zu kurz kommt, so ist das vom Standpunkt dessen, der in der Spekulation das Hauptmoment der Theologie sieht, richtig, aber vom Standpunkte dessen, der auf die historische Betrachtung der Theologie das Hauptgewicht legt, ist sein Urteil nicht zutreffend. Wiest wollte im Zuge der damaligen Zeit gar nicht in tiefe Spekulation sich einlassen, sondern ihm war es vor allem darum zu tun, den Inhalt der christlichen Wahrheit in seiner geschichtlichen Entwicklung darzulegen und den jetzigen Stand der katholischen Lehre zu geben. In diesem Bestreben kam er den Bedürfnissen der Zeit mehr entgegen als durch tiefe Spekulation¹⁵. Von den Augsburger Kritikern¹⁶ wird Wiest angegriffen, weil er im Vorwort gesteht, von Less und anderen Protestanten vieles gelernt zu haben und weil er in seinen Ausführungen über die

¹² St. Wiest, *Institutiones theologicae in usum auditorum*, Ingolstadt 1791.

¹³ St. Wiest, *Introductio in historiam literariam theologiae revelatae, praesertim catholicae*, Ingolstadt 1794.

¹⁴ K. Werner, *Geschichte der kathol. Theologie*, München 1889, 240.

¹⁵ St. Wiest beruft sich in der Einleitung auf die schon erwähnte isagogische Schrift des Bruchsaler Theologen Adam Brandmeyer (siehe IV, Anmerkung 7) und auf seinen Ordensgenossen Balduin Wurzer, dessen Absichten vornehmlich auf Ausmerzungen scholastischer Lehrmeinungen aus der Dogmatik gerichtet waren.

¹⁶ Kritik über gewisse Kritiker, Augsburg 1788, 279.

Kirche den Satz von der alleinseligmachenden Kirche nicht erwähnt. Dem gegenüber bezeichnet die LdkD Wiest eher „zu orthodox als heterodox“.

Eine Theologie im Sinn und Geschmack der Banzer Aufklärer ist auch das auf höchsten Befehl des Salzburger Erzbischofs, Hieronymus Collorato, von P. Simpert Schwarzhuber OSB verfaßte „*praktisch-katholische Religionshandbuch für nachdenkende Christen*“¹⁷. Dem Zweck entsprechend, nämlich eine brauchbare „Volkstheologie“ zu liefern, geht der Verfasser bei der geschichtlichen Betrachtung der dogmatischen Wahrheit nicht ins Detail, sondern sein Bestreben ist es, „die heilsamen Wahrheiten und Geheimnisse der katholischen Religion nach ihren echten Grundsätzen von Schulmeinungen geläutert, in einer faßlichen und kernigen Schreibart den Lesern nicht nur vor Augen, sondern auch mittels einer fortlaufenden praktischen Anwendung recht nahe ans Herz zu legen.“ Dabei will er keinen nagelbreit von der katholischen Lehre abweichen, dieselbe gegen Irrtümer verteidigen, aber „ohne Verunglimpfung und Verachtung der Irrenden“. Der Verfasser scheut nicht davor zurück „aus den gelehrten Werken der irrenden Brüder viele Beweise zu borgen“, weil in seinen Augen die Wahrheit ein allgemeines Gut der Menschen ist, das man nützen darf, wo immer man es findet.

Das Bestreben der Aufklärer, Wissenschaft und Leben einander näher zu bringen, verlangte vor allem eine Neuorientierung in der Moraltheologie, die entsprechend dem Nützlichkeitsstandpunkt der Aufklärer als der wichtigste Teil der ganzen Theologie angesehen wurde. Das, was bisher an den katholischen Schulen in diesem Fache gelehrt wurde, war nach Ansicht der Aufklärer zum größten Teil nur Kasuistik, „ein Kodex für den Geistlichen im Beichtstuhl, der ihn in den Stand setzen sollte, zu urteilen, wieviel ein Beichtkind Sünden begangen, wie schwer sie gewesen und in wie verschiedene Gattungen sie einschlugen“¹⁸. Die LdkD stimmt mit ein in diese Kritik an der kasuistischen Moral. Der größte Teil der Kasuisten war ihr nichts weniger als Moralisten. Sie hätten Sünden abgewogen und aufgestellt, hätten auch oft Beispiele einer genauen moralischen Anweisung gegeben, aber dabei hätten sie zu wenig Rücksicht genommen auf die Bildung des ganzen moralischen Charakters, sodaß jemand ohne alle Tugend sein konnte, ohne deswegen als schlechter Christ angesehen werden zu müssen¹⁹. Sicherlich hatte die

¹⁷ Salzburg 1784. LdkD V 335.

¹⁸ Aus dem: Entwurf einer systematischen Lehrart in der katholischen Theologie, München 1777. LdkD III 103 ff.

¹⁹ LdkD IX 169.

kasuistische Moral als Anweisung für den Seelsorger ihre Bedeutung. Aber ihre Überbetonung war der wahren Sittlichkeit nicht dienlich. „Sie hat die Menschen oft mehr klug und schlau als weise und moralisch gut gemacht“²⁰. Besonders durch den Probabilismus und den daraus resultierenden Laxismus ist ein Zug des klugen Berechnens und weisen, schlaunen Abwägens in die christliche Sittenlehre gekommen. Wieweit man dabei ging, zeigt ein Kritiker der LdkD an Caramuel von Lobkowitz, der, wenn er es auch nicht als sichere Meinung vertrat, aus den Grundsätzen der Probabilisten z. B. den Satz folgerte, es sei einem Religiösen erlaubt, eine von ihm verführte Frau zu töten, damit nicht durch das Bekanntwerden der Sünde seinem guten Rufe geschadet werde²¹.

Ganz im Sinne der pascalschen *lettres provinciales* eifert die LdkD gegen den Probabilismus und gegen dessen Hauptvertreter, die Jesuiten, die erst seit dem Streit um Jansenius den Probabilismus zu ihrer Schulmeinung gemacht hätten, während sich die Jesuiten der älteren Zeit gegen ihn wandten. 1687 noch habe sich die Generalversammlung des Ordens gegen den Probabilismus erklärt und der hl. Ignatius hätte allen Lehrern die Klugheitsregel vorgeschrieben, in jeglicher Fakultät der sicheren und bewährteren Lehre zu folgen. Die Meinung der Jesuiten, daß der Probabilismus Lehre der Kirche sei, sucht man in Banz zu widerlegen durch den Hinweis darauf, daß er von kirchlich denkenden Personen stets abgelehnt worden sei. Mit Vorliebe verweist man dabei auf die französische, jansenistisch gesinnte Geistlichkeit und auf die Sorbonne, die sich öfter gegen „die allzu menschenfreundliche Denkart der Probabilisten“ ausgesprochen hätten.

Die Grundlage für eine Aufbesserung in der Moral sieht die LdkD in der Beseitigung des Probabilismus und dieser kann nach ihrer Ansicht nur ganz ausgerottet werden, „wenn die Bischöfe das Beispiel Christi ganz nachahmen, der sich wider die Entehrer des Tempels nicht nur der Geißel bediente, sondern auch ihre Tische und Stühle über den Haufen warf“. Nur dann, wenn die Bischöfe nebst der Geißel der Zensur auch zum Umsturz der probabilistischen Lehrstühle schritten und die theologische Moral auf ihren Schulen nur von Probabilioristen vortragen ließen, würde die Entheiligung der Sittenlehre in Deutschland aufhören²².

²⁰ Tiburius Sartori, Der Theologe nach dem Geiste der neuesten Literatur und den Bedürfnissen der gegenwärtigen Zeit, Salzburg 1797, 76.

²¹ LdkD I, 1. H., 21.

²² LdkD I, 4. H., 15.

Wie man in der Dogmatik die übertriebene Spekulationssucht zurückzudrängen suchte durch die starke Betonung der historischen Theologie, so erwartete man auch in der theologischen Moral durch eine Neuorientierung an den Quellen der christlichen Sittenlehre eine Aufbesserung. Auch hier knüpfte man wie in der Dogmatik an französische, zum Teil jansenistische Traditionen an. Im Jahre 1774 wurde des französischen Bischofs Anton Godau *Moraltheologie* zum ersten Mal in Deutschland neu herausgegeben²³. Godau galt als sehr jansenistenfreundlich. 1645—1656 nahm er an den Versammlungen der französischen Geistlichkeit teil, in denen einige probabilistische Lehren verurteilt wurden. 1664, inmitten der jansenistischen 'Streitigkeiten, schrieb Godau seine *Moral*. Er bekämpft darin den Probabilismus der Jesuiten und gründet die christliche Moral vor allem wieder auf die Hl. Schrift und die Lehrentscheidungen der Konzilien. Wie freudig man in Banz Godaus Neubearbeitung begrüßte, kommt in der Rezension zum Ausdruck. „Nach so vielen schweren Folianten“, so beginnt Sprenger die Rezension, „in denen man größtenteils neue Sünden erfunden und jene, so begangen werden, entschuldigt hat, nach so vielen buntscheckigen Kompendien, welche die Pflichten der Christen größtenteils auf das Ansehen und die Aussprüche scholastischer Schultheiße gegründet haben, erscheint endlich in Deutschland eine theologische Moral in zwei mäßigen Bänden, welche ihre gesunden Lehren aus den reinen Quellen der Hl. Schrift und den Aussprüchen der Kirchenversammlungen geschöpft hat.“

Ganz im Sinn der Banzer Aufklärer arbeitete in Trier der „junge hoffnungsvolle Weltgeistliche“ Peter Josef Weber, Professor der *Moraltheologie* daselbst. Man bedauert es in Banz, daß Weber in Trier wegen allzu freier Lehrsätze vom Lehramt entfernt wurde und an seine Stelle der Exjesuit Maibaum kam. Die theologischen Disputationen aus der christlichen Moral, die Weber in Trier während seines Lehramtes herausgab, werden von den Banzer Kritikern mit großem Wohlwollen beurteilt²⁴. Wie Stattler verläßt auch Weber den Begriff der theologischen Moral und substituiert ihr den der christlichen. Aber statt wie Stattler die christliche Moral in „Wolffischer Verzauberung“ zu

²³ Ant. Godeau, *Theologia moralis ex purissimis S. Scripturae ac Conciliorum fontibus derivata, notis theologicis illustrata*, Augsburg 1774. LdkD I, 1. H., 14.

²⁴ Peter Joseph Weber, *Dissertatio de genuina idea moralis christianae. Dissertatio de principiis actionum humanarum earumque imputatione. Dissertatio de Lege*. LdkD III 557.

behandeln, bemüht sich Weber in derselben die einfache, lichte Art der Natur zu sprechen und gründet seine Sätze mehr noch als Godau auf die Quellen, auf die Hl. Schrift, auf die Tradition, die Väter, die einstimmige Meinung der Bischöfe, die canones der Konzilien und der Päpste. Auch die Kapitularien der Franken, die liturgischen Bücher, die National- und Provozial-Konzilien, die Hirtenbriefe und bischöflichen Verordnungen werden als Quellen benützt.

Großer Wert wird in der Banzer Zeitschrift auf die methodisch richtige Benützung der Quellen gelegt. Man weist in Banz immer wieder darauf hin, daß die Hl. Schrift, die Konzilien und vor allem die Väter aus ihrer Zeit heraus verstanden und gewürdigt werden müssen. Um nicht einem aus dem Zusammenhang gerissenen Satze absolute und dauernde Geltung zu geben, muß die christliche Sittenlehre wie die christliche Dogmatik in der hl. Schrift und bei den Vätern in ihrer zeitbedingten Einkleidung gesehen werden. Deshalb hält man es für einen Moralisten für unerläßlich, neben den Werken der Väter auch ihre Lebensgeschichte, die Zeit in der sie gelebt, die Wissenschaft, besonders die Philosophie, der sie zugetan, das Klima ihres Aufenthaltes und die Gewohnheiten ihres Volkes zu studieren. „Denn ihre Sittenlehre beweisen sie oft mit unzulänglichen Proben, mit unschicklichen Gleichnissen und in der Einführung der Schrifttexte und Schriftbegebenheiten vertragen ihre Sätze nicht alle Zeit eine genaue Kritik.“²⁵ Damit hat die LdkD auf eine Tatsache hingewiesen, die eine Grundvoraussetzung ist für jede dogmengeschichtliche Betrachtung der christlichen Wahrheit und für jede moralgeschichtliche Würdigung der christlichen Sittenlehre.

Ebenso wichtig wie das Studium der Quellen und die methodisch richtige Wertung derselben war den Banzer Aufklärern die Kenntnis der natürlichen Grundlagen der christlichen Moral, die philosophische Moral oder die praktische Philosophie. Was man bisher in dieser Beziehung auf katholischen Schulen lehrte, war nach Ansicht der LdkD nichts anderes als „eine magere, mit Schrifttexten und Allegaten aus den Vätern ausgestopfte, mit Schulfragen und subtilen Wortspielereien aufgestützte, auf unstäte Grundsätze gegründete Ethik“. Der Würzburger Jesuit P. Schwan, der 1764 eine zweibändige Moralphilosophie herausgab²⁶, kam über ein Gemisch von Schrifttexten und Vernunftgründen nicht hinaus. Die LdkD vermißt darin vor allem richtige psychologische Grundsätze, tiefe Kenntnis des menschlichen Herzens und die Füh-

²⁵ LdkD III 56o.

²⁶ Peter Schwan, *Philosophia moralis*, 2 Bde. Wzb. 1764.

lungnahme mit den neuesten philosophischen Schriften. Auch Karl Steinkeller²⁷ hat ihr trotz mancher guter Ansätze noch zuviel Schrift und Väterzitate in seiner praktischen Philosophie. Umso freudiger begrüßt man in Banz die 1777 erschienene praktische Philosophie des Würzburger Professors Nikolaus Steinacher²⁸. Er versucht die praktische Philosophie von Zitaten aus der hl. Schrift und den Vätern frei zu halten, sondert die praktische allgemeine Philosophie von der Ethik ab und leitet die Pflichten des Menschen aus psychologischen Erfahrungen her. Da er aber zu wenig die moralphilosophischen Schriften der Zeit berücksichtigte, konnte er die Banzer Aufklärer nicht voll zufrieden stellen. Dies tat erst der Salzburger Professor P. Augustin Schelle in seinem Lehrbuch der praktischen Philosophie²⁹. Er geht im Anschluß an G. H. Feder, Professor der Philosophie in Göttingen, von der moralischen Natur des Menschen aus, untersucht die allgemeinen Begriffe von den Fähigkeiten der menschlichen Seele, die Ursachen der schwächeren und stärkeren Wirksamkeit des Willens und die Verschiedenheit der Gemütszustände. Nach diesen psychologischen Grundlagen behandelt er erst die Objekte, die dem handelnden Menschen gegenüberstehen, und die auf diese Objekte sich beziehenden Triebe des Menschen. Dann erst untersucht er die metaphysischen Grundlagen von Gut und Böses, vom moralischen Gesetz, von der Sittlichkeit, vom Gewissen, und von der Verantwortlichkeit. Damit war die praktische Philosophie losgelöst von der theologischen Moral und erstere durch die psychologische Betrachtungsweise in nähere Beziehung zum konkreten Leben des einzelnen Menschen gebracht.

Während in früheren Jahren die philosophische Moral weithin unter der Vormundschaft der theologischen Moral stand, — rein äußerlich schon kam dies zum Ausdruck durch die Tatsache, daß an den Universitäten der Professor der theologischen Moral nebenbei auch praktische Philosophie geben mußte — machte sich durch die im Geiste der Zeit liegende Überbetonung der Natur und der natürlichen Kräfte, besonders unter dem Einfluß Kants, bei vielen katholischen Aufklärern das umgekehrte Bestreben geltend, nämlich die theologische Moral und die christliche Sittenlehre in Abhängigkeit von der praktischen Philosophie zu

²⁷ Karl Steinkeller, *Institutiones philosophiae moralis*, 2 Bände, Wien 1758.

²⁸ Nik. Steinacher, *Elementa philosophiae practicae universalis*, Würzburg 1777. LdkD II, 50r.

²⁹ Aug. Schelle, *Praktische Philosophie zum Gebrauche akademischer Vorlesungen*, Salzburg 1785. LdkD VI 596.

bringen, die christliche Moral in praktische Philosophie aufzulösen. Wie sich die LdkD zu diesem von der Kantischen Philosophie aufgeworfenen Problem verhält, werden wir im Kapitel über die kritische Philosophie und Theologie sehen. Die Zeitschrift ist nicht gewillt, die christliche Moral in der praktischen Philosophie aufgehen zu lassen. Aus diesem Grunde lehnt sie, wie wir gesehen haben, die „Anleitung zur christlichen Moral“ von Jakob Danzer ab³⁰.

Wollte man in Banz die Gleichsetzung von philosophischer und christlicher Moral nicht gelten lassen, so erlag man doch, wenigstens anfänglich, dem von der Aufklärung verkündeten Moralismus und einer problemlosen Glückseligkeitslehre. Die christliche Moral erschöpfte sich weithin in natürlicher Tugend und Pflichtenlehre. Dabei huldigte man dem sokratischen Grundsatz, daß Tugend lehrbar sei, daß, wenn der Mensch seine Pflichten kennen lerne, er sie auch ausüben werde. Die Rezension zu dem schon erwähnten Würzburger Lesebuch in den fränkischen Zuschauern ist ein beredtes Zeugnis dafür³¹. Der Rezensent (Oberthür) knüpft an dieses, noch dazu sehr mangelhafte Lesebuch, das eine christliche Sittenlehre in Leseübungen für die Schuljugend enthält, eine schier unglaubliche moralische Verbesserung im Fürstbistum Würzburg. „Ich sehe“, so schreibt Oberthür, „mein ganzes Vaterland in einen angenehmen, reizenden Garten verwandelt, ich sehe die Bürger aufgeklärt, den Handwerksmann bescheiden, den Bauer und Bürger gesittet. Alle fühlen ihre Glückseligkeit, indem sie alle aus Überzeugung an ihren Pflichten arbeiten. Die Ehen sind glücklich, die Familien fröhlich, die Tugend wird für Ehre, die Laster allenthalben für Schande gehalten. Die liebliche Harmonie zwischen dem geistlichen und weltlichen Stande, zwischen den Vorgesetzten und Untertanen, zwischen Nachbar und Nachbar übertrifft alle Akkorde einer bezaubernden Musik.“ Und woher diese Verwandlung? „Weil der unsterbliche Adam Friedrich dieses Lesebuch angeregt und eingeführt, weil die Kinder in diesem Lesebuch christliche Sittenlehre, die Kunst zu lesen und glücklich zu sein zu gleicher Zeit lernen.“ Während die Kasuistische Moral genaue Anweisungen für den Menschen gab, sich vor der Sünde zu bewahren, gab die moralisierende Sittenlehre der Aufklärung genaue Anweisung, die Tugend zu üben. So sehr die Aufklärungsmoral die kasuistische Moral der früheren Zeit bekämpfte, so viel Ähnlichkeit

³⁰ Jak. Danzer, *Anleitung zur christlichen Moral*, Frankfurt 1787—89, 3 Bde. LdkD IX 168 u. XI 212.

³¹ Siehe III Anmerkung 21.

hatte sie mit ihr; denn im Grunde waren beide kasuistisch. Beide setzten, die kasuistische Moral nur in der Praxis, die Aufklärungsmoral in der Praxis und weithin auch in der Theorie, das Christentum der Moral gleich.

Der aus der Wolffischen Philosophie in die philosophische Moral und von da in die christliche Sittenlehre eingegangene Begriff der Glückseligkeit beherrschte die Moralbücher der damaligen Zeit. Auch die LdkD stand anfänglich weithin im Bann dieses Begriffes. Dabei galt es auch ihr eine Zeitlang als Axiom, daß Tugend und Glückseligkeit sich schon auf dieser Erde entsprechen. Bei Jacob Danzer ist der Begriff der Glückseligkeit in die Definition der Moral mitaufgenommen, die ihm nichts anderes ist als Tugend und Glückseligkeitslehre³². Ebenso ist bei Benedikt Stattler „die Glückseligkeit Zweck aller Religionen und göttlicher Gebote und zwar Glückseligkeit nicht erst in einem zukünftigen, sondern, soviel es auf Gott ankommt, schon im gegenwärtigen Leben“³³. Auch der „*Grundriß der christlichen Sittenlehre*“ des Abtes Fabiani³⁴ und im Grunde auch J. M. Sailers *Glückseligkeitslehre*³⁵ stellen die Glückseligkeit des Menschen in den Mittelpunkt der christlichen Moral. Es gilt bei allen der Grundsatz: Tugend um der Glückseligkeit willen.

Durch Kant, der den Grundsatz: Tugend um der Tugend willen zum höchsten Prinzip in der Moral erhob, wurde die problemlose Glückseligkeits- und Tugendlehre der vorkantianischen Aufklärung erschüttert. Die LdkD unterzog daher, unter Kants Einfluß stehend, den Begriff der Glückseligkeit einer berichtigenden Kritik. „Wäre Glückseligkeit“, so sagt ein Rezensent (Ildefons Schwarz) zu Weishaupts Pythagoras³⁶, „der letzte Zweck des Menschen, so müßte die Natur so eingerichtet sein, daß der beste Mensch auch alle Zeit der glücklichste wäre. Diesem Grundsatz widerspricht die Erfahrung und das Urteil des gemeinen Menschenverstandes. Die Tugend würde keinen unbedingten Wert mehr haben.“

³² Siehe Anmerkung 30.

³³ Ben. Stattler, Wahres Jerusalem oder über religiöse Macht und Toleranz in jedem und besonders im katholischen Christentum, Augsburg 1787. LdkD IX 11.

³⁴ Grundriß der christlichen Moral nach dem vom H. Abt von Fabiani herausgegebenen Grundzügen der christlichen Sittenlehre. Von einem Weltpriester des Bistums Würzburg, Bbg. u. Wzb. 1791. LdkD XII 442.

³⁵ J. M. Sailer, Glückseligkeitslehre aus Vernunftgründen, München 1787—91. LdkD X 309, XII 375.

³⁶ Adam Weishaupt, Pythagoras, oder Betrachtungen über die geheime Welt- und Regierungskunst, Frankfurt 1790. LdkD XII 1.

Sie würde nur darum und insofern gut sein, als sie uns glücklich macht. Die höchste Tugend wäre die Klugheit. Die Moralität wäre objektiv ganz unbestimmbar und sie würde letzten Endes nur im Hervorbringen physischen Vergnügens bestehen und damit würde ein Hauptcharakter der Pflicht, ihre Allgemeinheit wegfallen. Nach der bisherigen Auffassung der Glückseligkeit müßte jeder Mensch im Grunde sich selbst für Zweck und jeden anderen nur für Mittel zum Zweck halten“. Auch Jacob Danzer, der dieser letzten Konsequenz der Moral als Glückseligkeitslehre ausweichen wollte, indem er sagt, Recht ist das, was die gemeinsame Glückseligkeit erheischt, was kein einzelner Mensch mit Sicherheit haben und genießen kann, wenn er es nicht allen gestattet, wird von der LdkD in diesem Punkt der Kritik unterzogen. Durch die beigefügten Modifikationen Danzers glaubt man in Banz sich nicht aus dem Dilemma ziehen zu können; denn als erster Zweck stehe auch bei Danzer die eigene Glückseligkeit und die Moralität sei damit auch bei ihm nichts anderes als Mittel zum Zweck und würde ihren Selbstzweck verlieren. Unter Kants Einfluß stehend wird von der LdkD immer wieder der Eigenwert der Moral und der Grundsatz Moralität um der Moralität willen hervorgehoben. Der Mensch steht nicht nur unter dem Einfluß der Sinnenwelt, sondern er gehört auch der moralischen Welt an, er erkennt und billigt in sich Pflichten, denen er sein ganzes zeitliche Glück ohne zeitlichen Ersatz aufopfern muß, er sieht ein, daß er, ohne sich selbst verächtlich zu sein, die Glückseligkeit nur in dem Maße wünschen kann, als er sich ihr würdig macht³⁷.

Der Kritiker der Sailer'schen Glückseligkeitslehre bezeichnet es als „das große Verdienst der Kantischen Philosophie, den Fluch, der auf dem Worte Glückseligkeit lag, hinweggewälzt zu haben „und das wird an Sailer als besonders verdienstvoll hervorgehoben, daß er“ die große Errungenschaft der Kantischen Moral in das praktische Leben übersetzte und in dem Grundsatz: „Sorge du nur für deine Pflicht und laß Gott für dein Glück sorgen“, das Verhältnis zwischen Tugend und Glückseligkeit in das rechte Licht gesetzt habe³⁸.

Dabei kann eine bloße Pflichtmoral, wie sie Kant verkündete weder für Sailer noch für seinen Kritiker in der LdkD das Ideal für den gewöhnlich sterblichen Menschen sein. „Moralität macht nicht des Menschen höchstes Gut aus, er muß immer nach Glückseligkeit streben, aber subordiniert der wegen sich selbst bezweckten Moralität“³⁹. Und darin

³⁷ LdkD XII 10.

³⁸ LdkD XII 380.

³⁹ LdkD XII 10.

sieht die LdkD gerade die große Vortrefflichkeit der christlichen Moral, daß sie beide Triebe, Tugend und Glückseligkeit, miteinander zu vereinigen weiß. Keine heidnische Moral habe das zustande gebracht. Die Moral der Stoiker war nicht so beschaffen, daß sie dem Trieb nach Glückseligkeit angemessen gewesen wäre. Die Streitigkeiten über die Kollision zwischen Moral und Glückseligkeit bezeugten die Uneinigkeit der Vernunft mit sich selbst. Die christliche Moral allein hebe diesen Widerspruch gänzlich auf, indem sie beide Prinzipien, Moral und Glückseligkeit miteinander zu vereinigen wisse.

5. Die Zeitschrift und die kritische Philosophie und Theologie.

Bei der aufgeschlossenen Haltung den philosophischen Strömungen der Zeit gegenüber und bei der grundsätzlichen Einstellung, daß die Theologie stets Fühlung halten müsse mit der Philosophie, konnte die Banzer Zeitschrift nicht teilnahmslos an Kants philosophischem System, das damals die Geister in seinen Bann zog, vorbeigehen. Der Würzburger Benediktiner *Matern Reuss*, Professor der Logik, Metaphysik und der praktischen Philosophie an der Juliusuniversität, behandelte im Jahre 1789 die Frage des Studiums der Kantischen Philosophie auf katholischen Universitäten in einer grundsätzlichen Abhandlung¹. Er tritt für die Notwendigkeit des Studiums der kritischen Philosophie auf katholischen Schulen mit Nachdruck ein. Wie Reuss, so ist auch die LdkD der Ansicht, daß man bei der „so wichtigen Revolution in der Philosophie“ nicht nur Zuschauer sein dürfe. Sie befürwortet, zunächst wenigstens, ein geschichtliches Studium der Kantischen Philosophie. Deutlich soll den Zuhörern das Kantische System erklärt werden und auf keinen Fall darf ein Lehrer der Philosophie davon schweigen.

Die Banzer Aufklärer sind stolz darauf, daß gerade ihr Mitbruder *Matern Reuss* es war, der das Studium Kants in Franken einführte und sich der schweren Aufgabe unterzog die Kantischen Ideen in die lateinische Sprachform zu bringen². Mit großem Interesse verfolgt man in Banz das Eindringen der kritischen Philosophie in die katholischen

¹ *Matern Reuss*, Soll man auf katholischen Universitäten Kants Philosophie erklären, Wzb. 1789. LdkD X 434.

Über *M. Reuss* vgl. *K. E. Motsch*, *Matern Reuss* 1932.

² 1788 gab *Reuss* heraus: *Aesthetica transcendentalis kantiana una cum subjunctis thesibus ex historia philosophiae et Mathesis*.

1789 erschien seine: *Logica universalis et analytica facultatis cognoscendi purae*.

Universitäten. Begeistert schreibt ein Korrespondent 1792³, daß es nun endlich soweit sei, daß das Kantische System auf katholischen Schulen die Oberhand zu gewinnen anfängt. Er berichtet von Fulda, wo Professor Baumann, von Mainz, wo Professor Dorsch, von Erfurt, wo Professor Muth, von Heidelberg, wo Professor Koch, von Bamberg, wo Professor Daun und von Würzburg, wo Professor Reuss ihre Hörer mit Kant bekannt machen. Man hält es in Banz für ein großes Ruhmesblatt der deutschen Akademien, daß ihre Lehrer so lebhaften Anteil an den „neuen Entdeckungen der Philosophie“ nehmen. Als ein besonders günstiges Zeichen für den Stand der Aufklärung im katholischen Deutschland wird es gewertet, daß selbst in den Klöstern der Mendikanten der thüringischen Provinz Kant studiert wird und daß man dort zu einer Zeit, wo man in protestantischen Städten die Kantische Philosophie für den ärgsten Jesuitismus ausgibt, ihre Orthodoxie nicht nur verteidigt, sondern ihre Sätze ganz aufgenommen hat⁴.

Philosophen und Theologen des katholischen Deutschlands, die glauben ohne Stellungnahme an Kants Philosophie vorbeigehen zu können, werden in den Rezensionen der LdkD stets auf diesen „Fehler“ aufmerksam gemacht. „Man darf ja nicht glauben“, wird dem sonst hochgeschätzten P. Stephan Wiest von einem Banzer Kritiker gesagt, „daß sich die Kantische Philosophie nicht über ihr erstes Feld hinaus erstrecken werde“. Man ist vielmehr in Banz überzeugt, „daß ebenso wie die Leibniz-Wolffische Philosophie auch die Kantische einen merklichen Einfluß auf die Entwicklung der Theologie haben werde, daß diese Philosophie die Theologen der Zukunft noch mehr alarmieren werde als selbst die Philosophen“⁵.

Wenn den Banzer Kritikern auch nicht alle von Kant vorgetragenen Lehren als Dogmen galten, — besonders dürftig kamen ihnen die Aussagen Kants über das Ding an sich vor — war ihnen doch das Urteil Benedikt Stattlers⁶, der in seinem *Antikant* glaubte ein für alle-

³ LdkD XII 455.

⁴ Bernardin Miller OFM, *Positiones philosophiae*, 1791. Logik, Metaphysik und praktische Philosophie werden darin nach Kants Grundsätzen behandelt. In den: *Theses mathematicae, metaphysicae et physicae*, die 1791 ebenfalls von einem Franziskaner herausgegeben wurden, wird die Physik nach Kants metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaften vorgetragen. LdkD XII 273.

⁵ LdkD XII 568.

⁶ Ben. Stattler, *Anti-Kant*, München 1788. LdkD X 369, XI 193.

mal Kant widerlegt zu haben, verfrüht und unannehmbar. Der „hohe Ton“, mit dem Stattler über Kant aburteilt, wird von der Zeitschrift abgelehnt. Man will in Banz nicht wahr haben, daß die kritische Philosophie für die Religion so gefährlich sei, wie es Stattler aufgezeigt hat. Nur jene Philosophen und Theologen könnten von der kritischen Philosophie für die Religion und Moralität Böses fürchten, die entweder über sie gar nicht oder nur flüchtig nachgedacht hätten. Die Banzer Kritiker erwarteten im Gegenteil von der Kantischen Philosophie sowohl für die Religion als auch für die Moralität große Vorteile. Zu diesen Erwartungen glaubte man in Banz umso mehr berechtigt zu sein, da nicht nur die Universitäten Bamberg und Würzburg die Ungefährlichkeit dieser Philosophie vertraten, sondern selbst in den Klöstern der Mendikanten diese Überzeugung herrschte ⁷.

Die Kraft der sogenannten demonstrativen Gottesbeweise, deren Ablehnung von Kants Gegnern für die Religion als besonders gefährlich angesehen wurde, war der LdkD schon vor Kant problematisch. Als Matern Reuss in seiner Abhandlung ⁸ ganz im Sinne Kants der Vernunft das Vermögen Gottes Dasein demonstrativ zu beweisen abspricht, sagt er dem Kritiker der Banzer Zeitschrift damit nichts Neues und Überraschendes; denn nach seiner Ansicht hätten die besten Philosophen schon vor Kant die eigentlichen Demonstrationen in der Theologie aufgegeben. Die Unmöglichkeit Gottes Dasein demonstrativ zu erweisen, hält man mit vernünftiger Orthodoxie durchaus für vereinbar. Im Jahre 1791 erschien in Nürnberg eine Abhandlung von einem katholischen Kantianer, die die Unhaltbarkeit der bisherigen demonstrativen Beweise Gottes nach Kantischen Grundsätzen erwies ⁹. Weit entfernt, den Verfasser deswegen der Heterodoxie zu beschuldigen, versucht der Kritiker der LdkD, des Verfassers Rechtgläubigkeit vielmehr zu verteidigen. Er beruft sich dabei auf den hl. Klemens von Alexandrien, der die demonstrativen Beweise auch nicht habe gelten lassen, wenn er schreibt ¹⁰: *De Deo neque scientia accipitur demonstrativa. Ea enim ex prioribus constat et notioribus,*

⁷ Die unter Anmerkung 4 angegebenen Thesen des P. Bernardin Miller vertreten den Satz: *Philosophiam hanc moribus ac Religioni minime inimicam, sed potius eidem favere, ex eo patet, quod in plurimis Germaniae nostrae academiis nec non aliis scholis philosophicis, salva orthodoxia ac cum tyronum fructu dominatum obtineat.* LdkD XII 274.

⁸ Siehe Anmerkung 1.

⁹ Abhandlung über die Unmöglichkeit eines Beweises vom Dasein Gottes aus bloßer Vernunft, Nürnberg 1791. LdkD XII 344.

¹⁰ Strom. V 12.

nihil est autem ante ingenitum. Der Kirchenvater hat nach des Kritikers Auffassung sogar ganz im Sinne Kants gedacht, wenn er seine Behauptung mit dem Hinweis begründet, daß von unseren Elementarbegriffen kein einziger auf übersinnliche Objekte anwendbar sei.

Gleichwohl will der Kritiker der Zeitschrift den religiösen Agnostizismus, den der Verfasser obiger Abhandlung aus Kants Grundsätzen folgert, nicht gelten lassen. Es ist nicht im Sinn der LdkD, wenn der Verfasser am Schluß seiner Abhandlung schreibt: „Wie niederschlagend, wie trostlos ist es für den Menschen, daß er sich gerade da, wo er sich am meisten zugute tun möchte, worauf er allen Wert seines Daseins, alle Hoffnung für eine selige Zukunft setzt, sich hingehalten, betrogen oder wenigstens unbefriedigt sehen muß.“ Diesem religiösen Agnostizismus gegenüber, der seine Gründe aus Kants Kritik der reinen Vernunft schöpfte, verweist die LdkD auf die Kritik der praktischen Vernunft Kants, in der das Dasein und die Existenz Gottes mit zwingender Notwendigkeit postuliert werde. Der sog. „Moralische Beweis“, wie er von Kant, Heydenreich und Jakob entwickelt wurde, bildet dem Kritiker völligen Ersatz für die demonstrativen Beweise. Gestützt auf den moralischen Beweis sind ihm selbst die bisherigen Beweise „ihrer verlorenen Demonstrationskraft ungeachtet“ immer noch brauchbar und wertvoll. Freilich nicht als eigentliche Beweise, sondern als Gründe des Fürwahrhaltens.

Der Kritiker Ildelfons Schwarz entwickelt dabei etwa folgende Gedanken: Das Fürwahrhalten beruht immer auf etwas Wahrgenommenem. Das Wahrgenommene kann nun wieder unmittelbar wahrgenommen sein oder mittelbar, indem die Vernunft den notwendigen Zusammenhang mit dem Wahrgenommenen einsieht. Eine unmittelbare Wahrnehmung Gottes gibt es nicht. Mit Kant werden daher alle Gegenstände der Wahrnehmung in Natur und Freiheit eingeteilt. Die aus der Natur abgeleiteten bisherigen Gottesbeweise, der ontologische, der kosmologische und der physikoteleologische geben zwar keine „geometrische Überzeugungskraft“, aber sie enthalten doch einen unwiderstehlichen Glaubensgrund und zwingen den Menschen den Begriff von der Gottheit, seinem Dasein und Sosein „ganz der notwendigen Wirksamkeit seiner Vernunft gemäß“ auszubilden. Als Postulate der praktischen Vernunft, als Gründe des Fürwahrhaltens haben also die früheren Beweise noch große Bedeutung, zumal sie im „moralischen Beweis“, mit dem sie aufs innigste zusammenhängen, eine kräftige Stütze erhalten. Dieser moralische Beweis ergibt sich aus 2 Gattungen des Wahrgenommenen, aus der Freiheit und dem mit ihr notwendig verknüpften Gesetz. Die theoretische Vernunft wird durch die Wahrnehmung der Freiheit und des moralischen Gesetzes gezwungen, über den Grund ihres Daseins nachzudenken. Sie muß die moralischen Wesen als eine besondere Gattung von Wesen annehmen mit einem selbständigen Endzweck. Die Welt erscheint der theoretischen Vernunft als eine Zusammensetzung von moralischen Vermögen und

Naturkräften, wobei die moralischen Vermögen als Zweck und die Naturkräfte als Mittel sich betätigen. Weiterhin fordert die theoretische Vernunft Harmonie zwischen Tugend und Glückseligkeit. Da sie diese aber aus der Natur der moralischen Vernunft und aus der Natur der physischen Welt unmöglich erklären kann, muß sie außer derselben den Urgrund davon suchen. Da nun die theoretische Vernunft aus sich selbst die Idee des notwendigen, allervollkommensten Wesens hat, so erhält durch diese Forderung der praktischen Vernunft diese Idee in ihr auch Realität, denn nur durch Voraussetzung der Realität dieser Idee kann den Forderungen der praktischen Vernunft Genüge geschehen. Damit sind die objektiven, aus der Natur des Gegenstandes genommenen Beweise aufgegeben und an ihre Stelle „subjektive, auf das Fürwahrhalten gegründete Beweise“ getreten. Diese subjektiven Beweise sind dem Kritiker der LdkD hinreichend, um den religiösen Agnostizismus fernzuhalten. „Wir sind nicht nur überzeugt, daß es jeder Vernunft ganz unmöglich ist, das Nichtdasein Gottes zu beweisen, ja nur einen objektiven Grund dagegen vorzubringen, sondern wir finden in uns eine solche Beschaffenheit, von der wir uns schlechterdings nicht lossagen können und mit welcher das Dasein Gottes so notwendig verbunden ist, daß jene unmöglich würde, wenn man dieses nicht annähme.“¹¹

Der Banzer Kritiker sieht zwar ein, daß damit der dogmatische Atheist und Skeptiker zum Schweigen gebracht ist, daß damit aber auch die objektiven Grundlagen gegeben sind, die christliche Offenbarung aufzulösen, will er nicht wahr haben. Schon sehr bald zeigte es sich, daß unter Kants Einfluß stehende Theologen versuchten, nicht wie bisher die Dogmatik als Grundlage für die Moral gelten zu lassen, sondern vielmehr umgekehrt die Moral zur Grundlage der Dogmatik machten. In Banz selber läßt sich dieses Bestreben in späteren Jahren, als die Partei des P. Roman Schad in der Zeitschrift zur Herrschaft gelangt war, feststellen. Ein Artikel im literarischen Magazin¹² verteidigt die großen Vorteile, die die christliche Moral durch die kritische Philosophie gewonnen hat. Dadurch, daß man bisher die Moralität vom Dasein Gottes abgeleitet habe, sei alle Moralität geopfert worden und selbst die Legalität habe man nur ganz selten erreicht. Erst wenn man die Idee der Gottheit aus der Moral hervorgehen ließe, verschwänden alle Widersprüche der früheren Moral. Die große Gefahr der Umkehrung dieses bisherigen Verhältnisses bestand darin, daß man das Christentum letztlich nur in Morallehre auflöste, daß man das Christentum mit den Forderungen der natürlichen Moral gleichsetzte, das Christentum nur mehr als natürliche Reli-

¹¹ LdkD VII 355 ff.

¹² Lit. Mag. II 172—187. Abhandlung: Was verlor oder gewann die Moral durch die kritische Philosophie.

gion gelten ließ. Der Erfurter Benediktiner P. Placidus Muth, hat die Konsequenzen aus dieser Umkehr des bisherigen Verhältnisses gezogen¹³. Bezeichnend ist schon seine Definition der Religion. Sie ist nach ihm „das innig herzliche Bestreben eines durch Grundsätze der Moral vorbereiteten, durch die Offenbarung unerschütterlich befestigten Willens, seinen hieraus entsprungenen Gesetzen gemäß zu handeln. Aus der Existenz des Sittengesetzes folgert er die Existenz Gottes und das Gesetz der praktischen Vernunft betrachtet er als Willen Gottes und alle auf jenes Gesetz gegründeten Pflichten als Gottes Gebote. Die eigentliche Bestimmung des Christentums ist nach Muth, die moralischen Aussprüche der Vernunft teils für den gemeinen Mann zu versinnlichen, teils dem Denker an das Herz zu legen, der Vernunft bei der sittlichen Bildung des Menschen wohlthätig an die Hand zu gehen. Offenbarung ist ihm in ihrem ersten allgemeinsten Begriff nichts anderes als Aufhellung, Erweiterung, nähere Entwicklung und unerschütterliche Festsetzung und Bekräftigung der reinen Naturlehre oder der Vernunftwahrheiten. Die christliche Moral und die christliche Offenbarung werden aus demselben Grundgesetz, dem Sittengesetz hergeleitet. Durch diese Auffassung vom Christentum und von der Offenbarung glaubte Muth „den hypophysischen und metaphysischen Überschwemmungen in der katholischen Dogmatik einen haltbaren Damm entgegensetzen zu können“. Etwaige Bedenken weist er mit dem Hinweis auf den theologischen Fortschritt von sich. Die theologische Vernunft will sich, nachdem sich die Philosophie des Joches unedler Dienstbarkeit entledigt, auch nicht mehr am Gängelband des Altertums herumführen lassen. Es sei Pflicht des Theologen, mit der Zeitperiode zu gehen und nicht mehr das Alte beizubehalten, nachdem sich die Sprache verfeinert, die Begriffe erweitert und die Denkkraft erhöht habe.

Die Zeitschrift, die sich eigentlich mit den Ausführungen Muths als konsequenten Folgerungen des von ihr angenommenen moralischen Beweises einverstanden erklären müßte, äußert doch im sicheren Gespür, daß es hier um das Wesen des Christentums geht, ihre Bedenken. Wenn sie auch den ersten Schritt im Sinne Kants getan hat und den moralischen Beweis statt des objektiven gelten lassen will, so will sie doch dank einer glücklichen Inkonsequenz, die bedingt ist durch ihre katholische Haltung, die christliche Offenbarung nicht in den Forderungen der natürlichen Religion aufgehen lassen, kritische Philosophie und Offenbarung nicht gleichsetzen. Sie verurteilt daher das Unternehmen Muths,

¹³ Placidus Muth, Über die wechselseitigen Verhältnisse der Philosophie und Theologie nach Kantischen Grundsätzen, Erfurt 1791. LdkD XII 433.

nicht indem sie sich auf Muths Standpunkt der kritischen Philosophie stellt, sondern vom bisherigen Standpunkt der katholischen Theologie aus. Die LdkD macht Muth gegenüber geltend, daß seine Ausführungen mit der Hl. Schrift in Widerspruch stünden und daß vor allem in seinem System die übernatürliche innere Gnade keinen Platz mehr habe.

Eine ähnliche Haltung zeigt die Banzer Zeitschrift zu dem von der kritischen Philosophie aufgeworfenen Problem Vernunft und Offenbarung, Denkfreiheit und kirchliche Unfehlbarkeit. Kant hatte 1784 in einer grundsätzlichen Abhandlung¹⁴ das Wesen der Aufklärung dahin bestimmt: „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht im Mangel des Verstandes, sondern der Entschliebung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen“. Am Schlusse dieser Schrift hat er seinen Zeitgenossen das Wort zugerufen: Sapere aude, habe den Mut deines eigenen Verstandes dich zu bedienen. Diese Bestimmung des Wesens der Aufklärung und das erwähnte Schlußwort in Kants Schrift wurden auch für viele katholische Theologen und Aufklärer maßgebend und richtungweisend. Man versuchte auch in Dingen des christlichen Glaubens aus der Unmündigkeit hervorzutreten, die Vernunft von der Offenbarung zu emanzipieren und das Axiom vom Selbstdenken gegen die kirchliche Unfehlbarkeit auszuspielen.

Katholische Gelehrte und Theologen schauten mit einem gewissen Neid hin auf die protestantischen „Glaubensbrüder“, die im Selbstdenken nicht so behindert wären wie die Katholiken, da sie kein unfehlbares Lehramt in der Kirche hätten. In den „*vertrauten Briefen über Katholizismus und katholisches Dogma*“¹⁵, die eine historische Entwicklung der kirchlichen Unfehlbarkeitslehre geben und die nachteiligen Folgen derselben für das sittliche und bürgerliche Wohl des Menschen erweisen wollen, klagt der anonyme Verfasser über die „Unmöglichkeit des Selbstdenkens im Katholizismus, der durch seine unfehlbare Lehrautorität alles vorschreibe, was man glauben müsse, während im Prote-

¹⁴ E. Kant, Antwort auf die Frage: Was ist Aufklärung? Die Abhandlung erschien zum erstenmal in der Berliner Monatsschrift, 1784. Kants gesamte Schriften VIII 35.

¹⁵ Vertraute Briefe über Katholizismus und katholisches Dogma, Zürich 1789. LdkD XI, 4. H., 98 und XII, 30.

stantismus Selbstdenken möglich sei“. Zum Wesen des Protestantismus gehöre Freiheit im Denken, Recht des Privaturteils. Die Vernunft und die Hl. Schrift seien bei ihm einzige Glaubensquellen. Darum — darin sieht der Verfasser einen besonderen Vorteil — sei auch die protestantische Religion der Veränderung unterworfen und es sei sehr wahrscheinlich, daß sie bald auf die allereinfachsten Grundsätze werde zurückgeführt werden. Dem gegenüber habe der Katholik keine andere Freiheit, als zu untersuchen, ob die Kirche die Hl. Schrift so oder so ausgelegt habe und sogar diese Freiheit sei beschränkt. Im katholischen Dogma lasse sich also gar keine Veränderung denken.

Die „*vertrauten Briefe*“ gaben den „*Freiburger Beiträgen*“¹⁶ Gelegenheit, das Selbstdenken auch für den Katholiken zu verteidigen. „Selbstdenken“, so heißt es dort, „ist, den letzten obersten Probiestein der Wahrheit in sich selbst, in seiner eigenen Vernunft suchen und die Vernunft keinen anderen Gesetzen, als die sie sich selbst gibt, unterwerfen. Wer seine Vernunft nicht unter das Joch der allgemeinen Meinung beugt bloß darum, weil sie die allgemeine ist, wer ohne Rücksicht auf Formeln und Systeme immer seinen eigenen Einsichten folgt, der ist ein Selbstdenker. Daß die „*Freiburger Beiträge*“ dieses Recht des Selbstdenkens auch auf die Offenbarung und die Glaubenssätze der unfehlbaren Kirche ausgedehnt wissen wollten, zeigt die Abhandlung „*Über die Rechte der Vernunft in Glaubenssachen*“¹⁷. Danach nimmt die Vernunft nichts auf bloße Autorität hin an, sie schiebt ihr Urteil so lange auf, als ihr die Wahrheit einer Lehre nicht hinlänglich bewiesen ist, sie beruhigt sich vollkommen bei der Überzeugung, daß das, was sie nach ernsthaftem Forschen nicht versteht, für sie keine Offenbarung und kein Gegenstand des Glaubens sein könne. Was der Verstand nicht versteht, das „Unbekannte“ kann kein Gegenstand des Glaubens sein. Geheimnisse, insofern sie Geheimnisse sind, können nicht geglaubt werden. Man kann weder das, was über, noch das, was wider die Vernunft ist, glauben. Damit ist die Vernunft zur Herrin der Offenbarung gemacht und das unfehlbare Lehramt der Kirche muß sich dem Urteil der denkenden Vernunft unterwerfen. Die Glaubensgeheimnisse sind damit aus der Religion ver-

¹⁶ Beiträge zur Beförderung des ältesten Christentums und der neuesten Philosophie. Herausgegeben von einem katholischen Selbstdenker, 8. Heft, Ulm 1789. Artikel S. 212: Kann und darf der Katholik ein Selbstdenker sein? und was hat der Protestant in dieser Rücksicht vor dem Katholiken voraus. LdKD XI, 3. H., 33.

¹⁷ Freiburger Beiträge zur Beförderung des ältesten Christentums und der neuesten Philosophie, 1788, 3. H., 30. LdKD X 189.

bannt. Folgerichtig lautet darum auch die Definition der Offenbarung in den „Beiträgen“: Sie ist eine durch gewisse dazu ausgerüstete und bevollmächtigte Menschen bewerkstelligte Lehre über solche Gegenstände, worüber die größten Weltweisen von jeher die tiefstnigsten Untersuchungen ohne den gewünschten Erfolg angestellt haben. Unbegreifliche, die Vernunft übersteigende Dinge, die sonst in keines Menschen Herz gekommen wären, sind von der Offenbarung ausgeschlossen.

Schließlich haben die beiden Theologen Felix Anton Blau¹⁸ und fast gleichzeitig mit ihm Benedikt Werkmeister¹⁹ unabhängig voneinander die Emanzipation der selbstdenkenden Vernunft vom unfehlbaren kirchlichen Lehramt in systematischen Abhandlungen literarisch verteidigt und vollzogen.

Aus Gründen der Geschichte und aus Gründen der Vernunft will Blau den Nachweis liefern, daß das System der kirchlichen Unfehlbarkeit unhaltbar ist. Weder in der Hl. Schrift noch in der ältesten Tradition fänden sich Anhaltspunkte für diese Lehre. Die alten Väter hätten aus der Übereinstimmung der Gemeinden, besonders jener, die von den Aposteln gegründet wurden, in einer gewissen Lehre den apostolischen Ursprung derselben gefolgert. Allmählich habe man dann das Zeugnis der Gemeinde mit dem Urteil der Bischöfe verwechselt, sodaß schließlich Übereinstimmung der Bischöfe als Übereinstimmung der Gemeinde galt. Diese „Unfehlbarkeit“ der alten Tradition gründe nicht auf göttlicher Verheißung, sondern nur auf allgemeiner Verbreitung, welche apostolischen Ursprung vorauszusetzen schien. Das Ansehen der Bischöfe übertrug man dann auf die Konzilien und die Päpste. Geschichtlich gesehen beruht demnach für Blau die Unfehlbarkeit der Kirche nicht auf göttlicher Einsetzung, sondern sie ist das Ergebnis einer natürlichen Entwicklung. Auch aus Gründen der Vernunft sei die kirchliche Unfehlbarkeit unhaltbar. Den Theologen gegenüber, die behaupten, die Unfehlbarkeit sei für die Erhaltung der wahren Lehre Jesu und der Einheit des Glaubens notwendig, will Blau beweisen, daß Glaubensstreitigkeiten bei der Natur der religiösen Überzeugung, die „keine willkürliche Handlung aus freiem Gehorsam, sondern die auf Erkenntnis

¹⁸ Fel. Ant. Blau, Kritische Geschichte der kirchlichen Unfehlbarkeit zur Beförderung einer freieren Prüfung des Katholizismus, Frankfurt 1791. LdkD XII 480.

¹⁹ Bened. Werkmeister, Thomas Freykirch oder freimütige Untersuchungen über die Unfehlbarkeit der katholischen Kirche, Frankfurt u. Leipzig 1792. Lit. Mag. I 351.

und Wahrheitsgründe erfolgte und nach notwendigen Denkgesetzen entstandene Beruhigung des Verstandes sei“²⁰, unvermeidlich sind. Jeder, der der Kirche glaube, müsse vorher von der Unfehlbarkeit überzeugt sein. Diese setze eine freie Prüfung voraus und diese freie Prüfung würde immer auf verschiedene Resultate führen und damit religiöse Streitigkeiten veranlassen.

Noch stärker sind die Einwände gegen die Unfehlbarkeit auf Seite der Vernunft bei Benedikt Werkmeister. Die Unfehlbarkeit steht nach ihm nicht bloß im Widerspruch mit den wesentlichen Anlagen der menschlichen Vernunft, sondern mit den Interessen aller Wissenschaften und einer aufgeklärten Religion und ist mit dem Geiste der Lehre Jesu unvereinbar. Da auch ihm die religiöse Überzeugung kein Akt des freien Gehorsams, sondern die auf Erkenntnis und Wahrheitsgründe erfolgte und nach notwendigen Denkgesetzen entstandene Beruhigung des Verstandes ist, ist für ihn der Widerspruch der kirchlichen Unfehlbarkeit mit dem Wesen der Vernunft und der religiösen Überzeugung auf der Hand liegend. Die Unfehlbarkeit raubt dem Menschen das Recht, seine eigene Meinung über die Dinge zu haben. Sie hindert die Erkenntnis und läßt in Unwissenheit. Eine Anstalt aber, welche der Erweiterung der Erkenntnis entgegen ist, kann Gott nicht beabsichtigt haben. Durch die Unfehlbarkeit müssen die Menschen nicht nur dumm werden, sondern ewig dumm bleiben²¹.

In langen eingehenden Rezensionen, die alle aus der Feder Ildefons Schwarzs stammen, setzt sich die LdkD mit diesen von der Aufklärung und vom Rationalismus der Zeit aufgeworfenen Problemen der katholischen Theologie auseinander. Sie ist nicht gewillt, den Sprung aus der Thesis der Scholastik, in der die ratio die ancilla theologiae war, in die Antithesis des Rationalismus, in dem die ratio zur domina theologiae sich erhob, mitzumachen, sondern sucht nach einer fruchtbaren Synthese zwischen Vernunft und Offenbarung, kirchlicher Unfehlbarkeit und Selbstdenken. Man ist in Banz überzeugt, daß die Vernunft den Zeitverhältnissen entsprechend, auch in der Offenbarung ihr Recht beanspruchen dürfe. Aber ebenso entschieden wehrt man sich gegen eine Überbetonung der Vernunft in den Dingen der Offenbarung. Schwarz ist sich im klaren darüber, daß die christliche Offenbarung Geheimnisse berge, auf die der Menschenverstand nie von selber hätte kommen können und

²⁰ F. A. Blau, aaO. 189.

²¹ B. Werkmeister, aaO. 358.

die auch nach geschehener Offenbarung für den Menschen unbegreiflich bleiben. Andererseits wendet er sich aber gegen die „alten Theologen, die oft von nichts als Geheimnis sprachen, die das Verderben der Vernunft in der theologischen Erkenntnis und folglich die Glaubenspflicht zu stark betonten“. Diese Theologen hätten nicht bedacht, welche gefährliche Waffen sie den Feinden der christlichen Religion damit in die Hand lieferten²². Man sucht in Banz in der Behandlung dieses von der Aufklärung aufgeworfenen Problems die richtige Mitte zu halten zwischen den Augsburger Exjesuiten von St. Salvator, die in ihrer Zeitschrift in scharfer Exklusivität alles Neue in der Theologie ablehnen²³, und den radikalen Aufklärern, die bestrebt waren, die kirchliche Lehre aufzulösen. Während ersteren Glaubenslehren, weil sie von Gott, der ewigen unfehlbaren Wahrheit und unendlichen Weisheit, geoffenbart, über jegliche philosophische Reflektion erhaben sein müssen und ihnen jeder, „der mit seinem kurzen Verstand noch untersuchen wollte, ob Gott die Wahrheit geredet hat, „ein förmlicher Zernichter der Gottheit oder ein Mensch ohne Verstand ist“²⁴, fordert die LdkD das Recht und die Notwendigkeit der Vernunft und des Selbstdenkens auch bei geoffenbarten Wahrheiten. Es ist ihr ein großes Bedürfnis, auch den Zusammenhang des christlichen Dogmas mit der Vernunft zu zeigen. „Man will sich jetzt nicht mehr damit zufrieden geben, wenn es heißt: quomodo hoc fiat non curamus, mysterium est, sondern die Philosophie fordert aus der Natur der Vernunft, daß es Geheimnis sei und doch für uns eine lichte und praktische Seite habe, auf keine Weise aber der Vernunft widersprüche“²⁵. Die katholische Religion, die sich als die allein wahre ausbebe, müsse die strengste Prüfung aushalten und brauche das Licht nicht zu scheuen²⁶.

Gegenüber den Behauptungen der *Freiburger Beiträge*, des Verfassers der „vertrauten Briefe“ und gegenüber Blau und Werkmeister, daß das katholische System jedes Selbstdenken ausschliesse, weist der Kritiker der LdkD auf die geschichtliche Tatsache hin, daß die katholische Kirche immer Männer in ihrem Schoße gehabt hat, die sich nicht nur

²² LdkD XII 339. Als Beispiel führt der Kritiker Hume an, der in seinen „Gesprächen über die natürliche Religion“ die Äußerungen der alten Theologen zum Nachteil für die christliche Religion benützte.

²³ Kritik über gewisse Kritiker, Rezensenten und Broschürenmacher, Augsburg 1787—1792.

²⁴ Kritik über gewisse Kritiker , 1790, 370.

²⁵ LdkD XII 321.

²⁶ LdkD XII 483.

kein Bedenken machten, die Lehre der Kirche zu untersuchen und zu prüfen, sondern auch ihre Bedenken mit Bescheidenheit vorlegten und unerschüttert die durch die Zeit und Umstände eingeschlichenen Mißstände verwarfen²⁷. Es wird vom Kritiker immer wieder betont, daß Katholiken es waren, die über die Inspiration, die Integrität, die Varianten und überhaupt über die Bibel und den Kanon viel eher freimütig dachten als die Protestanten²⁸. Der Katholik Richard Simon sei der Vater der besseren Bibelkritik gewesen. Katholiken seien es gewesen, die zuerst das Ansehen des masoretischen Textes zu bestreiten wagten. Houbigant habe in recht übertriebener Weise den hebräischen Text kritisiert. Aber während man sich an manchen protestantischen Orten wegen Kenitots Kritiken geängstigt habe, habe sich über Houbigants Kritik auf katholischer Seite selbst von Italien aus lebhaftere Teilnahme gezeigt²⁹.

Die Bedeutung und die Grenzen der Vernunft in Glaubenssachen werden von Ildefons Schwarz in der Rezension zu Engelbert Klüpfels *Institutiones* näher dargelegt³⁰. Mit Klüpfel geht Schwarz völlig einig in der Behauptung, daß die Vernunft nicht alleinige Richterin in Glaubenssachen sein könne. „Wenn einer die Offenbarung nach der Vernunft modeln will, so kommt er mir ebenso klug vor wie jener, der die Sonne nach seiner hölzernen Hausuhr richten will“³¹. Die Vernunft hat nur einen untersuchenden, einen prüfenden, aber nicht letztlich entscheidenden Anteil am christlichen Dogma. Im Anschluß an die *Zensur des protestantischen Lehrbegriffs* von Johann Heinrich Tieftrunk, der ganz im Sinne der kritischen Philosophie in der christlichen Offenbarung keinen Satz annimmt, auf den die Vernunft nicht von selbst gekommen wäre und der die unbegreiflichen Sätze, die er noch gelten läßt, aus dem notwendigen Bedürfnis des menschlichen Subjektes herleitet, bestimmt Schwarz den Anteil der Vernunft in Glaubenssachen. Dabei werden die Behauptungen Tieftrunks stets nach dem katholischen Sinn modifiziert. Mit Tieftrunk nimmt auch Schwarz an, daß nur durch Vernunft Religion begriffen werden könne und daß sie nur durch Vernunft praktisch gemacht werden könne; denn die Sinnlichkeit kann beides nicht. Ebenso ist es für ihn eine klare Tatsache, daß Religion

²⁷ LdkD X 189.

²⁸ LdkD XII 485.

²⁹ LdkD XI 108.

³⁰ LdkD XII 332. Rezension zu: E. Klüpfel, *Institutiones theologiae dogmaticae in usum auditorum*, Wien 1789.

³¹ LdkD X 189.

nur für die Vernunft da ist. Wenn Tieftrunk dagegen behauptet, daß die Übereinstimmung der Religion mit dem wesentlichen Vernunftzweck des Menschen das höchste Prinzip bei der Beurteilung der Religion, ihres Gehaltes und Wertes ist, will der Banzer Kritiker diesen Satz nicht in seiner Absolutheit gelten lassen. Der Satz ist für ihn nur dann richtig, wenn er den Sinn hat, daß keine Religion wahr ist, die den gewissen Erkenntnissen unserer Vernunft von Gott und unseren wesentlichen Zwecken widerspricht. Nur negatives höchstes Prinzip könne die Vernunft in Religionssachen sein. Höchstes positives Prinzip könne sie deswegen nicht sein, weil die Offenbarung Sätze enthalte, auf die die menschliche Vernunft trotz schärfster Anstrengung nie von sich selbst aus hätte kommen können. Für die LdkD ist nicht die Vernunft des Menschen das Maß aller Dinge, sondern neben der menschlichen Erkenntnisart läßt sie die höhere Erkenntnis Gottes gelten, die Dinge schaut und erkennt, die eben der Mensch nicht erkennen kann und die der Mensch auf die Autorität Gottes hin glauben muß. Dieser Glaube des Menschen ist nicht ein blinder Glaube. Er stützt sich auf Wunder, durch die Gott den Menschen sich zu erkennen gibt³². Hier denkt die LdkD nicht im Sinne der Kantischen Kategorien, sondern im Sinne der alten Philosophie. Gleichwohl will sie mit den Kantianern die Autonomie der Vernunft retten. Sie nimmt einen unbegreiflichen Satz an, weil er von der allweisen und allgütigen Intelligenz geoffenbart ist. Da die menschliche Vernunft ein Nachbild der göttlichen sei, folge sie, wenn sie den unbegreiflichen Satz annimmt, den die göttliche Vernunft geoffenbart, diesem Satze, als wenn sie aus eigener Forschung darauf gekommen wäre.

Bei einer solchen Einstellung zum Hauptproblem der Aufklärungstheologie muß die LdkD den Generalangriff auf die kirchliche Unfehlbarkeit und letztlich auf die Offenbarung überhaupt, wie er von Blau und Werkmeister geführt wird, ablehnen. Sie will nicht, wie die *Würzburger gelehrten Anzeigen*³³ über Blaus Abhandlung sich in eisiges Schweigen hüllen und dadurch den Verdacht in der Öffentlichkeit erregen, als sympathisiere sie mit ihm, sie will aber auch nicht im Sinne der „alten Theologen“ über Blau aburteilen, die dadurch, daß sie ihn „einen aufgeklärten Freigeist und Jakobiner nennen“³⁴, seine Lehren glauben widerlegt zu haben. In sachlicher und ruhiger Weise sucht sie sich mit Blau auseinander zu setzen. Es wird ihm zugestanden, daß er seinen Gegenstand in seinem ganzen Umfange und auf alle mögliche

³² LdkD XI, 3. H., 35.

³³ J. Bapt. Schwab, aaO. 217 u. 273.

³⁴ Kritik über gewisse Kritiker . . . , Jg. 1793, 234.

Art geprüft habe. Besonders die Bescheidenheit des Tones, mit dem Blau seine Gedanken vorträgt, wird lobend hervorgehoben. Mit den Beweisen und dem Resultat der Blau'schen Untersuchung ist man aber in Banz nicht einverstanden. Während er in der Lehre der kirchlichen Unfehlbarkeit nur das Produkt einer allmählichen Entwicklung sieht, will der Kritiker der LdkD erweisen, daß die Unfehlbarkeit der Kirche der Schlußstein eines Systems ist, das im Wesen des Christentums grundgelegt ist. Es kommt ihm nicht so sehr auf die Widerlegung einzelner vom Verfasser angeführter Stellen der III. Schrift an, die er freilich in der „nebelhaften“ Auslegung Blaus auch nicht gelten lassen will, sondern auf die ganze Heilsökonomie des Neuen Testaments, auf der die Unfehlbarkeit der Kirche gründe. Christus lehrte und forderte Glauben und bewies seine Autorität und Sendung durch Wunder. Ebenso machten es die Apostel. Mündlicher Unterricht und „von außen bewährte Autorität“ sind die ersten Mittel gewesen, wodurch die christliche Religion gepflanzt und ausgebreitet wurde. Eben diesen Weg der Autorität befolgte man in der ersten Kirche. Ihr hat Christus ewige Dauer versprochen. Er gründete aber dieses Versprechen auf eine positive Anstalt, auf ein von ihm eingesetztes Lehramt. Die Kirche sollte „die Schule seiner wahren Lehre“³⁵ sein. In ihr sollte seine Lehre stets vorgetragen, nach Umständen mehr entwickelt und ausgestaltet werden.

Aber nicht nur in der ganzen Heilsökonomie des N. T. sieht der Kritiker die Unfehlbarkeit der Kirche gegründet, sondern darüber hinaus in einer, in ihrem Wesen liegenden Ursache, in ihrer Katholizität. Christus wollte alle Menschen in einer einzigen äußerlichen Kirchengemeinschaft einigen. Er wollte keine Nationalkirche. Weiterhin forderte er Beifall nicht bloß zu einer oder der anderen von ihm vorgebrachten Lehre. Wie er alles, was er von seinem Vater hörte, seinen Aposteln bekannt gemacht hat, so wollte er auch, daß diese alles vollständig lehrten. Die Einheit und Katholizität der Lehre könne aber nicht durch freie Untersuchung, wie die Erfahrung lehre, sondern nur durch ein unfehlbares Lehramt, durch eine religiöse Autorität erreicht werden. Es gäbe Fälle, wo zwei ganz entgegengesetzte Lehren durch Gründe der Offenbarung und Vernunft gestützt würden. In einem solchen Falle die Sache dahingestellt sein lassen, wäre bedenklich. Nur solche Sätze an-

³⁵ Vgl. Fr. Oberthür, *Idea Biblica Ecclesiae Dei*, Wzb. 1790, I 3, in der Oberthür das Wesen der Kirche so definiert: *Ecclesia . . . ut schola quaedam est habenda, quam docendae, nutriendae ac promovendae internae religionis causa Deus erexit.*

nehmen, worüber alle einig sind, gäbe sehr wenige oder gar keine Glaubenssätze. Sie nach dem Einfluß auf die Besserung des Menschen beurteilen, würde die ganze Hl. Schrift versubjektivieren. Der Katholik, der in einem solchen Falle sich an das in der Ökonomie des N. T. und in der Katholizität der Kirche gründende unfehlbare Lehramt halte, handle demzufolge sehr vernunftgemäß.

Doch bei aller Entschiedenheit, mit der man in Banz für die kirchliche Unfehlbarkeit eintritt und sie verteidigt, lehnt man auf der anderen Seite jede Übersteigerung dieses Prinzips ab. Man will nichts wissen von „Anjochung an Lehrsysteme“, die sich als die einzig richtigen in der Theologie ausgeben wollen, und von „Herrschaft in dogmatischen Dingen“. Man ist sich bewußt, daß „Gott seine Heilslehre nicht von den Einflüssen der Zeit und Mißständen ausgenommen hat und auch nicht ausnehmen konnte“, daß alle unfehlbaren Entscheidungen der Kirche im Kleide ihrer Zeit erscheinen und daß man demzufolge bei Prüfung der Entscheidung der unfehlbaren Kirche stets die jeweils herrschende Richtung der Philosophie berücksichtigen müsse. „Von jedem System hat die christliche Religion in ihrem Vortrag und in ihrer Einkleidung im Laufe der Jahrhunderte eine Tinktur angenommen, aber in ihrer Wesenheit ist sie unverändert geblieben. Sie ist vom Geiste des jeweiligen Zeitalters anders modifiziert worden, aber diese Modifikation ist keine, die das Wesen der Religion betrifft.“³⁶

In der ganzen Auseinandersetzung zwischen Vernunft und Offenbarung, Selbstdenken und Lehrautorität stand den Banzer Kritikern die Offenbarung immer höher als die Vernunft. Die Vernunft wurde nicht zur von der Offenbarung emanzipierten Herrin und Richterin über dieselbe, sondern blieb die ancilla theologiae. Es war tiefe Überzeugung von P. Ildefons Schwarz, daß kein philosophisches System, mochte es noch so gründlich und unumstößlich sein, die Offenbarung unnötig mache oder daß nach ihm die Offenbarung bestimmt werden müßte. „Jede Philosophie kann uns immer nur eine natürliche Moral und aus dieser eine natürliche Theologie geben. Eine höhere Offenbarung dagegen kann uns mit den Ratschlägen der Gottheit bekannt machen, die jene nicht wissen kann und die sich auf gewisse allgemeine, obgleich nicht notwendige Beschaffenheiten des menschlichen Geschlechtes beziehen. Es können daher gewisse Wahrheiten, die hierauf einen Bezug haben, ge-

³⁶ Ildf. Schwarz, Handbuch der christlichen Religion. Wzb. u. Bbg. 1793/94, 29 (Vorwort).

offenbart werden, ohne daß wir darum eine innere Einsicht in die Gegenstände selbst haben“³⁷.

Solange Ildefons Schwarz die Auseinandersetzung führte, und die Redaktion der Zeitschrift besorgte, war dieser Geist in der Zeitschrift herrschend. Schon im Jahre 1793, ein Jahr, nachdem durch die Wahlkapitulation bei der Neuwahl des Abtes die bisher oppositionelle Partei im Kloster zur Herrschaft gelangt war, zeigte sich auch in der Zeitschrift bereits eine andere Tendenz, die anfänglich noch vorsichtig auftretend, schließlich die herrschende wurde. Der Kritiker von Werkmeisters „*freimütigen Untersuchungen über die Unfehlbarkeit der katholischen Kirche*“³⁸ beruft sich zwar auf die von Ildefons Schwarz geführte Auseinandersetzung mit Blaus Geschichte der kirchlichen Unfehlbarkeit und behauptet, dieselbe Überzeugung zu haben wie Schwarz. Allein aus der Rezension spricht ein ganz anderer Geist. Es werden nur äußere Dinge an Werkmeisters Werk kritisiert, daß er, was Gründlichkeit, Gelehrsamkeit, Ordnung des Vortrages und Schreibart betrifft, Blau nicht erreiche und daß er mit Kants Philosophie zu wenig vertraut sei. Aber die Angriffe Werkmeisters gegen die „nonsensicalischen Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes über die göttlichen Prozeptionen und Spirationen, über die Begriffe: Deus de Deo und lumen de lumine usw.“, die der Kritiker im Wortlaut seiner Rezension einrückt, will er nicht nur nicht zurückweisen, sondern findet darin „keine Einwürfe gegen die katholische Religion“. Ildefons Schwarz hätte nie so geschrieben.

Erscheint in dieser Rezension der neue Geist noch vorsichtig getarnt, so tritt er vom Jahre 1796 an, im zweiten Band des literarischen Magazins, offen zu tage. Die schon oft erwähnte Abhandlung *über die Wichtigkeit des Studiums der kritischen Philosophie*³⁹ atmet nicht mehr den Geist von Ildefons Schwarz und der in der Zeitschrift vorher geführten Auseinandersetzung mit Kant und dem Rationalismus der Zeit, sondern spricht einem dogmenlosen Glauben, einer die Offenbarung und jede kirchliche Lehrautorität ablehnenden „religiösen Überzeugung“ das Wort. Mag die Abhandlung, wie Christoph Scherer⁴⁰ dargetan hat, auch

³⁷ Ildef. Schwarz, aaO. 34.

³⁸ Lit. Mag. I 351. Vgl. Anm. 19.

³⁹ Lit. Mag. II 1—45, 127—172, 251—280.

⁴⁰ Christoph Scherer, *Der Philosoph Joh. Bapt. Schad und sein Schicksal*. Bbg. 1942.

aus der Feder des P. Roman Schad stammen, der damals bereits innerlich mit seinem Beruf und dem katholischen Glauben zerfallen über Kant hinausgehend sich in den Bahnen der Fichte'schen Wissenschaftslehre bewegte und 1798 durch seine Flucht aus dem Kloster und durch seinen Übertritt zum Protestantismus den inneren Bruch auch äußerlich vollzog, so ist doch die Tatsache, daß die Abhandlung Schads Aufnahme ins literarische Magazin fand, ein sprechender Beweis dafür, daß die rationalistische Haltung Schads im damaligen Banz nicht vereinzelt war, daß sie vielmehr nach Ildefons Schwarzs Tod (1794) und nach dem Ausscheiden Sprengers aus der Redaktion der Zeitschrift (1796) die Oberhand gewann.

6. Die Zeitschrift und die Bibelkritik der Aufklärung.

Das Zurückgehen auf die Quellen in der Dogmatik und Moral hatte ein intensives Bibelstudium zur Folge. Durch die starke Anlehnung an die protestantische Bibelforschung, die zum großen Teil „ohne dogmatische Vorurteile“ an die Erforschung der Bibel ging, waren auch innerhalb des kirchlich-katholischen Raumes Probleme aufgestiegen, von denen man bisher wenig ahnte und vor denen man sich, soweit man sie ahnte, weil gefährlich für das Dogma, sorgfältig abschloß.

Der Banzer Zeitschrift waren die protestantischen Exegeten Johann Gottfried Eichhorn (seit 1775 in Jena, seit 1788 in Göttingen), Johann David Michaelis (seit 1745 in Göttingen), Gottfried Less (seit 1763 in Göttingen) und Georg Friedrich Sailer (seit 1770 in Erlangen) anerkannte Größen auf dem Gebiete der Bibelwissenschaft. Man hatte in Banz keine Scheu, die wissenschaftlichen Verdienste dieser Männer voll anzuerkennen, und bekämpfte den engen Standpunkt, der sich von der wissenschaftlichen Forschung der Protestanten abschloß. Heinrich Braun¹, gewiß ein aufklärerischer Kopf, betonte im Vorwort seiner Bibelausgabe, daß er sich in den Erklärungen „nach dem Sinn der heiligen, römisch-katholischen Kirche, der hl. Väter und der berühmtesten katholischen Schriftausleger“ gerichtet habe. Einem Banzer Kritiker ist dieser Standpunkt Brauns zu eng. Er will, daß auch protestantische Ausleger zu Worte kommen: „denn Wahrheit ist Wahrheit, sie mag nun in katholischen oder protestantischen Schriftstellern stehen. Der Karmelit P. Thaddäus Dereser

¹ H. Braun, Die göttliche hl. Schrift des N.T. in lateinischer und deutscher Sprache, Augsburg 1788. LdkD IX 530.

der sich in seinen „Skriptursätzen“ stark an Michaelis anlehnt, wird von der LdkD gegen das Vorurteil mancher Katholiken, die sich ängstlich vor protestantischen Werken verschließen und von dort Gefahr für den Glauben fürchten, verteidigt².

Diese Anlehnung an die Protestanten brachte zunächst eine neue Methode in die katholische Bibelwissenschaft. Michaelis und besonders Eichhorn waren bestrebt, der Bibel und noch mehr jedem einzelnen Satz der Bibel ihre absolute Geltung zu nehmen. Für sie war die Hl. Schrift zunächst nichts anderes als jede andere Urkunde des Altertums. Sie haben die Bibelwissenschaft „verweltlicht“ und ihr damit aber auch erst wissenschaftlichen Charakter verliehen. Durch eingehende Textanalyse haben sie die einzelnen Bücher der Hl. Schrift aus dem Geist der Zeit heraus, in der sie entstanden, zu verstehen und zu würdigen gesucht. Dieses Prinzip in der Bibelforschung wurde auch von den katholischen Aufklärern weithin angenommen. Die Banzer Zeitschrift kommt diesen Bestrebungen weithin entgegen. Sie rühmt die Verdienste von Sebastian Mutschelle, der in Anlehnung an protestantische Gelehrte in einer kurzen Anweisung, die Evangelien mit Einsicht und Nutzen zu lesen³, folgende Grundsätze aufgestellt:

„Willst du das Evangelienbuch recht verstehen, so setze dich aus der Lage, Verfassungsart, Denkart und Sitten deiner Zeit heraus. Suche alles dies auf einige Zeit zu vergessen und dich in die Lage, Verfassung, Sitten und Denkart jener Zeit und jenes Volkes hineinzudenken, da und wo die Geschichte vorfiel und vom Evangelisten beschrieben wurde“.

Die LdkD erwartet von einer solchen Betrachtungsweise der Hl. Schrift manche Berichtigung in der Dogmatik, Moral und vor allem Aszetik, wo man oft Dinge aus der Schrift folgerte, die nicht im entferntesten in ihr standen. In Banz wollte man nur den ursprünglichen Sinn, das was sich die hl. Schriftsteller bei Abfassung ihrer Werke dachten, gelten lassen. Man lehnte „die mystische Schriftauslegung“ der Väter ab und eiferte gegen alle, die die Kommentare der Väter für richtungweisend in der Exegese betrachteten. Sowohl die Hl. Schrift als auch die Auslegung derselben durch die Väter ist von der jeweiligen „Modedialektik“ abhängig. Auf Grund dieser Einstellung hebt der Kritiker aus

² Thadd. Dereser, Skriptursätze aus dem Grundtext des ersten mosaischen Buches, Bonn 1784. LdkD V 420.

³ Münster 1789. LdkD XII 253.

Mutschelles Abhandlung die folgenden zwei Sätze als „sehr gute exegetische Regeln“ heraus:

- 1.) Nur das ist der richtige Verstand der Lehre, was die ersten Hörer dabei denken konnten und sollten.
- 2.) Wenn ein Lehrsatz unter einem sinnlichen Bilde, nach besonderen Umständen von Zeit und Ort, nach den besonderen Bedürfnissen und der Lage der Zuhörer vorgetragen wird, so ist nur das allgemeine Lehre Jesu, was diese besonderen Umstände weggerechnet noch bleibt und feststeht.

Neben diesem allgemeinen Prinzip der Schriftauslegung übernahmen die katholischen Aufklärer von den Protestanten auch das aus diesem sich ergebende Prinzip der *Akkomodation*, das nach H. Brück⁴ nur „eingeführt wurde, um mißliebige Stellen aus der Hl. Schrift wegdisputieren zu können“. Die Rezensionen in der LdkD zeigen, daß dieses Prinzip nicht aus diesem Grunde in die katholische Bibelwissenschaft Aufnahme fand. Um die Hl. Schrift und das Dogma den Modernen gegenüber nicht lächerlich werden zu lassen, glaubte man die *Akkomodation* anwenden zu müssen. Die Banzer Zeitschrift ist freilich in der Anwendung sehr vorsichtig. Sie nimmt oft Stellung gegen jene Protestanten und Katholiken, die in Anwendung dieses Prinzips alle Göttlichkeit der Hl. Schrift wegdisputieren und die Wunder Christi rein natürlich erklären wollen. Aber alle Berechtigung will man der *Akkomodation* nicht absprechen. An einigen Beispielen soll das gezeigt werden.

1775 erschien, angeregt durch die Gassner'schen Kuren⁵, von dem Professor der Medizin in Jena, Chr. Gottfr. Gruner, eine Abhandlung über die Teufelsaustreibungen Christi⁶. Der Verfasser leugnet zwar

⁴ H. Brück, Lehrbuch der Kirchengeschichte für akademische Vorlesungen und zum Selbststudium, Mainz 1884, 738.

⁵ Pfarrer Joh. Joseph Gassner in Klösterle, Diözese Chur, erregte in den 60-er und 70-er Jahren durch seine mittels des Exorzismus bewirkten „Teufelsaustreibungen“ und Krankenheilungen großes Aufsehen. Sein Verfahren löste den „Bayerischen Hexenkrieg“ aus, der eine Menge Schriften für und wider Gassner, für und wider Hexerei und Besessenheit ans Licht brachte. Die LdkD rezensiert in Anlehnung an die Allgemeine Deutsche Bibliothek (Bd. 24, 2) 60 solcher Schriften. LdkD I, 2. H., 98—164 und I, 3. H., 82—146. Über Gassner vgl. G. Pfeilschifter in Hist. Jb. der Goerresges. 52 (1932) 401—441.

⁶ Chr. Gottfr. Gruner, *Commentatio de daemoniacis a Christo sospitore percuratis*, Jena 1775. LdkD I, 2. H., 101.

die zum Beweise der Gottheit Christi geschehenen Wunder, selbst die Teufelaustreibungen nicht weg, nur glaubt er, viele davon der Gottheit Christi unbeschadet natürlich, durch Akkomodation erklären zu können. Die Juden hätten wie die Heiden und alle Völker der alten Welt an Dämonen geglaubt, die alles Unheil bewirkten. In Wirklichkeit seien nicht die „Dämonen“, sondern natürliche Ursachen, wie menschliche Bosheit, gräßliche Krankheiten und sonstige schwere Zufälle die Grundlage der Besessenheit gewesen. Der Freiburger Universitätsbibliothekar Kaspar Ruef⁷ glaubt noch ein guter Christ sein zu können, „wenn man gleich alle Stellen der Hl. Schrift, die vom Teufel reden, teils von boshafte Menschen, teils von Krankheiten, die die Juden aus Vorurteilen dem Teufel zuschreiben, oder sonst auf eine schickliche Art erkläre“. Akkomodation in der reinsten Form in der Frage der Teufelsaustreibungen Christi vertritt A. C. Bartels⁸, wenn er meint, Jesus habe unter den Juden den Gedanken von der Macht des Teufels so tief verwurzelt gefunden, daß er nicht wegzudemonstrieren gewesen wäre. Er habe ihn dadurch beseitigt, daß er sich der Meinung der Juden „anbequeme“ und, um diesen Glauben zu zerstören, sagte, er wäre gekommen, das Reich des Teufels zu vernichten.

Unumwunden gibt der Kritiker der LdkD Chr. Gottfr. Gruner gegenüber zu, daß z. B. unter dem bösen Geist, welcher Saul plagte, eine Melancholie verstanden werden könne, daß auch Christus und die Apostel sich nach den gemeinen, wenn gleich unrichtigen Meinungen des Volkes in Sachen, die den Glaubensunterricht nicht betrafen, ausgedrückt hätten. Aber bei der Auslegungsart Ruefs, so meint der Kritiker, könne man kein schicklicher Exeget mehr genannt werden. Die Banzer Kritiker wollen nicht so weit gehen, die Besessenheiten Christi nur natürlich aus der Auffassung der Zeit heraus erklären zu wollen. „Denn wenn man die ganze Ökonomie der Hl. Schrift zusammennimmt und die von den Evangelisten an durch alle Jahrhunderte fortgepflanzten Begriffe zu Rate zieht, muß man wahre Besessene annehmen oder gewärtigen, daß durch solch willkürliche Hantierungen letztlich die Wunderwerke selbst aus der Hl. Schrift wegdisputiert werden“⁹. Was besonders die Meinung Bartels betrifft, so scheint sie dem Kritiker die beste Art zu sein, in der

⁷ Casp. Ruef, Freiburger Beiträge zur Beförderung des ältesten Christentums und der neuesten Philosophie, 1789, 4. H., 38. LdkD X-548.

⁸ A. Ch. Bartels, Über den Wert und die Wirkung der Sittenlehre Jesu, 1788/89. LdkD XI 312.

⁹ LdkD I, 2. H., 102.

man Christus nach der Akkomodation in dieser Materie handeln lasse, aber sie tue der Schrift Gewalt an, weil es in ihr ausdrücklich hieße: die Teufel fuhren aus den Körpern der Besessenen. Die Apostel hätten also diese Austreibungen in sensu obvio verstanden. Statt durch diese Art den Teufelsglauben zu beseitigen, hätte Christus diesen „Wahn“ in den Aposteln und dem jüdischen Volk nur noch bestärkt.

Bei der Erklärung biblischer Prophezeiungen räumt die Banzer Zeitschrift der Akkomodation einen etwas breiteren Raum ein. Als methodischer Grundsatz für die kritische Betrachtung biblischer Prophezeiungen wurde aufgestellt: Man muß bei Erklärung der alten Weissagungen das Neue Testament gleichsam vergessen, daß man die Ankündigung nicht aus den factis erkläre¹⁰. Nach diesem Grundsatz fand Lorenz Jsenbiehl¹¹ in der Emmanuelweissagung bei Jsaïas nicht so sehr eine Weissagung im strengen Sinn auf die jungfräuliche Geburt Christi als vielmehr eine Anspielung auf den bei Js. VII bezeichneten Vorfall. Die Strafmaßnahmen gegen Jsenbiehl von Seite der Mainzer Behörde scheinen den Herausgeber der LdkD bewogen zu haben, Jsenbiehls Werk nicht zu rezensieren. Er stand mit seinem Urteil auf Seite des theologischen Gutachtens der Universität Würzburg, das in der Auffassung Jsenbiehls „nichts den orthodoxen Glauben Gefährdendes und Häretisches“ fand¹².

Die Einstellung der LdkD gibt die Rezension zu einer Abhandlung über den 21. Psalm von dem Bamberger Franziskaner P. Amand Mauch¹³ wieder. Der Verfasser wendet sich darin gegen die Vertreter der Akkomodation, die von diesem Psalm behaupteten, die Apostel hätten sich bei den Zitationen nur der damaligen jüdischen Gewohnheit, alles auf den Messias zu deuten, was nur die entfernteste Ähnlichkeit mit ihm hätte, „anbequem“. Der Kritiker will jedoch die Anwendung der Akkomodation auf diesem Psalm nicht ganz verwerfen. Er läßt zwar den messianischen Charakter des Psalmes gelten, vieles aber erklärt er „aus der Modedialektik des Zeitalters“ und aus den Gesetzen der Ideenassoziation auf rein natürliche Art. Die Gesetzbücher und Propheten seien der Apostel sowie der übrigen Juden beständige und fast einzige Lektüre gewesen. Aus der Selbsterfahrung, die zeigt, daß man oft Worte und

¹⁰ Lit. Mag. I 362.

¹¹ L. Isenbiehl, Neuer Versuch über die Weissagung vom Emanuel, 1778.

¹² J. B. Schwab, aaO., 266.

¹³ Amand. Mauch, Dissertatio critico-philosophico sacra super psalmum XXI de extremis Messiae in crucem acti fati, Bbg. 1792. Lit. Mag. I 361.

sogar ganze Sätze und Perioden von den Büchern, die man beständig lese, in seinen Reden und Schriften anbringe, will der Kritiker erhärten, daß es den neutestamentlichen Schriftstellern ähnlich ergangen sei. Man sage oft im gewöhnlichen Leben: Ich befinde mich jetzt in den Umständen dieses oder jenes, was man von diesem sagte, paßt auf mich, in mir ist dieses von Neuem erfüllt. Die sog. Beweise des Psalmes seien daher Beweise ad hominem, und zu erklären aus der Modedialektik der Zeit. Sehr viele Zitate im N. T. hätten oft nichts anderes zum Zwecke als deutliche Darstellung und Versinnlichung der Wahrheiten, die man den Juden näher bringen, für sie populär machen wollte.

Da diese deutlichere Darstellung und Versinnlichung der Wahrheit sich in jüdischen, überhaupt in zeitlich gebundenen Vorstellungen bewegte, glaubten viele Aufklärer die bei den Juden z. Zt. Christi geltende Darstellungsart, weil sie für den modernen Menschen keine passende, manchmal sogar gefährliche Versinnlichung der Wahrheit darstelle, aufgeben und die Bibel von „ungewöhnlichen und hebräischartigen Redensarten“, besonders für die katechetische und homiletische Unterweisung, reinigen zu müssen. Wie weit man in Banz diesen Bestrebungen entgegenkam, zeigt eine Rezension zu einem Aufsatz von Bonaventura Andress in dessen *Magazin für Prediger*¹⁴ und eine Kritik zu Johann Nepomuk Langs „*Erklärungen über den großen Katechismus in den k. k. Staaten.*“¹⁵ In dem Aufsatz von der „Versinnlichung und Veranschaulichung christlicher Wahrheiten“ sagt Bonaventura Andress etwa folgendes: Die Apostel sprachen zu den neubekehrten Juden, die an einen sinnlichen Gottesdienst gewohnt waren und Priester und Opfer in ihrem vollen Gepränge gesehen hatten. Bei ihnen war es ein veranschaulichendes Mittel erhabene Begriffe von Christo zu wecken, wenn er unter dem Bild des Hohenpriesters vorgestellt wurde. Ganz anders aber verhalte sich die Sache mit christlichen Zuhörern. Alle Bilder, die vom jüdischen Gottesdienst entlehnt seien, seien schwankend und verworren und hinderten die Seele an reineren Ansichten. Ist diese Ansicht B. Andress's auch nur von religionspädagogischen Absichten eingegeben, so könnte sie doch leicht dazu führen, das Priestertum Christi nur relativ zu sehen. Die LdkD stets gewohnt, Andress's *Magazin* zu loben, hat keine Bedenken gegen die Gedankengänge des Verfassers. Daß sie mit seinen Ausführ-

¹⁴ Bonav. Andress, *Magazin für Prediger zur Beförderung des praktischen Christentums und der populären Aufklärung*, Würzburg 1789, I 284. LdkD X 425.

¹⁵ Augsburg 1787. LdkD IX 55.

rungen ganz einverstanden ist, offenbart die Kritik an Langs „Erklärungen“. Seine Ausführungen über die Liebe Gottes, die so groß gewesen sei, daß sie den Thron der Herrlichkeit verlassen und sich bis in den Schoß einer Jungfrau herabgelassen habe, werden als rednerische, falsche und höchst ungeschickliche Ausdrücke abgelehnt, die in katechetischen Erklärungen nicht erlaubt seien. Gott bliebe Gott, er hätte den Thron seiner Herrlichkeit nicht verlassen. Diese Begriffe seien jüdisch und materiell. Gott sei überhaupt kein König, der auf einem Throne sitzt.

Will die LdkD diese weitgehende Akkomodation auch nur im katechetischen und homiletischen Vortrage gelten lassen — wir werden sehen, wie sie hier ihre Ansichten später revidiert und einschränkt — so erachtet sie auf wissenschaftlichem Gebiet einen mäßigen Gebrauch derselben für notwendig, um die „Widersprüche“ in Lehre und Moral auszugleichen. Die radikalen Bibelaufklärer wollten einen unüberbrückbaren Gegensatz zwischen dem Gottesbegriff des A. T. und dem Gottesbegriff Jesu finden. Der Gott des A. T. ist ihnen „ein zorniger Gott, ein rachgieriger, auf seine Ehre und Vorrechte eifersüchtiger Gott, ein grimmiger Gott, der das Verbrechen des Vaters am Sohn und bis ins fünfte Glied herab zu rächen droht“¹⁶, während ihnen der Gott des N. T. der Vater der Güte, der Liebe, des Erbarmens und der Menschenfreundlichkeit ist. Nur durch Akkomodation kann nach Meinung der LdkD dieser scheinbare Widerspruch behoben werden. Gott mußte im A. T. bei dem noch so rohen Volke als Herr und Regent erscheinen. Erst mit der steigenden Bildung des Volkes mußte sich auch der Gottesbegriff weiterentwickeln. Der sinnliche Israelit habe sich eben damals seinen Gott so vorgestellt und Gott habe sich dem sinnlichen Volke nur in den ihm gebräuchlichen Formen zeigen können.

Auch die scheinbar moralischen Widersprüche zwischen Altem und Neuem Testament konnten nur durch Akkomodation gelöst werden. Die Erzählung von Abraham, der seinen eigenen Sohn opferte, von Jephthe, der die eigene Tochter, um sein Gelübde einzulösen, tötete und viele andere Begebenheiten im A. T. waren den Aufklärern ein schreiender Widerspruch zur „lichten Moral Jesu“ und zum Naturrecht. Besonders in den „*philosophischen und kritischen Untersuchungen über das A. T.*“¹⁷ werden diese moralischen Widersprüche hervorgehoben und auf Grund

¹⁶ Thadd. Dereser u. Eul. Schneider, Jesus als Sohn Gottes und Lehrer der Menschheit vorgestellt in 2 Predigten, Bonn 1790. LdkD XI 142.

¹⁷ Andr. Riem, Philosophische und kritische Untersuchungen über das A. T. u. dessen Göttlichkeit, besonders über die mosaische Religion, London 1785.

dieser die Göttlichkeit des A. T. ganz abgelehnt. A. Sandbüchler schrieb zu diesen „Untersuchungen“ neue „Untersuchungen“¹⁸. Er konnte die von den philosophischen und kritischen Untersuchungen aufgeworfenen Schwierigkeiten durch Akkomodation lösen. Die LdkD. erklärt sich mit seinen Lösungen einverstanden. Er stellt das A. T. in den Plan der Heilsökonomie Gottes und löst unter diesem Gesichtspunkte das Zeitbedingte des A. T. von der Heilsführung Gottes, die sich in allen Maßnahmen, um überhaupt wirksam werden zu können, den zeitbedingten Verhältnissen der Menschen angleichen mußte. Die moralischen Lehren des A. T. sind dem Christen insoweit wichtig und heilig, als man aus denselben die sukzessive Anleitung und Erziehung des Menschengeschlechtes von Grad zu Grad sieht. Im A. T. sieht der Verfasser „jenes große Licht morgendämmernd, welches hernach unter dem größten Aufklärer der Welt, Jesus Christus, in seinem vollen Glanze erschien“. Die in der Bibel erzählten Geschichten von Abraham usw. seien zwar wahre Geschichten, aber zur Regel seiner Denkart und Handlung nimmt der Christ dieselben nur, insofern sie mit den Vorschriften der reinen und klaren Glaubenslehre des N. T. und mit den moralischen Vorschriften desselben und überhaupt mit dem Naturrecht übereinstimmen. Der Christ dürfe aber dabei nicht annehmen, Gott habe im A. T. das Wesentliche betreffend, die Menschen anders denken und handeln lassen und lehren können als im N. T. Es seien vielmehr nur die Umstände damals anders gewesen und Gott habe es gemacht wie ein guter Lehrmeister, der Kindern die Wahrheit nach und nach und mit genauem Bezug auf jedes Kindes Umstände und Fähigkeiten einflößte.

Die kritische Philosophie und der Rationalismus hat viele katholische Aufklärer dazu geführt, viele Wunder, von denen die Hl. Schrift, besonders das A. T. berichtet, natürlich zu erklären. Man darf dieses Unternehmen der Aufklärer nicht einfach mit dem diskriminierenden Wort Wunderscheu abtun. Die Einsichten in die Naturwissenschaften und Naturvorgänge hatten sich geweitet, sodaß vieles, was den Menschen früherer Zeiten als Wunder erschien, jetzt leicht eine natürliche Erklärung finden konnte. Nicht Mutwille trieb die kath. Aufklärung zur „Wunderscheu“, sondern das Bestreben, die Hl. Schrift vor dem Gespött der Glaubensfeinde zu bewahren. Besonders in Banz ist dieses Bestreben zu beobachten. Die LdkD ist dabei noch sehr wundergläubig. Sie lehnt

¹⁸ Al. Sandbüchler, Untersuchungen der philosophischen und kritischen Untersuchungen über das A. T. . . . in Briefen an Herrn Grafen Stephan Olivier Wallis, Salzburg 1788. LdkD XI 110.

es entschieden ab, alles Wunderbare aus der Hl. Schrift wegzudisputieren, sie nimmt aber freudig jeden Erklärungsversuch an, der geeignet ist, Schwierigkeiten zu lösen und die Anzahl der Wunder besonders im A. T. zu reduzieren. Die Ausführungen des Bonner Exegeten Thadd. Dereser, der in seinen Skriptursätzen¹⁹ in Anlehnung an Michaelis Sodomus und Gomorrhass Untergang durch Blitz erklärt und die Verwandlung von Lots Frau in eine Salzsäule leugnet, haben ihren ganzen Beifall. Sie ist auch einverstanden mit den oben genannten „Untersuchungen“ Sandbüchlers, der viele Wunder aus den Erzählungen Mosis natürlich erklärt, manchmal freilich in recht gezwungenen Konstruktionen, so, wenn er von dem Wasser, das durch Moses Stabschlag aus dem Felsen kam, erklärt, das Wunderbare dieses Vorganges habe darin bestanden, daß das Wasser, welches auch sonst genau um dieselbe Zeit herausgeflossen wäre, gerade in dem Augenblick sich einen Ausgang verschaffte, in dem Moses mit dem Stab den Felsen berührte.

Man scheint in Banz selbst geneigt zu sein, da, wo natürliche Erklärungsversuche zu gekünstelt und das Wunderbare zu unglaublich erscheint, in manchen wunderbaren Erzählungen, besonders des A. T., nicht mehr geschichtliche Tatsachenberichte, sondern dichterisch eingekleidete Fabeln zu sehen, durch die der hl. Schriftsteller seinen Lesern moralische und lehrreiche Mahnungen geben wollte. Äußerst vorsichtig ist Thadd. Dereser in der Anwendung dieses Prinzips. So äußert er in Bezug auf das Buch Jona²⁰, der Verfasser dieser Geschichte hätte die wirkliche Geschichte des Propheten Jona zur Grundlage gehabt und ihr durch „poetische Fiktionen“ die Einkleidung gegeben, wie wir sie jetzt haben. Der Kritiker der LdkD ist noch weit vorsichtiger und zurückhaltender mit seinem Urteil. Für eine solche Aufklärung war die katholische Bibelwissenschaft von damals noch nicht reif. Alle die sich in der Anwendung dieses Prinzips, das allen Wert auf die genaue Festlegung des literarischen Genus einer biblischen Erzählung legte, zu weit wagten, kamen in Konflikt mit der kirchlichen Lehrautorität. Professor Jahn in Wien erklärte die Bücher Job, Jonas, Tobias und Judith für bloße Lehrgedichte. Die auf die Beschwerde des Kardinals Miggazzi vom Kaiser Franz II. aufgestellte Untersuchungskommission gibt in ihrem Urteil zu verstehen, daß zwar die von Jahn angeregten Fragen nicht zu umgehen und seine Meinungen nicht gerade heterodox seien, daß Jahn jedoch

¹⁹ Siehe Anmerk. 2.

²⁰ Thadd. Dereser, Die Sendungsgeschichte des Propheten Jona kritisch untersucht und von Widersprüchen gerettet, Bonn 1786. LdkD VII 457.

schuldig gewesen wäre, die Ansichten der katholischen Theologen zu respektieren um bei seinen Zuhörern keinen ärgerlichen Zweifel zu erwecken²¹. In Banz ist man gegen eine solche Behandlung biblischer Probleme zunächst sehr vorsichtig zurückhaltend. In späteren Jahren, bei fortschreitender Aufklärung ist man wieder ganz davon abgerückt. Gerade im zweiten Buch des literarischen Magazins, in dem der Geist Schads die Oberhand gewonnen hatte, zeigt sich auf exegetischem Gebiete mehr und mehr ein Zurückgehen auf voraufklärerische Positionen. Alois Sandbüchler hat die *Erläuterungen der biblischen Geschichte* von Jakob Hess für katholische Leser „eingrichtet“²². Während er früher von der LdkD immer wohlwollend beurteilt wurde, wird es ihm bei der gegenwärtigen Umarbeitung zum Vorwurf gemacht, einem Sozinianer gefolgt zu sein. Die Methode, Anmerkungen zu Hess zu machen, hält der Banzer Kritiker nicht nur für unrichtig, sondern sogar für gefährlich. Auch gegen die „Wunderscheu“ Sandbüchlers bringt man nun Bedenken vor. Den Durchzug durch das Rote Meer will man in Banz nicht, wie dieser es tat, durch Ebbe und Flut erklären, weil es bei ähnlichen Fällen, wie dem Durchzug durch den Jordan, keine Ebbe und keine Flut gegeben habe. Wenn Sandbüchler die Begebenheit im Buche Habakuk als ein Beispiel ohne alle Beispiele hinstellt, und es ihm eben darum schwer fällt, dieses Wunder zu glauben, will der Kritiker der Zeitschrift die Bedenken des Verfassers beseitigen durch den Hinweis auf die Menschwerdung Christi, die auch ein Beispiel ohne alle Beispiele sei.

Dasselbe Zurückgehen zur alten Position äußert sich auch in der Rezension zur „*christlichen Religions- und Kirchengeschichte*“ des Bamberger Professor Joh. Fr. Batz²³. Die Urgeschichte der Welt und des Menschengeschlechtes erscheint darin ganz im neuesten und modernsten Gewande, „mit mancherlei Mutmaßungen durchwebt, sodaß die mosaische Erzählung kaum noch durchschimmert“. Der Hinweis des Banzer Kritikers auf die Geschichtswerke des Tacitus und Livius, mit denen man auch nicht so willkürlich verfahren dürfe, wie es Batz mit der Urgeschichte getan, indem er bald diesen Umstand hinzusetzte und jenen wegließ, und die ganze Erzählung Mosis als Allegorie angesehen habe,

²¹ K. Werner, Geschichte der kathol. Theologie, München 1889, 268.

²² Al. Sandbüchler, Erläuterungen der biblischen Geschichte von Jakob Hess, zum Gebrauch für katholische Leser eingerichtet, Salzburg 1794. Lit. Mag. II 84.

²³ Joh. Fr. Batz, Christliche Religions- und Kirchengeschichte, Bamberg 1797. Lit. Mag. II 190.

zeigt zu deutlich, daß man in Banz auf exegetischem Gebiete in den letzten Jahren des Bestehens der Zeitschrift von der früheren Aufklärung abrückte und einen engeren Standpunkt einnahm.

Im allgemeinen offenbaren die Rezensionen der Banzer Zeitschrift auf biblischem Gebiet eine Offenheit, die sich vor keiner Frage abschließt, aber auch eine katholische Gesinnung, die nichts von ihrem Glauben preisgeben will. Man will orthodox, aber nicht hyperorthodox sein. In Ton und Haltung unterscheidet sich die Banzer Zeitschrift auch hier von den Augsburger Exjesuiten. Ihr Organ²⁴ liefert Beispiele von der Enge ihres Standpunktes und der im Ton nicht gerade vornehmen Angriffsart. So antwortet u. a. ein Augsburger Kritiker einem Mitarbeiter der oberdeutschen allgemeinen Literaturzeitung, der die Echtheit der mosaïschen Schöpfungsgeschichte anzweifelte²⁵: „Wenn dem so ist, sind Sie kein Christ, können nicht einmal ein Jude sein. Sie sind der abscheulichste Heuchler, den man sich denken kann. Beherrzigen Sie doch folgende zwei Kernsprüche: *Coelum et terra transibunt, verba autem mea non prateribunt* und *dubius in fide infidelis est*“²⁶. Ganz abgesehen davon, daß der Glaube sich nicht auf die Autorschaft der biblischen Schöpfungsgeschichte bezieht, folglich auch nicht geschlossen werden kann, daß der zweifelnde Mitarbeiter der oberdeutschen allgemeinen Literaturzeitung ein Ungläubiger sei, verraten die beiden Sätze eine völlige Abriegelung gegen die neuen Probleme in der Bibelwissenschaft. Man wollte nicht wahr haben, daß auch auf dem Gebiete der Schriftforschung die Vernunft gegenüber der Autorität ihr Recht forderte und glaubte durch die Schärfe des Tones die mangelnden Beweise ersetzen zu können.

Demgegenüber haben die Banzer Aufklärer versucht, eine Brücke zu schlagen vom Alten zum Neuen, von dem im Glauben begründeten Bibelwissen zu der in der Vernunft begründeten Bibelwissenschaft. Die weitere Entwicklung der Bibelforschung hat gezeigt, daß ein krampfhaftes Sichabschließen vor neu aufgeworfenen Problemen der Bibelwissenschaft der Kirche nicht zum Segen gereicht. Hätte man in vorsichtiger Weise auf den positiven Ergebnissen und Erkenntnissen der Aufklärung weitergebaut, hätte man z. B. das Prinzip der Akkomodation infolge der starken kirchlichen Reaktion auf die Aufklärung nicht ganz verworfen, wären der Kirche viele Kämpfe er-

²⁴ Augsburg 1787—92.

²⁵ Oberdeutsche allgemeine Literaturzeitung, 1789, XVIII 142.

²⁶ Kritik über gewisse Kritiker 1789, 79.

spart geblieben. Was man nach harten Kämpfen schließlich unter der Wucht der naturwissenschaftlichen Erkenntnis doch zugeben mußte, war von der Aufklärung im Prinzip längst erkannt, daß die Bibel nämlich kein naturwissenschaftliches, sondern ein religiöses Buch ist, und daß sie viel Zeitbedingtes und Relatives in sich enthält.

7. Die Zeitschrift und der Toleranz- und Unionsgedanke der Aufklärung

Eng im Zusammenhang mit der Überbewertung der natürlichen Religion und der teilweisen Auflösung des Christentums in natürliche Moral stand der Toleranzgedanke der Aufklärung. Die LdkD gibt in den ersten Bänden einer weitgehenden religiösen Toleranz Raum. Sie achtet die religiöse Überzeugung der Andersdenkenden, will aber auch, daß ihre religiöse Überzeugung toleriert werde. Die Intoleranz der früheren Jahrhunderte, „in denen man durch Gewalt, Inquisition und Verfolgung jeden Andersdenkenden, in dem man einen Verbrecher sah, wieder zur alleinseligmachenden Kirche zurückführen wollte“, ist ihr ein Greuel. Der gemäßigte, in seinem Urteil vorsichtig zurückhaltende Martin Gerbert von St. Blasien berichtet in einer geschichtlichen Abhandlung über die alte alemannische Liturgie von den furchtbaren Ketzerverfolgungen im 13. Jahrhundert. So streng sei man damals gegen die Andersdenkenden verfahren, daß man von der Menge der Verbrannten gar keine Zahl angeben könne. Der Kritiker der LdkD kann es bei dieser Gelegenheit nicht unterlassen, seinen ganzen Abscheu gegen die „feurige menschenfresserische Anstalt der Inquisition“ zum Ausdruck zu bringen. „Gewiß“, so sagt er mit Stolz auf seinen benediktinischen Beruf, „rührt diese Anstalt nicht von jenen menschenfreundlichen Glaubensstiftern aus dem Benediktinerorden her, dem Deutschland nach dem Zeugnis aller unparteiischen Schriftsteller nicht nur die Bekehrung zur christlichen Religion, die Einführung der Wissenschaften, sondern auch die Anbauung so vielen Landes und die vorteilhafte Anlage von Städten und Dörfern zu verdanken hat. Es gehörten vielmehr zur Aufbringung einer solchen Gesinnung Leute, die sich eine neue Bahn brechen mußten, um dort zu ernten, wo sie nicht gesät hatten, um Scharfrichter der Menschen zu werden, weil sie zu spät kamen, ihre ersten Pflegeväter zu sein. Es mußten Molochpriester sein, die da glaubten, Gott einen Wohlgeruch zu verursachen, wenn sie zu seiner Ehre Menschenfett anzündeten“¹. Als daher im Jahre 1779 der Dominikaner Thomas v. Aquin

¹ LdkD III 536.

Jost in einer kurzen Abhandlung² die Aufrichtung eines Inquisitionsgerichtes als das kräftigste Mittel zur Ausrottung der Freigeister und zur Wahrung des katholischen Glaubens in Bayern anriet, eifert die Banzer LdkD gegen ein solches Ansinnen. Sie hält dieses Mittel für ihre Zeit, „da alles der blutdürstigen, abergläubischen, spanischen Inquisition fluchet und himmelauf über Ungerechtigkeit und Dummheit schreit“, für völlig verfehlt. Man ist in Banz erfreut darüber, daß die Bücherzensur in München dem Verfasser die Erlaubnis zum Druck seines Werkes nicht gegeben hat. Unverständlich ist es dem Banzer Kritiker, daß dies beim Ordinariat in Freising, an das sich der Verfasser nach der Münchner Absage wandte, möglich war. Die Maßnahmen der bayerischen Regierung, die den Verfasser des Lehramtes enthob, des Landes verwies und zudem ein allgemeines Aufgebot erließ gegen das Buch des Dominikaners zu schreiben, haben der Banzer Aufklärer ganzen Beifall.

Das theologische Problem bestand nun darin: Wie sollen jene, die aus innerer Überzeugung sich nicht zum Glauben der katholischen Kirche bekennen und auch der äußeren Gemeinschaft der Kirche nicht angehören, das Heil erlangen, da doch als dogmatisch unerschütterliche Lehre der Kirche der Satz feststeht: *extra ecclesiam nulla salus*. Dieser Satz des hl. Cyprian, der im Mittelalter in seiner ganzen Exklusivität geltend gemacht wurde und die theologische Grundlage für das Recht der Ketzerverfolgung und der Inquisitionsgerichte bildete, erfuhr zu Beginn der Neuzeit, besonders seit der vollzogenen Reformation, eine nähere Modifikation und Einschränkung. Man konnte nicht mehr annehmen, daß alle, die außerhalb der Kirche stehen, verdammt werden. Der Jesuit Franz Neumeyr († 1765), Domprediger in Augsburg, mag als Beispiel gelten, wie man kurz vor und zu Beginn der Aufklärung in streng orthodoxen Theologenkreisen sich diese Modifikation dachte. In seiner „*Religio prudentum*“ schreibt er³: *Siquis non agat temere, postquam circa ea, quae nun sunt necessaria necessitate medii adhibuit omnem diligentiam moralem ad cognoscendam veritatem; hac non inventa, vel abstracta (a fide) vel ex ratione sibi probabiliori determinat se ad alterutram partem contradictionis . . . tales salvantur in sua fide, sed nun per suam fidem, puta non per illam, quam profitentur, sed per illam, quam habent in voto.* Damit hat der Satz von der alleinseligmachenden Kirche, außer

² Thomas Aquinas Jost, Bildnisse der Freiheit und Inquisition wider die Freigeister, Landshut 1779. LdkD III 273.

³ Franz Neumayr, *Religio prudentum sive sola catholica fides prudens opusculum paraeneticum cum reflexionibus practicis de vita ex fide*, Augsburg 1764, 143.

der es kein Heil gibt, eine weitgehende Einschränkung erfahren. Jeder der die Wahrheit der Kirche nicht mutwillig verachtet, der alle moralische Sorgfalt anwendet, die Wahrheit zu suchen, ohne sie wirklich zu finden, kann das Heil erlangen.

Die kirchlichen Aufklärer reinigten die Gedankengänge ihrer theologischen Vorgänger vom „scholastischen Schulstaub“ und boten sie in geschmackvoller Form und deutscher Sprache dar. Einer der ersten, der dies tat, war der junge Karl Theodor v. Dalberg. „Es gilt das Gesetz“, schreibt er in seinen *Betrachtungen über das Universum*⁴, „der Mensch verdamme seinen Mitmenschen nicht. Nur das ist entschieden, daß diejenigen, die eigensinnige, stolze Verteidiger der Irrtümer sind, verworfen und verloren sind. Aber den armen Unwissenden, der mit gebeugtem Herzen zum gütigen Vater aller Wesen seufzt, verwirft Gott nicht.“

Diese von der Schulsprache gereinigten, in geschmackvoller Form dargebotenen Gedanken über die Toleranz bargen viel mehr als die alte Sprache der Theologen, die im Grunde dasselbe sagte, die Gefahr des Indifferentismus und der religiösen Gleichgültigkeit gegen den Glauben der Kirche in sich. Daher kam es auch, daß die Toleranzgedanken der Aufklärer von den Feinden der Aufklärung so stark bekämpft wurden. Dies zeigte sich besonders bei der berühmten Toleranzpredigt des P. Eulogius Schneider⁵, die er am 25. XI. 1785, am Feste der hl. Katharina zu Augsburg hielt. Im Grunde sagte die Predigt Schneiders nichts anderes, als was der Augsburger Domprediger Neumeyr schon vor Jahrzehnten in nüchterner Schulsprache gesagt hat. Nach Schneider wird der verdammt, „der von der Wahrheit der katholischen Religion überzeugt, ihr dennoch widerspricht, wer anders handelt als er denkt, wer bloß aus zeitlichen Absichten vor der Wahrheit die Augen verschließt, wer seine Religion nie geprüft hat, wer entweder nachlässig in Erforschung der Wahrheit oder verstockt in Beharrung des Irrtums geblieben ist“. Der nach seiner Überzeugung lebende Lutheraner und Reformierte wird bloß des Glaubens wegen nicht verdammt werden, denn „Gott strafft nicht die unüberwindliche Unwissenheit, nicht den Irrtum des Verstandes, sondern die Nachlässigkeit in Prüfung der Religion und die Bosheit des Herzens.“

⁴ Karl Theod. von Dalberg, *Betrachtungen über das Universum*, Erfurt 1777. LdkD II 255.

⁵ Eulog. Schneider, *Predigt über die Toleranz auf dem Katharinentag 1785 gehalten zu Augsburg*, Stuttgart 1786. LdkD VIII 202.

Obwohl sich die Gedanken Schneiders inhaltlich mit denen Neumeys decken, erregte doch die Predigt großes Aufsehen. Die Protestanten jubelten ihr zu und die Katholiken bekämpften sie in Schriften aufs heftigste⁶. Die LdkD nimmt Stellung zur Predigt Schneiders und zu ihren Gegenschriften. Sie findet, daß Schneider und seine Gegner im Grunde dasselbe sagen, denn alle lassen eine „unüberwindliche Unwissenheit“ zu, bei deren Vorhandensein jemand auch außer der Kirche das Heil erlangen kann. Der Kritiker der LdkD hält dafür, daß kein Exjesuit sich an die Predigt Schneiders wagen dürfe, denn es wäre ihm ein Leichtes, sie aus ihren eigenen Probabilitätslehren zum Schweigen zu bringen. Er führt die Ansicht Stattlers an, der ganz allgemein behauptet: *simpliciter aliquem ad salutem pervenire posse tametsi in vera Ecclesia Christi non sit*, und die Überzeugung des gewiß orthodoxen M. Jo. Sailer, der in seiner Vernunftlehre und in seiner praktischen Logik sich dahingehend äußert, daß, wer nach seiner Überzeugung handle, auch selig werden könne und daß es nicht einmal ein Grundsatz sei, immer nach der Wahrheit handeln zu müssen.

Dogmatisch gesehen ist die Predigt Schneiders einwandfrei. Der Kritiker der LdkD wundert sich, daß sie eine solche Aufregung verursachte. Gleichwohl äußert auch er gegen sie seine Bedenken. Der Ton der Predigt ist ihm bei aller Anerkennung des rednerischen Talents Schneiders „zu schwärmerisch“. Diese Einstellung mag für den ersten Augenblick eigenartig erscheinen. Doch die Erfahrung, die die Banzer Aufklärer im Laufe der Zeit mit der viel gerühmten Toleranz machten, hat ihnen diese Zurückhaltung gegenüber Schneiders Predigt eingegeben. Gerade die lautesten Toleranzprediger auf protestantischer Seite zeigten sich gegen die katholische Kirche, ihre Lehre und ihre Vertreter höchst intolerant. Die LdkD weist immer wieder auf den Göttinger Professor Schlözer hin, der in seinen *Staatsanzeigen* stets von Toleranz rede, der aber, wenn er auf die katholische Kirche zu sprechen komme, nichts zeige als Intolerantismus und Religionshaß. „Wie kann man“, fragt ein

⁶ a) Kommentar eines katholischen Weltmannes zu der am Katharinentag 1785 zu Augsburg von P. Eulog. Schneider gehaltenen Toleranzpredigt, Eichstätt 1786. LdkD VIII 202.

b) Kurze Prüfung der Toleranzpredigt von Eulog. Schneider, Augsburg 1787. LdkD VIII 203.

c) Alois Merz, Abgedrungene Ehrenrettung wider die verleumderischen Nachrichten der Wienerischen, Frankfurt-, Hamburg-, Worms-, Zürich- und Kemptischen Zeitungsschreiber. Mit Reflexion über die unchristliche Intoleranz einiger Toleranzadvokaten, Augsburg 1787. LdkD VIII 203.

Korrespondent der LdkD, „von den Katholiken Toleranz begehren, wenn Schlözer bei allen Gelegenheiten den römischen Papst, welchen die Katholiken für das höchste Oberhaupt der Kirche halten, lächerlich und verächtlich zu machen sucht, wenn er die Päpste spöttisch nur Hildebrande nennt, wenn er niemals etwas Löbliches von ihnen meldet, sondern sie bald Männer verwünschten Andenkens, bald Gottes- und Majestätslästerer nennt“⁷.

Ebenso empfindet es die LdkD wider die Toleranz verstoßend, daß die *Allgemeine Deutsche Bibliothek*⁸ Oberthür einen Heuchler nennt, nur deswegen, weil er in seiner Lebensbeschreibung Adam Ulrichs die katholische Heiligenverehrung und die persönliche Gegenwart Christi im Sakrament des Altars verteidigte. Der ganze Widerwillen des Banzer Kritikers gegen die Intoleranz der Berliner Toleranzprediger kommt in der Rezension der Lebensbeschreibung des Adam Ulrich von Oberthür zum Ausdruck⁹. Hätten die Katholiken Weislingers wilden Genius größtenteils verbannt, bei den Protestanten habe er sich aufs neue niedergelassen. Man dürfe nur den nächstbesten Theologen, Journalisten und Rezensenten aufschlagen, so scheine es, als lese man auf jedem Blatt, wo von Religion gehandelt wird, Weislingers herzliches „friß Vogel oder stirb“. Man müsse entweder Protestant oder Bigott, Schwärmer, Tollhausbürger, und wenn man jemandem ein Quintchen gesunden Verstand zugesteht, Heuchler sein, während die Katholiken mit so viel Mäßigung schrieben. Erklärlich ist es dem Kritiker in Banz, wenn Leute sich aus Unwissenheit, aus Vorurteil oder frommer Dummheit öfter gegen alle Toleranz erklären, aber bei den Männern der allgemeinen deutschen Bibliothek, die sich so großer Einsichten und Aufklärung rühmten, die stets von Toleranz redeten, sei der wilde Intolerantismus, den sie zuweilen zeigten, die widrigste und bizarrste Erscheinung.

Auch die wilde Intoleranz gegen die Mönche im Wiener Kreis um Blumauer, Eybel und Pezzel ist der LdkD eine Verhöhnung des Toleranzgedankens. Allen Gattungen von Sekten, sogar den „Nichtsisiten“, solle nach dem Herzenswunsch dieser Männer Toleranz widerfahren, nur nicht den Mönchen¹⁰.

⁷ LdkD V 108.

⁸ Allgemeine Deutsche Bibliothek, Bd. 63, 234.

⁹ LdkD VII 473—506, VIII 1—28.

¹⁰ LdkD V 71. Rezension zu: Joh. Pezzl, *Faustin oder das philosophische Jahrhundert*, 1783.

Auf Grund dieser Erfahrungen ist die LdkD zurückhaltend geworden in der Verkündigung der Toleranz. Bei aller Anerkennung der josephinischen Toleranzgesetzgebung und Klosterreform, bei dem grundsätzlichen Festhalten an den dogmatischen Grundlagen der Toleranz, will sie einer übertriebenen Propagierung derselben nicht das Wort reden. Sie lehnt daher die Schneider'sche Toleranzpredigt trotz ihrer dogmatischen Exaktheit ab und geht in ihrem Urteil einig mit Alois Merz¹¹, der bei ihr als Hauptvertreter und Mitarbeiter der Augsburger Jesuitenzeitschrift in keiner hohen Achtung steht. Mit ihm hält sie es „für Hochverrat an der Kirche, wenn ihre Wächter, während von allen Seiten wütende Feinde einstürmten, schweigen und die Toleranz in Ausdrücken, wie Eulogius Schneider es getan, verkünden wollten“.

Im engen ursächlichen Zusammenhang mit der Ablehnung des scholastischen Systems und aller subtilen Schulfragen, mit der daraus sich ergebenden Zurückdrängung der Polemik und der Neuorientierung der Theologie auf geschichtlicher statt spekulativer Grundlage standen die Unionsprojekte der Aufklärung. Die „haufenweise einreisende Naturalisterei“ und der sich immer mehr verbreitende Atheismus führten die christlichen Konfessionen einander näher zu einer gemeinsamen Abwehrfront gegen den Unglauben. Doch alle Projekte für eine Wiedervereinigung im Glauben, wie sie sich in der LdkD widerspiegeln, waren von geringer Bedeutung, sie waren Eintagsfliegen und da sie alle mehr oder weniger durch einen dogmatischen Kompromiß eine Einigung herbeiführen wollten, Anlaß zu Streitigkeiten innerhalb der Kirche und damit gerade das Widerspiel einer Vereinigung.

Mit unermüdlichem Eifer und den besten Absichten arbeitete der Donauwörther Benediktiner P. Beda Mayer an einer Union. Seit seinen persönlichen Beziehungen zu dem protestantischen Superintendenten und fürstlich Wallenstein'schen Hofrat Wasser v. Harburg war der Unionsgedanke das erregende Moment in seinem Lebenswerk¹². Er war sich freilich von vornherein darüber klar, daß eine Union zwischen den Bekenntnissen nicht schnell herbeigeführt werden könne, sondern daß sie das Ergebnis jahrelanger Arbeit sei. Die Möglichkeit einer Vereinigung schien ihm unter den damaligen Verhältnissen besonders günstig. In

¹¹ Siehe Anm. 6c.

¹² Joseph Hörmann, P. Beda Mayer, ein Ireniker der Aufklärungszeit. In: Festgabe A. Knöpfler zur Vollendung des 70. Lebensjahres, Freiburg 1917, 190 und 200.

der *Apologie der Verteidigung der katholischen Religion*¹³ zeigt er die für eine Vereinigung besonders günstigen Momente auf und gibt zugleich die Methode einer Vereinigung an. Er vergleicht die beiden christlichen Konfessionen in Deutschland mit zwei Königen, die miteinander Frieden schließen wollen. Ohne daß der eine das Land des anderen betritt, müssen sie an den Grenzen ihrer Reiche und zwar da, wo sie einander am nächsten kommen können, zusammentreten. So müssen auch die beiden Konfessionen an der äußersten Grenze ihrer Reiche sich treffen, denn in vielen Stücken grenzen beide nahe aneinander. Besonders günstig schien ihm die Situation für diese Vereinigung durch die beseitigte Scholastik und ihre Subtilitäten, durch die die Grenzen auf beiden Seiten verschoben worden wären. Der aufgeklärte Katholik und der aufgeklärte Protestant könnten einander sehr nahe kommen. P. Beda wollte nur einen Stein zur künftigen Vereinigung beitragen. Mit einer kleinen Abhandlung, betitelt „*Der erste Schritt zur künftigen Vereinigung der katholischen und evangelischen Kirche*“¹⁴, die ohne sein Vorwissen von dem Münchener Schuldirektor H. Braun, dem er das Manuskript zugesandt hatte, gedruckt wurde, erregte er das Interesse der Öffentlichkeit. In der von der LdkD besprochenen „*Verteidigung der katholischen Religion*“¹⁵ entwickelt P. Beda seine Gedanken näherhin. Das Kernproblem sieht er in der katholischen Lehre von der Unfehlbarkeit der Kirche. Könnten die Protestanten dieses Dogma annehmen, dann wäre der erste Schritt für eine Vereinigung getan. Um diesen Schritt den Protestanten möglich zu machen, begibt er sich auf die „äußerste Grenze“. Demzufolge sagt er, daß die kirchliche Unfehlbarkeit nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel zum Zwecke sei. Sie besteht darin, daß die Kirche ohne Gefahr eines Irrtums alles lehren müsse, was zur Erlangung der Seligkeit den Gläubigen unentbehrlich notwendig oder nützlich ist, und daß sie nichts lehren könne, was von der Heilsordnung abführt. Es schade der Unfehlbarkeit der Kirche nicht, wenn sie neben der Heilsordnung noch

¹³ Beda Mayer, *Apologie der Verteidigung der katholischen Religion*, Augsburg 1790, 116.

¹⁴ Beda Mayer, *Der erste Schritt zur künftigen Vereinigung der katholischen und evangelischen Kirche*, gewagt von — fast wird man es nicht glauben — einem Mönch, München 1778.

¹⁵ Beda Mayer, *Verteidigung der natürlichen, christlichen und katholischen Religion nach den Bedürfnissen unserer Zeit*. 3. Teil: *Verteidigung der katholischen Religion*. Samt einem Anhang von der Möglichkeit einer Vereinigung zwischen unserer und der evangelisch-lutherischen Kirche, Augsburg 1789. LdkD XI 1—36.

etwas lehre, ja den Gläubigen als Mittel anempfiehlt, wenn dieses nur der Heilsordnung nicht entgegen, sondern zur Erreichung des Heiles behilflich sei. Auf der anderen Seite leide die Unfehlbarkeit auch keinen Eintrag, wenn sie diese Mittel als solche ausgibt, die Christus selbst vorgeschrieben, während sie in Wirklichkeit nur von der Kirche herrührten. Die Kirche würde in diesem Falle irren und die Gläubigen insoweit zum Irrtum verleiten, als sie etwas für geoffenbart ausgibt, was gar nicht geoffenbart sei. Dieser Irrtum sei mit der Unfehlbarkeit vereinbar. Er ändere an der Heilsordnung nichts, wenn er ihr nicht entgegen und das vorgeschriebene Mittel noch zur leichteren Beförderung des Seelenheiles nützlich sei.

Aus diesem Grundsatz entwickelt P. Beda die Folgerungen:

- 1.) Alle Glaubens- und Sittenlehren, welche alle Zeit, überall und von allen als Lehren Christi und der Apostel angenommen worden sind, sind zur Heilsordnung notwendig.
- 2.) Alle Lehren, welche von den Katholiken allein angenommen worden sind, sind solche, welche zur Heilsordnung nicht notwendig gehören. Es steht noch in Zweifel, ob sie alle Zeit und überall und von allen als von Gott unmittelbar geoffenbart angesehen wurden.
- 3.) Die Kirche drängt diese Lehren den Protestanten nicht als unmittelbar geoffenbart auf. Wichtig sei nur, daß sie der Offenbarung nicht widersprechen und ihren Endzweck befördern.
- 4.) Bloße spekulative Lehren stehen frei im inneren Glauben. Äußerlich sollen die Protestanten davon schweigen und sie nicht bestreiten.

In der Anwendung dieser Folgerungen auf die Lehre der Kirche entwickelt P. Beda Gedanken, die der katholischen Lehre bedenkliche Abstriche machen. Bei den Sakramenten z. B. hält er nur Taufe und Eucharistie für unmittelbar von Christus geoffenbart. Bei den übrigen Sakramenten genügt ihm eine nur mittelbare Offenbarung durch Christus und die Notwendigkeit zur Heilslehre.

Der Banzer Kritiker findet in P. Bedas Ausführungen keine Bedenklichkeiten. Schon andere katholische Schriftsteller hätten die katholische Lehre in dieser Modifikation vorgetragen. Aber so bedenkenlos man in Banz Bedas Kompromißlösung hinnahm, so energische Gegner erstanden ihr unter den katholischen Theologen, besonders unter den Augsburger Exjesuiten. Am heftigsten widersprach ihr der Augsburger Theologieprofessor J. Ev. Hochbichler¹⁶. Ton und Verteidigungsart seiner

¹⁶ Joh. Ev. Hochbichler, Untersuchung der Verteidigung der katholischen Religion von Beda Mayer, 1790.

Erwiderung sind ganz im Stile der Augsburger Exjesuiten gehalten. Ohne Mayers Plan in sachlicher Prüfung zu widerlegen, ist ihm der Verfasser von vornherein ein „verdächtiger Mann, ein Heuchler oder ein Ketzer“. Trotz der Versicherung in der Augsburger Zeitschrift der Exjesuiten, — Hochbichler war Mitarbeiter — keine Personalitäten bei der Verteidigung der katholischen Kirche gegen ihre Feinde zu gebrauchen¹⁷, bedient sich Hochbichler solcher. Er redet von den „goldfarbigen Haaren“ Mayers und in Anspielung an P. Bedas Atrophie am Fuße — P. Beda hinkte — hält der Augsburger Verfasser denselben nicht für den Mann, der geeignet sei, anderen Schritte (Anspielung auf: der erste Schritt . . .) vorzumachen. Die Drohung mit einem römischen Gericht beschließt Hochbichlers Abhandlung.

In einer *Apologie*¹⁸ legt P. Beda seine Gedanken noch einmal dar und setzt sich in ruhiger sachlicher Weise mit seinem Gegner auseinander. Die LdkD stößt sich vor allem an „dem alle christliche Liebe verletzenden Ton“ des Augsburger Exjesuiten. Um so wohlthuender empfindet sie es, als 1 Jahr später ein anderer Exjesuit, Benedikt Stattler, wenn er auch mit Bedas Plan sich nicht einverstanden erklärt, seinem Werke Gerechtigkeit widerfahren läßt und nicht in einem hohen Tone über Mayer aburteilt, sondern bescheiden und mit Mäßigung seine Gegenbedenken geltend macht¹⁹. Schon in der Grundmeinung ist Stattler anderer Ansicht als Beda. Christus wollte allen Menschen nicht bloß die notwendigen Heilmittel, sondern die tauglichsten und wirksamsten Lehren geben, durch deren Hilfe sie viel leichter und in höherem Grade die Seligkeit erlangen könnten. Könnte die Kirche, so argumentiert Stattler gegen Beda, in ihren Aussprüchen über den göttlichen Ursprung einer Lehre irren, so könnten wir durch sie überhaupt keine Sicherheit über irgend eine göttliche Offenbarung mehr erhalten. Es würde unmöglich sein, die ganze von Christo veranstaltete Heilsordnung mit hinlänglicher Gewißheit alle Zeit und allen Völkern zu lehren. Zudem sei es nicht gleichgültig zu wissen, ob etwas nur gut und nützlich oder ob es von

¹⁷ Kritik über gewisse Kritiker . . . , 1790. 127. Artikel: Etwas von Personalitäten.

¹⁸ Beda Mayer, *Apologie der Verteidigung der katholischen Religion*. Eine Beilage zur Verteidigung der natürlichen, christlichen und katholischen Religion, Augsburg 1790. LdkD XII 420.

¹⁹ Bened. Stattler, Plan der allein möglichen Vereinigung im Glauben der Protestanten mit der katholischen Kirche und von den Grenzen dieser Möglichkeit. Samt einem Anhang gegen einen neuen und noch weiter vorschreitenden Febronius in Wien, München und Augsburg 1791. LdkD XII 459—479.

Christus selbst angeordnet sei. Man würde nach Bedas Plan überhaupt nicht von der Wahrheit, sondern nur von der Nützlichkeit und Unschädlichkeit einer Sache belehrt werden. Für Stattler gibt es daher nur eine Möglichkeit der Union, „daß nämlich die Unfehlbarkeit der nach dem Fundamentalgesetz Christi erlassenen feierlichen Aussprüche der Kirchenvorsteher, die ganze, förmlich geoffenbarte Lehre Jesu Christi von den Protestanten anerkannt wird“. Die Protestanten müssen die katholische Kirche als die einzige, wahre Kirche Christi ansehen, in welcher nicht nur ein kleiner, schlechthin notwendiger Teil, sondern das ganze Lehrgebäude des göttlichen Stifters und die ganze Heilsordnung mit all ihren Anstalten bis jetzt erhalten worden ist. Sie müssen alle jene Lehren nach dem buchstäblichen Sinn von Gott geoffenbart annehmen, welche die Kirche durch eine gesetzmäßige Entscheidung als förmlich geoffenbart erklärt hat.

Unterscheiden sich Stattler und Mayer auch im Grundsätzlichen, so glaubt die LdkD doch in der Unterscheidungslehre zwischen den Katholiken und den Protestanten, wie sie von Stattler und Mayer dargelegt wird, eine weitgehende Übereinstimmung zwischen beiden feststellen zu können. Zweifellos bewegt sich auch Stattler hier auf der „äußersten Grenze“. So erklärt er bezüglich des Fegfeuers, daß es keine Stelle gäbe, aus welcher man eine förmliche göttliche Offenbarung vom Fegfeuer geradezu erweisen könne. 2. Makk. 12, 43 drücke der Verfasser nur seinen und des jüdischen Volkes gemeinen Glauben vom Fegfeuer aus. Zudem seien die Bücher der Makkabäer nur in einen „unteren Grad“ als kanonisch erklärt. Man könne es also keinem Katholiken als Schuld anrechnen, — hier bewegt sich Stattler ganz in den Gedankengängen Mayers — wenn er zwar auf die feierliche Erklärung der Kirche hin das Fegfeuer annehme, aber doch sein Urteil über die förmliche Offenbarung Gottes davon zurückstelle.

Die Kontroverse um P. Bedas Plan hatte gezeigt, daß man durch eine dogmatische Kompromißlösung — P. Beda wollte seinen Plan freilich nicht als solche ansehen — keine Union herbeiführen kann. Da zudem einer der bedeutendsten Theologen der damaligen Zeit, der Fürstabt Martin Gerbert sich gegen Mayer aussprach²⁰, wurde es bald wieder still um diesen Unionsplan.

²⁰ Georg Pfeilschifter, Korrespondenz des Fürstabtes Martin II Gerbert von St. Blasien, Karlsruhe 1931, II 500.

Noch weniger Aussicht auf Erfolg hatte der sog. Fuldaer Unionsplan²¹. Dieser ging aus von dem positivgläubigen Protestanten Rudolf Piderit, Professor in Kassel, und fand in dem Fuldaer Benediktiner P. Petrus Böhm einen eifrigen Vertreter. Letzterer entwickelte eine sehr rege Propaganda für dieses Projekt. Er schrieb Briefe an die gelehrten Theologen in Deutschland u. a. auch an Martin Gerbert, um sie für das Unternehmen zu gewinnen. 1781 veröffentlichte Piderit einen Entwurf²², der die Grundlagen der Unionsbestrebungen festlegte. Man suchte außerhalb der Kirche und ihrem unfehlbaren Urteile durch einen Rückschritt in die Zeiten der Apostel eine Basis für die Vereinigung zu finden. Martin Gerbert lehnte die Mitarbeit an diesem Projekt als mit dem katholischen Glauben unvereinbar ab²³. 1780 wurde dieses Projekt auch von Rom als mit dem Glauben unvereinbar verworfen. Mit diesem Urteil Roms und mit der Ablehnung Gerberts rückt auch die LdkD von diesem Plane ab. 1785 veröffentlichte sie einen Brief aus Straßburg, in dem der Schreiber, um die Ehre der Fuldaer Benediktiner zu retten, berichtet, daß nur P. Petrus Böhm „als Geschäftsträger des schwärmerischen Piderit“ an dem Plane teilhabe, während sich alle anderen Benediktiner in Fulda von dem Unternehmen nicht nur ferngehalten, sondern in periodischen Schriften sogar wider dieses Religionsvereinigungskonzept geschrieben hätten²⁴.

So begeistert man anfänglich den Unionsgedanken aufnahm, und für eine mögliche Vereinigung arbeitete, so enttäuscht stand man bald vor ihrer Unmöglichkeit. Wie mit der Toleranz machte man auch mit den Unionsbestrebungen schlimme Erfahrungen. Durch Kompromiß suchte P. Beda Mayer, durch Ignorieren des Geschichtlichgewordenen und durch Anknüpfen an die apostolischen Zeiten suchten die anderen die Union zu erreichen. Aber man erreichte keine Vereinigung, sondern nur das Widerspiel einer Vereinigung, nur Streit im eigenen Lager. Die Banzer Zeitschrift schloß sich daher dem Urteil Martin Gerberts und anderer einsichtsvoller Männer an, dahingehend: In Religionssachen können wir nimmermehr eins werden als nur dadurch, daß alle das werden,

²¹ Vgl. Gregor Richter, Der Fuldaer Unionsplan. (Fuldaer Geschichtsblätter, X. Jg. 1911, 1—8, 17—32, 57—64, 184—192.)

²² Entwurf zum Versuch einer zwischen den strittigen Teilen im römischen Reiche vorzunehmenden Religionsvereinigung von verschiedenen katholischen und evangelischen Personen, welche sich zu dieser Absicht in einer Gesellschaft verabredet haben, Frankfurt 1781.

²³ Pfeilschifter, aaO. II 500.

²⁴ LdkD V 478.

was wir sind, katholisch. Alle drei Teile katholisch oder ewig voneinander getrennt²⁵.

8. Die Zeitschrift und die liturgischen Reformen der Aufklärung.

Die von den Aufklärungstheologen gewonnene Erkenntnis, daß die christliche Lehre im Laufe ihrer Entwicklung je nach der philosophischen Richtung der Zeit verschieden modifiziert worden sei, fand auch Anwendung auf die Liturgie der Kirche. Der Zeitschrift ist es eine Selbstverständlichkeit, daß der äußere Gottesdienst der Christen, soll er seinem Endzweck entsprechen, immer sehr viel durch „temperelle und lokale Lage“ bestimmt werden müsse und, daß auf seine Gestaltung „Klima und Grad der Kultur“ Einfluß hätten. Soll der äußere Gottesdienst nicht unnütz werden, muß er mit dem Ansteigen der Kultur Veränderungen durchmachen.

Der Beweis für diese Behauptung ist für die LdkD nicht schwer zu erbringen. Die göttlichen Anordnungen des äußeren Gottesdienstes im A. T. wurden durch eben diese göttliche Autorität abgeändert und zwar nicht nur, weil ihre Vorbedeutungen ihren Endzweck erreicht hatten, sondern auch, weil sie der fortschreitenden Kultur nicht mehr angemessen waren. Bei Einführung des Christentums war es kluge Ökonomie, daß man noch manches Äußerliche aus der jüdischen und zum Teil aus der heidnischen Verfassung beibehielt. Im Mittelalter mußte sich „herrschender Geschmack und Denkungsart“ auch über die Gebräuche der Gottesverehrung ausbreiten. Ein anderes Verhältnis der Sache in jetziger Zeit erheischt wieder eine kluge Abänderung¹.

²⁵ LdkD VII 100. Rezension zu Gg. Zeiler, Frage: Wie kann Union zwischen Katholiken und Protestanten werden? Augsburg 1785.

¹ LdkD X 530. Rezension zu: Beiträge zur Verbesserung des äußeren Gottesdienstes in der katholischen Kirche, I. Band, 1. Stück, Frankfurt 1789.

Von diesen „Beiträgen“, die als fortlaufende Zeitschrift gedacht waren, erschien nur das 1. Stück des ersten Bandes. Die Herausgeber waren: Fel. Ant. Blau und A. Jos. Dorsch. Der Kritiker der LdkD billigt das Bestreben der „Beiträge“ im angegebenen Sinn. Allein da sie in ihrem Bestreben „die Dogmen der Kirche in einem anderen Lichte zu zeigen“, manche katholische Wahrheit auflösen, glaubt er, daß sie das Gute, das sie durch ihre Anlage und durch einen großen Teil der Ausführungen hätten bewirken können, nicht bewirken werden.

Im selben Jahre (1789) erschienen auch die „Beiträge zur Verbesserung der katholischen Liturgie in Deutschland“ von Bened. Maria Werkmeister. Zielsetzung und Geist deckt sich mit den „Beiträgen“ von Blau und Dorsch. Aber auch sie kamen über das erste Stück nicht hinaus.

Dabei sehen alle liturgischen Reformer der Aufklärung — die Banzer machten hier keine Ausnahme — den Hauptzweck des äußeren Gottesdienstes in der moralischen und religiösen Belehrung und Besserung des Menschen. Zweckmäßig ist der äußere Gottesdienst nur dann, „wenn er gute und fromme Empfindungen in unserem Gemüte zu erwecken und zu erhalten fähig ist“. Zweckwidrig wird er, „wenn er zu schiefen und irrigen Religionsbegriffen Anlaß gibt“².

Auf Grund dieser einseitig zweckbedingten Auffassung des Gottesdienstes war den Aufklärern vieles an den bestehenden liturgischen Formen sinnlos und zum Teil zweckwidrig. Jakob Danzer eifert in seiner „Anleitung“³ gegen die Menge der Zeremonien. Er hält dafür, daß die Zeremonien und Gebräuche der jüdischen Kirche nicht einmal den zehnten Teil der katholischen Liturgie ausgemacht hätten und sieht darin einen Abfall von der „einfachen Religion Jesu“. Dabei sei die Bedeutung sehr vieler Gebräuche wegen mangelnder Belehrung und vor allem wegen „veränderter Denkungsart“ der Menschen ganz oder teilweise verloren gegangen. Den Hauptmangel sieht er darin, daß die Zeremonien der Kirche von lateinischen Gebetsformeln begleitet werden, die das Volk und oft auch der Priester nicht verstehen. Die Liturgie zu vereinfachen, die Menge der Zeremonien zu reduzieren, das „Sinnlose“ wegzulassen und die Gebräuche bei Religionsübungen unserer Zeit mehr anzupassen und in der deutschen Kirche die deutsche Sprache bei gottesdienstlichen Handlungen wieder herzustellen, dahin gehen seine Reformbestrebungen.

In diesen allgemein gehaltenen Ausdrücken will die LdkD auch Kritik an dem Hauptteil des katholischen Gottesdienstes, an der hl. Messe, gelten lassen. Auch sie hält dafür, daß bei der hl. Messe im Laufe der Geschichte Mißbräuche sich eingeschlichen hätten, „daß sie ungleich rührender könnte eingerichtet werden, daß der Messen zu viele sind und daß sie in der Muttersprache gehalten nützlicher wäre“⁴. Als aber der Freiburger Universitätsbibliothekar Kaspar Ruef die dogmatischen Grundlagen der hl. Messe zerstörend, in ihr nichts als „eine Reihe langweiliger, unbedeutender und ungereimter Zeremonien sieht, die allen Leuten von Geschmack und Einsicht äußerst abgeschmackt und lächerlich vorkommen müßten“⁵, findet er in der LdkD kräftigen Widerspruch. Sie verteidigt den Opfercharakter der hl. Messe gegen alle, die in zuweit ge-

² LdkD X 533.

³ Danzer, aaO. 604. LdkD XI 222.

⁴ LdkD XI 28.

⁵ LdkD X 555.

triebener Anwendung des Prinzips der Akkomodation Opfer und Genuß nur als relative Begriffe gelten lassen wollten und folglich alle liturgischen Formen der hl. Messe als leere Formeln ablehnten. Selbst gegenüber der Forderung der deutschen Sprache bei der hl. Messe ist man in Banz zurückhaltend. Da der Priester ohnehin bei der Messe das meiste still bete, könnte ihn das Volk auch in der deutschen Sprache nicht verstehen. Durch gute Übersetzungen, von denen in der Zeitschrift einige rezensiert werden⁶, und durch Einführung der deutschen Meßgesänge glaubte man in Banz dem Übel, daß das Volk teilnahmslos bei der hl. Handlung sei, hinreichend abgeholfen zu haben. Auch die Privatmesse, die vielen Aufklärern ein Dorn im Auge war, wird in Banz verteidigt mit dem Hinweis auf den Opfercharakter der hl. Messe. Freilich hält man auch in Banz die bei der Privatmesse gebräuchlichen Zeremonien nicht mehr alle für zweckmäßig und man erachtet es auch nicht für zuträglich, daß jeder Priester täglich die hl. Messe lese⁷.

Bei den übrigen Sakramenten, besonders bei der hl. Taufe und bei der letzten Ölung befürwortet die LdkD die Einführung der deutschen Sprache. Sie hält es für ein dringendes Bedürfnis der Zeit, daß die Agende in die deutsche Sprache übersetzt werde und erwartet vom Gebrauch der deutschen Sprache bei der Spendung der Taufe und Ölung eine besondere Erbauung des christlichen Volkes. Die diesbezüglichen Bestimmungen der Synode von Pistoja sind ihr dabei maßgebend. Die wesentlichen Formeln der Sakramente sollen aber in lateinischer Sprache beibehalten werden⁸.

So vorsichtig zurückhaltend die LdkD gegenüber den Reformbestrebungen bei der hl. Messe und den anderen Sakramenten ist, so rückhaltlos stimmt sie der Brevierkritik der Aufklärer bei. Sie wünscht hier umgehend eine Reform. Immer wieder wird es den Vorstehern der deutschen Kirche nahe gelegt, für die Verbesserung des Breviers zu sorgen, da von Rom in dieser Beziehung nichts Gediegenes zu erwarten sei. Die Brevierreform zählt man zu den „größten und wichtigsten Pflichten der Bischöfe“. Und zwar müsse hier sofort eine Reform eintreten. So sehr ist man in Banz von den Mängeln des bisherigen Breviers und der

⁶ Die hl. Messe an allen Sonn- und Feiertagen des Jahres aus dem Latein ins Deutsche übersetzt. Mit einem Anhang der nötigsten Gebete, Mainz 1788. LdkD X 131.

⁷ LdkD XII 252. Rezension zu: *Dissertatio de missa privata, quam dissertationi submittit Jo. Franz Henkel*, Mainz 1790.

⁸ LdkD X 132.

Dringlichkeit einer Reform überzeugt, daß man glaubt, bis zur endgültigen Reform Vorschläge für eine vorläufige Regelung machen zu müssen. Es sollte allen in der Seelsorge stehenden Geistlichen die Erlaubnis gegeben werden, täglich de feria zu nehmen und statt der gewöhnlichen Lektionen 3 Kapitel aus der Hl. Schrift zu lesen unter Beibehaltung der kleinen Tagzeiten⁹.

Inhaltlich sowie formell wird von der LdkD scharfe Kritik am bisherigen Brevier geübt. Als der Verfasser des Fuldaischen Gesangbuches¹⁰ glaubte, den Sinn der Kirche vollkommen zu treffen und ein gutes Gesangbuch zu liefern, wenn er die Hymnen des Breviers übersetzen würde, trat ihm Sprenger mit einer scharfen Kritik entgegen. Das Brevier trage immer die Merkmale des Zeitalters seiner Entstehung und die Mängel seiner verschiedenen Verfasser an sich. Es sei kein Ideal eines vortrefflichen Gebet- und Gesangbuches. Die innere Güte der Hymnen des Breviers mache es nicht der Mühe wert, sie zu übersetzen. Sprenger vermißt darin Feuer und Stärke, Empfindung und Andacht. In der Rezension zu Franz Geigers Pastorallehre¹¹ führt ein Kritiker die Hauptmängel des bisherigen Breviers an. Er beanstandet vor allem, daß die vielen Heiligenfeste die Ferien verdrängt hätten, daß die Marienfeste mehr seien als die Herrenfeste, daß alle Psalmen abgebetet werden müßten, auch solche, die auf unsere Zeit gar nicht paßten und bei denen man sich daher nur mit mystischen Deutungen noch erbauen könne. Der Kritiker weist darauf hin, daß das Psalmenbuch unter allen Büchern der Vgta am wenigsten emendiert sei und daß es leicht zu schiefen Deutungen Anlaß gebe. Das Mißfallen der LdkD erregt die schlechte Auswahl der Hl. Schrift und der Grundsatz, daß von allen Büchern etwas gelesen werden müßte. Dabei würde von vielen Büchern der Hl. Schrift oft nicht mehr als der Titel hergenommen. Besonders die Lektionen der zweiten Nocturn sind dem Kritiker in Banz ein Dorn im Auge. Der ganze Auszug aus dem Leben des Heiligen sei oft nichts anderes als eine Erzählung seiner Wunderwerke oder nicht nachzuahmender Strenghheiten gegen seinen Körper. Zudem hätten die Römer oft sehr fein ihre Maximen miteinzuwoben gewußt. Auch mit den vielen Legenden weiß man nichts anzufangen. Sie sind wider den Geschmack der Zeit. Die Legende von der hl. Scholastika, die sich wunderbarerweise einen Ge-

⁹ LdkD XI 90.

¹⁰ Der nach dem Sinn der katholischen Kirche singende Christ, Fulda 1778. LdkD IV 155.

¹¹ Franz Xav. Geiger, Pastorallehre von den Pflichten des Seelsorgers, Augsburg 1789. LdkD XI 83.

witterregen von Gott erbeten, um mit ihrem Bruder die Nacht hindurch reden zu können, die Legenden, daß viele Heilige trockenen Fußes Flüsse überquerten, die Legende vom Erscheinungsfest des hl. Michael, die Legende von der hl. Elisabeth, die Martha-Lazarus Legende, die Skapulierlegende usw. wünscht man vom Brevier weg. Auch das Fest der Ketten des hl. Petrus und der Wundmale des hl. Franz soll nach des Kritikers Wunsch abgeschafft werden. Unbegreiflich ist es den Banzer Aufklärern, daß die Feste der berühmten Männer, eines Timotheus, eines Polykarp, Ignatius, Cyprian und anderer nur halbfeierlich, die Feste der italienischen Jungfrauen und Wittfrauen Agatha, Agnes, Franziska und dergleichen aber ganz feierlich begangen werden. Vieles am Brevier ist dem Kritiker zweckwidrig und sinnlos. Die Homilien der Väter sind ihm nicht zum besten gewählt und die nämlichen kommen zu oft vor. Die Responsorien ergeben in ihrer Zusammensetzung oft einen recht wunderlichen und die Antiphonen, deren Anfangswörter nur intoniert würden, meistens überhaupt keinen Sinn. Der Geistliche könne beim derzeitigen Brevier keine Nahrung für Geist und Herz finden. Völlig sinnlos ist es dem Kritiker, daß Nonnen, die kein Latein verstehen, das lateinische Brevier beten sollen. Für sie ist das Latein eine „Papageiensprache“ und das lateinische Breviergebet ein „Papageiengeschäft“.

Letzterem Übelstand hat der Karmelit Thadd. Dereser durch sein auf Befehl und nach dem Plan des Kölner Erzbischofs Maximilian Franz herausgegebenes „*deutsches Brevier*“¹² gesteuert. Dieses Brevier hat folgenden Aufbau: Es besteht aus einer Morgenandacht mit 3 Psalmen, 3 oder 4 Lektionen, einer Vorbereitung und einem Dankgebet für die hl. Messe, einer Nachmittagsandacht mit 3 Psalmen, Magnifikat mit einem Gebet und einem Abendgebet. Nicht eine eigentliche Reform, sondern eine völlige Neuschöpfung des Breviers hat Dereser damit vollzogen. Er hat den Bruch mit der Tradition vollendet. Ausgehend von den Forderungen, die man in damaliger Zeit an das Brevier stellte, — es sollte ein erbauliches Lehr- und Gebetbuch für den Priester sein — ist Dereser konsequent vorgegangen. Ohne Rücksicht auf die Tradition und auf lange geschichtliche Entwicklungen ließ er alles, was diesen Zweck nicht förderte, fallen. Die LdkD rühmt dieses Brevier als ein „den Zeitbedürfnissen und der Liturgie der Kirche ganz angemessenes“. Die gute Auswahl und verständliche Übersetzung der Psalmen, die richtige Exegese des N. T., die lichtvolle Darstellung des Literarsinnes, die reine Sitten-

¹² Thadd. Dereser, *Deutsches Brevier für Stiftsdamen, Klosterfrauen und jeden guten Christen*, 4 Bde., Augsburg 1792. LdkD XII 521.

lehre des Evangeliums und die lehrreichen, aus zuverlässigen Quellen geschöpften Lebensgeschichten der Heiligen, die geschmackvollen, von einem lebenden Zeitgenossen und nicht von einem hl. Vater oder Dr. ecclesiae verfaßten Lektionen, das Fehlen der Responsorien und Antiphonen sind Vorzüge, die von amtlicher¹³ und nichtamtlicher Seite an diesem Brevier hervorgehoben werden. Wie sehr es den Bedürfnissen der Aufklärer entgegenkam, zeigt der Umstand, daß der Fürstbischof Franz Ludwig von Erthal, viele Priester und Bischöfe in Süd- und Südwestdeutschland dieses Brevier an Stelle ihres lateinischen benützten¹⁴.

Es ist wahr, daß die Aufklärungszeit, der der rationale Inhalt des Gebetes die Hauptsache war, „keinen Sinn hatte für die Schönheit der Form, für das irrationale Geistige, für den wortgewordenen Geist des Gebetes, für das Numinöse in der Liturgie schlechthin“¹⁵; aber man muß, um dieser Zeit gerecht zu werden, die liturgischen Reformen verstehen als eine Reaktion auf die früheren liturgischen Formen, denen das Irrationale, das objektive Gebet der Kirche die Hauptsache war und die in ihrer starren Verobjektivierung den Weg zum betenden Subjekt oft versperrten. Auch auf dem Gebiete der Liturgie verlangte die Ratio gegenüber der in der Liturgie dargestellten Offenbarung ihr Recht. Entsprechend ihrer Einstellung zur kritischen Theologie ließ die LdkD das liturgische Geheimnis unangetastet, wenn ihr auch bei ihrer einseitig zweckbedingten Auffassung der Liturgie ein tieferes Verständnis fehlte.

9. Die Zeitschrift und die Volksaufklärung.

Es war den Aufklärern viel daran gelegen, daß „die wohltätigen Strahlen der Aufklärung, die sich über die Philosophie und Theologie verbreiteten“, auch dem gemeinen Mann aus dem Volke zugute kämen. „Reine Religionsbegriffe“ auch dem Mann des Volkes mitzuteilen und ihn so vom Aberglauben und den Vorurteilen der vergangenen Jahrhunderte zu befreien, wurde als wichtige Pflicht und Aufgabe der Volkslehrer angesehen. Die Banzer Zeitschrift geht hier ganz einig mit dem von ihr hochgeschätzten Professor Bonaventura Andress von Würzburg, der in einer eigenen Abhandlung seiner Predigerzeitschrift für

¹³ LdkD XII 528. Auszug aus dem Urteil der erzbischöflich-kölnischen Zensoren über das Brevier Deresers.

¹⁴ Vgl. Suitbert Bäumer, Geschichte d. Breviers, Freiburg i. Br. 1895, 557.

¹⁵ Ant. Ludw. Mayer, Liturgie, Aufklärung und Klassizismus. In: Jahrbuch der Liturgiewissenschaft IX (1929), 119.

die Notwendigkeit der Volksaufklärung eintritt und die Methode für diese Aufklärung angibt¹. Andress hält es für einen äußerst schädlichen und falschen Grundsatz den gemeinen Mann in seiner Dummheit zu belassen. „Ein dummes, rohes Volk mag einem Despoten behagen, weil es sich wie das Vieh Fesseln anlegen läßt. Aber ein guter und menschenfreundlicher Herrscher findet ein Volk um soviel besser und fühlt sich selbst um soviel glücklicher, je glücklicher und weiser die Menschen durch ihn geworden sind“. Mit Andress sind auch seinen Kritikern in der LdkD alle Menschen einer verhältnismäßigen Aufklärung fähig. Es wäre eine offenbare Verletzung der menschlichen Rechte, wenn man einzelnen Mitgliedern des Staates ihre gehörige Ausbildung entziehen oder ihnen auch nur darin hinderlich sein wollte. Alle Menschen, die Geringen wie die Vornehmen, haben eine vernünftige Seele und diese vernünftige Seele darf bei keinem untätig bleiben. Der geringste Bauer ist ein würdiges Glied der menschlichen Gesellschaft, hat seine eigene Bestimmung und kann viel nützen, wenn er vernünftig geleitet wird, aber auch eben soviel schaden, wenn er roh und ungebildet, d. h. unaufgeklärt bleibt.

Neben der gesetzgebenden Macht im Staate sind die Lehrer und vor allem die Priester die berufensten Werkzeuge der Volksaufklärung. Diese müssen aber zuerst selbst aufgeklärt sein, von Religion und Frömmigkeit aufgeklärte Begriffe haben, um das Volk aufklären zu können. „Wenn man will, daß die wohlthätigen Strahlen der Aufklärung die dicken Wolken der Vorurteile, des Aberglaubens, der falschen Religionsbegriffe durchbrechen sollen, so muß es zuerst in den Köpfen der Priester und Volksaufklärer licht werden“². Mit besonderem Nachdruck werden daher dem katholischen Priester die von aufgeklärten Theologen geschriebenen Zeitschriften und Pastorallehren empfohlen. Selbst Benedikt Poigers *Anekdotenbuch für katholische Priester*, das sich trotz mancher guter Kritiken weithin in den Niederungen der Skandalistik bewegt und mitunter einen sehr scharfen und bissigen, manchmal sogar pamphletischen Ton führt³, hält der Kritiker der LdkD für geeignet zur Bildung des Priesters zum Volksaufklärer. Bei Besprechung dieses Anekdotenbuches legt die Zeitschrift ihre Ansicht dar, wie der Priester

¹ Bonav. Andress, Magazin für Prediger zur Beförderung des praktischen Christentums und der populären Aufklärung, 1789. Artikel: Ob und wie soll der Prediger das gemeine Volk aufklären, I, 1—16. LdkD X 48.

² LdkD IX 322. Rezension zu Benedikt Poiger, *Anekdotenbuch für katholische Priester*, 1787, I. Band.

³ Vgl. Friedr. Zoepfl, D. Benedikt Poiger. Ein Beitrag zur Geschichte der kirchlichen Aufklärung, München 1933, 18. X

als Volksaufklärer beschaffen sein muß. Nur jener Priester kann zu dem wichtigen Amt der Volksaufklärung berufen sein, „der mit der Theologie ihrem ganzen Umfange nach innigst vertraut ist, der wesentliche und entschiedene Religionsdogmen von Schulmeinungen und Disziplinarpunkten genau zu unterscheiden weiß, der ebenso freimütig ist, wahre und die Religion entehrende Mißbräuche und dahin leitende Grundsätze zu bestreiten als geneigt, eigentlichen Glaubenssätzen und einem vernünftigen Gottesdienst mit Ehrfurcht zu huldigen, der zwar Unerschrockenheit und Standhaftigkeit genug hat, um über den Schwarm von Bigotten und Ketzermachern ruhig hinüberzusehen, aber auch Klugheit und Mäßigung genug, die Schwachen nicht zu ärgern“⁴. Sprenger, der diese letzten Worte geschrieben, ist sich bewußt, daß die Aufklärung des gemeinen Mannes unter Umständen viel mühevoller und gefährlicher ist, als die des Gebildeten. Er weiß, „daß nichts schwieriger ist, als Aufklärung in der Religion zu verbreiten, ohne auf irgend einer Seite anzustoßen“⁵.

Die Vorgänge um das *neue christkatholische Gesang- und Gebetbuch für die Mainzer Diözese*⁶ haben ihm das klar gezeigt. Bei der Einführung dieses Gesangsbuches hat das „bigottische, Aberglauben und Fanatismus immer unterhaltende Gedankensystem einiger Mendikanten“ eine so große Gärung unter dem Volke verursacht, daß es in Rüdesheim zu einem öffentlichen Aufruhr kam, der das Eingreifen der Polizei notwendig machte. Dabei war das neue Gesangbuch so „erkatholisch“, daß nicht einmal von weitem etwas vorkam, was auch nur an protestantische Grundsätze grenzte“. Das neue Gesangbuch hatte nur in der Mitte jeder Seite, wie die lutherischen Gebetbücher, eine Spalte, es hatte wie diésé Nummern vor den Gesängen und man hatte einige alte Lieder aus dem alten Mainzer Gesangbuch beibehalten, die auch lange Zeit in den lutherischen Gesangbüchern standen. Das war Grund genug, das neue Gesangbuch als ketzerisch zu verschreien. Ähnlich wie dem Mainzer Gesangbuch erging es auch dem „schönen Reformhirtenbrief“ des Salzburger Erzbischofs Hieronymus Collerado und der dogmatisch einwandfreien Toleranzpredigt des Eulogius Schneider.

Infolge dieser Erfahrungen war es oberster Grundsatz der Banzer Zeitschrift, die Aufklärung des Volkes methodisch zu betreiben. Sie

⁴ LdkD IX 322.

⁵ LdkD IX 322.

⁶ Mainz 1787. LdkD VIII 360.

wendet sich gegen jene, die einer planlosen und unumschränkten Volksaufklärung das Wort reden. Die *Freiburger Beiträge* wollen, in der Meinung, daß die Verschlimmerung einer Nation im ganzen notwendige Folge der beginnenden Aufklärung sei, „sich beeilen, Ärgernisse zu veranlassen, damit die Ärgernisse desto geschwinder wieder ein Ende nehmen“⁷. Ihnen sagt man in Banz, daß Ärgernisse immer etwas Schlimmes seien und daß dem Menschen immer ein Wehe angedroht bleibe, durch den Ärgernis kommt. Diese Aufklärer — Sprenger denkt dabei auch an die Wiener Aufklärer — sind der LdkD „elende Witzlinge, die in Religionsdingen öfters weniger als der nächstbeste Schuljunge wissen“. Ihre Art der Aufklärung, indem sie einige lächerliche Mißbräuche des gelehrten und ungelehrten Pöbels aufrafften und daran ihre mutwilligen Witzeleien verschwendeten, sei das Widerspiel wahrer Volksaufklärung.

Demgegenüber hält sich die Banzer Zeitschrift in Theorie und Praxis der Volksaufklärung an den von ihr hoch geschätzten J. M. Sailer und an den eben genannten Bonaventura Andress in Würzburg. Ersterer stellt in seiner Pastorallehre⁸ den für die Volksaufklärung methodisch wichtigen Grundsatz auf, daß man dem Aberglauben so entgegen arbeiten müsse, daß der Unglaube dadurch nicht befördert, daß man aber dem Unglauben so entgegen treten müsse, daß die Mannschaft des Aberglaubens nicht bestärkt werde. Letzterer entwickelt in der oben erwähnten Abhandlung seines Magazins näherhin die Methode der Volksaufklärung also: Man müsse, wenn man geläuterte Religionsbegriffe mit Nutzen verbreiten wolle, mit dem Volke wie mit einem Kinde umgehen, dem man sein Spielzeug nicht auf einmal nehmen dürfe, sondern nach und nach, indem man ihm etwas anderes dagegen halte, das näher auf das Ziel einer ernsthaften Besserung führe. Es sei ratsam anfangs die Irrtümer gar nicht zu berühren, sondern vielmehr die dem Irrtum entgegengesetzten Wahrheiten recht anschaulich vorzustellen. Die Aufklärung des Volkes bestehe nicht in Ausfällen auf die Torheiten und Schwachheiten der Menschen, sondern in einer sanften und klugen Belehrung. Ehe man Vorurteile angreife, Sorge man dafür, gesunde und deutliche Überzeugungen dem Volke beizubringen. Es wäre ein ganz zweckwidriger Gang, wenn man erst nach gestürzten Vorurteilen guten Überzeugungen Platz machen wollte. Das Aufräumen

⁷ *Freiburger Beiträge zur Beförderung des ältesten Christentums und der neuesten Philosophie*, 1788, 3. H., 11. LdkD X 191.

⁸ J. M. Sailer, *Vorlesungen aus der Pastoraltheologie*, München 1788, I 20, LdkD XI 75.

ohne Ersatz sei äußerst gefährlich. Man schlage dadurch gleichsam die Mauern ein, um Licht in das Gebäude zu bringen⁹.

Nach diesen von Sailer und Andress aufgestellten Grundsätzen richteten sich die Banzer Aufklärer in der Zeitschrift und in ihren sonstigen Arbeiten. P. Roman Schad z. B. bearbeitete die Heiligenlegende des Jesuiten M. Vogel, verbesserte sie und gab sie neu heraus. Dabei ließ er „sowohl im historischen als im moralischen Fache manche Puppe, an welcher das Volk eine ziemlich unschuldige Freude findet, stehen und bediente sich derselben als eines Vehikels, solide Wahrheiten zu verbreiten“¹⁰.

Als man unter dem Eindruck der französischen Revolution merkte, daß man durch die Aufklärung nicht das erreicht hatte, was man von ihr anfänglich erwartete, war nach Ansicht der Banzer LdkD die falsche Methode der Volksaufklärung daran schuld. „Man hatte ohne Voraussetzung eines verhältnismäßigen Unterrichts dem Pöbel- und Kinderstande das unschuldige Steckenpferd aus der Hand gewunden, ehe ein starker Gaul für sie gesattelt war, den die guten Leute schulgerecht zu reiten wußten¹¹, man hatte es wie jene Amme gemacht, die, als sie dem Kinde die Nase putzen wollte, ihm die ganze Nase wegriß.“¹² Es wäre besser gewesen, man hätte dem Volke seinen Aberglauben gelassen, als daß einem pöbelhaften Unglauben unbesonnenerweise Tür und Tor geöffnet wurde¹³.

Inhaltlich richtete sich die Volksaufklärung vor allem darauf, in der Frömmigkeit reine Religionsbegriffe zu verbreiten. Wie man in der Theologie gegenüber dem einseitigen, nur das Übernatürliche betonenden Charakter des Christentums, vor allem die natürlichen Grundlagen der christlichen Lehre wieder besonders hervorhob, so wollte man auch die christliche Frömmigkeit an der Natur orientieren. Als ein Werk, das fähig ist, „verjährt Vorurteile des Aberglaubens und irrig, auf Trübsinn, Mißvergnügen, widernatürliche und zwecklose Aszetenstrenge oder auf lächerliche Frömmerei abzielende Religionsbegriffe zu

⁹ Siehe Anm. 1.

¹⁰ Joh. Bap. Schad, Lebensgeschichte von ihm selbst beschrieben, Altenburg 1828, III 172.

¹¹ LdkD XII 77. Rezension zu: Anton Lutz, Zweckmäßige Ausbildungslehre, 1790.

¹² LdkD XII 226. Rezension zu Hascher, Der Katechet, Augsburg 1791.

¹³ Andress, aaO. I. 39.

verseuchen“, wird von der Banzer Zeitschrift Seb. Mutschelles „*Erkenntnis und Liebe des Schöpfers*“¹⁴ angepriesen. Die Betrachtung der Natur gäbe dem Menschen wahre und gediegene Frömmigkeit, tätige, warme Menschenliebe, frohe Zufriedenheit und Lebenswonne in allen Vorfällen, echten Geschmack an reinen und edlen Freuden, lebhaftere Überzeugung von Gottes Güte, Weisheit und Allmacht. Nur aus der Natur könne der Mensch richtige, ins Herz dringende Vorstellungen von Gott gewinnen. Der aus der Philosophie Platons in die christliche Theologie und Frömmigkeit übernommene Begriff von Gott als dem höchsten Gute ist der LdkD nicht viel mehr als „leerer Schall und wirklicher Unglaube“. Er werde vom Volk wenig verstanden, wirke wenig und kalt, weil er nicht auf die Sinne wirke. Demgegenüber fordert man von den besseren Seelsorgern und Lehrern, sie möchten ihre Kinder und das Volk durch die Natur führen und bei jedem sinnlichen Gegenstand auf die wunderbare Macht, Weisheit und Liebe Gottes hindeuten. Statt dem Volke immer nur die Schrecken der Religion und Gott als den Gott der schauervollsten Rache zu zeigen, sollte man ihm die Reize, die lebenswürdige und beseligende Gestalt und die entzückende Schönheit der Religion und Gott als den Vater der Liebe und des Trostes vorstellen.

Auf der anderen Seite wollte man in Banz aber auch einer bloßen Naturfrömmigkeit nicht das Wort reden. Ein Illuminatengebet¹⁵, das in erhabenen Gedanken „vom Schöpfer unzähliger Welten und vom Regierer derselben, von der vollkommenen Abhängigkeit des Ichs von diesem unendlichen Gott, von der Geborgenheit in Gott auch in den größten Trübsalen spricht, wird von der Zeitschrift als „ganz heidnische Vielsprecherei“ abgelehnt, weil der Beter nur als Kind der Natur redet, weil er nicht „durch Jesum Christum betet, wie ein Christ beten muß“.

Um reine Religionsbegriffe in der christlichen Frömmigkeit zu verbreiten, galt es vor allem, dem Vorurteil entgegenzuarbeiten, das darin bestand, daß man „müßige und unzweckmäßige Andachtsübungen dem tätigen Berufsleben vorzog, den Segen des Himmels mehr durch fromme Gaben als durch Fleiß und Arbeitsamkeit verdienen zu können glaubte und die Pflicht heiliger Gottesverehrung bloß in äußerliche Gebräuche setzte“¹⁶. Der religiösen Leistung durch Gebet, Wallfahrten, Ablässe und Kasteiungen in der früheren Frömmigkeit setzte man die religiöse

¹⁴ Seb. Mutschelle, *Kenntnis und Liebe des Schöpfers aus der Betrachtung der Geschöpfe*, München 1785. LdkD IX 330.

¹⁵ LdkD VIII 229.

¹⁶ Andress, aaO. I 18.

Haltung gegenüber. Die Frömmigkeit sollte aus dem kirchlichen Raum in den Alltag des menschlichen Lebens verpflanzt werden. „Die Religion soll keine faulen Müßiggänger und der menschlichen Gesellschaft zur Last fallende Schwärmer heranbilden, sondern rechtschaffene Hausväter und Hausmütter, treue und fleißige Dienstboten, ehrliche und geschickte Handwerksleute und dadurch die Grundlage eines wohlgeordneten und glücklichen ‚Staates sein‘“¹⁷. Mit Felix Anton Blau¹⁸ eifert die LdkD gegen den „Irrwahn“, der glaubte Gottesdienst würde nur im Gebet bestehen. Die wahre Frömmigkeit des Christen besteht nach den Banzer Aufklärern in der Liebe Gottes, im Vertrauen auf ihn in allen Nöten und Vorfällen, in der vollkommenen Zufriedenheit mit seinen Anordnungen, in der stillen Anbetung der geheimen, uns unbegreiflichen Wege Gottes, in der heilsamen Furcht seiner Gerichte, in der Unterwerfung des Verstandes unter seine Offenbarung, in der Beobachtung seiner Gesetze, in Beförderung der Endzwecke Gottes durch Tätigkeit und durch Erfüllung der Berufspflichten.

Auf Grund dieser Auffassung von der Frömmigkeit verhält sich die LdkD ablehnend gegen die vielen Afterandachten, gegen die Bruderschaften, die diese Andachten förderten und besonders gegen die „Mirakelbilder“ und die Wallfahrten dorthin. Die Verehrung der Mirakelbilder entbehrt nach ihr nicht nur jeder dogmatischen Grundlage, sondern ist dem Tridentinum (Sess. 26) entgegen, das bestimmt: den Bildern Christi und der Heiligen soll die schuldige Ehre und Verehrung zuteil werden, nicht weil man glaubt, es hafte ihnen irgendwelche Göttlichkeit oder Kraft an, derentwegen sie zu verehren seien oder weil von ihnen etwas zu erlangen sei, sondern weil die Verehrung, die ihnen zuteil wird, sich auf den Prototyp bezieht, den jene darstellen¹⁹. Es ist daher Überzeugung der LdkD, daß man ein „Mirakelbild“ nicht mehr als ein anderes Heiligenbild verehren dürfe, denn jedes Bild habe bloß den Endzweck, daß es uns an den Heiligen erinnere. Die Verehrung der Gnadenbilder ist den Banzer Aufklärern etwas Irreligiöses, weil sie gegen eine dogmatische Entscheidung des Tridentinums ist.

Eine Irrlehre ist demnach auch die Quelle der „fast allgemein für höchst schädlich anerkannten und mit allerhand Ausschweifungen und

¹⁷ Andress, aaO. I 29.

¹⁸ Fel. Ant. Blau, Über die Bilderverehrung mit Rücksicht auf das angebliche neue Algesheimer Wunderbild, Mainz 1788. LdkD X 252.

¹⁹ LdkD VIII 13.

großen Nachteilen verbundenen Wallfahrtssucht“. Mit Recht sei die Lehre der „Mirakelbilder“ und der daraus sich ergebenden Wallfahrten, „die nur rohe Unwissenheit, Betrug und der niedrigste Eigennutz zur Schande der Religion habe aushecken können“, Protestanten und jedem helldenkenden Katholiken ein Stein des Anstoßes. Man distinguire, man subtilisiere, man drehe in dieser „monströsen Lehre“, wie man will, das Anstößige derselben wird im Grunde allzeit das nämliche bleiben. Um die „Mirakelbilder“ und zugleich die Wallfahrten dorthin tödlich zu treffen, lautet die Forderung der LdkD: aut tollere aut mutare. Nur dadurch könne man das ungesunde Wallfahrten mit einem Schlage beseitigen; denn die Meinung des Volkes gehe hauptsächlich auf ein gewisses Bild, welches nach seinen rohen Begriffen wundertätig sein soll, nicht auf eine gewisse Kirche. So wie man auf eine Gesundheitskur nicht wegen des Ortes, sondern wegen der Gesundheitsquelle reise, so gehé man auch nicht Wallfahren wegen eines gewissen Ortes, sondern wegen eines gewissen Wunderbildes. Man verstopfe die Gesundheitsquelle und die Kurgäste werden ausbleiben. Man räume die „Mirakelbilder“ hinweg oder ersetze sie durch gewöhnliche Bilder und die Wallfahrten werden ebenfalls eingestellt sein. Solange die „Wunderbilder“ bleiben, verbietet man umsonst das Wallfahrten²⁰. Mit Genugtuung begrüßt daher die LdkD die Verordnung des Mainzer Ordinariates, in der die ohne Wissen des Ordinariats eingeführte Andacht zum „*Algesheimer Mirakelbild*“ wieder aufgehoben wird und die Gläubigen hingegen ermahnt werden, ihrer Schuldigkeit gemäß besonders an den Sonn- und Feiertagen bei dem Pfarrgottesdienst desto fleißiger sich einzufinden, von allem unordentlichen Umherlaufen an den Andachtsorten sich zu enthalten und durch keine Mißbräuche, Aberglauben oder selbstgeschaffene Aferandachten die christkatholische Religion zu entehren²¹. Darin, daß auch von einem Franziskaner in Hammelburg, P. Leo Raps „in einem sanften, vernünftig belehrenden Ton gegen das Wallfahren gepredigt wird, sieht die Zeitschrift ein gutes Zeichen der fortschreitenden Aufklärung. Dieser P. Leo Raps unterscheidet zwei Arten von Wallfahrten, die eine zu den sogen. Gnadenbildern, die andere zu den benachbarten Pfarreien. Von ersterer rät er seinen Zuhörern ab, während er ihnen letztere, weil sie einen Teil des pfarrlichen Gottesdienstes ausmachten, empfiehlt²².

²⁰ LdkD VIII 17.

²¹ LdkD X 431. Vgl. *Andress*, aaO. I 465.

²² LdkD XI, 4. H., 63. Die Predigt P. Leo Raps ist abgedruckt bei *Andress*, aaO. II 454.

Einen besonderen Mißstand sah die Banzer Zeitschrift in der übertriebenen Heiligenverehrung und in der Anpreisung „der heroischen Tugenden“ dieser Heiligen. Durch sie würden falsche Religionsbegriffe und ein falsches Frömmigkeitsideal gefördert. Des Exjesuiten H. Goldhagen kleine Schrift über den ehrwürdigen Benedikt Joseph Labre²³, in der der Verfasser den Gläubigen Labre als wahren Heiligen vor Augen stellt und die Andacht zu ihm propagiert, erfährt in der LdkD eine mit bitterem Sarkasmus erfüllte Ablehnung. Labre sei kein Vorbild der Heiligkeit für den Christen der Aufklärung. Jetzt sei die Zeit nicht, einen müßigen Kirchenbesucher, Wallfahrer und Bettler den Christen als Vorbild der Nachahmung vorzustellen. „Wer kann mir zumuten“, sagt Sprenger in seiner Rezension, „durch vorsätzliche Sauerei oder, wenn man will durch Demut, Ungeziefer an mir zu nähren und meine Toleranz gegen dasselbe so weit zu treiben, daß ich mich auch ungeahndet zerbeißen und zerfressen lasse“²⁴.

Abgelehnt werden an den früheren Heiligen die „aus dem Hang nach Schwärmerei und Aberglauben entstandene Abtötung und Selbstpeinigung“. Man müsse die früheren Heiligen entschuldigen und dürfe sie nicht übertrieben rühmen, wie es z. B. in der „*neuen Sammlung auserlesener Kanzelreden*“ von Pfarrer Rink von Hohreberg geschehen ist. In seiner Predigt über den seligen Lorenz von Brindisi rühmt er die übertriebene Abtötung dieses seligen Kapuziners „bis zum Krankwerden“. Die Heiligen liebten Gott und trieben ihre Abtötung bis zur Selbstverachtung, so wie die Gottlosen die Eigenliebe bis zur Gottvergessenheit übertrieben. Jene gottliebenden Seelen ertöteten sich zu Krüppeln, nur ihre Gottesliebe entschuldige das Übertriebene ihrer Abtötung²⁵.

Wider den Geschmack der Banzer Zeitschrift sind auch die vielen Wunder, Gesichte und Offenbarungen in den Lebensgeschichten der alten Heiligen. Statt für den Menschen im praktischen Leben Vorbilder zu sein, hätten sie vielmehr Anlaß zur Schwärmerei gegeben. Dem P. Benignus Reiss wird es übel genommen, daß er in seinen Rosenkranz-

²³ H. Goldhagen, Erstlinge der Andacht zu dem ehrwürdigen Benedikt Joseph Labre. Mit einer Sammlung der bisher auf seine Fürbitte erhaltenen Wundergaben, Mainz 1784. LdkD V 395.

²⁴ LdkD V 403.

²⁵ LdkD VII 18. Rezension zu: Neue Sammlung auserlesener Kanzelreden, 15 Bde., Augsburg 1785.

predigten²⁶, trotz mancher guter Ansätze, seine Zuflucht zu „andächtigen Hirngespinnsten“ genommen und mit Wundern und Offenbarungen der Heiligen nicht mehr an sich gehalten habe. Für die christliche Religion sei es ein Glück, sagt der Kritiker, daß sie zu ihrer Verteidigung noch innere Kräfte besitze, ohne erst in den späteren Zeiten von Befreiung der Besessenen, von schnellen Genesungen, von unverwesten Körpern und fließenden Ölen ihre Beweise erbetteln zu müssen.

Den Heiligen der alten Zeit stellt die Aufklärung ihre Heiligen gegenüber. „Die sehr schöne und für Geistliche lehrreiche Biographie des berühmten Anton Ludwig Muratori“²⁷ ist für die Priester mehr wert als die Lebensbeschreibungen der Heiligen der vergangenen Jahrhunderte. Sie verdiene, von Geistlichen viel mehr gelesen zu werden als die tausend anderer, „von denen bloß gerühmt wird, daß sie gefastet, ihr Fleisch gequält, stundenlang gebetet und Ketzer verfolgt, Könige und Fürsten anathematisiert, Bischöfe, Priester und Diakone ordiniert haben und schließlich gestorben sind“. Keiner der alten Heiligen habe etwas ähnliches geleistet wie Muratori.

Ein Heiliger im Sinn der Banzer Aufklärung ist auch der 1692 in Lauda geborene Philipp Adam Ulrich, dessen von Oberthür geschriebene Lebensbeschreibung schon öfter erwähnt wurde²⁸. Fern von aller Frömmerei und übertriebenem Asketismus, fern von allem Aberglauben und aller Schwärmerei, ist ihm das Sakrament des Altares Mittelpunkt und Herzstück christlicher Frömmigkeit und aus dieser religiösen Haltung gestaltet er sein Leben zum Nutzen der Mitmenschen. Er wirkt sehr segensreich für die Landwirtschaft, macht seine Landsleute mit dem Kleebau bekannt, führt den weißen Maulbeerbaum ein und beginnt, den Kartoffelbau in Würzburg bekannt zu machen. Eigenartig findet es der Kritiker der Ulrich'schen Lebensbeschreibung, daß Männer, „deren Lebenslauf mit den glänzendsten Zügen einer ungeheuchelten und exemplarischen Frömmigkeit, der großmütigsten und wohlthätigsten Tugend und der seltensten Verdienste angefüllt war“, ohne Denkmal bleiben sollen, während die von Rom selig gesprochenen, durch Panengyristen nicht

²⁶ Benignus Reiss, Geistreiche Predigten an den gewöhnlichen Montags-sonntagen des hl. Rosenkranzes vorgetragen, Augsburg 1773. LdkD I, 2. H., 8.

²⁷ Benedikt Poiger, Anekdotenbuch für katholische Priester, 1787, I. Bd. LdkD IX 324.

²⁸ Franz Oberthür, Philipp Adam Ulrichs, ehemaligen öffentlichen Lehrers der bürgerlichen Rechte an der hohen Schule in Würzburg, Lebensbeschreibung, Wzb. 1784. LdkD VII 473—507, VIII 1—28.

selten auf Kosten der Wahrheit mit allerhand lächerlichen Erdichtungen, falschen und höchst zweifelhaften Wundern überhäuft, die einzigen nachahmenswerten Vorbilder für das christliche Leben sein sollten.

An die Stelle der alten Heiligenlegenden setzt die Aufklärung ihre eigenen, aus dem Geist der Zeit geborenen, die, feind allem Wunderbaren und Schwärmerischen, nur den einen Zweck haben, den Leser moralisch besser, im praktischen Leben tüchtiger und damit nach Ansicht der Aufklärer christlicher zu machen. Unter die ersten und besten Legenden dieser Art verdient nach eines Rezensenten Meinung die „*schöne Lebensgeschichte des guten und vernünftigen Bauersmann Wendelin*“ von Frz. Xaver Geiger aufgenommen zu werden²⁹. In der Erzählung einer fingierten Lebensgeschichte wird darin dem Landmann das Muster eines rechtschaffenen, klugen und verständigen Landwirtes vor Augen gestellt. Es werden darin nützliche Lehren und Unterweisungen gegeben über Hexerei beim Vieh, über Hexen-, Truden- und Gespensterglauben. Neben Anstandsregeln enthält die Lebensgeschichte Lehren über die Baumzucht, über Gartenbau, über die besten Schulstrafen, über Krankheiten, Unterweisungen für Ehemillige, für schwangere Frauen, über die Ernährung, Erziehung und Bildung der Kinder und vom Nutzen der Stallfütterung und des Kleebaues.

Die Mittel der Volksaufklärung sind die Predigt, die Katechese und das Andachtsbuch.

Das Ziel der Predigt muß stets sein, „den praktischen guten Christen, den tadellosen, tätigen, arbeitsamen, pflichttreuen, gehorsamen Menschen und Staatsbürger zu bilden“. Zu diesem Zweck muß der Prediger neben einer gründlichen Theologie auch viele Neben- und Hilfswissenschaften kennen. Er soll die Verhältnisse der einzelnen Stände und Familien kennen, muß mit der Polizei- und Staatswissenschaft bekannt sein, er muß vor allem, „um den läppischen Gespenster- und Hexenglauben, die übertriebene Teufels- und Irrwischfurcht und jeden Irrwahn bei ausserordentlichen Naturerscheinungen zu beseitigen“, in den neuesten Ergebnissen der Naturgeschichte und Naturkunde bewandert sein. Nur so kann er die Leute belehren — auch das gehört zur Aufgabe des Predigers — wie sie sich bei einem Gewitter sicherstellen, wie sie ihr Feld von Insekten reinigen und wie sie die Fruchtbarkeit des Bodens

²⁹ Franz Xav. Geiger, *Schöne Lebensgeschichte des guten und vernünftigen Bauersmanns Wendelinus*, Augsburg 1790. LdkD XII 177.

durch Erdvermischung verbessern können³⁰. Gerade von der Naturschichte und „Technologie“ verspricht man sich in Banz große Vorteile für die Predigt. Der Prediger könne sich dadurch nicht bloß um den zeitlichen Wohlstand seiner Gemeinde verdient machen, sondern durch diese Kenntnisse könne er manchen Aberglauben verbannen und die Liebe und das Zutrauen seiner Gemeinde gewinnen; er werde dadurch in den Stand gesetzt, sein Amt als Seelsorger mit mehr Erfolg und Vorteil zu führen³¹.

Aber so sehr die Zeitschrift wünscht, daß der Prediger seinen Zuhörern nützlich werde durch Unterweisung in der Naturgeschichte und „Technologie“, so sehr warnt sie vor einem anderen Extrem. Unter dem Einfluß der fortschreitenden Aufklärung und Aufklärungsphilosophie kam es nicht selten vor, daß besonders jüngere Geistliche nicht mehr so sehr dogmatisches und praktisches Christentum predigten, sondern praktische Philosophie. In einem Zirkularschreiben an sämtliche Prediger im Erzbistum Salzburg vom Jahre 1796³² ergehen die strengsten Befehle gegen eine solche Predigtart. Mit diesem Zirkularschreiben fordert auch die Banzer Zeitschrift, „daß wahre christliche Religions- und echte christliche Sittenlehre immer der Hauptstoff der christlichen Kanzelvorträge sein müsse und daß die Bibel besonders das N. T. hiezu stets das Hauptbuch sein müsse“. „Dem faden, hochstilisierten, schöngestigen Geschwätz“ dieser neumodischen Prediger, die sich rühmen, nach Kants Philosophie von den Kanzeln reden zu können, stellt die Zeitschrift die einfachen, praktischen und christlichen Predigten des Volkersberger Franziskaner P. Onesymus Braun³³ als Muster gegenüber, weil sie ganz die Verbesserung und Vervollkommnung des Christen zum Zwecke haben.

Das zweite Mittel der Volksaufklärung ist die *Katechese*. Die ganze theologische und pädagogische Problematik der Aufklärung spiegelt sich in den Katechismen der Aufklärungszeit. Die Einführung eines besseren Katechismus an Stelle jenes des Canisius gehört zu den ersten Forderungen der Aufklärer. Vernichtend ist die Kritik, die von der LdkD an dem

³⁰ *Address*, aaO. I 46.

³¹ LdkD X 53.

³² Abgedruckt im *Lit. Mag.* II 372.

³³ Onesymus Braun, Anleitung zu einem christlichen Wandel in 7 Lehrpredigten zur Fastenzeit an das Landvolk, Coburg 1796. *Lit. Mag.* II 115.

alten Würzburger Katechismus geübt wird³⁴. Neben der „Barbarei der Sprache“ sind es vor allem „der jesuitische Sauerteig, der herzliche Probabilismus, die saubere Macht des Papstes und die alles niederschlagende Leibwache der Infallibilität“, die den Kritiker gegen diesen Katechismus eine so scharfe Sprache führen lassen. Bei der Frage, was ist der Papst, hätte sich in diesem Katechismus der ganze jesuitische Scharfsinn erschöpft, um das Evangelium seiner Infallibilität allen Kreaturen zu verkünden, dagegen herrsche bei der Frage, was ist der Bischof, ein *altum silentium*. Dieser Katechismus trage die Schuld, daß das Ansehen der Bischöfe in den Augen des Pöbels so gering sei und daß alles, was nicht von Rom komme, bei ihm kein Gewicht und keine Pflicht habe.

Dem gegenüber werden der *katholische Katechismus zum Gebrauch der schlesischen und anderer Schulen* des Abtes Felbiger³⁵ und der nach diesem eingerichtete *bischöflich-konstanzer Katechismus*³⁶ wenigstens anfänglich von der LdkD hoch gerühmt, vor allem wegen ihrer „pädagogischen Qualitäten“. Nach den Fähigkeiten der Schüler wurden diese Katechismen in drei Klassen eingeteilt. Dadurch glaubte man die christlichen Wahrheiten dem kindlichen Verständnis stufenweise näher bringen zu können. Im Grunde jedoch unterscheiden sich diese Katechismen nicht wesentlich von den früheren. Sie boten mehr oder weniger eine zusammengedrückte Dogmatik und waren durch die Form der Fragen dem kindlichen Verständnis so wenig angepaßt wie die früheren. Die beiden Katechismen konnten auf die Dauer den Forderungen der Zeit nicht mehr entsprechen. Durch die kritische Theologie war zudem der Katechismus nicht nur zu einem pädagogischen, sondern noch mehr zu einem theologischen Problem geworden.

Als daher in Mainz in den neunziger Jahren ein neuer Katechismus eingeführt werden sollte, wollte man durch ein Preisausschreiben die Meinungen der Theologen zum Katechismusproblem erst einholen. Der bekannte Benediktiner Benedikt Weyermeister beteiligte sich an diesem Preisausschreiben und schrieb 1789 seine Gedanken *über einen neuen*

³⁴ Katholischer Katechismus Ven. P. Petri Canisii. Durch kurze Fragen und Antworten für die kleinere Jugend erklärt. Vor die größere mit Sprüchen und Exempeln der Hl. Schrift bewährt, Wzb. 1752. LdkD VII 224.

³⁵ Joh. Ig. Felbiger, Katholischer Katechismus zum Gebrauche der schlesischen und anderer Schulen Deutschlands, Bbg. u. Wzbg. 1771. LdkD I, 4. H., 57.

³⁶ Bischöflich-Konstanzer Katechismus in 3 Klassen abgeteilt, Konstanz 1786.

Katechismus nieder³⁷. Die LdkD würdigt die Abhandlung Werkmeisters in einer eingehenden Rezension, weil sie seine Schrift für wichtig hält und weil sie im Verfasser einen „belesenen und selbstdenkenden Theologen“ sieht. Werkmeisters Abhandlung wirft die ganze pädagogische und theologische Problematik des Katechismus auf. Ausgehend von seinem aufgeklärten theologischen Standpunkt hält er dafür, daß der Plan eines neuen Katechismus alle Aufklärungen in sich enthalten müsse, die man bisher gutdenkenden und freimütigen Theologen zu verdanken hätte. Die Privatmeinungen der „Bigotten und schwerfälligen Schultheologen“ dürften nicht in dem Plan des neuen Katechismus aufgenommen werden. Nicht die Lehre Bellarmins, sondern die Lehre des Evangeliums, nicht das, was man zu Rom entscheidet, sondern das, was die katholische Kirche glaubt, müsse der Katechismus enthalten. Er sollte aber auch das Fassungsvermögen der Kinder nicht übersteigen. Zu diesem Zwecke sollte „aus dem großen Meere der Dogmatik“ dasjenige geschickt herausgehoben werden, was zur Bildung des Herzens und des Geistes gemeiner Christen zweckmäßig ist. Den Kindern sollte nicht immer nur das beigebracht werden, was sie wissen müssen, sondern das, was sie tun müssen. An dem Konstanzer und Felbiger'schen Katechismus übt Werkmeister scharfe Kritik. Die fünf gewöhnlichen Lehrabteilungen (Glaube, Hoffnung, Liebe, heilige Sakramente und christliche Gerechtigkeit) ständen ohne Verbindung nebeneinander. Es sei in ihnen die ganze Metaphysik des Christentums quasi in nuce zusammengedrängt und nicht die geringste Erklärung dazu gegeben. Unbegreiflich ist es für Werkmeister, warum die zehn Gebote Gottes, „die meist nur Gebote für ein unkultiviertes, nomadisches Volk enthielten“ unter dem Kapitel von der Liebe als einer theologischen Tugend behandelt würden. Die Einteilung der früheren Katechismen gäbe gar keine zusammenhängende Übersicht von der Lehre Jesu. Einen Hauptfehler der früheren Katechismen sieht Werkmeister darin, daß so viele Dinge in ihnen immer noch „unter dem Schleier des orientalischen Ausdruckes erscheinen“.

Der von Werkmeister vorgeschlagene neue Katechismus trägt ganz die Züge einer extrem-rationalistischen Theologie. Grundlage soll die natürliche Religion bilden. Mit der christlichen Glaubenslehre müsse man solange zurückhalten, bis man den Kindern die Grundlehre der natürlichen Religion beigebracht habe. Nach der natürlichen Religion

³⁷ Bened. Werkmeister, Über den neuen katholischen Katechismus. Bei Gelegenheit einer Mainzer Preisauflage, Frankfurt 1789. LdkD XI, 3. H., 83—104, XI, 4. H., 81—98.

sollte die natürliche Moral deutlich und kurz und mit Anwendung auf das Leben der Kinder vorgetragen werden. Die Kinder dieser Stufe sollten zu einer natürlichen Gottesverehrung angehalten werden, die in einem Glaubensbekenntnis der natürlichen Religion und in Gebeten bestehen müsse. In einer weiteren Stufe sollten die Kinder die natürliche Religion als die Religion Jesu kennen lernen und zwar müsse man zuerst die christliche Sittenlehre und dann die Glaubenslehre vortragen, letztere in bestimmten Ausdrücken und in möglichster Kürze, weil unbegreifliche Dinge sich durch keine weitläufigen Erklärungen begreiflich und deutlich machen ließen. Nicht nur Schulmeinungen, sondern selbst einige Glaubenslehren, die wenig Einfluß auf das praktische Leben haben, sollen den Kindern verschwiegen werden. In der Lehre von Gott, der Schöpfung und den Ratschlüssen Gottes mit dem Menschengeschlechte sollte man die Vorstellungsart der Theologen verlassen, weil sie zu falschen und ängstlichen Begriffen von der Gerechtigkeit Gottes führen könnte. Beim Sündenfall soll man die historische Schilderung weglassen und die Sache nur ganz allgemein, ohne die dort angeführten Umstände erzählen und vor allem die Folgen des Sündenfalles nicht übertrieben schildern. Bei der Erlösung sollte sich der Katechismus mehr als bisher geschehen, über die moralische Erlösung des Menschengeschlechtes ausbreiten. Der Ausdruck von dem alleinseligmachenden Glauben müsse nicht durch Polemik, sondern durch Stillschweigen weggeräumt werden. Auch des Wortes Gnade sollte man sich ganz enthalten, da es den schiefen Nebenbegriff einer Willkürlichkeit mit sich führe.

Der Kritiker der LdkD muß seiner theologischen Einstellung entsprechend das Projekt Werkmeisters ablehnen. Einig denkt er mit ihm über die pädagogischen Probleme des Katechismus. Auch er lehnt den Felbiger und Konstanzer Katechismus ab, weil sie mit der Aufklärung nicht gleichen Schritt halten und vor allem dem Verständnis der Kinder nicht angepaßt sind. Aber in der Behandlung der theologischen Fragen des Katechismus durch Werkmeister sieht er eine Auflösung des christlichen Glaubens. Bei Werkmeister bleibt nichts mehr oder nicht mehr viel vom übernatürlichen Wesen der christlichen Religion. Dagegen nimmt der Kritiker Stellung. Besonders das Wort vom „Schleier des orientalischen Ausdruckes“ will man in Banz nicht gelten lassen. Werkmeister bewege sich ganz in den Bahnen des rationalistischen protestantischen Theologen Dr. Bahrdt, der den Schleier des orientalischen Ausdruckes in seiner analytischen Erklärung der Briefe des hl. Paulus ganz hinweg genommen habe, um aus der Lehre Christi nichts anderes als Naturreligion heraus zu exegetisieren.

Das dritte Mittel das Volk aufzuklären und ihm richtige Begriffe von der christlichen Frömmigkeit beizubringen, ist das Erbauungs- und Andachtsbuch. Vom vierten Band an rezensiert die Zeitschrift, obwohl sie nur für die Gelehrten des katholischen Deutschlands geschrieben ist, auch die Erbauungs- und Andachtsbücher des gemeinen Mannes in der Absicht, sie auf diese Weise bekannt zu machen und durch die katholischen Gelehrten dem gewöhnlichen Mann in die Hand zu liefern. Die Andachtsbücher Heinrich Brauns³⁸ und vor allem J. M. Sailer³⁹ entsprechen ihrem Frömmigkeitsideal. Besonders letzteren kann der Kritiker nicht genug rühmen. Sein „vollständiges Lese- und Gebetbuch“ enthalte einen kernhaften Unterricht ohne abergläubische Beisätze, herzbrechende Gebete ohne krummhälsige Andächtelei und die lieblichsten Oden ohne poetische Flatterei. Braun und Sailer zusammen seien geeignet, einen vollkommenen Christen zu bilden.

Auch des Prager Professors, Heinrich Seibt, „Katholisches Lehr- und Gebetbuch“⁴⁰ erachtet die Zeitschrift für fähig, „reelles Christentum zu verbreiten und abgeschmackte Andächteleien zu verbannen“. Der Banzer Kritiker ganzen Beifall erhält auch das von Math. S. Reiter herausgegebene *Salzburger Gebetbuch*⁴¹, das ganz im Geiste des Reformhirtenbriefes von Hieronymus Collorodo gehalten ist. Schon nach vier Jahren erlebte dieses Gebetbuch eine zweite, durchaus verbesserte und um die Hälfte vermehrte Auflage⁴². Noch mehr als die erste Auflage räumt diese zweite mit vielen alten Andachten auf und ist bestrebt, „richtige Begriffe von würdiger Gottesverehrung, wahrer Andacht, Gottseligkeit und echter Heiligkeit zu verbreiten“. Als besonderer Vorzug gegenüber der ersten Auflage wird von der LdkD hervorgehoben, daß in der neuen Auflage die laretanische Litanei, die für den gemeinen Mann so viel Unverständliches enthalte, durch eine andere ersetzt wurde. Deutlich zeigt sich in dieser neuen Litanei das Bestreben, die Marien-

³⁸ Heinr. Braun, Katholisches Gebet- und Erbauungsbuch, Augsburg 1783. LdkD VI 138.

³⁹ J. M. Sailer, Vollständiges Lese- und Gebetbuch zum Gebrauch der Katholiken, München u. Ingolstadt 1783. LdkD VI 138.

⁴⁰ Heinrich Seibt, Katholisches Lehr- und Gebetbuch, Bbg. u. Wzb. 1783. LdkD V 128.

⁴¹ Matth. S. Reiter, Katholisches Gebetbuch zur Beförderung des wahren Christentums. Mit angehängten Meß- und Predigtgesängen, Salzburg 1785. LdkD VII 91.

⁴² Katholisches Gebetbuch zur Beförderung des wahren Christentums unter Nachdenkenden und gutgesinnten Christen, Salzburg 1785. LdkD XI 69.

verehrung dem Frömmigkeitsideal der Aufklärung näher zu bringen. Die Lobpreisungen dieser Litanei gehen nicht auf Maria, sondern auf Gott, „der Maria so hoch erhob“. Ihr Tugendbeispiel wird dem Menschen vor Augen gestellt. An die Stelle des immer wiederholten „Bitt für uns“ der alten Litanei tritt darin folgerichtig die Antwort des Volkes: „Ihr Andenken sei uns heilig“ und „Mach uns Herr ihrem Beispiel ähnlich“.

Wie man in der Theologie sich nicht scheute, die Wahrheit auch bei den Protestanten zu suchen, so nahm man auch in der Erziehung des Volkes zu echter Frömmigkeit gern bei den Protestanten Anleihe. Das eben erwähnte Salzburger Gebetbuch hat schon im Titel und noch mehr im Inhalt Anklänge an J. G. Zollikofer⁴³, der, ein protestantischer Prediger, bei der LdkD und allen katholischen Aufklärern in hohem Ansehen stand. Oft aber erfuhren auch die protestantischen Volksbücher, besonders solche, die beim Publikum viel Anklang fanden, eine Umarbeitung durch einen Katholiken und für katholische Verhältnisse. Das „*nützliche Lesebuch für Stadt- und Landschulen*“ des Geheimrats Georg Friedrich Seiler von Erlangen wurde von einem katholischen Geistlichen für den katholischen Gebrauch umgearbeitet und trug in der katholischen Fassung den Titel „*allgemeines Lesebuch für katholische Bürger und Landleute, für Stadt- und Landschulen*“⁴⁴. Das viel gerühmte „*Not- und Hilfsbüchlein*“ des Geistl. Rates R. Z. Becker von Gotha⁴⁵ fand reißenden Absatz beim Publikum. Innerhalb von 2 Jahren konnte der Verfasser über 100 000 Exemplare unter das Volk bringen. Dies bewog die beiden Erfurter Benediktiner P. Chrysostomus Horneier und Placidus Muth dem *Not- und Hilfsbüchlein* eine katholische Fassung zu geben. 1790 wurde es auf Veranlassung und Befehl von Frz. Ludwig v. Erthal für das fränkische Volk gedruckt.

10. Die Zeitschrift und das Kirchenrecht der Aufklärung.

Einen breiten Raum nehmen in der Banzer Zeitschrift Rezensionen zu kirchenrechtlichen Abhandlungen ein. Es handelt sich dabei in der Hauptsache um Fragen, die das Verhältnis der deutschen Bischöfe zum Papste und das Verhältnis der Kirche zum Staate betreffen. Wie alle übrigen Aufklärer denkt auch die

⁴³ H. J. Zollikofer, *Andachtsübungen und Gebete zum Privatgebrauche für nachdenkende und gut gesinnte Christen*, 1785.

⁴⁴ Erlangen 1790. LdkD XII 235.

⁴⁵ R. Z. Becker, *Not- und Hilfsbüchlein oder lehrreiche Freuden- und Trauergeschichte der Einwohner von Mildheim, Gotha 1788*.

LdkD episkopalistisch. Mit warmem Herzen tritt sie für die Rechte der Bischöfe und Metropolen gegen die „unberechtigten Machtansprüche des Papstes und der römischen Kurie“ ein. Als der „in der gelehrten Geschichte unvergeßliche Kirchenprälat“ von Hontheim im Jahre 1777 seinen *Febronius* in abgekürzter Form neu herausgab¹, findet der Kritiker der LdkD des Verfassers Beweise sehr treffend. Weder aus der Schrift noch aus der Tradition ergeben sich für den Banzer Kritiker Beweise für die monarchische Regierungsform der Kirche. Er hält es sogar für unschicklich und dem Geist der III. Schrift und Tradition entgegen, die Frage nur aufwerfen zu wollen, welche von den drei aristotelischen Regierungsformen der Kirche, in der Dienen Herrschen sei, anpasse. Die Ideen Hontheims waren den Banzern schon vor *Febronius* bekannt und geläufig. K. Barthel, auf den sich v. Hontheim berief, war Lehrer Sprengers und mit Stolz weist man in Banz auf den Benediktiner Benedikt Oberhäuser hin, der als Professor des Kirchenrechtes in Fulda schon 1762 in seinen „*Praelectiones canonicae*“² noch vor *Febronius* die Gedanken des neuen Kirchenrechtes vertrat.

Als im Jahre 1778 v. Hontheim widerrief, bedauert die LdkD diesen Schritt des von ihr hochgeehrten Gelehrten. Doch sie fürchtet von diesem Widerruf keine Gefahr für die im *Febronius* vertretenen Grundsätze. Sie hält vielmehr dafür, daß dieser Widerruf, der ganz im Geschmack der Kuralisten abgefaßt sei, dem Interesse des römischen Hofes nachteiliger sei als selbst des *Febronius Liber singularis*. „Wer dem System des *Febronius* gut war, bleibt es und lacht über dessen Widerruf. Wer über sein Buch ungehalten war, ist ebenso ungehalten über seinen Widerruf“³.

¹ Justinus *Febronius abbreviatus et emendatus, id est de statu ecclesiae tractatus ex S. Scriptura, Traditione et melioris notae catholicis scriptoribus adornatus*, Köln u. Frankfurt 1777. LdkD II 496.

² Bened. Oberhäuser, *Praelectiones canonicae iuxta titulos librorum decretalium ex monumentis, auctoribus et controversiis melioris notae in tres primos decretalium libros*, Lauterbach 1762/63.

Dieses Werk brachte Oberhäuser Schwierigkeiten mit der Kölner Nuntiatür und das Verbot des Katheders in Fulda. Am 16. 2. 1764 wurde es von Rom indiziert. Darauf kehrte Oberhäuser in seine Abtei Lambach zurück und gab 1777 im selben Geiste sein: *Specimen cultioris iurisprudentiae canonicae ad iustas ideas divini primatus in romana ecclesia evolvandas* (Frankfurt) heraus. Vgl. LdkD VI 45r.

³ LdkD IV 271. Rezension zu Marquis von Valotta, Wichtiges Promemoria an die weltlichen Regenten, welche der römischen Glaubenslehre zugehört sind . . . Mit einem Anhang der so gegründeten Anmerkungen über den Widerruf des Justinus *Febronius*, Frankfurt 1781.

Doch trotz dieses anfänglich warmen Eintretens für das System des Febronius rückt die Banzer Zeitschrift im Laufe ihres Erscheinens merklich von ihrem früheren Standpunkt ab. Schon im 6. Band, 2 Jahre nachdem sie obige trotzige Worte geschrieben, denkt sie anders über des Febronius Widerruf. Grund für diese Gesinnungsänderung war das literarische Auftreten extremer Febronianer, die durch die Ablehnung des Jurisdiktionsprimates des Papstes die ganze kirchliche Verfassung aufzulösen drohten. 1785 gab der Professor der Kirchengeschichte in Prag, Kaspar Royko, eine in unkirchlichem Geiste geschriebene Kirchengeschichte heraus⁴. Trotz des Widerrufs des Febronius will er die Macht des Papstes nicht weiter gelten lassen, als sie in Hontheims Liber singularis festgelegt ist. Die Antwort, die Royko in der LdkD erhält, zeigt deutlich, daß man in Banz den Standpunkt des Febronius aufgegeben hat. Der Kritiker zweifelt daran, ob Febronius von seinen Grundsätzen auch wirklich voll und ganz überzeugt war. Der Widerruf zeige vielmehr, daß Febronius selbst von seinen Grundsätzen nicht im innersten überzeugt gewesen sei. „Denn“, so argumentiert der Kritiker, „wenn es auf die Verteidigung der Wahrheit ankommt und besonders einer so vortrefflichen Wahrheit, hat man nach den Grundsätzen Augustins und Gersons weder auf Ärgernis noch auf Exkommunikation noch sonst auf ein zeitliches Übel zu sehen“. Weiterhin macht der Kritiker Royko gegenüber geltend, daß ein bloßer Primat der Ehre und des Vorranges ohne Jurisdiktion, wie in Febronius vertreten habe, nicht hinreichend sei, eine so weit ausgebreitete Gesellschaft wie die Kirche in Einheit und Ordnung zu halten.

Noch entschiedener tritt die LdkD für den Jurisdiktionsprimat des Papstes ein gegenüber dem Publizisten Adolf Winkopp. In seinem „neuen Kinderfreund“⁵ hält dieser es für eine ausgemachte Sache, daß die ersten römischen Bischöfe weiter nichts als Lehrer und Vorsteher der römischen Gemeinde waren, daß sie nicht die geringste Gewalt über die übrigen Bischöfe gehabt und daß sie ohne ihre Einwilligung in Religionssachen nichts ändern und nichts befehlen hätten können. Diesen Sätzen gegenüber führt die LdkD den geschichtlichen Beweis, daß die römischen Päpste schon in der frühesten Zeit den Jurisdiktionsprimat über die Gesamtkirche ausgeübt haben. Die Päpste Eleutherius und Viktor I. hätten den kleinasiatischen Bischöfen und Kirchen unter Androhung

⁴ Caspar Royko, Synopsis Historiae religionis et Ecclesiae christianae methodo systematica adumbratae. Prag 1785. LdkD VI 228.

⁵ P. A. Winkopp, Der neue Kinderfreund, 1788, 379. LdkD X 522.

des Bannes befohlen, die Ostern nicht mit den Juden zu halten. Gerade in der Tatsache, daß sich die kleinasiatischen Bischöfe die Befehle Roms aufdrängen ließen, ohne der Rechtmäßigkeit derselben zu widersprechen, sieht man in Banz einen Beweis für das Primatsbewußtsein der früheren Kirche.

Ebenso tritt die Banzer Zeitschrift gegen die kirchenrechtlichen Grundsätze von Josef Milbiller, Lehrer der Kirchengeschichte in Landshut und Fortsetzer der von Ig. M. Schmidt begonnenen „Geschichte der Deutschen“ auf. In seiner *Geschichte des Hildebrandismus*⁶, sucht Milbiller den Beweis zu erbringen, daß die christliche Kirche ihrer ursprünglichen, von Christo gemachten Einrichtung gemäß eine vollkommen republikanische Verfassung gehabt habe, daß der Primat des Petrus und der römischen Bischöfe ein Hirngespinnst sei und daß es zwischen Bischöfen und Priestern überhaupt keinen Unterschied gäbe. Den Gegenbeweis gegen diese „wahrhaft unkatholischen Sätze“ findet der Kritiker der LdkD leicht, da der Verfasser keinen einzigen Zeugen aus dem Altertum für seine Behauptungen anführen kann.

Die Rezension zu Milbillers „*Geschichte des Hildebrandismus*“ zeigt aber auf der anderen Seite, daß man in Banz auch die extremen Antifebronianer ablehnte, die der Kirche eine vollkommen monarchische Regierungsform geben und die Päpste über die Konzilien erheben wollten. Trotz der Verteidigung des Jurisdiktionsprimates aus biblischen und geschichtlichen Gründen führt der Kritiker Milbillers gegen die Übersteigerung des römischen Primates, „gegen römische Usurpation und kurialen Despotismus“ die härteste Sprache. Das Bestreben Milbillers, den sog. Hildebrandismus in seiner „wahren Gestalt zu zeigen, seine abscheulichen Wirkungen darzustellen, die geheimen Schlupfwinkel und scheinheiligen Maximen desselben aufzudecken“, wird voll anerkannt. Der Verfasser wäre, wenn er innerhalb dieser Grenzen geblieben wäre, ein Wohltäter der Menschheit gewesen. Die Worte, mit denen der Kritiker die Rezension der „*Geschichte des Hildebrandismus*“ einleitet, zeugen von seiner Einstellung gegen die übertriebenen Machtansprüche der römischen Kurie. „Nur zum kriechenden Despotismus gewohnte, von Vorurteilen, Unwissenheit, Parteigeist und Eigennutz verblendete Katholiken können eine geistige Macht wünschen und verteidigen, die gleich einem aus seinen Ufern getretenen Ozean allenthalben Elend, Tod und

⁶ Jos. Milbiller, Pragmatische Geschichte des Hildebrandismus aus echten und zuverlässigen Quellen gezogen und zur Beleuchtung allen finsternen Gegenden in unserem deutschen Vaterlande aufgestellt, Leipzig 1787. LdkD X 257.

Verwüstung verbreitet, eine Macht, die nicht nur auf den Trümmern der bischöflichen unveräußerlichen Rechte, sondern sogar auf dem Schutte zerschmetterter Throne weltlicher Fürsten ihren Triumphbogen und ihre Alleinherrschaft errichtet, mit Königreichen schaltet und waltet, sie nach Gefallen nimmt und vergibt, Untertanen, entbunden des Eides der Treue, gegen alle rechtmäßigen Herren sogar unter Versprechung der ewigen Seligkeit aufwiegelt und folglich alle Bande der menschlichen Gesellschaft auflöst und die heiligsten Rechte der Menschheit mit Füßen tritt“.

Man wollte in Banz zwischen beiden Extremen, den Febronianern und Antifebronianern den goldenen Mittelweg gehen. Richtungsweisend für ihre Einstellung war dabei die unter den Auspizien des Mainzer Ordinariats seit dem Jahre 1784 erscheinende „*Mainzer Monatsschrift von geistlichen Sachen*“⁷. Trotz antirömischer Einstellung herrschte in ihr ein sehr ausgeprägter, von hochgestellten und wohlbestellten geistlichen Beamten gehüteter Konservatismus. Fern allem Radikalismus vertrat sie auch in der Frage des Kirchenrechtes keinen extremen Febronianismus, sondern ließ die Jurisdiktionsgewalt des Papstes über die Bischöfe in gewissen Grenzen gelten, unter gleichzeitiger starker Betonung der unveräußerlichen bischöflichen Rechte. Statt den Bischöfen ihre ursprünglichen von Gott gegebenen Rechte streitig zu machen, wird dem Papst empfohlen, mit ihnen Seite an Seite gegen den Unglauben zu arbeiten.

Wie man sich die Jurisdiktionsgewalt des Papstes über die Bischöfe dachte, zeigt das im Sinne der Mainzer Monatsschrift verfaßte, seiner Eminenz dem Erzbischof Friedrich Karl Joseph von Mainz gewidmete *neue Magazin des neuesten Kirchenrechtes und der Kirchengeschichte in katholischen Staaten*⁸. Dieses Magazin stützt sich ganz auf die Emser Punktation. Es hat die Absicht, „reineren kirchenrechtliche Grundsätze in Deutschland zu verbreiten und gegen die römischen Anmaßungen die Freiheit der deutschen Kirche zu verteidigen.“ In der ersten Abhandlung dieses Magazins wird die Ansicht der Mainzer über die kirchliche Regierungsform näher dargelegt⁹. Das Kirchenregiment ist danach allen Aposteln übertragen worden, doch mit einem Vorzug des Petrus. Dieser Vorzug besteht nicht bloß in einem gewissen Vorrang, sondern in der Oberaufsicht zur Erhaltung der Einheit und glücklichen Regierung der

⁷ Die Zeitschrift erschien von 1784—90, der Jahrgang zu je 12 Heften. Herausgeber: Joh. Kaspar Müller. LdkD V 282.

⁸ Weißenburg i. Franken 1789. Es erschien nur 1 Heft. Herausgeber: Karl Sigmund Ludwig Schalk. LdkD X 521.

⁹ Über die kirchliche Regierungsform S. 1—124.

Gemeinde im ganzen, dann in der dahin gehörigen Gewalt zu lösen und zu binden. Aber ungeachtet des Vorzugs Petri und des Primas ist die Schlüsselgewalt ein Recht, das der ganzen hierarchischen Kirche zukommt. Christus hat die Ausübung derselben dem ganzen Kollegium der Apostel übertragen, doch so, daß jeder einzelne von allen abhängt und alle dem Primat in denjenigen Stücken, welche die Erhaltung der Einheit bezwecken, untergeordnet sind. Die Regierungsform der Kirche deckt sich mit keiner der bei weltlichen Staaten üblichen 3 aristotelischen Formen. Ihre Regierungsform besteht darin, — so lautet das Endergebnis dieser Abhandlung — daß die geistliche Gewalt den Bischöfen, welche die Stelle der Apostel vertreten, ursprünglich und vorzugsweise zukomme, daß dieselbe von jedem Bischof, auch allein über die ganze Kirche könne ausgeübt werden, in Wirklichkeit aber nur in dem jedem angewiesenen Sprengel ausgeübt werde und daß endlich derjenige unter denselben, den die Kirche als Primas anerkennt, diese Gewalt auf eine vorzügliche Weise ausübe, insoweit er nämlich dadurch die Erhaltung der Einheit der Kirche erzielen kann.

Um dem Primat des Papstes in seine angemessenen Grenzen zu verweisen, sucht man ihn in seinem geschichtlichen Entstehen und Werden zu erforschen. Die biblische Grundlage des Primates bildet Math. 16, 18, 19. Die Ansicht einiger protestantischer und auch katholischer Kanonisten und Exegeten, die unter Binden und Lösen in die Kirche aufnehmen und davon ausschließen verstehen wollen, wird von der LdkD als unnatürliche Erklärung abgelehnt. Die Math.-Stelle ist für sie vielmehr der wichtigste Beleg für den Primat Petri und die Primatsverteidiger könnten sich mit Recht auf diese Stelle berufen. Freilich dürfe man daraus nicht „jene ungesunde Herrschsucht ableiten, die die Kirche Christi so sehr geschädigt und die die uns durch Christi Blut erworbene Freiheit zu unterdrücken sucht“¹⁰.

Für die oben ausgesprochene Ansicht, daß die geistliche Gewalt von jedem Bischof über die ganze Kirche ausgeübt werden könne, in Wirklichkeit aber nur in dem jedem angewiesenen Sprengel ausgeübt werde, daß demnach der römische Primat nicht von Gottes, sondern von der Kirche Gnaden sei, stützten sich die Kanonisten auf die These Gg., Christ. Nellers, eines Freundes Hontheims, der behauptete, daß der Primat nach göttlicher Anordnung nicht unmittelbar von Petrus auf seinen Nachfolger übergegangen sei. Petrus, der Linus und Kletus über-

¹⁰ LdkD XI 288. Rezension zu Thadd. Dereser, *Commentatio biblica in effatum Christi Mt. 16, 18, 19: Tu es Petrus*, Köln 1789.

lebte, und der nicht immer zu Rom sein konnte, habe den Primat für sich behalten. Auch Klemens habe noch nicht bestimmt den Primat gehabt. Es sei noch nicht erwiesen, daß derjenige, der dem hl. Petrus auf den Bischofsstuhl nachfolgte, ihm auch ipso jure im Primat nachfolgte¹¹. Der Jesuit Hyazinth Berg, Professor der Theologie in Köln, trat dieser These Nellers entgegen¹², worauf wiederum Neller eine Apologie gegen Berg schrieb¹³. Der Kritiker der LdkD nimmt in dieser Kontroverse Stellung gegen Berg und hält die These Nellers für berechtigt, solange Berg nicht die Regierungsjahre des hl. Petrus und seiner Nachfolger zu seinem Vorteil sicherstellt.

Dabei entwickelt der Kritiker über die Entstehung des römischen Primates etwa folgende Gedanken: Es ist schriftgemäß, daß Christus dem Petrus den Primat über die ganze Kirche gegeben hat. Aber dieser Primat habe anfänglich gar keine oder wenig Gelegenheit gefunden, ausgeübt zu werden. Erst als gewisse Bedürfnisse der Kirche entstanden, suchte die weite Ausbreitung derselben nach einem Einheitspunkt und man erinnerte sich an den hl. Petrus, der nicht mehr da war, und sah sich nach seinem Nachfolger im Primat um. Man suchte ihn dort, wo Petrus aus der Welt ging. Der römische Primat stammt demnach nicht aus göttlicher Offenbarung, sondern vernünftige Ursachen haben die Kirche dazu geführt, den Primat dem Nachfolger des hl. Petrus auf dem römischen Stuhle zu übertragen.

Als besonders wichtiger Zeuge für die Beschränkung des Jurisdiktionsprimates im Sinne des neuen Kirchenrechtes galt den Aufklärungskanonisten der hl. Cyprian, dessen Stellung zum Primat Gegenstand vieler Untersuchungen und Dissertationen war. Bedenken äußert die LdkD gegen das ins Italienische übersetzte und mit Anmerkungen versehene Buch des hl. Cyprian über die Einheit der katholischen Kirche¹⁴.

¹¹ Gg. C. Neller, *Exercitium iuridicum tentamini pro gradibus praemitendum, propositis ex iure vario thesibus, quas . . . defendet Faber*. 2. April 1772. LdkD II 72.

¹² Hyac. Berg, *Disquisitio critica in Gg. C. Neller de tribus Episcopis S. Petri etiamnum viventis in Romana cathedra successoribus systema novum, uti et Primatum Pontificium S. Clementis I ab eodem Viro . . . in ius vocatum*, Köln 1772. LdkD II 77.

¹³ Gg. C. Neller, *Apologia pro puncto historicochronologico exercitii iuridici — contra objecta P. H. Berg*. LdkD II 77.

¹⁴ Dell' Unità della Chiesa cattolica, libro di S. Cypriano Vescovo, tradolto in Italiano et fornito di note, 1775. LdkD I, 2. H., 75.

Sie befürchtet, daß die gemachten Anmerkungen dem Geiste des Buches des hl. Cyrian nicht entsprechen und wünscht, daß Cyprians Buch „ohne Anmerkungen“ in Rom gelesen werde, „um daraus die echte Statistik der Kirche besser als aus Bellarmin und Konsorten zu schöpfen“. Mit um so größerem Wohlwollen wird von ihr des Würzburger jungen Gelehrten, Josef Greisinger, Abhandlung¹⁵ über die Macht des römischen Papstes bei Cyrian angezeigt. Der Verfasser findet bei diesem Kirchenvater die Ideen des neuen besseren Kirchenrechtes. Cyrian anerkennt zwar den Primat des Petrus vor den übrigen Aposteln, der die Einheit der Kirche zum Zwecke habe, aber er erkenne im Papste weder den unumschränkten Kirchenmonarchen, noch den höchsten Gesetzgeber. Monarchischer Zwang sei bei ihm ausgeschlossen, da nicht der Papst, sondern die Bischöfe die höchste Gewalt in der Kirche hätten.

Die folgende Entwicklung des Primates wurde von den Aufklärern als Fehlentwicklung bezeichnet. Dabei bewegte sich die Banzer Zeitschrift bei der Beurteilung der kanonistischen Literatur des Mittelalters in den üblichen Gedankengängen und Redensarten der Aufklärungskanonistik. Gregor VII. erfährt eine ungünstige Beurteilung. Er habe angefangen, nach Gesetzen zu handeln, die den früheren Vätern und selbst Päpsten wie Gregor d. Gr. und Leo d. Gr. völlig unbekannt waren. Seine neuen Ideen habe er aus den sog. isidorischen Kanonsammlungen, welche ohne alle Kritik aus päpstlichen Briefen und angeblichen Dekreten der Konzilien zusammengesetzt worden seien, genommen. Nicht günstiger ist das Urteil über die scholastische Kanonistik. Durch sie seien die Vorurteile, d. i. die vorher geübte Praxis, zu ausgemachten Grundsätzen erhoben worden. Die Bemühungen der „eigennütigen und schmeichelfhaften Rechtsgelehrten, allen voran Gratians“, hätten schließlich die Fehlentwicklung besiegt¹⁶.

Besonders unheilvoll wirkten nach Ansicht der Zeitschrift auf die Entwicklung des Primates die jesuitischen Theologen, vor allem Bellarmin, der das „Gespenst der Infallibilität ausbrütete“. Sie geht hier völlig einig mit Ign. Mich. Schmidt, der in seiner „neuen Geschichte der Deutschen“¹⁷ den Grund für die Übersteigerung der päpstlichen Macht-

¹⁵ Jos. Greisinger, *Dissertatio exponens S. Cypriani de Romani pontificis primatu atque de iuribus eidem annexis Sententiam*, Wzbg. 1790. LdkD XI, 4. H., 129.

¹⁶ LdkD VIII 419.

¹⁷ Mich. Ign. Schmidt, *Neuere Geschichte der Deutschen*, I. Bd., Ulm 1785. LdkD VI 157.

vollkommenheit im Zeitalter der Gegenreformation darin sah, daß Luther den Papst zum Antichrist machte und daß ihn demgegenüber manche Katholiken zum „Vizegott“ machen zu müssen glaubten. Durch das einseitig jesuitische System, das keine andere Meinung neben sich duldete, sei dies möglich geworden. Niemand habe es zur Zeit der Jesuiten gewagt, auch nur den zehnten Teil dessen zu sagen, was vorher Gerson, Peter v. Aliaco u. a. vor den Augen der ganzen Welt geschrieben hätten. Man redete den größten Mißbräuchen das Wort und brachte sie durch „künstliche Sophistereien“ in ein System.

Wie in der ganzen Theologie stand die Banzer Zeitschrift in der kirchenrechtlichen Frage des Verhältnisses zwischen Papst und Bischöfen gegen eine doppelte Front, die Antöfebronianer, die den Papst zum „Vizegott“ erhoben und die alterworbenen Rechte der Bischöfe mit Füßen traten, und gegen die extremen Febronianer, die dem Papst jegliche Jurisdiktion über die Gesamtkirche absprachen und die eine rein republikanische Verfassung der Kirche vertraten.

Eine ähnliche Stellung nimmt die Zeitschrift auch in dem durch das Naturrecht neu begründeten Verhältnis von Staat und Kirche ein. Wie in der Theologie die Vernunft sich von der Offenbarung emanzipierte und sich zur Herrin auch über die Offenbarung aufwarf, so machte sich auch der Staat von der Trägerin der Offenbarung, von der Kirche frei und beanspruchte ein weitgehendes Bestimmungsrecht über die Kirche. Während Bellarmin noch die indirekte Macht der Kirche über den Staat verteidigte, lautet die These der Aufklärungstheologen, der sich anfänglich auch die Banzer Aufklärer angeschlossen, daß die weltliche Macht weder indirekt noch direkt von der geistlichen abhängt, daß folglich die geistliche Macht weder Könige absetzen noch ihre Untertanen vom Eid der Treue entbinden könne¹⁸. Die gegenteilige Ansicht und Praxis gehört nach Ansicht der LdkD der Geschichte an. Ein reisender Korrespondent der Zeitschrift eifert gegen die Hammelburger Franziskaner, weil sie den Satz, daß der Papst über Fürsten und Staaten keine Macht habe, überhaupt noch zum Gegenstand einer Disputation machten. Er findet es wider die Theorie der akademischen Übungen über solche Sätze überhaupt noch zu disputieren¹⁹.

Als aber die österreichischen Kanonisten, zuerst J. P. Riegger und dann vor allem dessen Schüler Joseph Valentin Eybel versuchten, mit

¹⁸ Vgl. Philipp Obernetter, *Theses selectae ex jure ecclesiastico publico, Constantiae 1774*. LdkD II 102.

¹⁹ LdkD II 287.

Hilfe des Naturrechtes und gallikanisch-febronianischer Lehren die gesamte kirchliche Ordnung in den Bereich der landesherrlichen Gesetzgebung zu ziehen, verhält man sich in Banz bei aller Hochschätzung Josephs II., „des unermüdlich für die Religion sorgenden Kaisers“, skeptisch und ablehnend gegen solche Versuche. Die LdkD ist überzeugt, daß der Kaiser in seinen kirchlichen Maßnahmen sich nicht nach den Grundsätzen dieser Kanonisten, dieser „widerlichen Schmeichler am kaiserlichen Hofe“, richten werde. Das 1782 anlässlich des Papstbesuches in Wien erschienene Buch Eybels: „*Was ist der Papst?*“²⁰, das der Kurie jedes Recht in der österreichischen Kirche abspricht, erregt den Widerwillen der Banzer. Eybel habe den Weg vernünftiger Orthodoxie überschritten und besonders der leidenschaftliche Ton gegen das Papsttum wird von der Zeitschrift verurteilt. Gegenüber Eybel neigt man in Banz mehr zur Auffassung des „hyperorthodoxen“ Dompredigers Alois Merz von Augsburg, der seine Erwiderung auf Eybels Angriffe gegen das Papsttum Pius VI. bei seinem Aufenthalt in Augsburg in lateinischer Fassung überreichte.

Ebenso wird von der LdkD die Gegenschrift zu Eybels Abhandlung „*Was ist der Kaiser?*“ von Frz. Xaver Zinsmeister²¹, günstig beurteilt. Dieser anerkennt die natürlichen Rechte und Befugnisse des Staates auf geistliche Sachen und Personen, lehnt aber den Cäsarismus und die hinter demselben sich verbergenden Ansprüche eines staatlichen Absolutismus ab, der nicht bloß der kirchlichen Freiheit, sondern jeder Freiheit feindlich entgegensteht. Der Kaiser dürfe sich nicht selber zum kirchlichen Gesetzgeber aufwerfen, sondern nur auf Erfüllung der kirchlichen Geste bei Bischöfen und Pfarrern dringen. Er kann seine weltliche Macht nicht ganz unabhängig von der geistlichen ausüben, sondern muß sich nach den Vorschriften der Religion richten. In dogmatischen und disziplinären Dingen ist die geistliche Macht völlig unabhängig. Das placet regium entbehre der rechtlichen Grundlage. Aber bei dem großen Wohlwollen, das man in Banz gegen Joseph II. hegt, will der Kritiker bei aller Übereinstimmung mit Zinsmeister dem Placet nicht jegliche Berechtigung absprechen. Der Staat habe zwar von der Religion nichts zu fürchten, mitunter aber doch von jenen, die die Religion ausübten.

1785 verteidigt die Zeitschrift die Freiheit der Kirche gegenüber dem josephinischen Staate in der Rezension zu Thomas Joseph von

²⁰ Wien 1782. LdkD IV 422.

²¹ Franz X. Zinsmeister, *Was ist der Kaiser? und wie weit erstreckt sich eine jede Macht?* Philosophisch untersucht, München 1783. LdkD VI 565.

Heidens und P. Beda Meyers *Grundsätze zur Feststellung und Aufrechterhaltung der Eintracht zwischen der politischen und kirchlichen Macht in katholischen Staaten*²². Beide versuchten eine Lösung des Problems Staat und Kirche vom Grundsätzlichen, „von innen her“. Die Macht der Kirche beruht auf einer positiven Bestimmung und die Macht des Staates auf dem Naturgesetz, das aber ebensogut ein Gottesgesetz ist wie die positive Anordnung Gottes. Aus den verschiedenen Endzwecken der beiden Gesellschaften (Endzweck der Kirche ist die Erreichung der ewigen Glückseligkeit, Endzweck des Staates ist die Erreichung der irdischen Wohlfahrt) wird gefolgert, daß jede der beiden Gesellschaften das, was zu ihrem Endzweck dienlich ist, „beischaffen, bestimmen und ausüben und das Zweckwidrige aus dem Wege räumen kann“. Staat und Kirche sind nach den Grundsätzen der beiden Verfasser voneinander unabhängig. Aber sie sollen einander behilflich sein, und solange beide ihre Kräfte nicht überspannen und mißbrauchen, können sie nie in Kollision kommen. Aber so grundsätzlich sie das Problem auch gelöst zu haben glaubten, so wenig grundsätzlich sind ihre praktischen Ratschläge. Im Vertrauen auf die guten Absichten Josephs II. machten sie ihm der Kirche gegenüber manche Zugeständnisse. Man müsse sich aus dem Geiste der Liebe von Seiten der weltlichen Macht, um das Übel nicht ärger zu machen, manches gefallen lassen. Die ursprünglichen und wesentlichen Rechte der Kirche würden dabei durch Verjährung und Nichtausübung nicht verloren gehen. Die beiden Verfasser wollten für den Kaiser gleichsam ein Ausnahmerecht geltend machen und solange seine Maßnahmen sich nicht zum Verderben der Religion, sondern zu ihrem Nutzen auswirkten, — vom Nutzen der josephinischen Reformen waren sie überzeugt — könne die Kirche sie auch zulassen. Der Kritiker der LdkD will dieses gefährliche Zugeständnis an die weltliche Macht nicht gelten lassen und mit Nachdruck macht er gegenüber dem Staat das Selbsterhaltsrecht der Kirche geltend. „Wie der Staat, so hat auch die Kirche das Grundgesetz, die Urflicht und das ursprüngliche Recht, sich selbst zu erhalten, sich selbst zu vervollkommen. Sie muß so wie der Staat alle Mittel zur Selbsterhaltung und zu ihrer Vervollkommnung anwenden“.

Wie in der Frage des päpstlichen Primates, so änderte die Zeitschrift im Laufe ihres Erscheinens auch ihre Einstellung zum Problem Staat und Kirche zu Gunsten der Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche vom Staat. Noch im fünften Band verteidigt sie die Ansicht Obernetters: „Alles hört auf religiös zu sein, sobald es dem Staate schädlich

²² Augsburg 1785. LdkD VI 107.

ist, und: Ein Naturgesetz das dem Staate schädlich ist, kann es nicht geben“, als Grundwahrheiten des Natur-, Staats- und Kirchenrechtes gegenüber den „Bitteren Klagen“²³ eines Pfarrers in Franken. Doch schon wenige Jahre darauf will sie die Sätze Obernetters nicht mehr in ihrem ganzen Umfange gelten lassen. Die Gefahr einer romfreien Landeskirche, die völlig unter die Vormundschaft des omnipotenten Staates zu kommen drohte, schreckte die Banzer Aufklärer. Statt es mit den österreichischen Rechtsgelehrten, die den Unternehmungen Josephs II. in „schmeichelhafter Weise“ eine rechtliche Grundlage zu geben suchten, zu halten, empfahlen sie die staatskirchenrechtlichen Grundsätze ihres Mitbruders P. Maurus Schenkel²⁴ wegen ihrer Gründlichkeit und weisen Mäßigung. Der von der LdkD früher verteidigte Satz Obernetters gilt bei ihm nicht mehr in seiner absoluten Form, sondern erhält eine wesentliche Einschränkung in dem Sinne, daß alles aufhört religiös zu sein, was dem wahren Staatswohl entgegen steht, und das, was dem Wohle der Seelen widerspricht, kann nicht zum Wohle des Staates sein. Damit hat Obernetters Satz im Interesse der Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche eine Umkehrung erfahren in dem Sinne, daß nicht mehr das Staatswohl oberste Norm ist, sondern die Religion und das Heil der Seelen.

Wie wenig man in Banz geneigt war, bei aller Anerkennung der guten Absichten Josephs II. die Freiheit und Unabhängigkeit der überstaatlichen Kirche dem Staatsabsolutismus, auch nicht dem josephinischen, zu opfern, zeigt nichts deutlicher als ein Wort Ildefons Schwarzs, der nach Sprenger Haupt und Seele der LdkD war: „Der weltliche Despotismus beginnt in eben dem Verhältnisse die Menschen mit Skorpionen zu peitschen, in welchem der geistliche aufhört sie mit Ruten zu schlagen“²⁵.

11. Die Zeitschrift und der Zölibat der Geistlichen.

Einer Zeit, die das Bestreben hatte, die Vernunft zur Herrin der Offenbarung zu machen und die dem auf das Naturrecht gegründeten Staat ein weitgehendes Bestimmungsrecht über die Kirche und ihre

²³ Bittere Klagen der III. christkatholischen Kirche über die vielfältigen Wunden, welche ihr durch die zügellose Neuerungssucht, Unreligion, Spöttei, Stolz, Heuchelei und Verwegenheit verschiedener katholischer Schriftsteller von Zeit zu Zeit versetzt werden, Klagenfurt (anonym) 1785. LdkD V 447.

²⁴ Maurus Schenkl, Institutiones iuris ecclesiastici Germaniae imprimis et Bavariae accomodatae, Ingolstadt 1790. LdkD XI, 4. H., 37.

²⁵ Ildef. Schwarz, Handbuch der christlichen Religion, I 198.

Disziplin einräumte, mußte der Zölibat der Geistlichen, der in seinem tiefsten Sein nur von der Offenbarung und Übernatur her begründet werden kann, zum Stein des Anstoßes und zum Ärgernisse werden. In nichtkatholischen und auch katholischen Kreisen wurden Stimmen gegen den „Notzölibat der Geistlichen“ laut. Professor Schlö-zer in Göttingen wurde nicht müde, in seinen Staatsanzeigen gegen den Zölibat zu eifern und ihn als die Quelle alles Übels in der katholischen Kirche und bei der katholischen Geistlichkeit hinzustellen¹. Auf katholischer Seite kämpften für die Beseitigung des Zölibates der Freiburger Universitätsbibliothekar Kaspar Ruef und vor allem die Wiener Aufklärer Eybel, Pezzl, Blumaur und Frommberger.

Ersterer schrieb in seinen *Beiträgen*² gegen die Lehre der katholischen Kirche und des Tridentinums einen langen Aufsatz über den Vorzug des Ehestandes vor dem Zölibat. Aus der Vernunft und aus der Schrift sucht er seine Behauptung zu erweisen. Er hält dafür, daß in der Regel jeder Mensch zum Ehestand verpflichtet ist. Nur physische oder moralische Unmöglichkeit könne den Menschen von dieser Pflicht entbinden. Zu jener rechnet er den Mangel der natürlichen Zeugungskraft oder das Unvermögen eine Familie zu ernähren. Unter moralischer Unmöglichkeit versteht er eine Verhinderung durch die Notwendigkeit der Ausübung einer höheren Pflicht z. B. Sorge für Eltern und Geschwister. In diesem letzten Fall habe zwar der Zölibat den Vorzug vor dem Ehestand, aber dieser Vorzug ist nur Dispensation. Für die sog. evangelische Keuschheit der Geistlichen will Ruef diese Dispensation nicht gelten lassen. Mt. 19, 1—12 u. 1 Cor. 7 ff. hätten nach den Ausführungen des Verfassers durch die Katholiken einen „unnatürlichen Verstand“ erhalten, und könnten nicht die Grundlage für die evangelische Keuschheit und Jungfräulichkeit sein. Gregor VII. erst habe den Zölibat eingeführt, um seine Macht gegenüber dem Kaiser durchzusetzen. Die Gründe, die aus der Vernunft gegen den Zölibat von Ruef angeführt werden, entbehren jeglichen tieferen Verständnisses. Er sieht den Zölibat in einer bloßen Negation und daraus folgert er: Realität ist besser als Negation, Leben besser als Nichtleben, also muß es an und für sich auch besser sein, nach der Vorschrift der Gesetze zum Leben zu verhelfen, die Kraft, die der Schöpfer dem Menschen gegeben, anzuwenden als sie nicht anzuwenden.

¹ LdkD V 96.

² Freiburger Beiträge zur Beförderung des ältesten Christentums und der neuesten Philosophie, 1788, 2. H., 143—174 u. 3. H., 290—312, 1789, 4. H., 1—28.

Letztere bedienen sich in ihrem Kampf gegen den Zölibat besonders des Argumentes vom Ausfall „der Bevölkerung“, den der Staat durch den Zölibat der Priester erleide. Der Wiener Aufklärer Frommberger macht in einer die Aufhebung des Zölibates befürwortenden Schrift³ dem Kaiser im Interesse der „Bevölkerung“ den Vorschlag, die Ehescheidung einzuführen und den Geistlichen die Ehe zu erlauben. Die zwei diesen Vorschlägen entgegengesetzten Bestimmungen des Tridentinums hält der Verfasser nicht für allgemeine Gesetze der Kirche und, falls sie es wären, nach dem Naturrecht nur unter läßlicher Sünde verbindend. Die Gesetze des Staates und die Gebote des Kaisers gelten ihm dagegen als schwerverbindlich. Dem Kaiser wird in diesem Buche eine „Herzengewalt über die Geistlichen“ eingeräumt, durch die er ihnen die Pflicht zum Heiraten auferlegen könne.

Diesen Feinden des Zölibates gegenüber tritt die Banzer Zeitschrift als warme und entschiedene Verteidigerin desselben auf. Die massiven, beleidigenden Angriffe von Prof. Schlözzer gegen die katholische Geistlichkeit werden von ihr mit Schärfe zurückgewiesen⁴. Das von Schlözzer geprägte und von vielen katholischen Aufklärern übernommene Wort vom „Notzölibat“ findet in Banz keinen Anklang. Keiner müsse Priester werden, wenn er nicht freiwillig wolle. Der Priesterkandidat stehe zur Zeit seiner Weihe in einem Alter, wo er um die Tragweite dessen, was er durch die Weihe auf sich nehme, bereits Bescheid wisse. Man empfindet es in Banz als eine Beleidigung katholischer Geistlicher, wenn immer wieder darauf hingewiesen wird, der Zölibat sei Ursache alles Unheils in der katholischen Kirche und mit dessen Beseitigung würden alle Ärgernisse und Skandale bei den Geistlichen aufhören. Nur Pasquillanten und Leute, die keinem Stande gut sind, weder dem Staate noch der Kirche, könnten so schreiben. „Mit dem katholischen Priesterstand soll es dermaßen so weit gekommen sein, daß seine Ehre nicht anders als mittels einer Remedur wider die Hurerei gerettet werden kann. Jeder wahre Priester muß solche Pasquillantenprojekte mit Unwillen von sich weisen“.

In der Auseinandersetzung mit dem Freiburger Universitätsbibliothekar Ruef wird von der LdkD dessen Vernunftargument abgelehnt⁵. Aus dem Geschlechtstrieb die Notwendigkeit der Aufhebung des Zölibates

³ Frommberger, Von der Zuverlässigkeit der bürgerlichen Ehe und von der Aufhebung des Notzölibates der Geistlichen, nebst ein paar Worten über die Verbindlichkeit der Kirchengesetze, Wien 1786.

⁴ LdkD V 96.

⁵ LdkD X 199 und 548.

herzuleiten, schlieÙe noch andere Folgen in sich. Man könne aus dem Geschlechtstrieb genau so gut Ehescheidung und Polygamie ableiten. Ruef hat der LdkD in seinem Artikel über den Vorzug des Ehestandes vor dem Zölibat „gegen alle alten und neuen ehefeindlichen Sekten“ nur erwiesen, daß der Ehestand von Gott eingesetzt sei und daß er gut sei. Daß aber der Ehestand für den Stand der Priester der bessere Teil sei, davon kann Ruef den Rezensenten nicht überzeugen. Letzterer hält vielmehr dafür, daß der unverheiratete Priester ungehinderter sei, das allgemeine Beste zu besorgen und daß ein unverheirateter Priester im Dienste Gottes zu größeren Opfern bereit sei als ein verheirateter, der stets Rücksicht auf seine Familie nehmen müsse. Freilich die Worte des hl. Paulus vom Vorzug des jungfräulichen Standes vor dem Ehestand will auch der Banzer Kritiker nicht als absolute Wertung gelten lassen. Für die meisten Menschen ist der Ehestand der bessere Stand und einem unfruchtbaren, untätigen, gemächlichen Zölibat und jungfräulichen Stande vorzuziehen. Mit P. Wolfgang Frölich, dessen gediegene Verteidigung des Zölibates der Banzer Aufklärer ganzen Beifall hat⁶, bekennt sich die LdkD zu dem Satz, daß jemand durch Nichtheiraten auch sündigen könne.

Was den Grund der „Bevölkerung“ angeht, beruft man sich in Banz mit Vorliebe auf die Statistik des Salzburger Universitätsrektors P. Augustin Schelle, die er für die Jahre 1751—1783 über die Bevölkerung von Augsburg aufstellte⁷. Zahlenmäßig wird in ihr erwiesen, daß der Zölibat für die „Bevölkerung“ nicht den Schaden habe, den die Feinde des Zölibates daraus folgerten, daß vielmehr eine gewisse Anzahl eheloser Geistlicher der „Bevölkerung“ mehr nütze als schade. Auch die soziale Lage des deutschen Volkes spreche nicht für die Aufhebung des Zölibates. Im katholischen Anteil Deutschlands fehle es nicht an Leuten, die gern „bevölkerten“, wenn man ihnen das Heiraten mittels der allzu großen Landgüter erleichterte. Die LdkD nimmt an, daß eher

⁶ Wolfgang Frölich, De conjugio sacerdotibus permittendo, quaestio proposita a Leonardo Marstaller et 27 conclusionibus resoluta anno 1543. Nunc bini Programmatis theologici materia, Ingolstadt 1787.

⁷ Augustin Schelle, Über den Zölibat der Geistlichen und die Bevölkerung in katholischen Staaten aus Gründen der politischen Rechenkunst, 1784. Schelle kommt darin für die Stadt Augsburg zu folgendem Ergebnis: Das Verhältnis zwischen Geburten- und Sterbefällen war: bei Katholiken 10 : 12,3; bei Protestanten 10 : 13,4. Das Verhältnis zwischen Trauungen und Geburten war: bei Katholiken 10 : 34,7; bei Protestanten 10 : 32,8. Das Verhältnis zwischen Trauungen und Todesfällen war: bei Katholiken 10 : 42,2; bei Protestanten 10 : 43.

zu viele als zu wenige Menschen vorhanden seien. Die Fürsten und Regierenden müßten, um die Leute unterzubringen, neue Ämter schaffen, „nicht Leute für Stellen, sondern Stellen für Leute“. Eine Verheiratung von Geistlichen brächte noch größeren Überfluß und damit eine Steigerung des sozialen Elendes und in dessen Gefolge sittliche Verwahrlosung.

Wenn irgend etwas, so muß diese Verteidigung des Zölibates als Ausdruck der Rechtsgläubigkeit und des kirchlichen Denkens der Banzer Aufklärer gelten. Die Feinde des Zölibates in Freiburg und Wien, gar nicht zu reden von den radikalen Aufklärern im protestantischen Lager, hatten schon vor der Bekämpfung des Zölibates eine Gleichsetzung von Christentum und Vernunftreligion vollzogen. Ihr rein natürliches Christentum hatte keinen Platz mehr für die Ehelosigkeit der Geistlichen. Wenn der Banzer Zeitschrift, vom Geist der Zeit stark beeinflußt, auch das volle Verständnis für den Zusammenhang zwischen Offenbarungsreligion und Zölibat abging, — sie verteidigte den Zölibat weithin nur mit Gründen der äußeren Nützlichkeit — ahnte sie doch diesen Zusammenhang und sah in dem Bestreben, den Zölibat der Priester abzuschaffen, den ersten Schritt zum Abfall von der katholischen Kirche. „Der Staat, der mit ungestümer Gewalt auf Abschaffung des Zölibates drängt, gibt sattsam zu erkennen, daß er sich von Rom zu trennen sucht, nicht von der Kurie, sondern von der Kirche zu Rom“⁸.

12. Die Zeitschrift und das klösterliche Leben.

Noch mehr als der Zölibat der Geistlichen wurde den Aufklärern das Ordensleben zu einem Stein des Anstoßes. Die literarischen Erörterungen für und wider das Mönchtum sind schier unübersehbar. Besonders seitdem Kaiser Joseph II, sein Augenmerk auf die Aufhebung und die Reform der bisherigen Klosterinstitution richtete, überboten sich die Aufklärer in Wien mit gelehrten und ungelehrten Abhandlungen über die Mönche, und über eine zeitgemäße Reform des Mönchtums. Die Zeitschrift nimmt zu vielen dieser Abhandlungen Stellung, verteidigt in Rezensionen die Klöster gegen schmähsüchtige Angriffe der Feinde, ist aber dabei den vom „größten der Kaiser“ durchgeführten Reformen in wohlwollender Weise zugetan. Sie übt in keiner Weise Kritik an den „weisen Maßnahmen des Kaisers“ und wünscht mit ihm eine „Modifikation“ der Klosterverfassung nach den Bedürfnissen der Zeit.

⁸ LdkD VIII 196. Rezension zu: W. Frölich, s. Anm. 6.

Ein „Goliath unter den Gegnern des Klosterlebens“ ist der Wiener Aufklärer und Staatskirchenrechtler Eybel. In seinen 1782 veröffentlichten „Sieben Kapiteln von Klosterleuten“ will er aus dem Natur- und Staatsrecht „durch unwidersprechliche Gründe dem Landesherrn die Pflicht die Klöster zu reformieren vordemonstrieren“¹. Die Regeln und Satzungen, die er für die Mönche aufstellt, sind ganz dazu angetan, die Klöster im Laufe der Zeit als überflüssig zu beseitigen. Nach den Vorschriften Eybels sollen die Mönche nicht die für das Abendland geltende Regel des hl. Benedikt, sondern die alte morgenländische Klosterzucht beobachten. Sie sollen von Zeit zu Zeit eine Hand- oder eine Kopfarbeit an die weltlichen Vorgesetzten abliefern, an Sonn- und Feiertagen zum Pfarrgottesdienst gehen, die ökonomischen Ämter an Weltleute überlassen und sie dafür besolden, in weltlichen Geschäften dem Ortsgericht und in geistlichen Dingen dem Ortpfarrer untertan sein. Profeß darf nur für 1 Jahr gemacht werden und das Noviziat soll 3 Jahre dauern, 25jährige und solche, die jünger sind, dürfen nur mit Erlaubnis des Staates in den Orden eintreten. Keiner soll aufgenommen werden, der nicht die Philosophie, das Naturrecht, das allgemeine Staatsrecht, das Kirchenrecht, die moralische und dogmatische Theologie samt den dazu gehörenden Wissenschaften an öffentlichen Schulen gelernt und ein Zeugnis über seinen Fortschritt aufzuweisen hat. Nur Untaugliche und Unfähige für die Erfüllung der gesellschaftlichen Pflichten dürfen nach dem Naturgesetz in das Kloster eintreten. Derjenige handelt sträflich, der Gelegenheit und Kraft zur Erfüllung der gesellschaftlichen Pflichten hat, aber trotzdem in ein Kloster eintritt; denn die Klöster sind nur für „Büßer und Geisteserholer“ da. Eifrig bemüht sich Eybel, die Mönche auf diese Weise von allen Ämtern und Arbeiten im Dienste des Staates und der Kirche auszuschließen, sie dadurch in den Augen der Aufklärer zu Müßiggängern zu stempeln, um ihre völlige Beseitigung desto schneller bewerkstelligen zu können.

Ganz im Geiste der 7 Eybel'schen Kapitel erschien im gleichen Jahre ein „Reformationsplan für Klöster und Geistliche“. Weil dieser Plan „im hohen Ton eines despotischen Gesetzgebers“ geschrieben ist, will ihn die LdkD gar nicht rezensieren. Wie die 7 Kapitel, so lehnt sie auch den Reformationsplan ab. 1782 erschien ebenfalls in Wien eine Gegenschrift zu diesem „Reformationsplan“². Weil aber der Verfasser „mit seinem

¹ LdkD IV 443.

² Der vertraute Mönch an seinen über den Reformationsplan bekümmerten Mitbruder, Wien 1782. LdkD IV 434.

schalkhaften Schmeicheln das höchste Oberhaupt des Reiches bebohnlächelt“, lehnt man es in Banz ab, diese Schrift zu rezensieren. Man hält den Verfasser, der Kritik an den Maßnahmen des Kaisers übt, für einen Feind der Geistlichen und der Klöster. Dergleichen Schriften könnten die Angelegenheiten der Geistlichen und Klöster nur verschlimmern, nie verbessern. Erst die im gleichen Jahre erscheinende Erwiderung³ auf diese Gegenschrift ist im Sinne der LdkD geschrieben und wird deshalb auch von ihr rezensiert. Es wird darin genau geschieden zwischen den Unternehmungen des „größten der Kaiser“ und dem „niedereren und unterschobenen Reformationsplan“; denn die erhabenen Absichten Josephs richteten sich nicht nach dem „Reformationsplan“, und nach den 7 Kapiteln von Eybel. Groß ist das Vertrauen des Verfassers und des Kritikers der LdkD in die „besten Absichten Josephs“ bezüglich der Klosterreform. Der Kaiser habe bereits die schönsten und anständigsten Maßnahmen getroffen. Gottgeweihte Priester, die in ihren Einöden grau geworden sind, dürften an dem Orte ihrer Ruhe bleiben und bekämen reichlichen Unterhalt. Jene, die als Religiösen sterben wollten, dürften aus Karthäusern, Kamaldulensern, Theatinern usw. Barmherzige in ihren eigenen Klöstern werden und so das tätige Leben mit dem beschaulichen verbinden. Denen, welche sich zur Seelsorge eigneten, würde eine Pfarrei angewiesen. Die Nonnen stoße man nicht mit aller Gewalt in die Welt zurück. Es stünde ihnen frei, ein Institut zu wählen, das sich in das allgemeine Beste einfüge oder Dispens von ihren Gelübden zu erlangen.

Wie sehr man eine Reform der Klöster im Sinne Josephs II. begrüßte und für notwendig hielt, zeigt u. a. die Rezension der *Briefe aus dem Noviziat* von Joh. Pezzl⁴. Diese Briefe schildern in der schärfsten satyrischen Weise das Mönchsleben und liefern Bilder aus demselben, die in der Lage sind, diesen Stand herabzusetzen. Der Kritiker der LdkD gibt zu, daß Pezzl manchmal die Wahrheit gesagt und daß seine Kritik zuweilen zutreffend sei. Er empfiehlt diese Briefe sogar den geistlichen Vorstehern der Klöster, um danach ihr Gewissen zu erforschen und in „ihrem Hause herumzuleuchten“.

Es wird nach Ansicht der Banzer Zeitschrift in der Verfassung der Klöster immer noch zuviel Gewicht gelegt auf das Chorgebet, auf die Häufung religiöser Andachtsübungen, auf die Selbstkasteiung und über-

³ Der über den Reformationsplan bekümmerte Mitbruder an den vertrauten Mönch, Wien 1782. LdkD IV 791.

⁴ Erschien 1780. LdkD IV 49.

triebene Bußwerke. Nicht darin sieht sie das Ideal des Mönchsleben, sondern in vernünftiger und nützlicher Tätigkeit, vor allem im Studium der Wissenschaft. Dadurch könnten sich die Klöster für Staat und Kirche nützlich erweisen. Gegenüber den Vorwürfen der Klostergegner, daß die Leistungen der Klöster für die Wissenschaft von keiner Bedeutung seien, daß alle Wissenschaft in den Klöstern „nur in scholastischer Wortkrämerei, theologischer Aszetik, dunstischer und thomistischer Philosophasterie“ bestände⁵, ist man sich in Banz bewußt, daß gerade die Klöster die ersten Stätten der Wissenschaft waren, die die antike Bildung ins Abendland retteten. Man gibt aber auch zu, daß die Klöster in den Wissenschaften heute nicht mehr die Bedeutung hätten, wie in früheren Zeiten und zwar findet man den Grund dafür darin, daß man es versäumt hat, „das Institut nach den Bedürfnissen der Zeit zu modifizieren und den Individuen des Klosters einen bestimmten Zweck ihrer Arbeit vorzustecken“. Man hege immer noch zu sehr das Vorurteil, mit Chorgehen, Betrachten und Beobachtung einiger äußerlicher Vorschriften erfüllten die Mönche ihre ganze Pflicht⁶.

Wenn man sich in Banz auch von den üblichen Anfeindungen der Mönchsgegner, „daß sie gänzlich von der Lehre Jesu abgewichen, daß sie den Müßiggang und nur sich selbst lebten, daß sie das Volk verführten und jede Art von Aufklärung hinderten“⁷, nicht betroffen fühlte, — die Wissenschaften zu pflegen, Geschmack und gute Aufklärung zu verbreiten, war ja von Anfang an das Bestreben der Zeitschrift — so war man doch, wie die jahrelangen Parteikämpfe und der von P. Benedikt Martin verfaßte, schon erwähnte Aufsatz in der Mainzer Monatsschrift beweisen, mit der gegebenen Verfassung des Klosters unzufrieden und wünschte im Interesse einer ungestörten wissenschaftlichen Tätigkeit eine grundlegende Reform der Verfassung der Abtei. Diese Reform erachtete man nicht als Aufgabe einzelner Geistlicher, auch nicht einzelner Klosteroberer, sondern als Aufgabe des Kaiser⁸. Es gab freilich im damaligen Banz auch noch Konventualen, in der Hauptsache die der konservativen Partei angehörigen, die mit der gegebenen Verfassung des Klosters den Grad der Aufklärung, der man sich hingab, vereinigen zu können glaubten. Allein es waren nur sehr wenige und mit dem Sieg der freiheitlich

⁵ L. Al. Hoffmann, Zehn Briefe aus Österreich an den Verfasser der Briefe aus Berlin. Gedruckt an der schlesischen Grenze, 1784, LdkD IV 90.

⁶ LdkD XI, 3. H., 128.

⁷ LdkD VIII 225.

⁸ LdkD X 554.

gesinnten Partei im Jahre 1792 machte sich immer mehr die Meinung geltend, daß die Abtei Banz „in ihrem antiken und zeitwidrigen Zuschnitt nicht mehr länger erhalten bleiben könne“⁹. Der letzte Abt des Klosters, Gallus Dennerlein, dachte denn auch kurz vor der Säkularisation, um die Säkularisierung des Klosters zu verhindern, daran, Banz nach den Bedürfnissen der Zeit zu reformieren und zu modifizieren. Er wollte das Kloster in eine Schul- und Studienanstalt umwandeln. Banz sollte nach seinem Plan teils als deutsche und lateinische Vorbereitungsschule, teils als Institut zur Bildung künftiger Schullehrer, teils als Fabrik für Woll- und Flachsspinnerei zur Unterstützung brotloser Untertanen, teils als erweiterte Armenanstalt wieder neu auferstehen¹⁰. Aus wirtschaftlichen, politischen und vor allem aus religiösen Gründen ließ der Abt dieses Projekt wieder fallen. Er fürchtete dadurch das religiös-asketische Moment des klösterlichen Lebens dem wirtschaftlichen zu opfern. In dem Grunde, den der Lebensbeschreiber von Gallus Dennerlein, Ildefons Schatt, ein säkularisierter Konventuale der Abtei Banz, für das Nichtzustandekommen des Projektes angibt, die Banzer Konventualen würden nämlich mißmutig und unzufrieden geworden sein, wenn ihr Kloster nicht aufgelöst und sie nicht in die Freiheit gekommen wären, äußert sich eine starke Klostermüdigkeit, die die Säkularisation nicht nur nicht von der Abtei fernzuhalten suchte, sondern dieselbe sogar herbeisehnte. Diese Klostermüdigkeit war bedingt durch die jahrelangen Parteikämpfe und durch das mit der Aufklärung verbundene allmähliche Eindringen freiheitlicher Gedanken. In der LdkD läßt sich freilich, solange die konservative Partei Sprengers und Ildefons Schwarzs die Führung hatte, von dieser Klostermüdigkeit und von diesen Freiheitsgelüsten nichts feststellen. Man ist sich vielmehr trotz aller Schmähungen und Angriffe auf das Mönchtum von protestantischer und katholischer Seite stolz bewußt, Katholik und Mönch zu sein. „Ich bin“, so bekennt der Herausgeber im Vorwort des 8. Bandes, „ein Katholik und lache darum von Herzen, wenn man mir es übel nehmen will, daß ich nach katholischen Grundsätzen urteile. Ich bin — und das wird wohl bei manchen mein größtes Verbrechen sein — ein Mönch und freue mich es zu sein“.

⁹ Ildef. Schatt, Lebensabriß des Gallus Deannerlein, Bbg. u. Wzbg. 1821, 50.

¹⁰ Schatt, aaO. 50.

V. Kapitel: Die Beurteilung der in der Banzer Zeitschrift vertretenen Aufklärung.

Bei der geistigen Aufgeschlossenheit für alle Probleme der theologischen und philosophischen Aufklärung mag es eigenartig erscheinen, daß der frühere Banzer Konventuale, P. Roman Schad, nach seiner Apostasie vom Orden und von der katholischen Kirche in seiner *Lebens- und Klostersgeschichte*¹ und später in seiner dreibändigen *Lebensgeschichte*² den Banzer Mönchen und allen voran P. Placidus Sprenger „finstersten Asketismus und gleisnerischste Scheinheiligkeit“ zum Vorwurf macht. Nur finstere Mönchsgelehrsamkeit, zu der nichts weiter als ein aufgesperrter Mund des Rezeptivitätsvermögens gehöre, hätten die Banzer Mönche all die Jahre des Erscheinens der „Literatur des katholischen Deutschlands“ gezeigt³. Das Publikum habe hier Mönche eine Satansrolle spielen sehen. Sie, die man beinahe allgemein, selbst unter den Protestanten als Engel des Lichtes verehrte, und die sich Aufklärer des katholischen Deutschlands nannten, hätten sich den Ruhm ihrer aufgeklärten Denkart nur erschlichen. Nach außen hin hätten sie sich ganz anders gegeben als sie in Wirklichkeit waren. Nicht Aufklärer des katholischen Deutschlands seien sie gewesen, sondern „elende Lichtfinsterlinge“ und Banz selber eine „Satanshöhle“⁴. Besonders die Einstellung der Banzer Mönche zur kirchlichen Autorität, zum Grundproblem der Aufklärung, Vernunft und Offenbarung, gab Schad Anlaß zu den heftigsten Vorwürfen. Alles, was die Hierarchie von jeher entschieden und was zum Mönchtum gehörte, sollte in Banz als unverletzlich angesehen werden, sodaß es als das größte Verbrechen galt, über den engen Zaun der Autorität hinüberzuschauen⁵.

¹ Joh. Bapt. Schad, *Lebens- und Klostersgeschichte* von ihm selbst beschrieben, Erfurt 1803.

² Joh. Bapt. Schad, *Lebensgeschichte* von ihm selbst beschrieben, Altenburg 1828.

³ Schad, *Lebensgeschichte* II, 228.

⁴ Schad, *Lebens- und Klostersgeschichte*, Einleitung S. 57.

⁵ Schad, *Lebensgeschichte* II, 222.

Diese Urteile Schads über seine ehemaligen Mitbrüder in Banz sind entsprungen aus einem Apostatenkomplex, welchen abzureagieren ihm Zeit seines Lebens nicht gelungen ist, und aus seiner neu gewonnenen philosophischen Geistesrichtung, die sich bereits in seinem Aufsatz im literarischen Magazin offenbart. Der Haß gegen die Abtei und das Mönchtum im allgemeinen diktierte Schads Urteile. Freilich war auch das Kloster selber nicht schuldlos an Schads späteren heftigen Urteilen über Banz. Durch die Forschungen von Wilhelm Hess⁶ und vor allem von Christoph Scherer⁷ ist erwiesen, daß den Apostaten Schad „zum Teil auch das Kloster, in das er versehentlich geraten war, auf dem Gewissen hat“. Die entehrenden Poenitenzen und die Art und Weise des Vorgehens bei Schads Arrestierung kurz vor seiner Flucht aus dem Kloster trugen viel zum Vorwurf des finstersten Asketismus und harten Zelotismus im Urteil Schads über die Banzer Mönche bei.

Auf der anderen Seite war aber Schad für das Kloster nicht mehr tragbar. Sollte es den Ruf der Rechtgläubigkeit und der religiösen Zucht wahren, mußte er zur Rechenschaft gezogen werden. Seit 1794 war Schad Professor der Philosophie für die jungen Theologen in Banz. Er hatte nicht nur die Lehre Kants in sich aufgenommen, sondern bewegte sich bereits um diese Zeit über Kant hinausgehend in den Bahnen der *Wissenschaftslehre* Fichtes. Die schon öfters erwähnten Abhandlungen im literarischen Magazin über die Notwendigkeit des Studiums der kritischen Philosophie⁸ trugen bereits die Züge seiner neu gewonnenen Geistesrichtung. Jede Autorität in Glaubenssachen wird darin abgelehnt: „Im Reiche der Wahrheit kann man durch bloßes Geführtwerden keinen einzigen Schritt vorwärts tun. Was ich bloß auf das Wort eines anderen annehme, sei es auch für ihn die ausgemachtteste Wahrheit, ist für mich Null. Daher gibt es im Reiche des blinden Glaubens gar keine Wahrheit. Wenn man sich bloß damit begnügt, daß man sich von anderen den Weg zeigen läßt, der zur Wahrheit führt, so kommt man gewiß nie

⁶ a) Willh. Hess, Die Verteidigungsschrift des Banzer Benediktiners und Bamberger Universitätsprofessors J. B. Roppelt. (Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens, 1915, 36. Bd. 403—481).

b) Wilhelm Hess, Placidus Sprenger. (Lebensläufe aus Franken, 4. Band, 398—409).

c) Willh. Hess, J. B. Roppelt. (Lebensläufe aus Franken, 1. Bd., 386 ff).

⁷ Christoph Scherer, Der Philosoph Joh. Bapt. Schad und sein Schicksal, Bamberg 1942.

⁸ Lit. Mag. II 1—45, 127—172, 251—280.

zur Wahrheit.“⁹ Es ist daher nicht zu verwundern, wenn der von einer strengen religiösen Denkungsart beseelte Abt Otto Roppelt, obgleich er Schad die Erhebung zur Abtwürde verdankte, dem wegen seiner freiheitlichen Ansichten und seines nicht minder freiheitlichen Verhaltens verdächtigten Mönch — nach dem Einfall der Franzosen wanderte Schad eigenmächtig nach Sachsen und machte sich von allen Obliegenheiten seines Standes frei — die Professur für Philosophie entzog und ihn zum Adjunkten eines Predigers einer in der Abteikirche bestehenden Bruderschaft machte, und ihn dadurch zu einer „Mönchsnull“ herabwürdigte.

Schads innere Einstellung zum Mönchsleben zeigt sein kurz vor seiner Flucht aus dem Kloster anonym erschienener Klosterroman „*Leben und Schicksale des ehrwürdigen Vater Sincerus*“, der in seinem wesentlichen Teile eine mit obszönem und sakrilegischem Sarkasmus gespickte Schmähung des Mönchtums im allgemeinen, des Banzer Klosters im besonderen darstellt. Innerlich hatte er schon längst mit dem Mönchtum gebrochen. In einem Schreiben an den Prälaten in Banz nach seiner Flucht versichert er, er wäre seit 12 Jahren vollkommen überzeugt, daß das Mönchtum auf Aberglauben und Torheit gegründet sei, daß folglich tausend noch so feierliche Gelübde keine Verbindlichkeit erzeugen könnten, daß es vielmehr Pflicht sei, eine solche durch Gelübde eingegangene Lebensart zu verlassen.

Es darf uns daher nicht wundern, wenn der Abt und Sprenger, der damalige Prior des Klosters, mit energischen Maßnahmen gegen Schad vorgingen. Mag selbst vieles in diesem Vorgehen gegen Schad von Menschlich-Allzumenschlichem und Parteileidenschaft diktiert gewesen sein, mag besonders die Arrestierung Schads als ein den Zeitverhältnissen nicht mehr entsprechendes Strafverfahren angesehen werden, — Sprenger selbst empfindet in der „Berichtigung der Biographie Schads“ in Henkes Religionsannalen die Unzeitgemäßheit seines damaligen Vorgehens¹⁰ —, die Vorgänge zeigen, daß man in Banz damals nicht gewillt war, einer offenbarungs- und autoritätsfreien Aufklärung auf religiösem Gebiet das Wort zu reden und daß man bei aller Aufklärung die klösterliche Zucht aufrecht zu erhalten suchte. Im Munde Schads, für den jeder Mönch und offenbarungsgläubige Katholik nichts denn „ein liebes Hornvieh Gottes“ ist, sind die Urteile über Banz, seine Mönche und deren

⁹ Lit. Mag. II 158.

¹⁰ Pl. Sprenger, Nötige Berichtigungen die Biographie des H. Dr. Schad in Jena betreffend vom Kloster Banz. (H. Ph. Henke, Religionsannalen, II 483—494; vgl. auch I 45—53).

in der Zeitschrift vertretenen Aufklärung mehr ein Lob und eine Anerkennung denn eine Anklage und Verurteilung.

Ähnlich verhält es sich mit dem Urteil von H. J. Jäck¹¹, einem ehemaligen Konventualen in Langheim und dem späteren Bibliothekar der Bamberger Staatsbibliothek, über die Banzer Aufklärer. In den Jahren 1788—1795 verbrachte er die Oster- und Herbstferien in Banz und in den folgenden Jahren weilte er noch öfter dort. Er war Augen- und Ohrenzeuge der Zustände im Banzer Kloster und der dortigen Klosterdisziplin. Die wissenschaftlichen Leistungen der Abtei erkennt Jäck voll und ganz an. Aber er meint auf Grund seiner Beobachtungen feststellen zu müssen, „daß bei der glänzenden Außenseite des Klosters in den letzten 30 Jahren die innere Ordnung mit dem Zeitgeist nicht fortgeschritten sei, daß in allen Zweigen des rein klösterlichen Lebens der gemeinste Asketismus noch so herrschend gewesen sei wie im Mittelalter.“ Dieses Urteil Jäcks ist beeinflusst durch Schads *Lebens- und Klostergeschichte* und durch eine unverkennbare Voreingenommenheit Jäcks für die Häupter der freiheitsliebenden Partei in Banz, P. Benedikt Martin und P. Roman Schad, „die ihm ihre Unzufriedenheit mit dem gegenwärtigen Zustand der Banzer Abtei bei seinen Besuchen in Banz offen bekanteten.“ Was aber in den Augen der freiheitsliebenden, mit ihrem gegenwärtigen Berufsstand unzufriedenen Mönche als zeitwidriges Aszetwesen angesehen wurde, war in den Augen und in den Absichten der für die Klosterzucht Verantwortlichen Eifer für wahre Mönchszucht.

Auch das Urteil der späteren Forschung über die Banzer Aufklärung bedarf einer Revision. Die Behauptung K. Brauns¹², die von den Mönchen des Klosters Banz redigierte *Literatur des katholischen Deutschlands* sei auch von der falschen Zeitrichtung etwas beherrscht gewesen, aber doch im ganzen orthodox und kirchlich, läßt auf Grund der völlig negativen Beurteilung der Aufklärung keine positive Wertung der Banzer Aufklärer aufkommen. Auch das Urteil Alfons Maria Scheglmanns¹³, daß einige Mönche in Banz durch den vertraulichen Umgang

¹¹ H. J. Jäck, Über die Entstehung und den Untergang der Abtei Banz vom Jahre 1058—1803 und die wissenschaftlichen Verdienste der geistlichen und weltlichen Bewohner von Banz. (Archiv für Geschichte und Altertumskunde von Oberfranken, III. Bd., 2. H., 1—14).

¹² C. Braun, Geschichte der Heranbildung des Klerus in der Diözese Würzburg, II 312.

¹³ Alf. Maria Scheglmann, Geschichte der Säkularisation im rechtsrheinischen Bayern, Regensburg 1906, III 274.

mit Akatholiken „mit einer Spur von Verweltlichung und dem schlimmen Miasma der Aufklärung sich befleckten“, schließt eine positive Wertung der philosophischen und theologischen Bestrebungen der Banzer Aufklärer aus, da dem Verfasser die Aufklärung als ein „schlimmes Miasma“ gilt und jene, die von ihr befallen, je nach dem Grad der Aufklärung, der sie zugetan, mehr oder minder negativ beurteilt werden. Wenn aber Scheglmann glaubt, die Ehre der Banzer Mönche dadurch retten zu können, daß er behauptet, die Aufklärung in Banz habe mehr in einem „äußeren Kokettieren mit der Eluzidation als in einer wirklichen inneren Aufnahme derselben“ bestanden, so scheint dies Urteil von Schads Ausfällen gegen das Kloster beeinflusst zu sein. Die Banzer Mönche haben mit den philosophischen und theologischen Ideen der Aufklärung nicht „kokettiert“, sondern man erstrebte in Banz eine ernstliche Auseinandersetzung mit der neuen Zeitrichtung. Dieses Bestreben ist besonders bei Ildefons Schwarz festzustellen.

Als völlig falsch muß das Urteil über die Banzer Aufklärung in *Wetzer und Welte's Kirchenlexikon*¹⁴ angesehen werden, nach dem Banz „ein Hort der Aufklärung im Sinne der kantischen Philosophie und des Rationalismus der Zeit war“. Dieses Urteil ist nicht entsprungen aus einer sachlichen Prüfung der Schriften der Banzer Aufklärer vor allem ihrer Zeitschrift, sondern ist beeinflusst durch die Stellung von P. Roman Schad, dessen Gesinnung auf die Bewohner der ganzen Abtei übertragen wird. Wir haben gesehen, wie die Aufklärung im Sinne der kantischen Philosophie und des Rationalismus der Zeit unter Schads Einfluß erst im literarischen Magazin sich breit machen konnte und wie energisch sich dagegen Ildefons Schwarz in seinen langen Rezensionen in der *LdkD* gegen eine rationalistische Auflösung des christlichen Glaubens wandte.

Diesen zum Teil falschen, zum Teil einseitigen Urteilen gegenüber läßt sich zur Stellung der Zeitschrift im Geisteskampf der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts folgendes sagen:

Die Banzer Mönche kämpfen in ihrer Zeitschrift gegen die alte, in der Theologie und Philosophie sich als absolut ausgehende, exklusive scholastische Methode, die im 17. und beginnenden 18. Jahrhundert zu einem lebensfernen Formalismus erstarrt war. Im Gegensatz zu den Jesuiten, die sich durch eine ängstliche Voreingenommenheit gegenüber dem modernen Denken lange Zeit vor neuen Methoden und Ideen im

¹⁴ Bd. I 1969.

philosophischen und theologischen Betrieb verschlossen, waren die Banzer Literaten von Anfang an aufgeschlossen gegenüber allen neuen Strömungen. Die die scholastische Methode verwerfenden Jansenisten und die mit diesen sympathisierenden Mauriner einerseits, und die nach neuen Methoden suchenden, literarisch sehr regen deutschen Protestanten andererseits, waren ihnen Vorbilder im wissenschaftlichen Streben und richtungweisend für die Neuorientierung in der Philosophie und Theologie. Die dabei geäußerte Sympathie für die Jansenisten und die weitgehende Verteidigung der Lehren derselben darf nicht vom Standpunkt des heutigen 1870 festgelegten Dogmas beurteilt, sondern muß vom Standpunkt der damaligen Zeit aus gewürdigt werden. Weil man in Banz die Unfehlbarkeit der Kirche in factis dogmaticis nicht als entschiedene Lehre der Kirche ansah, glaubte man die Sympathie und Verteidigung der Jansenisten in der Zeitschrift rechtfertigen zu können. Ebenso verhält es sich in den kirchenrechtlichen Fragen, besonders in der Frage des Verhältnisses der Bischöfe zum Papst, dessen Jurisdiktionsprimat über die Gesamtkirche von der Zeitschrift trotz anfänglicher Ablehnung in späteren Jahren gegen seine Feinde verteidigt wurde. Freilich in dem Umfange, wie er von Rom gefordert wurde oder wie er 1870 formuliert wurde, erkannte ihn die Lkd nicht an.

In der Philosophie führte die aus inneren und äußeren Gründen erfolgte Ablehnung der Wolffischen Methode die Banzer Mönche zu einem weitgehenden Eklektizismus und zur „allem Systemzwang fernen“ englischen Philosophie. Im Gegensatz zur bisher betriebenen systematischen Philosophie mit ihrer subtilen Spekulation betonte man in Banz die Geschichte der Philosophie.

Von den Maurinern übernahmen die Banzer Mönche die geschichtliche Orientierung der Theologie. Die Hl. Schrift, die Kirchenväter und die Kirchengeschichte galten ihnen als die Hauptquellen der dogmatischen sowohl, als auch moralischen Theologie. Besonderen Wert legte man dabei auf die methodisch richtige Wertung der Quellen der Theologie. Sowohl die Hl. Schrift als besonders die hl. Väter und die dogmatischen Entscheidungen der Kirche wurden ihres in der bisherigen Theologie absolute Geltung beanspruchenden Charakters entkleidet und aus der „Modedialektik der Zeit“ zu würdigen gesucht. Kam dadurch auch eine gewisse Relativierung der christlichen Wahrheit zustande, so hütete man sich in Banz doch mit der zeitbedingten Schale auch den Kern der christlichen Wahrheit zu zerstören. Dieser blieb stets in seiner absoluten Geltung stehen. Nur die zeitbedingte philosophische und literarische Einkleidung der christlichen Wahrheit ist veränderlich. Man verteidigte

diese Veränderlichkeit gegen jene, die mit dem Kern der Wahrheit auch die Schale verabsolutieren wollten. Man verteidigte aber auch den feststehenden Kern gegen jene, die mit der Schale auch den Kern aufzulösen suchten.

Mehr noch als auf dem dogmatischen und moraltheologischen Gebiete tritt die Zeitschrift für diese Veränderlichkeit und Relativität in den liturgischen Formen des religiösen Kultes ein. Diese von ihr verteidigte Veränderlichkeit gab ihr erst die Möglichkeit zur Kritik an den bisherigen Formen des religiösen Lebens und sie den Bedürfnissen der Zeit anzupassen. War die Zeitschrift auch in der Kritik an den liturgischen Formen des sakramentalen Kultes sehr zurückhaltend, so wollte sie doch in den übrigen Formen des religiösen Lebens eine weitgehende Angleichung an den Geist der Zeit herbeiführen. Gegenüber den alten Frömmigkeitsformen, die sich in „religiösen Leistungen“ erschöpfen, betonte man in Banz die „religiöse Haltung“ in den Arbeiten und Pflichten des täglichen Lebens. Aus dogmatischen Gründen glaubte man die Verehrung der Gnadenbilder und die Wallfahrten dorthin ablehnen zu müssen. Ein tieferes Verständnis der liturgischen Formen ging ihnen ab und zeitweise huldigte man dem seichten Moralismus der Zeit und einem liturgischen Utilitarismus.

Der Grundsatz der Banzer Aufklärer, daß die Theologie stets nach der Philosophie der Zeit modifiziert werden müsse, brachte es mit sich, daß man der Philosophie Kants in Banz sehr positiv gegenüberstand. Man erwartete von ihr eine „revolutionierende Regeneration der katholischen Theologie“. Aber von allem Anfang an bewahrte sich die Banzer Zeitschrift Kant gegenüber ihre Selbständigkeit. Weder die kantische Philosophie noch der daraus resultierende Rationalismus in der Theologie wurden von ihr bedenkenlos angenommen. Die Zeitschrift wollte nicht eine Trennung von Wissen und Glauben im Sinne Kants herbeiführen, sie wollte aber auch nicht, wie es viele katholische Theologen unter dem Einfluß des „moralischen Beweises“ Kants taten, das Christentum zur bloßen Vernunftsreligion und natürlichen Moral erniedrigen. Bei aller Wertschätzung Kants und seiner Philosophie ließen die Banzer Aufklärer noch einen weiten Raum für das Überrationale im religiösen Dogma und folglich auch für das unfehlbare Lehramt der Kirche. Sie stellten sich in dieser ihrer Auffassung gegen die das christliche Dogma zerstörenden radikalen Aufklärungstheologen Felix Anton Blau und Benedikt Werkmeister und zum Teil auch gegen den sehr frei denkenden Jakob Danzer, gegen die jeglichen kirchlichen Geistes baren Freiburger, Wiener und Prager Aufklärer. Erst nach Ildefons Schwarzs Tod

zog durch Roman Schad der Geist dieser Theologen auch in die Banzer Mönche ein. Solange Sprenger und Schwarz die führenden Männer der Zeitschrift waren, war es ihr Bestreben, nicht hyperorthodox, aber auch nicht heterodox zu sein. Den goldenen Mittelweg zwischen Altem und Neuem auf allen Gebieten der theologischen Wissenschaften zu gehen, war das Bestreben der Zeitschrift.

Zur Verbreitung der Bernhardflorilegien.

Das Bernardinum des Benediktiners
Wilhelm von St. Martin in Tournai.

von M. Bernards, Bonn

Neben den patristischen Florilegien¹ verdienen auch die Blütenlesen aus mittelalterlichen Schriftstellern alle Aufmerksamkeit. Mögen sie auch nicht an Ansehen die Aristotelesexzerpte² erreichen, so läßt sich doch ihre Bedeutung für den Schulbetrieb nicht leicht unterschätzen. Viele von ihnen harren noch der Bearbeitung, darunter die Auszüge aus Bernhard von Clairvaux. Unter den jüngst zusammengestellten *Flores Bernardi*³ begegnet eine um 1240 veranstaltete Auswahl, die auf Wil-

¹ Eine Übersicht F. Diekamp, Lexikon für Theologie und Kirche 4, 1932, 44—45; zu vergleichen ist neuerdings auch Alb. Siegmund, Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum 12. Jh. (Abhandlungen der Bayer. Benediktinerakademie 5), München 1949, 139—161.

² M. Grabmann, Methoden und Hilfsmittel des Aristotelesstudiums im Mittelalter (Sitzungsberichte der Bayer. Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Abtlg., 1939 Heft 5), München 1939, 156—188.

³ M. Bernards, Zur Überlieferung mittelalterlicher theologischer Schriften, *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 19, 1952. Ergänzend sei bemerkt, daß die S. 329 genannten Predigthss bereits bei H. Finke, *Acta Concilii Constanciensis IV*, Münster 1928, LXXXVI, und P. Arendt, *Die Predigten des Konstanzer Konzils*, Freiburg i. Br. 1933, 9 genannt sind. Der ebenda erwähnte Traktat *Cum difficultate verbalis* (Stegmüller RepSent 1342, 1) begegnet auch in Brügge Stadtbibl. 181 f. 253r—2563, siehe A. Pelzer, *Le nouveau catalogue des mss de la Bibl. de Bruges*, *Revue Néoscolastique* 38, 1935, 347. Bei den dort angeführten 45 Quästionen des Petrus Aureoli aus Düsseldorf B. 159 handelt es sich um das 2. Buch des Sentenzenkommentars (f. 1ra—175rb bzw. 176va) und den Traktatus de conceptione Mariae (f. 177ra—190va), die bei Stegmüller RepSent 657, 1 bzw. Glorieux, *Maitres* 351c, fehlen; ob das anschließend *Repercussorium contra adversarium innocentiae Mariae Virginis* (f. 190vb—201vb) mit dem Glorieux 351d für Düsseldorf Staatsarchiv IV 97 nachgewiesenen Zeugen gemeint ist, läßt sich im Augenblick nicht feststellen. Eine Berichtigung s. u. Anm. 54.

helm von Tournai aus der Benediktinerabtei St. Martin zurückgeht ⁴. Hier wird der Stoff systematisch geordnet und auf die einzelnen, je wieder in Kapitel gegliederten Bücher so verteilt, daß

- I De Deo Patre et Filio et Spiritu Sancto,
- II De homine et anima,
- III De praelatis,
- IV De clericis et monachis,
- V De virtutibus,
- VI De vitiis,
- VII De distinctione duplicium,
- VIII De distinctione triplicium
- IX De distinctione quadruplicium,
- X De diversis ⁵

handeln. Das 1. Buch beginnt: Quid ⁶ (Quis) est Deus? Qui est. Merito quidem nil competentius aeternitati, quae Deus est. Si bonum . . . (De consid. 5, 6, 13 PL 182, 795 D), das 10. schließt: . . . cum fuerit corpus incorruptibile (immortale), impassibile, agile, configuratum denique corpori claritatis suae (Phil 3, 21) (S. in festo omnium Sanctorum 4, 6 PL 183, 475 C). Vorangestellt ist häufig ein Prolog Cum (Dum) non essem alicui exercitio magnopere occupatus, placuit mihi, ut opuscula viri illustrissimi b. Bernardi Abbatis egregii . . . quae per capitula distinguens, e quibus locis sint sumpta, per annotationes ibi iuxtapositas designavi. An der Spitze dieser Einleitung oder auch des Buches I finden sich oft die beiden Hexameter

Par (Pax) est in verbis opus id odoriferis herbis
nempe gerit flores Bernardi nobiliores;

zwei andere

Flagrat Bernardus sacer in dictis quasi nardus,
e quibus hic tractus liber est in scripta redactus

folgen manchmal unmittelbar, stehen gelegentlich aber auch von ihnen getrennt vor Buch I oder hinter Buch X. Im übrigen schließen sich dem 10. Teil 6 unterschiedlich überschriebene, mitunter als Buch XI bezeichnete Capitula exceptionum . . . de beatissima Dei Genetrice Maria an; sie beginnen: Non est quod me magis delectet . . . (S. in Ass. b. Mariae 4, 5 PL 183, 427 D) und enden: . . . participes faciat nos gloriae et

⁴ Über ihn Joh. Mabillon, *Vetera Analecta*, Paris 1723, 132; ders., *Opera Bernardi*, Praef. gen., PL 182, 19/20 n. XI; die alten Bibliographien bei M. Denis, *Codices manuscripti theologici bibliothecae palatinae Vindobonensis I 1*, Vindobonae 1793, 1083—1084.

⁵ Bisweilen tragen schon die Bücher von VII an sämtlich diese Überschrift.

⁶ Abweichende Lesarten sind in Klammern () angefügt.

beatitudinis suae (Jesus Christus, filius tuus, Dominus noster) (S. de adv. Dom 2, 5 PL 183, 43 C), hin und wieder auch erst nach einem weiteren Abschnitt: et mater misericordiae. Den Schluß bilden durchweg Auctoritates quaedam memoria dignae collectae ex dictis b. Bernardi . . . mit dem Anfang: Dolor nimius minus vivus non deliberat . . . (Ep. 1, 1 PL 182, 69 A) und dem Schluß: . . . cavendum etiam et hoc et illud quia utrobique periculum.

Die Arbeit trägt in den frühen Drucken⁷ und in vielen Hss denselben Titel *Flores Bernardi*, den häufig auch andere Sammlungen⁸ führen, die mit dem Bernardinum (oder Bernardinus?) — wie der belgische Benediktiner seine Auszüge genannt hat — nichts zu tun haben. Das nur selten unter Wilhelms Namen überlieferte Werk erfreut sich weiter Verbreitung; 19 Hss sind bereits genannt. Zu ihnen treten, selbst wenn man von den 8 heute nicht mehr nachweisbaren Zeugen absieht⁹, noch weitere 70, nämlich¹⁰

⁷ Gesamtkatalog der Wiegendrucke 3, Leipzig 1928, 675—677, 3928—3930; PL 182, 19/20 n. XI.

⁸ Als Beispiele seien erwähnt für die Hss Basel Univ.-Bibl. B III 16 f. 59a—152vb (Inc. Partienda est nobis in duo (De praec. et disp. 13, 33 PL 182, 879 C) (Dictionnaire des mss. 2 [J. P. Migne, Nouvelle encyclopédie théologique 41], Paris 1853, 1547; für freundliche Mitteilung der Anfangsworte und der Seitenzahlen danke ich Dr. G. Meyer von der genannten Bibliothek auch an dieser Stelle); für die Drucke die Sammlung des Regularkanonikers Hub. Scuteputaeus in den beiden Antwerpener Ausgaben von 1616 und 1620 der Opera omnia, 2075—2208 Inc. De abstinentia. Ego interdum.

⁹ Außer den beiden in der Hss Paris Ars. 265 f. 94v s. XII (!) und für Cîteaux 1480 bezeugten Codices begeben sie in der Kartausen Aggsbach E 5, 3; E 13, 1; G 11, 3 (Theod. Gottlieb, Mittelalterliche Bibliothekskataloge Österreichs 1, Wien 1915, 574, 35; 581, 22; 595, 18) und Erfurt L 76, L 77, L 78 (P. Lehmann, Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz 2, München 1928, 462, 15—17, 25, 31—32). Einer Nachprüfung entziehen sich die *Flores Bernardi* in einem Testament von 1419 (Scherhauf, Gottlieb 453, 20), in Erfurt, Coll. Univ., D 9 (Lehmann 183, 25) und in einer Schenkung von 1488 an das Merton Coll. in Oxford (F. M. Powicke, The medieval books of Merton Coll., Oxford 1931, 217).

¹⁰ Für die Mitteilung von Initien bin ich den Bibliotheksverwaltungen Düsseldorf, Lüneburg und Trier, sodann für die Münchener Hss den Herren cand. theol. L. Fußhoelle r und S. Risse zu Dank verpflichtet. — Bei den Namen sind folgende Abkürzungen verwandt: B Bibliothek, K königlich, L Landes-, N National-, S Staats-, St Stadt-, U Universitäts-; der Inhalt der verschiedenen Hss ist durch die Angaben Prol, I—X BMV und Auct. für den Prolog, die einzelnen Bücher, den Anhang (hier bezeichnen 1 bzw. 2 die Schlüsse beatitudinis suae bzw. misericordiae) und die Auctoritates vermerkt.

- Bamberg SB Patr. 44 f. 1r—151r, s. XIII/XIV, Prol, I—X, BMV, Auct. ¹¹,
- Berlin SB 404 (theol. qu. 23) f. 1r—150r, s. XV, Prol, I—X, BMV, Auct. ¹²,
- Berlin SB 405 (theol. fol. 569) f. 1r—99r, s. XV (1429), Prol, I—X, BMV, Auct. ¹³,
- Breslau SUB I F 118 f. 88r—206v, s. XIV, Prol, I—X, BMV, Auct. ¹⁴,
- Cambrai StB 252 (242) f. 1r—173r, s. XIII, Prol, I—X, BMV, Auct. ¹⁵,
- Cambrai StB 866 (769) f. 94r—104v, s. XIII, Prol, I—? ¹⁶,
- Cambridge Gonville and Caius Coll. 223 p. 391—416, s. XV, V—? ¹⁷,
- Cambridge Trinity Coll. 7 f. 2r—99v, s. XIII, Prol, I—? ¹⁸,
- Chartres StB 205 (230) f. 1r—94v, s. XIII, ?—X, Auct. ¹⁹,
- Danzig StB O 16 f. 1r—224r, s. XIV, Prol, I—X, BMV, Auct. ²⁰,
- Düsseldorf LStB B 96 f. 96r—228r, s. XVI (1508), Prol, I—X, BMV 2,
- Einsiedeln Abtei-B 222 p. 103—110, s. XV, Auszug aus IX ²¹,
- Erlangen UB 225 (Irm. 315) f. 1r—165r, s. XIII/XIV, Prol, I—X, BMV, Auct. ²²,

¹¹ Fr. Leitschuh — H. Fischer, Katalog der Hss der K. B. zu Bamberg I, Bamberg 1895—1906, 406.

¹² Val. Rose, Verzeichnis der lat. Hss der K. B. zu Berlin II 1, (Die Hss-verzeichnisse der K. B. zu Berlin XIII), Berlin 1901, 239—240.

¹³ Rose 240—241.

¹⁴ Die Hss der SUB Breslau, I (Verzeichnis der Hss im Deutschen Reich I), Leipzig 1939, 123.

¹⁵ Aug. Molinier, Catalogue général des mss des bibliothèques publiques de France, Dép. XVII Cambrai, Paris, 1891, 85.

¹⁶ Molinier, Cambrai, 354.

¹⁷ J. J. Smith, A Catalogue of the mss in the library of Gonville and Caius Coll., Cambridge, Cambridge 1849, 118; M. Rh. James, A descriptive Catalogue of the mss in the library of Gonville and Caius Coll., C., I, Cambridge 1907, 261.

¹⁸ M. Rh. James, The western mss in the library of Trinity Coll., C., I, Cambridge 1900, 8—9.

¹⁹ Catalogue général des mss des bibliothèques publiques de France, Dép. XI, Chartres, Paris 1890, 104.

²⁰ O. Günther, Die Hss der Kirchenbibliothek von St. Marien in Danzig (Katalog der Danziger StB 5), Danzig 1921, 585.

²¹ Gabr. Meier, Catalogus codicum ms qui in bibliotheca monasterii Einsidensis OSB servantur I, Einsidlae 1899, 180.

²² H. Fischer, Katalog der Hss der UB Erlangen I, Erlangen 1928, 270.

- Florenz Bibl. Med. Laur. S. Croce Plut. XXI dextr. 6 p. 30—?, s. XIII, Prol, I—X, BMV ²³,
- Florenz Bibl. Med. Laur. S. Croce Plut. XXI dextr. 7 p. 1—218a, s. XIII, Prol, I—X, BMV, Auct. ²⁴,
- Köln Hist. Archiv der Stadt GB qu 171 f. 62r—205v, s. XV, I—X, 10 (des.: quem nec iustum nec pium reputat),
- Kopenhagen KB Gl. kgl. S 50, s. XV, Prol, I—X ²⁵,
- Krakau UB 1242 (Aaa I 26) f. 64—247, s. XV (1466), I—X ²⁶,
- Leipzig UB 279 f. 1r—151v, s. XIV, I—X, BMV, Auct. ²⁷,
- Leipzig UB 356 f. 15r—172r, s. XIII/XIV, I—X, BMV ²⁸,
- Leipzig UB 384 f. 1v—181v, s. XIII/XIV (1300), VII—X, BMV, Auct. ²⁹,
- London Brit. Mus. Royal ms. 5. A. X. f. 1r—131v, s. XIV, Prol. I—X, BMV ³⁰,
- London Brit. Mus. Royal ms. 5. B. XI. f. 14r—130v, s. XIV, Prol, I—X, BMV ³¹,
- Lüneburg Ratsbücherei theol. 2032 f. 1r—129v, s. XV, Prol, I—X ³²,
- Melk Abtei-B 165 f. 361r—429r, s. XV, V—IX ³³,
- München SB lat. 3019 f. 1ra—194vb, s. XV, Prol, I—X, BMV 2 ³⁴,
- München SB lat. 5866 f. 64ra—238va, s. XV, Prol, I—X, BMV 2 ³⁵,

²³ Aug. M. Bandinius, *Catalogus codicum latinorum bibliothecae Mediceae Laurentianae IV, Florentiae 1777, 597—598.*

²⁴ Bandini IV 598.

²⁵ Ellen Jørgensen, *Catalogus codicum latinorum medii aevi bibliothecae regiae Hafniensis, Hafniae 1926, 56.*

²⁶ Wl. Wislocki, *Katalog Rekopisow biblioteki uniwersytetu Jagiellońskiego I (Catalogus codicum mss bibliothecae Universitatis Jagellonicae Cracoviensis), Kraków 1877—1881, 315.*

²⁷ R. Helßig, *Die theologischen Hss (Katalog der Hss der UB zu Leipzig 4, 1), Leipzig 1926—1935, 409.*

²⁸ Helßig 532—533.

²⁹ Helßig 597—598.

³⁰ G. F. Warner — Jul. P. Gilson, *Catalogue of western mss in the old Royal and King's Collections I, London 1921, 98.*

³¹ Warner-Gilson 104.

³² P. Lehmann, *Mitteilungen aus Hss IV (Sitzungsberichte der Bayer. Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Abtl., 1933 Heft 9), München 1933, 42.*

³³ *Catalogus codicum ms qui in bibliotheca monasterii Mellicensis servantur, Vindobonae 1889, 245.*

³⁴ *Catalogus codicum latinorum bibliothecae regiae Monacensis I 2, Monachii* ² 1892, 60.

³⁵ *Ebd I 3, 1873, 48.*

- München SB lat. 7036 f. 1ra—119vb, s. XIV (1389), Prol, I—X ³⁶,
 München SB lat. 7951 f. 1ra—156vb, s. XIII, Prol, I—X, BMV 2 ³⁷,
 München SB lat. 9575 f. 1ra—149ra, s. XIV, Prol, I—X, BMV 1 ³⁸,
 München SB lat. 14922 f. 246r—269v, s. XV, Prol, I—X ³⁹,
 München SB lat. 16065 f. 1ra—130ra, s. XIII/XIV, Prol, I—X,
 BMV 1 ⁴⁰,
 München SB lat. 18027 f. 1ra—119va, s. XV, Prol, I—X, BMV 2 ⁴¹,
 München SB lat. 23611 f. 29ra—202ra, s. XIV, Prol, I—X, BMV 1 ⁴²,
 München SB lat. 23956 f. 15rb—19ra, s. XV, BMV 2 ⁴³,
 Namur StB 160 f. 87v—91v, s. XV, BMV 1 ⁴⁴,
 Oxford Bodl. Laud. misc. 385 f. 38—135, s. XIII, Prol, I—X, BMV,
 Auct. ⁴⁵,
 Oxford Joh. Bapt. Coll. 206 f. 29r—176v, s. XIV, Prol, I—X, BMV ⁴⁶,
 Oxford Lincoln Coll. 29, s. XIV, Prol, I—X, BMV, Auct. ⁴⁷,
 Oxford Lincoln Coll. 101 f. 22—24, s. XV, BMV ⁴⁸,
 Oxford Merton Coll. 505, s. XIV, Prol, I—X (des.: in amaritudine morabatur, sed nunc) ⁴⁹,
 Oxford Oriol Coll. 47 f. 89—?, s. XV, Prol, I—X, BMV ⁵⁰,
 Oxford Univ. Coll. 97 p. 195, s. XV, Auszug aus VIII, 45 ⁵¹,

³⁶ Ebd. I 3, 1873, 140.

³⁷ Ebd. I 3, 1873, 209—210.

³⁸ Ebd. II 1, 1874, 105.

³⁹ Ebd. II 2, 1876, 251.

⁴⁰ Ebd. II 3, 1878, 49.

⁴¹ Ebd. II 3, 1878, 128.

⁴² Ebd. II 4, 1881, 80.

⁴³ Ebd. II 4, 1881, 112.

⁴⁴ P. Faider, Catalogue des mss conservés à Namur (Catalogue général des mss des bibliothèques de Belgique I), Gembloux 1934, 231.

⁴⁵ HenCr. O. Coxe, Catalogi codicum mss bibliothecae Bodleianae II 1, Oxonii 1858, 286—287.

⁴⁶ Henr. O. Coxe, Catalogus codicum mss qui in collegiis aulisque Oxoniensibus hodie adservantur II, Oxonii 1852, J. B. 72—73.

⁴⁷ Ebd. I, Oxonii 1852, Linc. 27—28.

⁴⁸ Ebd. I, 1852, Linc. 48.

⁴⁹ Ebd. I, 28—29 n. 41; F. M. Powicke, The medieval books of Merton Coll., Oxford 1931, 149—150, 214.

⁵⁰ Ebd. I, Oriol. 18.

⁵¹ Ebd. I, Univ. 28.

- Paris BMaz. 753 (906A) f. 1—276, s. XIII, Prol, I—X, BMV 1, Auct. (des.: hoc non facis et in corpore)⁵²,
 Paris BMaz. 754 (909) f. 1—159, s. XIV (1360), Prol, I—X, BMV 53,
 Paris BN lat. 2575 f. 95, s. XIII/XIV, Bruchstück⁵⁴,
 Paris BN lat. 2576 f. 1—200, s. XIV, Prol, I—X, BMV, Auct. 55,
 Paris BN lat. 2942⁵⁶,
 Prag Metropolitankapitel-B 148 (A LXXIX. 1) f. 1r—115v, s. XIV/XV, Prol, I—? 57,
 Prag NUB 1280 (VII D 14) f. 1r—199r, s. XV, Prol, I—X, BMV, Auct. (des.: in necessitate nescimus)⁵⁸,
 Prag NUB 1813 (X A 10) f. 1r—182r, s. XIV, Prol, I—X, BMV, Auct. 59,
 Rom Vat. B lat. 672 f. 1r—52r, s. XIII/XIV, Prol, I—X, BMV, Auct. 60,
 Rom Vat. B lat. 673 f. 1r—101v, s. XIV, Prol, I—X, BMV, Auct. 61,
 Rom Vat. B lat. 674 f. 3r—51r, s. XIV, BMV (des.: affectu sapientes vocantur)⁶²,
 Rom Vat. B lat. 675 f. 1r—84v, s. XIV, Prol, I—X, BMV, Auct. 63,
 Schlettstadt StB 14, s. XV, I—? (des.: filius noster)⁶⁴,
 Tours StB 346 f. 14r—147r, s. XIII, Prol, I—X, BMV 1, Auct. 65,

⁵² Aug. Molinier, *Catalogue des mss de la Bibliothèque Mazarine I*, Paris 1885, 358—359.

⁵³ Ebd., Maz. I, 359—360.

⁵⁴ *Catalogue général des mss latins de la Bibliothèque Nationale 2*, Paris 1940, 528. — *Recherches S.* 330 ist diese Hs wie die folgende irrtümlich unter Wilhelm von Fourmenterie (?), Pharetra, aufgeführt worden.

⁵⁵ *Catalogue général 2*, 528.

⁵⁶ B. Hauryéau, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins 3*, Paris 1892, 10.

⁵⁷ Ad. Patera — Ant. Podlaha, *Soupis rukopisu knihovny Metropolitni kapitoly Prazske 1*, Prag 1910, 95.

⁵⁸ Jos. Truhlár, *Catalogus codicum ms latinorum qui in C. R. bibliotheca publica atque Universitatis Pragensis asservantur I*, Pragae 1905, 493.

⁵⁹ Truhlár II, 1906, 35.

⁶⁰ M. Vatassao — P. Franchide' Cavalieri, *Codices Vaticani latini 1*, Romae 1902, 527—528.

⁶¹ Ebd. 529.

⁶² Ebd. 530.

⁶³ Ebd. 532.

⁶⁴ *Catalogue général des mss des bibliothèques publiques de la France, Dép. 3*, Paris 1861, 550.

⁶⁵ A. Dorange, *Catalogue descriptif et raisonné des mss de la Bibliothèque de T.*, Tours 1875, 198; M. Collon, *Catalogue général des mss des bibliothèques publiques de la France, Dép. XXXVII Tours*, Paris 1900, 268.

- Tours StB 347 f. 1r—192v, s. XV, Prol, I—X, BMV 1, Auct. 66,
 Trier StB 38/1020 f. 122r—298r, s. XV (1457) I—X, BMV (des.: alii
 indigentes et alii servientes etc) 67,
 Trier StB 168 f. 13r—74v, s. XIV, I—X, BMV 68,
 Uppsala UB C 128 f. 1—144, s. XV (1413), Prol, I—X, BMV 2 69,
 Wien NB 728 f. 1r—108v, s. XIV 70,
 Wien NB 987, s. XIV, Prol, I—X, BMV 71,
 Wien NB 1276, s. XIV, Prol, I—X, BMV, Auct. (des.: in necessitate
 nescimus) 72,
 Wien NB 3741 f. 4v—7r, s. XV (1469), BMV 1 73,
 Wien NB 3828 f. 193v—197v, s. XV (1466), BMV 74,
 Wien NB 4427 f. 80r—232v, s. XV, I—X, BMV, Auct. 75,
 Wien NB 4865 f. 1r—116v, s. XV, Prol, I—X, BMV (des.: servitutis
 potatio) 76,
 Wien NB 4910 f. 99r—102v, s. XIV, BMV 77,
 Wien Schottenabtei-B 151 f. 28r—102v, s. XV, Prol, I—IV, 12 78.

Da sich diese Zusammenstellung mit Ausnahme von Düsseldorf und Köln nur auf Bibliotheken mit gedrucktem Hss-Katalog beschränkt, wird eine Durchsicht der anderen Bibliotheken die Zahl der Hss noch vermehren. Der Einfluß des *Bernardinum* dürfte aber auch jetzt schon nicht mehr bestreitbar sein.

66 Dorange 198; Collon 268—269.

67 M. Keuffer, Beschreibendes Verzeichnis der Hss der StB zu Trier I, Trier 1888, 40.

68 Keuffer II, Trier 1891, 86.

69 Fr. Stegmüller, Repertorium Biblicum II, Matriti 1950, 200—201, Nr. 1731, 1—2. Der Druckfehler bzgl. der Signatur der Hs ist auf Grund einer freundl. Mitteilung der Verwaltung der UB Uppsala berichtigt.

70 Tabulae codicum ms in bibliotheca palatina Vindobonensi asservatorum I, Vindobonae 1864, 121.

71 Denis I 1, 1083—1085; Tabulae I, 171.

72 Denis II, 1799, 1014—1016; Tabulae I, 212.

73 Ebd. III, 1869, 72.

74 Ebd. III, 1869, 97.

75 Ebd. III, 1869, 264.

76 Ebd. III, 1869, 401.

77 Denis II, 1799, 798; Tabulae III, 1869, 415.

78 Alb. Hübl, Catalogus codicum ms qui in bibliotheca monasterii b. M. V. ad Scotos Vindobonae servantur, Vindobonae 1899, 156—157.

Die Sedenzzeit des Tegernseer Abtes Udalschalk.

Zu der Neuherausgabe der Tegernseer Traditionen.

Von Franz Tyroller, München

Die von Professor A c h t besorgte Neuherausgabe der Tegernseer Traditionen¹ wird von allen Forschern als ein freudiges Ereignis begrüßt worden sein. Der schöne, stattliche Band mit seinem klaren, übersichtlichen Druck, die sorgsame Analyse der handschriftlichen Entstehung und Überlieferung, die im allgemeinen wohlgeglückte Einreihung der einzelnen Stücke nach dem diplomatischen und historischen Befund, die vielen neuen und dabei trefflich gelungenen Deutungen von Ortsnamen², das alles ist geeignet, den sich in die Lektüre vertiefenden Heimat- und Geschichtsfreund mit Befriedigung zu erfüllen. So erging es auch mir, der ich die Tegernseer Traditionen seit Jahrzehnten benütze. Nur über eines erschrak ich, die Festsetzung des Endes der Sedenzzeit des Abtes Udalschalk (seit 1091) auf das Jahr 1113, während man bisher gewohnt war, seinen Tod in das Jahr 1102 zu setzen. Das ist ein starker Unterschied, der für den Heimatforscher sehr viel ausmachen kann. Es muß also untersucht werden, ob die Änderung zu Recht besteht.

Die untere Begrenzung der Sedenzzeit Udalschalks mit 1113 ist nicht neu, sie geht auf Edmund v. O e f e l e³ zurück, nur wurde dessen Ansatz bisher wenig beachtet. Er hatte festgestellt, daß bei den Äbten Eberhard, Udalschalk, Aribo, Konrad und Rupert die schriftliche Klosterüberlieferung nur von dem ersten und letzten das Todesjahr festgehalten hat, nämlich 1091 und 1186, während sonst allein die Todestage überliefert

¹ Die Traditionen des Klosters Tegernsee 1003—1242, bearbeitet von Peter A c h t, Quellen und Erörterungen zur bayerischen Geschichte, neue Folge, Band IX erster Teil, München 1952.

² Um nur ein prächtiges Beispiel zu nennen (Acht n 169a): Gaminoltesperch = Gabelsberg, die Burg des Kamanolf (nQ V 22 n 1076) neben der nach ihm benannten Siedlung Gammelsdorf (LK Landshut).

³ Geschichte der Grafen von Andechs 1877, Seite 118f Anm. 1.

sind (bei Udalschalk 13/11)⁴. Die vorhandenen Urkunden reichen nicht aus, um die Sedenzzeiten festzulegen; was darüber später geschrieben oder gedruckt wurde, war nicht stichhaltig. Nun meinte Oefele, ein Anonymus des 16. Jahrhunderts, der im übrigen eine wenig selbständige und im ganzen fast wertlose Geschichte des Klosters schrieb⁵, habe die Regierungsperioden der Äbte „gekannt“ (Udalschalk 11, Aribo 23, Konrad 19, Rupert 31 Jahre). Diese Annahme ist schon deswegen hinfällig, weil unerfindlich ist, wieso die früheren (und mit der Materie besser vertrauten) Historiker des Klosters sie nicht auch gekannt haben sollten. Aber Oefeles Hypothese reicht auch nicht im entferntesten aus; er muß, um zu einem einigermaßen brauchbaren Ergebnis zu kommen (er war ein sehr genauer Kenner des urkundlichen Materials), die Sedenzzeiten bei drei Äbten abändern, oder, wie er sagt, „emendieren“: Udalschalk 22, Aribo 13, Konrad 29 Jahre. Ungefähr recht dürfte er nur bei Konrad haben (1126—1155). Aber sein Ansatz für Udalschalk (1091—1113) und Aribo (1113—1126) ist unwahrscheinlich, das Jahr 1113 muß unrichtig sein. Das ergibt sich aus folgendem.

Nach Achts Annahme war die Vogtei über Tegernsee während der ganzen Regierungszeit Udalschalks in der Hand des Bernhard von Sachsenkam⁶. Das stimmt aber nicht. Denn, als 1102 16/10 zu Warngau Bischof Heinrich von Freising Udalschalk dessen Gründung Dietramszell bestätigte, von der es dabei heißt, sie sei „astipulatione Bernhardi et Sigibotonis de Newenburch advocatorum sui monasterii“ zustande gekommen⁷, war an Bernhards Stelle schon Sigiboto von Newenburch als Vogt getreten. Unter den Zeugen kommt nur er, aber nicht Bernhard vor.

⁴ Vor allem in dem von B. Schmeidler, Studien zur Geschichtsschreibung des Klosters Tegernsee, Schriftenreihe zur bayerischen Landesgeschichte 20 (1935) S. 3 Cronica genannten Werk, dessen handschriftliches Original clm 1072 in dem einschlägigen Teil 1470/80 entstanden ist.

⁵ Von Schmeidler aaO. S. 4 kurz *Historia* genannt, deren handschriftliches Original clm 230r 1582/86 von Johannes Fabricius aus Dillingen verfaßt wurde (aaO. S. 17).

⁶ Vgl. Acht n 118, 123, 125, 128, 131 f, 134, 138 f, 142.

⁷ MB VI 163 f n 10. — Die Tatsache, daß die angeführte Urkundenstelle auf Rasur steht (Acht S. 24* f), beweist für sich allein keineswegs etwas gegen Sigibotos Übernahme der Tegernseer Vogtei vor der Freisinger Bestätigung für Dietramszell, denn es steht auch das Datum der Urkunde auf Rasur; aber einen Zweifel an der Richtigkeit des Jahres 1102 wagt auch Acht nicht laut werden zu lassen. Wollte man das tun, so müßte man nachweisen, aus welchem Grunde die unbedeutende Änderung des Jahres — es kann sich um höchstens 5 Jahre

Mehrere Vögte nebeneinander gab es damals, wie Acht selbst treffend ausführt⁸, nicht mehr. Bernhard von Sachsenkam nannte sich auch nach Grub an der Mangfall⁹, unter diesem Namen kommt er (Ende 1101) bei einer Seelgerüstiftung des jüngeren Herzogs Welf an Rottenbuch für seinen auf Kreuzfahrt verstorbenen Vater wohl zum letzten Male lebend vor¹⁰. Sein Erbe in Grub übernahm Otto, ein jüngerer Sohn Arnulfs von Dachau; in der erwähnten Urkunde von 1102 befindet sich Otto de Grube unter den Zeugen, ein neuer Beweis, daß Bernhard damals schon tot war. Es ist also ausgeschlossen, auch nur eine der Traditionen, in denen Bernhard als Vogt von Tegernsee genannt wird, über 1102 hinaus bis 1113 zu epochieren; aber das tut Acht wiederholt¹¹.

Andererseits müßte, wenn wirklich Abt Udalschalk bis 1113 regiert hat, in einer Reihe von Belegen als sein Vogt Sigiboto erscheinen, der doch schon 1102 Vogt war. Aber in keiner einzigen Tradition finden

handeln — vorgenommen wurde. Der Tegernseer Mönch, der bald nach Udalschalks Tode einer von ihm gefertigten Abschrift der Urkunde eine Einleitung vorausschickte (MB VI 164 f = MG SS XV 1072), berichtet in dieser ebenfalls, daß die Gründung von Dietranszell unter Zustimmung der Vögte Bernhard und Sigiboto zustande gekommen sei. Für einen frühen Zeitpunkt von Bernhards Hingang haben wir noch einen anderen Anhalt. Nach seinem Tode erkaufte nämlich Bernhard von Weilheim von dem Brixener Erwählten Huch (c 1100—1125) die Brixener Lehen des Verstorbenen durch eine Hube im Wiptal; Spitzenzeuge ist Graf Udalschalk (Acta Tirol. I 141 n 409). Es handelt sich um den gleichnamigen Lurngaugrafen, der hier nur in Vertretung des an sich zuständigen unmündigen Grafen Adalbert II. (aus dem Hause der Grafen von Tirol) in Tätigkeit tritt. Dessen Vater Adalbert I. wird zuletzt 1096/1100 als Graf des mittleren Inntales sowie des Wip- und Noritales erwähnt (Acta Tirol. I 135 n 393, 137 n 400), der jüngere Adalbert (Adelbertus adolescens) erscheint zum erstenmal im Februar 1106 in politischer Tätigkeit und zwar als Vogt von Trient (MG SS VI 234 f). So liegt denn die Todeszeit des Vogtes Bernhard, ganz abgesehen von der Freisinger Urkunde, ganz bestimmt zwischen 1100 und 1105.

⁸ Acht S. 24* f.

⁹ MB VI 164 f = MG SS XV 1072. So nennt ihn der Tegernseer Mönch, der kurz nach dem Tode des Abtes Udalschalk die Urkunde des Bischofs Heinrich von Freising abschrieb, in seiner einleitenden Notiz, ebenso die Brixener Aufzeichnung über die Weitergabe seiner Lehen an Bernhard von Weilheim (Anm. 7).

¹⁰ MB VIII 12 f. Welf I. starb 1101 am 15/12; es darf aber wohl angenommen werden, daß sich 15/12 nicht auf den tatsächlichen Todestag, sondern auf den Tag des Eintreffens der Todesnachricht bezieht. Bernhard starb an einem 4/1, also wahrscheinlich 1102 (MG Necr. III 137).

¹¹ Acht n 119, 123, 125, 128, 131 f, 134, 138 f, 142.

sich die beiden als Abt und Vogt zusammen genannt. Das ist höchst auffällig. Erst mit dem Abt Aribo wird dann Vogt Sigiboto wieder gemeinsam erwähnt¹². Man kann doch nicht annehmen, daß die Tegernseer Traditionen, die, wie Acht so überzeugend nachweist, im wesentlichen protokollarisch, also fortlaufend geführt wurden, soweit sie sich über den Zeitraum von 1102 bis 1113 erstreckten, verloren gegangen sind! Doch — so wendet man ein — Abt Aribo wird zum ersten Male 1114 genannt¹³. Aber datierte Urkunden und gar solche Traditionen sind so selten, daß aus diesem Umstand keine weitreichenden Folgerungen gezogen werden dürfen. Andererseits haben wir einen Beleg für ein Vorkommen des Abtes Aribo, den ich am liebsten schon um 1105 ansetzen möchte, ich meine jene Tradition, welche die Widmung eines Gutes an das Kloster durch den Grafen Sigiboto für die Seelenruhe und das Begräbnis seiner Mutter unter Abt Aribo festgehalten hat¹⁴. Graf Sigiboto wird mit seinem gleichnamigen Vater schon zur Zeit des Abtes Siegfried (1048—1068) genannt¹⁵, war also 1102, als er die Vogtei von Tegernsee übernahm, sicher schon ein Mann von weit über 50 Jahren. Es ist unmöglich, diese Tradition mit Acht 1121/26 anzusetzen. Er tut es, weil, wie er meint, Sigiboto hier nicht (mehr) als Vogt erscheint. Es ist aber keineswegs nötig, daß die Eigenschaft als Vogt, auch wenn sie zweifelsfrei oder wahrscheinlich gegeben ist, immer auch ausdrücklich erwähnt wird¹⁶. Aber undenkbar ist, daß Sigibotos Mutter so spät gestorben ist wie Acht glaubt; sie müßte ja 100 Jahre und darüber gewesen sein. Der Ansatz zu ungefähr 1105 wird auch durch die Zeugenschaft Wernhers I. von Vagen, der wahrscheinlich über 1105 hinaus nicht gelebt hat¹⁷, und die Heinrichs, Wolfolts und Sibotos von Waakirchen nahegelegt, von denen zwei, nämlich Heinrich und sein Sohn Wolfolt, auch in der vorhin erwähnten Urkunde von 1102 vorkommen.

¹² Acht n 144—147, 149, 151, 154 f, 176 a.

¹³ MB VI 166 f n 11.

¹⁴ Acht n 159.

¹⁵ Acht n 80 zu 1067/68.

¹⁶ Dieser Fall scheint mir gegeben bei Acht n 135 f, 156, 158 f, 175.

¹⁷ Er gehört mit seinem Bruder Anno der ersten bekannten Generation der Vagener an und vertrat damals in der Hauptsache das Haus, wie aus einer bald nach 1098 anzusetzenden Freisinger Aufzeichnung (*Dona prestita a Meginwardo episcopo . . . Meichelbeck, Historia Frisingensis Ia, 289 f*) hervorgeht. Unter seinen Söhnen erscheint zwar auch ein Wernher, aber Tagino steht an der Spitze. Diese Generation beginnt meines Erachtens mit Acht n 154, welches Stück ich um 1110 ansetze.

Gegen die alte Annahme, Udalschalk sei 1102 gestorben, läßt sich anführen, daß er noch 1107 gelebt habe. Tatsächlich wird er in einer Urkunde des Papstes Paschalis II. (1099—1118) für Dietramszell, die diese Jahrzahl trägt, als lebend erwähnt¹⁸. Freilich liegt die Urkunde nur in einer Abschrift aus dem Ende des 12. Jahrhunderts vor und die Zeitangabe ist nach Brackmann¹⁹ verderbt. Dieser Gelehrte, der im übrigen die Echtheit des Dokuments keineswegs anzweifelt, findet sich deswegen mit dem Jahre 1107 ab, weil ein Bericht über die Gründung von Dietramszell aus dem 13. Jahrhundert dieselbe Jahrzahl und dazu das Datum (7/4) anführt²⁰. Bei dem Mutter-Tochter-Verhältnis zwischen Tegernsee und Dietramszell wäre es möglich, daß ein und derselbe Fehler sich in beide Häuser einschleichen konnte, doch fehlt andererseits der Jahrzahl 1107 keineswegs die innere Wahrscheinlichkeit. Wie hätte es der Tegernseer Abt vor Heinrichs IV. Tode († 1106 7/8) wagen dürfen, bei dem Papste, der seinen Herrn und Obervogt feierlich gebannt, um Bestätigung für die Neugründung nachzusuchen? Vor diesem gewichtigen Argument muß das Gegenargument, man müsse sich, wenn Abt Udalschalk nicht vor 1107 gestorben sei, immer noch wundern, warum während fünf Jahren der Vogt Sigiboto nicht doch wenigstens einmal zusammen mit dem Abt Udalschalk genannt werde, so gut wie verstummen.

Auch wenn man dem gegenüber die geschichtliche Überlieferung Tegernsees noch einmal ins Auge faßt, so wird man kaum Greifbares zugunsten von 1102 als Todesjahr Udalschalks gewinnen können. Das in seinem Epitaph genannte Jahr 1102²¹ bezieht sich ganz augenscheinlich auf die Gründung von Dietramszell. Schmeidler²² hat zwar nachgewiesen, daß zu den verlorenen Hauptquellen der Tegernseer Cronica von 1470/80 ein alter Abtkatalog gehörte, der mit Udalschalk endigte. Der Chronist bezeichnet den mit Udalschalks Regierung gegebenen Einschnitt mit dem Jahr 1202 und Schmeidler urteilt, daß man dafür 1102 setzen müsse²³. Aber wenn das auch richtig ist, so besagt es noch

¹⁸ Meichelbeck, Hist. Fris. Ia, 293 f.

¹⁹ Germania Pontificia I, 371 n 1.

²⁰ MG SS XV 1071.

²¹ Schmeidler aaO. S. 115:

Abbas loci huius comes de Newburg Udalschalcus
Cellam Dietrammo fundavit mille centumque bino
Idibus Novembris transit e carcere carnis.

²² Schmeidler aaO. S. 28ff.

²³ Schmeidler aaO. S. 18.

nicht, daß in diesem Jahr Udalschalk gestorben sein müsse, es kann sich ebenso gut um das krönende Ereignis seiner Sedenz wie beim Epitaph handeln. Der alte Katalog muß nicht erst mit dem Tode des Abtes abgeschlossen worden sein, wenn er überhaupt beendet wurde.

So ergibt sich denn, daß man unter allen Umständen das Jahr 1113, das allein einer willkürlichen Berechnung Oefeles entsprungen ist, fallen lassen muß, daß aber auch andererseits das Jahr 1102 sich so gut wie nicht halten läßt. Bei dem gänzlichen Fehlen von Udalschalk-Sigiboto-Dokumenten ist es aber unmöglich, das Todesjahr Udalschalks später als 1107 oder 1108 anzusetzen.

Zur Geschichte der Trappistinnen in Deutschland

von Edgar Krausen, München

Seit der Abtretung des Elsaß an Frankreich nach dem ersten Weltkrieg gab es in Deutschland kein Trappistinnenkloster mehr. Wohl konnten im Kloster zu „Unserer lieben Frau von Altbronn“ in Ergersheim (bei Molsheim, Unter-Elsaß) auch weiterhin Kandidatinnen aus dem Reichsgebiet Aufnahme finden, indessen vor allem seit dem Ausgang des zweiten Weltkrieges erschwerten sich für die der französischen Sprache nicht mächtigen Aufnahmewilligen die Verhältnisse so sehr, daß man seitens der Ordensleitung nun daran geht, ein neues Ordenshaus innerhalb der Westdeutschen Bundesrepublik zu eröffnen. Auf der sogenannten Dahlemer Binz, einem Höhenzug inmitten der rauhen Eifel, haben sich im Dezember 1952 vier Schwestern aus dem holländischen Trappistinnenkloster N. D. de Koningsoord niedergelassen, um hier mit Unterstützung der Mönche der nahen Trappistenabtei Mariawald ein neues Kloster zu gründen. Als Vaterabt der neuen Niederlassung, die den Namen „Mariafrieden“ tragen soll, betreut der Abt von Tilburg die Frauen. Zwei Kölner Architekten haben bereits ansprechende Baupläne für das Kloster entworfen. Noch schwere arbeitsreiche Stunden stehen den Nonnen bevor, bis einmal ein geordnetes monastisches Leben mit deutschen Nachwuchsschwestern — die holländischen Nonnen haben zweimal in der Woche deutschen Sprachunterricht! — auf der Dahlemer Binz einziehen kann.

Erstmals hatten Trappistinnen in Deutschland sich vor 153 Jahren niedergelassen. Die während der großen Revolution aus Frankreich geflüchteten Frauen der strengen Observanz von Citeaux hatten zunächst im Schweizer Kanton Wallis Zuflucht gefunden. Bald mußten sie auch ihre dortige Niederlassung, die den Namen „La Sainte-Volonté de Dieu“ trug, vor den herannahenden französischen Truppen verlassen. Zar Paul I. von Rußland bot ihnen auf Fürsprache ihrer Mitschwester Adelheid Prinzessin von Condé in seinem weiträumigen Reich Unterkunft (1798).

Die Frauen kamen bis Brest-Litowsk und Orscha. Angesichts der Schwierigkeiten, hier irgendeinen Nachwuchs bekommen zu können, zogen sie im April 1800 wieder westwärts. Ein Teil der von viel Leid und Entbehrungen heimgesuchten Frauen fand in Darfeld in Westfalen Aufnahme, wo unter Dom Eugène de la Prade bereits eine Trappistenniederlassung bestand. Zu Rosenthal unweit Darfeld erstand ein Klösterlein zu „U. I. Frau“, das sich bald eines regen Nachwuchses erfreuen konnte. Neunundfünfzig Postulantinnen empfingen bereits im ersten Jahr das heilige Ordenskleid. Das Jahr 1811 brachte im Gefolge der Unterdrückung der Trappisten durch Napoleon I. deren Ausweisung aus Westfalen, das ja nur dem Schein nach ein eigenes Königreich unter des Korsen jüngstem Bruder Jérôme darstellte. Bei einer wohlgesinnten Fabrikbesitzerin in Köln, einer Frau Hirn, fand ein Teil des Konvents von Rosenthal Aufnahme. Die Schwestern wurden als Fabrikarbeiterinnen angemeldet und gingen, von der kaiserlichen Polizei argwöhnisch überwacht, in weltlicher Kleidung der ihnen auferlegten Arbeit nach. Ihre freien Stunden verbrachten sie im neuen Heim, einem aufgehobenen Schwesternkloster, unter möglichster Befolgung der Ordensvorschriften. Erst nach dem Sturz des Kaisers konnten die Frauen am 26. Mai 1814 wieder nach Rosenthal zurückkehren.

Doch nur wenige Jahre sollten sie dort in Ruhe und Frieden dem Herrn dienen können. Schwierigkeiten seitens der preußischen Regierung, kleinliche Schikanen durch die verschiedenen Behördenorgane veranlaßten Dom Petrus Klausener, den damaligen Oberen von Darfeld, für seine Religiosen wie die Frauen ein neues Heim zu suchen. Er fand es im Ober-Elsaß in Oelenberg unweit Mühlhausen, wo er die Gebäude der ehemaligen Augustiner-Propstei und nachmaligen Jesuitenbesitzung um einen mäßigen Preis erwerben konnte. Am Feste des heiligen Michael des Jahres 1825 zogen in die altehrwürdigen Klostermauern die aus Westfalen kommenden Trappisten und Trappistinnen ein. Am 8. Juli 1827 bereits wurde das Frauenkloster zur Abtei erhoben; die Oberin aber fuhr fort sich Supérieure très indigne zu nennen.

Die französische Juli-Revolution von 1830 hatte neuerlich Prüfungen im Gefolge; die beiden Konvente mußten abermals zeitweilig in der Schweiz Schutz und Unterkunft suchen. Der Frankfurter Friede von 1871 brachte die Eingliederung des Elsaß in das neue Deutsche Reich; die Insassen von Oelenberg wurden nunmehr als Bürger des Reichslandes Elsaß-Lothringen deutsche Staatsbürger. Im Jahre 1895 kam es sodann zur Trennung des Doppelklosters, für das der damalige „liberale“ Zeitgeist wenig Verständnis aufzubringen vermochte. Am Nikolaustag des

genannten Jahres wurden die Frauen in ihr neues Heim in Ergersheim im Unter-Elsaß eingeführt, das bislang die einzige deutschsprachige Trappistinnenabtei darstellte.

Quellennachweis: Cistercienser-Chronik 8 (1896), 74 ff. — Sacerdos Friederich OCR., Die Cistercienser von der strengen Observanz in den Ländern deutscher Zunge (Studien u. Mitteilungen OSB 34 (1913), 503—604). — Ders., Das Jubiläum in Oelenberg 1825—1925, Straßburg 1925. — Lambert Nolle OSB., Das Cisterzienserinnenkloster Stapenhill (Holy Cross) in Dorset (Studien u. Mitteilungen OSB. 55 [1937], 321 ff.) — Benedikt Krompass OCR., Eine Stätte heiligen Friedens. Im Kloster der Trappistinnen Ergersheim (Bas-Rhin), Klosterverlag 1948. — Meldungen des CND (Christlichen Nachrichtendienstes).

1953 K 4336

✓

14. NOV. 1962

15. FEB. 1964

21. DEZ. 1964

8. NOV. 1965

26. 5. 66

22. FEB. 1967

22. FEB. 1967

12. 3. 68

18. 3. 68

20. 11. 69

29. 3. 71

19. MAI 1971

8. OKT. 1971

14. MRZ. 1972

- 0. 1. 75

27. JULI 1976

10. MRZ. 1977

23. NOV. 1978

27. JULI 1979

- 5. 01. 82

18. MRZ. 1982

28. 7. 82

19. FEB. 1983

5.30