

BEITRÄGE
ZUR GESCHICHTE
DES BISTUMS
REGENSBURG



HERAUSGEGEBEN VON
GEORG SCHWAIGER UND JOSEF STABER

BEITRÄGE ZUR
GESCHICHTE DES
BISTUMS REGENSBURG

Herausgegeben von
Georg Schwaiger und Josef Staber

Band 1 (1967) enthält:

Georg Schwaiger, Fürstprimas
Carl Theodor von Dalberg

Ignatius von Senestrey, Bischof
von Regensburg. Eine Selbst-
biographie. Herausgegeben
von Paul Mai

Klemens Jockwig, Die Volksmis-
sion der Redemptoristen in
Bayern von 1843 bis 1873,
dargestellt am Erzbistum
München und Freising und
an den Bistümern Passau
und Regensburg

In Vorbereitung

Michael Gutmann, Das Regens-
burger Domkapitel im Mit-
telalter

Winfried Hahn OSB, Franz Xa-
ver von Schwäbl, Bischof von
Regensburg (1833—1841)

BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DES BISTUMS REGENSBURG
HERAUSGEGEBEN VON GEORG SCHWAIGER UND JOSEF STABER

BAND 1

BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE
DES BISTUMS REGENSBURG

HERAUSGEGEBEN VON
GEORG SCHWAIGER UND JOSEF STABER

BAND 1

REGENSBURG 1967
VERLAG DES VEREINS FÜR REGENSBURGER
BISTUMSGESCHICHTE

Mit kirchlicher Druckerlaubnis

© 1967 by Verlag des Vereins für Regensburger Bistumsgeschichte, Regensburg.
Printed in Germany. Gesamtherstellung: M. Laßleben, Kallmünz über Regensburg.

Anschrift des Verlages: Verlag des Vereins für Regensburger Bistumsgeschichte,
84 Regensburg 1, Postfach 142, Niedermünstergasse 1.

INHALT

Geleitwort des Bischofs von Regensburg	7
Vorwort der Herausgeber	9
Georg Schwaiger, Fürstprimas Carl Theodor von Dalberg	11
Ignatius von Senestrey, Bischof von Regensburg. Eine Selbstbiographie. Herausgegeben von Paul Mai	29
Klemens Jockwig, Die Volksmission der Redemptoristen in Bayern von 1843 bis 1873. Dargestellt am Erzbistum München und Freising und an den Bistümern Passau und Regensburg. Ein Beitrag zur Pastoral- geschichte des 19. Jahrhunderts	41
Personen- und Ortsnamenregister	397

GELEITWORT

Das Wiedererstehen des historischen Vereins der Diözese Regensburg darf nicht nur als ein Akt der Selbstachtung des Bistums vor seiner Geschichte gewertet werden, die sich nun immerhin über mehr als 1200 Jahre erstreckt. Es ist vielmehr ein Vorgang, von dem man in aller Bescheidenheit sagen kann, daß er über die Grenzen des Bistums hinausgreift, zumal wenn wir unsere Blicke in die Zukunft richten. In wenigen Jahren, 1973, wird man die Jahrtausendfeier der Gründung des Bistums Prag begehen, die durch den hochherzigen Verzicht Bischof Wolfgangs von Regensburg auf seine Jurisdiktion über Böhmen ermöglicht wurde. Hier bietet die Geschichte uns Gelegenheit, durch gemeinsame Forschung, diesseits und jenseits des Böhmerwaldes, gewisse unselige Entfremdungen zu überwinden. Gewiß wird die Geschichte immer auch den schmerzvollen Weg solcher Entfremdungen objektiv beschreiben müssen, aber stets mit dem Hinblick, daß wir aus diesen leidvollen Erfahrungen für die Zukunft lernen. Dieser Gedanke führt uns zu einem anderen, der mir nicht weniger wichtig für die Wiederbegründung unseres historischen Vereins zu sein scheint. Geschichte steht heute in unserem technisierten Zeitalter nicht gerade hoch im Kurs, wo man wie gebannt auf eine Zukunft starrt, die uns ein neues Paradies bescheren soll. Auch das Christentum scheint diesem Sog verfallen zu sein. Aber Kirche und Christentum ist nicht nur Hoffnung auf das große Kommende, sondern auch Tradition, und Tradition ist ohne Geschichte undenkbar. Wir werden die Zukunft nur dann meistern, wenn wir gegenüber allem spiritualistischem Sturm und Drang mit dem Besten der geschichtlichen Vergangenheit in sie hineingehen. Möge die Arbeit unseres historischen Vereins indirekt auch auf diese Ziele ausgerichtet sein!

+ Rudolf

Bischof von Regensburg

VORWORT DER HERAUSGEBER

Am 10. Februar 1967 wurde zu Regensburg der „Verein für Regensburger Bistumsgeschichte e. V.“ neu gegründet. Der Verein dient der Erforschung der Geschichte des ausgedehnten Bistums Regensburg. Diese Aufgabe sucht er zu erfüllen durch Anregung und Förderung von Arbeiten zur Geschichte des Bistums, sowie deren Publizierung, durch Förderung des Ausbaus der Bischöflichen Zentralbibliothek in Regensburg, durch die Sorge um Monumente und Dokumente der Bistumsgeschichte, schließlich durch die Zusammenfassung aller in der Erforschung der Bistumsgeschichte tätigen Kräfte.

Der Verein verfolgt wissenschaftliche Zwecke. Er erstrebt keinen Gewinn. Die Vorstandschaft, das Kuratorium mit beratender Funktion, die Herausgeber vorliegender „Beiträge“ und alle übrigen Vereinsmitglieder arbeiten ehrenamtlich. Protektor des Vereins ist der Bischof von Regensburg. Mitglieder des Vereins können natürliche und juristische Personen werden. Aufnahmeanträge sind zu richten an den Verein für Regensburger Bistumsgeschichte, 84 Regensburg 1, Postfach 142, Niedermünstergasse 1. Der jährliche Mitgliederbeitrag beträgt 20.— DM, für Schüler und Studenten 8.— DM. Die Mitglieder erhalten den jeweiligen Jahresband der „Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg“ unentgeltlich; für Nichtmitglieder sind die Jahressbände zu einem angemessenen Preis käuflich. Zahlungen werden erbeten auf folgendes Postscheckkonto: Liga in Regensburg, Postscheckamt Nürnberg Nr. 7198, mit dem Vermerk „für Konto-Nr. 30 100“.

Die Gründungsversammlung, abgehalten unter Vorsitz des Hochwürdigsten Herrn Bischofs Dr. Rudolf Graber am 10. Februar 1967 zu Regensburg, wählte zum Ersten Vorsitzenden Professor Dr. Georg Schwaiger, Ordinarius für Bayerische Kirchengeschichte an der Universität München, und zum Zweiten Vorsitzenden Professor DDr. Josef Staber, Ordinarius für Kirchengeschichte an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Regensburg. Gleichzeitig wurden beide Professoren mit der Herausgabe einer wissenschaftlichen Reihe, „Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg“, beauftragt. Diese „Beiträge“ stellen das Organ des Vereins dar. Sie sollen in der Regel jährlich erscheinen. Für die nächsten Jahre sind unter anderem folgende größere Veröffentlichungen in Aussicht genommen: Michael Gutmann, Das Regensburger Domkapitel im Mittelalter; Winfrid Hahn OSB., Franz Xaver von Schwäbl, Bischof von Regensburg (1833—1841). Zum Sankt-Wolfgang-Jubiläum 1972 wird eine Festschrift vorbereitet, die auch die Regensburger Mission in Böhmen und die Abtrennung dieses Sprengels, durch Errichtung des Bistums Prag 973, einbeziehen wird.

Der Druck vorliegenden Bandes wurde ermöglicht durch großzügige Hilfe des Hochwürdigsten Herrn Bischofs Dr. Rudolf Graber von Regensburg. Für den Druck der umfangreichen Arbeit des Herrn P. Klemens Jockwig haben

außerdem freundliche Unterstützung gewährt der Hochwürdigste Herr Kardinal Dr. Julius Döpfner, Erzbischof von München und Freising, der Hochwürdigste Herr Bischof Dr. Simon Konrad Landersdorfer von Passau und das Provinzialat der Redemptoristen in Köln. Dafür sei herzlich Dank gesagt.

Die Herausgeber

Fürstprimas Carl Theodor von Dalberg

Von Georg Schwaiger¹

In einer dunklen Nische unserer Kathedrale, gegen die Mitte des nördlichen Seitenschiffes zu, ragt ein schlichtes Marmordenkmal auf. Es fällt dem Besucher nicht ins Auge, und manchem schon hat es Verlegenheit bereitet. Die edlen klassizistischen Maße verraten südliches Formgefühl. Der Todesengel senkt die Fackel vor dem Bildnis dessen, dem der Stein gesetzt ist. Und ein Genius schreibt die Worte „Liebe, Leben, Gottes Wille“ — die letzten Worte des Reichsfürstbischofs Carl Theodor von Dalberg, des Kurzerzkanzlers und Erzbischofs von Regensburg, „als der Engel erschien“.

Fünfhundert Jahre lang, jedesmal wenn der neugewählte Kaiser sich anschickte, jungen Edelleuten den Ritterschlag zu erteilen, hatte der Reichsherold dreimal gerufen: „Ist kein Dalberg da?“ Die Ehre, als erste den Ritterschlag zu empfangen, wurde auf Kaiser Friedrich III. und seinen Sohn Maximilian zurückgeführt. Noch bei den letzten Kaiserwahlen des alten Reiches, 1790 und 1792, hatte der Herold im Römersaal zu Frankfurt so gerufen, und jedesmal war ein Dalberg vorgetreten². Die Geschichte des alten rheinfränkischen Geschlechts zählt viele bedeutende Namen, Kurfürsten, Bischöfe und Domherren, nicht so sehr Männer des Schwertes wie des Geistes und der Wissenschaft. Aus dieser Familie kam der Mann, dessen 150. Todestag wir heute begehen.

¹ Vortrag, gehalten in der bischöflichen Feierstunde zum 150. Todestag des Fürstprimas und Erzbischofs Dalberg, am 10. Februar 1967 zu Regensburg. — Quellen und Literatur anlangend verweise ich auf meine einschlägigen Arbeiten: Die Kirchenpläne des Fürstprimas Carl Theodor von Dalberg, in: Münchener Theologische Zeitschrift 9 (1958) 186—204; Die altbayerischen Bistümer Freising, Passau und Regensburg zwischen Säkularisation und Konkordat (1803—1817), München 1959, bes. S. 54—87, 148—172, 245—296, 309—319; Das dalbergische Fürstentum Regensburg (1803—1810), in: Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 23 (1960) 42—65. — Eine gediegene Zusammenstellung und kritische Würdigung der neueren Literatur, weithin ein neues Dalberg-Bild, bietet R. Reinhardt, Fürstprimas Carl Theodor von Dalberg (1744—1817) im Lichte der neueren Forschung, in: Tübinger Theologische Quartalschrift 144 (1964) 257—275. — Abkürzungen der herangezogenen Archive: ADR = Archiv des Domkapitels Regensburg, Regensburg; GStAM = Bayerisches Geheimes Staatsarchiv, München; OAM = Erzbischöfliches Ordinariatsarchiv (Archiv des Metropolitankapitels), München; OAR = Bischöfliches Ordinariatsarchiv, Regensburg; StAA = Bayerisches Staatsarchiv der Oberpfalz, Amberg. — Der Vortrag ist, mit geringfügigen Änderungen, kürzlich erschienen in: Münchener Theologische Zeitschrift 18 (1967). Nicht mehr herangezogen wurde der Aufsatz von H. Raab, Carl Theodor von Dalberg, in: Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte 18 (1966) 27—39, der für die folgenden Darlegungen keine neuen Gesichtspunkte ergibt.

² K. von Beaulieu-Marconnay, Karl von Dalberg und seine Zeit. I, Weimar 1879, 3.

Sein langes Leben, 1744 bis 1817, gehörte zwei Jahrhunderten, zwei Epochen der abendländischen Geschichte an. Das Jahr 1789, der Ausbruch der großen Revolution in Frankreich, bildet die deutliche Zäsur. Vergessen wir nicht, Dalberg war bereits 45 Jahre alt, als sich in Frankreich der blutige Umbruch formierte, der rasch wie ein Brand im Sturmwind um sich griff und von den überkommenen Mächten nicht mehr ausgelöscht werden konnte. Mit der Revolution gegen die Tradition hatte auch die Tradition der Revolution eingesetzt. Revolution und Maschine wurden die beiden großen Tatsachen des 19. Jahrhunderts.

Dem äußeren Umsturz war die geistige Revolution vorausgegangen. Man nennt diesen unendlich schwierigen, vielschichtigen Prozeß die „Aufklärung“. Jede geschichtliche Macht wird, je länger desto mehr, nicht nur als Segen, sondern auch als Last empfunden. Die Geistesgeschichte kennt das Phänomen der Entlastung des Menschen. Sie vollzieht sich von Zeit zu Zeit, nicht ohne Sturm und Drang. Greifen wir drei charakteristische Entlastungsversuche der abendländischen Neuzeit heraus: Renaissance, Reformation und Aufklärung. Jede dieser Bewegungen wollte den Menschen von Lasten befreien, die sich in der Geschichte der abendländischen Kirche und Gesellschaft mehr und mehr aufgetürmt hatten. Renaissance und Reformation griffen dabei auf ein Ursprüngliches in der Geschichte zurück: die Renaissance auf den idealisierten Menschen der heidnischen Antike, die Reformation auf den „freien Christenmenschen“ des „lauteren Gotteswortes“, des „reinen“, „unverfälschten Evangeliums“. Die Aufklärung, der umfassendste und radikalste der genannten Entlastungsversuche, greift nun vor alle Geschichte auf ein schlechthin Ursprüngliches zurück: auf den Menschen als Vernunftwesen. Und es hebt an der „Prozeß der Vernunft gegen die Geschichte“, als den Windelband den eigentlichen Sinn der Aufklärung gesehen hat³.

Wir können heute mit Sicherheit sagen, daß die positiven Errungenschaften der Französischen Revolution — der Verfassungsstaat, die Sicherung der Grundrechte der Persönlichkeit, wie sie heute die westliche Welt versteht, — auch ohne die „Französische Revolution“ sich durchgesetzt hätten. Großherzog Leopold von Toscana zum Beispiel, Sohn der Kaiserin Maria Theresia, jüngerer Bruder und Nachfolger Kaiser Josephs II., hatte bereits eine „Konstitution“ für sein Land ausgearbeitet. Der großzügige Entwurf kam namentlich deshalb nicht mehr zur Ausführung, weil in Frankreich der totale Umsturz mit allen Greueln ausbrach⁴.

Man hat auch in der katholischen Kirchengeschichtsschreibung längst gelernt, zwischen Aufklärung und Aufklärung zu unterscheiden. Die „katholische Aufklärung“⁵ braucht keine Rechtfertigung mehr. Die Würdigung Johann Michael Sailers, des Heiligen jener Zeitenwende, ist zum bekanntesten Beispiel des Umdenkens geworden. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts wurden gerade einzelne geistliche Territorien des Reiches zu den fortschritt-

³ Vgl. G. Söhngen, *Die Einheit in der Theologie*, München 1952, 288—304.

⁴ A. Wandruszka, *Leopold II., Erzherzog von Österreich, Großherzog von Toskana, König von Ungarn und Böhmen, Römischer Kaiser*. 2 Bde., Wien-München 1964—1965.

⁵ G. Schwaiger, *Die Aufklärung in katholischer Sicht*. In: *Concilium. Revue internationale de théologie* 7 (1967).

lichsten Staatsgebilden ausgebaut. In Kurmainz und Kurköln, im Erzstift Salzburg und in den fürstbischöflichen Hochstiften Passau, Würzburg und Bamberg zum Beispiel sollte nach dem Willen der Bischofsherren alles den neuen Geist der Freiheit und Volksbeglückung atmen. Hier gab man sich mit einer optimistischen Begeisterung, wie sie nur der Aufklärung eigen war, der Bildung und Erziehung hin. Auf diesem Gebiet, auch in der religiösen Volksbildung, wurde Großartiges geleistet. Dies ist die geistige Heimat Dalbergs.

Die Eltern hatten den hochbegabten Jungen ohne jeden Zwang auf die geistliche Laufbahn hingewiesen — die alte Reichskirche bot hier vielfache Möglichkeiten — und der Sohn war diesen Weg völlig freiwillig gegangen, durch sein ganzes Leben, wie er kurz vor dem Tod noch öffentlich bekannt hat. Auch seine grimmigsten Gegner wagten nie, an seiner tadellosen sittlichen Lebensführung zu mäkeln. Die Ausbildung war von einer beglückenden Freiheit und Vielseitigkeit. Immer noch bildeten lateinische Sprache und Kultur das Fundament. Dalberg liebte die Klassiker, er sprach und schrieb Latein fast wie eine andere Muttersprache, dazu selbstverständlich die Sprachen Frankreichs und Italiens. Französische Geistigkeit gab noch den Ton in der Gesellschaft an; doch trat ihr die neue, aus Sturm und Drang, aus Klassik und Romantik mächtig aufbrechende deutsche im späten 18. Jahrhundert immer mehr zur Seite, um sie schließlich zu überrunden. Die stark geistig-musische Begabung der meisten Dalberg tritt im hochgebildeten Mannheimer Theaterintendanten Wolfgang Heribert von Dalberg, dem jüngeren Bruder des Erzbischofs, dem großen Förderer des jungen deutschen Dramas, noch deutlicher hervor. Karl Theodor widmete sich der Philosophie, der Rechtswissenschaft, dem Studium der Natur, den „schönen Wissenschaften“, nicht zuletzt auch der Theologie. Vom Tourismus unserer Zeit her mag man sich nicht ohne leise Sehnsucht der langen Bildungsreise des Siebzehnjährigen erinnern, der Kavalierstour des 18. Jahrhunderts, die zuerst, wie es sich gehörte, nach Italien führte, dann nach Paris und in die Niederlande. Auf dieser nicht nur angenehmen, sondern auch recht mühevollen Reise empfing Dalberg die stärksten Eindrücke der neuen Geistigkeit, besonders in Mailand, Paris, Löwen und Brüssel. Wohl vorbereitet trat er in den Dienst des Reiches und der Reichskirche.

Die siebziger und achtziger Jahre, da er als Statthalter des Mainzer Kurfürsten in Erfurt regierte, wurden wohl die glücklichste Zeit seines Lebens. Mit dem Musenhof von Weimar hielt man freundnachbarliche Verbindung. Zeitgerechte Neuorganisation der Universität Erfurt, Förderung der gesamten Volksbildung, bessere Ausbildung und Besoldung der weltlichen und geistlichen Lehrerschaft, Hebung der Volkswohlfahrt, dazu ein Kreis von Schön- und Freigeistern — das ist die dalbergische Welt der Erfurter Jahre. Es ist eine hochgebildete Welt. Friedrich von Schiller⁶, bei dessen erstem Sohn der Statthalter die Patenschaft übernahm, äußert einmal über Dalberg: „Ich habe wenig Menschen gefunden, mit denen ich überhaupt so gern leben möchte als mit ihm.“ Er übersah freilich auch nicht das manchmal Unstete und Schwankende an seinem Freund und Gönner. Goethe schreibt rückschauend in seiner

⁶ Brief an Gottfried Körner; Jena, 1. März 1790. In: Schillers Briefe. Herausgegeben von F. Jonas, Bd. III, Stuttgart-Leipzig-Berlin-Wien [1892], 54—57.

„Morphologie“⁷: „Einen Freund und Gönner muß ich an dieser Stelle rühmen. Karl von Dalberg war es, ein Mann, der wohl verdient hätte, das ihm angeborne und zudedachte Glück in friedlicher Zeit zu erreichen, die höchsten Stellen durch unermüdete Wirksamkeit zu schmücken . . . Man traf ihn stets rührig, teilnehmend, fördernd, und wenn man sich seine Vorstellungsart im ganzen nicht zueignen konnte, so fand man ihn doch im einzelnen jederzeit geistreich überhelfend. Bei aller wissenschaftlichen Arbeit bin ich ihm viel schuldig geworden . . .“

Es wäre völlig verfehlt, die geselligen Kreise des späten 18. Jahrhunderts, wo man sich gern — wie in der Hofakademie Karls des Großen schon — nach antiken Helden benannte, wo man vielfach einem der überall hervorschießenden „Orden“ und Geheimbünde sich anschloß, mit den apogetischen Augen des 19. Jahrhunderts zu messen. Studenten, Domherren, Beamte, Edelleute und Bischöfe waren darin Mitglieder, weitaus die meisten, ohne je an Untergrabung des Staates oder der Kirche zu denken. Diese sogenannten Geheimbünde waren in der Regel nichts anderes als die zeitgemäße Form gesellschaftlichen Lebens, vergleichbar den Clubs der angelsächsischen Länder in der Gegenwart. Dalberg hat auch in dieser vorrevolutionären Zeit den Geistlichen nie verleugnet. Er war ein gläubiger Mensch in verbindlichen, weltläufigen Formen, der Typ des hochgebildeten geistlichen Edelmannes, wie er in der letzten Epoche der Reichskirche auf den Bischofsstühlen und in den Domkapiteln häufig begegnet. Schillers Braut, Charlotte von Lengefeld, gewann den Eindruck, „daß er so etwas Katholisches in seinem Gesicht und seinem Äußern“ habe⁸. Alexander von Humboldt, der mehrmals wochenlang Dalbergs Gast gewesen war, urteilt 1794: „Je länger ich Gelegenheit habe mit ihm umzugehen, desto mehr überzeuge ich mich von der Reinheit seiner Absichten und von der Vortrefflichkeit seines moralischen Charakters“⁹.

In dieser Zeit hatten sich die Würden Dalbergs in der Reichskirche bereits gehäuft. 1788 hatte er als Coadjutor des Kurfürsten und Erzbischofs von Mainz¹⁰ die Bischofsweihe empfangen. Aber der Tag des Heiligen Römischen Reiches neigte sich dem Abend zu. Die Koalitionskriege der alten Mächte gegen die jungen Revolutionsarmeen nahmen einen kläglichen Verlauf. Ein Vierteljahrhundert zitterte Europa vor ihren Schrecken und unter der harten Faust Napoleons. In keiner anderen Epoche hat die europäische Staatenkarte so rasch und tiefgreifend sich verändert. Staatsgebilde versanken, und neue wurden mit einem Federstrich geschaffen: ein wechselndes Spiel der Mächte, Interessen und Intrigen, über allem aber der politische Wille und die militärische Macht des korsischen Eroberers. Gleichwohl zog Napoleon große und kleine Geister in seinen Bann, Papst Pius VII. ebenso wie Goethe oder Hegel, der gar in Napoleon den „Weltgeist“ verkörpert glaubte¹¹.

⁷ Goethes Werke, Naturwissenschaftliche Schriften, Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, Bd. XIII, textkritisch durchgesehen und mit Anmerkungen versehen von D. Kuhn und R. Wankmüller, Hamburg ²1958, 110.

⁸ Brief Lottes an Schiller; Weimar, 5. Dezember 1789. In: Briefwechsel zwischen Schiller und Lotte, 1788—1805. Herausgegeben von W. Fielitz, Stuttgart [1896], 142.

⁹ Beaulieu-Marconnay I 190 f.

¹⁰ Als Titular-Erzbischof von Tarsus; R. Ritzler - P. Sefrin, *Hierarchia Catholica VI* (Padua 1958) 394.

¹¹ J. Leflon, *La crise révolutionnaire (1789—1846)* (= *Histoire de l'Église*, hsg. von

Die Abtretung des linken Rheinufers an Frankreich im Frieden von Lunéville (1801), der Verlust der geistlichen Kurfürstensitze Mainz, Köln und Trier, war der Anfang vom Ende. Als Frankreich die gierigen Blicke der deutschen Fürsten auf die „Entschädigung aus dem Schoße des Reiches“ lenkte, war der Boden hier längst vorbereitet. Die Zeit der Priesterstaaten war mit dem neuen Jahrhundert abgelaufen. Der Reichsdeputations-Hauptschluß vom 25. Februar 1803, formal eine reichsgesetzliche Ausführungsbestimmung des Friedens von Lunéville, material im Wesentlichen ein französisches Diktat, setzte ihnen und so vielen kleineren weltlichen Territorien des Reiches grundsätzlich ein Ende, und die deutschen Fürsten stürzten sich „wie das Geschmeiß hungriger Fliegen“ auf die blutigen Wunden des Vaterlandes¹². Bis zuletzt hatte die Reichskirche vornehmlich den Bau des tausendjährigen Heiligen Römischen Reiches noch getragen. Nach ihrer Zerschlagung konnten „Kaiser und Reich“ nicht mehr bestehen¹³.

Als Dalberg nach langer Koadjutorzeit die Regierung deutscher Hochstifte und Bistümer übernahm — 1800 in Konstanz¹⁴, 1802 in den rechtsrheinischen Teilen von Mainz¹⁵ und Worms¹⁶ —, war das Schicksal der Reichskirche bereits entschieden. Trotzdem bemühte er sich in zähen Verhandlungen um die Rettung der Bischofssitze¹⁷. Vornehmlich durch seine Festigkeit kam der Paragraph 62 des Reichsdeputations-Hauptschlusses zustande, der die Verfassung der katholischen Kirche Deutschlands retten sollte: „Die erz- und bischöflichen Diözesen verbleiben in ihrem dermaligen Zustande, bis eine andere Diözesaneinrichtung auf reichsgesetzliche Art getroffen sein wird, wovon dann auch die Einrichtung der künftigen Domkapitel abhängt.“ Die „bisherige Religionsübung eines jeden Landes“ sollte gegen Aufhebung und Kränkung aller Art geschützt sein, auch sollte jeder Religion der Besitz und Genuß des Ortskirchenvermögens, der Schulstiftungen usw. nach Vorschrift des Westfälischen Friedens ungestört verbleiben (Paragraph 63). Dalberg ging es darum, daß nach dem Verlust der weltlichen Macht den Bischöfen das *ius dioecesanum* ungeschmälert erhalten bliebe. Er hat dies im Reichsgesetz durchsetzen können; aber die weltlichen Fürsten haben diese Bestimmung in der Folgezeit weithin mißachtet. Mit Ausnahme der Habsburger Lande hat man den „dermaligen Zustand“ nirgends aufrechterhalten, vielerorts war er bald kaum mehr zu erkennen. Der katholischen Kirche Deutschlands drohte

A. Fliche und V. Martin, Bd. 20), Paris 1949. — Vgl. H. Maier, *Revolution und Kirche. Studien zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie (1789—1901)*, Freiburg i. B. ² 1965.

¹² Heinrich von Treitschke, *Deutsche Geschichte im Neunzehnten Jahrhundert*, I, Leipzig ¹⁰ 1918, 184.

¹³ Protokoll der außerordentlichen Reichsdeputation. 6 Bde., Regensburg 1803; Text des Reichsschlusses bei F. Walter, *Fontes juris ecclesiastici antiqui et hodierni*, Bonn 1862, 138—186; G. Schwaiger, *Reichsdeputations-Hauptschluß*. In: *Lexikon für Theologie und Kirche VIII* (² 1963) 1121 f.; H. Rössler, *Graf Johann Philipp Stadion. Napoleons deutscher Gegenspieler*, 2 Bde., Wien-München 1966.

¹⁴ R. Ritzler - P. Sefrin, *Hierarchia Catholica VI* (Padua 1958) 180.

¹⁵ Ebenda 293.

¹⁶ Ebenda 447.

¹⁷ Vgl. R. Reinhardt, *Die Beziehungen von Hochstift und Diözese Konstanz zu Habsburg-Osterreich in der Neuzeit*, Wiesbaden 1966, 226—231.

die Auflösung in eine große Zahl von Landeskirchen protestantischer Prägung, die der Staatsgewalt völlig ausgeliefert waren.

Auf diesem Hintergrund muß man Dalbergs Bemühungen um einen die ganze „deutsche Kirche“ repräsentierenden — und schützenden! — Primas sehen, ferner sein Interesse, daß dieser letzte geistliche Fürst über ein eigenes Territorium verfüge und dadurch von den anderen Fürsten unabhängig sei. Dem Erzbischof ging es nicht um Länder oder um den Primastitel an sich, nie um eine „romfreie Nationalkirche“; an eine Trennung vom Papst hat er nie in seinem Leben gedacht, auch nicht sein Konstanzer Generalvikar Wessenberg. Dalberg ließ sich in all seinen Kirchenplänen nicht von persönlichem Ehrgeiz, nicht von Familienrücksichten oder von ehrgeizigem Machtdrang bestimmen. Die von ihm erstrebte Stellung wäre am besten mit dem Amt des Primas der Kirche Polens in der Gegenwart vergleichbar. Das Motiv seiner Kirchenpolitik war geistliches Verantwortungsbewußtsein für die Kirche in Deutschland. Diese Verantwortung wog um so schwerer, da so viele deutsche Katholiken 1803 unter protestantische Herrschaft gekommen waren, da der Heilige Stuhl durch die Machtpolitik Napoleons weithin ausgeschaltet war, da immer mehr der deutschen Bischofsstühle verwaisten und nicht mehr besetzt werden konnten, da die Domkapitel aufgelöst waren¹⁸. Als Dalberg 1817 starb, gab es in ganz Deutschland rechts des Rheins (ohne Österreich) nur noch die drei Bischöfe von Hildesheim¹⁹, Passau²⁰ und Eichstätt²¹, drei gebrechliche Greise. Von allen Domkapiteln befand sich allein das zu Regensburg noch im Amt und im alten Pfründengenuß. Dies war die Situation, der Dalberg gegenüberstand. Deshalb hatte Sailer schon 1802 ausgerufen: „Wohl der Deutschen Kirche, wenn ihr Dalberg gerettet wird und Dalberge nachwachsen“²².

Da sich die Stadt Mainz, der vornehmste Sitz der alten Reichskirche, in französischer Hand befand, bestimmte Paragraph 25 des Reichsschlusses von 1803²³: „Der Stuhl zu Mainz wird auf die Domkirche zu Regensburg übertragen. Die Würden eines Kurfürsten, Reichserzkanzlers, Metropolitan-Erzbischofs und Primas von Deutschland bleiben auf ewige Zeiten damit vereinigt.“ Die Metropolitangerichtsbarkeit sollte sich über das ganze rechtsrheinische Deutschland erstrecken, ausgenommen die Gebiete preußischer und österreichischer Hoheit. Diese Ordnung erfolgte ausdrücklich nur von reichswegen. Dalberg, nach Reichs- und Kirchenrecht legitimer Erzbischof von Mainz, trat in diese Würden ein. Er zählte damals 59 Jahre. Regensburg hatte man deshalb als Sitz des Kurerzkanzlers gewählt, weil hier der Reichstag versammelt war.

¹⁸ Über das Regensburger Domkapitel: Schwaiger, Die altbayerischen Bistümer, 248—275.

¹⁹ Franz Egon von Fürstenberg (1786—1825); *Hierarchia Catholica* VI 236.

²⁰ Leopold von Thun (1796—1826); *Hierarchia Catholica* VI 330; Schwaiger, Die altbayerischen Bistümer, 122—142.

²¹ Joseph von Stubenberg (1791—1824); *Hierarchia Catholica* VI 212; Schwaiger, Die altbayerischen Bistümer, 416 (Reg.).

²² Brief vom 9. September 1802 an I. H. Freiherrn von Wessenberg, Generalvikar Dalbergs in Konstanz; H. Schiel, Johann Michael Sailer, Briefe, Regensburg 1952, 256. Zum engen, vertrauten Verhältnis Dalbergs zu Sailer (bis zu Dalbergs Tod!) siehe ebda. S. 115, 122, 219, 267, 271, 309, 350, 434.

²³ Siehe Anm. 13.



Fürstprimas Carl Theodor von Dalberg

Das erwähnte Reichsgesetz schuf auch den Kurerzkanzlerstaat. Er wurde gebildet aus den Fürstentümern Aschaffenburg und Regensburg und aus der Grafschaft Wetzlar. Das neue Fürstentum Regensburg²⁴ hatte man aus vielerlei Bestandteilen zusammengefügt: aus der Reichsstadt Regensburg, die damals etwa 22000 Einwohner zählte, aus dem fürstbischöflichen Hochstift mit den Reichsherrschaften Wörth, Donaustauf und Hohenburg im Nordgau, aus den gefürsteten Reichsstiften St. Emmeram, Ober- und Niedermünster, ferner dem Besitz des Domkapitels und sämtlicher anderen Stifte und Klöster der Stadt Regensburg. Abgesehen von den beiden geistlichen Ritterorden war der Kurerzkanzler der einzige geistliche Fürst, der noch im Reichstag sprechen konnte.

Dalberg ließ dem noch lebenden letzten Fürstbischof von Regensburg, Joseph Konrad von Schroffenberg, alle Rücksicht angedeihen²⁵. Er beschränkte sich auf landesherrliche Befugnis und enthielt sich jeder Einmischung in die Bistumsgeschäfte. Als der Fürstbischof am 4. April 1803 in Berchtesgaden starb, ließ Dalberg nach dem geltenden Kirchenrecht das Domkapitel in die kanonischen Rechte eintreten. Der Domdekan und Weihbischof Johann Nepomuk Freiherr von Wolf wurde zum Kapitelsvikar gewählt. Die Domherrn beeilten sich aber, ihrem Landesherrn Dalberg auch die administratio in spiritualibus anzubieten. Der Domdekan äußerte in der Sitzung²⁶, auch bei bestem Willen und beharrlichstem Eifer könne das Kapitel, auf sich allein gestellt, im ungleichen Kampf gegen den herrschenden Zeitgeist gar leicht unterliegen. Dalberg nahm die geistliche Verwaltung an unter der Bedingung, daß der Papst seine Bestätigung gebe²⁷. Gleichzeitig wandte er sich selbst an den Heiligen Stuhl mit der Bitte, der reichsrechtlichen Übertragung des Mainzer Sitzes auf die Regensburger Domkirche kanonische Gesetzeskraft zu verleihen. Wegen seines korrekten Vorgehens erntete er das Lob des Papstes.

Die kurbayerische Regierung unter dem Ministerium Montgelas betrieb damals energisch den Ausbau einer geschlossenen Landeskirche. Ein vom Kurfürsten unabhängiger Erzbischof war ihr verhaßt. Zudem erstrebte man die Eingliederung des Fürstentums Regensburg. Aus diesen Gründen schürte Kurbayern, das sich in diesen Jahren nicht gerade durch zarte Rücksichten auf kirchliche Belange hervortat, in Rom mit allen Mitteln gegen Dalberg: er betreibe die schismatische Trennung vom Papst, die Errichtung einer Nationalkirche und wolle offensichtlich als Patriarch an ihre Spitze treten. Der bayerische Gesandte beim Heiligen Stuhl, der zwielichtige Titularbischof Häffelin, machte sich zum Sprecher bösester Verleumdungen²⁸. Vornehmlich

²⁴ G. Schwaiger, Das dalbergische Fürstentum Regensburg (1803—1810). In: Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 23 (1960) 42—65.

²⁵ Zum Folgenden: G. Schwaiger, Die Kirchenpläne des Fürstprimas Karl Theodor von Dalberg. In: Münchener Theologische Zeitschrift 9 (1958) 186—204; ders., Die altbayerischen Bistümer, 111—121, 148—172.

²⁶ Protokolle des Domkapitels Regensburg, 16. April 1803. ADR.

²⁷ Protokolle des Domkapitels Regensburg, 3. Mai 1803. ADR.

²⁸ Schon 1803 sprach Freiherr von Gravenreuth, der bayerische Gesandte in Wien, dem Nuntius Severoli gegenüber vom „Patriarchen“ Dalberg. In einer Note an Kardinalstaatssekretär Consalvi vom 17. Februar 1804 erinnert Häffelin zuerst an das Schreckgespenst des Emser Kongresses (1786) und fährt dann fort: „Qui peut ré-

auf Grund dieser Umtriebe wurde Dalberg vom Papst zunächst nur zum provisorischen Administrator des Bistums Regensburg bestellt²⁹. Erst am 1. Februar 1805 bestätigte ihn Pius VII. als Erzbischof von Regensburg, mit allen Rechten der alten Metropole Mainz³⁰. Zum neuen Erzbistum Regensburg gehörten jedoch nur der Mainzer Sprengel rechts des Rheins und das Fürstentum Regensburg. Für das übrige Regensburger Bistumsgebiet blieb Dalberg weiterhin nur Administrator, weil Bayern eben den genannten Widerstand leistete. Dieser Rechtsakt erfolgte in Paris. Pius VII. war dorthin zur Krönung Napoleons gekommen, genauer gesagt: hatte kommen müssen. Dalberg wollte in persönlichen Verhandlungen mit dem Papst und mit Unterstützung Napoleons eine kirchliche Neuordnung in Deutschland erreichen, weil die Verhandlungen über ein Reichskonkordat zu Wien bisher ergebnislos verlaufen waren. Der liebenswürdige Benediktinerpapst empfing den deut-

pondre qu'un Electeur Archichancelier, Métropolitain et Primat, rivêtu lui seul de tous les pouvoirs ecclésiastiques, ne se déclare Chef ou Patriarche de l'Église Germanique? Cette perspective, quelque'éloignée qu'elle puisse être, mérite toute l'attention et toute la sollicitude du St. Siège. Si un seul Métropolitain ou un Primat réunit tous les évêques d'Allemagne, quelle influence restera-t-il au Souverain Pontif sur les aliénations de l'Église de Germanie?" — Gleichzeitig schreibt Häffelin an Kardinal Fesch, den französischen Botschafter in Rom, ein Erzkanzler könne im westlichen Kaiserreich dieselben Spaltungen hervorrufen, wie man sie im Osten erlebt habe. — Noch unverblümter hetzt Häffelin in seiner Note an Consalvi vom 26. Juli 1805: Durch Errichtung eines bayerischen Erzbistums wirke der Papst dem drohenden Schisma entgegen — „le schisme dont l'église d'Allemagne est menacée dès le moment, que toute l'autorité ecclésiastique est confiée à un seul métropolitain; . . . il est à prévoir qu'il ne se passera un siècle et peut-être pas un demi siècle que l'Église Germanique sera séparée de celle de Rome.“ GStAM. MA III Bayerische Gesandtschaft beim Päpstl. Stuhl 1. — Derselbe Titularbischof Häffelin spricht in seinem Bericht vom 28. März 1808 von der „mönchischen Unbeugsamkeit“ Pius' VII., welche die Milde und Mäßigung des Kaisers Napoleon erschöpft habe; nun sei der Kaiser gezwungen, wirksamere Mittel zu ergreifen, den ganzen Kirchenstaat zu besetzen; wenn der Papst sich weigere, die Scheidung der Gewalten anzuerkennen, werde der Kaiser ein allgemeines Konzil berufen müssen, um Pius VII. abzusetzen und der Kirche ein anderes Oberhaupt zu geben, welches die Autorität der souveränen Fürsten respektiere und respektieren lasse. GStAM. MA III Bayer. Gesandtschaft beim Päpstl. Stuhl 3 (chiffriert). — Am 14. Januar 1810, da Pius VII. in der Gewalt Napoleons sich in Frankreich befindet, schreibt Häffelin: Pius VII. halte immer noch starr an seinem System fest und gehe nicht auf die Pläne Napoleons ein; „in diesem Fall sind die Kardinäle und Prälaten ermächtigt, der Kirche ein anderes Haupt zu geben und die Schutzmacht seiner Majestät des Kaisers [Napoleon] anzurufen, um den alten Papst in irgendein Kloster oder einen anderen sicheren Ort zu weisen, wie das Konzil von Konstanz Kaiser Sigismund gebeten hat, den Papst Johannes XXIII. festzusetzen und an einem festen Ort einschließen zu lassen.“ Als Napoleon am 7. Mai 1810 die Auflösung der Orden und die Aufhebung der Klöster Roms befahl, pries Häffelin diese weise Maßnahme des großen Napoleon, da durch die Mönche sich überall der geheime Einfluß des Papstes gezeigt habe. Er ergeht sich dabei in schlimmsten Auslassungen gegen das Klosterwesen überhaupt. GStAM. MA III Bayer. Gesandtschaft beim Päpstl. Stuhl 4. Über diesen merkwürdigen Bischof: G. Schwaiger, Häffelin. In: Lexikon für Theologie und Kirche IV (2 1960) 1311.

²⁹ Breve vom 15. Juli 1803. OAR. Bischofsakt Dalberg.

³⁰ Bulla erectionis cathedralis ecclesiae Ratisbonensis in metropolitanam. Abschrift. OAR. Bischofsakt Dalberg.

schen Erzbischof mit großer Freundlichkeit und legte ihm persönlich das erzbischöfliche Pallium um die Schultern. Auf den Widerstand der Kurienkardinäle hin wurde aber der gewünschte Titel eines Primas Germaniae nicht in die Bulle aufgenommen. Doch der Papst sagte zu Dalberg mündlich: „Führen Sie ihn! Führen Sie ihn!“³¹ Auf die päpstliche Frage, was er seinen Bestrebungen zugrunde lege, antwortete Dalberg mit dem Schriftwort: „Suchet zuerst das Reich Gottes!“ (Matth. 6, 33). Und der Papst darauf: „Dann werden wir bald eins sein“³².

Aber die Neuordnung der verwüsteten Kirche Deutschlands lag im Frühjahr 1805 weder in der Macht des Papstes noch in der Möglichkeit des Erzbischofs von Regensburg. Dalberg kam tief enttäuscht zurück. Fieberhaft begann er neue Pläne zur Rettung der Kirche auszudenken. Er wußte, daß sein Staat und damit die Grundlage seines politischen Einflusses höchst gefährdet war, daß er selber an der Schwelle des Alters stand. Er wußte auch, so gut wie der Papst, daß ein einziger Mann die Politik, auch die Kirchenpolitik Europas bestimmte: Napoleon. Dalberg wollte die deutsche Kirche erhalten und retten: auch mit und durch Napoleon. Dies ist der Grund, warum er nach langer Überlegung Ende Mai 1806 versuchte, den Kardinal Fesch, Napoleons Onkel, als seinen Koadjutor zu gewinnen. Die ungesetzliche Ernennung, der die erbetene Bestätigung des Papstes versagt blieb, war ein schier verzweifelter Schritt des Erzkanzlers; er ist ihm schwer verübelt worden, auch von seinen Freunden. Die Mitteilung des Entschlusses an das Regensburger Domkapitel spiegelt tiefe Trauer: angesichts der drohenden Säkularisation der Erzkanzlerstaaten, wodurch er den letzten Anwalt der deutschen Kirche entrechtet glaubt, sieht er in der Ernennung des Kardinals Fesch das „einzige Rettungsmittel“³³.

Kurz darauf kam unter dem Druck Napoleons der „Rheinbund“ zustande, ein Zusammenschluß der deutschen Mittelstaaten unter Ausschluß Preußens und Österreichs. Napoleon war sein Schutzherr. Die neuen Königreiche Bayern, Württemberg und Sachsen bildeten hierin mit anderen Staaten einen lockeren Bund. Dalberg war am Zustandekommen unbeteiligt gewesen, ließ sich aber jetzt bestimmen, als Fürstprimas an die Spitze zu treten. Seine Rheinbundpolitik wuchs aus seinem Reichsdenken. Er sah im Rheinbund eine dritte Kraft zwischen den Vormächten Österreich und Preußen. Ein ähnliches Denken hatte ihn schon zur Zeit des „Fürstenbundes“ in den achtziger Jahren bewegt, obwohl er grundsätzlich stets treu, wenn auch ohne Devotion, zum Kaiser hielt. In Wien wußte man das. Was bei den übrigen Fürsten des

³¹ Niederschrift des Mainzer (Aschaffener) Weihbischöfs Kolborn, der den Verhandlungen Dalbergs mit Pius VII. zu Paris als Zeuge beigewohnt hatte, vom 8. März 1805. OAR. Bischofsakt Dalberg.

³² Mündlicher Bericht Dalbergs an Prof. J. M. Sailer, enthalten im Brief Sailers (am Tag nach der Unterredung) an Eleonore Auguste Gräfin Stolberg-Wernigerode, Regensburg (17. April) 1805; bei Schiel, J. M. Sailer, Briefe, 308 f.

³³ Schreiben Dalbergs an das Domkapitel, Regensburg, 26. Mai 1806 [Tag der Ernennung Feschs zum Koadjutor]. Die Antwort wird nach Wörth geschickt. Protokoll des Domkapitels Regensburg, 29. Mai 1806. ADR. — Ähnlich verteidigt der dalbergische Staatsminister Freiherr von Albin diesen Schritt seines Herrn im Patent an die Reichstagsgesandten zu Regensburg (Regensburg, 27. Mai 1806). Druckexemplar OAM. B 53.

„Rheinbundes“ als geschickte Politik gepriesen oder doch als politische Notwendigkeit hingenommen wurde, hat man im Fall Dalberg als Verrat an der deutschen Sache hingestellt³⁴. Die einseitige, aber beherrschende kleindeutsch-preußische Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts übersah dabei nur gern, daß so viele deutsche Kronen der napoleonischen Sonne ihren Glanz verdankten. Kaiser Franz II. legte vierzehn Tage nach Unterzeichnung der Rheinbundakte die ehrwürdige Krone des Heiligen Römischen Reiches nieder. Von der Balustrade der Kirche zu den neun Chören der Engel, Am Hof zu Wien, ließ er das Ende des Reiches durch den Herold verkünden. Fürstprimas Dalberg, der letzte Erzkanzler dieses Reiches, hat schwer unter diesen Ereignissen gelitten. Unsere Epoche weiß um die Tragik, Verantwortung in Staat und Kirche tragen zu müssen, und dennoch das Schicksal nicht wenden zu können. Freunde berichten, daß Dalberg damals von schweren Depressionen heimgesucht wurde³⁵. Er glaubte sich mitschuldig am Zusammenbruch des Reiches, und doppelt drückte ihn jetzt auch das fortgesetzte Mißtrauen der Römischen Kurie. Er floh in das alte Schloß der Regensburger Fürstbischöfe nach Wörth. In der Einsamkeit der weiten Donaulandschaft und der schwermütigen, dunklen Berge des vorderen Bayerischen Waldes suchte er seinen inneren Frieden wiederzufinden.

Entmutigen ließ sich Dalberg trotz aller Enttäuschungen nicht. Entsprechend der neuen politischen Situation bemühte er sich jetzt um eine kirchliche Neuordnung für die Staaten des Rheinbundes. Daß Dalberg seinen Staat nicht als private Domäne, sondern vorwiegend als Werkzeug zur Erhaltung der Kirche ansah, beweist deutlich sein Verhalten im Jahr 1807. Die französische Regierung bot ihm an, aus seinen Ländern einen dalbergischen Familienbesitz zu machen. Dies wies er entschieden zurück: als geistlicher Fürst habe er geschworen, seiner Kirche nichts zu vergeben. Napoleon äußerte einmal sichtlich beeindruckt: Er ist der einzige, der mich nie um etwas gebeten hat³⁶. Im selben Jahr 1807 schrieb der Kurienkardinal Michele di Pietro in einem Gutachten für Pius VII.: Monsignore Dalberg wolle sich zum Papst in Deutschland machen; er habe sich offenkundig mit den häretischen Fürsten zur Zerstörung der katholischen Kirche verschworen; der Erzbischof von Regensburg sei ein blindes Werkzeug höllischer Umtriebe³⁷.

Gestatten Sie mir an dieser Stelle eine persönliche Bemerkung. Ich habe einige zehntausend Originaldokumente dieser Epoche der Reichs- und Kirchengeschichte in Händen gehabt. Aus dieser Kenntnis erlaube ich mir das Urteil: kein zweiter weltlicher oder geistlicher Fürst hat sich in dieser Zeit mit dem Einsatz seiner ganzen Persönlichkeit um die Erhaltung und Neuordnung der katholischen Kirche in Deutschland so bemüht wie Dalberg.

Ein Erfolg war freilich seinen Konkordatsplänen jetzt so wenig beschieden wie später auf dem Wiener Kongreß der europäischen Mächte und auf dem

³⁴ Vgl. Reinhardt, Fürstprimas Karl Theodor von Dalberg, 263 f., 269 f.

³⁵ H. Becher, Der deutsche Primas, Kolmar (1943), 69 f., 73 f.

³⁶ B. Bastgen, Bayern und der Heilige Stuhl in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, I, München 1940, 253.

³⁷ B. Bastgen, Der Entwurf des Regensburger Erzbischofs Dalberg zu einem Konkordat für den Rheinbund und seine Ablehnung durch Rom. 14. Jahresbericht des Vereins zur Erforschung der Regensburger Diözesengeschichte, Metten 1940, 1—27.

Bundestag in Frankfurt³⁸. Die Verbindung mit Napoleon mußte den redlichen Fürstprimas um so mehr in schiefes Licht bringen, je schroffer Napoleon Papst Pius VII. behandelte — Dalberg hat 1811 nachdrücklich in Paris die Freilassung des Papstes gefordert! — und je stärker in Deutschland die nationale Empörung über die französische Herrschaft wuchs. Inzwischen hatte Napoleon 1810 das Fürstentum Regensburg an den König von Bayern gegeben. Dalberg erhielt das Großherzogtum Frankfurt; aber dieser Staat war von Anfang an nicht mehr in Beziehung zu seiner geistlichen Würde gesetzt. Als der Glücksstern des Kaisers der Franzosen im russischen Winter, dann in den mörderischen Schlachten bei Leipzig und Waterloo erlosch, war auch das Ende der dalbergischen Landeshoheit gekommen. Es blieben allein die geistlichen Würden. Es blieb die Last der Verantwortung.

Als Landesherr und Bischof war Dalberg von peinlicher Gewissenhaftigkeit, in seiner Amtsführung von kantischem Pflichtbewußtsein geleitet. Den Großteil der vielfältigen Korrespondenzen erledigte er eigenhändig. Nie setzte er seine Unterschrift unter ein Dokument, ohne es gelesen zu haben. Zu den vielen Verpflichtungen in der großen Reichs- und Kirchenpolitik, den mühevollen Reisen durch halb Europa, kamen die landesherrlichen und bischöflichen Aufgaben. Wenn Dalberg in Regensburg weilte, hielt er gewöhnlich die Pontifikalfunktionen selber, damit Weihbischof Wolf manchmal in das Bistum Freising reisen konnte, das seit 1803 keinen Bischof mehr besaß. Er nahm häufig an den Geistlichen-Rats-Sitzungen teil. Das bischöfliche Konsistorium zu Regensburg übte in dieser Zeit noch immer die herkömmliche Gerichtsbarkeit über den Klerus, auch mit einprägsamen äußeren Strafen. Kooperatoren etwa, deren Schuld durch einen verfänglichen Brief erwiesen war, wurden gleich „mit Sack und Pack“ zitiert und nach dem Spruch des Konsistoriums im Turm des bischöflichen Schlosses zu Wörth an der Donau bei Wasser und Brot eingesperrt³⁹. Es ist nun bezeichnend, daß Erzbischof Dalberg solche Priester zu sich kommen läßt. Er spricht allein mit ihnen. Er redet ihnen ernst und doch in großer Güte zu. Protokolleinträge lassen dies noch erkennen. Und, wenn der Erzbischof anwesend war, blieb so manchem der harte Gang nach Wörth erspart.

Dalberg besaß einen starken, fast unerschütterlichen Glauben an die guten Möglichkeiten im Menschen. Er war den Menschen gegenüber Optimist — und darin ganz Regent der Aufklärung, gerade auch der katholischen Aufklärung. Das Ziel war die „Glückseligkeit“, das leibliche und geistig-religiöse Wohl des Menschen. Unermüdlich setzte er sich als Landesherr und Bischof für die Bedürfnisse der Mitmenschen, besonders seiner Untertanen, ein. Die materiellen Opfer, die er in diesem Dienst gebracht hat, sind einmalig. Er hat auf weite Strecken seines Lebens beträchtliche Einkünfte bezogen, für sich selber aber stets ganz schlicht gelebt, und Hunderttausende von Gulden — in der heutigen Kaufkraft wären dies viele Millionen — laufend für die Verbesserung der sozialen Struktur, der Wirtschaft, für die Seelsorge, für die Bildungsanstalten zur Verfügung gestellt — nicht nur als Almosen, sondern zur grundlegenden Verbesserung, zur Verbesserung der Struktur⁴⁰. Für

³⁸ Schwaiger, Die Kirchenpläne des Fürstprimas Karl Theodor von Dalberg, 202 f.

³⁹ Protocollum consistoriale Ratisbonense, 14. und 25. Mai 1805, 29. Januar 1807. OAR.

⁴⁰ Th. J. Scherg, Das Schulwesen unter Karl Theodor von Dalberg, besonders im

alle Diener des „allgemeinen Wohls“, die Beamten, die Geistlichen und vor allem die Lehrkräfte, die damals in den unteren Rängen oft recht dürftig besoldet waren, legte er auskömmliche Einkommen fest. Wo ist heute ein Staat, der seine Beamten stets auf ein Vierteljahr im Voraus bezahlt? Der letzte Fürstbischof von Regensburg, Joseph Konrad Freiherr von Schroffenberg, und sein geistlicher Nachfolger, Erzbischof Dalberg, haben dies in ihren Ländern stets getan, auch in den Zeiten größter kriegerischer Bedrängnis.

Die Entfaltung aller guten Anlagen im Menschen gehört für Dalberg zur Glückseligkeit. Der Mensch muß eingeführt werden in das Reich des Wahren, Guten und Schönen — in das Reich Gottes; er muß emporgehoben werden zur Quelle allen Lebens, zu Gott. Dies geschieht durch Bildung, Kunst und Religion. Das Bildungsideal der katholischen Aufklärung wird hier klar sichtbar. Deshalb ist Dalberg sein ganzes Leben lang bemüht um eine Verbesserung der Seelsorge, besonders der Katechese und Predigt, um die Hebung des Bildungswesens überhaupt, der Schulen, Universitäten, Akademien, der öffentlichen Bibliotheken und Theater, die er als moralische Schaubühne im Sinne seines Freundes Schiller betrachtet. Aber Bildung ist ihm kein Ersatz für Religion. Die Auffassung Goethes — weithin die Haltung der deutschen Klassik! — ist bekannt: „Edel sei der Mensch, hilfreich und gut!“, oder, deutlicher noch: „Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, hat auch Religion. Wer jene beiden nicht besitzt, der habe Religion!“⁴¹ Dies ist nicht die Auffassung Dalbergs. Bei aller Hochschätzung von Bildung, Kunst und Wissenschaft: Das letzte, das entscheidende Stück des Weges zu Gott kann der Mensch nur gehen durch die Selbstoffenbarung Gottes in seinem Sohn Jesus Christus. Der Lehrer, der Seelsorger muß diesen Weg aufzeigen und erschließen. Damit ist die Seelsorge, damit ist die Kirche unentbehrlich für den Weg des Menschen zur vollen Seligkeit in Gott.

Es ist nicht richtig, wenn man Dalberg als theologisch ungebildet bezeichnet hat. Mehrfach hat er sich in seinen gedruckten Werken — abgesehen von den vielen Zeugnissen der bischöflichen Wirksamkeit — mit theologischen Fragen befaßt. In seinem Nachlaß findet sich sogar der handschriftliche Entwurf einer Theodizee⁴². Er hat, mit allen bedeutenden Bischöfen und Theologen seiner Zeit, die erstarrte, unfruchtbar gewordene Barockscholastik des 18. Jahrhunderts abgelehnt, wie dies auch Sailer und die älteren Tübinger

Fürstentum Aschaffenburg 1803—1813 und im Großherzogtum Frankfurt 1810—1813. 2 Teile, München-Solln 1939; ders., Dalbergs Hochschulstadt Aschaffenburg. 3 Bde. Aschaffenburg 1951—1954; F. Koepfel, Karl von Dalbergs Wirken für das Hochstift Würzburg unter Franz Ludwig von Erthal. In: Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 17 (1954) 253—298; Schwaiger, Das dalbergische Fürstentum Regensburg, 54—57; B. Hubensteiner, Dalberg und das Fürstentum Aschaffenburg, in: *Schöne Heimat* 54 (1965) 383—387.

⁴¹ K. Sell, *Die Religion unserer Klassiker*. Lessing, Herder, Schiller, Goethe. Tübingen und Leipzig 1904, 179.

⁴² C. Will, *Verzeichnis der Schriften des Fürsten-Primas Carl von Dalberg*, in: *Verhandlungen des Historischen Vereins für Oberpfalz und Regensburg* 49 (1897) 269—275; E. Reinhard, *Karl von Dalberg als Schriftsteller*, in: *Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft* 58 (1938) 440—462; A. Allgeier, *Martin Gerbert und Karl Theodor von Dalberg*, in: *Freiburger Diözesan-Archiv* 69 (1949) 66—91; H. Huber, *Der Nachlaß des Fürstprimas Karl von Dalberg*, in: *Aschaffener Jahrbuch* II (1955) 271—276.

getan haben. Gewiß, Dalberg war weder systematischer Theologe noch Dogmenhistoriker. Man spürt dies deutlich in der Art, wie er etwa die Heilige Schrift und die Väter heranzieht, die beide in seiner persönlichen Frömmigkeit eine große Rolle spielen. Man spürt bei ihm das brennende Bedürfnis, von der Heiligen Schrift her in der Entfaltung und in der Verkündigung der christlichen Lehre einen neuen Anfang zu setzen. Die alten theologischen Systeme waren nicht nur im Spott der Aufklärer, sondern namentlich in der unerbittlichen Kritik Immanuel Kants zusammengebrochen, bei den Protestanten und bei den Katholiken. Wir spüren bei Dalberg, der gewiß kein Theologe im fachlichen Sinn war, auch nicht sein wollte, die Bemühung um den neuen Ansatz auf dem sicheren Fundament der Heiligen Schrift⁴³.

Dalberg ist auch ein Fürst der katholischen Aufklärung in seiner grundsätzlichen religiösen Toleranz und in seiner Achtung vor jeder religiösen Überzeugung. Er nahm die Verschiedenheit der christlichen Bekenntnisse als Gegebenheit hin und blieb dennoch, wie so viele katholische Kirchenmänner seiner Zeit, um die Wiedervereinigung der getrennten Kirchen bemüht, besonders in seinen letzten Jahren, wie der Trierer Weihbischof Hontheim, wie Sailer und Hirscher.

Bei Verteidigern kirchlicher Freiheit ist es stets ein untrügliches Zeichen für die Wahrhaftigkeit ihres Strebens, wenn sie dort, wo sie selber die Macht besitzen, der anderen Konfession diese Freiheit gewähren. In diesem Augenblick wird deutlich, ob der Ruf nach Freiheit nur der Macht wegen erhoben wird, oder aber aus Treue zum Prinzip, aus innerer Wahrhaftigkeit. Dalberg übte als Landesherr in konfessionellen Dingen allergrößte Zurückhaltung. Ich habe dies in einer größeren Studie für Regensburg nachgewiesen⁴⁴. Ähnliches gilt für Fulda. Trotz seiner Vorliebe für Bildung und Erziehung mischte er sich als Landesherr nicht in den Betrieb der geistlichen Häuser ein. Aus seiner großzügigen finanziellen Unterstützung leitete er kein landesherrliches Aufsichtsrecht über kirchliche Institutionen ab. Diese Feststellung erhält ihr volles Gewicht erst dann, wenn man die diesbezügliche Praxis anderer Landesherren in dieser Zeit kennt. Die Visitation des Regensburger Priesterseminars im März 1804 hielt Dalberg ausdrücklich als Administrator des Bistums ab. Den Anlaß dazu hatte zudem eine von allen siebenunddreißig Alumnun unterschriebene Bittschrift an ihn geboten⁴⁵.

Die Stadt Regensburg, über die Dalberg von 1803 bis 1810 als Landesherr gebot, erfuhr seine Sorge in besonderem Maße⁴⁶. Die Finanzen der Reichsstadt waren bei seinem Regierungsantritt völlig erschöpft. Ende 1802 betrugen die Kapitalschulden 1 537 594 fl, für welche jährlich über 72 000 fl an Zinsen aufgebracht werden mußten — die Hälfte der durchschnittlichen Brutto-Einnahmen. Dies bedeutete den Bankrott. Die Schuldenlast war bisher mit jedem Jahr gewachsen. Dalberg griff hier sofort ein. Durch ein Edikt vom 26. Oktober 1803 gab er einen auf vierzig Jahre gestaffelten Schuldentilgungsplan

⁴³ Reinhardt, Fürstprimas Karl Theodor von Dalberg, 266—268.

⁴⁴ Das dalbergische Fürstentum Regensburg; in: Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 23 (1960) 42—65.

⁴⁵ Visitationsprotokoll des Geistl. Rates Johann Joseph Eckher vom 11. März 1804, dazu die Niederschriften der Alumnun. StAA. Rg. KI. 6208. Schwaiger, Die altbayerischen Bistümer, 311—318.

⁴⁶ Schwaiger, Das dalbergische Fürstentum Regensburg.

bekannt. Bis 1810 gelang es ihm, trotz der Kriegskatastrophen die Schulden der Stadt um rund 300 000 fl zu verringern. Ungleich vorteilhafter standen die ökonomischen Verhältnisse der geistlichen Dotationsobjekte des Fürstentums. Dalberg hob nicht nur kein Stift oder Kloster auf, wenn es nicht von selbst zerfiel; er beließ ihnen allen Besitz und verlangte lediglich zehn Prozent des laufenden Einkommens als mäßige Steuer an die Staatskasse. Dalberg ließ unter anderem das „Neue Haus“ mit dem Stadttheater bauen, das noble Palais zwischen Dominikanerkirche und Schottenkloster, das Keplerdenkmal und den Obelisk für den großen Wohltäter der Stadt, den Fürsten Carl Anselm von Thurn und Taxis. Als im österreichisch-französischen Krieg im April 1809 große Viertel Regensburgs und fast ganz Stadtamhof, das zu Bayern gehörte, in Flammen aufgingen, organisierte Dalberg mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln erste Hilfe für die unglückliche Bevölkerung. Plündernde Soldaten hatten die Katastrophe vollgemacht. Allein in der Stadt Regensburg wurde der Brandschaden auf 416 903 fl geschätzt. Auf die Bemühungen Dalbergs hin versprach Napoleon eine Entschädigung von einer Million Francs. Aber diese Last wurde später auf Bayern abgeschoben und konnte erst in langen Prozessen teilweise erfochten werden. In der schwer heimgesuchten Stadt mußte die dalbergische Regierung nicht nur mehr als 5000 Verwundete unterhalten, sondern auch Zehntausende von durchziehenden Soldaten mit ihren Offizieren und dem ganzen Troß verpflegen. In dieser verzweifelten Situation, wo immer wieder mit weiteren Plünderungen der französischen Truppen gedroht wurde, mußte der dalbergische Minister Albini auch einen Teil des Kirchensilbers heranziehen, doch geschah dies mit äußerster Schonung, was den Dom betrifft, im Einvernehmen mit dem Domkapitel, das sich der allgemeinen äußersten Not nicht verschloß⁴⁷. Der bayerische Gesandte in Regensburg und spätere königliche Minister Alois Franz Freiherr von Rechberg hat diese schrecklichen Monate in Regensburg miterlebt. Er konnte Einsicht in alle Rechnungen, in die gesamte dalbergische Verwaltung nehmen. Sein Bericht an den König von Bayern, vom 5. und 6. April 1810⁴⁸, ist eine glänzende Bilanz sauberer, sparsamer Verwaltung unter härtesten äußeren Bedingungen. Rechberg konnte nur mit Worten höchster Anerkennung von der uneigennützigten Verwaltung Dalbergs und seines Ministers Albini sprechen. Er konnte sich überzeugen, daß der Fürstprimas die ganzen acht Jahre seiner Regierung keinen Kreuzer aus dem Fürstentum Regensburg zog, vielmehr reiche Geschenke und Stiftungen aus seinen Privatmitteln machte, daß er einige hunderttausend Gulden Staatsschulden (von der Reichsstadt her) abtrug, die Stadt verschönerte und öffentliche Anlagen errichtete. Rechberg sah mit eigenen Augen die Belege, daß Dalberg, der absolute, keiner irdischen Instanz verantwortliche Landesherr, für sechs Pferde, die er aus Aschaffenburg mitgebracht hatte, dem Rentamt zu Regensburg die volle Fourage vergütete, damit sein Nachfolger nicht sagen könne, er habe dem Staat etwas gekostet. Bei der Übergabe Regens-

⁴⁷ Protokolle des Domkapitels Regensburg, 20., 24. und 29. März 1810. Die Fürstprimatische Landesdirektion stellte dem Kapitel am 8. April 1810 für das abgegebene Domsilber einen Staatsschuldschein über 5712 fl 13 kr 2 hl aus. Protokoll des Domkapitels Regensburg, 17. Mai 1810. ADR.

⁴⁸ GStAM. MA. 1902 Nr. 323.

burgs an Bayern gab der Fürstprimas noch einmal einen Beweis seiner hochherzigen Gesinnung. Damals hatte er noch Anspruch auf 144 000 fl ausstehender Einkünfte als Landesherr. Diese ganze stattliche Summe — in heutiger Kaufkraft des Geldes wären es Millionen — schenkte er an die Schulen, die Kranken- und Armenhäuser, an die frommen und milden Stiftungen der Stadt. Katholiken und Protestanten wurden, wie stets unter seiner Regierung, in gleicher Weise bedacht⁴⁹.

Es waren nicht nur die bei solchen Anlässen üblichen Worte der Höflichkeit, die das Regensburger Evangelische Konsistorium Augsburgischer Konfession 1810 an den scheidenden Landesherrn Dalberg öffentlich gerichtet hat⁵⁰: „So drückend die Ereignisse des Zeitalters auf die Menschen wirkten, so zerstörend Bürgerglück und häuslicher Wohlstand von mehr als einer Seite untergraben wurden, so ist doch unter Euer Königl. Hoheit weiser Regierung, selbst unter nicht selten beengenden Verhältnissen von außen, alles Mögliche aufgeboten worden, dem zerrütteten Wohlstand wieder aufzuhelfen und, wo es sich nicht ganz tun ließ, doch wenigstens [zu] lindern, den Balsam in die Wunden zu gießen. Besonders haben die kirchlichen Verhältnisse der evangelisch-lutherischen Religion das beneidenswerte Los gehabt, den Druck des Zeitalters weniger als jedes andere bürgerliche Verhältnis zu fühlen. Die uns durch die Reichsgesetze zugesicherten Rechte sind in einem Zeitalter, wo sovielen Privilegien und Freiheiten zusammenstürzten, so manches Institut der Vorzeit zugrunde ging, auch nicht im geringsten angetastet worden. Ja es sind sogar durch so humane als wohltätige Freigebigkeit von Euer Königl. Hoheit die protestantischen Kirchen- und Schulanstalten durch Vermehrung ihrer Dotation für die Zukunft sichergestellt, und zu diesem Zwecke, ohngeachtet der auch anderwärts von sovielen Seiten andringenden Staatsausgaben, mehrere Tausende verwendet worden. Gegenstände, die die kirchlichen Verhältnisse der Protestanten berührten oder auch nur entfernten Bezug auf dieselben zu haben schienen, sind unter Euer Königl. Hoheit gerechten, humanen Regierung mit einer Zartheit behandelt worden, die ihnen leider in unsern Zeiten selbst in protestantischen Ländern selten zuteil wird.“

Nach dem Verlust des Großherzogtums Frankfurt kam Erzbischof Dalberg im März 1814 von seinem Bistum Konstanz her in aller Stille nach Regensburg, um die Stadt hinfort nicht mehr für längere Zeit zu verlassen. Er beanspruchte nicht einmal eine eigene Residenz, sondern nahm Wohnung bei seinem Freund, dem Domherrn Joseph Karl von Neuenstein⁵¹. Als Neuenstein ein Jahr später starb, bat der Erzbischof sein Domkapitel, es möge ihm den freien Kanonikalhof gegen eine jährliche Miete von 600 fl überlassen. Einstimmig wurde diese Bitte gewährt⁵². In diesem Haus⁵³, in der Nähe seiner

⁴⁹ Bericht des domkapitelschen Syndikus und Rentmeisters Urban Maurer, der von der bayerischen Regierung als Verwalter der milden Stiftungen eingesetzt war, an das kgl. Generalkommissariat des Regenkreises, Regensburg, 20. Juli 1811. StAA. Rg. KF. 845. — Berichte des kgl. Hofkommissärs Joseph Maria Freiherrn von Weichs, Regensburg, 9. und 29. Mai 1810. GStAM. MA. 1902 Nr. 323.

⁵⁰ Regensburg, 20. März 1810. StAA. Rg. KI. 6203.

⁵¹ Protokoll des Domkapitels Regensburg, 17. März 1814. ADR.

⁵² Protokoll des Domkapitels Regensburg, 23. April 1815. ADR.

⁵³ Der Kanonikalhof Neuenstein, Dalbergs Wohnung von 1814 bis zum Tod, Schaffnergasse 1, wurde vor kurzem abgebrochen.

Domkirche, verbrachte Dalberg, der den Wechsel und die Vergänglichkeit der irdischen Dinge erfahren hatte, seine letzten, stillen Jahre, eifrig bemüht um die Bistumsgeschäfte, in einer Anspruchslosigkeit, die an Armut erinnert. Er wollte seine Tage „in tiefer Ergebenheit in den göttlichen Willen“ beschließen, wie er eigenhändig niedergeschrieben hat⁵⁴. Was er an privatem Vermögen noch besaß oder an Einkünften erhielt, verwendete er im Dienst christlicher Barmherzigkeit. Seit den Tagen der Kontinentalsperre hatte er morgens auf Kaffee und Zucker verzichtet. Er ließ sich nur etwas Süßholz, das der älteren Generation vielleicht aus Jugendtagen noch bekannt ist, in Milch abkochen. Den dadurch eingesparten Betrag gab er täglich dem ersten Armen, der ihn ansprach. Erst ein halbes Jahr vor seinem Tod nahm er am Morgen wieder eine Tasse Kaffee⁵⁵. Man wies den Erzbischof darauf hin, daß seine Güte auch von Unwürdigen ausgenützt werde. Aber dies konnte ihn nicht mehr berühren. Kein Mensch schied ohne Hilfe vom alten Erzbischof⁵⁶.

Obwohl bereits recht geschwächt, folgte Dalberg am 8. Februar 1817 der Einladung seines Freundes, des Grafen Westerholt, um im kleinen Familien- und Freundeskreis den 73. Geburtstag zu feiern. Der Fürstlich-Thurn-und-Taxis'sche Geheimrat Westerholt, der auch mit Sailer freundschaftlich verkehrte, schildert diesen Abend: „Nun schlug es 8 Uhr, und es ward auf sein Verlangen Steinwein gebracht. Er selbst brachte die Toaste. Der erste war herzlicher, überfließender Dank und Freundschaftsversicherung gegen uns alle. Nach einer Pause begehrte er wieder etwas Wein, und sein Toast war: ‚Liebe — Leben!‘ Wahrlich sein Bild; denn Leben und Liebe waren eins in ihm. Nun trat eine lange Pause ein. Man sah, es arbeitete mächtig in seinem Innern. Endlich nahm er noch ein bißchen Wein und sagte mit unaussprechlicher Rührung und Lieblichkeit: ‚Gottes Wille.‘ Hier ward das Opfer seiner selbst gebracht und der Engel erschien. Nach 36 Stunden wandelte er nicht mehr unter uns“⁵⁷.

Man hatte den Todkranken, vom Schlag Gerührten, nachhause gebracht. Michael Wittmann, der Seminarregens und Dompfarrer, Dalbergs Beichtvater, spendete ihm die Sterbesakramente. Der Erzbischof betete: „O Gott, Schöpfer aller Dinge, du gibst dich mir im allerheiligsten Sakramente. Komm zu mir! Ich bin dein in Ewigkeit.“ Am 10. Februar 1817 begann gegen 2 Uhr nachmittags die große Domglocke zu läuten. Der Fürstprimas und Erzbischof Carl Theodor Reichsfreiherr von Dalberg war in den Frieden Gottes eingegangen. Vierzehn Tage lang verkündeten die Glocken der katholischen und evangelischen Kirchen Regensburgs die Trauer um den großen Toten. In den Zeremonien der Aufbahrung und des fürstlichen Leichenzuges spiegelte sich noch einmal ein Abglanz der versunkenen Welt des alten Reiches. Am 12. Februar wurde der Leichnam im Mittelschiff des Domes beigesetzt, zwischen dem Hochgrab des Kardinals Philipp von Bayern und dem Chor⁵⁸.

⁵⁴ Nachgelassenes Manuskript, abgedruckt bei Ch. G. Gumpelzhaimer, Regensburg's Geschichte, Sagen und Merkwürdigkeiten, IV, Regensburg 1838, S. 1909.

⁵⁵ Gumpelzhaimer IV 1910 f.

⁵⁶ Gedruckte Leichenrede des Regensburger Dompredigers Weinzierl auf Dalberg. OAR. Bischofsakt Dalberg.

⁵⁷ Gedruckt bei Gumpelzhaimer IV 1911 f.

⁵⁸ „im Mittelschiffe zwischen dem ersten und dritten Betstuhle linker Hand“;

Weihbischof Wolf verrichtete die Pontifikalfunktionen. Dalbergs Herz aber wurde, nach seiner Bestimmung, bei den Herzen der alten Mainzer Kurfürsten und Erzbischöfe in der Stiftskirche zu Aschaffenburg beigesetzt. Selten wohl haben einen Regensburger Bischof soviel Tränen der Armen ins Grab begleitet. Auch die evangelische Bevölkerung der Stadt hielt dem hochverehrten ehemaligen Landesherrn „nach den laut geäußerten Wünschen der ganzen hiesigen Gemeinde“ einen Trauergottesdienst in der Neupfarrkirche⁵⁹.

Auf die Grabplatte im Bodenpflaster setzte man das Chronodistichon: „DaLbergII PrIMatIs CIneres heIC sepVLtI sVnt“⁶⁰. Im Dom ließ Herzog Emmerich Joseph von Dalberg, der Neffe des Verstorbenen, 1824 das heute noch vorhandene Denkmal errichten. Der Thorwaldsen-Schüler Luigi Zandomeneghi hatte es gefertigt⁶¹. Seine Absicht war es gewesen, die Abschiedsstunde des Erzbischofs in der Familie Westerholt, seine schönen letzten Worte, „da der Engel erschien“, in Marmor festzuhalten. Ursprünglich war das Denkmal an einem Pfeiler in der Nähe des Grabes aufgestellt. In den dreißiger Jahren des vorigen Jahrhunderts, unter Bischof Franz Xaver von Schwäbl, wurde der Dom im Geschmack der Neugotik von allem gereinigt, was man als stilfremd empfand. Mit vielen anderen Steinen wurde auch das Grabmal Dalbergs versetzt. Seitdem befindet es sich in der dunklen Nische. Auch die beschädigte Bodenplatte über dem Grab selbst hat man damals ausgewechselt⁶².

Die Versetzung des Grabmals wurde gleichsam zum Symbol. Das fortschreitende 19. und auch das 20. Jahrhundert noch haben den edlen, wahrhaft geistlichen, wenn auch mitunter menschlich irrenden Fürstprimas Dalberg erkannt und sein Bild in immer dunkleren Farben gezeichnet. Unkenntnis und apologetischer Übereifer haben dabei die Feder geführt. Die Generation der Gegenwart, Zeuge ungeheurerer Umwälzungen in allen Lebensbereichen, hat tieferes Verständnis für Größe und Tragik des Kurerzkanzlers und Erzbischofs Dalberg. Man ist an die Worte erinnert, die Hadrian VI., der letzte deutsche Papst, in vergleichbarer Situation einmal ausgerufen und die man dann auf sein römisches Grabmal gesetzt hat: „Proh dolor . . . Ach, wie sehr kommt es darauf an, in welche Zeit auch des trefflichsten Mannes Werk fällt!“ Mentem mortalia tangunt. Und nicht nur jede Epoche — jeder Mensch ist unmittelbar zu Gott.

J. R. Schuegraf, Geschichte des Domes von Regensburg, II. In: Verhandlungen des historischen Vereins von Oberpfalz und Regensburg 12 (1848) 47 f.

⁵⁹ Protokolle des Domkapitels Regensburg, 13., 27. Februar, 6. März 1817. ADR. Dazu die Berichte der Kreisregierung vom 13. Februar und 2. März 1817. StAA. Rg. KI. 3626.

⁶⁰ Gumpelzhaimer IV 1913.

⁶¹ OAR. Bischofsakt Dalberg.

⁶² Gumpelzhaimer IV 1913 f.

Ignatius von Senestrey, Bischof von Regensburg

Eine Selbstbiographie

Herausgegeben von Paul Mai

Am 13. Juli 1968 werden es 150 Jahre, daß Bischof Ignatius von Senestrey in Bärnau, Landkreis Tirschenreuth, das Licht der Welt erblickte. Bischof Ignatius leitete fast ein halbes Jahrhundert, und zwar von 1858—1906, das Bistum des heiligen Wolfgang. Das I. Vatikanische Konzil, das in seine Regierungszeit fällt, sieht ihn als eine der profiliertesten Gestalten. Zusammen mit Kardinal Manning von Westminster war er der entschiedenste Vorkämpfer des Infallibilitätsdogmas¹. Die Konzilstagebücher aus seinem literarischen Nachlaß, die demnächst zur Veröffentlichung gelangen, zeigen in beredter Sprache seine führende Rolle zu den im Vaticanum I anstehenden Problemen.

Seine eigenen schlechten Erfahrungen während der Amberger Seminarzeit ließen ihn für die kommenden Priestergenerationen wesentlich günstigere Studiermöglichkeiten schaffen. So reformierte er die bereits bestehenden kirchlichen Seminare und gründete in Straubing und Regensburg-Obermünster neue Knabenkonvikte, während das Priesterseminar in den renovierten Räumen des aufgehobenen Schottenklosters St. Jakob in Regensburg eine neue Heimat fand². In der Zeit des Kulturkampfes galt Ignatius Senestrey nicht nur als wackerer Streiter mit der Feder für die streng kirchliche Richtung, sondern half auch den durch die in Preußen und Baden erlassenen Maigesetzen in ihrer Tätigkeit bzw. Ausbildung behinderten Kaplänen und Alumnen. Ersteren verschaffte er Anstellung in seiner Diözese, während Letztere ihre Studien am Regensburger Lyzeum und Priesterseminar fortsetzen konnten³. Die Würdigung seiner Arbeit für die innerkirchliche Erneuerung seines Bistums bleibt einer umfangreichen Biographie vorbehalten⁴, für die die vorliegende Edition ein Bausteinchen bilden soll.

Die Selbstbiographie von Bischof Ignatius von Senestrey, die er im Jahr seiner Ernennung zum Bischof begonnen hatte und die im Wesentlichen über

¹ I. v. Döllinger, Briefwechsel, hrsg. von V. Conzemius 2, 1964.

² vgl. L. Hammermayer, Das Ende der Schottenabtei St. Jakob in Regensburg, MS 1964 (demnächst in: Verhandlungen des Historischen Vereins von Oberpfalz und Regensburg).

³ vgl. P. Mai, Schlesische Priester während des Kulturkampfes in der Diözese Regensburg (1876—1884), in: Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands 6, 1966, 61—72.

⁴ Eine Biographie fehlt bisher und wird vom Verfasser vorbereitet. Bisher sind lediglich folgende, zum Teil veraltete Beiträge erschienen: Nekrolog im Schematismus des Bistums Regensburg 1906, S. 213—224; A. Doeberl in: Hist.-pol. Blätter 162, 1918, S. 15—31; Ders. in: Klerusblatt 1930, S. 277—279; 295—298; 313 ff.; 1931, S. 464—467; 1933, S. 96—98; 1935, S. 844 ff.

seine Jugend- und Studienjahre sowie seine Familienverhältnisse berichtet, gibt guten Aufschluß zu einzelnen Charakterzügen des umstrittenen großen deutschen Bischofs auf dem I. Vatikanischen Konzil. Bis zur Schilderung seiner Amberger Seminarjahre hatte Senestrey seine Biographie 1858 geschrieben, um sie nach einer Pause von 25 Jahren — 1883 — an Hand von Konzepten und Briefen wieder aufzunehmen. Stil, Ausdruck und Schrift ändern sich auffällig, wenn jetzt über die Studienjahre in Rom und über seine beiden Brüder im Priesteramt, Andreas und Theodor, gehandelt wird. Mit dem Bericht über den Tod seines Bruders Theodor im Jahre 1840 bricht die Selbstbiographie unvermittelt mit Seitenende ab.

Warum Senestrey diese Biographie schrieb, läßt sich schwer eruieren. Vielleicht wollte er seinen Werdegang schildern, um eventuellen Gerüchten über sein Vorleben entgegen zu wirken.

Das Manuskript wird im Bischöflichen Ordinariatsarchiv Regensburg (im Nachlaß: Bischof von Senestrey MS Nr. 1) verwahrt. Die genannte Selbstbiographie hat Bischof Senestrey eigenhändig in einem Quartheft (21,6 h : 17,6 br cm) mit 24 Blättern niedergelegt, die jeweils nur halbseitig beschrieben sind.

Text:

Indem ich beginne, meinen Lebenslauf aufzuzeichnen, habe ich nicht die Absicht, meine Biographie für Andere zu verfassen; dazu ist mein Leben zu unbedeutend: sondern ich will nur mir selbst ins Gedächtniß zurückrufen, wie ich gelebt, was ich in meiner Lebensaufgabe verfehlt, welche Hindernisse ich hätte überwinden können u. s. f. um zu sehen, wie ich wenigstens die noch übrigen Tage meines Lebens einzurichten habe, um Versäumtes hereinzubringen, Verfehltes zu bessern und mit der Hülfe Gottes den rechten Weg zum Ziele zu treffen und einzuhalten.

Da ich heute, am 5. Januar 1858, meinem 40igsten Lebensjahre nicht mehr ferne stehe, so habe ich wohl weit die Hälfte der mir zugemessenen Zeit bereits überschritten und meine Schritte zu verdoppeln, um das Ziel zu erreichen.

Geboren wurde ich zu Bärnau, einem Städtchen der Oberpfalz, am 13. Juli 1818. Mein Vater, Ignaz Sénestréy, war damals k. Landgerichts-Assessor in Tirschenreuth. Er war geboren zu Nabburg den 11. Juli 1766 und der Sohn des Handelsmanns Sénestréy, welcher aus der Schweiz¹ nach Bayern gewandert war und sich in Nabburg mit einer Kuttner² verhehelicht hatte. Außer ihm lebten noch zwei Sénestréy aus dieser Ehe, nämlich Theodor Pantaleon, von dem später die Rede sein wird und Karl, der als Seifensiedermeister in Regensburg starb und drei Söhne hinterließ. Aus dem Leben meines Vaters ist mir wenig bekannt. Er war ein talentvoller Student und in seiner Jugend als heiterer Gesellschafter von feiner Bildung allenthalben beliebt. Jurisprudenz studierte er an der Universität zu Ingolstadt, später wurde er als Landgerichtsactuar in Neunburg vorm Wald angestellt, von wo er nach Tirschenreuth als Landgerichts-Assessor kam. 1814 verehelichte er sich mit der

^a danach von Schwandorf gestrichen

¹ aus Soazza (Kanton Graubünden, Schweiz).

² Maria Katharina, Tochter des Landrichters und Mitglied des Inneren Rates von Nabburg Johann Georg Kuttner.

einzigsten Tochter des Zeugmachermeisters Joseph Gmeiner und dessen Gattin Anna, einer gebornen^b Rieß von Waldsassen. Meine Mutter, Anna Gmeiner, war geboren zu Bärnau den 1. März 1794. Die Eltern meines Vaters waren damals bereits beide gestorben; meine Großeltern mütterlicher Seits lebten jedoch beide noch u. hatten einen hübschen Besitz in Bärnau, der auf meine Mutter übergieng. Daher kam es auch, daß meine Mutter auch nach ihrer Verehelichung fort in Bärnau wohnte, während mein Vater in Tirschenreuth ein Zimmer in Miethe hatte u. in Tirschenreuth u. Bärnau zugleich wohnhaft war. Wegen leidender Gesundheit ließ er sich 1828 quiesciren, worauf er Bärnau nicht mehr verließ, indem er am 24. August 1832 Morgens 8¹/₂ Uhr starb, versehen mit allen hl. Sterbesakramenten.^c

Ich war der drittgeborene; mein ältester Bruder Karl Theodor wurde am 18. May 1815 geboren, der zweite Andreas am 20. Sept. 1816, dann Joseph am 27. Juli 1820, meine Schwester Magdalene am 13. September 1823 u. der jüngste Bruder Johann Baptist am 24. Juni 1826. Theodor war kaum 9 Jahre alt, als meine Mutter darauf bedacht war, ihn zum Studiren zu bringen. Allein mein Vater wollte nichts davon wissen, weil der Cooperator Beer³, ein ganz beschränkter Mensch, erklärt hatte, es fehle ihm an Talent. Meine Mutter ersuchte daher den unvergeßlichen Herrn Dechant Greiner⁴ von Beutel, u. dieser vermittelte, daß der in der Oberpfalz allenthalben noch im besten Andenken stehende P. Bonaventura Pesserl⁵ in Neustadt a. Waldnaab sich des Knaben annahm. Das Urtheil dieses alten Kapuziners fiel in kürzester Zeit ganz anders aus. Theodor zeigte nicht nur hinlängliches Talent zum Studiren, sondern machte auffallende Fortschritte, so daß er im Herbst 1825 von unserm Onkel nach München genommen wurde und in die zweite Vorbereitungsclassen eintrat, in welcher er den II. Fortgangspreis erhielt. Dadurch war die Bahn für uns alle gebrochen, weil mein Onkel erklärte, er wolle meinen Vater unterstützen, wenn sich in uns gleiche Talente zeigten, u. auch sein Versprechen erfüllte. Er war der ältere Bruder meines Vaters, geboren am 10. Nov. 1764, hatte die Gymnasialstudien mit meinem Vater in Regensburg gemacht u. trat in das Kloster Waldsassen ein, in welchem er, nachdem er Profesß abgelegt, zuerst Bibliothekar, dann Professor der Theologie war bis zur Säcularisation, worauf er einige Jahre als Director auf dem Mariahilfberge zu Amberg zubrachte, bis er Stadtpfarrer u. Distrikts-Schulinspector in Tirschenreuth⁶ wurde zu derselben Zeit, als mein Vater dort Landgerichtsassessor war u. sich verehelichte. Er war zugleich Taufpathe mei-

^b danach *Hof* gestrichen

^c am Rand eingefügt

³ Johann Beer aus Woppenrieth, geb. 27. Oktober 1790, ord. 17. März 1815; vgl. zu den einzelnen Priestern aus dem Bistum Regensburg: Status ecclesiasticus Ratisbonensis (Schematismus), Regensburg 1820 ff.; Ries: Generalschematismus der Diözese Regensburg 1925, MS im Ordinariatsarchiv (OAR); J. Knab: Nekrologium der katholischen Geistlichkeit der Kirchenprovinz München-Freising 1821—1894, 1894 (im Folgenden abgekürzt: Knab).

⁴ Josef Greiner aus Wurzbach, Dekan und Pfarrer in Beidl, geb. 19. März 1770, ord. 31. Mai 1795.

⁵ P. Bonaventura Pesserl OFM Cap. aus Schwandorf, geb. 11. Januar 1753, ord. 22. September 1777, gest. 19. Juli 1834.

⁶ von 1806—1817 Stadtpfarrer in Tirschenreuth.

nes Bruders Theodor. Nachdem in Tirschenreuth das Landgerichtsgebäude^d durch Brand in Asche lag, u. der Pfarrhof zugleich für das Landgericht angewiesen wurde, fand sich mein Onkel nicht mehr behaglich, ohne jedoch die Pfarrei verlassen zu wollen, während mein Vater aus Rücksicht für ihn seine Versetzung wünschte. Es gelang ihm, ihn zu einer Reise nach München zu überreden; zugleich schrieb er an Jugendfreunde, Ministerialrath von Fink⁷ u. Oberappellationsrath von Schmid⁸, sie möchten dafür sorgen, daß er eine andere Pfarrei bekäme, u. ihn nicht wieder nach Tirschenreuth zurückkehren lassen. Glücklicher Weise war eben die Pfarrei Baumkirchen⁹ bei München erlediget, u. mein Onkel wurde nolens volens durch H. v. Haller¹⁰ zum Pfarrer in Baumkirchen gemacht, wo er auch sogleich aufzog. Die Theuerung von 1816 u. 1817 verleidete ihm die große Oekonomie seiner neuen Pfarrei; da er aber in München sehr geachtet war, wozu auch seine Herausgabe der Dogmatik^e des Dobmayr¹¹ beitrug, so wurde er bei Errichtung des Domcapitels München zum Domcapitular vorgeschlagen u. von Papst Pius VII.^f ernannt. Später nach dem Tode des Generalvicars Hacklinger¹² wurde er Generalvicar u. starb als solcher am 18ten August 1836 Morgens 1/2 3 Uhr in seiner Wohnung, die er bei seinem Eintritte in das Domcapitel bezogen, Karmelitenstraße N. 15 über 3 Stiegen. Meinen Bruder Theodor hatte er sehr lieb wegen der vorzüglichen Eigenschaften, die ihn in der That sehr liebenswürdig machten. Stets heiter, war er doch nie ausgelassen, sondern bescheiden gegen Jedermann, unermüdet im Studieren war er niemals lästig u. affectirte nie wissenschaftliche Discurse, wenn er nicht dazu veranlaßt war, sehr unterrichtet wußte er dann dabei wohl den Anstand zu bewahren, den seine Jugend gegen Aeltere erheischte, stets munter, niemals verdrossen war er überall beliebt, geachtet u. geschätzt. Er betete gerne, ohne ein Betbruder zu werden, er erfüllte alle religiösen Pflichten gewissenhaft, ohne der Sklave von Vorschriften u. Formen zu werden u. bewahrte stets jene Freiheit des Geistes, welche nothwendig ist, um nicht sich u. Andern^g zur Last zu werden. War er beleidiget, so ließ er auch nicht den geringsten Schein hievon merken u. ver-

^d *bäude* am Rand eingefügt

^e *D* ausgebessert

^f *VII* aus *IX* ausgebessert

^g *A* ausgebessert

⁷ Josef Ritter von Fink, geb. 10. Februar 1770, gest. 14. April 1843 (vgl. W. Schärl, Die Zusammensetzung der bayerischen Beamtenschaft von 1806 bis 1918, 1955, S. 215 Nr. 585; im Folgenden abgekürzt: Schärl).

⁸ Georg Thomas Ritter von Schmitt, geb. 24. Januar 1770, gest. als Präsident des Appellationsgerichtes für die Oberpfalz und Regensburg (vgl. Schärl S. 373 Nr. 750).

⁹ Baumkirchen (Landkreis München).

¹⁰ Dr. Simon von Haller, geb. 30. Oktober 1786, gest. 7. Juli 1864 (vgl. Schärl S. 356 Nr. 702).

¹¹ Nach dem Tode von P. Marian Dobmayr OSB (1753—1805) veröffentlichte Th. Pantaleon Senestrey dessen Werk „Theologia dogmatica seu Systema theologiae catholicae“, 8 Bde., 1807—1819.

¹² Dr. phil. Augustin Hacklinger, letzter Propst und Erzdiakon des Augustinerchorherrnstiftes Gars, dann Mitglied des neugebildeten Metropolitankapitels München und Freising, Erzbischöfl. Geistl. Rat, Generalvikar des Erzbischofs Lothar Anselm von Gebattel, geb. in Irschenberg am 12. Oktober 1755, gest. 19. Februar 1830 (vgl. Knab S. 20).



Ignatius von Senestrey, Bischof von Regensburg

lor nicht einen Augenblick seine gewohnte Freundlichkeit. Nie sah ich ihn mißmuthig, nie mürrisch, nie trotzig. Auch die geringste Rache zu nehmen, war ihm völlig unmöglich. 1831 trat er vom Gymnasium an die Universität über, an der er ein Jahr Philosophie, dann von 1832 bis zu seinem Tode 1840 Theologie u. Jurisprudenz studierte. Um ihm die Möglichkeit zu sichern, dem Studium obliegen zu können, stiftete mein Onkel in seinem Testamente ein Beneficium an der Metropolitankirche z. U. L. F. in München. Am 11ten August 1838 erhielt er die 4 niedern Weihen, am 12 Okt. desselben Jahres wurde er zum Subdiacon, am 16 Okt. zum Diacon u. am 24 Okt. zum Priester geweiht, worauf er am 25. Nov. primizirte. In das Seminar mußte er nicht gehen, da der H. Erzbischof von Gebstättel ihn ohnehin genau kannte u. deshalb dispensirte. Als der Herr Bischof von Eichstätt Karl August v. Reisach apostolischer Visitator aller Franziscaner Klöster in Bayern wurde, nahm er ihn zu seinem Begleiter und^h Sekretär. Im Spätherbste 1839 kam er von einer Visitationsreise nach München zurück, erkrankte dort im Februar 1840 u. erlag dem Nervenfieber am 13 März 1840.

Meine Mutter, welche nach dem Tode meines Vaters, in Bärnau auf ihrem Anwesen fortlebte, verkaufte endlich ihren Besitz und zog zu Theodor, bei dem sie in München amⁱ 8 August 1838 ankam. Sie wohnten nebst Joseph u. Lene am Frauenplatze N. 14 über 2 Stiegen. Andreas war unterdessen in Rom Priester geworden, kehrte zurück u. übernahm das Beneficium u. überhaupt die Stellung Theodors. Wie Theodor war auch er von P. Bonaventura zum Studiren vorbereitet worden u. zu meinem Onkel nach München gekommen, wo er mit Theodor das neue Gymnasium besuchte und 1834 ins deutsche Collegium nach Rom reiste, nachdem er vorher von Bischof Schwäbl die Ordines minores erhalten hatte.

Ich war meinen Brüdern zu P. Bonaventura gefolgt. Der Unterricht u. die Erziehung, welche wir in Bärnau erhielten, war äußerst mangelhaft. Mein Vater war die ganze Woche über in Tirschenreuth in seinem Bureau, konnte also unsere Erziehung nicht leiten, abgesehen davon, daß es ihm an Geduld hiezu fehlte. Meine Mutter verstand prächtig die Leitung ihres Hauswesens, wußte aber von Erziehung der Kinder nur soviel als in Bärnau eben zu lernen war. Da geboren u. aufgewachsen, hatte sie nichts anders kennen gelernt als Sitte u. Brauch von Bärnau. Die Elementarschule war erbärmlich bestellt u. in derselben kaum Lesen u. Schreiben zu lernen. Der Schulmeister hatte seine Gedanken bei seinen Pferden u. Händeln u. nicht Zeit, die Kinder zu unterrichten. Wir saßen täglich eine bestimmte Anzahl Stunden in der Schule, murmelten u. schwätzten mit den übrigen Buben, eigneten uns all die rohen Manieren an, u. lernten — nichts. Wohl erinnere ich mich, daß mein Vater häufig hierüber klagte; allein es wurde dadurch nichts besser gemacht. Als derselbe pensioniert war, hielt er uns zwar an, unsere Schulaufgaben zu machen u. zu lernen, examinirte uns jederzeit vor der Schule; allein auch damit war nicht viel geholfen, weil es an der ganzen Leitung fehlte. Was zu lernen war, hatte ich stets sehr schnell dem Gedächtnisse eingepreßt u. war dann frei. Dazu ward ich viel in Besorgung häuslicher Geschäfte verwendet, was zu meiner Ausbildung auch nicht beitrug.

^h ausgebessert

ⁱ ausgebessert

Meine beiden ältern Brüder waren bereits in München, während ich mit Joseph die Schule in Bärnau besuchte. Auch der Religionsunterricht war nicht am besten bestellt; Pfarrer Kaiser¹³ besuchte zwar fleißig die Schulen, auch Cooperator Schicker¹⁴ that dieses, allein das eigentliche Verständniß der Religionslehre mangelte uns, doch war es in dieser Beziehung unvergleichlich besser als in den übrigen Gegenständen. Der Hauptmängel war in der deutschen Sprache^k fühlbar, u. da auch unser guter Kapuziner diese vernachlässigte, so empfand ich diesen Mängel während meiner ganzen Studienzeit, ja selbst jetzt noch. P. Bonaventura unterrichtete eigentlich nur in der lateinischen Sprache u. leistete hierin Vortreffliches. Er hatte mich besonders lieb bis zu seinem Tode, welcher am 19 Juli 1834 erfolgte. So gut wir aber in den Anfangsgründen der lat. Sprache unterrichtet wurden, so wenig geschah für unsere Erziehung und unsere übrige Ausbildung, wie sich leicht daraus abnehmen läßt, daß P. Bonaventura als Kapuziner in seinem Habit fortlebte u. seine ganze Kapuziner-Lebensweise beibehielt. Er hatte einen Koch, u. keine weibliche Person wohnte im Hause; das Zimmer wurde selten gereinigt, der Kapuziner hatte nicht einmal Bedürfniß, sich selbst zu waschen, geschweige denn uns zu 'allen dem anzuhalten', woran junge Leute gewöhnt werden sollen. Ersetzte auch meine angeborne Liebe zur Reinlichkeit u. Ordnung in dieser Beziehung mancher Mängel der Anleitung, so blieb es doch bei der blossen Naturanlage, die nicht entwickelt wurde.

Im Sommer 1828 war ich nach Neustadt gebracht worden. Eine Kapuziner-Zelle wurde mir u. meinen drei Mitschülern zum Schlafzimmer^m angewiesen; diese waren Bar. Christoph von Werold, Julius Michl, Sohnⁿ eines Handelsmanns in Bärnau u. Andr. Stephinger, Gutsbesitzers Sohn von Wendern, von denen Einer^o schwächern Talentes war als der Andere; es hielt deshalb nicht schwer u. konnte mir nicht zum besondern Ruhme sein, daß ich Alle^p an^q Kenntnißen weit übertraf u. in kurzer Zeit gleichsam als Instructor für sie bestellt wurde. Mein Bruder Joseph kam im Sommer 1829 nach u. war noch ein Paar Monate in dem Kapuziner Institute mit^r mir^r. Im Herbste desselben Jahres wurde ich in das Seminar zu Amberg gebracht, wo ich in die II. Vorbereitungs-klasse unter Professor Zink eintrat.

Sehr ungern war ich nach Amberg gegangen, weil ich gehofft hatte, mein Onkel werde mich zu meinen Brüdern nach München nehmen; doch bin ich froh, daß es damals nicht nach meinem Willen ging; denn unter meinen Mitschülern befand sich Franz Pfistermeister¹⁵, für den ich vom ersten Momente

^k S ausgebessert

^l auf Rasur

^m b ausgebessert

ⁿ S ausgebessert

^o E aus e ausgebessert

^p A ausgebessert

^q ausgebessert

^r über der Zeile nachgetragen

¹³ Johann Baptist Kaiser, geb. 30. Oktober 1778, gest. 12. Dezember 1852.

¹⁴ Anton Schicker aus Gosslen, geb. 16. Februar 1799, gest. als P. Wolfgang (OSB) in Metten am 22. März 1862.

¹⁵ Franz Seraph Ritter von Pfistermeister, geb. 1. März 1820, gest. 2. März 1912; vom 1. August 1849—1866 Sekretär des bayerischen Königs (vgl. M. Doeberl: Entwicklungsgeschichte Bayerns III, 1931, S. 180; Schärfl S. 224 Nr. 360).

an, da ich ihn kennen lernte, sehr eingenommen war. Obwohl mir an Talent u. Kenntnissen weit überlegen, erhob^s er sich doch nie über mich u. auch nicht über Andere, sondern blieb stets bescheiden u. liebevoll. Alle meine übrigen Mitschüler sind mir unterdessen mehr oder minder fremd geworden; Er allein bewahrte mir seine Zuneigung in jugendlicher Frische bis auf diesen Tag. Der Beruf hatte uns auseinandergeführt, Gleichheit der Gesinnung aber u. tiefgewurzelte Liebe uns nach Jahren wieder inniger vereint als vorher. Die Erziehung im Seminar zu Amberg ließ wenigstens zu meiner Zeit außerordentlich viel zu wünschen übrig. Es fehlte mir wie so vielen Andern weder gerade an Talent noch auch an Lust zu lernen. Hätten wir eine gehörige Anleitung gehabt, hätte man es verstanden oder sich die Mühe gegeben, uns anzuweisen u. anzuhalten, was u. wie wir lesen u. lernen sollen, um die Zeit zu benützen u. tüchtiger zu werden, ich glaube, wir hätten viel geleistet. Allein unter dem Mechanismus, der mit uns getrieben wurde, wäre ich beinahe verkommen^t. Schlimmer noch als mit dem Unterrichte stand es um die eigentliche Erziehung, welche sich lediglich auf polizeymäßige Aufsicht beschränkte. Wer sich in das Hetzgewand hineinfand, der war gut genug u. brauchte einer weitem Veredlung nicht mehr. Unsere Präfekten¹⁶ waren selbst ungezogen und stunden auf einer niedern Stufe der Bildung; wie konnten oder sollten sie uns erziehen? Der Director¹⁷ verstand seinen Beruf nicht oder mißkannte ihn, u. wäre sicher^v bei einer Polizeyanstalt oder in einem Zuchthause mehr an seinem Platze gewesen. Wenn er je Pädagogik studiert, so ist ihm^v doch gewiß der Geist^w der Pädagogik fremd geblieben. Und wenn es richtig ist, daß ein Erzieher selbst durch u. durch geschult sein muß, um gleichsam zum Vorbilde zu sein, so waren wir jedenfalls mit unsern Erziehern nicht am besten bestellt. Dieselben gaben^x sich keine Mühe, uns kennen zu lernen, u. lernten uns darum auch nicht kennen; u. doch ist das die erste Bedingung bei der Erziehung, daß der Erzieher die Anlagen, die guten u. schlimmen Neigungen, das Temperament seines Zöglings genau erforsche, um entwickeln u. bilden zu können. Wo für Kurz u. Lang, für Hart u. Weich, für Scharf u. Stumpf, für Warm u. Kalt, für Leicht u. Schwer dieselbe Elle u. Feile, nur Ein Maaß u. Gewicht gebraucht wird, kann kein richtiges Resultat gewonnen werden. Diese Erfahrung habe ich während meiner ganzen Erziehung u. besonders im Seminar zu Amberg zur Genüge gemacht. Drei Jahre befand ich mich in demselben, ohne weiter zu denken als daß alle Wochen so u. so viel^y für die Schule zu präpariren, diese und jene Scription

^s danach *si* gestrichen

^t *v* ausgebessert

^u danach *besten* gestrichen

^v ausgebessert

^w danach *i* ausradiert

^x ausgebessert

^y danach *für* gestrichen

¹⁶ Johann Nepomuk Stroehl aus Amberg, geb. 27. März 1802, ord. 4. Mai 1825, und Peter Pommer aus Eckerzell, geb. 17. Juli 1796, ord. 1. Mai 1824 (vgl. Schematismus Regensburg 1829, S. 33).

¹⁷ Religionsprofessor Willibald Baustedter aus Eichstätt, geb. 1. Juli 1800, ord. 19. September 1823 (vgl. Schematismus Regensburg 1829, S. 33).

zu machen, und beim Hinausgehen aus dem Museum vor dem Präfecten der Finger in die Höhe zu recken war. Indeß war ich dabei munter u. ging geraden Weges, ohne irre zu werden, wenn ich auch nicht wußte, wie und wohin das Alles führen^z soll^z. Daß u. was mir abgehe u. fehle, merkte ich nicht. In der Schule gehörte ich stets dem ersten Fünftel an, im Seminar hatte man nichts an mir auszusetzen, u. so ging das Ding ganz vortrefflich. Diese drei Jahre trieb ich auch so gut ich konnte, Musik im Singen u. Geigen. Im^{aa} Klavierspielen hatte mich mein Vater nicht unterrichten lassen, weil der Organist in Bärnau nicht zu brauchen war, u. so kam es, daß ich auch in Amberg nur so viel fortsetzte, als ich mitgebracht hatte. Solange ich singen konnte, mußte ich Sopran singen; selbst^{bb} als meine Stimme bereits gänzlich verfallen war, mußte ich noch^{cc} fortkrähen, bis mich^{dd} Präfect Deischer¹⁸ zur Paucke stellte. Pfistermeister ist viel jünger als ich, konnte deshalb auch noch länger beim Sopran aushalten. Im Herbst 1823 traten wir in die erste Gymnasialklasse, u. da gerieth ich auf gefährliche Bahn. Ich wurde von einer Art religiöser Schwärmerei angesteckt, welche um jene Zeit, ich weiß nicht wie, sich im Stillen einzuschleichen begann. Durch Grillenberger¹⁹ wurde ich eingeweiht, daß man öfter beichten u. communicieren könne, ohne daß es beobachtet würde; ich wurde mit religiösen Büchern bekannt u. liebte es, von diesen Dingen zu reden. Deshalb schloß ich mich enger an Grillenberger an, u. ging beinahe nur mehr mit ihm um. Meine Liebe zu meinen Mitschülern verlor ich dabei nicht, sondern bewahrte sie u. besonders zu Pfistermeister, Reber²⁰, Dichtl²¹ u. Grillmeier²², deren Gemüth^{ee} vorzüglich meine Sympathie erregte. Allein die Geheimnißthuerei hatte für sich schon einen Reiz, u. so kam es, daß ich mich ganz den frommen Uebungen hingab u. alles Uebrige vernachlässigte. Bald übertraf ich hierin sogar meinen guten Johannes; denn nachdem ich einmal diese Bahn betreten hatte, ließ mich mein unruhiger Geist nicht still stehen sondern trieb mich unaufhörlich vorwärts. Ich beichtete alle Wochen u. communizirte alle Sonntage, indem ich Morgens 5 Uhr in die Kirche ging, so daß es wenigstens längere Zeit von den Uebrigen nicht^{ff} bemerkt wurde. Statt zu studieren, las ich Thomas von Kempis²³ u. andere geistl. Bücher oder ich betete, u. ich wurde auf dieser Bahn bald mit solcher Heftigkeit fortgerissen, daß ich an nichts mehr Interesse hatte als an

^z auf Rasur

^{aa} auf Rasur

^{bb} über der Zeile nachgetragen

^{cc} über der Zeile nachgetragen

^{dd} auf Rasur

^{ee} danach *mir* gestrichen

^{ff} ausgebessert

¹⁸ Johann Evangelista Deischer aus Schwandorf, geb. 21. März 1803, gest. als Regensburger Domkapellmeister am 12. Dezember 1839.

¹⁹ Anton Grillenberger aus Tiefenbach, geb. 7. Oktober 1768, gest. 19. Dezember 1850.

²⁰ Wilhelm Reber, geb. 27. August 1819, gest. 27. Mai 1875.

²¹ Georg Dichtl aus Unterviechtach, geb. 5. Februar 1820, gest. 12. Juli 1889.

²² P. Odilo Grillmaier OSB aus Hausbach, geb. 27. Dezember 1818, gest. 18. August 1861.

²³ Die Nachfolge Christi.

religiösen Dingen^{gg}. Ich stund sehr frühe auf, angeblich um zu studieren, in Wahrheit aber nur, um mir im Schlafen Abbruch zu thun; ich mied die Unterhaltungen, das Theater u. s. f. nicht weil ich von Natur langweilig u. phlegmatisch war, sondern aus falschem Wahne, um mich abzutödten; ebenso hörte ich auf, Musik zu treiben. Und das Alles konnte ich ungehindert thun, ohne daß sich ein Präfect oder der Director darum bekümmerte! Polizeylicher Vergehen machte ich mich nicht schuldig, die Herrn Polizeyvorstände hatten deshalb an mir auch nichts zu tadeln oder^{hh} zu corrigiren. Ja der Director war sogar mein Beichtvater! Er gehörte zwar nicht dieser schwärmerischen Richtung an; allein er verstand es durchaus nicht, seine ⁱⁱZöglinge hievon ⁱⁱ zu bewahren u. auf die rechte Bahn zu leiten. Zu meinem Glücke dauerte diese gefährliche Periode für mich nicht lange, da ich im Herbste 1834 nach München kam. Wäre ich im Seminar zu Amberg geblieben, so dürfte ich schwer aus dem Labyrinth entkommen sein, in das ich gerathen war; es wäre mir nicht besser ergangen als so Manchem^{kk} meiner Mitschüler u. Mitseminaristen, die auf ihren Irrwegen erstarrten. Als ich mich fortreißen ließ, war dieses Unwesen noch^{ll} im Beginnen; erst nachdem ich ausgetreten war, gewann es an Ausdehnung. Es ist^{mm} aber damit wie mit einer ansteckenden Seuche, u. um so gefährlicher da es den Schein des Guten für sich hat. Die jungen Leute haben dabei die beste Absicht u. glauben nur ihren religiösen Pflichten nachzukommen u. nirgends scheint jede Gefahr des Irrthums ferner zu sein als auf diesem Wege, während doch gerade dieser Weg einesⁿⁿ sehr tüchtigen Führers bedarf, um nicht in Irrgängen sich zu verlieren. Die tägliche Erfahrung beweist dieses zur Genüge. Die jungen Leute, welche sich der Theologie widmen wollen, fangen an, sich religiösen Uebungen hinzugeben u. aszetische Bücher zu lesen. Da ihnen aber die Grundlage theologischer Wissenschaft fehlt, so bauen sie auf Sand. Sie^{oo} gewöhnen sich daran, nur ihren religiösen Empfindungen zu glauben, die sie dann stets für vollkommen richtig halten, wenn sie auch noch so verkehrt sind. So leben sie sich in eine falsche Ascese hinein u. studieren von der Theologie höchstens so viel als ihren Empfindungen zusagt. Und treten sie als Seelsorger oder Lehrer in das practische Leben ein, so werden sie blinde Führer, so daß immer ein Blinder den andern führt. Hierin liegt auch nach meiner Ansicht hauptsächlich der Grund, warum der Mysticismus so sehr überhand nehmen konnte. So sehr übrigens derartige Leute, — deren es in der That eine größere Anzahl gibt, als man glauben^{pp} möchte, um nicht zu sagen, desgleichen die Mehrzahl des Regensburger Klerus ist, — theologischer Kenntnisse entbehren, so gibt es doch nichts im Gebiete der ganzen Theologie, worüber sie nicht ganz entschieden absprechen; sie urtheilen nach ihren subjectiven Empfindungen u. Einbildungen u. halten sich für ebenso unfehlbar als den Papst.

gg danach *Hier* gestrichen

hh ausgebessert

ii auf Rasur

kk *M* aus *m* ausgebessert

ll auf Rasur

mm über der Zeile nachgetragen

nn auf Rasur

oo *S* aus *d* ausgebessert

pp *e* ausgebessert

Sie zu belehren ist unmöglich; denn wer ihnen nicht glaubt oder nur es wagt, ihnen ⁹⁹zu widersprechen⁹⁹, der ist zum wenigsten nicht kirchlich, wenn er nicht gar gleich verketzert wird. Da aber über dieses Kapitel mehr zu sagen sein wird bei Gelegenheit meiner Wirksamkeit als Priester, so genüge es, hier die Quelle berührt zu haben, aus welcher viel Verkehrtes fließt. Die Erfahrung, welche ich in dieser Beziehung gemacht habe, ist zu bitter als daß ich nicht mit Bedauern an die derfallsigen Mängel in meiner Erziehung dächte. Fast drei Jahre hatte ich zu kämpfen mit mir selbst, bis ich ins Reine kam, u. darüber viel versäumt, was ich . . .

Bis hieher war ich in meiner Aufschreibung gekommen, als ich von Freund Pfistermeister einen Brief erhielt, in welchem er mich ersucht, am 23 Januar (1858) mit ihm in Pleinfeld zusammenzutreffen. Dort eröffnete er mir, daß mich König Max II. zum Bischof von Regensburg zu ernennen die Absicht habe.

Von da ab mußte ich diese Aufzeichnungen bei Seite legen. Erst nach Verlauf von 25 Jahren suchte ich sie wieder hervor. Nun aber kann und will ich sie nicht fortsetzen in der Weise wie ich sie begonnen habe. So viel aber mir Zeit gestattet ist, will ich einige Bruchstücke aus meinem Leben noch niederschreiben.

Was ich oben bemerkte über den Mangel bei der Erziehung, habe ich aus eigener Erfahrung. Deßhalb war es mir besonders am Herzen gelegen, als Bischof in meinen Seminarien zu verbessern, was ich als fehlerhaft erkannt habe und dieselben solchen Männern anzuvertrauen, von welchen ich die Ueberzeugung hatte, daß sie selbst von den richtigen Grundsätzen geleitet werden. Wenn der selige Petrus Canisius mit dem hl. Ignatius bei Gründung des Collegium-Germanicum-Ungaricum in Rom von der Ansicht ausging, daß in Deutschland eine wahrhaft katholische Theologie vom Sitze des Stathalters Petri selbst, von Rom, nach Deutschland wieder gebracht und deßhalb Jünglinge dort erzogen und gebildet werden müssen; so gilt dieses in unserer traurigen ^{rr}Zeit nicht minder, da eine stolze Wissenschaftlichkeit an die Stelle des Glaubens treten möchte. Ich habe es an mir selbst erfahren, wie wichtig es ist, beim Beginne des philosophischen und theologischen Studiums nicht auf Irrwege zu gerathen, sondern die vera et catholica Doctrina zu erhalten. Darum suchte ich nach Möglichkeit Germaniker in mein Klerikalseminar, und fühlte mich glücklich, als es mir gelang, einige Jesuiten in dasselbe zu bringen.

Nun will ich etwas zurückgreifen in frühere Jahre und einige Notizen nachtragen, die mir noch zugänglich sind.

Aus einem Briefe des sel. Bruders Theodor vom 8 Okt. 1835 an Andreas in Rom:

Am 3 Sept. reisten wir (Theodor u. ich) von München in die Ferien mit Herrn Director Wiedemann über Mainburg, kamen ^{ss}am 4 Sept. in Regensburg an, wo wir im Gasthof zum weißen Hahn abstiegen, dann sogleich bei dem Herrn Bischof Franz Xaver Aufwartung machten. Er ließ unser Gepäck

⁹⁹ auf Rasur

^{rr} ausgebessert

^{ss} k ausgebessert

aus dem Gasthofe holen, und wir mußten im bischöfl. Palais übernachten. Am 5. Sept. reisten wir weiter über Wernberg, Tirschenreuth nach Bärnau. Bis Tirschenreuth fuhren wir mit Wiedemann mittels Lohnkutscher von Regensburg. Von Tirschenreuth fuhr Wiedemann nach Waldsassen, wo sein Bruder Landgerichtsassessor war. Wir kehrten nach Bärnau, wo wir am 6. Sept. Nachmittag 3 1/2 Uhr eintrafen. Theodor erkrankte am 10. Sept. an der Ruhr, u. konnte erst am 25. das Bett wieder verlassen. Am 27. Sept. veranstaltete unsere Mutter ein Familienfest, weil wir die Kirchweih nicht mehr in Bärnau bleiben konnten. Am 1. Oktober wurde wieder abgereist. Die Mutter begleitete uns bis Tirschenreuth. Von da fuhren wir mit Wiedemann und Domherrn Rottermund²⁴ von Passau weiter nach Neustadt, wohin auch Dechant Greiner von Beidl gekommen war, und mit der ganzen Gesellschaft bei Syndicus Wiedenhofer Mittag speiste. In Wernberg wurde übernachtet, und am 2. Oktober Abends 8 Uhr waren wir in Regensburg, wo wir am 3. Okt. Mittag u. Abends bei dem Herrn Bischof speisten, sowie am 4. Okt. bei Regens Schwab²⁵ in Obermünster. Am 5. reisten wir mit Wiedemann u. Rottermund über Mainburg nach München, wo wir am 6. Oktober ankamen.

Unser Onkel hatte am 21. Sept. 1835 in Landshut das^{tt} Hochamt gehalten und dann bei Pfarrer Kipferl²⁶ 9 Tage Ferien. Dieser Pfarrer Kipferl war aus Tirschenreuth, wo er als Knabe vom Onkel, damals Pfarrer in Tirschenreuth, zum Studieren vorbereitet worden war.

Aus einem Brief Theodors an Andreas v. 2. Juli 1836: Anfangs Mai, schreibt er, sei er am Nervenfieber erkrankt, das im Ganzen 6 Wochen gedauert, so daß er seit zwei Wochen die Vorlesung wieder besuche. Darauf sei Frau Athanasia (ehemal. Salesianerin in Amberg, jetzt Wirtschafterin des Onkels) erkrankt, jedoch auch wieder hergestellt.

„Wenden wir den Blick, fährt er fort, von hier nach Bärnau, so eröffnet sich dem Auge keine erfreulichere Aussicht. Nach einem gestern erhaltenen Brief von der Mutter ist sie zwar nicht bettlägerig, aber nicht viel besser. Ihr entsetzliches Kopfweh seit dem 2. Nov. v. J. macht sie in ihrem ganzen Körper krank und matt. Da sie alle ärztlichen Mittel, alle Hausmittel angewendet und alles bisher gar nichts genützt hat, so wollen wir um so fleißiger zum Gebete unsere Zuflucht nehmen und den Herrn anflehen, Er möge uns unsere gute Mutter doch noch einige Jahre schenken, bis du herauskommst und auch Ignaz wieder in die Heimat zurückkehrt. Wie inbrünstig wollen wir ihm dann danken, wenn Er uns die Freude bereitet, daß wir uns alle noch auf dieser Erde beisammen sehen! Doch nicht unser Wille geschehe, sondern der Seinige!“

Hiezu ist zu bemerken: Ich war damals — 2. Juli 1836 bereits ins Collegium-Germanicum aufgenommen; daher sein Wunsch, daß wir uns alle wieder in diesem Leben sehen möchten, wenn nicht nur Andreas sondern auch ich von Rom zurückgekehrt sein werden. In christlicher Ergebung überläßt Theodor aber die Erfüllung dieses Wunsches dem Willen Gottes. Und mit Recht;

^{tt} ausgebessert

²⁴ Dr. Josef Alois Rotermund, Domkapitular in Passau, geb. in Regensburg 17. Januar 1798, gest. 29. April 1852 (vgl. Knab, S. 334).

²⁵ Gallus Schwab aus Staffelstein, geb. 12. Januar 1779, gest. 1. Dezember 1837.

²⁶ Josef Kipferl aus Tirschenreuth, geb. 31. Oktober 1796, gest. 6. Januar 1838.

denn ganz anders war es in den Rathschlüssen Gottes bestimmt als wir wünschen und ahnen mochten. Dem Theodor mochte es im Geiste wohl vorgeschwebt haben, daß wir uns nicht^{uu} mehr wiedersehen, wie ein späterer Brief von 1838 an uns beide in Rom noch deutlicher erkennen läßt. Als ich am 15 Oktober 1836 mit Schöttl²⁷, Dacherl²⁸ und Braun²⁹ Morgens Abschied nahm, um in den Wagen zu steigen zur Reise nach Rom, begleitete mich Theodor noch an den Wagen — Karmelitenstrasse N. 15 beim Kaltenegger — und verabschiedete sich nochmal, als ich schon im Wagen^{vv} saß. Seine ganze Haltung, namentlich sein wehmüthiges Gesicht und die bewegten Worte, die er noch sprach mit dem Wunsche eines glücklichen Wiedersehens erweckten auch in^{ww} mir wehmüthige Ahnung, die ich aber unterdrückte, indem ich ihm heiter zuzurufen mich bemühte: „Nach sechs Jahren sehen wir uns wieder!“

Wie gesagt, anders war es im Himmel beschlossen. Wir sahen uns nicht wieder auf dieser Erde beisammen! Theodor starb am 13 März 1840, während wir beide, Andreas u. ich, in Rom waren. Wir hoffen zu der Barmherzigkeit Gottes, daß wir uns wiedersehen im Himmel und ewig nicht getrennt werden von der Anschauung Gottes! Am 26 August 1836 schreibt er an Andreas: „Du wirst bereits durch H. P. Rector von traurigen Falle, womit uns Gott heimgesucht hat, unterrichtet sein. Es war nun einmal der Wille Gottes so, dessen Rathschlüssen wir immer mit dankbarem Herzen anbeten müssen, sollten sie uns auch noch so hart erscheinen. Unser guter Onkel las am 10 d. M. noch die h. Messe, verließ aber wegen Uebelbefinden die Tafel. Professor Dr. Schneider wurde sogleich gerufen, der ihn am 11 u. 12 mit aller Sorgfalt behandelte. Da aber die Lage des H. Onkel immer bedenklicher wurde, so beehrte Schneider am 13. selbst noch einen Arzt zur Behandlung, und wir riefen den Leibarzt der Königin, Geh. Rath v. Breslauer. Es wurde alle mögliche ärztliche Hilfe aufgeboten; nicht das Geringste ward verabreicht, — allein die Stunde nahte.

^{uu} ausgebessert

^{vv} danach *stieg* gestrichen

^{ww} danach *mehr* gestrichen

²⁷ Dr. Franz Xaver Fridolin Schöttl, Domkapitular, geb. 6. März 1818 in Landshut, gest. 24. September 1880 (vgl. Knab, S. 486).

²⁸ Dr. Josef Dacherl, geb. 28. Oktober 1816 in Waldkirchen, gest. 6. Oktober 1851 (vgl. Knab, S. 364).

²⁹ zu Thomas Braun, der von 1836—1841 im Germanicum in Rom weilte, vgl. A. Steinhuber, Geschichte des Collegium Germanicum Hungaricum in Rom, II, 1895, S. 484.

Die Volksmission der Redemptoristen in Bayern von 1843 bis 1873

Dargestellt am Erzbistum München und Freising und an den Bistümern
Passau und Regensburg

Ein Beitrag zur Pastoralgeschichte des 19. Jahrhunderts

Von P. Klemens Jockwig CSSR

Vorwort

Die „klassische“ Volksmission war hauptsächlich als Predigtmission über einen Zeitraum von einer bis zu drei Wochen auf jeweils eine Pfarrei oder einen Ort beschränkt. Die Zeit dieser „klassischen“ Volksmission ist in unserer komplex strukturierten Gesellschaft endgültig vorbei. Vorliegende Arbeit beschreibt und analysiert eine der Schlußphasen dieser Volksmissionszeit. Es mag nicht einfach sein, das Ende einer jahrhundertelangen Seelsorgstradition zu sehen, anzuerkennen und die notwendigen Folgerungen daraus zu ziehen. Innerhalb der pastoraltheologischen Forschung möchte diese Arbeit das vergleichende Geschichtsdenken anregen, und so einen bescheidenen Dienst an der zeitgerechten Lösung der heutigen praktischen pastoraltheologischen Fragen leisten.

Der theologischen Fakultät der Universität München danke ich dafür, daß sie im Sommersemester 1966 diese Arbeit als Inauguraldissertation zur Erlangung der theologischen Doktorwürde angenommen hat. Mein besonderer Dank gilt meinem verehrten Lehrer, Herrn Prälaten Prof. Dr. Dr. Walter Dürrig, der mich mit Umsicht und Geduld in die Kunst nüchternen, wissenschaftlichen Arbeitens einführte. Für wichtige Hinweise sowie für die Aufnahme der Arbeit in die „Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg“ danke ich Herrn Prof. Dr. Georg Schwaiger. Meinen Vorgesetzten für den Studienauftrag, meinen bayerischen Mitbrüdern für ihre jahrelange Gastfreundschaft, den Vorständen der benutzten Archive und Bibliotheken für ihre großzügige Hilfsbereitschaft, denen, welche durch Zuschüsse und Spenden die Drucklegung der Arbeit ermöglichten, und nicht zuletzt allen, die mich während meiner Münchener Studienjahre durch die Begegnung mit ihnen entscheidend „in die Pastoral einführten“, sage ich ein herzliches „Vergelt's Gott“.

Hennef/Sieg, im September 1967,
Ordenshochschule der Redemptoristen

P. Klemens Jockwig

INHALT

Vorwort	41
Quellen	44
Literatur	48
Abkürzungen	54
Einleitung	55
Erster Hauptteil: <i>Geschichtliches Vorverständnis</i>	57
1. Kapitel: Von der Entstehung der eigentlichen Volksmission und ihrer Systematisierung im 16. Jahrhundert bis zu Alfons von Liguori und der Volksmission des 18. Jahrhunderts	57
1) Auf dem Wege zur Volksmission	57
2) Der ursprüngliche Gebrauch des Wortes ‚missio‘ zur Bezeichnung der außerordentlichen Glaubensverkündigung	59
3) Die Volksmission der Jesuiten im 16. Jahrhundert	60
4) Die Volksmission bei Vinzenz von Paul (1581—1660)	63
5) Die Volksmission bei Paolo Segneri dem Älteren SJ (1624—1694)	68
6) Die Volksmission bei Leonhard von Porto Maurizio OFM. Cap. (1676—1751)	70
Zusammenfassung	73
2. Kapitel: Alfons von Liguori und die Kongregation des Allerheiligsten Erlösers	75
1) Alfons von Liguori und die Gründung der Kongregation des Allerheiligsten Erlösers	75
2) Die Volksmissionsmethode bei Alfons von Liguori	80
3) Die Redemptoristen außerhalb Italiens in den Jahren 1785—1841	89
3. Kapitel: Zur Kirchengeschichte Bayerns in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts	95
1) Auswirkungen der Aufklärung und Säkularisation in Bayern	97
2) Kräfte der Erneuerung und kirchenpolitische Auseinandersetzungen	102
3) Die Einführung des Redemptoristenordens in Bayern	110
4. Kapitel: Äußere Voraussetzungen und bedeutende Geschehnisse für die Entwicklung der Volksmissionen in Bayern	120
1) Zulassung der Volksmissionen in Bayern und diesbezügliche staatliche Bestimmungen	121
2) Entfaltung des Redemptoristenordens in Bayern	133
3) Die Redemptoristen und ihre Volksmissionen vor dem bayerischen Landtag 1845/46	144
4) Die Situation seit dem Jahre 1848	161

<i>Zweiter Hauptteil: Methode, Inhalt und Wirkung der Redemptoristenmissionen im Erzbistum München und Freising und in den Bistümern Passau und Regensburg von 1843 bis 1873</i>		170
5. Kapitel: Die Missionsmethode		170
1) Die Grundlagen der Missionsmethode und ihre Festlegung in den Missionsdirektorien		170
2) Verlauf der Mission		181
3) Die Festigung der Missionserfolge		193
6. Kapitel: Die Missionstätigkeit der Redemptoristen im Bistum Passau		205
1) Die religiöse Situation und die seelsorgliche Lage im Bistum Passau		205
2) Übersicht über die von 1843 bis 1873 im Bistum Passau gehaltenen Redemptoristenmissionen		219
3) Die Volksmissionen im Bistum Passau während der vierziger Jahre		227
4) Systematisierung der Missionsarbeit durch Bischof Heinrich von Hofstätter		233
5) Die Volksmissionen im Bistum Passau in den Jahren 1852 bis 1873		239
7. Kapitel: Die Missionstätigkeit der Redemptoristen im Erzbistum München und Freising		249
1) Die religiöse Situation und die seelsorgliche Lage im Erzbistum München und Freising		249
2) Die Volksmissionen im Erzbistum München und Freising in den Jahren 1843 und 1873		263
3) Volksmission und Seelsorge		281
8. Kapitel: Die Missionstätigkeit der Redemptoristen im Bistum Regensburg		290
1) Die religiöse Situation und die seelsorgliche Lage im Bistum Regensburg		290
2) Die Volksmissionen im Bistum Regensburg in den Jahren 1844 bis 1873		312
3) Bruderschaften und Volksmission		329
9. Kapitel: Der theologische Gehalt der bayerischen Redemptoristenmissionen im 19. Jahrhundert		334
1) Die von Alfons v. Liguori übernommene Thematik der Missionsverkündigung und ihre Behandlung bei den Redemptoristenmissionen in Bayern		334
2) Die Hauptpredigten		346
3) Die katechetischen Vorträge		361
4) Missionsübungen und Missionsfeierlichkeiten		367
5) Die Missionsbeicht		373
6) Vergleichende Zusammenfassung		385
Zusammenfassung der Ergebnisse		394
Personen- und Ortsnamenregister		397

QUELLEN

Ungedruckte Quellen

Bayerisches Hauptstaatsarchiv München: die entsprechenden Akten sind während des zweiten Weltkrieges verbrannt.

StAObb = Staatsarchiv für Oberbayern, München:

RA 2528/10010: Generalakt, Abhaltung geistlicher Exerzitien durch die Patres Redemptoristen in Altötting de anno 1840; AR 35/35: Errichtung eines Redemptoristenhauses zu Altötting und dessen Bestand (1841—1871); AR 455/81: Aufenthalt der PP Redemptoristen und Abhaltung der Exerzitien durch dieselben; RA 2138/793: Errichtung eines Jünglings- und Jungfrauenbundes in oberb. Pfarreien de anno 1845; RA 2526/9979: Congregation der Redemptoristen. Ferner folgende Akten: AR 2139/25; AR 35/36; AR 417/150; AR 417/451; AR 417/153; AR 417/154; AR 417/156; AR 1063/5; AR 751/38; AR 168/41; AR 161/42; AR 168/43; RA 2526/9980; RA 2487/9732.

Bayerisches Geheimes Hausarchiv: der Zutritt zu diesem Archiv wurde von dessen Vorstand nicht gestattet.

OAM = Erzbischöfliches Ordinariatsarchiv München: die entsprechenden Akten sind während des zweiten Weltkrieges verbrannt. — Protokollbuch des erzbischöflichen Allgemeinen Geistlichen Rates, 1826. Dompfarrarchiv, A III a: Missionen und geistliche Exerzitien betr. 1840—1859.

OAP = Bischöfliches Ordinariatsarchiv Passau:

Pfarrvisitationen unter Bischof Riccabona: 08869; 08870; 08871; 08872; 08873; 08874; 08875; 08876; 08877; 08878; 08879; 08880; 08881; 08893; 08894; 08895; 08896; 08897; 08898; 08437. Pfarrvisitationen unter Bischof Hofstätter: 09846; 06859; 06971; 06939; 06896; 06931; 06972; 06973; 06895; 06974; 08885. Volksmissionen der Redemptoristen (1843—1873): 09117; 07058; 07711; 08796; 08865; 09118; 09108; 07722; 08882; 09116; 09119; 09105; 08076; 09120; 09100; 09113; 09091; 08891; 08902; 08884; 09103; 08852; 09099. Karwochenmission im Dom zu Passau (1851—1876): 09104. Volksmissionen (1880—1900): 08996; 08883; 08899. Exerzitien für die Geistlichen (1845—1874): 07109; 08258; 06708. Abhaltung von Exerzitien (1850—1892): 5413. Erster Empfang der Sakramente in den Volksschulen (1808—1885): 07192. Sakramentenempfang (1833—1844): 07246; 06358; 07326. Mangel an Seelsorge-Geistlichkeit (1806—1840): 06300. Redemptoristen betreffend (1841—1873): 08800; 08651; 09396; 09115; 08798; 09110; 07811; 09395; 08724; 08868; 09397; 08867; 08797; 08795; 08803; 09111; 08611; 09242; 09718; 08910. Prüfungsarbeiten der Redemptoristen zur seelsorglichen Jurisdiktion (1843—1870): 08830. Ausweisung der Redemptoristen (1846—1852): 09109.

Verhältnis der Redemptoristen zum Bischof und zum Ortspfarrer (1841—1871): 08804. Aufhebung des Redemptoristen-Collegs in Altötting (1872—1873): 08802. Status animarum Berichte aus dem Dekanat Landau (1827—1850).

OAR = Bischöfliches Ordinariatsarchiv Regensburg:

Akten: Redemptoristen; Niederachdorf; Fuchsmühl.

ORR = Bischöfliche Ordinariatsregistratur Regensburg:

Die Pfarrakten der einzelnen Pfarreien: Pfarrbeschreibung aus dem Jahre 1860; Volksmissionen; Bruderschaften und Vereine.

RGAR = Redemptoristen Generalatsarchiv Rom:

PGS (Provincia Germaniae Superioris) I A—D: Korrespondenz zwischen P. General und PP. Redemptoristen in Bayern (1855—1868). PGS VI: Jahres- und Triennialberichte der Deutschen bzw. Oberdeutschen Provinz an P. General (1856—1893).

PGS VII: Berichte (z. T. Missionsberichte) der Deutschen bzw. Oberdeutschen Provinz an P. General (1856—1898).

Chronica Provinciae Germaniae Superioris. Carl Dilgskron, Das sogenannte Geheimnis der höheren Leitung und seine Geschichte.

RPAG = Redemptoristen Provinzarchiv Gars:

ChrAÖ (Chronik von Altötting) Bd. I: März 1841 — 25. April 1842; Bd. II: 1841—1873; Bd. III: Wirksamkeit nach innen und außen 1841—1861. ChrStud (Chronik des Oberdeutschen Studentates, sie wurde vom Studentatslektor P. Joseph Untergewer in den Jahren 1923—1925 aus einem reichen Aktenmaterial zusammengestellt) Bd. I: 1842—1883.

ChrGars (Chronik des Klosters Gars 1855 (58)—1872).

Akten: Erzdiözese München und Freising; Diözese Passau; Diözese Regensburg; Exerzitien; Missionen und Exerzitien; Senestrey.

Predigtbuch des Klosters Vilsbiburg. Verzeichnis der vom Hause Niederachdorf aus gehaltenen Missionen. Vereinzelt Missionspredigten. Ein Zyklus von Missionspredigten (P. Lorenz Kastl, Oberdeutsche Provinz, 1844 Profefß). Zwei handgeschriebene Bände Missionspredigten (P. Carl Vossen, Niederdeutsche Provinz, 1858 Profefß). „Vade mecum“ eines Missionars (1853 von P. Gabriel Hampl in Altötting zusammengestellt). In diesem Vade mecum befindet sich das erste bayerische Missionsdirektorium, das Anfang der fünfziger Jahre in Altötting zusammengestellt wurde, S. 57—133. „Circulare“ über Bearbeitung der Missionspredigten (P. Provinzial Franz Bruchman, 2. Januar 1863).

Archiv des zweiten Noviziates der Kölner Ordensprovinz im Kloster Bochum:

Missionsdirektorium aus dem Jahre 1861 von P. Gerhard Tillman. Der PP. Redemptoristen historisch-traditioneller Leitfaden über die Art und Weise Mission zu halten, insbesondere für die Niederdeutsche Ordensprovinz. Zusammengetragen von mehreren Mitgliedern der Provinz, Luxemburg 1887 (Hauptredaktor: P. Ambrosius Zobel).

Gedruckte Quellen

Hinsichtlich der Redemptoristen und ihrer Volksmissionen:

Acta integra Capitulorum Generalium Congregationis SS. Redemptoris ab anno 1749 usque ad annum 1894 celebratorum, Romae 1899.

Alfons M. von Liguori,

Le glorie di Maria (1750), Editionen vgl. M. De Meulemeester, Bibliographie générale des écrivains Rédemptoristes, Bd. I, Louvain 1933, 69—72. Deutsch: Die Herrlichkeiten Mariens, neu aus dem Italienischen übersetzt und herausgegeben v. M. A. Hugues, Regensburg 1860⁴.

Pratica del confessore per ben esercitare il suo ministero (1755), vgl. M. De Meulemeester, I, 81—84. Deutsch: Der Beichtvater, praktisch belehrt über die fruchtbare Verwaltung des heiligen Bußsakramentes, aus dem Italienischen neu übersetzt und herausgegeben von M. A. Hugues, Regensburg 1848².

Istruzione e pratica per un confessore (1757), lat. Übersetzung: Homo apostolicus (1759), vgl. M. De Meulemeester, I, 89—92. Deutsch: Des hl. Alphons M. v. Liguori praktische Unterweisungen für Beichtväter. Oder: Homo apostolicus in deutscher Übersetzung, herausgegeben von der Versammlung der allerheiligsten Erlösers, 3 Bände, Regensburg 1854. *Apparecchio alla morte, cioè considerazioni sulle massime eterne, utili a tutti per meditare, ed ai sacerdoti per predicare*

(1758), vgl. M. De Meulemeester, I, 96 f. Deutsch: Die Vorbereitung zum Tode. Erwägungen über die ewigen Wahrheiten, welche allen als Betrachtungen nützlich sind und von den Priestern auch noch zu Predigten benützt werden können, übers. u. hgg. v. M. A. Hugues, Regensburg 1848².

Del gran mezzo della preghiera per conseguire la salute eterna e tutte le grazie che desideriamo da Dio (1759), vgl. M. De Meulemeester, I, 104—107. Deutsch: Vom Gebet, als einem mächtigen Mittel, um das ewige Heil und alle Gnaden, die wir nur von Gott wünschen, zu erlangen, in: Die christlichen Tugenden und die Mittel, sie zu erlangen, übers. u. hgg. v. M. A. Hugues, Regensburg 1843, 191—365.

Breve istruzione degli esercizi di missione colle sue regole e pratiche (1760), vgl. M. De Meulemeester, I, 110 f. Deutsch: Vollständige praktische Belehrungen über die Übungen der Missionen, in: Gesammelte Predigten des heiligen Alphons Maria von Liguori, übers. u. hgg. v. M. A. Hugues, Bd. II, Regensburg 1842, 124—340.

Lettera ad un religioso amico, ove si tratta del modo di predicare all' apostolica con semplicità evitando lo stile alto e fiorito (1761), vgl. M. De Meulemeester, I, 116 f. Deutsch: Schreiben an einen befreundeten Ordensgeistlichen, worin der Verfasser darüber handelt, wie man auf apostolische Weise einfach und mit Vermeidung des erhabenen und verblühten Stiles predigen müsse, in: Gesammelte Predigten, II, a. a. O., 360—405. Il confessore diretto per le confessioni della gente di campagna (1764), vgl. M. De Meulemeester, I, 122 f. Deutsch: Der Beichtvater, unterrichtet in den wichtigsten Gegenständen der Moral, übers. u. hgg. v. M. A. Hugues, Regensburg 1848².

Via della salute, cioè meditazioni e pratiche spirituali per acquistare la salute eterna (1766), vgl. M. De Meulemeester, I, 131 ff. Deutsch: Der Weg des Heils. Gefolgt von einzelnen Betrachtungen über die ewigen Wahrheiten, übers. u. hgg. v. M. A. Hugues, Regensburg 1843.

Foglietto in cui brevemente si tratta di cinque punti, su de' quali, nelle missioni, deve il predicatore avvertire il popolo di più cose necessarie al comun profitto (1768), vgl. M. De Meulemeester, I, 141 f. Deutsch: Von fünf Punkten, auf welche der Prediger das Volk bei den Missionen zum gemeinsamen Nutzen aufmerksam machen muß, in: Gesammelte Predigten, II, a. a. O., 341—354.

Lettera ad un vescovo novello, ove si tratta del gran' utile spirituale, che recano ai popoli le sante missioni (1771), vgl. M. De Meulemeester, I, 149. Deutsch: Schreiben an einen neugewählten Bischof, worin von dem großen geistlichen Nutzen gehandelt wird, der für's Volk aus den heiligen Missionen entspringt, Gesammelte Predigten, II, 406—426.

Sermoni compendiat per tutte le domeniche dell' anno (1771), vgl. M. De Meulemeester, I, 147 ff. Deutsch: Gesammelte Predigten des heiligen Alphons Maria von Liguori, übers. u. hgg. v. M. A. Hugues, Bd. I, Regensburg 1842.

Zu den alfonsianischen Quellen und ihren Ausgaben über die Volksmission vgl. Karl L. M. van Wely, Gestalte en structuur van de missie bij S. Alfonsus, Amsterdam 1964, XI—XVI.

Catalogi Congregationis Sanctissimi Redemptoris in collegiis transalpinis 1820—1848, pars secunda, Ruraemundae o. J.

Catalogus Congregationis Sanctissimi Redemptoris transalpinae, ineunte anno MDCCCLII, Monachii o. J.

Catalogus Congregationis SS. Redemptoris medio anno MDCCCLVI concinnatus et publicatus, Romae o. J.

Catalogus Congregationis SS. Redemptoris ineunte anno MDCCCLXIII concinnatus et publicatus, Romae o. J.

Catalogus Congregationis SS. Redemptoris concinnatus et publicatus ineunte anno MDCCCLXVII, Romae o. J.

Zu den Katalogen vgl. Andr. Sampers, *Bibliographia catalogorum CSSR tam generalium quam provincialium*, in: SH 4 (1956) I 204—213.

Codex Regularum et Constitutionum Congregationis SS. Redemptoris necnon statutorum a capitulis generalibus annis 1764, 1855, 1894 editorum, Romae 1896 (Abgek. CRC).

Directorium für die Missions-Vorträge. Zum Gebrauche für die Priester der Congregation des allerheiligsten Erlösers der oberdeutschen Provinz, Regensburg 1885. (1866 von den Patres Michael Bengler und Karl Schmöger verfaßt.)

Documenta miscellanea ad regulam et spiritum Congregationis nostrae illustrandum, Romae 1904.

Documenta authentica facultatum et gratiarum spiritualium quas Congregationi SS. Redemptoris S. Sedes concessit sive directe, sive per communicationem cum aliis institutis in usum presbyterorum eiusdem congregationis ad integrum descripta et in unum collecta, Ratisbonae MDCCCXCIII.

Katholisches Missionsbüchlein; oder Anleitung zu einem christlichen Lebenswandel. Herausgegeben von der Versammlung des allerheiligsten Erlösers. Neue, stark vermehrte Original-Ausgabe. Sechste, vollständige Auflage, Regensburg 1857.

Merk, Anton, *Des Christen Pilgerstab auf der Reise in die Ewigkeit. Gedrängter Inhalt der vorzüglichern Missionspredigten nebst Unterricht und Gebeten für gottliebende und heilsbegierige Seelen, Einsiedeln - New York 1859*²⁵.

Monumenta Hofbaueriana, 15 Bände, Thorn-Krakau-Rom 1915—1951. Bd. XII, Torunia 1939.

Hinsichtlich des Erzbistums München und Freising:

Generaliensammlung der Erzdiözese München und Freising, Bd. I, 8. September 1821 — 3. Oktober 1846; Bd. II, 10. Oktober 1846 — 30. Juni 1856; Bd. III, 23. Juli 1856 — 6. Mai 1876. München 1847—1878.

Schematismus der Geistlichkeit des Erzbistums München und Freising für die entsprechenden Jahre, München.

Hinsichtlich des Bistums Passau:

Geßl, Lorenz, *Bischöfliche Generalien der Diözese Passau und königliche Verordnungen, zweite Abteilung: 1864 bis 1875, Passau 1876.*

Lenz, Jakob, *Sammlung kirchlicher Erlasse und Verordnungen für die Diözese Passau, Passau 1935.*

Libri Ritualis Passaviensis, pars prima continens Sacramentarium cum proxime annexis, Passavii 1837;
pars secunda, Benedictionale et Processionale cum annexis, Passavii 1838.

Rottmayr, Joseph, *Bischöfliche Generalien der Diözese Passau und königliche Verordnungen in Bezug auf religiös-kirchliche Gegenstände vom Jahre 1821 bis zum Jahre 1851, Burghausen 1852.*

—, *Fünfzigjähriger Schematismus der selbständigen Geistlichkeit des Bistums Passau von 1815 bis 1865 nebst einigen statistischen Notizen, Passau 1866.*

Rottmeyer, Joseph, *Bischöfliche Generalien der Diözese Passau und königliche Verordnungen in Bezug auf religiös-kirchliche Gegenstände vom Jahre 1821 bis 1863, Passau 1864.*

Schematismus der Geistlichkeit des Bistums Passau für die entsprechenden Jahre, Passau.

Hinsichtlich des Bistums Regensburg:

Allgemeiner Pastoralerlaß an den hochwürdigen Klerus des Bistums Regensburg, Regensburg 1869.

- Compendium Constitutionum Ecclesiasticarum Dioecesis Ratisbonensis anno 1787 et 1817 typis impressum, a reverendissimo ordinario Francisco Xaverio recognitum et appendice de capitulis ruralibus auctum, editum Ratisbonae 1835, in: J. Lipf, 614—637.
- Lipf, Joseph, Oberhirtliche Verordnungen und allgemeine Erlasse für das Bistum Regensburg vom Jahre 1250—1852, Regensburg 1853.
- Matrikel des Bistums Regensburg nach der allgemeinen Pfarr- und Kirchenbeschreibung von 1860, Regensburg 1863.
- Matrikel der Diözese Regensburg, Regensburg 1916.
- Oberhirtliches Verordnungsblatt für das Bistum Regensburg, Regensburg 1852 ff.
- Schematismus der Geistlichkeit des Bistums Regensburg für die entsprechenden Jahre, Regensburg.
- Allgemein:
- Acta et Decreta Sacrorum Conciliorum recentiorum. Collectio Lacensis, Bd. V, Freiburg 1879.
- Beiträge zur Statistik des Königreichs Bayern, Heft XI, München 1863; Heft X, München 1862.
- Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos Pii V. et Clementis XIII. Pont. Max. iussu editus ad editionem Romae A. D. MDCCCXLV. publici iuris factam accuratissime expressus. Dieser Text erschien zusammen mit einer deutschen Übersetzung 1886 in Regensburg.
- Denzinger, Henrici Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, editio 31 (C. Rahner), Barcinone-Friburgi Brig.-Romae MCMLX.
- Döllinger, Georg, Fortgesetzte Sammlung der im Gebiete der inneren Staatsverwaltung des Königreichs Bayern bestehenden Verordnungen von 1835—1852 aus amtlichen Quellen bearbeitet von Ferdinand Freiherrn von Strauß. Dritter Band der neuen Folge. Als Fortsetzung der Döllinger'schen Sammlung XXIII. Band, München 1853.
- Verfassungs-Urkunde des Königreichs Baiern, München 1818.
- Die Verfassungsurkunde des Königreichs Bayern (v. 1818) nebst den auf die Verfassung bezüglichen Gesetzen, hgg. von Robert Piloty, 2. Auflg. bearbeitet von C. A. von Suttner, München 1907.
- Verhandlungen der Kammer der Abgeordneten der Ständeversammlung des Königreichs Bayern im Jahre 1846, Bd. VIII, X, XIV, München 1846.
- Verhandlungen der Kammer der Reichsräte des Königreichs Bayern vom Jahre 1845/46, Bd. I, II, München o. J.
- Verhandlungen der Kammer der Reichsräte des Königreichs Bayern vom Jahre 1845/46, zweiter Beilagenband, München o. J.
- Weber, Karl, Neue Gesetz- und Verordnungensammlung für das Königreich Bayern, Bd. II, Nördlingen 1882; Bd. IV, Nördlingen 1885.

L I T E R A T U R

- Aland, Kurt, Zur Geschichte der bayerischen Erweckungsbewegung, in: Kirchengeschichtliche Entwürfe, Gütersloh 1960, 650—672.
- Amberger, Joseph, Pastoraltheologie, 3 Teile, Regensburg 1850—1857.
- Bastgen, Beda, Bayern und der Heilige Stuhl in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, 2 Teile, München 1940.

- Benger, Michael, Compendium der Pastoraltheologie, Regensburg 1868.
- , Pastoraltheologie, 3 Bände, Regensburg, 1861—1863.
- Bernards, Peter, Die Gründung des Redemptoristenordens, in: In Benedictione Memoria, Bonn 1959, 7—26.
- Bihlmeyer, Karl-Tüchle, Hermann, Kirchengeschichte, Bd. II, Paderborn 1958¹⁶, Bd. III, Paderborn 1961¹⁷.
- Brandhuber, Georg (Hgb), Die Redemptoristen 1732—1932. Festgabe zur 200-Jahr-Feier der Kongregation des Allerheiligsten Erlösers, Bamberg 1932.
- , Die süddeutsche Provinz, ebd., 221—262.
- Briemle, Theodosius, Bibliographie der Volksmission, in: Paulus 15 (1938) 291—301.
- Brück, Heinrich, Geschichte der katholischen Kirche in Deutschland im 19. Jahrhundert, 4 Bände, zweite Auflage Mainz 1902, Münster 1903—1907, Bd. III, IV hgg. v. J. B. Kiffling.
- Buß, Franz Joseph, Die Volksmission, ein Bedürfnis unserer Zeit, Schaffhausen 1851.
- Calvet, Jean, Güte ohne Grenzen, Das Leben des hl. Vinzenz von Paul (Übers. aus dem Französ.), Luzern 1950.
- Cramer, Dalmar, Bücherkunde zur Geschichte der katholischen Bewegung in Deutschland im 19. Jahrhundert, Mönchengladbach 1914.
- De Meulemeester, Maurice, Bibliographie générale des écrivains Rédemptoristes, 3 Bände, Louvain 1933—1939.
- , Histoire Sommaire de la Congrégation du T. S. Rédempteur, Louvain 1958².
- , Origines de la Congrégation du Très Saint-Rédempteur, 2 Bände, Louvain 1953—1957.
- Dilgskron, Carl, Leben des heiligen Bischofs und Kirchenlehrers Alfonsus Maria de Liguori, 2 Bände, Regensburg 1887.
- Doeberl, Ludwig, Maximilian von Montgelas und das Prinzip der Staatssouveränität, München 1925.
- Doeberl, Michael, Entwicklungsgeschichte Bayerns, Bd. II, München 1928³, Bd. III, hgg. v. M. Spindler, München 1931.
- Duhr, Bernhard, Aktenstücke zur Geschichte der Jesuiten-Missionen in Deutschland 1848—1872. Freiburg i. Br. 1903.
- , Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge, 4 Teile, Freiburg 1907—1913, München-Regensburg 1921—1928.
- Eberl, Angelikus, Geschichte der Bayerischen Kapuziner-Ordensprovinz (1593—1902), Freiburg i. Br. 1902.
- Ebert, Ludwig, Der kirchenrechtliche Territorialismus in Bayern im Zeitalter der Säkularisation, Paderborn 1911.
- Eggersdorfer, Franz X., Die philosophisch-theologische Hochschule Passau, Passau 1933.
- Ernst, Georg, Die ländlichen Arbeitsverhältnisse im rechtsrheinischen Bayern, Regensburg 1907.
- Exeler, Adolf, Eine Frohbotschaft vom christlichen Leben. Die Eigenart der Moraltheologie J. B. Hirschers, Basel-Freiburg-Wien 1959.
- Favre, Jean, La vénérable Marie-Céleste Crostarosa, Paris 1936. Deutsch: Die ehrwürdige Maria Celeste Crostarosa, Kevelaer 1936.
- Fick, Ludwig, Die bauerliche Erbfolge im rechtsrheinischen Bayern, Stuttgart 1895.
- Fuchs, Friedrich, Die deutschen Katholiken und die deutsche Kultur im 19. Jahrhundert, in: Wiederbegegnung von Kirche und Kultur in Deutschland. Eine Gabe für Karl Muth. Hgb., M. Ettlinger, Ph. Funk, Fr. Fuchs, München 1927, 9—59.

- Funk, Philipp, Von der Aufklärung zur Romantik, München 1925.
- Gastgeber, Karl, Gotteswort durch Menschenwort. J. M. Sailer als Erneuerer der Wortverkündigung. Ein Beitrag zur Geschichte der Kerygmata seit dem 18. Jahrhundert, Wien 1964.
- Gatz, Erwin, Rheinische Volksmission im 19. Jahrhundert, Düsseldorf 1963.
- Geiger, Karl August, Das Bayerische Konkordat vom 5. Juni 1817, Regensburg 1918.
- Geiselmann, Josef Rup., Die katholische Tübinger Schule. Ihre theologische Eigenart, Freiburg-Basel-Wien 1964.
- , Kirche und Frömmigkeit in den geistigen Bewegungen der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: *Sentire Ecclesiam*. Festschrift für Hugo Rahner, Hgb., J. Daniélou, H. Vorgrimler, Freiburg 1961, 474—530.
- Görres, Joseph, Ministerium, Reichsrat, rechte und linke Mitte, in: *HistpolBl* Bd. 17 (1846) 319—347; 393—422; 472—491; 542—565; 619—641; 687—721; 821—843.
- , Die Mission in Straßburg, in: *Der Katholik* 6 (1826) I 22—62.
- Gollwitzer, Heinz, Carl August von Abel und seine Politik 1837—1847, phil. Diss., München 1944.
- Gregorio, Oreste, Mons. Tommaso Falcoia 1663—1743, Romae 1955.
- Groeteken, Autbert, Die Volksmissionen der norddeutschen Franziskaner vor dem Kulturkampf (1849—1871), Münster 1909.
- Der große Verein vom hh. und unbefleckten Herzen Mariä zur Bekehrung der Sünder, Paderborn 1868.
- Halsler, Aloys, Bischof Karl Joseph von Riccabona und seine Zeit, Passau 1928.
- Hamann, Peter, Geistliches Biedermeier im altbayerischen Raum, Regensburg 1954.
- Haringer, Michael, Anleitung zur Verwaltung des heiligen Bußsakramentes, Regensburg 1851².
- Henze, Clemens, Die Redemptoristinnen, Bonn 1931.
- Hirscher, Johann B., Die kirchlichen Zustände der Gegenwart, Tübingen 1849².
- Hocedez, Edgar, Histoire de la Théologie au XIX^e siècle, 3 Bände, Bruxelles-Paris 1947—1952.
- Hofer, Johannes, Der heilige Klemens Maria Hofbauer, Freiburg i. Br. 1923^{2 3}.
- Hosp, Eduard, Erbe des hl. Klemens Maria Hofbauer. Erlösermissionäre (Redemptoristen) in Österreich 1820—1951, Wien 1953.
- , P. Franz Springer CSSR, 1791—1827, in: *SH* 4 (1956) II 377—424.
- , Geschichte der Redemptoristen-Regel in Österreich (1819—1848), Wien 1939.
- , Der heilige Klemens Maria Hofbauer (1751—1820), Wien 1951.
- , Weltweite Erlösung. Erlösermissionäre — Redemptoristen 1732—1962, Innsbruck 1961.
- In *Benedictione Memoria*, Gesammelte Aufsätze zur Hundertjahrfeier der Kölner Provinz der Redemptoristen. Herausgegeben vom Ordensseminar Geistingen, Bonn 1959.
- Innerkofler, Adolf, Der hl. Klemens Maria Hofbauer, ein österreichischer Reformator und der vorzüglichste Verbreiter der Redemptoristenkongregation, Regensburg-Rom 1913².
- Jedin, Hubert, Freiheit und Aufstieg des deutschen Katholizismus zwischen 1848 und 1870, in: *In Benedictione Memoria*, Bonn 1959, 79—99.
- Jocham, Magnus, Memoiren eines Obskuranten, hgg. v. Magnus Sattler, Kempten 1896.
- Kißling, Johann B., Geschichte der deutschen Katholikentage, 2 Bände, Münster 1920—1923.

- Klostermann, Ferdinand, *Das christliche Apostolat*, Innsbruck-Wien-München 1962.
- Knab, Joseph, *Nekrologium der katholischen Geistlichkeit der Kirchenprovinz München-Freising*, München 1894.
- Kriech, Kajetan, *Wesentliche Volksmission heute*, Wien 1963.
- Krick, Ludwig H., *Chronologische Reihenfolge der Seelsorgevorstände und Benefiziaten des Bistums Passau*, Passau 1911.
- , *Nekrologium cleri Passaviensis (1803—1930)*, Passau 1930².
- Küsters, Wilhelm, *Die Volksmission der deutschen Redemptoristen. Ihr Vorbild, ihre äußere und innere Entwicklung*, in: G. Brandhuber, *Die Redemptoristen 1732—1932*, Bamberg 1932, 107—129.
- Kurze Lebensbilder der verstorbenen Redemptoristen der Ordensprovinz von Niederdeutschland*, Dülmen 1896.
- Landtwing, Thomas, *Die Redemptoristen in Freiburg in der Schweiz 1811—1847*, Freiburg Schw. 1955.
- Lang, Berthold, *Bischof Sailer und seine Zeitgenossen*, Regensburg 1932.
- Lehner, Johann B., *Bischof Wittmann von Regensburg*, Kevelaer 1937.
- Lieber, Gisbert, *Andenken an die ersten Missionen in der Diözese Limburg in den Monaten Februar, März und April des Jahres 1850*, Mainz 1850.
- Lins, Bernardin, *Geschichte der bayerischen Franziskanerprovinz zum hl. Antonius v. Padua von ihrer Wiedererrichtung bis zur Gegenwart 1827—1938*, Landshut 1939.
- Löw, Joseph, *Bibliographia hofbaueriana*, in: SH 1 (1953) 271—282.
- Mader, Carl, *Die Kongregation des Allerheiligsten Erlösers in Österreich*, Wien 1887.
- Maier, Alois, *Die segensreiche Tätigkeit der Redemptoristen in Altötting von 1841 bis zur Vertreibung 1873*, Regensburg 1929.
- Manders, Hendrik, *De liefde in de spiritualiteit van Sint Alfonsus*, Brussel-Amsterdam 1947.
- Mauron, Nikolaus, *Litterae Circulares reverendissimi patris Nicolai Mauron*, Romae 1890.
- Mayer, Anton, *Die Errichtung des Lyzeums in Freising im Jahre 1834. Eine Studie zur Kulturgeschichte des Restaurationszeitalters*, München-Freising 1934.
- , *Liturgie und Barock*, in: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 15 (1941) 67—155.
- Mayer, Anton - Westermayer, Georg, *Statistische Beschreibung des Erzbistums München-Freising*, 3 Bände, München 1874, Regensburg 1880—1884.
- Meiberg, Anton, *Historiae Missionis paroecialis lineamenta*, 1953 (Handabzug).
- Die Mission von Hagenau, beschrieben von einem Augen- und Ohrenzeugen*, Straßburg 1826. Kritisch ediert in: SH 4 (1956) II 280—339.
- Mörsdorf, Klaus, *Die Rechtssprache des Codex Juris Canonici*, Paderborn 1937.
- Moser, Georg, *Die Botschaft von der Vollendung. Eine material-kerygmatische Untersuchung über Begründung, Gestaltwandel und Erneuerung der Eschatologie-Katechese*, Düsseldorf 1963.
- Müller, Heinz J., *Die ganze Bekehrung. Das zentrale Anliegen des Theologen und Seelsorgers J. M. Sailer*, Salzburg 1956.
- Neubert, Michael, *De Missione in Sachseln (Oberwalden) 18.—27. X. 1829*, in: SH 8 (1960) II 355—375.
- Patin, Wilhelm Aug., *Das bayerische Religionsedikt von 1818*, München 1919.
- Pflugbeil, Joseph, *Chronik der Seelsorgs-Stellen des Bistums Passau*, Landshut 1881.
- Pichler, Alois, *Der heilige Alfons von Liguori. Ein Charakterbild*, Regensburg 1922.

- Pohlmann, Constantin, Kanzel und Ritiro. Der Volksmissionar Leonhard von Porto Maurizio, Werl 1955.
- Rall, Hans, König Max' II. von Bayern und die katholische Kirche. Eine Vorstudie, in: HJG 74 (1955) 739—747.
- Rehlingen und Haltenberg, Hugo v., Beruflich soziale Gliederung der Bevölkerung des Königreichs Bayern vom Jahre 1840—1907, Weiden 1911.
- Reinhard, August, Die Kirchenhoheitsrechte des Königs von Bayern, München 1884.
- Remling, Franz X., Nikolaus v. Weis, Bischof von Speyer im Leben und Wirken, 2 Bände, Speyer 1871.
- Riemer, Franz, 100 Jahre Priesterseminar und Priestererziehung in Passau, Passau 1928.
- Rottmayr, Joseph, Statistische Beschreibung des Bistums Passau, Passau 1867.
- Sampers, Andreas, Bibliographia alfonsiana 1938—1953, in: SH 1 (1953) 248—271.
- Schärl, Walter, Die Zusammensetzung der bayerischen Beamtenschaft von 1806 bis 1918, München 1952.
- Schiel, Hubert, Johann Michael Sailer, 2 Bände, Regensburg 1948—1952.
- Schlecht, Josef, Bayerns Kirchenprovinzen. Ein Rückblick über Geschichte und Bestand der katholischen Kirche in Bayern, München 1901.
- Schlicht, Joseph, Bayerisch' Land und Bayerisch' Volk, Straubing o. J.
- Schmid, Andreas, Geschichte des Georgianums in München, Regensburg 1894.
- Schnabel, Franz, Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert, 4 Bände, Freiburg i. Br. 1929—1937, Neudruck 1948—1951, Bd. IV, Die religiösen Kräfte.
- Schnackenburg, Rudolf, Neutestamentliche Theologie, München 1963.
- Schurr, Viktor, Volksmission, in: LThK², Bd. X, Freiburg 1965², 858 ff.
- Schwaiger, Georg, Die altbayerischen Bistümer Freising, Passau und Regensburg zwischen Säkularisation und Konkordat (1803—1817), München 1959.
- Sevrin, Ernest, Les Missions religieuses en France sous la restauration, 2 Bände, Saint-Mandé (Seine) 1948—1959.
- Sicherer, Hermann v., Staat und Kirche in Bayern vom Regierungsantritt des Kurfürsten Maximilian Joseph IV. bis zur Erklärung von Tegernsee 1799—1821, München 1874.
- Sieweck, Paul, Lothar Anselm Freiherr von Gebattel der erste Erzbischof von München und Freising, München 1955.
- Silbernagl, Isidor, Die kirchenpolitischen und religiösen Zustände im 19. Jahrhundert, Landshut 1901.
- Spindler, Max, Erbe und Verpflichtung. Aufsätze und Vorträge zur bayerischen Geschichte, hgg. v. Andreas Kraus, München 1966.
- , Die kirchlichen Erneuerungsbestrebungen in Bayern im 19. Jahrhundert, a. a. O., 40—55. Ebenfalls in: HJG 71 (1951) 197—211.
- , Die politische Wendung von 1847/48 in Bayern, a. a. O., 301—322.
- , Der neue bayerische Staat des 19. Jahrhunderts, a. a. O., 192—212.
- , Der Ruf des barocken Bayern, a. a. O., 55—78.
- , Das Kabinett unter König Ludwig I., a. a. O., 252—264.
- Springer, Franz, Mission in Nucera vom 9. November bis 11. Dezember 1823, in: SH 4 (1956) I 25—43.
- Süss, Martin, Tabellarische Beschreibung des Bistums Passau, Passau 1828.
- Systematische Zusammenstellung der Verhandlungen des bayerischen Episkopates mit

der Königlich Bayerischen Staatsregierung von 1850 bis 1889 über den Vollzug des Konkordates, Freiburg 1905.

Telleria, Raimondo, San Alfonso Maria de Liguori, 2 Bände, Madrid 1950.

Tritz, Heinrich, Entstehungsgeschichte der Kölner Redemptoristenprovinz 1848—1859, in: In Benedictione Memoria, Bonn 1959, 99—184.

van Delft, Marianus, Ontwikkeling van de praktijk en de leer van de volksmissie, Amsterdam 1950.

van Wely, Karl L. M., Gestalte en structuur van de missie bij S. Alfonsus, Amsterdam 1964.

Wallenstein, Antonius, Das Wesen der Volksmission nach dem hl. Leonhard von Porto Maurizio, in: Paulus 21 (1949) 19—30.

Welte, Bernhard, Zum Strukturwandel der katholischen Theologie im 19. Jahrhundert, in: Freiburger Dies Universitatis, Bd. II, 1953/54, Freiburg 1954, 25—57.

Werner, Karl, Geschichte der katholischen Theologie seit dem Trienter Konzil bis zur Gegenwart, München 1889².

Witetschek, Helmut, Studien zur kirchlichen Erneuerung im Bistum Augsburg in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, Augsburg 1965.

Zacher, Franz X., Heinrich von Hofstätter. Bischof von Passau 1839—1875, Passau 1940.

Zeller, Ernest - Gierl, Johann, Licht- und Lebensbilder des Clerus aus der Erzdiözese München-Freising (1840—1890), München 1892.

Zettl, Engelbert, Hundert Jahre süddeutsche Redemptoristen, in: SH 1 (1953) 212—220.

Zinkl, Johannes, Magnus Jocham, Johannes Clericus 1808—1893. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Theologie und Frömmigkeit im 19. Jahrhundert. Freiburg i. Br. 1950.

Zorn, Wolfgang, Probleme und Quellen der bayerischen Sozialgeschichte im 19. Jahrhundert, in: Bayern, Staat und Kirche, Land und Reich, Gedächtnisschrift für Wilhelm Winkler, München 1961, 347—361.

Zeitschriften

Analecta Congregationis Sanctissimi Redemptoris, Romae 1922 ff.

Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft, Köln 1880 ff., München 1950 ff.

Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland, München 1838 ff.

Der Katholik. Religiöse Zeitschrift zur Belehrung und Warnung, Mainz-Straßburg-Speyer 1821 ff.

Neue Sion. Eine Zeitschrift für katholisches Leben und Wissen, Augsburg 1845 ff.

Pastoralblatt für die Erzdiözese München und Freising, München 1860 ff.

Sion. Eine Stimme in der Kirche für unsere Zeit. Augsburg 1832 ff.

Spicilegium Historicum Congregationis Sanctissimi Redemptoris, Romae 1953 ff.

ABKÜRZUNGEN

A	=	Analecta
AR	=	Antiquarregistratur
CRC	=	Codex Regularum et Constitutionum
Denz	=	Denzinger
HistpolBl	=	Historisch-politische Blätter
HJG	=	Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft
LThK	=	Lexikon für Theologie und Kirche
MThZ	=	Münchener Theologische Zeitschrift
OAM	=	Ordinariatsarchiv München
OAP	=	Ordinariatsarchiv Passau
OAR	=	Ordinariatsarchiv Regensburg
ORR	=	Ordinariatsregistratur Regensburg
OVBl	=	Oberhirtliches Verordnungsblatt
PblMF	=	Pastoralblatt für die Erzdiözese München und Freising
PGS	=	Provincia Germaniae Superioris
RA	=	Regierungsakten
RGAR	=	Redemptoristen Generalatsarchiv Rom
RPAG	=	Redemptoristen Provinzarchiv Gars
SH	=	Spicilegium Historicum
StAObb	=	Staatsarchiv für Oberbayern

Einleitung

Innerhalb der Fragen und Bemühungen um die notwendige Anpassung der Pastoral an die Zeit spielt die im Unterschied zur Pfarrseelsorge sogenannte außerordentliche Seelsorge eine besondere Rolle. Hier ist es vor allem die Volksmission, die seit dem Ende des ersten Weltkrieges in starkem Maß nach neuen Wegen und Formen sucht, um den veränderten Situationen und Bedingungen in der Seelsorge gerechtzuwerden, und damit die Voraussetzungen für eine pastorale Wirkmöglichkeit zu finden.

Die vorgelegte Arbeit befaßt sich mit einem verhältnismäßig kleinen Zeitabschnitt einer jahrhundertlangen Geschichte der Volksmission. Aber gerade dieser Zeitraum, die mittleren Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts, bildet die Abschlußzeit eines bestimmten Typus der Volksmission, der sich im 16. Jahrhundert gebildet hatte und für die speziellen seelsorglichen Bedürfnisse bis zum 19. Jahrhundert eine entscheidende Hilfe war. Das erste Kapitel wird die Hauptstrukturen dieses Typus der Volksmission aufzeigen. Eine weitere Eingrenzung geschieht in Hinblick auf die missionierenden Orden. Die Haupttätigkeit des Redemptoristenordens sollte nach dem Willen seines Stifters, des hl. Alfons v. Liguori, die Durchführung von Volksmissionen sein. So wußten sich von ihrem Ursprung her die Redemptoristen fast ausschließlich dieser Seelsorgsarbeit verpflichtet. Das zweite Kapitel handelt darum von der Entstehung der Redemptoristenkongregation und ihrer Beziehung zur Volksmission. In dem zu behandelnden Zeitraum werden in Bayern die meisten Volksmissionen von den Redemptoristen gehalten. Ihr Weg nach Bayern, die Voraussetzungen ihres Wirkens als Volksmissionare und die allgemeine kirchengeschichtliche Situation bilden den übrigen Stoff des geschichtlichen Vorverständnisses, das für die Beurteilung der Volksmission in der damaligen Zeit notwendige Voraussetzung ist. Innerhalb Bayerns bildete dann der Raum der drei altbayerischen Bistümer, Passau, Freising und Regensburg, das Hauptarbeitsgebiet der Redemptoristen. Die Übereinstimmung der Ergebnisse aus diesen Bistümern läßt in der Hauptsache den Schluß auf ganz Bayern zu.

Der allgemeine Aufschwung kirchlichen Lebens in der Zeit der Restauration hatte auch den Volksmissionen eine starke Dynamik gegeben. Der Zustrom zu den Missionen und ihre sichtbaren Erfolge in den vierziger und fünfziger Jahren waren derart auffallend, daß man von einer Volksmissionsbewegung in dieser Zeit sprechen kann. Welche Wirkungen und welche Erfolge hatte die Volksmission? Worin bestand ihre ungeheure Anziehungskraft, die Tausende in Ortschaften zog, deren Einwohnerzahl nur wenige Hundert betrug? Worin lagen die Gründe, daß dann das Interesse an den Volksmissionen der Redemptoristen in Bayern nach knapp zwei Jahrzehnten derart stark zurückging, daß die Patres, die in den fünfziger Jahren viele Missionen hatten abschlagen müssen, in den sechziger Jahren gemeinschaftlich „Gebete um Vermehrung der Missionen“ verrichteten? Hatte die Volksmission die Wirkungsmöglichkeit ihrer damaligen Blütezeit genutzt? Hatte

sie, wie in den Jahrhunderten zuvor, speziellen Bedürfnissen innerhalb der Seelsorge entsprochen? War sie bestimmend und richtungsweisend gewesen für die notwendige Anpassung der Seelsorge an eine sich wandelnde Zeit, die sich seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts tiefgreifend und schnell zu wandeln begann? Hatten die regen theologischen Auseinandersetzungen, die gerade während des 19. Jahrhunderts in Deutschland ausgetragen wurden, irgendeinen Einfluß auf die Thematik und den theologischen Aufbau der Volksmission ausgeübt? Um diese Fragen zu beantworten, wird bei der Behandlung der einzelnen Bistümer jeweils die seelsorgliche Lage und die religiöse Situation ausführlich dargelegt. Einen breiten Raum nimmt dann abschließend die Beschreibung und Beurteilung der damaligen Missions-theologie ein.

Die Schlußfolgerungen aus den Ergebnissen der Arbeit haben aber auch eine beispielhafte Bedeutung für die Kirche heute, die sich ihres heilsvermittelnden Wesens inmitten der Welt und für diese Welt, und damit ihrer Bestimmung und Verantwortung für die Menschen, im besonderen Maße bewußt geworden ist.

I. Teil

Geschichtliches Vorverständnis

1. Kapitel: Von der Entstehung der eigentlichen Volksmission und ihrer Systematisierung im 16. Jahrhundert bis zu Alfons von Liguori und der Volksmission des 18. Jahrhunderts

1) *Auf dem Wege zur Volksmission*

Theologisch und geschichtlich gesehen sind bestimmte Elemente innerhalb der Verkündigung als Ausgangs- und Entwicklungspunkte der Volksmission anzusehen. Nach dem Zeugnis der Schrift gab es von Anfang an in der Kirche neben der missionarischen Verkündigung die Gemeindeunterweisung, neben dem ‚Missionskerygma‘ die ‚Gemeindedidache‘¹. Im Zu- und Miteinander von Missionskerygma und Gemeindedidache bildet sich jene Verkündigung, die sowohl für volksmissionsähnliche Erscheinungen, als auch später für die eigentliche Volksmission charakteristisch ist. Ferner ist das prophetische Element der Verkündigung, das die Entscheidungssituation und den Dringlichkeitscharakter, die mit der Verkündigung gegeben sind, im besonderen Maß betont, für die Entstehung und Entwicklung volksmissionarischen Wirkens entscheidend. Hierher gehört dann vor allem die bedeutende Stellung der Buß- und Bekehrungspredigt, die durch die Jahrhunderte Mittelpunkt der außerordentlichen Verkündigung und der Volksmission ist.

Die Entfaltung dieser kurz genannten Elemente und die Erfahrungstat- sache: „Ecclesia semper reformanda“ führen im Laufe der Kirchengeschichte, vor allem eben in Zeiten der besonderen Reformbedürftigkeit der Kirche, zu verschiedenen seelsorglichen Wirksamkeiten und Formen außerordentlicher Art, welche sich von der ordentlichen Pfarrseelsorge unterscheiden und dann vom 16. Jahrhundert an sich zu den eigentlichen, systematischen Volksmissionen entwickeln². Nur stichwortartig seien hier genannt: Die Hinwendung der Mönchsorden zur Seelsorge³. Die Wanderpredigerbewegung im

¹ R. Schnackenburg, Neutestamentliche Theologie, München 1963, 45, 49.

² Über die Entwicklung der außerordentlichen Seelsorgsformen bis zur eigentlichen Volksmission vergleiche besonders M. van Delft, Ontwikkeling van de praktijk en de leer van de volksmissie, Amsterdam 1950, 24—61 (Lit.); K. Kriech, Wesentliche Volksmission heute, Wien 1963, 23—29 (Lit.); vgl. auch die entsprechenden geschichtlichen Angaben bei F. Klostermann, Das christliche Apostolat, Innsbruck-Wien-München 1962.

³ Ph. Hofmeister, Mönchtum und Seelsorge bis zum 13. Jh.; in: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige 65 (1953/54) 209—273.

11. Jahrhundert in Frankreich⁴. Die Entstehung der Bettelorden, die neben der persönlichen Heiligung die Heilssorge für die anderen in direkter Seelsorge, die *vita apostolica*, zum Ordensideal erhoben⁵. Waren die außerordentlichen Predigten bisher fast ausschließlich Buß- und Sittenpredigten, so kommt bei den Mendikanten die Glaubens- oder Schriftpredigt hinzu⁶. Die auch schon bei den früheren Bußpredigern geübten karitativen Werke werden von den Bettelorden weitergeführt. Um die französischen Wanderprediger des 11. Jahrhunderts hatten sich häufig Männer und Frauen geschart, die dann in Klöstern das ihnen gepredigte und vorgelebte Ideal zu verwirklichen trachteten. In den sogenannten Dritten Orden schufen nun die Bettelorden die Möglichkeit, daß auch die Laien mitten in der Welt an ihrem spezifischen Lebens- und Apostolatsideal teilnehmen konnten⁷. In der Renaissancezeit, am Ende des 14. und im 15. Jahrhundert, einer für die Kirche besonders reformbedürftigen Zeit, waren es wiederum die Dominikaner und Franziskaner, welche das innerkirchliche Missionsapostolat und Reformwerk als Bußprediger betrieben. Hier sind vor allem zu nennen die Dominikaner Vinzenz Ferrer († 1419) und Savonarola († 1498), und die Franziskaner Bernhardin von Siena († 1444), Bernhardin von Feltre († 149), Bernhardin von Busti († 1500), Johannes von Capistrano († 1456) und Robert von Lecce († 1495)⁸.

Notwendige Voraussetzung für die Seelsorgearbeit der Orden war der Abbau des ‚Pfarrbanns‘, d. h. der ausschließlichen Zuständigkeit der Pfarrgeistlichkeit für die Seelsorge in ihrem Pfarrbezirk. Dieser Streit zwischen den Mendikanten und dem Pfarrklerus über die Rechte der Seelsorge, der sich vom 13. Jahrhundert bis zum Trienter Konzil erstreckte, bildet einen entscheidenden Abschnitt innerhalb der Entwicklung der außerordentlichen Seelsorge, und damit auch bei der Entstehung der Volksmission⁹.

Die religiös-kirchliche Krise des ausgehenden Mittelalters, die zur Reformation führte, hatte in der Kirche Gegenkräfte der Erneuerung geweckt, die mit dem Trienter Konzil und der Gegenreformation voll zum Tragen kamen¹⁰. Erwähnt wurden schon die Reformprediger der Renaissance. In der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts waren es vor allem Gründungen von Regularklerikergemeinschaften (Oratorium der göttlichen Liebe, Theatiner, Barnabiten, Somasker), die Gründung des Kapuzinerordens und die Entstehung des Ordens der Jesuiten, welche den Reformwillen der Kirche bezeugten¹¹. Mit dieser Neubelebung des Ordenslebens entsteht ebenfalls die eigentliche Volks-

⁴ K. Kriech, 23 f. (Lit.).

⁵ S. Clasen, Art. „Bettelorden“, in: LThK² II 321 f. (Lit.); ders., Art. „Franziskaner“, in: LThK² IV 273—279 (Lit.); G. Gieraths, Art. „Dominikanerorden“, in: LThK² III 483—493 (Lit.); K. Kriech, 24 ff. (Lit.); M. van Delft, 31—41 (Lit.).

⁶ K. Kriech, 25.

⁷ J. Bonduelle, *Les Tiers-Ordres séculiers*, in: *La Vie spirituelle, Supplément* 4 (1950) 423—455; F. van den Borne, *Die Anfänge des franziskanischen Dritten Ordens*, Münster 1925; K. Kriech, 26 (Lit.).

⁸ K. Kriech, 26—29 (ausführliche Literaturangaben); C. Pohlmann, Art. „Bußpredigt“ (I geschichtlich), in: LThK² II 821 f.

⁹ K. Bihlmeyer - H. Tüchle, *Kirchengeschichte*, Bd. 2, Paderborn 1958¹⁶, 291 f. (Lit.); E. Isele, Art. „Pfarrei“ (II. Geschichte), in: LThK² VIII 398—401 (Lit.).

¹⁰ K. Bihlmeyer - H. Tüchle, *Kirchengeschichte*, Bd. 2, Paderborn 1958¹⁶, 512 f.

¹¹ K. Bihlmeyer - H. Tüchle, *Kirchengeschichte*, Bd. 3, Paderborn 1961¹⁷, 84—100 (Lit.); M. van Delft, a. a. O., 41—61.

mission und beginnt ihre Entfaltung. Ein diesen neuen religiösen Gemeinschaften gemeinsames Merkmal ist die Betonung der Seelsorge und der Werke der Barmherzigkeit. Bei den männlichen Kongregationen galt die Hauptsorge der Erneuerung des Klerus, der Katechese und Predigt, der Vertiefung des christlichen Lebens bei Priestern und Volk, während sich die weiblichen Orden hauptsächlich dem Unterricht der Jugend und sozial-karitativen Werken widmeten¹². Dieses neue seelsorgerliche Bemühen entwickelt sich dann auch zur eigentlichen Volksmission.

2) *Der ursprüngliche Gebrauch des Wortes ‚missio‘ zur Bezeichnung der außerordentlichen Glaubensverkündigung*

Das Wort ‚missio‘ (Mission) wird zum ersten Mal um die Mitte des 16. Jahrhunderts gebraucht. Es steht hier im engen Zusammenhang mit den Aufgaben des neugegründeten Jesuitenordens¹³. In einem vierten Gelübde verpflichten sich die Jesuiten ausdrücklich zum Gehorsam gegenüber den Aufträgen des Papstes. In der Professformel heißt es: „Insuper promitto specialem obedientiam Summo Pontifici, circa missiones, prout in (eisdem) litteris Apostolicis, et Constitutionibus continetur“¹⁴. Unter Mission ist hier der päpstliche Auftrag gemeint, der in Hinblick auf die „Ehre Gottes und das Wohl der christlichen Religion sei es unter den Gläubigen oder Ungläubigen“¹⁵ dem Ordensmitglied erteilt wird. Der päpstliche Auftrag beinhaltet die Glaubensverkündigung bei Heiden, Ketzern und Katholiken¹⁶. Von hier aus wird allmählich das Wort ‚Mission‘ zum Terminus für den apostolischen Auftrag der Glaubensausbreitung und Glaubensbefestigung. In der Wende zum 17. Jahrhundert wird dann das Wort ‚Mission‘ in den damaligen ‚missions-theoretischen‘ Abhandlungen allgemein gebraucht¹⁷. ‚Mission‘ meint am Ende des 16. und Anfang des 17. Jahrhunderts die von der kirchlichen Autorität ausgehende Glaubensverkündigung bei all denen, die einer außergewöhnlichen Glaubensverkündigung bedürfen. Sind damit auch vor allem diejenigen gemeint, welche außerhalb der Kirche sind, so schließt das Wort ‚Mission‘ die Glaubensverkündigung unter Katholiken nicht aus, sondern wird von den damaligen Autoren auch in diesem Sinn ausdrücklich gebraucht¹⁸. Auch die von Gregor XV. am 22. Juli 1622 errichtete ‚S. C. de Propaganda

¹² K. Bihlmeyer - H. Tüchle, Kirchengeschichte, Bd. 3, 85.

¹³ „Von Anfang an ist bei der Gesellschaft Jesu das Wort ‚missio‘ gebraucht worden und fand von hier Eingang in die offiziellen päpstlichen Dokumente, die den Orden betrafen“. M. van Delft, 12 f.

¹⁴ Zit. n. M. van Delft, 13.

¹⁵ „Professa itidem Societas, praeter tria vota dicta, votum facit expressum Summo Pontifici, ut Vicario qui nunc est vel pro tempore fuerit, Christi Domini nostri; nimirum ad proficiscendum sine excusatione, non petito viatico, quocumque gentium eius Sanctitas iusserit, inter fideles vel infideles, ad res, quae ad divinum cultum et religionis christianae bonum spectant“. Examen Generale, cap. I, 5, in: Monumenta Ignatiana, III 3, 3; zit. n. M. van Delft, 13.

¹⁶ Vgl. die Belege aus den frühesten Dokumenten des Jesuiten Ordens bei M. van Delft, 13, Anm. 39.

¹⁷ K. Kriech, 19 f.

¹⁸ M. van Delft, 18.

Fide' gebraucht das Wort ‚Mission‘ in seinem umfassenden Sinn ohne die Unterscheidung von ‚missio externa‘ als Glaubensverkündigung bei den Heiden, und ‚missio interna‘, als Glaubensverkündigung bei Katholiken. Sie sieht ihre Aufgabe in der Verkündigung und Verbreitung des Glaubens schlechthin in aller Welt¹⁹.

Allmählich wird im Begriff ‚Mission‘ die Unterscheidung zwischen ‚missio externa‘ und ‚missio interna‘, herausgearbeitet. Der Hirtenbrief der ‚S. C. Episcoporum et Regularium‘ vom 16. März 1703, im Auftrage Papst Clemens XI. an die italienischen Bischöfe gerichtet, ist das erste päpstliche Schreiben, in welchem der Terminus ‚Mission‘ im Sinne der ‚missio interna‘ verwendet wird²⁰. Hier, wie in den späteren päpstlichen Verlautbarungen, wird die ‚Mission‘ als ein besonderes Mittel der Seelsorge, vor allem in Hinblick auf die Glaubensverkündigung und den würdigen Empfang des Bußsakramentes, empfohlen²¹.

Der Name ‚Mission‘ wird also nach seinem ersten Gebrauch in der Mitte des 16. Jahrhunderts im Laufe der folgenden Jahrhunderte differenziert, bis seine Verwendung im CIC klar unterscheidet zwischen der missionarischen Tätigkeit bei Nichtkatholiken und Katholiken²².

Als Ergebnis der Begriffsentwicklung läßt sich sagen: Mission im Sinne der ‚missio interna‘, der Volksmission, ist in umfassender Bedeutung die von der Kirche getragene außerordentliche Verkündigung der Offenbarung mit dem Ziel der Bekehrung der schon christlichen Gemeinde.

3) Die Volksmission der Jesuiten im 16. Jahrhundert²³

Das erste apostolische Wirken des Ignatius im Sinne einer Volksmission ist in Azpeitia im Jahre 1535. Obwohl noch nicht Priester, und darum in seiner Tätigkeit stark begrenzt, legt Ignatius hier schon den Grund für die von seinen Gefährten später ausgebaute Missionsmethode. In der Art der Wanderprediger fühlt sich Ignatius weder an Ort noch an Zeit gebunden. Der Aufruf zur Erneuerung des Lebens geschieht höchstwahrscheinlich unter dem Hinweis auf die ‚ewigen Wahrheiten‘²⁴. Im Jahre 1535 hatte Ignatius bereits

¹⁹ In der päpstlichen Errichtungsbulle „Inscrutabili“ vom 22. VI. 1622 heißt es „ . . . ut omnia et singula negotia ad fidem in universo mundo propagandam pertinentia cognoscant et tractant . . . Missionibus omnibus ad praedicandum et docendum evangelium et catholicam fidem superintendent“; zit. n. M. van Delft, 19.

²⁰ M. van Delft, 89.

²¹ Über die Stellung und Förderung der Volksmission durch den Hl. Stuhl vgl. M. van Delft, a. a. O., 87—100.

²² K. Mörsdorf, Die Rechtssprache des Codex Juris Canonici, Paderborn 1937, 50. Vgl. die Canones 1349; 252 § 3; 899 § 3; 1182 § 2. Über ‚missio‘ im kirchenrechtlichen Sinn vgl. M. van Delft, 4—10; über die kirchenrechtliche Bedeutung von c. 1349, ebd., 120—136.

²³ Im Folgenden gebe ich hier die Ergebnisse wieder, die Kriech einer Arbeit von P. A. Vogel SJ über die Volksmission der Jesuiten im 16. Jahrhundert entnommen hat. Diese Arbeit von Vogel mit dem Titel: „Die Volksmissionsmethoden der Gesellschaft Jesu. Eine geschichtliche Untersuchung“. Innsbruck 1946, liegt als Manuskript im Canisianum zu Innsbruck. Vgl. K. Kriech, 23, Anm. 3; ebd., 29—34 (Lit.).

²⁴ K. Kriech, 29; zu Ignatius vgl. H. Rahner, Art. „Ignatius von Loyola“, in: LThK² IV 613—615 (Lit.); J. F. Gilmont - P. Daman, Bibliographie ignatienne (1894—

sein Exerzitienbuch abgeschlossen. Man wird mit Recht aus dem, was er in der 18. Annotation in Hinblick auf die „einfacheren und ungebildeten Geistes“ sagt, auf Art und Inhalt seines seelsorgerlichen Wirkens unter dem Volke schließen können²⁵. Ignatius stößt bei dem Volk auf eine große religiöse Unwissenheit; deswegen nimmt die Katechese bei seinem Apostolat einen wichtigen Platz ein. Während die Predigten fast ausschließlich der sittlichen Erneuerung des Volkes dienen, kommen in der täglichen Katechese auch die Glaubensfragen zur Sprache. Ein weiteres Element seines Apostolates ist dann die Hinführung des Volkes zu den Sakramenten²⁶. Ignatius spricht nicht nur seine Zuhörer in ihrer Gesamtheit an, sondern bemüht sich in einer ‚Individualseelsorge‘ auch um den Einzelnen, was in vielen Fällen der einzige Weg einer Beeinflussung zum Guten ist. Er beschränkt sich in seinem Wirken nicht nur auf den ‚Kirchenraum‘, sondern entfaltet schon in der ersten Zeit seiner apostolischen Tätigkeit einen „universalen Aktivismus“, wobei seine Bemühungen vor allem der Reform des Klerus und sozial-karitativen Aufgaben gelten²⁷.

Um das Jahr 1540 kommt es zu einer ersten Differenzierung der volks-

1957). Classement méthodique des livres et articles concernant saint Ignace de Loyola, sa vie, les Exercices spirituels, les Constitutions, ses autres écrits et sa spiritualité, Paris-Louvain 1958.

²⁵ 18. Annotation: „Die vorliegenden Übungen haben sich an die Voraussetzungen (disposición) derer, die sie empfangen wollen, nämlich an ihr Alter, ihre Bildung oder ihre Begabung anzupassen, damit nicht einem, der ungebildet oder von geringem geistigen Umfang ist, Dinge vorgetragen werden, die er nicht ohne Überspannung seiner Kräfte zu tragen und aus denen er keinen Nutzen zu ziehen vermag. Dergleichen soll einem jeden entsprechend der Weise, in der er sich zu Verfügung stellen will (disponer), das vorgelegt werden, woraus er jeweils mehr Nutzen und Fortschritt ziehen kann. Wer deshalb nur verlangt, daß man ihm behilflich sei, sich zu unterrichten und bis zu einem gewissen Grade der Beruhigung seiner Seele zu gelangen, dem kann man die besondere und nachher die allgemeine Prüfung (Nr. 24 f.) vorlegen, und dazu die Anweisung, morgens eine halbe Stunde über die Gebote, die Hauptsünden usw. (Nr. 238 f.) betrachtend zu beten. Man empfehle ihm auch, alle acht Tage seine Sünden zu beichten und wenn es ihm möglich ist, alle vierzehn Tage, oder, wenn er sich dazu angeregt fühlt, noch besser alle acht Tage die Kommunion zu empfangen. Diese Weise eignet sich mehr bei solchen, die einfacheren und ungebildeten Geistes sind, wobei man ihnen die verschiedenen Gebote und dergleichen die Hauptsünden, die Kirchengebote, den rechten Gebrauch der fünf Sinne und die Werke der Barmherzigkeit erklären soll. Sieht ferner der Exerzitienggeber, daß der Empfänger einen kleinen geistigen Horizont (de poco subjecto) oder kleine natürliche Fassungs-gabe besitzt, und daß deshalb von ihm nicht viel Frucht zu erwarten steht, so ist es angemessener, ihm nur einige von diesen leichten Übungen zu geben, bis er zur Beichte seiner Sünden gelange; ihm sodann einige Anleitungen zur Prüfung des Gewissens und zum öfteren Beichten als bisher vorzulegen, damit er sich in dem, was er gewonnen hat, erhalte. Doch gehe der Exerzitienggeber nicht darüber hinaus und trete nicht in den Stoff der Erwählung ein, noch in irgendwelche andern Übungen, die außerhalb der ersten Woche liegen, zumal wenn bei andern ein größerer Nutzen erzielt werden kann und die Zeit nicht für alles reicht“. Ignatius von Loyola, Die Exerzitien, übertragen von H. U. v. Balthasar, Einsiedeln 1954², 11 f.

²⁶ Obwohl die Berichte über die Mission in Azpeitia darüber nichts berichten, meint Vogel, dies voraussetzen zu müssen. K. Kriech, 31.

²⁷ Ebd., 31.

missionarischen Seelsorge. Die ersten Volksmissionare aus der Gesellschaft Jesu (1540 hatte Papst Paul III. mit der Bulle „Regimini militantis Ecclesiae“ die Gründung dieser Gemeinschaft gutgeheißen) hielten ihre Missionen vor allem in Städten. Sie hofften, besonders die das öffentliche Leben beeinflussenden Stände zu gewinnen, damit die Mission auch nach dem Weggang der Missionare wirksam bleibe und fruchtbar werde. Aus diesem Grunde belebten sie die schon bestehenden Bruderschaften oder errichteten solche neu. Neben Exerzitien, die sie einzelnen Sondergruppen hielten, bestand die Mission in der Hauptsache aus Predigten und Katechesen. Was die behandelten Themen der Predigten betraf, so gab es noch keine festgelegten einheitlichen Missions-Predigt-Zyklen. Es waren Gelegenheitspredigten an Sonn- und Feiertagen oder fortlaufende Evangelienklärungen; dann wieder Katechesen, welche das Credo oder die Gebote behandelten. Als neue Form der Verkündigung hielten die Volksmissionäre besonders in gebildeten Kreisen die sogenannte ‚lectio sacra‘. „Diese bestand in einer konferenzartigen Erklärung der Heiligen Schrift und wandte sich vor allem, wenn auch nicht ausschließlich, an gebildete Kreise. Je nach Bedarf war sie auf den Kampf gegen Häresie ausgerichtet, öfters auch gebraucht als Anziehungsmittel zu Beginn der Mission, letztlich aber diente sie stets dem Ziel jeder volksmissionarischen Verkündigung: auch sie wollte die Zuhörer zur Lebensbesserung, zur Erfüllung der Christenpflichten und zum Sakramentenempfang anhalten“²⁸. Die Volksmissionen dieser Jahre (Mitte des 16. Jahrhunderts) waren also ‚Stadt-Standesmissionen‘ der Jesuiten²⁹.

Als man begann, auch die Landbevölkerung in die Mission einzubeziehen, tat man es zuerst durch Exerzitien und Anregungen für die Geistlichen und die einflussreichen Laien der Landgebiete, um so mehr indirekt auf die Landbevölkerung zu wirken. Hin und wieder kamen aber auch Missionare aus der jeweiligen Stadt, in welcher Mission war, aufs Land, um einige Predigten zu halten und die Sakramente zu spenden.

P. Silvester Landini († 1554) entwickelte dann eine Missionsform, bei welcher von einer Stelle aus das ganze Gebiet einer Diözese oder Provinz missioniert wurde. Die Missionen von P. Landini „bildeten einen Kombinations-typ von Dauermission am Hauptort, Normalmission in der Kleinstadt und Kurzmission auf dem Lande“³⁰. Dauerte dann in einer Großstadt die Mission mehrere Monate, ja sogar Jahre, so waren die Normalmissionen in kleinen Städten ein bis zwei Wochen, in Ausnahmefällen einige Monate lang, während die Kurzmissionen in den Dörfern ein bis zwei Tage, manchmal nur einige Stunden in Anspruch nahmen. Zur Sakramentenspendung hatten die Missionare in dieser kurzen Zeit auf dem Lande keine Möglichkeit und mußten sie darum der Ortsgeistlichkeit überlassen. Weil die Missionen Landinis meistens ‚Visitationsmissionen‘ im Auftrag der Bischöfe oder des Papstes waren, legte er besonderes Gewicht auf die Reform des Klerus, sowohl was ihr persönliches Leben als auch ihre Seelsorgsarbeit betraf. Landini war sich aber

²⁸ Ebd., 32.

²⁹ So hielten die Jünger des Ignatius z. B. Volksmissionen in Siena, Montepulciano, Parma im Jahre 1539, in Piacenza 1540, in Brescia 1540/41. K. Kriech, 32, Anm. 41.

³⁰ Ebd., 32; L. Fugaccia, P. Silvester Landini, apostolo della Corsica (1503—1554), Vicenza 1942.

bewußt, daß die Seelsorge des Klerus von der Mitwirkung der Laien unterstützt werden muß, wenn sie von weitreichender und dauerhafter Wirkung sein will. So bemühte er sich bei den Missionen um die Weckung und Belebung eines ‚Laienapostolates‘, worauf er vor allem die Bruderschaften anspricht. Er gab ihnen Exerzitien und wies sie auf die Sorge für die Katechese hin, aber auch auf den Liebesdienst unter den Armen und Kranken. Die Formen der Verkündigung auf den Missionen waren auch bei Landini Predigt und Katechese, Exerzitien und Lectio sacra. Bei den Dauer- und Normalmissionen wurde täglich, und zwar meistens mehr als einmal gepredigt. Bei ihm ist es erwiesen, daß er Themen und Inhalt der Predigten der ersten Woche des Exerzitienbuches übernahm³¹.

In der Folgezeit ist es dann der General der Gesellschaft Jesu, Claudius Aquaviva (seit 1581 General; † 1615), welcher die Methode der Volksmission neu orientiert³². Das Landgebiet wurde nun, was Zeitdauer und Gründlichkeit der Missionierung betrifft, den Städten gleichgesetzt. So erhielten jetzt auch die Dörfer Normalmissionen von ein oder mehreren Wochen. „Mit dieser grundsätzlichen Gleichstellung von Stadt und Land war der erste Schritt getan vom freien Missionsstil während der ersten Epoche der jesuitischen Volksmissionen zu einem allgemein gültigen, überall gleichmäßig anwendbaren und möglichst konzentrierten Missionssystem“³³. Die Tagesordnung ist genau festgelegt. Die Verkündigung ist für Männer, Frauen und Kinder getrennt. Die Standeslehre meint jetzt mehr die Naturstände, und nicht mehr jene Stände, welche sich durch Abstammung, Bildung, Besitz und Einfluß bilden. Predigt, Katechese und Sakramentenspendung in Hinblick auf das Volk als Ganzes werden immer mehr die allein bestimmenden Hauptelemente der Volksmission. Wenn auch noch ‚Spezialseelsorge‘ bei einzelnen bedeutenden und einflußreichen Gruppen und ‚Individualseelsorge‘ in dieser Zeit ausgeübt wird, so liegt die Hauptsorge und das Hauptgewicht eindeutig bei der Seelsorge für das ganze Volk. „Aquaviva hatte also das Konkurrenzproblem zwischen Spezialseelsorge und Seelsorge am Volksganzen eindeutig zugunsten letzterer gelöst“³⁴.

4) Die Volksmission bei Vinzenz von Paul (1581—1660)

Vinzenz von Paul hatte 1611 nach Exerzitien, die er zusammen mit Pierre de Bérulle und Adrien Bourdoise gemacht hatte, erklärt, es sei eine Priestergemeinschaft zu gründen, die der armen Landbevölkerung das Evangelium predige³⁵. Im Jahre 1625 gründete er für seine Apostolatsaufgaben eine reli-

³¹ K. Kriech, 33.

³² Ebd., 33 f.; M. van Delft, 47—50; J. Guibert, *Le généralat de Claude Aquaviva. Sa place dans l'histoire de la spiritualité de la Compagnie de Jésus*, in: *ArchHistSJ* 10 (1934) 60—93.

³³ K. Kriech, 34.

³⁴ Ebd., 34

³⁵ J. Calvet, *Güte ohne Grenzen. Das Leben des hl. Vinzenz von Paul* (Übers. aus dem Französischen), Luzern 1950, 56, Anm. 1; 58, Anm. 1. Zu Vinzenz von Paul u. a. H. Kühner, *Vinzenz von Paul. In seiner Zeit und im Spiegel seiner Briefe, Vorträge und Gespräche*, Einsiedeln-Köln 1951; W. Leibbrand, *Vinzenz von Paul*, Heidelberg 1950²; E. Bertraud, *Monsieur Vincent et les âmes*, Paris-Colmar 1961; J. Hesbert-

göse Gemeinschaft, die „Congregatio Missionis“, deren Mitglieder nach dem ersten Mutterhaus St. Lazare in Paris auch Lazaristen genannt werden³⁶. Bis 1650 haben die Lazaristen allein in Frankreich über tausend Missionen gehalten. Die ersten Anregungen für die Volksmission und die Gründung der Congregation hatte Vinzenz in den Pfarreien, die zu den Ländereien des Philippe-Emmanuel de Gondi gehörten, bekommen³⁷. Er fand als Almosenier der Gebiete der Gondis und von 1619 als Generalalmosenier der königlichen Galeeren eine erschreckende religiöse Unwissenheit beim Volk. Hier lernte er auch die Notwendigkeit der Generalbeichte kennen; denn er traf viele, die jahrelang unwürdig gebeichtet hatten. Aber nicht nur das Volk, sondern auch der Klerus war unwissend. Es gab Priester, die nicht einmal die Absolutionsformel konnten³⁸. Vinzenz war von der Notwendigkeit überzeugt, das Volk durch die Missionen zu belehren und den Klerus zu bilden, damit dieser zur Seelsorge überhaupt imstande sei.

Zwei Ereignisse, welche schon vor der eigentlichen Volksmissionsarbeit liegen, für sie aber von besonderer Bedeutung wurden, seien noch erwähnt. 1617 hatte Vinzenz die Pfarrei Châtillon übernommen. Als Pfarrer wohnte er bei einem Calvinisten. Vinzenz begegnete ihm als Mensch und Bruder, und nicht als Religionskämpfer oder Feind. Eine Haltung, die im 17. Jahrhundert alles andere als selbstverständlich war, die aber für seine Begegnungen mit Andersgläubigen bestimmend wurde. Das zweite entscheidende Ereignis ist die Gründung der ersten Confrérie de la Charité. In der Folgezeit sollten sich Frauen in Paris und ganz Frankreich in solchen Gemeinschaften zusammenfinden, um die Werke der Nächstenliebe zu üben. Als Vinzenz 1619 zum Generalalmosenier der kgl. Galeeren ernannt wird, tritt er tatkräftig für die Sträflinge ein und erleichtert nicht nur ihre körperlichen Leiden, sondern kann ihnen auch geistliche Hilfe bringen. Auf den Galeeren in Marseille und Bordeaux predigt er den Sträflingen. Diese Missionen waren große Erfolge; er hatte durch seine tatkräftige Güte den Verbitterten die Seele wiedergegeben, ihre Seele als Menschen und als Christen³⁹. Doch seine eigentliche Aufgabe war die Volksmission auf dem Lande. Mit noch drei Gefährten begann Vinzenz 1625 die Arbeit der „Congrégation de la Mission“. Er schreibt: „Wir predigten von Dorf zu Dorf und hielten Missionen... Ich hatte immer nur ein tausendmal abgewandeltes Thema für meine Predigten: Die Gottesfurcht“⁴⁰. Am 12. Januar 1639 approbierte Papst Urban VIII. die Congregation. Die Missionsmethode war folgende: An einem

E. Bertraud, *Spiritualité de l'action. A l'école de Monsieur Vincent*, Paris 1960; A. Dodin, *S. Vincent de Paul. Entretiens spirituels aux missionnaires. Textes réunis et présentés*, Paris 1960; J. Dalarue, *L'idéal missionnaire du prêtre d'après s. Vincent de Paul*, Paris 1947; ders., *Un guide de lecture pour saint Vincent de Paul*, in: *La Vie spirituelle* 102 (1960) 254—260; A. Oligschläger, Art. „Vinzenz v. Paul“, in: *LThK* 2 X 801 f. (Lit.).

³⁶ A. Oligschläger, Art. „Lazaristen“, in: *LThK* 2 VI 844 f. (Lit.); K. Kriech, 34 ff. (Lit.); M. van Delft, 78—81 (Lit.).

³⁷ Vinzenz war von 1613—1625 mit kurzer Unterbrechung als Erzieher bei der Familie de Gondi.

³⁸ J. Calvet, 68—71.

³⁹ Ebda., 93—96.

⁴⁰ Ebd., 101 f.

Sonn- oder Feiertag wurde die Mission einige Tage vor Beginn von einem Missionar angekündigt. Am gleichen Tag nach der Vesper erhielten die Leute den ersten Vortrag über die Generalbeicht. Meistens hält der Pfarrer der jeweiligen Pfarrei zur selben Zeit in St.-Lazare Exerzitien, damit er selbst ‚erneuert‘ umso besser den in seiner Pfarrei gemachten neuen Anfang weiterführen kann⁴¹. Während der Mission wurde die Hauptpredigt morgens in aller Frühe gehalten. Die Bauern sollten so auch während der Jahreszeit, in welcher sie auf den Feldern zu arbeiten hatten, die Gelegenheit haben, den Predigten beizuwohnen. Die Predigten waren auf das praktische Leben ausgerichtet und darauf angelegt, die Menschen zu erschüttern. Sie behandelten folgende Themen: „Die letzten Dinge, das Endziel, die Sünde, die Strenge göttlicher Gerechtigkeit, die Verhärtung des Herzens, die Unbußfertigkeit, die falsche Scham, der Rückfall in die Sünde, die üble Nachrede, der Neid, die Feindschaften, die ungerechtfertigten Urteile, die Unduldsamkeit, das rechte Verhalten in Widerwärtigkeiten und Armut, die Liebe, der rechte Gebrauch der Zeit, das Gebet, die Beicht, die Reue, die Buße, die Kommunion, die Messe, die Nachfolge Christi, die Marienverehrung, die Beharrlichkeit. — Was die Ordnung, die Anzahl und die Wahl der Themen betraf, so war dem Missionsleiter die größte Freiheit gelassen“⁴². Mittags wurde dann für die Kinder der sogenannte ‚kleine Katechismus‘ gehalten. Die Erklärung des ‚großen Katechismus‘ für alle Gläubigen beschloß den Tag. Es war ein besonderes Verdienst von Vinzenz, die Predigt, die sich damals in Geistreicheleien, Spitzfindigkeiten, oft von der Politik des Tages gefärbten Polemiken und vor allem in einer Fülle von Literaturzitate gefiel, wieder zur Einfachheit und Dringlichkeit der Verkündigung zu befreien. Die Predigt sollte in einfacher, verständlicher Weise die Wahrheit sagen und zur Besserung des Lebens führen. Er stellte der hochgespielten Eloquenz die ‚Petite Méthode‘ gegenüber, welche darin besteht, nur das Evangelium, und zwar mit der Überzeugung des eigenen Herzens zu predigen. Die Grundregel der ‚Petite Méthode‘ heißt: Wahrheit und Schlichtheit⁴³. So dürfte vor allem dieser von ihm wieder geforderte und neubelebte Predigtstil der klaren, einfachen Eindringlichkeit Entscheidendes zum Erfolg der Volksmission beigetragen haben⁴⁴.

⁴¹ Ebd., 105.

⁴² P. Coste, Monsier Vincent, 3. Bd., Paris 1931, 33 f., zit. n. M. van Delft, 79 f.

⁴³ J. Calvet, 247.

⁴⁴ Ebd., 238—248. Calvet schreibt über die Predigtreform Vinzenz' und zitiert ihn dann. „Sie sind schuldig, jene Priester, welche die Phrase pflegen, statt die Seelen zu retten. Zweifellos kann sich Gott der gelehrten Predigten bedienen, an die Herzen zu rühren. In Wirklichkeit weist dieser hohle Apparat wenige Ergebnisse auf, wie man in Paris selber sieht. Erfahrungsgemäß gehen die modischen Methoden „„darüber hinweg, streifen, berühren nur die Oberfläche. Ein bißchen Lärm, das ist alles! Hier in unserer großen Stadt werden täglich so viele Predigten gehalten — Advents- und Fastenpredigten. Finden sie mir einen einzigen unter denen, die seit dreißig und vierzig Jahren diese Predigten hören, der davon besser geworden wäre! Heiland! Sie haben Mühe, einen einzigen zu treffen, einen einzigen, der sich nach Anhören all dieser Predigten bekehrt hätte . . . Übermut des Lebens! Überall Erfolg haben, neue Worte wählen, auf den Kanzeln, in den Gesprächen mit den Ordinanden, im Katechismus glänzen wollen. Warum? Was sucht man dabei? Wollen sie es wissen, meine Brüder? Sich selber! Man will von sich reden lassen, sucht nach Lob, wünscht,

An Hand des großen und des kleinen Katechismus erklärte der Missionar die grundlegende Glaubensgeheimnisse, die Gebote Gottes und der Kirche, die Sakramente, das ‚Vater unser, und den ‚Engel des Herrn‘. Vinzenz legte ganz besonderen Wert auf diesen Katechismusunterricht. Er schreibt einmal: „Alle stimmen darin überein, daß die Früchte der Mission dem Katechismus zuzuschreiben sind“⁴⁵. Zu den Predigten, dem Katechismusunterricht und Beicht hören kamen noch die persönliche Vermittlung bei Wiederversöhnungen, Krankenbesuche, die Neugründung oder Wiederbelebung der ‚Confrérie de la Charité‘, Priesterkonferenzen für die Geistlichkeit der Nachbarorte und Standesvorträge für die Lehrer und Lehrerinnen⁴⁶. Den Abschluß der Mission bildeten die Generalkommunion und die feierliche erste hl. Kommunion der Kinder. Am Abend hielt man dann eine große Sakramentsprozession durch den Ort. Eine Ansprache, in welcher die Gläubigen zur Beharrlichkeit im Guten ermahnt werden, und das Te Deum beenden die Mission. Nach der Mission blieben die Missionare noch einige Tage, um den Kindern, welche noch nicht zur Kommunion gingen, Beichtunterricht zu geben. Auch machten sie in diesen Tagen noch Kranken- und Armenbesuche. Solch eine Mission dauerte von zwei Wochen bis zu zwei, wenn nötig drei Monaten⁴⁷.

daß es heiße, wir hätten großen Erfolg, brächten Wunder zuwege, würden gepriesen. Das ist der wunde Punkt, das Ungeheuer, der Affenmensch. Menschliche Erbärmlichkeit, verfluchter Stolz, was für Unheil richtest du an! Sich selber predigen und nicht Jesus Christus, noch die Seelen“ “ (Calvet, 242 f.).

⁴⁵ „Tout le monde demeure d'accord que le fruit qui se fait à la mission est par le catéchisme“. P. Coste, Monsieur Vincent, Bd. 3, 34, zit. n. M. van Delft, 80.

⁴⁶ M. van Delft, 80.

⁴⁷ Ebd.; J. Calvet, 105. Calvet beschreibt eine Volksmission der Lazaristen auf folgende Weise: „Merkwürdige Sache, diese Mission! Kommt ein Befehl vom Bischof, dann ziehen alsbald die Missionare mit ihrem Handkarren, der ihre paar Habseligkeiten trägt, in die Pfarrei ein. Sie richten sich in einem Haus des Städtchens ein, meist im einfachsten. Ein Laienbruder leitet den Haushalt und hilft bei allen materiellen Arbeiten, die geistliche Anstrengung mit sich bringt. Meistens verläßt der Pfarrer die Pfarrei und macht in Saint-Lazare Exerzitien. Und dann beginnt das Werk. Es fängt an mit dem Anfang, nämlich mit dem Katechismus, der abends und morgens allen Pfarrkindern, die Jugend eingeschlossen, erklärt wird. Es ist das Vinzenz' Methode und seine Originalität. Keine feierlichen Predigten, sondern vertrauliche Gespräche über elementare Fragen. In dieser Familiarität geht es bis zum Dialog mit der Hörerschaft, damit er sicher ist, daß sie ihn verstanden hat.

Zwei Monate vergehen, wenn nötig drei. Es eilt nicht, man muß warten können. Es geht hier nicht um eine Plötzlichkeit ohne Folge, sondern um die Erneuerung einer Pfarrei, ein Tilgen ihrer Vergangenheit durch Generalbeichten. Dann muß sie auf dem neuen Weg in Schwung kommen, und es muß vor der Abreise festgestellt werden, daß sie mit einem ebenfalls ‚erneuerten‘ Pfarrer im rechten Schritt weitergeht.

Da es überall Kranke und Arme gibt, wird in der Zwischenzeit eine Charité gegründet, entweder aus Frauen oder Männern, zusammen oder in getrennten Gruppen. Es ist eine Confrérie, die sich dem Dienst der Armen durch Almosen und Arbeit widmet, die Kranken besucht und pflegt. Auch hier muß alles in Bewegung gebracht werden. Es muß im einzelnen gezeigt werden, wie es anzufangen ist. Alles muß nach einer von allen angenommenen Regel vor sich gehen. Hat das Leben der Caritas und des Glaubens seinen Weg gefunden, packen die Missionare ihre Habe auf den Karren und fahren weiter“ (J. Calvet, 105 f.).

Zusammenfassend könnte man die Mission des Vinzenz von Paul als die Erneuerung einer Pfarrei im Glauben und in der tatkräftigen Liebe bezeichnen.

Wenn Vinzenz bei seinen Missionen einen großen Wert auf eine gültige Generalbeichte legt, so sollte sie, wenn auch das unmittelbare Ziel der Missionstage, doch nur der Anfang sein. Gerade bei ihm finden wir das Bemühen, welches über die Zeit der eigentlichen Missionen hinausgeht und an das Bewahren und Weiterentfalten des in der Mission neu Begonnenen denkt. Der geeignete Weg dazu sind ihm einmal die ‚Confréries de la Charité‘, hier soll der neubelebte Glauben sich in der Tat bezeugen, bewähren und wachsen; zum andern gilt der Sicherung der Mission vor allem die Reform des Klerus. Mit dieser Reform des Klerus steht Vinzenz nicht allein in seiner Zeit da. In dieselbe Zeit fällt „das Werk Bérulles und seiner Oratorianer, Bourdoises und seiner Priestergemeinschaft, Jean Eudes, Oliers vor allem und der Gesellschaft von Saint-Sulpice“⁴⁸. Der Klerus auf dem Lande ist unwissend und der Gefahr ausgesetzt, sich dem moralischen Zerfall weiter Schichten der Bevölkerung anzugleichen. Vinzenz fängt bei seiner Reform damit an, daß er seit 1630 den Priesterkandidaten einige Tage vor der Weihe Exerzitien gibt. Die Weiekandidaten sind 14 Tage in Saint Lazare zu Gast. „In Unterrichtsstunden und einer Form von nachfolgenden Zirkeln bietet man ihnen eine Art Résumé der Moraltheologie, der Liturgie, der Seelsorge und Mystik“⁴⁹. Von Paris, wo der Erzbischof diese Exerzitien wegen des guten Erfolges verpflichtend gemacht hatte, verbreitete sich diese Übung in allen Bistümern Frankreichs, ja sogar im Ausland, nicht zuletzt in Rom⁵⁰. Gerade die Erfolge dieser Exerzitien lenkten die Aufmerksamkeit Vinzenz' auf die Notwendigkeit von Seminarien, in denen sich die Kandidaten durch längere Zeit gründlich ausbilden könnten. So gründete Vinzenz in allen Bischofsstädten, in denen sich die „Congregatio Missionis“ niederließ, Seminarien. Diese Seminarien, in denen die Theologiestudenten von einem halben bis zu zwei Jahren waren, dienten hauptsächlich der praktischen Seelsorgeausbildung, während die wissenschaftliche Theologie an den Universitäten gelehrt wurde⁵¹. Vinzenz greift mit der Gründung von Seminarien ähnlich wie Bérulle mit dem Oratorium, wie Olier und Bourdoise die vom Tridentinum gewünschte Reform des Klerus auf. Er ist bestimmt worden von seinen Erfahrungen, die er bei den Missionen auf dem Lande gemacht hat. Er sieht seine Missionen klar im Ganzen der Seelsorge, er weiß, daß diese Missionen ohne einen guten Klerus fruchtlos bleiben müssen⁵². Vinzenz ist mit seiner Volksmission von einer Weite der Einsicht bestimmt, welche die Zusammenhänge erkennt und danach das Handeln ausrichtet.

⁴⁸ J. Calvet, 142.

⁴⁹ Ebd., 144.

⁵⁰ Ebd., 145.

⁵¹ Ebd.

⁵² Zu Vinzenz' Bemühungen um einen gebildeten Klerus gehört noch die seit 1637 in Saint Lazare regelmäßig stattfindende „Conférence des Mardis“. Es geht hier um das gemeinsame Studium von Fragen, welche das Leben der Kirche betreffen. Gleichzeitig wollen die sich hier treffenden Priester miteinander überlegen, auf welche Weise man immer mehr der eigenen Berufung entsprechen kann. J. Calvet, 148 f.

5) *Die Volksmission bei Paolo Segneri dem Älteren SJ (1624—1694)*⁵³

Paul Segneri hat die Missionsmethode der Jesuiten erweitert und systematisiert. Das ganze Gebiet einer Diözese wurde bei ihm in mehreren Abschnitten durchmissioniert. Charakteristisch ist dabei für Segneri die Zentralmission. An einem zentral gelegenen Ort wurde die Mission gehalten. Nachmittags kamen dann die Bewohner der Nachbardörfer prozessionsweise zu den Abendübungen, die bis zu drei Stunden dauerten. Die Morgenpredigt wurde meist abwechselnd in einem oder zwei der Nachbardörfer gehalten. Nach der Mission, die 6—9 Tage dauerte, zogen die Missionare zum nächsten zentral gelegenen Ort weiter. So wurden jeweils von Ostern bis zum September ganze Gebiete missioniert. Die Hauptelemente der Mission waren: Predigten, Instruktionen, Katechesen, Bußprozessionen und zum Abschluß die Generalkommunion. Die Instruktionen und Katechesen wurden vor der großen Abendpredigt gehalten. Die Themen behandelten Beichte und Kommunion, die Bereitschaft zu verzeihen und die Pflicht, die Gelegenheit zur Sünde zu meiden. Während die Erwachsenen nach der Instruktion, die im Freien gehalten wurde, zum Gebet vor dem Allerheiligsten in die Kirche gingen, wurde den Kindern eine Katechese gehalten. Danach hielt P. Segneri unter freiem Himmel die große Abendpredigt. Die Themen waren: Der Gnadenruf Gottes und des Menschen Antwort darauf; die Würde der Seele; die Bosheit der schweren Sünde; die Unkeuschheit; die eigene Vergebungsbereitschaft, die Feindesliebe; die ewigen Höllenstrafen; der Mißbrauch der göttlichen Barmherzigkeit. Zum Schluß wurde über die Wege und Mittel, in der Gnade zu bleiben, gepredigt, über das Gebet, den öfteren Empfang der Beicht und Kommunion und über die Notwendigkeit, die nächste Gelegenheit zur Sünde zu meiden⁵⁴. Die vier Morgenpredigten, die nacheinander in einem der Nachbarorte gehalten wurden, behandelten das Denken an den Tod, die Sünde, den Tod des Sünders und die Beicht.

Die Bedeutung Segneris liegt nicht zuletzt darin, einem neuen Predigtstil zum Durchbruch verholfen zu haben. In Frankreich hatte eine Reaktion gegen die Barockpredigt eingesetzt. Hier waren es vor allem Fénelon, Bossuet und die übrigen französischen Klassiker einerseits, und Vinzenz von Paul mit seiner bewußt einfachen, der Situation und dem Verständnis der Zuhörer angepaßten Predigt andererseits, die eine „neue Predigt“ brachten. In Italien war es Segneri, welcher die Predigtreform aufgriff und durchsetzte. „Die beiden neuen Gesichtspunkte seiner Predigt sind vertiefte Schriftverwertung und Anlehnung an die klassische Rhetorik“⁵⁵. Die Hauptsorge und Aufmerksamkeit bei der Volksmission gilt ja der Verkündigung. Die bedeutenden Volksmissionare sind darum auch immer große Prediger gewesen. So hat, wie schon Vinzenz von Paul, so auch Paolo Segneri einen bedeutenden Einfluß auf die Predigt seiner Zeit⁵⁶. Dem Barock und dem südländischen Tem-

⁵³ K. Kriech, 36 ff. (Lit.); M. van Delft, 66 ff.

⁵⁴ M. van Delft, 67 f.

⁵⁵ C. Pohlmann, Kanzel und Ritiro. Der Volksmissionar Leonhard von Porto Maurizio, Werl 1955, 67; 66 ff.; über Barockpredigt vgl. Pohlmann, ebd., 64 ff.; Concetti-Predigt, ebd., 65.

⁵⁶ Deutsche Ausgabe der Werke von P. Segneri, 21 Bde., Regensburg 1849—68.

perament entsprechend, und dem gerade in Italien ausgeprägten Sinn für das Theatralische entgegenkommend, aber auch aus einem ursprünglicheren Verständnis der Buße heraus, legte Segneri Wert auf die äußeren Bußübungen. Schon zu Beginn der Mission zogen die Missionare barfuß und Kreuze tragend in den Ort ein. Nach jeder Abendpredigt hält man eine Bußprozession. „Die Jungfrauen waren in lange, schwarze Kleider gehüllt, mit einem Strick umgürtet und eine Dornenkrone auf ihrem Haupte tragend. Die Männer, selbst die Magistrate der Städte, waren in Bußsäcke gekleidet, trugen Dornenkronen auf ihren Häuptern und schwere Kreuze auf ihren Schultern“⁵⁷. Nach der Bußprozession geißelten sich die Männer gemeinsam. Die Mission wurde beendet mit der Generalkommunion und einer besonders großen Bußprozession, wobei Segneri über die Mittel zur Beharrlichkeit im Guten die Schlußpredigt hielt und den päpstlichen Segen erteilte⁵⁸.

Die Jesuiten nahmen diese Volksmissionsmethode Segneris auf, und für die weitere Entwicklung der Methode der Volksmission, nicht nur bei den Jesuiten, sondern auch bei den anderen missionierenden Orden, war sie von entscheidendem Einfluß⁵⁹. Zu Beginn des 18. Jahrhunderts brachten Jesuitenmissionare diese Methode in die Schweiz, Österreich und Deutschland. Anfangs hielt man streng an der Methode Segneris fest, obwohl man schon bald die äußeren Bußwerke bei den Bußprozessionen fallen ließ. Diese in Italien entstandene und gewachsene Methode trug aber den anderen Verhältnissen und den verschiedenen Volkscharakteren zu wenig Rechnung, so daß sich um die Mitte des 18. Jahrhunderts in Deutschland eine neue Form entwickelte⁶⁰. Sommer wie Winter werden jetzt die Missionen, und zwar gewöhnlich 14 tällig gehalten. Vier Predigten werden in den ersten drei Tagen gehalten: Lebensziel, Tod, Gericht und Barmherzigkeit Gottes sind die Themen. Täglich hält man mit den Dienstboten, Kindern und Eltern gemeinsame Gewissenserforschung über ihre Standespflichten. Am vierten Tag beginnt man mit dem Beichthören, und von jetzt ab predigt man täglich zweimal. Vor- und nachmittags ist für die Kinder Katechismusunterricht. Den Predigtinhalt entnimmt man den drei letzten Wochen des Exerzitienbuches. Besondere Missionsfeierlichkeiten sind: Eine eucharistische Sühne- und Dankprozession, die Weihe an die Mutter Gottes, eine Armenseelen-Feier, die Errichtung eines Missionskreuzes und die feierliche Kommunion der Kinder⁶¹.

Bd. 1 u. 2 enthalten die Fasten- und Missionspredigten, Bd. 11—17 die christlichen Sittenreden.

⁵⁷ K. Kriech, 37.

⁵⁸ M. van Delft, 68.

⁵⁹ Ebd.

⁶⁰ B. Duhr, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge, Bd. IV, 2, München-Regensburg 1928, 190—204.

⁶¹ M. van Delft, 77 f.

6) Die Volksmission bei Leonhard von Porto Maurizio OFM. Cap.
(1676—1751)⁶²

Im 18. Jahrhundert waren es vor allem zwei Heilige, welche die Entwicklung der Volksmission bestimmend beeinflussten. Leonhard von Porto Maurizio aus dem Orden der Kapuziner und Alfons von Liguori (1696—1787). Letzterer gründete für das volksmissionarische Apostolat die ‚Congregatio Sanctissimi Redemptoris‘, die Kongregation der Redemptoristen. Leonhard von Porto Maurizio begann seine volksmissionarische Tätigkeit im Jahre 1712. In einem Zeitraum von 44 Jahren hielt er 326 Missionen in Norditalien, Rom und Corsica⁶³. Obwohl Leonhard auch von der Methode Segneris abhängig ist, unterscheidet er sich doch in einigen Punkten wesentlich von ihr. Auch er ist dem Barock verpflichtet, aber er liebt nicht das laute und erregende Pathos der öffentlichen Bußübungen. Der einzelne soll bei der Mission genügend Zeit und Ruhe haben. So dauerten seine Missionen mindestens 14 Tage, in den Städten 18 Tage. Nach dem Abschluß der Mission bleiben die Missionare eine Woche und noch länger im Ort, um weitere Gelegenheit zur Beicht zu geben. Gerade diese Tage sind nach den Worten Leonhards die fruchtbarsten⁶⁴.

In einem Brief vom 5. Mai 1764 an den Erzbischof Crispi von Ferrara, der Leonhard um eine Mission gebeten hatte, beschreibt er ausführlich seine Missionsmethode⁶⁵. Morgens hält Leonhard eine einstündige Unterrichtspredigt. Darauf wird eine Marienreliquie ausgesetzt, und einer der Gefährten hält eine kleine Marienansprache; anschließend wird mit der Reliquie der Segen gegeben. Vor der Abendpredigt werden geistliche Lieder gesungen. Es wird das Allerheiligste ausgesetzt, „und ich halte mit diesem eine Zwiesprache, wobei ich ein Beispiel erzähle“. Diese Vorbereitung auf die Predigt dauert eine halbe Stunde, während die anschließende Predigt mit den Schlußmahnungen eineinhalb Stunde dauert. Nur in Gemeinden kleinerer und mittlerer Größe werden im Laufe der Mission zwei Bußprozessionen gehalten.

Auch Leonhard ist bemüht, daß alle infolge der Mission zur Kommunion gehen, aber er verzichtet auf eine allgemeine Generalkommunion. „Die Generalkommunion wird nicht von allen an einem Morgen abgehalten, die Mitglieder einer Familie verteilen sich vielmehr auf verschiedene Tage. Wir ermahnen alle, sich dabei nach den eigenen Wünschen zu richten, damit sie in Frieden und Ruhe empfangen werde“⁶⁶. Als das unmittelbare Ziel der Mission sieht Leonhard die Beicht an. Bei den meisten Gläubigen ist eine Lebensbeichte notwendig. „Das ist das größte Gut der Mission, ohne dieses ist alles übrige reines Scheingut . . .“⁶⁷. Die Verkündigung, welche sich in aller Ruhe

⁶² M. van Delft, 75 f. (Lit.); K. Kriech, 40 f.; C. Pohlmann, vgl. Anm. 55; A. Wallenstein, *Das Wesen der Volksmission nach dem hl. Leonhard von Porto Maurizio*, in: *Paulus* 21 (1949) 19—30; C. Pohlmann, Art. „Leonhard (Paolo Girolamo Casanuova) v. Porto Maurizio“, in: *LThK*² VI 966 f. (Lit.).

⁶³ M. van Delft, 75.

⁶⁴ A. Wallenstein, a. a. O., 21.

⁶⁵ Ebd., 20 f.

⁶⁶ Ebd., 21.

⁶⁷ Ebd.

in den Gläubigen auswirken sollte, und der sich daraus ergebende Sakramentenempfang, wobei der besondere Akzent auf dem Bußsakrament liegt, sind die Angelpunkte der Mission.

Die Wortverkündigung teilte sich in zwei deutlich von einander getrennte Formen: die morgendliche Katechese und die Abendpredigt. Die Themen der Morgenkatechesen waren folgende: Beichte, Generalbeichte, Gedankensünden, Reue, Vorsatz, nächste Gelegenheit, Wiedergutmachung, Geiz, Leidenschaften, Haß und Feindschaft, Fluchen und Verwünschen, Zungensünden, Taufe und Ehe, Erziehung der Kinder. Bei den Abendpredigten sprach Leonhard der Reihe nach über folgende Themen: Notwendigkeit und Leichtigkeit der Buße, Bosheit der Sünde, Beichte, Tod und seine Bedeutung für die Ewigkeit, allgemeines Gericht, Hölle, Zahl der Sünden, die Gott verzeihen will, und das Maß der Gnade, das er gewähren will, Ärgernisse, Ehrfurcht vor dem Gotteshaus, Jesus Christus, Unkeuschheit, Ewigkeit, Maria, Verstockung des Sünders, Beharrlichkeit. Dauerte die Mission länger als 14 Tage, so wurde noch ein zweitesmal über den Tod und die schwere Sünde gepredigt; weitere Themen waren dann: Fegfeuer, die geringe Zahl der Christen, welche gerettet werden, Feindesliebe, der Gewohnheitssünder. Während der zwei Bußprozessionen hält Leonhard je dreimal eine kurze Ansprache, und zwar über den Verdammten, über den Tod und den Ruf Gottes an den Sünder; über die Hölle, das durchbohrte Herz Jesu und das verwundete Herz Mariens. War noch eine dritte Bußprozession, so wurde über den „Tod eines Gottes“, den Mißbrauch der Barmherzigkeit Gottes und das Blut Jesu gepredigt.

Hatte Leonhard einen ganzen Monat Zeit, so unterbrach er um den 20. Tag die Mission, um neuntägige Volksexerzitien zu halten. In diesen Tagen sollten die Leute innerlich ganz zur Ruhe kommen. Er hielt pro Tag nur eine Betrachtung und eine Konferenz. Den Inhalt entnahm er den Exerzitien des hl. Ignatius, wobei er hauptsächlich den Stoff des ‚Reinigungsweges‘ behandelte. Nach den Exerzitien wurde bis zum Ende des Monats wieder die Ordnung der Mission aufgenommen⁶⁸. Was den psychologischen Aufbau der Predigten betraf, so sollten sie die Menschen zuerst erschüttern. „In den Predigten werden wir euch rau und hart und wie Blitze gegen die Sünde erscheinen, weil wir hier auf der Kanzel Partei ergreifen für die göttliche Gerechtigkeit“, sagt Leonhard in seiner Einleitungspredigt⁶⁹. Um dieses zu erreichen, bildet das Hauptthema der Predigten die Verkündigung der ‚Ewigen Wahrheiten‘. Bei einer dreiwöchigen Mission wurde 17 mal über die ‚Ewigen Wahrheiten‘ gepredigt. Diese ersten und stark erschütternden Vorträge waren nicht nur auf die ersten Tage der Mission beschränkt, sondern gingen bis zum Ende der Mission durch. So war bei einer 14 tägigen Mission das Thema der 12. Abendpredigt ‚die Ewigkeit‘ und das am 14. Abend ‚der verstockte Sünder‘. Auch die meisten Lieder, die jeden Abend vor der Predigt gesungen wurden, waren vom Ernst der Buße gekennzeichnet⁷⁰. Die tiefe Erschütterung, welche die Predigten über die ‚Ewigen Wahrheiten‘ hervor-

⁶⁸ Ebd., 21 f.; Deutsche Ausgabe der Predigten: Missionspredigten des hl. Leonhard v. Porto Maurizio, 2 Bände, Regensburg 1892². Italienische und Französische Ausgaben vgl., Th. Briemle, Bibliographie der Volksmission, in: Paulus 15 (1938) 292 f.

⁶⁹ C. Pohlmann, Kanzel und Ritiro, 129.

⁷⁰ A. Wallenstein, a. a. O., 23.

rufen, ist aber nicht Selbstzweck, sondern soll vielmehr die Herzen bereitmachen für die Heilsbotschaft der Liebe Gottes. „Ihr kennt ja bereits meinen Stil: Erst schnüre ich das Herz in der Furcht zusammen, dann mache ich es weit in der Hoffnung“⁷¹. Der Ernst des Gerichtes und die Erschütterung sollen die Menschen zur Bekehrung führen, die strenge Gerechtigkeit Gottes zu seiner Liebe. Die Ungeheuerlichkeit der Sünde, die schreckliche Situation und Verlorenheit des Sünders auf der einen Seite, und die verzeihende Barmherzigkeit und Liebe Gottes auf der anderen Seite, dieser Kontrast bestimmte sowohl den Aufbau der ganzen Mission, als auch den Ablauf und die Form des einzelnen Missionstages⁷².

Das eigentliche Ziel der Mission ist die Bekehrung, unmittelbar in der Missionsbeichte, welche die Vergangenheit in Ordnung bringen, und so einen neuen Beginn setzen soll. Die Bekehrung ist aber mit dieser Lebensbeichte nicht für immer gegeben, und darum denkt Leonhard auch an die Zukunft der Gläubigen, und er zeigt die Wege, auf denen die Beharrlichkeit im Guten ermöglicht und befestigt wird. Auch hierbei gilt seine größte Sorge der Beichte. Dabei denkt er nicht nur an die Beichtenden, sondern auch an die Beichtväter. Darum hält er am Schluß allen Seelsorgern der jeweiligen Gegend eine ‚Pastoralkonferenz‘, wobei er die Priester vor allem zu einer richtigen und einheitlichen Verwaltung des Bußsakramentes ermahnt. Neben der häufigen Beicht weist er auf die Notwendigkeit des Gebetes hin. Hier sind es die Stoßgebete, das tägliche Rosenkranzgebet in der Familie und der Kreuzweg, die er eigens hervorhebt. Die andächtige Teilnahme an der Feier der hl. Messe und die häufige Kommunion legt er seinen Zuhörern ebenfalls nahe. Immer mehr Gewicht legt Leonhard dann auf die tägliche geistliche Lesung und kurze Betrachtung der Gläubigen.

Um die Erfolge der Mission zu bewahren und weiterzuführen, bedient Leonhard sich nicht zuletzt der eigens von ihm dafür geschulten Laien. Vor allem greift er auf die vielen Bruderschaften zurück. Er schult sich in Kursen, Übungen und Konferenzen Mitarbeiter, welche die Mission vorbereiten, beim Verlauf der Mission mithelfen und vor allem die notwendige ‚Nacharbeit‘ leisten. Unter der Leitung eines Priesters treffen sich diese Laien jeden Sonntag, um durch Lesung, Betrachtung und Bußübung die eigene Bekehrung immer entschiedener zu vollziehen und dann durch ihr Beispiel, den Gläubigen bei der Ausführung der einst gemachten Missionsvorsätze mitzuhelfen⁷³.

Um die Mission auf lange Zeit hin wirksam zu machen, gibt Leonhard dann noch Schriften über die Beichte, die hl. Messe, den Kreuzweg und über verschiedene Bruderschaften heraus. Ein eigener Buchhändler folgt den Missionaren, und die mehrfachen Auflagen beweisen, daß diese Schriften viel gelesen wurden.

Leonhard von Porto Maurizio entwickelte eine umfassende Missionsmethode. Auch er erkannte, daß die Tage der Mission nur den entscheidenden Aufbruch bewirken können, wobei die eigentliche Frage war: Wie kann ich vor dem Gerichte Gottes bestehen? Die immer neu zu gebende Antwort auf

⁷¹ C. Pohlmann, Kanzel und Ritiro, 130.

⁷² A. Wallenstein, a. a. O., 25.

⁷³ A. Wallenstein, a. a. O., 27; so soll nach der Absicht Leonhards die Mission „perpetuiert“ werden. C. Pohlmann, Kanzel und Ritiro, 234 f.

diese Frage ist die: Tuet Buße und bekehret euch. Leonhard stellt mit einem meisterlichen psychologischen Einfühlungsvermögen in seinen Missionen diese Frage, und er gibt diese Antwort.

Zusammenfassung⁷⁴

Die von den Wanderpredigern in schon christlichen Gemeinden gehaltene außerordentliche Verkündigung hat sich über die Bußpredigt im Frankreich des 11. Jahrhunderts, über das Predigtapostolat der Bettelorden und die Reformpredigt der Renaissance seit dem 16. Jahrhundert zu einem eigentlichen System der außerordentlichen Seelsorge, der sogenannten Volksmission, entwickelt.

Die entscheidenden Anstöße zur Volksmission gingen von Notsituationen im kirchlichen Leben und dem Ungenügen der ordentlichen Seelsorge aus. Sollte die von einzelnen entwickelte Form der außerordentlichen Seelsorge auf längere Zeit im Volke wirksam werden, so mußte sie methodisch ausgebaut und systematisch verbreitet werden. Die dafür erforderlichen Kräfte konnten nur von schon bestehenden Orden (Franziskaner, Dominikaner, Kapuziner, Jesuiten) oder eigens dafür gegründeten Kongregationen (z. B. Lazaristen, Redemptoristen) zur Verfügung gestellt werden. Ausgangsländer für diese Form der außerordentlichen Seelsorge sind die romanischen, in der Hauptsache Italien und Frankreich. Die Volksmissionen werden dann aber auch in anderen europäischen Ländern gehalten, und zählen in Hinblick auf die Seelsorge zu den Hauptträgern der vom Tridentinum ausgehenden Reform.

Jeweils geschlossene Methoden und Systeme der Volksmission gehen von einzelnen aus und werden von ihnen für längere Zeit bestimmend geprägt (Vinzenz von Paul, P. Segneri d. Ä., Leonhard von Porto Maurizio). Für diese verschiedenen Methoden lassen sich folgende Gemeinsamkeiten herausstellen. Die Volksmission ist die für einen oder mehrere Orte gleichzeitig durch eine

⁷⁴ Zur Geschichte der Volksmission vgl.: M. van Delft, 41—86; K. Kriech, 29—44; A. Meiberg, *Historiae missionis paroecialis lineamenta*, Roma 1953 (Handabzug); H. D. Lavelle, *The obligation of holding sacred missions in Parishes. A historical synopsis and a commentary*, Washington 1949; A. Schüller, *Die Entwicklung der Exerzitien und Volksmissionen in der Zeit von 1560—1773 besonders im Erzbistum Trier* (Maschinenschrift), Trier Diözesanarchiv; Th. Briemle, *Bibliographie der Volksmission*, in: *Paulus* 15 (1938) 291—301; für die Jesuitenmissionen im deutschen Sprachraum vgl. B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, Bd. I, Freiburg i. Br. 1907, 468—477; Bd. II, 2, Freiburg i. Br. 1913, 26—41; Bd. III, München-Regensburg 1921, 660—683; Bd. IV, 2, München-Regensburg 1928, 190—204; W. Lanser, *17th century popular mission methode of the Capuchins*, in: *Round Table of Franciscan Research* 26 (1961) 5—10; 47—55 (Lit.); A. Eberl, *Geschichte der Bayrischen Kapuziner-Ordensprovinz (1593—1902)*, Freiburg i. Br. 1902, 61 ff.; 66—82; 180—186; 690—704; F. W. Woker, *Aus Norddeutschen Missionen des 17. und 18. Jahrhunderts*. Franciscaner, Dominikaner und andere Missionare, Köln 1884; ders., *Geschichte der Norddeutschen Franziskaner-Missionen der sächsischen Ordensprovinz vom hl. Kreuz*, Freiburg i. Br. 1880; G. Mathot, *Historisch overzicht van de volksmissie*, in: *Ministerium Verbi* NF 3 (1949) 37—71; H. Mosmans, *Geschiedkundige grondlijnen van de volksmissie*, in: *Ministerium Verbi* 2 (1940) 136—138; M. Mulders, Art. „Volksmissie“, in: *Katholieke Encyclopaedie XIV* (Amsterdam-Antwerpen 1955) 225 ff. (Lit.); V. Schurr, Art. „Volksmission“, in: *LThK*² X 858 ff.

bestimmte Zeit hindurch dauernde, außerordentliche Seelsorge. Das Hauptgewicht bei dieser Form der Seelsorge liegt auf der Verkündigung, die auf die Bekehrung ausgerichtet ist. Sowohl der Glaubensinhalt als auch seine Verwirklichung im praktischen Leben bilden die Themen der Predigten. Weil die Volksmission zur Entscheidung drängt, betont sie zumeist den Ernst in Hinblick auf die Heilssituation, der mit der Möglichkeit der Verfehlung des Heiles gegeben ist. Auf das Gesamt der Offenbarung gesehen ist damit die Gefahr einer einseitigen und verkürzten Sicht gegeben, die sich leicht in einer Überbetonung des psychologischen Elementes innerhalb der Predigt zu Ungunsten der Theologie auswirkt.

Das notwendige, unmittelbare Ziel der Volksmission als Bekehrung ist die Beicht. Hier liegt neben der Verkündigung das zweite Hauptgewicht volksmissionarischer Seelsorge. Hatte die Volksmission sowohl auf die Verkündigung wie auch auf das Bußverständnis und die Bußübung ihrer Zeit einen Einfluß ausgeübt, so war sie in ihrem Verständnis der Eucharistie ihrerseits von ihrer Zeit abhängig und vermochte es nicht, notwendig gewordene Reformen im Verständnis und in der Feier der Eucharistie hervorzubringen. Der Mangel an einem aus der Wesenserkenntnis liturgischen Lebens erfließenden Liturgievollzuges wurde durch die verschiedensten Frömmigkeitsübungen, Andachten und Prozessionen auszugleichen versucht. Auch hier machte sich eine starke Betonung des psychologischen Elementes bemerkbar.

Sicher wird man berücksichtigen müssen, daß die Volksmission in der Zeit vom 16. bis zum 19. Jahrhundert zumeist auf eine große religiöse Unwissenheit und seelsorgliche Notlage stieß. Ferner mußten die Volksmissionare bei dem niedrigen Bildungsniveau weiter Bevölkerungskreise mit der geistigen und seelischen Undifferenziertheit der meisten Leute rechnen. So wird man schon von den Voraussetzungen und Bedingungen her in den meisten Fällen nicht über eine grundlegende katechetische Unterweisung und über eine Lebensbeicht hinausgekommen sein. Dennoch wird man mit Recht sagen müssen, daß die vorherrschende Betonung der Gerichtsbotschaft eine Verkürzung und Verengung der Frohbotschaft vom Heilshandeln Gottes in Jesus Christus bedeutete.

Die Volksmission nahm sich sowohl des Volkes als Ganzem als auch der einzelnen Natur- und Berufsstände an. Von Anfang an sah man die Notwendigkeit der Erhaltung und Entfaltung des während der Missionszeit Begründeten. Demzufolge bemühte man sich nach Möglichkeit um eine Reform des Klerus und der ordentlichen Seelsorge. Aber auch die Arbeit der Laien wurde mit einbezogen; man knüpfte an die Tradition der Bruderschaften und des Dritten Ordens an, gründete aber auch neue Laiengemeinschaften. Hier versuchte man die Einsicht zu verwirklichen, daß ein echtes christliches Leben die Verantwortung für den anderen, nicht zuletzt für seine leiblichen Nöte, miteinschließt. Auch das Schriftenapostolat wurde in die volksmissionarische Arbeit einbezogen. Soll die Volksmission erfolgreich sein und bleiben, müssen möglichst viele Bereiche von ihrem Wirken und ihren Anregungen ergriffen werden. Die bedeutenden Missionare haben darum gewußt und danach gehandelt.

Diese kurz skizzierten Elemente, Ansatzpunkte, Ausrichtungen, Bemühungen und Ziele der Volksmission werden auch von Alphons von Liguori und der volksmissionarischen Bewegung des 19. Jahrhunderts aufgegriffen. Die

Kräfte, die in dieser Zeit wirksam sind, die profane Geschichte und die Kirchengeschichte in ihr geben aber auch der Seelsorge und damit der Volksmission ein eigenes Gepräge.

2. Kapitel: Alfons von Liguori und die Kongregation des Allerheiligsten Erlösers

1) *Alfons von Liguori und die Gründung der Kongregation des Allerheiligsten Erlösers*

Alfonso Maria de Liguori (1696—1787) wurde am 27. September 1696 zu Marianella bei Neapel geboren¹. Seinem adligem Stande entsprechend erhielt er eine umfassende Ausbildung in den Humaniora und den Realia; eine besondere Pflege erfuhren seine reichen künstlerischen Anlagen². Alfons schlug die juristische Laufbahn ein und wurde bereits am 21. Januar 1713, also im Alter von sechzehneinhalb Jahren, zum Doktor beider Rechte an der Universität von Neapel promoviert³. Zehn Jahre übte er dann erfolgreich den Beruf eines Advokaten in Neapel aus. Im Jahre 1723 verlor Alfons einen Prozeß gegen den Großherzog von Toskana, bei dem es um die Summe von einer halben Million Dukaten ging. Er gab daraufhin seinen Beruf als Jurist auf und wandte sich gegen den erbitterten Widerstand seines Vaters dem geistlichen Stand zu. Am 27. Dezember 1726 wurde Alfons zum Priester geweiht. Vom Beginn seiner Klerikerzeit an stellte er sich ganz auf die Seelsorge ein, wobei er sich immer mehr den armen Volksschichten zuwandte. Während seiner Vorbereitung auf das Priestertum begann Alfons am 24. Oktober 1724 das Noviziat in der Kongregation der Apostolischen Missionen,

¹ A. Tannoja, *Della vita ed istituto del ven. servo di Dio Alfonso Maria de Liguori*, 3 Bände, Napoli 1798—1802; C. Dilgskron, *Leben des heiligen Bischofs und Kirchenlehrers Alfonsus Maria de Liguori*, 2 Bände, Regensburg 1887; A. Berthe, *Saint Alphonse de Liguori*, 2 Bände, Paris 1900²; A. Pichler, *Der heilige Alfons von Liguori, Ein Charakterbild*, Regensburg 1922; R. Telleria, *San Alfonso Maria de Liguori*, 2 Bände, Madrid 1950; E. Dudel, *Anwalt Gottes und der Menschen. Alfons von Liguori*, Bonn 1963. Bibliographische Zusammenstellung der Literatur über Alfons, in: M. De Meulemeester, *Bibliographie générale des écrivains Rédemptoristes*, Bd. I, Louvain 1933, 27—41; Bd. III, Louvain 1939, 197—203; A. Sampers, *Bibliographia alfonsiana 1938—1953*, in: SH 1 (1953) 248—271.

Alfons war der Erstgeborene des Admirals der königlichen Galeeren Don Giuseppe de Liguori. Die Familia de Liguori gehörte zu den alten Adelsfamilien Neapels. Donna Anna Cavalieri, die Mutter von Alfons, war eine Tochter des königlichen Rates Don Federico Cavalieri. Die Linie der Familie ihrer Mutter ging nach Spanien. Vgl. K. D. Büche, *Der hl. Kirchenlehrer Alfons Maria v. Liguori*, in: *Die Redemptoristen 1732—1932*, hgg. von G. Brandhuber, Bamberg 1932, 10.

² Neben der Malerei entfaltete Alfons besonders sein dichterisches und musikalisches Talent. Noch heute werden von ihm gedichtete und komponierte Lieder als Volkslieder in Italien gesungen. Vgl. R. Telleria, *San Alfonso . . .*, I, 757—775; A. Pichler, *Der Heilige Alfons . . .*, 15—18.

³ Um zu den Prüfungen zugelassen zu werden, mußte er um eine Altersdispens von drei Jahren einkommen. C. Dilgskron, *Leben . . .*, I, 10.

in die er dann am 1. Oktober 1725 aufgenommen wurde. Schon vor seiner Subdiakonatsweihe machte er mehrere Missionen als Katechet mit⁴. Auch ließ er sich am 15. April 1725 in die „Gesellschaft der Weißen“⁵ aufnehmen, deren Mitglieder den zum Tode Verurteilten in den letzten Lebenstagen beistanden. Nach seiner Diakonatsweihe am 6. April 1726 machte er, wenn er nicht auf Missionen war, oft von der Erlaubnis Gebrauch, in den Kirchen Neapels zu predigen⁶. Auch nach seiner Priesterweihe wirkte Alfons zuerst durch seine Predigten. Die Einfachheit, Klarheit und Verständlichkeit seiner Predigten, bei denen er bewußt die damals übliche überladene Rhetorik der Concetti-Predigten vermied, gewannen ihm Zuhörer aus allen Kreisen des Volkes⁷. Neben der Missionsarbeit in der Kongregation der apostolischen Arbeiten war es vor allem das Werk der sogenannten „Kapellen“, bei dem der Seelsorgseifer Alfons' zum Ausdruck kam. Die sogenannten „Kapellen“ waren Versammlungen, eben in verschiedenen Kapellen der Stadt, bei denen dem Volke Religionsunterricht und Unterweisung im christlichen Leben gegeben wurden. Alfons, der gleichgesinnte Priester und Laien um sich gesammelt hatte, griff diese damals noch außergewöhnliche Seelsorgsform auf und baute sie aus. Er bildete damit Gruppen katholischer Aktion, die bis in unsere Zeit segensreich weiterwirken⁸.

Die priesterliche Tätigkeit Alfons' ist von Anfang an durch die religiöse Not des Volkes bestimmend beeinflusst, und schon in diesen ersten Jahren seines Wirkens ist Alfons von dem Ideal durchdrungen, in welchem er dann auch die spezifische Aufgabe seiner Kongregation sieht, nämlich dazusein für die Verlassensten⁹. Hatte Alfons in Neapel die Seelsorgssituation der Stadtbevölkerung kennen gelernt, so wurde er auf seinen Missionen in den Dörfern des Königreiches von der noch trostloseren religiösen Lage der Landbevölkerung überzeugt. Bei einem Ferienaufenthalt während des Frühjahres 1730 in den Bergen oberhalb der kleinen Stadt Scala, an der Küste von Amalfi, fand sich Alfons besonders kraß der religiösen Unwissenheit der einsam lebenden Bevölkerung gegenübergestellt. Bei seinem Gebet und in den Überlegungen, daß und wie hier geholfen werden müßte, kamen Alfons die ersten Anregungen, die ihn später bei der Gründung der Kongregation entscheidend mitbestimmten¹⁰.

⁴ C. Dilgskron, *Leben . . .*, I, 32 f.; A. Pichler, *Der heilige Alfons . . .*, 66 f.

⁵ Congregazione dei Bianchi. Sie wurden wegen des weißen Mantels so genannt, den sie trugen, wenn sie die zum Tode Verurteilten betreuten. C. Dilgskron, *Leben . . .*, I, 32 f.

⁶ Ebd., 33 f.; A. Pichler, *Der heilige Alfons . . .*, 67 f. Zur seelsorglichen Tätigkeit Alfons' vor seiner Priesterweihe vgl. auch R. Telleria, *San Alfonso . . .*, I, 107—115.

⁷ Es ist dasselbe Anliegen, welches hundert Jahre zuvor Vinzenz von Paul mit seiner „petite méthode“ verfolgte (vgl. S. 65).

⁸ C. Dilgskron, *Leben . . .*, I, 42 f.; R. Pica, *Le Cappelle Serali in Napoli, Napoli 1911*; A. Santonicola, *Sant'Alfonso e l'Azione Cattolica, Pompei 1939*.

⁹ Alfons bricht hier mit den sozialen Auffassungen und Vorurteilen seiner Zeit. In einer Zeit, in welcher der Absolutismus der Fürsten kurz vor dem Zusammenbruch seinen Höhepunkt erreicht hatte, war es fast nicht zu verstehen, daß ein Geistlicher aus einer der angesehensten Familien Neapels sich der einfachen, ungebildeten und verarmten Leute annahm.

¹⁰ M. De Meulemeester, *Origines de la Congrégation du Très Saint-Rédempteur*, I, Louvain 1953, 24 ff.; P. Bernards, *Die Gründung des Redemptoristenordens*, in: In

Bei der Gründung der Kongregation sollten aber noch zwei Personen eine bedeutende Rolle spielen; einmal Pater Thomas Falcoja¹¹ aus der Kongregation der „Pii Operarii“ und dann Schwester Maria Celeste Crostarosa¹². Alfons hatte Falcoja am Kolleg der „Chinesen“, in dem er seit 1729 wohnte, kennengelernt. Im September 1730 schickte Falcoja Alfons nach Scala in ein Schwesternkloster, das Falcoja 1720 nach der Regel des heiligen Franz von Sales dort eingerichtet hatte. Schwester Maria Celeste Crostarosa, eine ehemalige Karmelitin, war 1724 nach der Aufhebung des Karmels von Mari-gliano auf Anraten ihres Seelenführers Falcoja in das Kloster von Scala gekommen. Die Schwestern lebten zwar nach der Regel des hl. Franz von Sales, aber das Kloster war noch nicht der „Heimsuchung“ angegliedert. Seit dem Jahre 1725 sprach Schwester Celeste davon, daß ihr Gott eine neue Regel für das Kloster in Scala geoffenbart habe. Die tragende Idee dieser Regel war die besondere Nachahmung der Tugenden des allerheiligsten Erlösers. Obwohl Falcoja nach längerer Untersuchung dazu neigte, den göttlichen Ursprung der Offenbarungen anzunehmen, konnte er sich doch nicht zur Umgestaltung des Klosters auf Grund der neuen, geoffenbarten Regel entschließen. Alfons sollte nun im Herbst 1730 den Schwestern Exerzitien halten und dabei gleichzeitig die Frage nach der neuen Regel prüfen¹³. Nach dem Klosteraufenthalt in Scala befürwortete Alfons die Einführung der neuen Regel. Am 2. Mai 1731 nahm dann der ganze Schwesternkonvent diese Regel an¹⁴. Im Oktober 1731 berichtete Schwester Celeste ihrem Seelenführer Falcoja, der am 8. Oktober 1730 zum Bischof von Castelamare geweiht worden war, der Heiland sei ihr am Vorabend des Festes des hl. Franziskus in Begleitung dieses Heiligen und des Don Alfonso de Liguori erschienen; dieser junge Priester solle an die Spitze einer neuen Kongregation treten. Gemäß einer am folgenden Tag gehaltenen Vision der Schwester sollen die Mitglieder dieser Kongregation, dem Beispiele der Apostel folgend, die Buße predigen. Ihre Regel solle der Regel der Schwestern nachgebildet sein¹⁵. Falcoja selbst hatte schon seit fast 20 Jahren den Plan gehabt, eine Gemeinschaft von Missionaren zu gründen, die besonders die Tugenden Christi nachahmen sollten. Als Bischof bat er nun Alfons, „sich als ‚Grundstein‘ (pietra fondamentale) des Gebäudes der neuen Genossenschaft zur Verfügung zu stellen“¹⁶. Alfons zögerte; einmal aus Rücksicht auf seine Verpflichtungen in der Kongregation der Apostolischen Missionen, zum andern aus einer grundsätzlichen Zurückhaltung gegenüber den Privatoffenbarungen der Schwester Celeste. Als er sich dann entschloß, sich dem neuen Werk zur Verfügung zu stellen, tat er es

benedictione memoria, Gesammelte Aufsätze zur Hundertjahrfeier der Kölner Provinz der Redemptoristen, Bonn 1959, 12 f.

¹¹ O. Gregorio, Mons. Tommaso Falcoia 1663—1743, Roma 1955.

¹² J. Favre, La Vénérable Marie-Céleste Crostarosa, Paris 1936; deutsch: Die ehrwürdige Maria Celeste Crostarosa, Kevelaer 1936; C. M. Henze, Die Redemptoristinnen, Bonn 1931.

¹³ M. De Meulemeester, Origines . . . , I, 27 ff.; P. Bernards, Die Gründung . . . , 13 f.; J. Favre, (deutsch) a. a. O., 111—116; C. M. Henze, Die Redemptoristinnen, 12—19

¹⁴ C. M. Henze, 29.

¹⁵ De Meulemeester, Origines . . . , I, 30.

¹⁶ P. Bernards, Die Gründung . . . , 14; Ed. Hosp, Weltweite Erlösung. Erlösermissionäre — Redemptoristen 1732—1962, Innsbruck 1961, 22.

nicht auf Grund der Visionen, sondern nach eingehender Beratung mit seinen geistlichen Freunden in Neapel und vor allem im Gehorsam gegen seinen Seelenführer¹⁷.

Auch später wollte Alfons jede Andeutung, daß die Ordensregel auf eine Offenbarung zurückgehe, aus dem Regeltext gestrichen haben, vielmehr betonte er, daß die Regel auf die Grundsätze des Evangeliums zurückgehe¹⁸. Man muß aber zugeben, daß die Visionen der Schwester Celeste ihren bedeutenden Einfluß hatten und den Anstoß zur Verwirklichung eines Werkes gaben, welches sowohl den langersehten Plänen Falcojas als auch den Anregungen, die Alfons bei der Begegnung mit der Seelsorgslage des einfachen Volkes gekommen waren, entsprach. Auch war der von Schwester Celeste niedergeschriebene Regeltext, der die Grundlage für die neue Schwesternregel gewesen war, im Anschluß daran auch der Ausgangspunkt für die Regel der Redemptoristen. Am Kirchweihfest der römischen Basilika vom allerheiligsten Erlöser, dem 9. November 1732, versammelten sich in Scala die ersten fünf Mitglieder der neuen Genossenschaft unter dem Vorsitz von Bischof Falcoja¹⁹. Dieser Tag gilt als der Gründungstag des Redemptoristenordens.

Unter dem aufgeklärten Staatskirchentum, das vor allem den Orden feindlich gesinnt war, konnte sich die junge Kongregation nur unter den größten Schwierigkeiten entfalten. Als sie 1749 die päpstliche Bestätigung erhielt, hatte sie vier Häuser mit 34 Professchoristen; im Jahre 1830 waren es 23 Häuser mit 150 Mitgliedern. Die Ausbreitung zur Weltkongregation erfolgte seit 1820 von Wien ausgehend²⁰.

Als am 20. April 1743 Bischof Falcoja, der bisher die Kongregation als Direktor geleitet hatte, starb, wurde am 9. Mai Alfons zum Obern (rector

¹⁷ Ed. Hosp, *Weltweite Erlösung*, 22 ff.; P. Bernards, *Die Gründung . . .*, 14 ff.; M. De Meulemeester, *Origines . . .*, I, 40 ff.

¹⁸ A 5 (1926) 231; C. Henze, *Brevis argumentatio, qua ostenditur S. Alfonsum in fundando Instituto non secutum esse „revelationes“ Ven. M. Caelestis Crostarosa*, in: A 23 (1951) 198.

Man wird bei der Beurteilung der Visionen berücksichtigen müssen, daß den Schwestern wohl weder die Überlegungen Falcojas, eine Genossenschaft von Missionaren zu gründen, die zur besonderen Nachfolge Christi verpflichtet wären, noch das Anliegen von Alfons, den Verlassensten das Evangelium zu verkünden, fremd waren.

Eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Privatoffenbarung bietet K. Rahner, *Visionen und Prophezeiungen, Quaestiones Disputatae 4*, Freiburg 1958².

¹⁹ Als Namen des neuen Institutes wählte man „Congregatio Sanctissimi Salvatoris“. Weil es schon eine Kongregation dieses Namens gab, wurde bei Gelegenheit der päpstlichen Approbation (25. Februar 1749) der Namen in „Congregatio Sanctissimi Redemptoris“ (Abkürzung CSSR) umgeändert.

²⁰ Zur Geschichte der Ausbreitung der Kongregation vergleiche M. De Meulemeester, *Histoire Sommaire de la Congrégation du T. S. Rédempteur*, Louvain 1958²; Ed. Hosp, *Weltweite Erlösung. Erlösermissionäre — Redemptoristen 1732—1962*, Innsbruck [1961]; ders., *Erbe des hl. Klemens Maria Hofbauer. Erlösermissionäre (Redemptoristen) in Österreich 1820—1951*, Wien 1953; die einzelnen Aufsätze in der Festschrift zum 200 jährigen Bestehen der Kongregation, *Die Redemptoristen 1732—1932*, hgg. v. G. Brandhuber, Bamberg 1932.

maior) gewählt. Das stattfindende Generalkapitel umschrieb Sinn und Aufgabe der Kongregation wie folgt: „Non erit Religio, sed Congregatio sacerdotum instar Patrum Missionis (et Piorum Operariorum). Sed cum eo discrimine, quod Patres minimae nostrae Congregationis potissimam operam debent impendere in adiumentum spirituale gentium ruri habitantium, et ideo semper extra civitates et in mediis dioecesibus habitare debebunt“²¹. Die Kongregation verstand sich also als eine jener Priesterversammlungen, die sich zum Zweck der Seelsorge in der damaligen Zeit konstituierten²², wobei man vor allem durch die Volksmissionen der seelsorglichen Not steuern wollte²³. Wenn sich die Arbeit der ersten Patres auch nicht nur in der Abhaltung von Volksmissionen erschöpfte, so lag doch das Hauptgewicht der Seelsorgsarbeit auf den Missionen. Auch in der Entwicklung der Regel und

²¹ A 1 (1922) 138 II.

²² A. Meiberg, *Historiae Missionis Paroecialis Lineamenta*, Roermond 1953 (vielfältigt), 234—263. — So hatte Kardinal Carlo Caraffa (1561—1653) im Jahre 1601 in Neapel die „Congregatio Piorum Operariorum“ (ihre Mitglieder wurden „Pii Operarii“ genannt) gegründet. Diese im Jahre 1621 von Papst Gregor XV. approbierte Priesterkongregation sah in der Abhaltung von Volksmissionen in den Städten, Dörfern und abgelegenen Weilern ihre Hauptaufgabe. M. Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*, Bd. III, Paderborn 1908, 427 f.; A. Meiberg, *Historiae Missionis . . .*, 234 f. Im Jahre 1646 gründete der Kanonikus Samson Carnevale die „Congregatio Apostolicarum Missionum“ ebenfalls zur Durchführung von Volksmissionen. Ebd., 57—66; M. De Meulemeester, *Origines . . .*, I, 13, Anm. 28; G. Sparano, *Memorie storiche per illustrare gli atti della S. Napolitana Chiesa e gli atti della Congregazione delle Apostoliche Missioni*, Napoli 1768. Auf den Jesuiten Franz Pavone geht die sogenannte „Conferenza“ zurück, eine sich im Jahre 1611 konstituierende Priesterkongregation. Wegen der regelmäßigen Exerzitien und Konferenzen, die Pavone den Mitgliedern gab, wurde die Kongregation einfach „Conferenza“ genannt. Vgl. A. Meiberg, *Historiae Missionis . . .*, 52—55; M. De Meulemeester, *Origines . . .*, I, 13, Anm. 29. Seelsorgsanliegen hatten auch die Mitglieder dieser Priestervereinigung zusammengeführt, wobei wiederum die Volksmissionen eine bedeutende Rolle spielten.

Antonius Torres (1636—1713) gründete im Jahre 1680 die „Congregatio Presbyterorum Saecularium de Puritate“, „Purità“ genannt, welche im Jahre 1698 von Papst Clemens XI. approbiert wurde. Die Missionsarbeit war auch ihr Hauptziel, wobei sie aber vor allem die kleinen und wenig besuchten Orte berücksichtigen wollten. Gerade diese Priestervereinigung dehnte sich von Neapel schnell in den Provinzen aus, so daß es am Anfang des 18. Jahrhunderts ungefähr 60 Kommunitäten gab, die sich als Tochtergesellschaften der „Purità“ in Neapel betrachteten. A. Meiberg, 243—247; G. M. Perrimezzi, *Della Vita del Padre Antonio de Torres*, Napoli 1733. Vgl. auch R. Telleria, *Tres Congregationes missionariae, S. Alfonso coevae, noviter illustrantur*; in: SH 11 (1963) II 453—39; ders., *Congregatio missionaria S. i Petri a Caesarano, S. o Alfonso coeva*, ebd., 10 (1962) II 453—59.

So war die Gründung einer Priestervereinigung im Königreich Neapel des 17. und 18. Jahrhunderts nichts Außergewöhnliches, sie entsprach den damaligen, besonderen Bedürfnissen der Seelsorge. Viele junge Priester, die sich in ihren Familien auf das Priestertum vorbereitet hatten, fanden in diesen Kongregationen die notwendige Ergänzung ihrer theologischen und aszetischen Ausbildung. Das Wirken dieser Priestervereinigungen bedeutete dann aber vor allem tatkräftige Hilfe in der damaligen Notlage der Seelsorge. M. De Meulemeester, *Origines . . .*, I, 13 f.

²³ Die Entwicklung innerhalb der neuen Genossenschaft verlief bis zur päpstlichen Bestätigung von einer Weltpriestervereinigung zu einer klösterlichen Kongregation.

Konstitutionen nahm die Volksmission eine wachsende Bedeutung ein²⁴. In der vom Hl. Stuhl am 25. Februar 1749 durch das Breve „Ad Pastoralis Dignitatis fastigium“ approbierten Regel wird als Ziel der Kongregation angegeben: „Cum finis Instituti Sanctissimi Redemptoris nullus sit alius, quam unire sacerdotes saeculares, qui simul vivant, virtutesque et exempla Jesu Christi Redemptoris nostri imitari sedulo conentur, consecraturi se specialiter praedicationi verbi Dei pauperibus, ideo huius Congregationis confratres auctoritate Ordinariorum, quibus subiecti semper erunt, potissimam operam impendent in iuvandis plebe ruri dispersa, vicisque spirituali succursu maxime privatis et destitutis, ope et Missionum et catechesium, et spiritualium exercitorum“²⁵. Der Wichtigkeit der Missionsarbeit entsprechend handelt dann auch das erste Kapitel des ersten Teiles der Regel von den Missionen. Direkt zu Beginn dieses Kapitels wird betont, daß die Durchführung von Volksmissionen eines der Hauptziele des Institutes ist, und daß darum alle Mitglieder sich besonders dieser Aufgabe widmen sollen²⁶. Damit die Patres vor allem für die Missionsarbeit frei sind, wird in der Regel die Übernahme von bestimmten anderen apostolischen Arbeiten (feierliche Prozessionen, Exerzitien außerhalb der Missionen, Fastenpredigten) und von bestimmten Seelsorgsämtern (Seminarleitung, geistliche Leitung von Schwestern, Pfarreien) untersagt²⁷. Regel und Konstitutionen sind auf den seelsorgerlichen Dienst an den verlassensten Seelen ausgerichtet, wobei die Hauptbedeutung der Durchführung von Volksmissionen zukommt.

2) Die Volksmissionsmethode bei Alfons von Liguori

Seit den ersten Jahren seiner Klerikerzeit war Alfons durch die Tätigkeit in der Kongregation der Apostolischen Missionen mit der Seelsorgsform der Volksmission vertraut gewesen²⁸. Im 17. Jahrhundert war die Volksmission in Italien von der Methode, wie sie Paul Segneri d. Ä. († 1694) entwickelt hatte, bestimmt. Von jeweils zentral gelegenen, größeren Orten, zu welchen die Bewohner der kleinen Orte kommen mußten, wurde ein bestimmtes Gebiet missioniert²⁹. Aber bei diesen sogenannten Zentralmissionen konnten wegen der schlechten Wegeverhältnisse oft die Bewohner von entlegenen Weilern und Dörfern nicht teilnehmen. Um diesem Notstand abzuhelpfen, verpflichteten sich schon die Pii Operarii, die Missionen auch für kleine Siedlungen verstreuter Einzelhäuser (mapalia) zu halten³⁰. Auch die Missions-

²⁴ M. De Meulemeester, *Histoire Sommaire* . . . , 50—57.

²⁵ Der Text des Breve und der päpstlichen Regel ist veröffentlicht in: *Codex Regularum et Constitutionum Congregationis SS. Redemptoris necnon Statutorum a Capitulis Generalibus annis 1764, 1855, 1894 editorum, Romae 1896*, 3—25. (Abk. CRC) Der im Text zitierte Satz ist der erste Satz der päpstlichen Regel, CRC, 4.

²⁶ „Cum exercitium Missionum unus sit e praecipuis finibus Instituti, huic operi omnes potissimum incumbent“. *Regula Pars I, Cap. I, Nr. I, CRC*, 5.

²⁷ CRC, 6.

²⁸ R. Telleria, *Prima S. Alfonsi palaestra missionaria: Sodalitium neapolitanum Missionum Apostolicarum*, in: *SH 8 (1960) II 393—452*.

²⁹ Vgl. S. 68.

³⁰ „Obire missiones per civitates, vicos et mapalia et omnes docere viam salutis“. *Zit. n. A. Meiberg, Historiae Missionis* . . . , 235.

vereinigung der „Purità“ richtete ihr besonderes Augenmerk auf die Orte, welche von der Außenwelt abgeschnitten waren. Wenn also Alfons betont, vor allem den auf dem Lande Verlassenen geistliche Hilfe zu bringen, so entspricht er einem damals großem seelsorglichen Bedürfnis, das auch schon andere Missionskongregationen angegangen hatten. Alfons wollte für seine Missionare nicht die großen Zentralmissionen, sondern vor allem die Missionen auf den Dörfern, wobei kein Ort, und sei er auch noch so klein, ausgenommen sein sollte³¹.

Was die Missionsmethode anbelangt, so hatte sich zur damaligen Zeit ein fast allgemein gültiger Missionsstil entwickelt, den dann auch Alfons und seine Mitbrüder in den Hauptelementen übernahmen. Im Wesentlichen stimmt die Methode der Volksmission bei Alfons mit jener der damaligen Missionskongregationen, vor allem der „Apostolischen Missionen“ und den „Pii Operarii“ überein, erfährt aber wegen der Häufigkeit und Verbreitung der Missionen durch die neugegründete Kongregation und durch die theoretischen Abhandlungen Alfons' über die Volksmission eine größere Spezifizierung³².

Im Folgenden sei ein kurzer Aufriß der Missionsmethode bei Alfons gegeben. Als Grundlage nehmen wir die Konstitutionen zur Ordensregel der Redemptoristen über die Missionen aus dem Jahre 1764. Diese Konstitutionen bilden einen Abschluß in der Entwicklung der Missionsmethode unter Alfons und sind gleichzeitig die offizielle Grundlage für die weitere Missionsarbeit der Redemptoristen³³.

³¹ „Die Bischöfe sollten Sorge tragen, daß Missionen in jedem noch so kleinen Ort ihres Bistums gehalten werden. Ich sage dies, weil einige Missionäre den Brauch eingeführt haben, in jenen Gegenden, wo viele kleine Ortschaften zerstreut liegen, die Missionen in einem Orte zu halten, der ungefähr in der Mitte liegt (sogliono far la missione in un luogo di mezzo). Alsdann geschieht es aber, daß gerade jene, welche am meisten mit Sünden beladen sind und die folglich sorgloser und verblendeter dahinleben, sich nicht bei der Mission einfinden werden. Denn solche Leute werden, wenn die Mission nicht in ihrem Orte gehalten wird, entweder gar nicht oder doch nur selten zu den Predigten kommen, und zwar unter dem Vorwand, daß die Entfernung zu groß sei, oder daß die Predigt zu spät ende, oder daß das Wetter nicht günstig sei. Sie werden also zu Hause bleiben und ihr schlechtes Leben fortführen wie zuvor. Ich rede hier aus Erfahrung. An manchen Orten, von denen man sagt, daß die Mission daselbst stattgefunden habe, fand ich, weil die Mission entweder an einem solchen Ort in der Mitte gehalten, oder weil sie zu kurze Zeit gedauert habe, das Volk ebenso heilsbedürftig, als ob daselbst gar keine Mission gewesen wäre. Deshalb hat unsere Kongregation den Brauch eingeführt, die Mission an jedem Ort, und wenn er auch noch so klein wäre, wenigstens acht Tage lang zu halten, denn an größeren Orten muß die Mission 15, ja sogar manchmal 20 oder 30 Tage lang dauern, wenn dies notwendig wäre, damit alle beichtgehört werden können“. Dies schrieb Alfons im Jahre 1771. Zit. n. Ed. Hosp. Weltweite Erlösung, 31.

³² Zur Methode und Struktur der Volksmission bei Alfons vgl. vor allem die Monographie von K. L. M. van Wely, *Gestalte en structuur van de missie bij S. Alfonsus. Een historisch-theologische studie van een pastorele praktijk*, Amsterdam 1964. Der Verfasser gibt eine erschöpfende Literaturzusammenstellung, ebd., XI—XXXVI. Über Abhängigkeit und Selbständigkeit der Missionsmethode des hl. Alfons vgl. bei van Wely S. 6 ff.; 178—99.

³³ CRC, 37—89, Nrr. 24—150. Diese Konstitutionen, welche von einer großen Missionserfahrung zeugen, behandeln in 126 Abschnitten alle Fragen, die sich damals im

Von Anfang November bis Ende Mai ist die vorgesehene Zeit für die Abhaltung der Missionen, ausgenommen ist die Fastenzeit³⁴. Die Dauer der einzelnen Mission richtet sich nach der Größe des Ortes, aber auch in den kleinsten Dörfern sollen die Patres mindestens 10—12 Tage bleiben. Nie darf eine Mission eher beendet werden bis alle gebeichtet haben³⁵. Je nach der Anzahl der Einwohner gingen 3 bis 20 Patres auf eine Mission, wobei aber die meisten Patres nur beichtzuhören hatten. Die Initiative zu einer Mission mußte vom Bischof oder vom Pfarrer im Einvernehmen mit dem Bischof ausgehen. Der Pfarrer des Ortes soll dann rechtzeitig den genauen Termin der Mission erfahren, damit alle nötigen Vorbereitungen getroffen werden können. Vor der Abreise der Missionare bestimmt der Rektor des Hauses den Missionsoberen, dem die betreffenden Missionare zum Gehorsam verpflichtet sind³⁶. Pfarrer und Gemeinde empfangen feierlich die ankommenden Missionare, wobei dem Missionsoberen vom Pfarrer das Vortragskreuz überreicht wurde. In Prozessionen zog man zum Gesang des Benedictus in die Kirche. Hier wurde, meist vom Missionsoberen selbst, eine kurze Predigt über den Sinn und das Ziel der Mission gehalten. Anschließend gab man die Missionsordnung bekannt³⁷. Am ersten Abend hielt man dann noch die sogenannten „Aufrufe“ (svegliarini) oder gefühlsbetonten Ermunterungen (sentimenti), um die Leute zur Teilnahme an der Mission aufzumuntern. An den nächsten drei oder vier Abenden wurden diese „Aufrufe“ wiederholt, wobei mehrere Patres, mit dem Kreuz an der Spitze, bei Einbruch der Dunkelheit an je verschiedene Orte zogen, um das Volk zur Mission einzuladen³⁸. Am frühen

Neapolitanischen für die Vorbereitung, Durchführung und Nacharbeit einer Volksmission ergaben. Nachdem die Volksmission theologisch begrifflich definiert ist, wird die Gesinnung dargelegt, mit der die Patres auf die Missionen gehen sollen. Die zweite Konstitution spricht von der Predigtweise. Es folgen die Vorschriften über das Verhalten auf Missionen. Die vierte Konstitution behandelt die einzelnen Ämter und Funktionen. Es ist die Rede vom Missionsoberen, von den Beichtvätern, vom Abendprediger, von den Katecheten und von den einzelnen Exerzitenmeistern. Ebenfalls werden die Aufgaben und Pflichten des sogenannten „praefectus pacis“, wie auch die des Kirchenpräfecten, des Ökonoms, des die Patres begleitenden Laienbruders und eines eigens bestimmten Aufsichtspaters genannt. Die fünfte Konstitution regelt das Leben der Patres während der Mission. Darauf ist von der Missionszeit und der Erholung für die Missionare nach der Mission die Rede. Konstitution sieben befaßt sich mit der Erhaltung der Missionsfrüchte. Hier werden die Frömmigkeitsübungen aufgezählt, welche die Patres in den Pfarreien einführen sollen. Die folgende Konstitution behandelt die Finanzierungsfrage. Der Verlauf und Aufbau einer Mission wird von der neunten Konstitution beschrieben. Der Schluß handelt von der Missionserneuerung. Zu den Konstitutionen von 1764 vgl. P. Bernhards, Ist die „Vis iuridica formalis“ der Konstitutionen von 1764 für die Zeit vor dem Generalkapitel von 1855 einwandfrei bewiesen? In: SH 2 (1954) II 421—431.

³⁴ CRC, 68, Nr. 100.

³⁵ CRC, 50, Nr. 52.

³⁶ CRC, 72 ff., Nrr. 115—118; 49 f., Nrr. 50—55.

³⁷ CRC, 77 f., Nrr. 118 ff.; van Wely, 25—28.

³⁸ CRC, 78 f., Nrr. 121 ff.

Dieser nächtliche „Aufruf“ ist eine bestimmte Art der „sentimenti“, von denen Alfons noch andere im Laufe der Mission vorschreibt. Neben dem „sentimento di notte“, welches auch noch auf eine andere Art ausgeführt wurde und dann „sentimento di semina“ hieß, gab es noch das „sentimento di giorno“, das am Nachmittag

Morgen werden zuerst fünf Gesetze vom Rosenkranz gebetet, danach hält ein Missionar eine kurze Betrachtung oder Predigt, deren Stoff aber nicht der kommenden Abendpredigt entnommen sein darf. Sollten an einem Ort die meisten Leute keine Zeit haben, an der nachmittägigen katechetischen Unterweisung teilzunehmen, so kann diese auch morgens an Stelle der Betrachtung gehalten werden³⁹.

Am Nachmittag wurden wiederum fünf Gesetze vom Rosenkranz gebetet, deren einzelne Geheimnisse ein Pater kurz erläuterte. Auf den Rosenkranz folgte die katechetische Unterweisung für die Erwachsenen. Bei diesem Unterricht sollen die Glaubensartikel⁴⁰, die zehn Gebote, die Sakramente, hier vor allem eine praktische Beicht- und Kommunionanleitung, und das konkrete Verhalten des Christen im Leben behandelt werden⁴¹. Auch die Kinder erhielten eine katechetische Unterweisung; man nannte diesen Unterricht „piccolo catechismo“ und erteilte ihn den Sieben- bis Zwölfjährigen. Dieser Katechismusunterricht wurde zur selben Zeit gegeben, zu der die Unterweisung der Erwachsenen stattfand. Vor allem wurden hier die Kinder auf den Empfang der Beichte und Kommunion vorbereitet. Hierbei ist zu erwähnen, daß vielfach die Erstbeicht und Erstkommunion der Kinder während und aus Anlaß der Mission gehalten wurde. Ferner sollten die Kinder vor schlechten Einflüssen und vor der Gelegenheit zur Sünde gewarnt werden. Weitere Themen der Kinderkatechese waren: das gottgefällige Leben; Flucht vor der Sünde; Bosheit, Schändlichkeit und Strafen der Sünde; häufiger Empfang der Sakramente; Verehrung der seligsten Jungfrau; Gehorsam gegenüber den Eltern; rechtes Verhalten in der Kirche und Heilssorge für die eigene Seele. Nach dem Unterricht wurde auch den Kindern eine eigene Predigt gehalten, deren Stoff aus den eben genannten Themenkreisen genommen wurde⁴². Weil man in der damaligen Zeit meist auf eine mangelhafte Seelsorge, und damit auch zugleich auf eine große religiöse Unwissenheit stieß, wurde gerade der katechetischen Unterweisung eine große Bedeutung innerhalb der Mission zugemessen⁴³.

Auf die Erwachsenenkatechese folgte die große Abendpredigt. In der Zwischenzeit, bis zum Beginn der Abendpredigt, sollte mit dem Volk ein geist-

stattfand und die Leute zur Teilnahme an der Predigt einladen sollte. Ferner gab es das „sentimento di disciplina“ als Einleitung der abendlichen Geißelung. Das „sentimento di strascino“ rief zur Zungenbußübung auf. Zuletzt konnte man noch das „sentimento di pace“, das den feierlichen, öffentlichen Versöhnungsakt eröffnete. Sentimenti waren also gezielte Übungen, welche die Zuhörer in eine bestimmte Stimmung und Bereitschaft zu besonderen Handlungen bringen sollten. Vgl. van Wely, 29—33; 44 f.; 332 f.

³⁹ CRC, 81 f., Nrr. 130 f.; van Wely, 40 ff.

⁴⁰ Findet sich auch für diesen Unterricht der gebräuchliche Katechismusstoff, nämlich Glaubensbekenntnis, Sakramente, Gebote, angegeben, so liegt der Schwerpunkt der katechetischen Unterweisung doch auf dem praktischen Leben auf der Grundlage der Gebote in Hinblick auf die Missionsbeicht. Vgl. van Wely, 211.

⁴¹ CRC, 80, Nr. 127; 56 f., Nrr. 69 f.; van Wely 45 f.; 209—213.

⁴² CRC, 57 f., Nrr. 71 ff.; van Wely, 105.

⁴³ Alfons schreibt über die katechetische Unterweisung: „Man soll dieselbe als eine der vorzüglichsten und wichtigsten Übungen der hl. Mission schätzen“. Briefe, Band 3, Regensburg 1894, 636.

liches Lied gesungen werden. Alfons, der selbst geistliche Lieder dichtete und komponierte, legte Wert auf ihre Verwendung bei den Missionen. Diese Lieder sollten zu Volksliedern werden, und damit ein Gegengewicht zu den weniger guten „Schlagern“ der damaligen Zeit schaffen⁴⁴. Zu Beginn der Abendpredigt war ein kurzer Gebetsunterricht vorgeschrieben. Der Prediger lehrte hierbei das Volk einige sehr kurze Gebete, manche nur in Form von Stoßgebeten, für die einzelnen Tageszeiten und für bestimmte Gelegenheiten und Situationen⁴⁵. Die Predigt selbst soll einfach und klar sein, aber auch jene Eindringlichkeit besitzen, die alle geistigen und seelischen Kräfte des Menschen anspricht⁴⁶. Wenn Alfons auch immer, gerade weil er die starke Gefühlswelt der Neapolitaner kannte, betonte, daß die Predigt dem Inhalt entsprechend ausdrucksstark sein und auch die Gefühle der Zuhörer ansprechen müsse⁴⁷, so war er doch gegen jede Art von Übertreibung und so auch gegen die damals vielfach üblichen Schaustellungen auf der Kanzel, wie den Gebrauch von Ketten und anderer Folterwerkzeuge zur blutigen Geißelung, das Sichverbrennen mit einer Fackel, das Wegwerfen von Stola und Chorrock, das Verbrennen von Werg oder Verschütten von Asche. Geschah es aus echtem Eifer, und nicht nur aus theatralischer Schauspiellust oder einer rein äußerlichen, zu einem bestimmten Predigtstil gehörenden Gewohnheit, so durften die Missionare auf der Kanzel einen Totenkopf oder ein Bild von „verdammten Seelen“ zeigen. Auch sollte sich der Abendprediger wenigstens einmal und höchstens viermal im Verlaufe einer Mission auf der Kanzel geißeln⁴⁸. Am Schluß jeder Abendpredigt soll dann ein Akt der Reue stehen, der die während der Predigt geweckten Gesinnungen, Gefühle und Vorsätze zum Ausdruck bringt. Danach muß der Prediger mit einem ausdrücklichen Hinweis auf die Fürsprache Mariens die Predigt beschließen. „Die Patres wollen bedacht sein, in allen Predigten immer der Liebe zu Jesus Christus und der Zufluchtnahme zur allerseligsten Jungfrau Maria Erwähnung zu tun; denn das Heil aller hängt davon ab, daß sie Jesum Christum wahrhaft lieben und zu seiner heiligsten Mutter Maria oftmals ihre Zuflucht nehmen“. Mit diesem Satz schließt Alfons in einem Pastoral schreiben über die Missionen seine Anweisungen über die Abendpredigt⁴⁹. Was den Inhalt der Abendpredigten betrifft, so geben die Konstitutionen folgende Themen an: Einladung zur Buße; Notwendigkeit, sein Heil zu wirken (*salutis operandae necessitas*); Aufschub der Bekehrung; Todsünde; Tod; Gericht; Hölle; Ewigkeit; Gebet; Notwendigkeit der Fürsprache Mariens. Die mehr positiven und aufbauenden Heilswahrheiten der Offenbarung kamen zum Teil in den

⁴⁴ van Wely, 111 f.

⁴⁵ CRC, 53 f., Nr. 62.

⁴⁶ CRC, 54 f., Nr. 63.

⁴⁷ So bediente man sich damals verschiedener Predigtöne, die bestimmte Stimmungslagen hervorriefen und eine gewisse suggestive Kraft ausübten. Alfons baute modifizierend diese Lehre von den drei Predigtönen in seine Predigtlehre ein. Vgl. van Wely 48 f. Auch P. Fr. Springer berichtet in seiner Beschreibung der Mission in Nocera (1823) über die Anwendung der Predigtöne. SH 4 (1956) I 29 f. Fr. di Capua, La ‚Predica grande‘ dei Redentoristi e la ‚Modulatio oratoria‘ degli antichi, in: SH 1 (1953) 234—240.

⁴⁸ CRC, 55, Nr. 64; van Wely, 54—58.

⁴⁹ Briefe, Band 3, Regensburg 1894, 637.

die Mission beschließenden Tagen der sogenannten „vita devota“ zur Sprache⁵⁰.

Am dritten oder vierten Abend der Mission findet nach der Abendpredigt die Geißelung der Männer statt. Diese Bußübung wird dann an den folgenden fünf oder sechs Abenden wiederholt. Sie beginnt mit einem kurzen Aufruf (*sentimento di disciplina*), der dem Inhalt der vorausgegangenen Abendpredigt entnommen sein soll. Zur Geißelung selbst wird das *Miserere* gebetet, das noch von einigen Bußrufen des Priesters unterbrochen wird. Mit dem Gesicht auf dem Boden betete man nach der Geißelung noch drei Ave und beschloß die Übung mit einem Bußlied. Am letzten Abend, an dem die Disziplin vorgenommen wurde, sollte man sich auch noch der Bußübung des sogenannten Zungenstreifs (*strascino della lingua*) unterziehen. Diese Bußübung bestand darin, daß man mit der Zunge über den Boden streifend sich durch die Kirche bis zum Kreuz im Chorraum fortbewegte. Man wollte damit Buße tun für Fluchen und Lügen. Auch für diese Übung gab es einen eigenen Aufruf, das „*sentimento di strascino*“⁵¹. An den drei letzten Abenden, an welchen die Disziplin stattfand, wurde nach derselben auch der Aufruf zum Frieden gehalten (*sentimento di pace*). Die sich wieder Versöhnenden sollten sich vor dem Kreuze umarmen. Der Aussöhnung Verfeindeter wurde mit Recht auf den Missionen großes Gewicht beigemessen. Ein eigens dafür aufgestellter Pater (*praeffectus pacis*) sollte die einzelnen Fälle von Feindschaften genau untersuchen und die Versöhnung umsichtig vorbereiten und betreiben⁵².

Die Bekehrung des ganzen Menschen zu Gott war für Alfons das Ziel jeder Mission; diese Bekehrung wird in der Mission grundgelegt durch die Beichte. Deshalb war für die Missionare die Verwaltung des Bußgerichtes die erste und wichtigste Aufgabe. Damit aus falscher Scham keiner unwürdig beichte, wurde vorgeschrieben, daß allein die Patres unter Ausschluß der Ortsgeistlichkeit während der Mission beicht hören sollten. Weil man vielfach auf Pönitenten stieß, die früher ungütig gebeichtet hatten, und auch aus dem Verlangen heraus, daß die Missionsbeichte so fruchtbar wie möglich sein sollte, wurde in der Predigt über die Beichte fast ausnahmslos allen eine Generalbeichte anempfohlen. Schon nach der ersten großen Predigt begann man mit dem Beicht hören. Die Missionare waren verpflichtet, den ganzen Vormittag und nachmittags nach Gutdünken des Missionsoberen im Beichtstuhl zu sitzen⁵³.

Was den Empfang der Kommunion betraf, so kannte man die nach den Naturständen verschiedenen Generalkommunionen. Bis 1764 hatten sich vier verschiedene Generalkommunionen herausgebildet. Es gab die Generalkommunion der Jungen und Mädchen, dann die der unverheirateten Frauen und der Witwen; es folgte die Generalkommunion für die verheirateten Frauen und zum Schluß die der Männer. Der gewöhnliche Verlauf der Generalkommunion war folgender. An dem jeweils festgesetzten Tage hielt ein Pater

⁵⁰ CRC, 56, Nr. 67. Nach dem Text der Konstitution gilt dieser Predigtplan für die kürzeren Missionen, die nur 10—12 Tage dauerten. Predigtpläne von zwei Missionen aus den Jahren 1750 und 1755, die Alfons hielt, und die als spezifisch für eine jahrelang geübte Praxis gelten dürfen, führt van Wely an. Van Wely, 115 f.

⁵¹ CRC, 82 f., Nrr. 132 f.; van Wely, 52 f.

⁵² CRC, 60 f., Nrr. 79 ff.; 83, Nr. 134; van Wely, 53 f.

⁵³ CRC, 55 ff., Nrr. 55—61; van Wely, 67—71.

zuerst eine kurze Ansprache, welche in den Gläubigen die rechte Seelenverfassung erwecken sollte. Am Schluß dieser Predigt wurden Akte des Glaubens, der Demut, der Liebe und des Schmerzes, um nur die wichtigsten zu nennen, vorgesprochen. Danach war eine feierliche Versöhnungszeremonie, bei der alle Missionare anwesend sein mußten. Eigens ist erwähnt, daß hierbei die Orgel spielen und die Glocken läuten sollen. Nach dieser Versöhnung wurden die Akte des Verlangens vorgebetet. Während der Kommunionausteilung sprachen die Missionare verschiedene Gebete, welche die entsprechenden Gesinnungen und Gemütsregungen bei den Kommunizierenden wachrufen sollten⁵⁴. Ebenfalls vorgebetet wurde nach der Kommunion die Danksagung, an deren Schluß man noch einige Ermahnungen anfügte mit dem Hinweis auf die Mittel zur Bewahrung der Gnade Gottes. In diesem Zusammenhang ließ man die Leute versprechen, häufig die Sakramente zu empfangen, die Sünde zu fliehen und die Gelegenheit zu ihr zu meiden. Während der Danksagung war das Allerheiligste ausgesetzt und am Schluß derselben wurde der sakramentale Segen gegeben.

Die Generalkommunion der Männer hielt man vorzugsweise an einem Festtag. Für die Jungfrauen und für die verheirateten Frauen war jeweils am Nachmittag des Kommuniontages eine eigene Predigt vorgesehen. Bei den unverheirateten Frauen sollte vor allem über die Würde der Jungfräulichkeit gesprochen werden, die verheirateten Frauen wurden in ihren Standspflichten unterrichtet. Besonders ausführliche Angaben finden wir über die Generalkommunion der Kinder, weil wir hier die Vorschriften über die erste Beichte und Kommunion der Kinder vor uns haben. Der Missionar, welcher den Kindern den Katechismusunterricht erteilt, hat auch die Erstkommunikanten auf den Empfang der ersten Beichte und Kommunion gründlich vorzubereiten. Das Mindestalter ist auf zehn Jahre festgesetzt. Am Nachmittag vor dem ersten Beicht- und Kommuniontag wird diesen Kindern eine eigene Vorbereitungspredigt gehalten. Der Schwerpunkt dieser Predigt liegt auf der Erweckung der Reue und auf dem eindringlichen Hinweis, wirklich alle Sünden zu beichten. Um Letzteres besonders eindringlich zu machen, wird den Kindern eine Begebenheit über die entsetzlichen Folgen einer sakrilegischen Beichte erzählt. In der Frühe des Kommuniontages werden nach der Erneuerung der Vorbereitungsakte die Kinder zur Beichte geführt. Danach müssen die Kinder ihre Zeugnisse über den Kommunionunterricht vorzeigen. Diejenigen, die auf Grund der Zeugnisse für den Empfang der Kommunion noch nicht geeignet erscheinen, werden ausgesondert. Es folgt die Vorbereitungsansprache auf den Empfang der Kommunion. Während dieser Predigt wird den Kindern ein Bild mit der Darstellung des Jesuskindes gezeigt, und zum Schluß fordert man sie auf, reuevoll ein Bild des Gekreuzigten zu küssen. Dem Empfang der Kommunion gehen dann noch unmittelbar voraus die Akte des Glaubens, der Demut, der Liebe, der Reue und des Verlangens. Für die Danksagung ist eine Viertelstunde vorgesehen. Für die Jungen wird dann noch die Zungenbußübung empfohlen. Auch soll noch eine feierliche Pro-

⁵⁴ „Intra ipsam communionem, patres a superiore designati, accedentibus ad communionem actus opportunos suggerere fervoremque injicere conabuntur“. CRC, 84, Nr. 136.

Zu den Ansprachen und den verschiedenen Akten vgl. van Wely, 126.

zession der Kinder durch den Ort stattfinden. Reicht dazu die Zeit nicht mehr, soll diese Prozession an einem anderen Tag gehalten werden. Dem Alter und der Fassungskraft der Kinder angepaßte Ermahnungen stehen am Schluß dieser Kommunionfeier. Man läßt die Kinder versprechen, oft die Sakramente zu empfangen (*frequenter utendi sacramentis*), die Gelegenheiten zur Sünde zu fliehen und den Eltern zu gehorchen⁵⁵.

Es war üblich, und gehörte sozusagen zum Missionsprogramm, verschiedenen Gruppen während der Zeit der Mission Exerzitien zu geben. Eigens werden von den Konstitutionen die Priesterexerzitien, die Exerzitien für Ordensschwwestern und jene, welche den Vornehmen gehalten werden sollen, genannt und behandelt⁵⁶.

Die Mission beabsichtigt nicht nur eine augenblickliche Begeisterung, sondern die dauerhafte Bekehrung. Zu diesem Zweck schreiben die Konstitutionen die Einführung und Einübung verschiedener Frömmigkeitsübungen der sogenannten „*vita devota*“ vor, „welche das Volk im rechten Eifer erhalten sollen und so einen Schutz für die Missionsfrüchte bilden“⁵⁷. An erster Stelle dieser frommen Übungen wird die gemeinsame halbstündige Betrachtung der Gläubigen morgens in der Kirche genannt. Als Betrachtungsstoff sind die ‚ewigen Wahrheiten‘, die Passion des Herrn und die Schmerzen Mariens angegeben. Den Schluß der Betrachtung soll die Erweckung der drei göttlichen Tugenden, das Salve Regina und ein Pater und Ave für die Bekehrung der Sünder bilden. Die Sorge für diese gemeinsame Betrachtung und ihre anleitende Durchführung wird dem Pfarrer des Ortes oder einem eigens dafür bestimmten Priester übertragen. Ferner werden die Gläubigen auf die gemeinsame, nachmittägige Besuchung des Altarssakramentes hingewiesen. Der Text gibt den Aufbau einer solchen Besuchung, die höchstens 20 Minuten dauern soll, wieder⁵⁸. Die Bedeutung eines regelmäßigen katechetischen Unterrichtes wird hervorgehoben. Hier soll vor allem die während der Mission auch angestrebte Reform der Diözesangeistlichkeit und der Seelsorge ansetzen. Als weitere fromme Übung wird während der Mission der Brauch eingeführt, nachmittags um 15 Uhr die Totenglocke zur Erinnerung an das Leiden des Herrn mit 33 Schlägen zu läuten. Währenddessen sollen die Bewohner des Ortes niederknien und im Gedenken des Todeskampfes Christi um ein gutes Sterben beten. Desgleichen soll beim Sterben eines Mitbürgers die Glocke läuten, um die Gläubigen an ein fürbittendes Gebet für den Sterbenden zu mahnen.

Nachdem der Predigtzyklus der vorgeschriebenen Missionspredigten beendet ist, gelten die letzten zwei oder drei Tage der Mission ausschließlich der Einübung der „*vita devota*“. Was schreiben nun die Konstitutionen für diese Tage der Einübung der „*vita devota*“ vor? Nach dem Mittagessen soll ein Missionar den Rosenkranz und die Andachtsübung zu Ehren der Schmerzen Mariens (*corolla dolorum Beatae Virginis*) vorbeten. Danach werden die

⁵⁵ CRC, 83—86, Nrr. 135—142; van Wely, 58—63.

⁵⁶ CRC, 58 ff., Nrr. 74—79; van Wely, 63—67; 126—131.

⁵⁷ „*Atque ideo primum vitam devotam instituendam curabunt, quippe quae et populi fervorem conservet, et fructus Missionis tueatur*“. CRC, 69, Nr. 103; M. De Meulemeester, La „*Vita devota*“ des missions napolitaines au XVIII^e siècle, in: *Rev. d'asc. et de myst.* 25 (1949) II 457—464.

⁵⁸ CRC, 69 f., Nr. 105.

Andachtsgegenstände geweiht. Eine halbe bis dreiviertel Stunde soll dann der Missionar über die Betrachtung, über die Vorbereitung auf die Kommunion und deren Danksagung, über die Besuchung des Allerheiligsten Altarssakramentes und über das christliche Leben zu den Gläubigen sprechen. Dieser Unterweisung schließt sich eine gemeinsame Betrachtung über das Leiden Christi und die Schmerzen Mariens an. Beendet wird die Nachmittagsübung mit einem Reueakt und dem Segen mit dem Kreuz. Für einen dieser Tage ist dann auch zur ständigen Erinnerung an das Leiden Jesu Christi die Errichtung einer Anzahl von Kreuzen (*plantatio crucum*) vorgesehen⁵⁹. Was die Bewahrung der Missionsfrüchte anbelangt, wird noch auf die Erneuerung oder Einführung des gemeinsamen Lebens der Kleriker in einer Vereinigung für Geistliche und auf die Bedeutung der Bruderschaften für die Gläubigen hingewiesen⁶⁰.

Von besonderer Feierlichkeit ist der Schluß der Mission. Zuerst werden wieder fünf Gesetze des Rosenkranzes gebetet. Eine Sakramentsprozession zur Segnung der Äcker und Feldfrüchte folgt darauf. Dann betet der Prediger mit dem Volke die Gebete zur Gewinnung des Ablasses, der mit dem päpstlichen Segen verbunden ist. Nach dem päpstlichen Segen, bei dem die geistlichen und weltlichen Oberen und Vorgesetzten ausdrücklich genannt werden sollen, wird das *Te Deum* gesungen. Bevor nun der sakramentale Segen gegeben wird, fordert der Prediger den Priester, der das Allerheiligste zum Segen schon in den Händen hält, auf, zu verweilen. Nochmals wird das Volk ermahnt, die Sünde zu meiden, öfters die Sakramente zu empfangen und den Übungen der „*vita devota*“ eifrig nachzukommen. Darauf erst wird der Segen gegeben⁶¹.

Als spezifisches Merkmal der Missionsmethode bei Alfons ist die Missionserneuerung anzusehen. Sie war bei den damaligen neapolitanischen Missionsgenossenschaften nicht bekannt und spielte bei der päpstlichen Bestätigung der Kongregation des Allerheiligsten Erlösers eine entscheidende Rolle⁶². Nach vier oder fünf Monaten sollen einige derselben Missionare in den Ort zurückkommen, in welchem man die Mission gehalten hatte. An drei oder vier Tagen wurden dann vor allem eine Reihe von Predigten gehalten, um das während der Mission Grundgelegte zu befestigen⁶³.

Als Ergebnis seiner umfangreichen Studie über die Gestalt und Struktur der Volksmission bei Alfons stellt van Wely fest, daß Alfons selbst keine starre Methode kannte und wollte, daß er sich vielmehr ständig an seine Zuhörer anpaßte und deswegen die Missionsmethode unaufhörlich entwickelte⁶⁴. Als zweites Charakteristikum der Volksmission bei Alfons ist die

⁵⁹ Gewöhnlich errichtete man eine Gruppe von fünf Kreuzen. Vgl. van Wely, 72 f.

⁶⁰ CRC, 71 f., Nrr. 110 f.

⁶¹ Über die Schlußfeierlichkeiten vgl. CRC, 86 ff., Nrr. 145 f.; van Wely, 73 f.; 134 f.
⁶² van Wely, 76 f.

⁶³ CRC, 88 f., Nrr. 147 ff.; van Wely, 75—78. Über die Themen der Predigten während der Missionserneuerung finden sich in den entsprechenden Texten keine genauen Angaben. Vgl. van Wely, 135.

⁶⁴ van Wely, 316. Demgegenüber fällt in der späteren Zeit eine Erstarrung der Missionsmethode auf, indem die Methode des Ordensstifters für unantastbar erklärt wird. Die ersten Anzeichen dieser Erstarrung sind schon in den Konstitutionen von 1764 zu finden. Vgl. van Wely, 136 f.

große Sorge um den bleibenden Bestand der in der Mission grundgelegten Bekehrung anzusehen. Der Mensch soll sich in seiner Grundhaltung zu Gott bekehren, wobei die Liebe das eigentliche Motiv für die Abkehr von der Sünde und die Hinkehr zu Gott sein muß. Die „vita devota“ ist dann gleichsam die praktische Einübung in die Liebe, die vor allem durch die Betrachtung des Leidens Christi begründet und vermehrt wird.

Mit Recht wird man heute die Frage nach der Ursprünglichkeit und Eigenständigkeit der Volksmissionsmethode bei Alfons als unbedeutend und unwesentlich übergehen. Viele Elemente hat Alfons von bestehenden neapolitanischen Kongregationen übernommen; durch seine theoretischen Arbeiten über die Mission und als Stifter einer Kongregation, die in der Durchführung von Volksmissionen ihre Hauptaufgabe sah, hat Alfons aber auf die Entwicklung der Volksmission einen entscheidenden Einfluß ausgeübt⁶⁵.

3) *Die Redemptoristen außerhalb Italiens in den Jahren 1785—1841*

Für die Ausbreitung der neuen Kongregation konnte man sich keine ungünstigere Zeit denken als die klosterfeindlichen Jahrzehnte des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts. Gallikanismus, Aufklärung, Jansenismus, französische Revolution, Klostersturm, Josefinismus und Säkularisation lassen erkennen, daß dieser Zeitraum zu den spannungsreichsten der Kirchengeschichte gehört.

Neben der allgemeinen Ablehnung des klösterlichen Lebens stießen die Redemptoristen außerhalb Italiens in diesen Jahren auf den besonderen Widerstand gegen die ihnen spezifische Aufgabe der Durchführung von Volksmissionen. Dennoch gelang in dieser Zeit die Entwicklung der Kongregation zu einem weltumspannenden Orden, und gerade die Volksmission sollte einen bedeutenden Platz einnehmen in der nach den Wirren dieser Zeit einsetzenden Restauration innerhalb der Kirche.

Im Oktober 1785 kamen P. Johannes Klemens Maria Hofbauer⁶⁶ und Thaddäus Hübl, die beide im Jahre zuvor als erste Nichtitaliener in die Kongregation des allerheiligsten Erlösers eingetreten waren, nach Wien, um die Kongregation auch jenseits der Alpen auszubreiten. Aber eine Klostergründung war zur damaligen Zeit in Österreich unmöglich. Im Jahre 1787 gelangten P. Hofbauer und P. Hübl nach Warschau. Aus der nur für vorübergehende Zeit geplanten Übernahme des Gottesdienstes bei der Bruderschaftskirche St. Benno, der Nationalkirche der Deutschen, sowie des Unterrichtes an der dieser Kirche angeschlossenen Schule wurde eine zwanzigjährige, segensreiche Tätigkeit der Redemptoristen in Warschau. Von hier aus unternommene Versuche von Neugründungen in Österreich, Süddeutsch-

⁶⁵ van Wely, 316 f.

⁶⁶ Vgl. Ed. Hosp. Artikel „Hofbauer, Johannes Clemens Maria“, in: LThK² V 413 f.; ders., Der heilige Klemens Maria Hofbauer (1751—1820), Wien 1951; Ad. Innerkofler, Der hl. Klemens Maria Hofbauer, ein österreichischer Reformator und der vorzüglichste Verbreiter der Redemptoristenkongregation, Regensburg-Rom 1913²; Joh. Hofer, Der heilige Klemens Maria Hofbauer, Freiburg i. Br. 1923²; Quellenwerk: Monumenta Hofbaueriana, 15 Bände, Thorn-Krakau-Rom 1915—1951. Jos. Löw, Bibliographia hofbaueriana (1938—1953), in: SH 1 (1953) 271—282.

land und der Schweiz scheiterten entweder schon im Ansatz, oder aber die neu errichteten Gemeinden wurden nach einer ein- oder zweijährigen Tätigkeit wieder vertrieben. (So z. B. in Jestetten und Triberg in der Konstanzer Diözese 1803—05; in Babenhausen (Schwaben) 1805—06; in Chur (Graubünden) 1906—07.) Am 9. Juni 1808 wurden die Redemptoristen auch aus Warschau ausgewiesen. Die fast 40 Mitglieder zählende Gemeinde mußte aufgelöst und die einzelnen ihrem eigenen Schicksal überlassen werden⁶⁷. P. Hofbauer selbst ging nach Wien. Von diesem Mittelpunkt aus hoffte er, leichter seine Untergebenen leiten zu können, von denen die einen zersprengt, die anderen unter der Führung von P. Josef Passerat⁶⁸ in der Schweiz waren⁶⁹. Die Redemptoristen unter P. Passerat, welche Ende November 1807 aus Chur ausgewiesen worden waren, hatten in Visp im Wallis eine neue Unterkunft gefunden⁷⁰. Weil das Haus aber für die Gemeinde zu klein war, verteilten sich die meisten Patres auf die Pfarreien. Als im Jahre 1810 das Wallis von den Franzosen besetzt wurde, mußte man das Haus in Visp wieder aufgeben. Eine in Würzburg geplante Gründung erwies sich als undurchführbar. Einige Patres konnten auf den Pfarreien im Wallis bleiben, die anderen wurden im Jahre 1812 im Kanton Freiburg auf Seelsorgsstellen verteilt. Am 12. Mai 1818 konnte man dann die ehemalige Kartause Valsainte, südöstlich von Freiburg gelegen, beziehen⁷¹. An eine geregelte und regelmäßige Volksmissionsarbeit war in diesen Jahren nicht zu denken. Die von den Ideen der Aufklärung bestimmte Einstellung staatlicher Stellen hielten Volksmissionen für überflüssig, ja sogar für gefährlich, so daß die Patres Arbeiten in Erziehung und Unterricht, in der Pfarrseelsorge und in karitativen Einrichtungen übernehmen mußten⁷².

Der Wunsch P. Hofbauers, für dessen Verwirklichung er sich sein Leben lang eingesetzt hatte, nämlich den Redemptoristenorden außerhalb Italiens dauerhaft zu begründen, sollte erst nach seinem Tod Wirklichkeit werden.

⁶⁷ Vgl. Carl Szrant, *Redemptoristae in Polonia dispersi post suppressionem Conventus S. Bennonis*, an. 1808, in: SH 7 (1959) I 118—151.

⁶⁸ P. Jos. Passerat, CSsR. Zu Joinville (Champagne) wurde er am 30. April 1772 geboren. Seminarist in Châlons-sur-Marne, floh er aus Frankreich, nachdem er 1792 in die Armee gezwungen worden war. Studierte in Deutschland weiter. 1796 trat er bei den Redemptoristen in Warschau ein, 1797 in Augsburg zum Priester geweiht. 1820 wird er als Nachfolger von P. Joh. K. M. Hofbauer Generalvikar für die Redemptoristen außerhalb Italiens. 1848 durch die Revolution aus Wien vertrieben, legte er sein Amt als Generalvikar nieder. Starb am 30. Oktober 1858 in Tournai. Erwarb sich große Verdienste für die Ausbreitung der Redemptoristen außerhalb Italiens. Vgl. E. Zettl, Art. „Passerat, Joseph Amand“, in LThK² VIII 142 f. (Lit.).

⁶⁹ Joh. Hofer, *Der heilige Klemens . . .*, 32—230; M. De Meulemeester, *Histoire Sommaire . . .*, 108 ff.; Ed. Hosp, *Weltweite Erlösung*, 68—71; C. Szrant, *Redemptoristae in Polonia dispersi post suppressionem conventus S. i Bennonis an. 1808*, in: SH 7 (1959) I 118—151.

⁷⁰ Heinrich Tritz, *Die Aufenthaltsbewilligung der Republik Wallis für die Redemptoristen, 1807*, in: SH 13 (1965) I 148—165.

⁷¹ Th. Landtwing, *Die Redemptoristen in Freiburg in der Schweiz 1811—1847*, Freiburg Schw. 1955, 1—25; Ed. Hosp, *Weltweite Erlösung*, 72—75; Joh. Hofer, *Der heilige Klemens . . .*, 330 ff.

⁷² M. De Meulemeester, *Histoire Sommaire . . .*, 114; Joh. Hofer, *Der heilige Klemens . . .*, 44 ff.; 423 ff.

P. Klemens M. Hofbauer starb am 15. März 1820⁷³. Am 19. April desselben Jahres wurde das kaiserliche Zulassungsdekret für die Kongregation in Österreich unterzeichnet⁷⁴. Den Redemptoristen wurde bei der Zulassung die Kirche Maria Stiegen und der Passauer Hof als Kloster übergeben. Von den Klöstern Maria Stiegen in Wien und Valsainte bei Freiburg aus entfaltete sich die Kongregation ungeahnt schnell und stark. Der in den österreichischen Reformkreisen bestehende Wunsch nach einem neuen Orden, der den Bedürfnissen der Zeit entspräche, begünstigte die Entwicklung des Redemptoristenordens in Österreich in den ersten Jahren nach seiner dortigen Zulassung⁷⁵.

In der Steiermark wurde im Jahre 1826 in Frohnleiten und 1827 in Mautern eine Niederlassung gegründet. Das ehemalige Franziskanerkloster in Mautern wurde als Studienhaus zur Ausbildung der Kleriker eingerichtet. Auch in Innsbruck konnten die Patres im Jahre 1827 Fuß fassen. Neugründungen in Österreich brachten dann noch die Jahre 1832 in Eggenburg (Niederösterreich), 1833 in Marburg (Südsteiermark, heute Jugoslawien) und das Jahr 1834 in Leoben (Steiermark)⁷⁶. Zwei Klöster wurden auf Wunsch des Herzogs Franz IV. von Habsburg im Herzogtum Modena von den österreichischen Patres errichtet, das eine im Jahre 1835 in Modena, das zweite im Jahre 1836 in Finale⁷⁷.

Von den Patres in der Schweiz wurde das ehemalige Franziskanerkloster Bischofsberg bei Straßburg erworben und am 2. August 1820 übernommen. Im Juni 1826 verließen die Redemptoristen Valsainte, das sich als sehr ungünstig erwiesen hatte, und zogen nach Tschupru in die Nähe von Freiburg. Dort hatte man 1825 ein Haus erwerben können. Als dann Bischof Yenni von Freiburg den Redemptoristen das alte Priesterseminar in Freiburg als Kloster anbot, gab man das zu klein gewordene Haus in Tschupru auf und siedelte im Jahre 1828 nach Freiburg über⁷⁸. Von der Schweiz aus gelangten Anfang der dreißiger Jahre die Redemptoristen nach Belgien. Außer in Rumillies bei Tournai (1831) entstanden im Jahre 1833 Gründungen in Lüttich, St. Truiden und Tournai. Nach der Gründung des Klosters in Tournai wurde

⁷³ Mit Recht wird darauf hingewiesen, daß auf dem Lebenswerk des hl. Klemens M. Hofbauer die Entwicklung des Redemptoristenordens außerhalb Italiens beruht. Ohne ihn hätte wohl der junge Orden das Schicksal so mancher kleinen Kongregation des 18. Jahrhunderts geteilt, die nicht über die Grenzen des Ursprungslandes hinaus kamen und nach einiger Zeit wieder untergingen. Vgl. Joh. Hofer, *Der heilige Klemens . . .*, 442.

⁷⁴ P. Martin Stark, der 1808 mit P. Klemens Hofbauer aus Warschau nach Wien gekommen war, war nach dem Tode P. Hofbauers der einzige Redemptorist in Wien. Von den Freunden und Schülern P. Hofbauers meldeten sich noch im gleichen Jahr die ersten zum Eintritt in die Kongregation. P. Passerat, der am 20. Mai 1820 als Nachfolger P. Hofbauers zum Generalvikar der Kongregation außerhalb Italiens ernannt worden war, kam am 20. Oktober nach Wien, das weiterhin der Sitz des Generalvikars bleiben sollte. P. Passerat übernahm sogleich die Leitung des Noviziates, in dem sich dann seit dem 1. November schon zwölf Novizen auf die Ablegung der Professe vorbereiteten. Vgl. *Ed. Hosp, Erbe . . .*, 30—36.

⁷⁵ *Ed. Hosp, Erbe . . .*, 17 f.

⁷⁶ *Ders., Weltweite Erlösung*, 77 f.

⁷⁷ *Ders., Erbe . . .*, 309—317.

⁷⁸ Th. Landtwing, *Die Redemptoristen in Freiburg . . .*, 30 ff. In den Wirren des Sonderbundkrieges wurden die Redemptoristen im Jahre 1847 aus Freiburg vertrieben.

die Niederlassung in Rumillies wieder aufgegeben⁷⁹. Im Jahre 1836 konnten die Redemptoristen in Wittem, das damals noch zum belgisch Limburgischen gehörte, ein Studienhaus für die theologische Ausbildung des Nachwuchses einrichten⁸⁰. Von 1826 bis 1833 wirkten österreichische Redemptoristen in Lissabon. Auf Wunsch des portugiesischen Königs Johann VI. hatte Kaiser Franz I. von Österreich im Jahre 1825 die Redemptoristen ersucht, die Seelsorge für die Deutschen in Lissabon zu übernehmen⁸¹. Ebenfalls um die Seelsorge von deutschen Aussiedlern zu übernehmen, gingen im Jahre 1832 die ersten beiden Redemptoristenpatres von Wien nach Amerika. Ihr erstes Arbeitsfeld war in der neu errichteten Diözese Detroit. Die Klöster in Pittsburg (seit 1839), Rochester und Baltimore (seit 1840) bildeten dann die Grundlage für die Ausbreitung des Ordens in Amerika⁸². Im April 1841 kamen die Redemptoristen von Wien nach Bayern, und zwar nach Altötting.

Diese starke Entwicklung der Kongregation nach 1820 machte eine Einteilung in einzelne Provinzen notwendig. Durch das Dekret Papst Gregors XVI. vom 2. Juli 1841 „Presbyterorum Saecularium“ wurde die Kongregation in sechs Provinzen aufgeteilt: die römische, die neapolitanische, die sizilianische, die österreichische, die belgische und die schweizerische⁸³. Die österreichische Provinz zählte sieben Häuser in der Monarchie (Wien, Frohnleiten, Mautern, Innsbruck, Marburg, Eggenburg, Leoben); zwei Häuser im Herzogtum Modena (Modena und Finale) und die beiden Häuser in Bayern in Altötting. Zur belgischen Provinz gehörten die drei Klöster in Belgien (Lüttich, Tournai, St. Truiden) und Wittem, das seit 1839 zum holländisch Limburgischen gehörte. Die Schweizer Provinz bestand aus nur zwei Häusern: Freiburg und Kloster Bischenberg (Elsaß). Die drei Klöster in Amerika unterstanden direkt dem Generalvikar P. Passerat. Die Klöster der drei Provinzen jenseits der Alpen unterstanden weiterhin dem Generalvikar, der vom P. Rektor Major seine Vollmachten erhielt.

Zur Zeit der Provinzeinteilung im Jahre 1841 bestanden also außerhalb Italiens 20 Redemptoristenklöster mit mehr als 350 Mitgliedern⁸⁴. Was die Tätigkeit der Redemptoristen in dieser Zeit betrifft, so interessiert uns hier nur die Durchführung von Volksmissionen. Weil nach Bayern die Redemptoristen aus Österreich kamen, sei hier hauptsächlich auf die Entwicklung der Redemptoristenmissionen in Österreich eingegangen. Um im Österreich des Josefinismus die Erlaubnis zur Einführung und Wirksamkeit der Kongregation zu erhalten, durfte von Volksmissionen gar nicht die Rede sein. So mußte, um die staatliche Genehmigung zur Begründung der Kongregation in Österreich zu erhalten, 1819/20 eine den staatlichen Auffassungen vom Ordensleben entsprechende Regel geschaffen werden, in der das Hauptgewicht

⁷⁹ M. De Meulemeester, *Histoire Sommaire . . .*, 118; *Ed. Hosp. Erbe . . .*, 301—309; C. Dilgskron, P. Friedrich von Held, Wien 1909, 53—65.

⁸⁰ H. Mosmans, *Het Redemptoristenklooster Wittem 1836—1936*, Roermond 1936.

⁸¹ *Ed. Hosp. Weltweite Erlösung . . .*, 81.

⁸² M. J. Curley, *The Provincial Story, A history of the Baltimore Province of the Congregation of the Most Holy Redeemer*, New York 1963, 1—58.

⁸³ M. De Meulemeester, *Histoire Sommaire . . .*, 139—152.

⁸⁴ C. Mader, *Die Kongregation des Allerheiligsten Erlösers in Österreich*, Wien 1887, 38 f. Mader gibt irrtümlicher Weise an, daß die Kongregation außerhalb Italiens im Jahre 1841 24 Häuser gehabt hätte.

der Arbeit auf Religionsunterricht, Lehrtätigkeit, Erziehungsaufgaben und die ordentliche Seelsorge gelegt wurde⁸⁵. Weil die päpstliche Regel von 1749 den Transalpinen nur in einer stark abgeänderten Form, die im Jahre 1789 in Warschau herausgekommen war, vorlag, bemühte sich P. Passerat, den Text der päpstlichen Regel und die Konstitutionen zu ihr aus Italien zu bekommen. Die Verbindung mit Italien und dem Generaloberen lag P. Passerat um der Einheit der Kongregation wegen sehr am Herzen, hatte doch die Gefahr bestanden, daß sich den Zeitumständen zufolge vor allem in Österreich eine eigene, von Italien unabhängige Kongregation gebildet hätte. Jedoch war die Verbindung zum Generaloberen im Ausland, die offiziell vor dem österreichischen Staat nicht bestehen durfte, schwer aufrecht zu erhalten. Im April 1823 wurde deswegen P. Springer von P. Passerat nach Italien geschickt, um das klösterliche Leben der neapolitanischen Mitbrüder, ihre Observanz und Gebräuche zu studieren. Vor allem aber sollte er den Text der päpstlichen Regel und der Konstitutionen von 1764 mitbringen. Am 24. Mai 1824 kehrte P. Springer mit den gewünschten Texten nach Wien zurück. Sofort ließ P. Passerat die Konstitutionen von 1764 ins Deutsche übersetzen und nach Valsainte und Bischofsberg schicken. Auch sollte den neu Eintretenden nur die päpstliche Regel und als deren (verbindliche) Interpretation die Konstitutionen von 1764 mitgeteilt werden; auf diese allein sollte auch die Profess abgelegt werden. Viele Auseinandersetzungen und Schwierigkeiten sollten sich in der praktischen Durchführung noch ergeben, weil die Konstitutionen von 1764 den tatsächlichen Verhältnissen in Österreich und in den anderen außeritalienischen Ländern, in denen die Kongregation Fuß gefaßt hatte und noch Fuß fassen würde, nicht entsprachen⁸⁶. Erkannte man auch gemäß der Regel die Durchführung von Volksmissionen als die erste und wichtigste Aufgabe apostolischen Arbeitens der Kongregation an, so blieb vorerst das Wirken in den eigenen Klosterkirchen und die Hilfe in der Pfarrseelsorge das Hauptbetätigungsfeld der Patres⁸⁷. In

⁸⁵ Vgl. hierzu die aufschlußreiche Arbeit von Ed. Hosp, *Geschichte der Redemptoristen-Regel in Österreich (1819—1848)*, Wien [1939], bes. 16—22; 217—274. Zur apostolischen Tätigkeit der Redemptoristen außerhalb Italiens vgl. auch M. De Meulemeester, *Histoire Sommaire . . .*, 130—135; Th. Landtwing, *Die Redemptoristen in Freiburg . . .*, 77—102.

⁸⁶ M. De Meulemeester, *Histoire Sommaire . . .* 120—124; Ed. Hosp, *Geschichte der Redemptoristen-Regel . . .*, 22—27; ders., *P. Franz Springer CSSR, 1791—1827*, in: SH 4 (1956) II 377—424, bes. 387—393; ders., *Erbe . . .*, 204—264. Vgl. auch Andr. Sampers, *Epistularum commercium inter Patres CSSR in Italia et trans Alpes a morte S. i. Clementis, 15. III. 1820, usque ad electionem RM Cocle, 11. VI. 1824*, in: SH 9 (1961) I 129—202; ders., *Epistularum commercium in RM Cocle et VG Passerat, an. 1824—1826*, ebd. 10 (1962) II 347—391; ders., *Epistularum commercium inter Rect. Mai. Cocle et Vic. Gen. Passerat, an. 1826—1828*, ebd. 13 (1965) I 35—81.

Weitere Auseinandersetzungen mit dem Staat betreffs der Regel führten 1824 (1829) zur sogenannten kaiserlichen Regel, die dem Geiste des Josefismus entsprach, und die bei den Arbeiten der Patres selbstverständlich die Volksmission nicht erwähnte. Diese Regel bestand aber offiziell vor dem Staat und wurde nie gedruckt. Sie war sogar fast allen Kongregierten unbekannt. Vgl. Ed. Hosp, *Geschichte der Redemptoristen-Regel . . .*, 28—53; 274—316.

⁸⁷ Ed. Hosp, *Erbe . . .*, 184—203; 265—293.

Österreich selbst waren die Missionen seit 1782 gesetzlich verboten⁸⁸. Die ersten Volksmissionen in deutschen Ländern der Österreichischen Monarchie wurden zu Beginn der vierziger Jahre in Tirol gehalten. Mit großem Erfolg wurde die erste Mission in Landeck im Frühjahr 1840 gepredigt. Bei den staatlichen Stellen hatte man um die Bewilligung gebeten, die ortsübliche Andacht des 40 stündigen Gebetes um einige Tage verlängern und sie den Redemptoristen übertragen zu dürfen⁸⁹. Im Jahre 1841 wurden bereits 12 Missionen und 8 Missionserneuerungen gehalten, im folgenden Jahre waren es 9 Missionen und 11 Missionserneuerungen⁹⁰. Für die Gestaltung der ersten Missionen in Österreich hatte der Bericht Bedeutung, den P. Springer über eine im Jahre 1823 selbst mitgemachte Mission in Nocera als Beispiel für die neapolitanische Missionsmethode gegeben hatte⁹¹. Wenn man hieraus auch Richtlinien für eine Missionsgestaltung fand, so sah man doch ein, daß die äußerlichen Formen den Verhältnissen des eigenen Landes und dem Charakter des eigenen Volkes angepaßt werden müssen. Einige Übungen, die man noch bei den ersten Volksmissionen übernommen hatte, mußten bald wieder aufgegeben werden⁹². In der gleichen Lage befand man sich bei der Übernahme der Konstitutionen von 1764 über die Missionen. Auch diese waren ja im neapolitanischen Raum für neapolitanische Verhältnisse entstanden. So mußte sich erst im Laufe der Zeit eine entsprechende Missionsmethode entwickeln.

Bedeutend eher als in Österreich konnten die Redemptoristen im Westen mit der Missionsarbeit beginnen. Die erste Redemptoristenmission außerhalb Italiens predigten vom 15. Januar bis 7. März 1826 Bischofberger und Freiburger Patres zusammen in der unterelsässischen Stadt Hagenau⁹³. Es folgten

⁸⁸ Ed. Hosp, Erbe . . . , 441. Zu den Ansichten der geistlichen und weltlichen Behörden über die Volksmission vergleiche die Verhandlungen über die Zulassung von Jesuiten-Volksmissionen in Gallizien (1832/33). Am 27. September 1833 erteilte der Kaiser die Erlaubnis für Volksmissionen in Gallizien. Vgl. Ed. Hosp, Erbe . . . , 445—458.

⁸⁹ Ebd., 460—64.

⁹⁰ Ebd., 468 f.

⁹¹ Dieser Bericht ist veröffentlicht worden in: SH 4 (1956) I 25—43.

⁹² So z. B. das Vorzeigen eines Totenkopfes während der Predigt über den Tod, das Zeigen von Armenseelenbildern und Bildern Verdammter; das Ablegen der Stola und des Chorrockes bei der Abbitte während der Sakramentspredigt. Vgl. E. Hosp, P. Franz Springer . . . , in: SH 4 (1956) II 389 f.; ders., Erbe . . . , 470 f. Über die Entwicklung der Missionsmethode in Österreich vgl. ebd., 521—540. Eine Aufzählung und Beschreibung der Volksmissionen der Redemptoristen in Österreich bis in das Jahr 1855 ebd., 440—521.

⁹³ Für diese Mission liegt ein ausführlicher Bericht eines Augenzeugen vor. „Die Mission von Hagenau, beschrieben von einem Augen- und Ohrenzeugen“, Straßburg 1826. Veröffentlicht in: SH 4 (1956) II 280—339. Der unbekannte Verfasser setzt sich zuerst mit den Argumenten, die gegen die Volksmission gewöhnlich vorgebracht wurden, auseinander. Die Tagesordnung der Mission wird wie folgt beschrieben: „Jeden Tag frühe wird nach dem Morgengebete, einer kurzen Betrachtung und heiligen Messe, ein sehr ins Einzelne gehender Unterricht (*instructio*) gehalten über das Buß-Sakrament, die Gebote Gottes und der Kirche usw. Dieser Unterricht geschah nicht im Predigtton, sondern nach Art eines lebhaften Lehrvortrages. Abends hatte der Haupt-Akt statt, nämlich die große Predigt, der die sogenannte Glose (*la Glose*) vorging, welche darin bestund, daß das sich sammelnde Volk von einem anderen

zahlreiche Missionen im Elsaß und in der Schweiz. Die erste große Missionswelle in der Schweiz setzte aus Anlaß des Jubiläums von 1826 am 3. September desselben Jahres ein⁹⁴. In der Missionsmethode haben sich die Patres eng an die der 1815 ins Leben gerufenen französischen Priestervereinigung „Les Prêtres des Missions de France“ angeschlossen⁹⁵. Jedoch machte man sich auch die Missionsmethode des Ordensstifters zu Nutze, vor allem in der Durchführung der Missionserneuerung⁹⁶. Eine geradezu auffallend erfolgreiche Missionstätigkeit entfalteten seit dem Jahre 1833 die Redemptoristen von den Häusern in Belgien und von Wittem aus⁹⁷.

Gerade aus der damaligen Reaktion gegen die Ideale der französischen Revolution lassen sich besonders im Westen die zum Teil stark barocken Formen der Missionsmethode wie auch die Beliebtheit und die für uns heute unvorstellbaren Erfolge der Missionen miterklären.

3. Kapitel: Zur Kirchengeschichte Bayerns in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts

Das 19. Jahrhundert war eine Zeit des Umbruchs, der Neuorientierung, und damit gehäufeter und verschärfter Auseinandersetzungen im politischen, geistigen, sozialen und kirchlichen Leben, wobei die politischen Leistungen wegen ihrer starken Ausprägung dem Jahrhundert vielleicht sein spezifisches Gepräge gaben¹. Gerade Letzteres führte in Hinblick auf die Kirche zu einer

dazu bestimmten Priester durch Übungen der Andacht, Erklärung der Geheimnisse des heil. Rosenkranzes, der Ceremonien usw. auf eine leichte Weise beschäftigt wurde. Nach der Predigt gab man den Segen mit dem Hochwürdigsten, und der Tag wurde mit zweckmäßigen Übungen des Abendgebetes geschlossen“ (294). Es wird dann erwähnt, daß erst seit der zweiten Woche die Mission zu einer alle ergreifenden Bewegung wurde (296). Als eigentliche Missionsfeiern sind genannt: die öffentliche Abbitte (302 f.); die Erneuerung der Taufgelübde (303 ff.); die Muttergottesfeier (305 f.); die Generalkommunion der Männer und Frauen (306 f.). Eine überaus feierliche Missionskreuzerrichtung bildete die Schlußfeier (309—17). Die Begeisterung der Bevölkerung war derart, daß man den Patres das in der Revolutionszeit aufgehobene Kapuzinerkloster übergeben wollte (308 f.). Auf den großen Erfolg der Mission hin setzte aber eine Hetzkampagne gegen die Redemptoristen ein (331 f.).

⁹⁴ Th. Landtwing, Die Redemptoristen in Freiburg . . . , 77—88. Gleichzeitig hielten auch die Jesuiten in der Schweiz zahlreiche Missionen.

⁹⁵ Eine ausführliche Darstellung der Volksmissionen in Frankreich während der ersten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts bietet E. Sevrin, *Les Missions religieuses en France sous la restauration*, 2 Bände, Saint-Mandé (Seine) 1948—59; Th. Landtwing, *Die Redemptoristen in Freiburg . . .*, 84 f. So hielten auch einigemal Bischöber Patres zusammen mit Weltpriestern, die wohl Mitglieder der „Missions de France“ waren, Volksmissionen. So z. B. bei der Mission in Rosheim 1825. Ebd., 84, Anm. 5. Über die Missionsmethode der Redemptoristen in der Schweiz ebd., 80—85. Vgl. S. 141—144.

⁹⁶ Th. Landtwing, 85.

⁹⁷ C. Dilgskron, P. Friedrich von Held, Wien 1909, 65—79; 105—117; G. Schepers, *Der hochw. P. Bernhard Hafkenschied, der erste holländische Redemptorist, Regensburg 1884*, 81—164; M. De Meulemeester, *Histoire Sommaire . . .*, 135 f.

¹ Fr. Schnabel, *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert*, Bd. IV, Freiburg i. Br. 1955³, 5.

Zeit aktiver und meist kämpferischer Kirchenpolitik. Welches war nun die Situation der Kirche? Das entscheidende Ereignis für sie war am Anfang des Jahrhunderts die Säkularisation. Die Einstellung des Aufklärungszeitalters zur Kirche hatte mit zur Säkularisation und damit zur Auflösung der Kirchenverfassung in Deutschland geführt; hatte man doch geglaubt, das Ziel der „Humanisierung der Menschheit“ allein mit Hilfe des mündig gewordenen menschlichen Geistes erreichen zu können. Die Kirche, welche durch die Säkularisation weitgehend der hierarchischen Organisation entbehrte, sah sich nun der Bürokratie eines Staates ausgeliefert, der in ihr nur eine moralische Anstalt im Dienste des Staates sah. Die Territorialstaaten, die nach den Wirren der napoleonischen Zeit die politische Restauration im Ausbau eines Verfassungsstaates vollzogen, hielten in ihrer Kirchenpolitik am Auf- und Ausbau eines Staatskirchentums fest. Die Kirche sollte als Staatskirche zur Ausbildung und Festigung des staatlichen Lebens beitragen. Zudem erhoffte man sich, daß gerade die Ordnungskräfte der Kirche bei der Beruhigung der durch die revolutionären Ideen beeindruckten und weiterhin beeinflussten Zeit entscheidend mitwirken würde. Aus diesen Gründen heraus wollte der Staat sein Verhältnis zur Kirche festlegen und normalisieren. Und so kamen in den ersten Jahrzehnten des Jahrhunderts Konkordate und Konventionen zwischen den Regierungen und dem Hl. Stuhl zustande. Das praktische Verhalten der Staaten zur Kirche war aber weiterhin von den Ideen des Staatskirchentums bestimmt, und nicht zuletzt war man staatlicherseits bemüht gewesen, durch die Konkordate das Staatskirchentum auch kirchenrechtlich zu legalisieren.

Was den inneren Zustand der Kirche betraf, so entfalteten sich in ihr Kräfte der Erneuerung. Die kritische Auseinandersetzung mit der Aufklärung, die Überwindung ihrer radikalen Ideen, die Einflüsse einer stark von der Romantik bestimmten religiösen Restauration und die damit einsetzenden Erneuerungsbestrebungen in der Kirche gingen vor allem von Kreisen und Gruppen aus, die sich um bestimmte Persönlichkeiten des katholischen Geisteslebens bildeten. (Z. B. Fürstin von Gallitzin in Münster; Klemens M. Hofbauer in Wien; Johann Michael Sailer in Landshut; Joseph Görres in München².) Jedoch wurde im Laufe der Jahre der Großteil der Kräfte innerhalb der katholischen Kirche von den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen in Anspruch genommen, so daß man die Kirchengeschichte Deutschlands im 19. Jahrhundert, besonders seit der Mitte des Jahrhunderts, weithin als Befreiungskampf der Kirche von der Bevormundung durch den Staat bezeichnen kann. Die politischen Erfolge im Kampf gegen das Staatskirchentum hatten andererseits aber „einer gewissen Unterschätzung der geistigen Faktoren, der wissenschaftlichen Aufgaben wie auch des Religiösen im strengsten Sinn Vorschub geleistet“³. Die geistigen Auseinandersetzungen der Zeit und die schnellen Fortschritte innerhalb der verschiedenen Wissenschaften geschahen in Deutschland größtenteils ohne die Katholiken, ja oft gegen sie. Und inner-

² Die Auseinandersetzung mit der Aufklärung und ihre Überwindung verliefen keineswegs geradlinig und widerspruchlos, wie die Verschiedenartigkeit genannter Kreise beweist.

³ H. Jedin, Freiheit und Aufstieg des deutschen Katholizismus zwischen 1848 und 1870, in: In Benedictione Memoria, Gesammelte Aufsätze zur Hundertjahrfeier der Kölner Provinz der Redemptoristen, Bonn 1959, 98.

halb der Kirche wuchsen Parteiung und Gegnerschaft der integralen und liberalen Kräfte, so daß die Aktionseinheit der deutschen Katholiken zur Bewältigung der mannigfaltigen Zeitprobleme und Aufgaben verlorenging⁴.

Die Bildung eines modernen Verfassungsstaates auf den Grundlagen der Staatsphilosophie des 18. Jahrhunderts nach dem Vorbild Frankreichs, im Zusammenhang damit der Versuch der Regierung, die Kirche im Sinne einer Staatskirche in das Gesamt des Staatsabsolutismus einzubauen und die Bemühung der Kirche, sich aus dieser Umklammerung zu befreien, welche sie an der Wurzel ihres Wesens und Auftrages traf, bildeten auch in Bayern das kirchenpolitische „Umfeld“, in welchem sich das kirchliche Leben abspielte.

Eine fruchtbare Auseinandersetzung mit der Aufklärung, die religiösen Strömungen innerhalb der Romantik und die Wiederherstellung der kirchlichen Organisation durch das bayerische Konkordat von 1817 wurden zur Voraussetzung für eine Erneuerung des kirchlichen Lebens. Die betont christliche Einstellung König Ludwigs I. und einiger einflußreicher Politiker seiner Zeit wirkte sich für die kirchliche Restauration besonders förderlich aus, wenn auch die kirchenpolitischen Auseinandersetzungen im Kampf um und gegen ein Staatskirchentum weiterbestanden. Jedoch machte sich auch in Bayern seit den vierziger Jahren eine wachsende Schärfe und kämpferische Haltung kirchlicher Kreise den Andersdenkenden und eine Verteidigungs- und Verfestigungstendenz den Zeitströmungen gegenüber bemerkbar. Auch hier wuchsen innerhalb der Kirche Parteiung und Gegnerschaft der verschiedenen Meinungen und Richtungen.

Diese kurz skizzierte Situation bildete ebenfalls für die Seelsorge in ihren verschiedenen Formen den Hintergrund. Auch das Verständnis der Volksmissionen und eine kritische Beurteilung ihrer Möglichkeiten und Tatsächlichkeiten ist nur von diesen größeren Zusammenhängen her möglich. Darum ist vorerst noch ein kurzer Blick auf die bayerische Kirchengeschichte der ersten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts notwendig.

1) Auswirkungen der Aufklärung und Säkularisation in Bayern

Das alte Kurbayern war in seinen Lebensäußerungen ganz durch den katholischen Glauben geprägt. Das Geistesleben des Landes wurde vor allem von der Kulturarbeit der Klöster getragen, welche diese Aufgabe bis zur Säkularisation erfüllten. Seit der Mitte des 18. Jahrhunderts, unter der Regierung des Kurfürsten Max' II. Joseph (1745—1777), begannen dann die Ideen der Aufklärung sich in Bayern durchzusetzen. Im Verlauf dieser Aufklärungsbewegung setzte seit 1760 der gesetzmäßige Ausbau einer stets wachsenden Staatskirchenhoheit ein. Der Staat sicherte sich hierbei besonders seinen Einfluß auf die innere und äußere Verfassung der Klöster. Seit 1770 bestand dann das *Placetum regium*, welches die landesherrliche Einsicht und Genehmigung der geistlichen Erlasse und Verordnungen forderte. Die Reduzierung der vielen Feiertage schnitt in das praktisch religiöse Leben des Volkes ein. Unter dem folgenden Kurfürsten Karl Theodor (1777—1799)

⁴ Ebd., 97 f. Vgl. Fr. Fuchs, Die deutschen Katholiken und die deutsche Kultur im 19. Jahrhundert, in: Wiederbegegnung von Kirche und Kultur in Deutschland. Eine Gabe für Karl Muth. (Hgb. M. Ettlinger, Ph. Funk, Fr. Fuchs.) München 1927, 9—59.

wurde die Staatskirchenhoheit weiter ausgebaut. Dabei konnte der Kurfürst seine Neuerungen mit Genehmigung des Papstes durchführen, weil Rom seinerseits aus Furcht vor den episkopalistischen Bestrebungen in Deutschland einer Schwächung der bischöflichen Gewalten gerne die Zustimmung gab. Darum ließ der Hl. Stuhl zugunsten des Kurfürsten die Verletzung herkömmlicher bischöflicher Rechte zu. Durch „litterae apostolicae“ vom 7. September 1798 ermächtigte Pius VI. den Kurfürsten, 15 Millionen Gulden vom Kirchen- und Klostergut zu erheben. Damit aber bewilligte der Papst eine begrenzte Säkularisation⁵. Mit der Regierung des Kurfürsten Max' IV. Joseph (1799—1825, seit 1806 König Max' I. von Bayern) und seines immer mächtiger werdenden Ministers Maximilian Joseph von Montgelas setzte die radikalste Periode in der bayerischen Kirchenpolitik ein. Seit 1801 begann man mit der Aufhebung der Klöster und nahm damit zum Teil die Säkularisation voraus. Der Klosterhaß entlud sich zuerst und in besonderem Maße an den Mendikantenorden⁶. Durch die Toleranzgesetze von 1800 und 1801 hörte Bayern auf, ein rein katholischer Weltanschauungsstaat zu sein. In den ersten Jahrzehnten des Jahrhunderts erfolgten dann kirchenhoheitliche Erlasse, die sich gegen das katholische Brauchtum wandten. Strenge Verbote wurden gegen das Festhalten an den von Clemens XIV. abgewürdigten Feiertagen erlassen. Kreuz- und Bittgänge, Prozessionen und Wallfahrten wurden eingeschränkt oder ganz verboten. Unter die Verbote der Regierung fielen ebenfalls die figürlichen Darstellungen der Heilsgeheimnisse, und aus Feldkreuzen, Bildstöcken und Waldkapellen sollte man Ruhebänke für müde Wanderer machen⁷. Das Volk wurde dadurch verwirrt und verbittert zugleich. Die

⁵ Aus der Kirchenpolitik Bayerns in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zieht Georg Schwaiger den Schluß: „Das Geleise zu den kommenden großen Erschütterungen des Kirchenwesens und zur vollendeten Staatskirchenhoheit war längst vor Montgelas gelegt“, so „daß Montgelas auf weite Strecken der allerdings radikale Vollstrecker eines längst abgefaßten Testaments war“. G. Schwaiger, Die altbayerischen Bistümer Freising, Passau und Regensburg zwischen Säkularisation und Konkordat (1803—1817), München 1959, 13. Zum Vorhergehenden vgl. ebd. 1—14. M. Doeberl, Entwicklungsgeschichte Bayerns, Bd. II, München 1928³, 312—319; 363—366.

⁶ Als der Münchener Stiftspfarrer Darchingener am 24. Januar 1802 dem Kurfürsten wegen des erfolgten Beicht- und Predigtverbotes für die Franziskaner und Kapuziner Vorhaltungen machte und auf den daraus erwachsenden Seelsorgsmangel in München hinwies, erhielt er u. a. zur Antwort: „Die einzigen Franziskaner, die schlaue genug sind, sich überall einzuschleichen, Freunde zu werben, in der Stille mönchische Grundsätze zu verbreiten, stinken in der Stadt die Kranken an und impetieren denselben noch die wenige Luft mit ihrem Schweißgestanke. — Ich bin nur für den (Welt-) Klerus. Dieser muß noch hoch emporkommen. Der Bischof wird aus der Menge Benefiziaten, die hier sind, doch etliche paar Religiösen ersetzen können! Die Seelsorg den meist dummen und abergläubischen Religiösen überlassen, ist sehr gefährlich“. Zit. n. G. Schwaiger, 29 f.; Bernardin Lins, Geschichte der bayerischen Franziskanerprovinz zum hl. Antonius von Padua zur Zeit der Säkularisation 1802—1827, München 1931; Angelikus Eberl, Geschichte der Bayerischen Kapuziner Ordensprovinz, Freiburg i. Br. 1902, 418—502; Alf. M. Scheglmann, Geschichte der Säkularisation im rechtsrheinischen Bayern, Bd. II, Regensburg 1904, 1—369.

⁷ G. Schwaiger, 28 f.; 370 f.; Hermann v. Sicherer, Staat und Kirche in Bayern vom Regierungsantritt des Kurfürsten Maximilian Joseph IV. bis zur Erklärung vom Tegernsee 1799—1821. München 1874, 44 f.; M. Doeberl, Entwicklungsgeschichte Bayerns, Bd. II, 480—497; A. Doeberl, Montgelas' Kirchenpolitik (1800—1808), in: HistpolBl

Säkularisation selbst wurde dann in Deutschland nirgends so radikal und rücksichtslos, und von solch einem Kirchen- und Klosterhaß beseelt durchgeführt wie in Kurbayern, dem nach Österreich größten katholischen Reichsland⁸.

Wegen des besonders guten Verhältnisses zu Napoleon, mit welchem Bayern seit 1801 in geheimen Verhandlungen stand, wurde es bei der Aufteilung des kirchlichen Territoriums besonders günstig bedacht. Gebietszuwachs in den Jahren 1805, 1806 und 1810 vergrößerten das 1806 zum Königreich gewordene Land weiterhin, dessen endgültige Grenzen auf dem Wiener Kongreß festgelegt wurden⁹. Es galt nun, Bayern, das um ungefähr 80 ehemalige katholische und protestantische Herrschaften erweitert worden war, zu einem einheitlichen Staat um- und auszubauen. Der führende Kopf dieses Werkes war der Minister Montgelas. Er baute den Staat nach den Lehren der Staatsrechtler der französischen Aufklärung unter dem beherrschenden Prinzip der Staatssouveränität als der ‚Ordre naturel de l'État‘¹⁰. Der Staatsabsolutismus duldet keine unmittelbaren Rechte innerhalb seines Hoheitsgebietes, womit alle öffentliche Gewalt nach außen und nach innen des Staates war, und somit „der große Enteignungsprozeß der eigenberechtigten Gewalten im Innern des Staates einsetzte“¹¹. Das Verhältnis zwischen Staat und Kirche wurde ganz nach dem System des staatskirchenrechtlichen Territorialismus gestaltet, der dem auf der Vernunft aufgebauten natürlichen Staats- und Kirchenrecht der Aufklärung entsprach. Die Staatssouveränität entfaltete ihren Absolutismus, den sie für das eigene Territorium beanspruchte, im eigenen Interesse auch uneingeschränkt auf kirchlichem Gebiet. „Die Kirche gilt gegenüber dem Staate lediglich als eine Vereinigung von Staatsuntertanen zur Befriedigung ihrer religiösen Bedürfnisse, als eine Gesellschaft, die wie jede andere dem Staate unbedingt ein- und untergeordnet ist“¹². Alle weltlichen Gegenstände sollten vom kirchlichen Bereich ausgeschlossen sein, während der Staat bei allen Gegenständen gemischter Natur das *ius cavendi* und bei allen rein geistlichen Angelegenheiten das *ius protectionis* beanspruchte¹³. Die politische und wirtschaftliche Entmachtung der Bischöfe durch die Säkularisation erleichterte dem Staat die Verfolgung seines kirchenpolitischen Zieles, die Kirche zu einer Staatsanstalt zur Befriedigung religiöser Bedürfnisse zu machen, der

Bd. 154 (1914) 11—25; 104—114. Zur Situation der Zeit vgl. E. Walch, Geistesleben der Montgelas-Zeit im Spiegel der Münchener Zeitschrift „Aurora“, in: *Obb. Arch. f. vaterländ. Gesch.* 67 (1930) 108—224.

⁸ G. Schwaiger, 32 f. Zur Situation der bayerischen Frauenklöster in der Säkularisationszeit vgl. G. Schwaiger, Zur Geschichte der bayerischen Frauenklöster nach der Säkularisation, in: *MThZ* 14 (1963) 60—76. Über die Durchführung der Säkularisation berichtet ausführlich Alf. M. Scheglmann, *Geschichte der Säkularisation im rechtsrheinischen Bayern*, 3 Bände, Regensburg 1903/08.

⁹ Genaue Angaben über Gebietszuwachs und territoriale Änderungen Bayerns in dieser Zeit bei Scheglmann, I, 278—280.

¹⁰ Ludwig Doeberl, Maximilian von Montgelas und das Prinzip der Staatssouveränität, München 1925; M. Spindler, Der neue bayerische Staat des 19. Jahrhunderts, in: *Arch. f. Gesch. v. Oberfranken* 40 (1960) 258—273; M. Doeberl, *Entwicklungsgeschichte Bayerns*, II, 452—530. G. Schwaiger, 41—53.

¹¹ M. Doeberl, *Entwicklungsgeschichte Bayerns*, II, 461.

¹² Ebd., 493.

¹³ Ebd.

dann darüber hinaus aber auch die Teilnahme an der Erziehung des Volkes zu Sittlichkeit, Bildung und Fortschritt zufalle. Konsequenterweise sah man im Priester nur einen Staatsdiener als Lehrer des Volkes und Verkünder von Tugend und Sitte¹⁴. Entsprechend dieser Einstellung des Staates zur Kirche wurden die Toleranz und die Parität der Bekenntnisse promulgiert, die Aufhebung der geistlichen Standesvorrechte und die Ausbildung, Anstellung und Verwendung der Priester durch den Staat angestrebt und zum Teil durchgeführt. So waren außer dem St. Wolfgang-Seminar in Regensburg alle bischöflichen Klerikalseminare in Bayern aufgehoben worden, und man versuchte das Georgianum in Landshut nach den Idealen der Aufklärung zu einem Generalseminar auszubauen. Die Besetzung, die innere und äußere Verwaltung des Georgianums lagen in den Händen des Staates, während die Bischöfe nur noch die Kandidaten zu weihen hatten. Von 1804—1814 leitete der rationalistische Theologe Matthäus Fingerlos das Seminar. Ganz im Sinne der Aufklärung führte Fingerlos die Seminaristen in das Wesen der Religion, in das Priestertum und die Seelsorge ein¹⁵. Das Religionsedikt vom 24. März 1809 hat dann den staatskirchenrechtlichen Territorialismus zum System ausgebaut. Damit war der Konfliktstoff zwischen Staat und Kirche für Jahrzehnte gegeben¹⁶.

Die staatlichen, radikalen Aufklärungsreformen im religiösen Leben stießen aber bei dem niederen Klerus und vor allem beim Volk auf Widerstand, zumal die ausführenden Beamten mit verletzender und rücksichtsloser Schroffheit vorgingen. Das Volk vergaß nicht seine alten religiösen Bräuche, und nach einigen Jahren des passiven Widerstandes nahm man manche verbotenen Übungen religiösen Brauchtums in eigener Verantwortung wieder auf. Schlechte Witterung und folgende Mißernten in den Jahren 1816 und 1817 verursachten bei den Bauern ein entschiedenes und energisches Vorgehen gegen die Staatsverordnungen. Es wurde klar, daß sich der Staat gegen das Volksempfinden nicht hatte durchsetzen können. Der radikale Rationalismus schien sich überlebt zu haben¹⁷. Die Aufklärungsideen konnten das Volk direkt nicht entscheidend beeinflussen; vor allem fanden sie bei der Landbevölkerung keinen Eingang. Jedoch ist ein indirekter Einfluß auf das religiös-sittliche Leben der Bevölkerung festzustellen. Mit dem Wegfall des streng katholischen Weltanschauungsstaates fielen auch manche kirchenpoli-

¹⁴ In einem Erlaß an die Weltgeistlichkeit vom 11. März 1802 hieß es: „Reiferes Nachdenken wird die Geistlichkeit lehren, ihren Beruf nicht bloß auf den weniger mühsamen Teil desselben, namentlich auf den eigentlichen Opfer- und Altardienst oder die Beobachtung äußerlicher Gebräuche zu beschränken, sondern ihn vielmehr auf alle vernünftigen Forderungen ihrer Gemeinden auszudehnen und sich als eigentliche Volkslehrer und Erzieher zu betrachten, deren Händen die religiöse und sittliche Bildung der ganzen Nation größtenteils anvertraut ist“. Zit. n. M. Doeberl, Entwicklungsgeschichte Bayerns, II, 495 f.

¹⁵ Andreas Schmid, Geschichte des Georgianums in München, Regensburg 1894, 176—180, 228 ff., 246—262.

¹⁶ H. v. Sicherer, 20—28; Ludw. Ebert, Der kirchenrechtliche Territorialismus in Bayern im Zeitalter der Säkularisation, Paderborn 1911, 14—25; G. Schwaiger, 47 ff.; M. Doeberl, Entwicklungsgeschichte Bayerns, II, 486—497; Jos. Weber, Die Kirchenrechtswissenschaft in Bayern im Zeitalter der Aufklärung, Würzburg 1904.

¹⁷ Über den Widerstand des Volkes gegen die staatskirchlichen Verordnungen vgl. G. Schwaiger, 371—75; 382—390.

zeitlichen Überwachungs- und Kontrollmaßnahmen weg, und zu der nun notwendig gewordenen größeren Eigenverantwortung mußten die meisten erst heranreifen. Auch übten die mit der Proklamation von Gewissens- und Religionsfreiheit zusammengehenden antikirchlichen und antikatholischen Maßnahmen der ersten Montgelasjahre einen schlechten Einfluß auf das religiös-sittliche Leben des Volkes aus, so daß gerade damals die Klagen über den religiösen und moralischen Tiefstand des Volkes sich mehrten¹⁸. Nicht zu Unrecht wird auch auf die entsittlichende Wirkung der Kriege mit den Einquartierungen und Truppendurchzügen hingewiesen¹⁹. Durch die Aufhebung der Klöster und die Schließung vieler Kirchen erlitt die Seelsorge eine starke Beeinträchtigung. Abgesehen davon, daß viele Klöster auch die Pfarrseelsorge ausgeübt hatten, war die Bevölkerung zum großen Teil überhaupt in den Klosterkirchen zu den Sakramenten gegangen. Auch fielen die großen Wallfahrten und die vielen Bruderschaftsfeste weg, die immer Tage fast geschlossenen gemeinsamen Sakramentenempfanges waren. Für die Seelsorge besonders beeinträchtigend wirkte sich das Fehlen einer voll arbeitenden kirchlichen Organisation aus. Verschiedene Bischofsstühle waren jahrelang unbesetzt, die regelmäßige Arbeit der Domkapitel entfiel und die geordnete Ausbildung der Theologen war wegen der Aufhebung der meisten bischöflichen Klerikalseminare nicht mehr gewährleistet. All das machte sich zusammen mit dem Wegfall der vielen Klöster in einem wachsenden Priesterangel bemerkbar, einer Tatsache, die in erster Linie und entscheidend die Seelsorge beeinflusste. Jedoch sind trotz dieser rückläufigen Tendenzen die Urteile aus der damaligen Zeit über das religiöse Leben der Bevölkerung zufriedenstellend. Eine selten vorkommende Ausnahme war es, wenn einige nicht zur Osterbeicht und Osterkommunion gingen. Die meisten Gläubigen gingen auch regelmäßig an den Hauptfesten des Kirchenjahres zu den Sakramenten. Manche Pfarrer waren bemüht, das Volk an allen Sonn- und Feiertagen zur Beicht und Kommunion zu führen. So galt es auf dem Land als lau und unchristlich, nur zu Ostern die Sakramente zu empfangen. Wohl kaum jemanden gab es, der in der Todesgefahr den Priester nicht hätte rufen lassen. Und daß ein Kind nicht getauft worden wäre, war unvorstellbar²⁰. In religiöser Hinsicht gefährdet waren vor allem jene, die sich bewußt von der Landbevölkerung abhoben und eine gewisse höhere Bildung für sich beanspruchten, wie einige Bürgerkreise und vor allem die Beamten, bei denen es unter Montgelas zum guten Ton gehörte, eine freigeistige, aufgeklärte Weltanschauung zu vertreten, um so zu den Propagandisten und Vollstreckern der Aufklärung unter dem Volk werden zu können²¹.

¹⁸ Vgl. hierzu die Ausführungen über das Gutachten der Theologischen Sektion zu Landshut, welches den mangelnden Priesternachwuchs behandelte, bei G. Schwaiger, 358—367.

¹⁹ Ebd., 377 ff.

²⁰ Ebd., 390 f. In einem Bericht des Erzbischofs Dalberg über das Bistum Regensburg aus dem Jahre 1816 wird gesagt, daß das Volk eifrig an Predigten und Gottesdiensten teilnehme und oft im Jahre beichte und kommuniziere. Ebd., 379.

²¹ Ebd., 52.

2) Kräfte der Erneuerung und kirchenpolitische Auseinandersetzungen

Gerade die Bedrohung der Kirche durch das Eindringen radikaler Aufklärungsideen in die Theologie, durch die Auswirkungen der Säkularisation auf das kirchliche Leben und durch die Umklammerung der Kirche von Seiten des Staates erweckte in ihr Kräfte des Widerstandes und der Erneuerung²². Diese Restauration sollte die theologische Wissenschaft, die Leitung der Diözesen, die Ausbildung des Klerus, die Seelsorge und das religiöse Leben des Volkes umfassen²³.

Im Mittelpunkt der kirchlichen Restauration in Bayern steht Johann Michael Sailer (1751—1832) und sein großer Freundeskreis²⁴. Sailer ist in der ersten Periode seiner Tätigkeit der katholischen Aufklärung zuzurechnen, über die er aber in der Überwindung des einseitigen Rationalismus hinauswuchs²⁵. Sailer hatte gesehen, daß sich die katholische Theologie weithin in einer einseitigen Festlegung auf eine erstarrte spätscholastische Theologie von der geistigen Entwicklung der Zeit abgeschlossen hatte. Darum stellte er sich bewußt der Auseinandersetzung mit den geistigen Zeitströmungen²⁶. In seinem seelsorglichen Bemühen, das all seiner Arbeit zu Grunde lag, wurde es Sailer klar, daß die Aufklärung einen falschen Weg eingeschlagen hatte, indem sie einseitig das Wissen betonte, die Religion nur zur Förderin und Hüterin des sittlich Guten machte und somit notwendig immer mehr das religiöse Leben in äußeren Formen erstarren ließ. Dem erstarrten Rationalismus und Moralismus stellte er den lebendigen Glauben, die gelebte Hingabe des ganzen Menschen an Gott, die Innigkeit des religiösen Lebens gegenüber, dessen Mitte das Erlösungswerk Christi ist²⁷. Die damit von Sailer geforderte

²² Max Spindler weist in einem Aufsatz darauf hin, daß die kirchlichen Reformforderungen in Bayern nicht überall erst durch die Kritik der Aufklärung ausgelöst worden seien, daß vielmehr das reiche bayerische Geistesleben im ausgehenden 18. Jahrhundert als eine „Zeit der Vorbereitung, des Planens, der gedanklich-schöpferischen Frühzeit der kirchlichen Restauration in Bayern“ verstanden werden muß. M. Spindler, Die kirchlichen Erneuerungsbestrebungen in Bayern im 19. Jahrhundert, in: HJG 71 (1951) 197—211. Zitat: 204 f. Ebenfalls veröffentlicht in: M. Spindler, Erbe und Verpflichtung, München 1966, 40—55.

²³ Die kirchliche Erneuerung, die damals auf den verschiedenen Gebieten des kirchlichen Lebens einsetzte, hat für das Bistum Augsburg ausführlich beschrieben Helmut Witetschek, Studien zur kirchlichen Erneuerung im Bistum Augsburg in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, Augsburg 1965.

²⁴ Hubert Schiel, Johann Michael Sailer, 2 Bände. (I: Leben und Persönlichkeit in Selbstzeugnissen, Gesprächen und Erinnerungen der Zeitgenossen. II: Briefe.) Regensburg 1948/52. In Band II befindet sich eine ausführliche Sailer-Bibliographie. Berth. Lang, Bischof Sailer und seine Zeitgenossen, Regensburg 1932.

²⁵ S. Merkle, Bischof Sailer und die Aufklärung, in: Süddeutsche Monatshefte 10 (1913) 724—48; Fridolin Amann, Die Beziehungen zwischen Sailer und Wessenberg auf Grund von Briefen dargestellt, in: Freiburger Diöz.-Arch. 69 (1949) 186—203; Friedr. Zoepfl, Aus J. M. Sailers Dillinger Zeit, in: Jb. d. hist. Vereins Dillingen, 23. Jg. 1923.

²⁶ Gerard Fischer, Johann Michael Sailer und Immanuel Kant, Freiburg 1953, 1—17; K. Eschweiler, Joh. Mich. Sailers Verhältnis zum deutschen Idealismus, in: Wiederbegegnung von Kirche und Kultur in Deutschland, a. a. O., 292—323.

²⁷ Ign. Weilner, Gottselige Innigkeit. Die Grundhaltung der religiösen Seele nach Johann Michael Sailer, Regensburg 1949; Heinz J. Müller, Die ganze Bekehrung. Das

und durchgeführte Besinnung auf das Wesentliche des Christentums führte ihn in seiner Theologie zu der Hl. Schrift und den Vätern. Es ging ihm um ein glutvolles, lebendiges Christentum, das den ganzen Menschen erfaßt und die volle Persönlichkeit des einzelnen zur Entfaltung bringt. Sailer überwand die Aufklärung, indem er die Synthese von Glauben und Wissen, von Verstand und Herz wieder herstellte. Durch sein reiches Schrifttum, aber vor allem durch den großen Kreis seiner Schüler und Freunde, zu denen bedeutende Persönlichkeiten der damaligen Zeit gehörten, erlangte Sailer einen kaum hoch genug einzuschätzenden Einfluß. Viele Bischöfe, Professoren, Priestererzieher und Seelsorgsgeistliche waren seine Schüler gewesen und zählten zu seinen Freunden, so daß sein Geist im kirchlichen Leben weiter Gebiete für die Gegenwart wirksam und für die Zukunft bedeutungsvoll wurde²⁸. Großes Vertrauen genoß Sailer beim Kronprinzen und späteren König Ludwig I., war er doch zu seinem väterlichen Freund und Berater geworden, als der Kronprinz 1803 in Landshut studierte. Sailer hatte für ihn einen Regentenspiegel verfaßt und damit seine Gedanken und seinen Geist im Kronprinzen und späteren König wirksam gemacht²⁹. Auch als der Kronprinz 1825 König

zentrale Anliegen des Theologen und Seelsorgers J. M. Sailer, Salzburg 1956; W. Dürig, J. M. Sailers Verhältnis zur „*Philosophia et Theologia cordis*“, in: *Wissenschaft und Weisheit* 9 (1942) 109—25.

²⁸ Zum Kreis um Sailer gehörten der Pädagoge Christoph von Schmid (1768—1854); Joh. Michael Schmid (1767—1821), später in Dillingen Professor für Kirchengeschichte; der spätere Lyzealprofessor und Seminarregens zu Dillingen Joh. Balthasar Gerhauser (1766—1825); Joh. Nepomuk Bestlin (1768—1831), der von 1812—1817 Moral und Pastoral dozierte und Generalvikariatsrat in Ellwangen war; der Regens des Priesterseminars auf dem Schönenberg (Ellwangen) und spätere Domkapitular in Rottenburg Franz Alois Wagner (1771—1837); der Seminarregens von Rottenburg in den Jahren 1817—1822 und spätere Domkapitular zu Rottenburg Friedrich Dossenberger (1776—1860) und sein Nachfolger als Regens Joh. Thomas Vogt (1766—1825); der Neutestamentler Peter Alois Gratz (1769—1849) und der bedeutende Pastoral- und Moraltheologe Joh. Baptist Hirscher (1788—1865), beide waren Professoren an der 1817 neu errichteten theologischen Fakultät zu Tübingen; der um den Klerus und die Diözese Konstanz verdiente und sehr umstrittene Generalvikar Heinrich von Wessenberg (1764—1860); der spätere Regens des Priesterseminars in Luzern, Anton Brunner (1772—1836); Martin Boos (1762—1825) und Johannes Gofner (1773—1858) zwei bedeutende Träger der „schwäbischen Erweckungsbewegung“. Als Freunde Sailers wirkten an der Universität Landshut die Professoren Patrik Benedikt Zimmer (1752—1820) als Dogmatiker und später als Archäologe und Exeget und der Philosoph, Mathematiker und Physiker Joseph Weber (1753—1831). Lehrer aus allen Fakultäten der Universität zu Landshut gehörten zum Sailerkreis. Lothar Anselm von Gebattel, in den Jahren 1821—1846 Erzbischof von München und Freising, zählte zu den Gönnern Sailers. Die Bischöfe Karl Joseph von Riccabona in Passau (1826—1839); Franz Xaver von Schwäbl in Regensburg (1833—1841); Melchior von Diepenbrock in Breslau (1845—1853) und Georg von Oettl in Eichstätt (1846—1866) waren Sailerschüler. G. Schwaiger, 324 ff.; 331; Fr. Schnabel, IV, 50—58; H. Schiel, J. M. Sailer, I, 77—80; Magnus Jocham, Dr. Alois Buchner. Ein Lebensbild zur Verständigung über J. M. Sailers Priesterschule, Augsburg 1870; Berth. Lang, 123—176; Aug. Hagen, Geschichte der Diözese Rottenburg, Bd. I, Stuttgart 1956, 75—83; Helm. Witetscheck, 23—32; Ph. Funk, Von der Aufklärung zur Romantik, München 1925, 63—102. Ed. Weigl, Sailer und die theologische Erziehung, in: *MThZ* 2 (1951) 178—196.

²⁹ H. Schiel, Bischof Sailer und König Ludwig I. von Bayern mit ihrem Brief-

von Bayern geworden war, hat dann Sailer, inzwischen Domkapitular und Koadjutor in Regensburg, durch zahlreiche Denkschriften an den König zur Durchführung der neuen Kulturpolitik wesentlich beigetragen, jener Kulturpolitik deren Programm der Kultus- und Unterrichtsminister Eduard von Schenk in die Formel zusammenfaßte: „Vereinigung der Religion und der monarchischen Grundsätze mit der Freiheit, des Glaubens mit dem Wissen“³⁰. Sailer wurde so zum Ausgangs- und Mittelpunkt der religiösen Restauration in Bayern im Zeitalter der Romantik³¹.

Die religiöse Erneuerung gelangte über die vielen Schüler Sailers hinein ins Volk, welches die Wende zu einer christologischen Frömmigkeit, die aus der Schrift gespeist wurde, bereitwillig mitvollzog. Hier entfaltete sich in der Seelsorge, vor allem in der Verkündigung, eine bewußte Reaktion gegen den Rationalismus. Diese Richtung hatte vieles mit dem Pietismus gemeinsam, an dem sie sich auch bewußt orientierte. Wie Sailer die Schriften der großen Mystiker, deren Quellen man in der Romantik wieder entdeckte, dem Rationalismus der Aufklärung entgegenstellte, so wies er seine Schüler auch auf die protestantisch-pietistische Literatur hin. Gerade im Allgäu, wo pietistische Gedanken schon seit dem Anfang des 18. Jahrhunderts verbreitet worden waren, und wo die aufgeklärten und aufklärerischen Predigten vieler Priester ein um so größeres Verlangen nach Erbauung und dem religiösen Erlebnis geweckt hatten, fand dann die Unterweisung und Verkündigung im Geiste Sailers einen besonders bereiteten und günstigen Boden. Damit waren die Voraussetzungen und der Beginn der allgäuischen Erweckungsbewegung gegeben³². Die Erweckungsbewegung fand eine große Verbreitung im Volke, weil sie dessen innersten religiösen Bedürfnissen in der damaligen Zeit entsprach. Es waren zum großen Teil dieselben Bedürfnisse und Gründe, welche den großen Zulauf zu den Volksmissionen seit den vierziger Jahren erklären.

Eine religiöse Erneuerung, welche das Volk ergreifen sollte, war aber nur über ein geordnetes kirchliches Leben möglich. So war der Wiederaufbau der kirchlichen Verfassung und Organisation, der nach der Säkularisation

wechsel, Regensburg 1932. Regentenspiegel von 1803, Werke Bd. VII, 143 ff. (Ausgabe von Jos. Widmer, 40 Bände, Sulzbach 1830/41). Ph. Funk, 175 ff.

³⁰ Hans Grassl, Münchner Romantik. Ein Beitrag zu ihrer deutschen und europäischen Bedeutung, in: Der Mönch im Wappen, München 1960, 323—61. Zitat 356.

Eduard von Schenk war ebenfalls ein Freund Sailers, durch den er seinerzeit zum katholischen Glauben gekommen war. Vgl. Ph. Funk, 179 ff. Zur Einflußnahme Sailers und seines Kreises auf die Kulturpolitik vgl. ebd., 164—193. M. Spindler, Briefwechsel zwischen Ludwig I. von Bayern und Eduard v. Schenk 1823—1841, München 1930; Fr. Schnabel, IV, 58—62.

³¹ Fr. Schnabel, IV, 59; G. Schwaiger, 331; Helm. Witetschek, 383, 385 f.

³² Weil den erweckten Priestern die damalige Schultheologie keine tragfähige dogmatische Grundlage vermittelt hatte, die sie zu unterschiedenen theologischen Urteilen befähigt hätte, verloren sie sich vielfach in Einseitigkeiten. Sie ließen sich auch nicht mehr von Sailer zurückrufen, der zuerst entschieden auf ihrer Seite stand, so daß ein Teil der Bewegung sich von der katholischen Kirche trennte. Helm. Witetschek, 32—59; 384 f.; G. Schwaiger, 397 f.; Hildebrand Dussler, Johann Michael Feneberg und die Allgäuer Erweckungsbewegung, Nürnberg 1959; Joh. Goßner, Boos, Prediger der Gerechtigkeit, Leipzig 1826; Kurt Aland, Zur Geschichte der bayerischen Erweckungsbewegung, in: ders., Kirchengeschichtliche Entwürfe, Gütersloh 1960, 650—72.

notwendig geworden war, die äußere Voraussetzung für eine Restauration. Für Bayern war diese Voraussetzung durch das Konkordat von 1817 gegeben. Schon zu Beginn des Jahrhunderts hatte Bayern den Wunsch gehabt, zum Ausbau und zur Legitimierung einer ausgeprägten Landeskirche ein Konkordat mit Rom abzuschließen. Rom und Wien dachten aber zu dieser Zeit an den Abschluß eines neuen Reichskonkordates. Die Gründung des Rheinbundes (1806) zerschlug dieses Vorhaben. In den Jahren 1806 und 1807 war es dann zu Konkordatsverhandlungen zwischen dem hl. Stuhl und Bayern gekommen, die 1807 wieder abgebrochen wurden³³. Zu gleicher Zeit bemühte sich der Kurierkanzler und Fürstprimas Dalberg mit der Zustimmung Napoleons um ein Konkordat für den Rheinbund. Der Entwurf wurde aber von Rom abgelehnt³⁴. Kardinal Ercole Consalvi versuchte auf dem Wiener Kongreß (1814/15) noch zu einem Gesamtkonkordat zu kommen, aber diese Bemühungen scheiterten wie jene auf dem folgenden Bundestag zu Frankfurt an den Souveränitätsbestrebungen der Fürsten, vor allem der Könige von Württemberg und Bayern³⁵. Im April 1816 begannen in Rom die Verhandlungen um ein Konkordat mit Bayern. Am 5. Juni 1817 wurde vom Titularbischof Kasimir Freiherrn von Häffelin, als dem Vertreter Bayerns, und dem Kardinalstaatssekretär Ercole Consalvi das Konkordat unterzeichnet³⁶. Bis zum Abschluß des neuen Konkordates im Jahre 1924 bildete es die Grundlage für die kirchlichen Verhältnisse in Bayern. Das Königreich erhält zwei Erzbistümer mit je drei Suffraganbistümern, und zwar das Erzbistum München und Freising mit den Suffraganen Augsburg, Passau und Regensburg und das Erzbistum Bamberg mit Würzburg, Eichstätt und Speyer. Von Freising wird der bischöfliche Sitz nach München verlegt. Das Bistum Chiemsee wird ganz aufgehoben. Der König erhält das Recht, die Bischöfe, Domdekane und in den ungeraden oder auch sogenannten päpstlichen Monaten auch die Domkapitulare zu ernennen. Ferner präsentiert der König auf die landesherrlichen Pfarreien und Benefizien, wie auch auf die Pfarreien und Benefizien der aufgehobenen geistlichen Verbände. Die übrigen Pfarrernennungen sind von der Genehmigung des Königs abhängig. Die Erzbischöfe und Bischöfe haben dem König den Treueid zu leisten. Auf der anderen Seite verpflichtet sich der Staat, die Rechte und Freiheiten der Kirche anzuerkennen, „quibus frui debet ex Dei ordinatione, et Canonicis sanctionibus“³⁷. Schon im ersten

³³ A. Doeberl, Die bayerischen Konkordatsverhandlungen in den Jahren 1806 und 1807, München und Freising 1924.

³⁴ Beda Bastgen, Der Entwurf des Regensburger Erzbischofs Dalberg zu einem Konkordat für den Rheinbund und seine Ablehnung durch Rom, in: 14. Jahresbericht des Vereins zur Erforschung der Regensburger Diözesangeschichte (1940) 1—27.

³⁵ Zu den Konkordatsbemühungen und dem Bestreben, zu einer Neuregelung der Kirchenverfassung im Deutschen Bund zu kommen vgl. H. Brück, Geschichte der katholischen Kirche in Deutschland im 19. Jahrhundert, Bd. I, Mainz 1902², 254—363; G. Schwaiger, 103—10; Fr. Schnabel, IV, 21—32.

³⁶ G. Schwaiger, 399—408; H. v. Sicherer, 189—256; Karl August Geiger, Das bayerische Konkordat vom 5. Juni 1817, Regensburg 1918. Literaturangaben zum Konkordat bei Beda Bastgen, Bayern und der Heilige Stuhl in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, II, München 1940, 1011—14.

³⁷ Art. I. Text des Konkordates (lateinisch-deutsch) nach der offiziellen Ausgabe der „Verfassungs-Urkunde des Königreichs Baiern“, München 1818, 345—395.

Artikel des Konkordates wird die Parität der Bekenntnisse und im weiteren Verlauf die bis jetzt geltende Staatskirchenhoheit in Frage gestellt, weil sowohl das katholische Bekenntnis als herrschende Staatsreligion, als auch ihre Freiheiten und Vorrechte gemäß dem kanonischen Rechte anerkannt werden. Die bayerische Regierung war aber nicht gewillt, die staatskirchlichen Hoheitsrechte wieder aufzugeben. Den Wortlaut des Konkordates wollte man zwar beibehalten, aber in der Praxis den eigenen staatlichen Forderungen Geltung verschaffen. „Aus dem Widerspruch zwischen dem Wortlaut des Konkordates und dem Willen der Regierung wuchs ein unheilvoller Zwiespalt, der letztlich ein volles Jahrhundert dauerte und immer wieder die kirchenpolitischen Verhältnisse vergiftete“³⁸.

Maßgebend für das Verhalten und Handeln des Staates in kirchlichen Angelegenheiten wurde ein besonderes Religionsedikt, welches als Beilage II zu Titel IV § 9 der neuen Verfassungsurkunde vom 26. Mai 1818 in Kraft trat³⁹. Erst als Anhang I zum § 103 dieses Religionsediktes wurde offiziell der Wortlaut des Konkordates veröffentlicht. Im Religionsedikt aber waren die staatskirchlichen Erlasse der Vergangenheit und die Kirchenhoheitsrechte des Königs aufrechterhalten. Im Wesentlichen war es eine Wiederholung des Religionsediktes von 1809. Es bezeichnete sich zwar nur als „Edikt über die äußeren Rechtsverhältnisse der Einwohner des Königreichs Bayern in Beziehung auf Religion und kirchliche Gesellschaften“, erklärte aber, daß die der Kirche zugestandene Regelung der inneren Angelegenheiten nur unter der obersten Staatsaufsicht vollzogen werden darf⁴⁰. Nach der Auffassung der Regierung hatte das Religionsedikt den Vorrang vor dem Konkordat. Dieses sollte die inneren Angelegenheiten der Kirche nur soweit regeln, als es nicht im Widerspruch zum Religionsedikt stand⁴¹. Den heftig einsetzenden Streit um Konkordat und Religionsedikt beendete vorerst die „Tegernseer Erklärung“ des Königs vom 15. September 1821. Danach sollte sich der Verfassungseid von Katholiken nur auf die bürgerlichen Verhältnisse beziehen, er sollte sie zu nichts verpflichten, „was den göttlichen Gesetzen oder den katholischen Kirchensatzungen entgegen wäre“⁴².

³⁸ G. Schwaiger, 402, A. Schneider, Der Rechtsinhalt des bayerischen Konkordates vom 5. Juni 1817 im Vergleich mit dem bayerischen Religionsedikt vom 26. Mai 1818, Leipziger jur. Diss. 1931; A. Scharnagl, Bayrisches Staatskirchenrecht, Mönchen-Gladbach 1915; E. Mayer, Die Kirchenhoheitsrechte des Königs von Bayern, München 1884; A. Reinhard, Die Kirchenhoheitsrechte des Königs von Bayern, München 1884; V. Hauck, Der Konflikt zwischen Staat und Kirche in Bayern, Regensburg 1872; G. Henner, Die katholische Kirchenfrage in Bayern, Würzburg 1854; M. Strodl, Das Recht der Kirche und die Staatsgewalt in Bayern, Schaffhausen 1852; Karl Fürst zu Oettingen-Wallerstein, Beiträge zu dem bayerischen Kirchen-Staatsrechte, München 1846; I. Silbernagl, Verfassung und Verwaltung sämtlicher Religionsgenossenschaften in Bayern, Landshut 1870.

³⁹ W. A. Patin, Das bayerische Religionsedikt von 1818, München 1919.

⁴⁰ §§ 38; 50; 57; 75. Text des Religionsediktes nach der offiziellen Ausgabe der „Verfassungs-Urkunde des Königreichs Baiern“, München 1818, 73—104.

⁴¹ G. Schwaiger, 403.

⁴² „Zugleich fügen Wir zur Beseitigung aller Mißverständnisse über den Gegenstand und die Beschaffenheit der von Unsern katholischen Untertanen auf die Konstitution abzulegenden Eides die Erklärung bei, daß, indem Wir Unsern getreuen Untertanen die Konstitution gegeben haben, Unsere Absicht nicht gewesen sei, dem

Auch sollte das Konkordat als Staatsgesetz angesehen und vollzogen werden. Durch das Nebeneinander und Gegeneinander von Konkordat, Religionsedikt und Tegernseer Erklärung war eine Rechtsunsicherheit geschaffen, die Anlaß zu immer neuen Auseinandersetzungen zwischen Kirche und Staat war⁴³.

Nach der Tegernseer Erklärung konnte die Organisation der bayerischen Kirche in die Tat umgesetzt werden. Am 23. September 1821 wurde in der Münchener Liebfrauenkirche die Organisations- und Zirkumskriptionsbulle für die bayerischen Bistümer von Nuntius Serra-Cassano verkündet. In den folgenden Monaten weihte der Nuntius die neuernannten Bischöfe⁴⁴. In den letzten Monaten des Jahres 1821 wurden dann auch die neuen Domkapitel installiert. Damit war die Grundlage für ein geregeltes kirchliches Leben gegeben und gleichzeitig die äußere Voraussetzung für eine religiöse Erneuerung, die von den neuen Bischöfen tatkräftig betrieben wurde, und die besonders in der Reform des Klerus und der Seelsorge zum Ausdruck kam⁴⁵.

Zu einem bedeutenden Faktor innerhalb der kirchlichen Restauration wurde das wieder erweckte und neu belebte Wirken der Orden und Kongregationen. Im Artikel VII des Konkordates hatte sich der König verpflichtet, in Anbetracht des Nutzens, den Staat und Kirche von den Orden erfahren hätten und auch weiterhin erfahren würden, und gleichzeitig als Beweis seiner Bereitwilligkeit gegenüber dem Hl. Stuhl, einige Männer- und Frauenklöster wieder herzustellen. Die Ordensleute sollten im Religions- und Schulunterricht, in der Pfarraushilfe und in der Krankenpflege arbeiten⁴⁶. Während der Regie-

Gewissen derselben im Geringsten einen Zwang anzutun, daß daher nach den Bestimmungen der Konstitution selbst der von unsern katholischen Untertanen auf dieselbe abzulegende Eid lediglich auf die bürgerlichen Verhältnisse sich beziehe, und daß sie dadurch zu nichts werden verbindlich gemacht werden, was den göttlichen Gesetzen oder den katholischen Kirchensatzungen entgegen wäre. Auch erklären wir neuerdings, daß das Konkordat, welches als Staatsgesetz gilt, als solches angesehen und vollzogen werden soll, und daß allen Behörden obliege, sich genau nach seinen Bestimmungen zu richten“. Tegernsee, den 15. September 1821. K. Weber, Neue Gesetz- und Verordnungsammlung für das Königreich Bayern, II, Nördlingen 1882, 65.

⁴³ Franz Schnabel faßt seine Beurteilung des bayerischen Konkordates wie folgt zusammen: „Man hatte im Konkordat die großen Zugeständnisse gemacht, um die römische Kurie zu bewegen, die Landesbistümer zu schaffen und bei der Bischofswahl das Wahlrecht der Domkapitel zu ersetzen durch die königliche Nomination. Sobald diese Vorteile gesichert waren, hob man die Gegenleistungen, die man zugestanden hatte, praktisch wieder auf“. Fr. Schnabel, IV, 35.

⁴⁴ Über die neuernannten Bischöfe vgl. G. Schwaiger, 405 f.

⁴⁵ Über die Reformarbeit des ersten Erzbischofs von München und Freising vgl. Paul Sieweck, Lothar Anselm Freiherr von Gebstättel, der erste Erzbischof von München und Freising, München 1955, 160—249. Zur Erneuerung im Bistum Passau vgl. Aloys Halser, Bischof Karl Joseph von Riccabona und seine Zeit, Passau 1928, 60—147; Franz Xaver Zacher, Heinrich von Hofstätter. Bischof von Passau 1839—1875, Passau 1940, 71—287; 471—507. Für das Bistum Augsburg vgl. die Arbeit von Helm. Witetschek, a. a. O.

⁴⁶ Art. VII des Konkordates: „Insuper Majestas Sua considerans, quot utilitates Ecclesia atque ipse Status a Religiosis Ordinibus perceperint, ac percipere in posterum possint, et ut proptam suam erga Sanctam Sedem voluntatem probet, aliqua Monasticorum Ordinum utriusque Sexus Coenobia ad instituendam in Religione et Litteris juventutem, et in Parochorum subsidium, aut pro cura infirmorum, inito cum Sancta Sede consilio, cum convenienti dotatione instaurari curabit“. A. a. O., 370.

rungszeit König Maximilians I. hatte man diesem Artikel des Konkordates keine verpflichtende Bedeutung zugemessen⁴⁷. König Ludwig I. (1825—1848 König von Bayern; gestorben 1868), der besonders unter dem Einfluß seines Erziehers Joseph Anton Sambuga zu einem tiefen, überzeugten religiösen Leben gekommen war⁴⁸, der zu den Vertrauten Sailers gehörte und von seinem Geist mitgeprägt war, der über den Weihbischof Zirkel indirekt dem Kreise der Konföderierten nahestand⁴⁹ und der sich ebenfalls der romantischen Bewegung verpflichtet wußte, war ein Gegner des einseitigen Rationalismus und hatte es sich zur Aufgabe gemacht, „den Mechanismus des Staates Montgelaß mit den neu erweckten Kräften der Geschichte und der Religion zu beseelen“⁵⁰. Wenn Ludwig I. auch an den staatskirchlichen Grundsätzen festhielt, und er keineswegs ausschließlich der katholischen Restauration zugezählt werden kann⁵¹, so war es doch sein Wunsch und galten dem seine Bemühung, daß staatliches und öffentliches Leben von den Grundsätzen des Christentums bestimmt würden⁵². Staatssouveränität, politischer Liberalismus und Entfaltung christlichen Lebens gehörten zu den von Ludwig I. angestrebten Idealen, deren harmonisches Miteinander im 19. Jahrhundert aber noch nicht zu verwirklichen war.

Der König setzte sich nun entschieden für die Wiedereinführung der Orden, für die Wiedererstehung und Neubelebung der Klöster in Bayern ein⁵³. Seine besondere Zuneigung und Förderung erfuhren hierbei die Benediktiner⁵⁴. Große Schwierigkeiten waren zu überwinden, wobei neben der Dotierungsfrage die Beunruhigung des protestantischen Volksteiles über die Klosterpolitik des Königs, und der Widerstand jener aufgeklärten, liberalen Männer der Verwaltung, die am Ende des 18. Jahrhunderts ihre Erziehung genossen hatten

⁴⁷ M. Doeberl, Entwicklungsgeschichte Bayerns, III, hgg. von M. Spindler, München 1931, 16.

⁴⁸ Ebd., 7—10; M. Spindler, Joseph Anton Sambuga und die Jugendentwicklung König Ludwigs I., Aichach 1927.

⁴⁹ Ebd., 69 ff.; M. Doeberl, Entwicklungsgeschichte Bayerns, III, 10. Am 6. Juli 1814 hatten sich katholische Gelehrte zu einer Vereinigung („Konföderierten“) zusammengeschlossen. Ihr Ziel war die kirchliche Restauration durch die Überwindung des Rationalismus und des Staatskirchentums. Drei Zentren hatte diese Bewegung, ein schwäbisches im ehemaligen Jesuitenkloster in Augsburg, ein fränkisches, deren führender Kopf der Würzburger Weihbischof Zirkel war, und ein altbayerisches in Regensburg unter dem ehemaligen Abt Rupert Kornmann von Prüfening. Vgl. M. Doeberl, Entwicklungsgeschichte Bayerns, II, 577 f.; A. Doeberl, Abt Rupert Kornmann von Prüfening. Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung, Säkularisation und Restauration im Bistum Regensburg, in: HistpolBl Bd. 149 (1912) 837—855; Bd. 151 (1913) 85—97; 182—190.

⁵⁰ M. Spindler, Die kirchlichen Erneuerungsbestrebungen . . . , 205.

⁵¹ Fr. Schnabel, IV, 59 f.

⁵² M. Spindler, Die kirchlichen Erneuerungsbestrebungen . . . , 205.

⁵³ Über den Beginn der Neubelebung und Wiedereinführung der Klöster in Bayern vgl. Bernardin Lins, Geschichte der bayerischen Franziskanerprovinz zum hl. Antonius von Padua von ihrer Wiedererrichtung bis zur Gegenwart 1827—1938, Landshut 1939, 1—14.

⁵⁴ Placidus Sattler, Die Wiederherstellung des Benediktiner-Ordens durch König Ludwig I. von Bayern, in: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens, Ergänzungsheft 7, München 1931.

und unter Montgelas groß geworden waren, eine Rolle spielten. Und selbst der Umstand, daß zuerst nur wenige der noch lebenden Benediktiner bereit waren, eine in vieler Hinsicht als Wagnis erscheinende Klostergründung auf sich zu nehmen, behinderte die Ausführung der Klösterpläne des Königs⁵⁵. Jedoch konnten mit der Zeit die Hauptschwierigkeiten überwunden werden. So wurden u. a. Metten, Scheyern, Schäftlarn erneuert, St. Bonifaz in München und St. Stephan in Augsburg gegründet, das Schottenkloster in Regensburg, das zwar nicht aufgehoben worden war, aber verwaist war, wurde wieder neubelebt⁵⁶. Die Mendikantenorden der Minoriten, Franziskaner, Kapuziner und Karmeliten wurden ebenfalls unter Ludwig I. in Bayern wieder erneuert⁵⁷. Viele Schwesternklöster wurden wieder hergestellt oder neubelebt, wobei man den Schwestern vor allem Schulunterricht und karitative Aufgaben übertrug. Die Niederlassungen der älteren Schulorden der Englischen Fräulein, der Salesianerinnen und Ursulinen wurden teils bestätigt, teils wieder eingeführt. Durch die Einführung des neuen Schulordens der Armen Schulschwestern unserer Lieben Frau wurde besonders auch in den kleineren Städten für den Mädchenschulunterricht gesorgt⁵⁸. Ebenso konnte unter Ludwig I. der 1829 von Maria Euphrasia Pelletier in Frankreich gegründete Orden vom Guten Hirten in Bayern Fuß fassen⁵⁹. Besonders segensreich für die Kranken- und Armenpflege wirkte sich die damalige Einführung der Barmherzigen Schwestern (Vinzentinerinnen) in Bayern aus. Im Jahre 1848 gab es neben dem neuen Mutterhaus in München bereits 23 Klöster der Barmherzigen Schwestern in fast allen bayerischen Kreisen⁶⁰. Aber auch einige der rein beschaulichen Schwesternklöster, denen ja der besondere Kampf der Aufklärung gegolten hatte, wie das Birgittinnenkloster zu Altomünster, das Zisterzienserinnenkloster Niederschönenfeld und das Kloster der unbeschulten Karmeliten, die nun das ehemalige Zisterzienserinnenkloster Himmelspforten bei Würzburg übernahmen, wurden wieder eingeführt⁶¹. Eine starke Stütze für seine Klosterpolitik fand der König im Minister Eduard von Schenk. Ebenfalls griffen die Bischöfe entschieden die Klostergründungen und -erneuerungen auf⁶². Die Wiederherstellung der Orden⁶³ bildete einen großen Erfolg

⁵⁵ P. Sieweck, 189; M. Doeberl, Entwicklungsgeschichte Bayerns, III, 15 ff.

⁵⁶ Ebd.; M. Doeberl, ebd., 18.

⁵⁷ Angelikus Eberl, Geschichte der Bayerischen Kapuziner Ordensprovinz, 502—78; B. Lins, Geschichte der bayerischen Franziskanerprovinz . . . 1827—1938, 1—237.

⁵⁸ M. Doeberl, Entwicklungsgeschichte Bayerns, III, 19. Maria Liobgid Ziegler, Die Armen Schulschwestern von Unserer Lieben Frau, München 1935; dies., Mutter Theresia von Jesu Gerhardinger, München 1950.

⁵⁹ P. Sieweck, 192 ff.

⁶⁰ M. Doeberl, Entwicklungsgeschichte Bayerns, III, 19. E. C. Scherer, Schwester Ignatia Jorth und die Einführung der Barmherzigen Schwestern in Bayern, Gebweiler 1933.

⁶¹ M. Doeberl, III, 19.

⁶² Für das Erzbistum München und Freising vgl. P. Sieweck, 188—99; für das Bistum Augsburg vgl. Helm. Witetschek, 261—307; für das Bistum Passau vgl. Al. Halser, 97—105; Fr. X. Zacher, 195—217.

⁶³ Zum Wiedererstehen der alten Orden und zur Gründung neuer Kongregationen in Deutschland allgemein vgl. O. Braunsberger, Rückblick auf das katholische Ordenswesen im 19. Jahrhundert, Ergänzungsheft zu den ‚Stimmen von Maria Laach‘, Heft 79, Freiburg 1901; L. Hardick, Ordensfrühling in Deutschland 1830/60, in: An

der kirchlichen Erneuerungsbewegung, wie diese selbst nun gerade von den Klöstern getragen und vertieft wurde. Was die Wirksamkeit der Orden betraf, hatten sie sich dem in der Aufklärung gewachsenen Verständnis von den Aufgaben der Ordensleute nicht verschließen können und nicht verschließen wollen. So richteten sie ihre Arbeit besonders auf den Unterricht, die Aushilfe in der Pfarrseelsorge und die karitativen Werke aus, Aufgaben, die aber schon Jahrhunderte hindurch zu dem Programm der Orden gehört hatten.

In diese Zeit der kirchlichen Restauration, der Klöstergründungen und Klösterbelebung fiel nun auch die Einführung der Redemptoristenkongregation in Bayern und der dortige Beginn ihrer Hauptaufgabe, der Durchführung von Volksmissionen.

3) Die Einführung des Redemptoristenordens in Bayern

Mit dem im Jahre 1841 zu Altötting übernommenen Kloster konnten die Redemptoristen endgültig in Deutschland Fuß fassen. Schon in den neunziger Jahren des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts hatte P. Klemens Hofbauer von Warschau aus versucht, zu einer bleibenden Klostergründung in Deutschland zu kommen. So führte Hofbauer 1790 Verhandlungen über eine Gründung in Farchant (bei Garmisch) und 1798 über eine Niederlassung in Partenkirchen. Beide Pläne kamen aber nicht zur Ausführung, letzterer scheiterte am ablehnenden Gutachten des Freisinger Domkapitels⁶⁴. Ebenso zerschlugen sich Gründungspläne und -hoffnungen in der Diözese Konstanz (1765)⁶⁵ und in Schwaben (1799)⁶⁶. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts war es dann doch zu zwei Gründungen im Bistum Konstanz gekommen, die man aber nicht lange halten konnte. Auf dem sogenannten Berg Tabor bei Jestetten in der Nähe von Schaffhausen waren die Redemptoristen von 1803—1805 sehr erfolgreich wirksam gewesen. Einige Patres hatten dann zu Pfingsten 1804 die Wallfahrtskirche in Triberg (Schwarzwald) übernommen. Die anfänglich sehr gute Zusammenarbeit zwischen dem Generalvikar Ignaz Heinrich v. Wessenberg und P. Hofbauer war nicht von langer Dauer gewesen. Beide erkannten immer mehr ihre verschiedenen Auffassungen über die Kirche und die Treue zu Rom. Zum Bruch zwischen diesen beiden so verschieden gearteten Geistlichen war es vor allem dadurch gekommen, daß P. Hofbauer einige Kleriker in Luzern vom Nuntius hatte weihen lassen. Von da an hatte

heiligen Quellen 26 (1950/51) 150 ff.; H. C. Wendlandt, Die weiblichen Orden und Kongregationen der katholischen Kirche (1818—1918), Paderborn 1924; P. Hinschius, Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche in Deutschland, Berlin 1874; F. J. Ritter v. Schulte, Die neueren katholischen Orden und Kongregationen, Berlin 1872. Einer Wiedereinführung des Jesuitenordens in Bayern widersetzte sich König Ludwig I. und seine Nachfolger. Er teilte die Ansicht, die sich seit dem 18. Jahrhundert bei vielen Fürsten festgesetzt hatte, und die sich die aufgeklärten Liberalen zu eigen machten, daß die Jesuiten zu sehr politisch interessiert seien und einen Staat im Staate bildeten. In Deutschland warf man den Jesuiten im 19. Jahrhundert vielfach auch undeutsche Gesinnung vor. Vgl. M. Doeberl, Entwicklungsgeschichte Bayerns, III, 20.

⁶⁴ Joh. Hofer, Der heilige Klemens . . . , 66 f., 108; RPAG ChrStud I, 2; 254—258.

⁶⁵ Ad. Innerkofler, Der hl. Klemens . . . , 130.

⁶⁶ Joh. Hofer, 113 ff.

Wessenberg darauf hingewirkt, sich dieser ‚Römlinge‘ zu entledigen. Einige Geistliche von Jestetten und Triberg, vor allem aber der fürstbischöfliche Kommissar in Freiburg, Geistlicher Rat Häberlin, waren gegen die Art und Weise der Seelsorge dieser Patres gewesen, die nicht ihren, von der Aufklärung bestimmten Vorstellungen über Seelsorge entsprachen. Am 25. Oktober 1805 hatte P. Passerat mit der mehr als 20 Mann starken Kloster-gemeinde das Haus bei Jestetten verlassen müssen. Seit dem 4. November des Jahres waren dann die Patres in Triberg, trotz des starken Protestes der Bevölkerung, von der Ausübung des priesterlichen Dienstes durch den Generalvikar Wessenberg suspendiert worden. Weil die Ausweisung aus dem Lande nicht in der Macht Wessenbergs lag, hatten die Patres noch bis 1807 in Triberg bleiben können, um sich in dieser Zeit hauptsächlich der Ausbildung der eigenen Studenten zu widmen⁶⁷. Vor 1841 war den Redemptoristen noch eine dritte Niederlassung in Deutschland vorübergehend ermöglicht. Fürst Anselm Maria Fugger, der ein kleines reichsunmittelbares Fürstentum in Schwaben besaß, hatte den Redemptoristen in seinem Residenzort Babenhäusen eine Unterkunft gewährt. Nur ein gutes halbes Jahr war den Patres hier der Aufenthalt vergönnt gewesen; denn als im August 1806 das Fürstentum an Bayern kam, wurden sie unverzüglich von der bayerischen Regierung des Landes verwiesen⁶⁸. Am 1. Dezember 1817 wandte sich dann P. Klemens Hofbauer von Wien aus an den Kronprinzen von Bayern, Ludwig, mit der Bitte, die bis zur Säkularisation zum Prämonstratenserstift Steingaden gehörende Wallfahrtskirche, die „Wies“, den Redemptoristen zur Betreuung zu übergeben⁶⁹. Der Brief blieb unbeantwortet. P. Hofbauer wandte sich zur

⁶⁷ Joh. Hofer, 152—179; Ed. Hosp, Der hl. Klemens Maria Hofbauer in Triberg im Schwarzwald, 1805, in: SH 3 (1955) II 412—446.

⁶⁸ Joh. Hofer, 184—197.

⁶⁹ „Die Concordaten mit der Krone Bayern sind geschlossen. Eure Königliche Hoheit kennen meine Gesinnungen, Absichten und Anstrengungen, welche auch durch die bereits unschuldig erlittene Leiden nicht im geringsten geschwächt geworden sind. Da nun ohnehin kraft dieser Concordate einige religiöse Orden im Königreiche errichtet werden sollen, so können Eure Königliche Hoheit zur Bezweckung meiner sehnlichsten Wünsche in religiöser Beglückung Höchstdero künftiger Untertanen im gegenwärtigen Momente das Meiste beitragen, und mich samt den Meinigen in jenen vermißten Wirkungskreis heiliger Pflichten wieder einzuführen, aus welchem uns die Wut des Zeitgeistes zu verdrängen die Freiheit besaß. Wir werden dieselben Pflichten mit nicht minderer Treue als ehemals zum allgemeinen Beifall des Publikums aller Stände sowohl in der Seelsorge, als auch in der Bildung christlicher Jugend, zu erfüllen uns bestreben. Auch Waisenkinder mit der Zeit aufzunehmen und zu erziehen, ist mein Wunsch, ohne mir dadurch auf irgendeine Fundation einen Anspruch verschaffen zu wollen. Da ich nun von den gerechtesten Gesinnungen Eurer Königlichen Hoheit überzeugt zu sein die Ehre habe, so vertröste ich mich mit der zuversichtlichen Hoffnung, Höchstdieselben werden diese meine untätigste Erinnerungszuschrift allergnädigst aufzunehmen geruhen und es mir nicht zur Kühnheit anrechnen, wann ich mich noch mit vollkommener Ergebenheit erdreiste, ausdrücklich und namentlich auf das einstweilige verlassenen Prämonstratenser Kloster in der Wies genannt und zu Steingaden gehörig meinen Antrag zu machen, den ich jedoch Höchstdero Weisheit und Güte ganz anheimgestellt zu sein hiemit erkläre, im Falle Höchstdieselben hierin etwas anders zu verfügen allergnädigst geruhen wollen; für mich wird es die größte Gnade sein, dem Winke Eurer Königlichen Hoheit folgen zu dürfen“. Monumenta Hofbaueriana, Bd. XII, Torunia 1939, 255 f.

Unterstützung seines Planes, in Bayern ein Kolleg zu bekommen, an Rom. Kardinal Consalvi teilte daraufhin dem Wiener Nuntius Leardi am 13. März 1818 mit, daß man auf die Bitte des P. Hofbauer nicht eingehen könnte, weil die bayerische Regierung an Lehrorden interessiert sei und eine Missions-tätigkeit der Redemptoristen zur Zeit nicht möglich wäre; ferner müßten zunächst die alten, aufgehobenen Orden berücksichtigt werden⁷⁰.

Auf der Durchreise von Wien nach Lissabon kamen am 11. Januar 1826 fünf Redemptoristen unter der Führung von P. Franz Springer nach München. In der Zeit dieses Besuches der bayerischen Hauptstadt stellte sich P. Springer auch dem König und den führenden Männern in Kirche und Staat vor⁷¹. Die Kongregation der Redemptoristen konnte dem König nicht mehr ganz fremd sein, war er doch als Kronprinz während des Wiener Kongresses oft mit P. Klemens Hofbauer zusammengekommen⁷². Springer hinterließ beim König den besten Eindruck, und so wurde auch der Kongregation zur Unterstützung des Münchener Stadtklerus ein Kloster in Aussicht gestellt. Erzbischof Lothar Anselm von Gebstättel, unterstützt vom gesamten Domkapitel⁷³ wie auch vom Ministerialrat Eduard von Schenk, verwendete sich für die Einführung der Redemptoristen in Bayern. In seinem Schreiben vom 28. Januar 1826 an den König teilte der Erzbischof mit, daß es ebenfalls dem Wunsche des hl. Vaters, Leo XII., entspräche, wenn die Redemptoristen in Bayern wirken könnten⁷⁴. Papst Leo XII. hatte als Nuntius Deutschland sehr gut kennengelernt. Zur Wiederherstellung und Hebung des religiösen Lebens wollte er darum in Deutschland Missionen errichten. Diese seine Absicht ließ er durch ein Schreiben des Kardinalstaatssekretärs della Sogmaglia vom 10. März 1824 dem Münchener Nuntius Serra-Cassano mitteilen. In Bayern sollte der Anfang gemacht werden, indem aus jeder Diözese Bayerns einige Geistliche in Rom ausgebildet werden sollten, die dann als Missionare von festen Missionsstationen aus in Deutschland ihre Tätigkeiten

⁷⁰ Ed. Hosp, *Der heilige Klemens . . .* 225; ders., *St. Klemens und die „Wies“*, in: SH 2 (1954) II 462—465.

⁷¹ Ed. Hosp, *P. Franz Springer CSSR, 1791—1827*, in: SH 4 (1956) II 377—424; 398 f. Joh. Hofer, 283.

⁷² OAM Protokollbuch des erzb. allgm. geistl. Rates, 1826, 28. April, Nr. 13.

⁷⁴ P. Sieweck, 197 f. Der Brief lautet: „Allerdurchlauchtigster, Großmächtigster König! Allergnädigster Herr: Vor einigen Tagen wurde ich mittels einem Schreiben von dem Nuntius in Kenntnis gesetzt, daß seine Päpstliche Heiligkeit sehr wünschten, daß Euer Majestät in allerhöchst dero Staaten der Congregation der Weltpriester genannt Redemptoristen die Aufnahme von einigen Collegien allergnädigst bewilligen mögten; bekanntlich besteht ihr Wirken nur in seelsorgerlichen Verrichtungen, woran es gegenwärtig wegen Mangel an Geistlichkeit an so vielen Orten und ebenso in Bayern Not tut, ihre Aushilfe könnte daher nur wohlthätig sein, wobei noch weiter in Betracht zu ziehen ist, daß sie ohne alle Dotation nur Kirchen und eingerichtete Gebäude zur Bewohnung verlangen, dem Staate so nach auf keine Weise zur Last fallen; bei allem dem wollte ich es nicht wagen, einen Antrag auf ihre Aufnahme stellen zu wollen, ohne nicht vorläufig die allerhöchste Erlaubnis hiezu erhalten zu haben, der ich in tiefster Erniedrigung ersterbe . . .“ Ebd., 297. Am 12. Februar 1825 hatte P. General Cocle an das Kloster in Wien mitgeteilt, Papst Leo XII. habe den Wunsch, daß in Bayern ein Redemptoristenkolleg gegründet werde. Am 12. Juni des Jahres berichtete der General in einem Rundschreiben an alle Häuser über diesen Wunsch des hl. Vaters. Vgl. Ed. Hosp, in: SH 4 (1956) II 398.

aufnehmen würden. Die anfängliche Begeisterung, mit welcher der Nuntius die Sache aufgegriffen hatte, nahm bald ab, als er sich mit Bischof Fraunberg von Augsburg und Erzbischof Gebstättel von München besprochen hatte. Vor allem ließ die Bevormundung der Kirche durch den Staat das Unternehmen als undurchführbar erscheinen. Auf den Bericht hin, den der Nuntius nach Rom geschickt hatte, unternahm Leo XII. vorerst nichts Weiteres in dieser Sache⁷⁵.

Man kann annehmen, daß der hl. Vater, wenn er ausdrücklich die Ansiedlung der Redemptoristen in Bayern wünschte, wohl auch wieder seinen ursprünglichen Plan verfolgte, Deutschland missionieren zu lassen. Der König bat nun P. Passerat um die Ordensregel und fragte gleichzeitig an, ob vier Patres zur Gründung eines Klosters in München zur Verfügung gestellt werden könnten. Jedoch gelang es der liberalen Partei und dem Minister Graf Armansperg den König noch umzustimmen, so daß in das bereits bereitgestellte ehemalige Hieronymitenkloster am Lehel die Franziskaner einzogen⁷⁶. Im Jahre 1828 wollte der Fürst Alois von Öttingen-Spielberg die Redemptoristen nach Öttingen und Hochaltingen bringen. Aber auch diese Bemühungen scheiterten, obwohl sich Bischof J. M. Sailer von Regensburg bei Minister v. Schenk und beim König dafür einsetzte. Ein ebenfalls erfolgloser Versuch wurde dann noch von Schwandorf (Oberpfalz) aus gemacht⁷⁷. Dennoch stieg auch in Bayern das Ansehen der Redemptoristen und die Zahl ihrer Freunde. Hierzu trugen vor allem die Seelsorgsarbeiten der Patres bei den Auswanderern in Nordamerika und die zunehmende Zahl der Volksmissionen im Elsaß, in der Schweiz, Belgien und Tirol bei. Die Auswandererseelsorge, der sich die Redemptoristen seit 1832 widmeten, besaß vor allem das Interesse und Wohlwollen König Ludwigs I., während die Volksmissionen, die von den Patres seit 1826 im Elsaß und in der Schweiz, seit 1833 in Belgien und seit 1840 in Tirol gehalten wurden, immer größeres Aufsehen erregten⁷⁸. Als der König anlässlich der Heiligsprechung des seligen Alfons

⁷⁵ B. Bastgen, Bayern und der Heilige Stuhl . . . , II, 777—788. Schon P. Klemens Hofbauer hatte 1788 von Warschau und 1814 von Wien aus beim Ordensgeneral und beim hl. Stuhl den Versuch unternommen, ein zentrales Studienkolleg für deutsche Redemptoristen in Rom zu gründen, um von dort aus Deutschland zu missionieren. Vgl. Joh. Hofer, 61 f., 275—278.

⁷⁶ G. Brandhuber, Die süddeutsche Provinz, in: Die Redemptoristen 1732—1932. Festgabe zur 200-Jahr-Feier der Kongregation des Allerheiligsten Erlösers, hgg. von G. Brandhuber, Bamberg 1932, 221—262, hier S. 221; Ed. Hosp, Erbe . . . , 318 f.

Am 20. April 1826 hatte v. Schenk beim Erzbischof angefragt, welche religiösen Orden er vorschlage, um den seelsorglichen Bedürfnissen in München auf Wunsch des Königs besser Rechnung zu tragen. In seinem Gutachten vom 28. April schlug der Erzbischof den Redemptoristenorden als den geeignetsten vor. Schenk merkte nun für München zuerst die Redemptoristen vor, die er aber wieder strich und dafür Augustiner notierte, mit der Begründung, daß für ein Redemptoristenkloster Ordensmitglieder aus dem Ausland erforderlich sein würden. Der König zog dann aber die Franziskaner den Augustinern vor, weil es keine altbayerischen Augustiner, wohl aber noch altbayerische Franziskaner gäbe. Vgl. B. Lins, Geschichte der bayer. Franziskanerprovinz . . . 1827—1938, 7; 22.

⁷⁷ G. Brandhuber, 221. Sailer hatte sich 1828 zwecks Einführung der Redemptoristen in Bayern auch bei Friedrich Schlegel erkundigt. Vgl. Al. Halser, 22.

⁷⁸ Vgl. S. 94 f.

am 26. Mai 1839 mit Wiener Redemptoristen in Rom zusammentraf, erkundigte er sich eingehend über die Wirksamkeit der Patres⁷⁹. Unter den ersten Freunden, welche die Redemptoristen in Bayern hatten, sind besonders zu nennen: Graf Karl August von Reisach, Bischof von Eichstätt, später Erzbischof von München und Freising und danach Kurienkardinal; der Münchener Domkapitular Heinrich Hofstätter, seit 1839 Bischof von Passau, und der Universitätsprofessor Friedrich Windischmann, der unter Erzbischof von Reisach Generalvikar war. Alle drei sollten später von großer Bedeutung für die Redemptoristen in Bayern werden.

Als Heinrich Hofstätter 1839 Bischof von Passau geworden war, galt seine besondere Sorge dem Mutter-Gottes-Heiligtum in Altötting. Im Jahre 1802 war das säkularisierte St. Anna-Kloster der Franziskaner in Altötting zu einem sogenannten „Zentral“- oder „Aussterbekloster“ für die Kapuziner bestimmt worden. Innerhalb von 22 Jahren sind dann in Altötting 130 Kapuziner gestorben, so daß 1825 nur noch 10 Patres, von welchen der jüngste 53 Jahre alt war, zur Betreuung der großen Wallfahrt übriggeblieben waren. König Ludwig I. machte 1826 diesem unwürdigen „Aussterbezustand“ ein Ende, indem er die Wiederaufnahme von Novizen gestattete⁸⁰. Weil die Zahl der Kapuziner für die Wallfahrtsseelsorge zu klein war, hatte der König im gleichen Jahr ein Wallfahrtspriesterhaus in Altötting gegründet, von dem aus an die 9 Weltpriester unter der Leitung eines Wallfahrtsdirektors in der Wallfahrtsseelsorge tätig sein sollten⁸¹. Bischof Hofstätter wollte die Wallfahrt noch weiter ausbauen, und hierbei sollten noch andere Ordensgenossen-schaften mitwirken. Am 21. Januar 1841 wandte er sich direkt an den König, am 25. Januar an Minister von Abel und bat um die Zulassung der Jesuiten und Redemptoristen in Altötting. Minister von Abel befürwortete im Schreiben vom 9. März beim König dieses Gesuch, wobei er sich besonders für die Jesuiten einsetzte. Der König lehnte die Berufung der Jesuiten nach Bayern ab, genehmigte durch Reskript vom 11. März 1841 für Altötting 15—20 Redemptoristen und beauftragte den Passauer Bischof mit ihrer Einführung. Die entsprechende Ministerialentschließung trägt das Datum des 14. März 1841⁸². Gleich am 15. März wandte sich Bischof Hofstätter an P. Friedrich Poesl⁸³ in Wien, einem ehemaligen Studienfreund aus München, und teilte ihm mit, daß der König das vormalige Jesuitenkolleg nebst Kirche, St. Magdalena, den Redemptoristen übergebe und wünsche, daß bald mindestens 15 Patres nach Altötting kämen⁸⁴. P. Passerat, Generalvikar der Kongregation

⁷⁹ Ed. Hosp, Erbe . . . , 320.

⁸⁰ A. Eberl, 463—471.

⁸¹ RPAG ChrStud I, 11; Al. Halser, 107—111.

⁸² G. Brandhuber, 221 f.; Fr. X. Zacher, 196 f.; Ed. Hosp, Erbe . . . , 320.

⁸³ P. Friedrich Poesl, geboren am 1. September 1806 in Landshut; 1829 Priesterweihe; Dr. theol. in München; seit 1833 Dozent für Kirchengeschichte und Kirchenrecht in Passau; 1837 Ordensprofesß; Präfekt der Studenten in Mautern und Dozent; 1841 Novizenmeister in Altötting; später Rektor in Pittsburg (USA), Trier und Maria-Hamilton (Westf.); am 27. Juli 1876 in Puchheim (Österreich) gestorben. Vgl. M. De Meulemeester, Bibliographie . . . , II, 331—333; III, 370; Kurze Lebensbilder der verstorbenen Redemptoristen der Ordensprovinz von Niederdeutschland, Dülmen 1896, 55—60.

⁸⁴ Ed. Hosp, Erbe . . . , 320 f.; RPAG ChrAO I, 3 f.

außerhalb Italiens, gab von Wien aus umgehend die Erlaubnis zur Neugründung in Altötting⁸⁵. Am 27. März machte Bischof Hofstätter den Redemptoristen zwei neue Angebote, und zwar die Wallfahrtskirche und das Kloster Maria-Hilf in Passau und Schloß Freudenhain bei Passau, letzteres als Noviziats- und Studentatshaus der Kongregation. Gleichzeitig stellte der Bischof das bisherige Wallfahrtspriesterhaus in Altötting für die Patres in Aussicht. Die beiden Projekte in Passau kamen nicht zur Ausführung, obwohl sich der Bischof auch später noch darum bemühte, den Patres die Wallfahrt auf dem Maria-Hilf-Berg in Passau zu übergeben. Hingegen rechneten die Patres von Anfang an mit einem eigenen Noviziatshaus in Altötting, das dann gleichzeitig als Exerzitienhaus für Priester und Laien gedacht war⁸⁶.

P. Passerat bestimmte aus den Häusern Bischenberg (Elsaß), Freiburg (Schweiz), St. Truiden (Belgien), Wittem (Holland) und aus den österreichischen Klöstern Innsbruck, Eggenburg, Mautern, Leoben und Wien die ersten 15 Patres für Altötting. Hinzu kamen vier Laienbrüder⁸⁷. Am Ostermontag 1841, den 12. April, reisten die ersten sieben Patres und die vier Laienbrüder von Wien ab. Es waren die Patres Ernst Glaunach, Johann B. Schöfl, Joseph Niemetz, Friedrich Poesl, Emanuel Hauptmann und Franz Kuhn, die unter der Leitung ihres neuen Obern P. Franz von Bruchmann⁸⁸ donauaufwärts fuhren. Am 15. April abends kam man in Passau an. Den Ordensleuten wurde ein überaus feierlicher und herzlicher Empfang von der Stadt, dem Klerus und dem Volk bereitet. Im Dom hieß der Bischof an der Spitze des Domkapitels die Redemptoristen in seinem Bistum willkommen. Am nächsten Tag begleitete der Bischof selbst die Weiterreisenden nach Altötting, wo man am 17. April ankam. Wie der Altöttinger Klosterchronist bis ins Einzelne gehend die Reise von Wien über Passau nach Altötting schildert, so wird ebenfalls über viele Seiten der feierliche Empfang in Altötting, die Einführung in die Gnadenkapelle, in die Magdalenenkirche, die nunmehrige Ordens-

⁸⁵ Am 26. März schrieb P. Passerat an P. General: „Das Werk, das Papst Leo XII. als Nuntius in Bayern begann, das Bischöfe förderten mit Unterstützung aller katholischen Männer von Ansehen, was alle religiösen Bürger wünschten, ist vollendet. Der König von Bayern hat die Zulassung unserer Kongregation in Bayern bestätigt. Der Bischof von Passau hat uns Altötting angewiesen, wo Haus und Mitglieder vom König erhalten werden. Es wurde die unverzügliche Antwort innerhalb eines Tages oder vielmehr einer Stunde gefordert, damit, wie der Bischof sich ausdrückt, nicht die Gegner sich vereinigen. Daher habe ich mit meinen Konsultoren die Zustimmung Euerer Paternität vorausgesetzt und die Gründung angenommen. Es müssen sofort 15 hin, die ich aus allen Häusern zusammennehme. Ich bitte also um Bestätigung“. Zit. n. Ed. Hosp, Erbe . . . , 321.

⁸⁶ G. Brandhuber, 222.

⁸⁷ RPAG ChrAÖ I, 8; 52.

⁸⁸ Franz Ritter v. Bruchmann, am 5. April 1798 in Wien geb.; Studium seit 1817 in Wien und Erlangen (bei Schelling); 1827 Dr. jur. utr. u. Vermählung; trat in den österr. Staatsdienst; Mitglied des Wiener Schubertkreises; 1831 nach dem Tod seiner Frau Redemptorist; 1833 Priester; 1847—1854 Provinzial der Österreichischen, seit 1849 Deutschen Ordensprovinz; 1855—1865 Provinzial der Deutschen, seit 1859 Oberdeutschen, Ordensprovinz; am 23. Mai 1867 in Gars a. Inn gestorben. Vgl. M. De Meulemeester, Bibliographie . . . , III, 266; Neue Deutsche Biographie, II, Berlin 1955, 642; Moritz Enzinger, Franz v. Bruchmann, in: Veröffentlichungen des Museum Ferdinandeum in Innsbruck, Heft 10, Innsbruck 1930, 117—379.

kirche der Patres, und in das Wallfahrtspriesterhaus berichtet⁸⁹. Bezeichnend für das damalige religiöse Empfinden, für Stil und Form und die Gemütsart, in denen und aus denen heraus das religiöse Leben in Liturgie und Frömmigkeitsübungen gestaltet wurde, sind die einleitenden Sätze des Kapitels: Empfang in Altötting am 17. April. Der Einzug in die Gnadenkapelle: „Diesen Tag, welchen Gott gemacht, erfreuen und frohlocken wir über ihn; erfreuet habe ich mich in dem, was mir gesagt worden: wir werden gehen in das Haus des Herren; in deinen Vorhöfen, o Jerusalem, werden unsere Füße stehen; dahin wallen die Gemeinden, die Zünfte des Herrn, Jerusalem zum Zeugnisse, zu bekennen den Namen der Herrin. — Wohlan ihr Zünfte Altöttings, auserwählte Gemeinde, auf ihr Knaben, ihr Töchter Jerusalems, aufblühende, weibliche Jugend, in die Farbe der Unschuld gekleidet, von zweien Jungfrauen gehütet, Töchter Mariens von England⁹⁰ im zünftigen Ordenskleide, tretet voraus, die Ankunft der Gottgesandten zu segnen. Folget der Jugend, ehrwürdige Söhne des seraphischen Vaters, Brüder und Väter im Geleite des hohen, ehrfurchtgebietenden Greises, eures Provinziales; und ihr Diener Mariens, der Gnadenvollen, Gesalbte des Herrn, wachsame Hirten der Pilger, die ihr barmherzig den Wanderern nach Jericho die tiefen Wunden verbindet, schließet euch an dem festlichen Zuge. Auf, Brüder, folget! Brüder folget unseren Vorläufern auf den Gnadenweiden Mariae, wir werden gehen in das Haus des Herrn; unsere Füße werden in deinen Vorhöfen stehen, o Jerusalem: von des Herren Mutter ist dies geschehen, und es ist wunderbar in unseren Augen“⁹¹. Außer dem Wallfahrtspriesterhaus und der Magdalenenkirche wurde dem Orden der größte Teil des anstoßenden, ehemaligen Jesuitenkollegs zur Verfügung gestellt, welches aber wegen notwendiger Bauverbesserungen und Umbaus erst am 3. Dezember 1841 bezogen werden konnte⁹².

Nicht nur der Bischof, der Klerus und das Volk empfinden mit Freude, Anteilnahme, ja sogar mit einer uns heute überschwenglich erscheinenden Begeisterung die Ordensleute, auch die Regierungsstellen kamen ihnen freundlich und zuvorkommend entgegen. Besonderes Wohlwollen zeigte Minister von Abel den Redemptoristen gegenüber. So antwortete der Minister am 2. Mai 1841 auf ein erstes Schreiben des Rektors, P. Bruchmann: „Mit großer Freude und den frohsten Erwartungen habe ich Ihrer und ihrer frommen Ordensbrüder Ankunft in Bayern begrüßt. — Möge ihr Orden bei uns wachsen und gedeihen, möge ihm bald die Eröffnung von Missionsgottesdiensten, die Übernahme auch anderer Anstalten noch möglich werden. Dieses ist mein inniger Wunsch. Indem ich mich mit den Meinigen Ihrem und Ihrer hochw. Ordensbrüdern frommen Gebete recht dringend empfehle . . .“⁹³.

⁸⁹ RPAG ChrAÖ I, 10—28; Fr. X. Zacher, 198; G. Brandhuber, 222.

⁹⁰ Gemeint sind die Englischen Fräulein, deren Gründerin Maria Ward gewesen ist.

⁹¹ RPAG ChrAÖ I, 20 f.

⁹² Ebd., 32 ff.; G. Brandhuber, 223.

⁹³ Zit. nach der Abschrift in der Chronik von Altötting, RPAG ChrAÖ I, 35. Am 27. und 28. August 1841 trafen sich Bischof Hofstätter und Minister v. Abel in Altötting. Der Minister, der als „ein Mann vom schlichten Außern, riesig hohem Wuchse, in den Mitteljahren, besonnen und gelassen in Gang und Sprache, bescheiden und erst in Ausdruck und Gebärde“ beschrieben wird (ChrAÖ I, 75), versprach den Patres, seine Vermittlung und seinen Einfluß für die Anliegen des Hauses einzusetzen. (Ebd., 74—79.)

Die Patres übernahmen nun direkt ihre neuen Aufgaben als Wallfahrtsseelsorger. Die bisher in der Wallfahrtsseelsorge arbeitenden 7 bis 8 Weltpriester (meist waren es Neugeweihte, welche nach Altötting geschickt wurden), die der Staat unterhielt, wurden somit von den Redemptoristen abgelöst. Die Zahl der Patres, die jetzt die Wallfahrtsseelsorge übernehmen sollten, wurde mit 15 bis 20 angegeben. Dabei sollten aber die Ausgaben des Staates für 15 Patres nicht höhere sein als die für die früheren 7 bis 8 Weltpriester; eine besondere Vergütung wurde allein für die übrigen 5 Patres bereitgestellt⁹⁴. Von Anfang an mußten sich die Ordensleute dem bischöflichen Ordinariate gegenüber entschieden für die Erfüllung des vom Bischof gemachten Versprechens einsetzen, daß die Kongregation sich ganz ihren eigenen Gesetzen entsprechend betätigen und entfalten könne. Kompetenzstreitigkeiten und große Empfindlichkeit des Bischofs führten im Laufe der Jahre zu erbitterten Auseinandersetzungen.

Die meiste Arbeitskraft der Redemptoristen in Altötting war durch die Betreuung der Wallfahrt beansprucht. Im Folgenden seien die gottesdienstlichen Verpflichtungen aufgeführt, welche den Patres als Wallfahrtsseelsorger übertragen waren.

Verzeichnis der Funktionen und Verrichtungen der Wallfahrtspriester.

I Funktionen der Wallfahrtspriester in der Kapelle.

A Ordentliches

- 1) Täglich die hl. Messe zu einer bestimmten Stunde.
- 2) Täglicher Rosenkranz nach dem Ave-Läuten.
- 3) An allen Sonntagen nach der Vesper in der Pfarrkirche wird in der Kapelle der Engel des Herrn oder die laur. Litanei gebetet. Dies gilt auch nach den sonstigen Vespers in der Pfarrkirche.
- 4) Alle Montage, Dienstag und Donnerstag der Fasten das Miserere mit zweimaligen Segen; alle Freitage aber das Stabat Mater.

B Außerordentliches

Während der Wallfahrtszeit finden folgende außerordentliche Funktionen statt:

- 1) Ein- und Ausbegleiten der Kreuzzüge nebst kurzen Anreden und dem Segen mit dem Kreuzpartikel, in der Kapelle aber mit dem Ciborium.
- 2) Motivämter, welche von den Wallfahrern bezahlt werden.
- 3) Litaneien, welche von den Wallfahrern bezahlt werden.
- 4) Am Sonntag nach Mariä Namensfest, als dem Kirchweihfest, wird um 6 Uhr eine solemne Litanei gehalten, und so noch zwei Samstage darauf.

II Funktionen in der Wallfahrts- oder Magdalenenkirche.

- 1) An allen Werktagen des Jahres um 6 Uhr morgens wenigstens eine hl. Messe.
- 2) An allen Sonn- und Festtagen von $\frac{1}{2}7$ bis 7 Uhr Frühpredigt.
- 3) Vom Beginn der österlichen Beichtzeit bis zum Sonntag nach dem Fest Allerheiligen hält von 5 Uhr morgens bis 12 Uhr mittags, und nachmittags von $\frac{1}{2}3$ bis $\frac{1}{2}7$ Uhr abwechselnd jederzeit ein Wallfahrtspriester

⁹⁴ G. Brandhuber, 223.

die Stundenvigilanz im Beichtstuhl, auch wenn keine Wallfahrer und Kreuzzüge angekommen sind. Sind aber Kreuzzüge angekommen, so erscheinen sämtliche Wallfahrtspriester sogleich in ihren Beichtstühlen von morgens $\frac{1}{2}$ 5 bis 12 Uhr mittags und nachmittags von $\frac{1}{2}$ 3 bis $\frac{1}{2}$ 7 Uhr.

- 4) An den Fastnachttagen ist das vierzigstündige Gebet.
- 5) Am 4. März beginnt eine neuntägige Franz-Xaveri-Andacht. Täglich ist auf dem Altare, der dem Heiligen geweiht ist, eine Messe. An Werktagen ist die hl. Messe um 6 Uhr, an Sonntagen um 7 Uhr. Während der Messe wird der Rosenkranz samt Litanei gebetet. Vor und nach der Messe wird mit dem Ciborium der Segen gegeben.
- 6) Am Feste des hl. Joseph ist um 10 Uhr nach geendetem pfarrlichen Gottesdienst ein feierliches Amt, und nachmittags um 1 Uhr Predigt wegen des Prinzipalfestes der Bruderschaft des hl. Joseph. Danach ist Verlesung der verstorbenen Bruderschaftsmitglieder mit anschließender Litanei. Während der folgenden Woche ist dann um 6 Uhr am Hochaltar täglich eine Messe. Während derselben wird der Rosenkranz gebetet. Vorher und nachher wird der Segen gegeben. Für die Josephsbruderschaft werden dann noch nach der Oktav acht hl. Messen um 6 Uhr in der St. Josephs Kapelle gehalten.
- 7) Am Feste Mariä Verkündigung wird um 5 Uhr früh vom Präses der Marianischen Kongregation das Allerheiligste ausgesetzt. Um 10 Uhr ist feierliches, dreiherriges Amt. Um 1 Uhr im Kongregationssaal Predigt, danach Prozession, der alle Wallfahrtspriester beiwohnen.
- 8) Am Sonntag Judica, als dem Titularfest der Bruderschaft vom guten Tode, ist ein zehnstündiges Gebet. Um 6 Uhr Aussetzung, nachmittags nach der Predigt wird das Allerheiligste wieder eingesetzt.
- 9) Am dritten Sonntag in jedem Monat ist die Predigt vom guten Tod mit Verlesung der innerhalb des Monats verstorbenen Mitglieder. Danach sakramentaler Segen.
- 10) Festlegung der Ordnung für die Kartage.
- 11) In der Fronleichnamsoktav ist täglich um 6 Uhr hl. Messe vor ausgesetztem Allerheiligsten. Am Abend Litanei mit zweimaligem Segen.
- 12) Am Sonntag vor dem Magdalenenfest wird das Patrozinium gefeiert. Am Vorabend ist um 3 Uhr Vesper, am Tage selbst um 8 Uhr Predigt, danach das Hochamt, nachmittags Vesper.
- 13) Im Oktober, am Sonntag nach St. Gallus, ist das Kirchweihfest. Der Gottesdienst ist wie am Patroziniumstag.
- 14) Am 3. Dezember beginnen die Xaveri-Litaneien durch acht Tage hindurch.
- 15) Am letzten Tag im Jahre ist um 4 Uhr nachmittags die Dank- oder Schlußpredigt, anschließend Te Deum.
- 16) Am ersten Sonntag jeden Monats wird nachmittags um 2 Uhr am Franz-Xaver-Altar vor ausgesetztem Ciborium der Missionsrosenkranz mit anschließender Litanei gebetet.
- 17) Am 10. Oktober, 13. November, 3. Dezember, 5. Februar, 17. Juni, 21. Juni und 31. Juli sind die sogenannten Jesuiten-Ämter zu halten.

III Funktionen in der Pfarrkirche:

An den Marienfesten, an den zweiten Feiertagen vor Weihnachten, Ostern und Pfingsten, am Sonntag vor dem Michaelstag und am Schutzengelfest müssen die Patres in der Pfarrkirche die Predigt übernehmen. Ebenfalls sind die Patres zum Levitierdienst in der Pfarrkirche verpflichtet. Die Prozession am Erntefest, am Fest Mariä Geburt und die Sakramentsprozession an jedem Donnerstag muß auch von den Wallfahrtsgeistlichen begleitet werden⁹⁵.

Vom Staat her waren die Redemptoristen als Wallfahrtsseelsorger nach Altötting gerufen worden. Ebenfalls drang der Bischof von Passau immer wieder darauf, daß die Wallfahrtsseelsorge die erste und eigentliche Arbeit der Patres in Altötting sei. Vorliegende Gottesdienstordnung und die große Zahl der Wallfahrer beweisen, daß die Patres mit dieser Seelsorgearbeit allein reichlich beansprucht waren. Wenn die Redemptoristen auch auf ihre spezifische Tätigkeit der Volksmission drängten und sie seit 1843 in großem Maße aufnahmen, so wurde die Seelsorge an den Wallfahrern von ihnen nicht vernachlässigt, auch wenn man sich deswegen Einschränkungen bei der Anzahl der anzunehmenden Missionen auferlegen mußte. Im übrigen war ja ein Kernstück der Mission für die meisten Gläubigen auch bei der Wallfahrt gegeben, der Empfang der Beicht und Kommunion, so daß man die Wallfahrtsseelsorge fast als eine immerwährende Mission ansehen konnte⁹⁶. Die geschilderte Gottesdienstordnung von Altötting kann man, abgesehen von einigen Abweichungen, die speziell durch die Wallfahrt gegeben waren, als exemplarisch für die damalige Form der Seelsorge ansehen. Diese Seelsorgsart und diese Formen der Frömmigkeit fanden dann auch die Missionare überall vor, wo sie Missionen hielten. Und sie paßten ihre Missionsmethode, soweit sie diesem Verständnis von Liturgie und diesen Formen religiösen Lebens nicht schon entsprach, ganz daran an.

Die erste Mission wurde vom 7.—10. November 1843 in Tuntenhausen (Erzbist. München und Freising) von den Redemptoristen gehalten. Damit war der Anfang einer dreißigjährigen Missionstätigkeit gemacht.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Die Säkularisation hatte tiefgreifend in die kirchliche Organisation eingegriffen und damit auch die Seelsorge negativ beeinflußt. Dagegen hatten die Ideen der Aufklärung, welche das wissenschaftliche und politische Leben, und dabei auch die Theologen und den höheren Klerus beschäftigt hatten, den niederen Klerus und das Volk, besonders das auf dem Land, nicht beeinflussen können. Die Wirren der Zeit und der Angriff einer radikalen Aufklärung auf die Grundlagen des Christentums hatten die christliche Substanz des Volkes, auf der dann die kirchliche Erneuerung hauptsächlich aufbaute, nicht erschüttert. Der Wegfall des katholischen Weltanschauungsstaates, der vorläufige Mangel einer damit geforderten größeren Eigenüberzeugung und Eigenverantwortung im Religiösen, die durch die Folgen der Säkularisation gefährdete Seelsorge, die schädlichen Einflüsse langer Kriegszeiten, all das waren Gegebenheiten, die das christliche Leben des Volkes berührt hatten. Eine direkte Gefährdung des christlichen Glaubens des Volkes oder gar ein Einbruch in denselben

⁹⁵ OAP 09116.

⁹⁶ Zur Tätigkeit der Redemptoristen in Altötting vgl. Alois Maier, Die segensreiche Tätigkeit der Redemptoristen in Altötting von 1841 bis zur Vertreibung 1873, Nr. 2 des Marianischen Jahrbuches, hgg. v. J. B. Mehler, Regensburg 1929.

hatte aber noch nicht stattgefunden. Auch waren die Formen des religiösen Lebens in Liturgie und religiösem Brauchtum, die ihre letzte große Ausprägung im Barock erhalten hatten, stärker als der Rationalismus eines aufgeklärten Staatskirchentums gewesen. Gelitten hingegen hatte das sittliche Leben des Volkes, die Verwirklichung des Christentums im praktischen Leben. Hier nun lag der Hauptansatzpunkt der Volksmissionen.

Der kirchengeschichtliche Ort der Volksmissionen ist die kirchliche Erneuerungsbewegung in Bayern im 19. Jahrhundert. Ja, die Bischöfe sahen sogar in den Volksmissionen das entscheidende Mittel für die religiöse Erneuerung des Volkes.

4. Kapitel: Äußere Voraussetzungen und bedeutende Geschehnisse für die Entwicklung der Volksmissionen in Bayern

Das Wirken der Redemptoristen, vor allem ihre Tätigkeit als Volksmissionare war in starkem Maße von dem damaligen Verhältnis zwischen Kirche und Staat beeinflusst. Zur Beeinträchtigung der Volksmissionen durch die staatskirchliche Praxis, wie sie König und Regierung handhabten, kamen heftige Angriffe aufgeklärter und liberaler Kreise gegen diese Form der Seelsorge. Nach dem Revolutionsjahr 1848 wuchs gegenüber dem Staate das Selbstbewußtsein der Katholiken, die sich jetzt in gemeinsamen Aktionen zusammenschlossen, um ihre Anliegen und Interessen einheitlich und mit größerem Nachdruck zur Geltung zu bringen und zu verteidigen. (Vgl. Beginn der Katholikentage und Bischofskonferenzen, zunehmende Vereinstätigkeit.) Bei dem nun einheitlichen, nachdrücklichen und zielbewußten Ringen der Kirche um Selbständigkeit und Freiheit gegenüber dem Staat spielten die Volksmissionen insofern eine Rolle, als die Bischöfe gerade die Missionen als Beispiel sahen und nahmen, ihr ausschließliches Recht in seelsorglichen Angelegenheiten gegenüber staatlichen Einmischungen in die Seelsorge einzufordern und zu verteidigen.

In Bayern konnten die Auseinandersetzungen zwischen Episkopat und Regierung durch königliche Entschlüsse vom 8. April 1852 und 9. Oktober 1854 in wesentlichen Fragen grundsätzlich beigelegt werden. Den Zeitauffassungen und -umständen entsprechend waren die Rechte der Bischöfe weitgehend vom Staat respektiert worden¹. Damit war es denn auch zu einer tragbaren Regelung hinsichtlich der staatlichen Aufsicht über die außergewöhnlichen kirchlichen Feierlichkeiten gekommen, so daß sich von daher die Durchführung von Volksmissionen ziemlich ungestört entfalten konnte.

Die Entwicklung der Redemptoristenvolksmission war ebenso von der Entfaltung des Ordens selbst abhängig. So wird auch davon in diesem Kapitel die Rede sein müssen.

¹ Karl Weber, Neue Gesetz und Verordnungen Sammlung für das Königreich Bayern, Bd. IV, Nördlingen 1885, 654—660. Vgl. auch H. Brück, III², 87—101; H. Rall, König Max' II. von Bayern und die katholische Kirche. Eine Vorstudie, in: HJG 74 (1955) 739—747; (Anonymus), Systematische Zusammenstellung der Verhandlungen des bayer. Episkopates mit der Königl. Bayerischen Staatsregierung von 1850—1889 über den Vollzug des Konkordates, Freiburg 1905.

1) *Zulassung der Volksmissionen in Bayern und diesbezügliche staatliche Bestimmungen*

Grundlegende Voraussetzung für den Beginn, den äußeren Verlauf und die Entwicklung der Volksmissionen waren die staatlichen Verordnungen, die hinsichtlich der Volksmissionen erlassen wurden. Die Abhaltung von Volksmissionen unterstand der speziellen Erlaubnis des Königs; denn diese Übungen zählten zu den außerordentlichen kirchlichen Feierlichkeiten, für welche gemäß § 79 des Religionsediktes die ausdrückliche Bewilligung des Souveräns eingeholt werden mußte. Die Paragraphen 76—79 des Religionsediktes wurden bei den Auseinandersetzungen um die Missionstätigkeit immer wieder zitiert, bildeten sie ja die Grundlage für die Verordnungen, mit denen der Staat in die Seelsorge eingriff.

§ 76 „Unter Gegenständen gemischter Natur werden diejenigen verstanden, welche zwar geistlich sind, aber die Religion nicht wesentlich betreffen, und zugleich irgend eine Beziehung auf den Staat und das weltliche Wohl der Einwohner desselben haben.

Dahin gehören:

- a) alle Anordnungen über den äußern Gottesdienst, dessen Ort, Zeit, Zahl etc.;
- b) Beschränkung und Aufhebung der nicht zu den wesentlichen Teilen des Kultus gehörigen Feierlichkeiten, Prozessionen, Nebenandachten, Ceremonien, Kreuzgänge und Bruderschaften;
- c) Errichtung geistlicher Gesellschaften und sonstiger Institute und Bestimmung ihrer Gelübde;
- d) organische Bestimmungen über geistliche Bildungs-, Verpflegungs- und Strafanstalten;
- e) Einteilung der Diözesen, Dekanats- und Pfarrsprengel;
- f) alle Gegenstände der Gesundheitspolizei, insoweit diese kirchliche Anstalten mit berühren“.

§ 77 „Bei diesen Gegenständen dürfen von der Kirchengewalt ohne Mitwirkung der weltlichen Obrigkeit keine einseitigen Anordnungen geschehen“.

§ 78 „Der Staatsgewalt steht die Befugnis zu, nicht nur von allen Anordnungen über diese Gegenstände Einsicht zu nehmen, sondern auch durch eigene Verordnungen dabei alles dasjenige zu hindern, was dem öffentlichen Wohle nachteilig sein könnte“.

§ 79 „Zu außerordentlichen kirchlichen Feierlichkeiten, besonders wenn dieselben an Werktagen gehalten werden wollen, muß allezeit die spezielle königliche Bewilligung erholt werden“².

² §§ 76—79 der Beilage II zu Tit. IV § 9 der Verfassungsurkunde des Reiches vom 26. Mai 1818. Vgl. Die Verfassungsurkunde des Königreichs Bayern (v. 1818) nebst den auf die Verfassung bezüglichen Gesetzen, hgg. von Robert Piloty, 2. Aufl. bearbeitet von C. A. von Suttner, München 1907, 133 f.; hier auch Hinweise auf die Kommentare zur Verfassung.

Die kirchlichen Stellen beriefen sich ihrerseits auf das Konkordat, und zwar auf Artikel XII desselben, in welchem den Erzbischöfen und Bischöfen umfassende und freie Ausübung ihres Hirtenamtes garantiert wird. Ausdrücklich ist dabei auch die Anordnung öffentlicher Gebete und anderer frommer Übungen zum Wohle von Kirche und Staat genannt. Der Text dieses Artikels lautet:

„Pro Regimine Dioecesium Archiepiscopis et Episcopis id omne exercere liberum erit, quod in vim pastoralis eorum ministerii sive ex declaratione, sive ex dispositione Sacrorum Canonum secundum praesentem et a Sancta Sede adprobata Ecclesiae disciplinam competit, ac praesertim“: Hierbei heißt es dann unter Abschnitt ‚g‘: „Praescribere vel indicare preces publicas, aliaque pia opera, cum id bonum Ecclesiae, vel Status, aut Populi postulet...“³.

Von Anfang an bemühten sich die Redemptoristen in Altötting, die notwendige königliche Erlaubnis zur Abhaltung von Volksmissionen zu erlangen, um ihre eigentliche Seelsorgsarbeit in Bayern beginnen zu können. Noch waren aber Widerstände und Vorurteile gegen die Volksmission zu beseitigen. Als bei dem Besuch von Bischof Hofstätter und Minister von Abel in Altötting während des Sommers 1841 der Bischof in Gegenwart des Ministers „an das Bedürfnis und die Zweckmäßigkeit baldiger Missionen in Bayern erinnerte, welche in Passau unter seinen Augen beginnen sollten, auf daß sie von dort aus umso mehr Ansehen und Aufnahme gewännen“⁴, übergang der Minister absichtlich dieses Thema. Es war noch ein zu „heißes Eisen“, das man von staatlicher Seite nicht anfassen wollte.

Schon im Herbst 1840 hatte das erzbischöfliche Ordinariat von München und Freising versucht, mit der Durchführung von Volksmissionen im Erzbistum zu beginnen. Das Ordinariat hatte am 2. November 1840 der Regierung von Oberbayern mitgeteilt, daß es dem Pfarramt Heldenstein die Erlaubnis erteilt habe, von den Jesuiten für das Volk geistliche Übungen abhalten zu lassen⁵. Die Regierung war aber nicht dazu bereit, sich vor vollendete Tatsachen stellen zu lassen. Im Schreiben vom 14. November wurde das Ordinariat von der Regierung gebeten, die geistlichen Übungen näher zu bezeichnen, „um nach Maßgabe von §§ 76—79 der Beilage II zur Verfassungs-urkunde die allerhöchste Bewilligung erholen zu können“⁶. Der damalige Generalvikar Martin von Deutinger setzte in einem ausführlichen Bericht (27. November 1840) der Regierung Sinn und Zweck der Volksmissionen auseinander. „Der Zweck der geistlichen Übungen für das Volk⁷ ist eine gründliche Erneuerung des religiösen und sittlichen Lebens einer ganzen Gemeinde mittels einer aufrichtigen Prüfung des bisherigen Lebens und der Fassung

³ Artikel XII des Konkordates vom 5. Juni 1817. Veröffentlichung des Konkordates als Anhang zu § 103 der II. Verfassungsbeilage, des sog. Religionsediktes. Zu Art. XII vgl. Piloty-Suttner, 154 ff.

⁴ RPAG ChrAO I, 75.

⁵ StAObb RA 2528/10010 (= Generalakt: Volksmissionen).

⁶ Ebd.

⁷ Man gab den Volksmissionen vielfach auch den Namen ‚Geistliche Übungen für das Volk‘ oder ‚Volksexerzitien‘. Innerhalb der kirchlichen Restauration hatte eine Exerzitienbewegung eingesetzt. Was den Geistlichen und Gebildeten durch die Exerzitien gegeben wurde, wollte man dem Volk durch die Volksmissionen zukommen lassen.

guter Vorsätze für die Zukunft“. Diese Übungen beständen „1) in einer Reihe zusammenhängender Betrachtungen über jene Glaubenswahrheiten, welche besonders geeignet sind, dem Menschen seine Bestimmung für die Ewigkeit lebhaft vor Augen zu stellen, ihm Abscheu gegen die Sünde einzuflößen und ihn zu einem wahrhaft christlichen Lebenswandel aufzumuntern; 2) in besonderen Unterrichten für die verschiedenen Stände, in welchen den Kindern, Jünglingen und Jungfrauen, sowie den Eheleuten ihre Standespflichten und ihre Pflichten gegen die Obrigkeit und Untertanen ausführlich erklärt werden; 3) in feierlichen Unterrichten über die heiligen Sakramente der Buße und des Altares und im Empfang derselben, wobei besonders häufige Generalbeichten abgelegt werden“. Es wird betont, daß Feierlichkeiten und Prozessionen außerhalb der Kirche nicht stattfänden, sondern daß diese Übungen mit einigen erhebenden Andachten im Gotteshaus beschlossen würden. Was die Dauer der Übungen betreffe, würden sie unter Berücksichtigung der Verhältnisse, und besonders der Arbeiten des Volkes, kürzer oder länger ausfallen; wegen der Beichten müßten sie aber mindestens drei bis vier Tage dauern. In anderen katholischen Ländern leiteten solche Exerzitien gewöhnlich Ordensgeistliche z. B. Redemptoristen oder Jesuiten, auf alle Fälle sollten es aber solche Priester sein, die mit der Gemeinde in keinem näheren Verhältnis ständen, „weil überhaupt ein neuer Vortrag mehr Eindruck macht, bei der Rüge der Laster und Mißbräuche der Verdacht der Persönlichkeiten wegfällt und zugleich den Pönitenten größere Freiheit gegeben ist, einem unbekanntem Priester ihren Gewissenszustand zu eröffnen“. Jedweder Zwang auf das Volk bei diesen Exerzitien sei ausgeschlossen; auch würden den Gemeinden keine Kosten verursacht. Durch den Ernst dieser Tage sei auch jene Besorgnis unbegründet, daß bei dieser Gelegenheit der Wirtshausbesuch zunehme und andere Unordnungen entstünden. Weil die Teilnahme an diesen Übungen völlig freigestellt sei, würde die Arbeit sicher auch nicht leiden. „Bei der immer weiter sich verbreitenden Unsittlichkeit aber kann es wohl nur als wünschenswert erscheinen, daß eine christliche Gemeinde einige Tage vorzugsweise für das Heil ihrer Seelen verwendet“. Es wird dann noch darauf hingewiesen, daß die Erfahrung von Jahrhunderten den großen Nutzen dieser Übungen beweise, wie es ja auch in jüngster Zeit die Redemptoristenmissionen in mehreren Gegenden von Tirol bewiesen hätten. „Aus den vorstehenden Gründen hat seine Exzellenz, der hochwürdigste Herr Erzbischof, sich bewogen gefunden, dem Gesuch des Pfarrers zu Heldenstein zu willfahren, und zweifeln umso weniger daran, daß die jenseitige verehrte Stelle dasselbe allerhöchsten Ortes begutachten werde, als bei dem unleugbar außerordentlichen Verfall der Sittlichkeit auch außerordentliche Mittel der Besserung dringend geboten sind, und nach der oben gegebenen Erläuterung der Zwecke und der Art der Abhaltung dieser Exerzitien, dieselben in die geistliche Sphäre und zu jenen Anordnungen gehören, welche den Bischöfen vermöge ihres apostolischen Amtes und der Sendung Jesu Christi obliegen“⁸. In diesem Bericht sind die Anliegen und der Hauptaufbau der damaligen Volksmissionen kurz umrissen. Gleichzeitig zeigt das Schreiben aber auch einige Einwände auf, die vom Staat gegen solche außergewöhnliche religiöse Übungen gemacht wurden. Im letzten Teil des Briefes kommt der Protest der Kirche gegenüber der Be-

⁸ Dieses Schreiben befindet sich ebenfalls im StAObb RA 2528/10010.

vormundung durch den Staat zum Ausdruck. Minister von Abel, der das Gesuch beim König sehr befürwortete, erhielt eine abschlägige Antwort. „Der Exerzitien Heilsamkeit sehe ich sehr gut ein, gleichfalls aber, daß Jesuiten nicht notwendig sind“⁹. Das Vorhaben, die Volksmissionen einzuführen, war also vorerst hauptsächlich daran gescheitert, daß zur Zeit nur Jesuiten als Volksmissionare in Betracht kamen. Das Ordinariat in München erhielt aber keine Antwort auf dieses ausführliche Schreiben des Generalvikars.

Zwei Jahre später, am 16. November 1842, wurde die Bitte erneuert, indem diesmal die Redemptoristen für die Durchführung von Exerzitien auf dem Lande vorgeschlagen wurden. Gleichzeitig erinnerte das Ordinariat an das unbeantwortet gebliebene Schreiben vom 27. November 1840¹⁰. Wiederum schwieg die Regierung in München, vielleicht in der Hoffnung, daß die Angelegenheit allmählich in Vergessenheit geriete und sich so von selbst löse. Die Redemptoristen wurden aber durch ihre Tätigkeit in Altötting und durch die Aushilfen, die sie in den Pfarreien übernahmen, immer bekannter. So weckten sie bei vielen Pfarreien den Wunsch nach richtigen Volksmissionen. Die katholische Zeitschrift „Sion“, die in Augsburg herauskam, war von ihrem Erscheinen im Jahre 1832 an regelmäßig für die Volksmissionen eingetreten. Beweisführungen über die Notwendigkeit von Volksmissionen gerade in dieser Zeit, wobei Deutschland keineswegs auszuschließen sei, Auseinandersetzungen mit den Argumenten der Gegner folgten ausführliche Schilderungen von Missionen, speziell auch von Redemptoristenmissionen in Frankreich und Belgien¹¹. Dadurch waren auch in Bayern die Volksmissionen ins Gespräch gekommen, und das Bedürfnis nach ihnen wurde immer stärker. Am 19. März 1843 wandte sich das erzbischöfliche Ordinariat erneut an die Regierung von Oberbayern. Man erinnerte daran, daß weder auf das Schreiben vom 27. November 1840, noch auf die Bitte vom 16. November 1842, den Redemptoristen die Erlaubnis zur Abhaltung von Exerzitien auf dem Lande zu geben, eine Antwort erfolgt sei. Wiederum bat man um die erwünschte Genehmigung. Zwei neue Gesuche um Bewilligung von Volksmissionen, eine aus der Pfarrei Hohenegglkofen, vom 16. Oktober 1842, und das andere aus Tuntenhausen, vom 12. März 1843, wurden dem Schreiben an die Regierung beigelegt. Auch diesmal bekam das Generalvikariat keine Antwort. Statt dessen beschwerte sich am 6. August des Jahres die Regierung von Oberbayern beim Ordinariat, daß die Redemptoristen Aushilfen bei Bruderschaftsfesten zu missionsähnlichen Übungen ausdehnen würden¹². In der Tat versuchten die Patres, die Pfarraushilfen auszudehnen, um so in einer Pfarrei während einer Aushilfe möglichst oft predigen und möglichst lange Beicht hören zu können. Nun wartete seinerseits das Ordinariat mit einer Antwort an die Regierung. Nach zweimaliger Aufforderung (17. August und 3. September) erwiderte das Ordinariat der Regierung am 1. September

⁹ Zit. nach G. Brandhuber, 225.

¹⁰ StAObb RA 2528/10010.

¹¹ „Sion“, ‚Eine Stimme in der Kirche für unsere Zeit‘. Eine religiöse und kirchenpolitische Zeitschrift, die seit 1832 von einer Vereinigung von Katholiken in Augsburg herausgegeben wurde. Missionsberichte: 2 (1833) 589—593; 597—602; 605—610; 3 (1834) 151 f.; 1009—1015; 5 (1836) 320; 782 ff.; 6 (1837) 23.

¹² StAObb RA 2528/10010.

1843, daß die Erlaubnis von Aushilfen als eine rein geistliche Sache lediglich der bischöflichen Jurisdiktion unterliege. Hingegen mißbillige auch die erzbischöfliche Stelle, daß Aushilfen der Redemptoristen die Form von Volks-exerzitien angenommen hätten. Die Patres seien verständigt worden, „in Zukunft diese Art von Aushilfe nur dann zu leisten, wenn ihnen darüber von dem betreffenden Pfarramte eine oberhirtliche Ermächtigung vorgelegt wird“. Im weiteren Verlauf des Briefes nimmt der Generalvikar von Deutinger Stellung zu dem Konflikt, der sich aus der Handhabung der §§ 76—79 des Religionsediktes und dem Wortlaut des Konkordates ergäbe. Bisher habe man den Text der betreffenden Paragraphen des Religionsediktes von Seiten der Kirche mit größerer oder geringerer Zustimmung der weltlichen Behörden so interpretiert und ausgeführt, daß unter dem vom Gesetz gemeinten Gottesdienst und den besonderen Feierlichkeiten nur solche gemeint seien, die einen in das bürgerliche Leben eingreifenden öffentlichen Schutz erfordern, wie z. B. Prozessionen, und somit vorher der Polizei gemeldet werden müßten. Gottesdienste, die sich innerhalb der Grenzen einer rein kirchlichen Ordnung hielten, könnte man nicht dazu rechnen. „Eine weise Staatsregierung wird selbst erkennen, daß eine willkürliche Ausdehnung der genannten Paragraphen den evidentesten Widerspruch mit dem Konkordate und die unangenehmsten Konflikte zwischen Staat und Kirche herbeiführen müßte. Würde hier nicht eine Schranke der Interpretation der fraglichen Paragraphen anerkannt, so ließe sich durch diese Gesetzesstelle die gesamte geistliche Jurisdiktion bezüglich des öffentlichen Gottesdienstes für den Staat in Anspruch nehmen, der Episkopat würde in seinen heiligsten, von keiner irdischen Gewalt abhängigen, verfassungsmäßig garantierten Rechten angegriffen, und es würde eine Vermengung der geistlichen und weltlichen Macht veranlaßt, die allen Staaten, welche sie versucht haben, zum Schaden, ja zum Untergang gedient hat. Wir müssen daher gegen jede Auslegung der §§ 76—79 des Religionsediktes, welche die konkordatsmäßige und im göttlichen Recht gegründete Freiheit der Kirche untergräbt, nachdrücklich protestieren, und berufen uns hierbei auf die allerhöchste Verfügung des erlauchten Gesetzgebers Maximilian Joseph vom 15. September 1821“¹³. Der Generalvikar fährt fort, man habe vorausgesehen, daß der Staat gegen die Abhaltung von Volks-exerzitien den § 79 des Religionsediktes gebrauchen würde. Unter ausdrücklicher Wahrung der Episkopalrechte habe man in der Bemühung um den Frieden zwischen Staat und Kirche dreimal versucht, „das so wünschenswerte Einverständnis geistlicher und weltlicher Behörde in einem für die öffentliche Sittlichkeit so wichtigen Punkte herbeizuführen“. Das Schreiben schließt mit dem Hinweis, daß sich der bayerische Episkopat beim König selbst beschweren werde, wenn die Regierung nun wiederum schweige. „Wenn aber trotz diesem, nicht auf eigenen Rechten starr beharrenden Entgegenkommen der oberhirtlichen Stelle, trotz dem evidenten und täglich mehr steigenden Bedürfnis nach wirksamen Mitteln der Betreuung einer in Genußsucht und Laster heranwachsenden Generation der gerechte und tiefbegründete Wunsch des Episkopates innerhalb drei voller Jahre nicht gewürdigt wird, so müssen wir mit einigem Bedauern erklären, daß wir in der Tat in der Erfüllung unserer heiligsten Pflichten, und somit auch in unseren Rechten gehemmt sind,

¹³ Gemeint ist die sogenannte Tegernseer Erklärung. Vgl. S. 106 f.

und daß wir demnächst in Verbindung mit den übrigen bischöflichen Behörden an den Stufen des Thrones selbst Beschwerden führen müssen“¹⁴.

Minister von Abel, in dessen Händen die Weitergabe des Ordinariatsgesuches an den König lag, hatte nach der ersten abschlägigen Antwort des Königs im Jahre 1840 die Zeitumstände und die Stimmung des Königs vorerst nicht mehr für günstig gefunden, die weiteren Gesuche um Erlaubnis für die Abhaltung von Volksmissionen dem Herrscher vorzulegen¹⁵. Sicher stand Karl von Abel, der aus der kirchlichen Restauration in Bayern nicht wegzudenken ist, ganz auf der Seite der Kirche; dennoch war er überzeugt von der Notwendigkeit eines Staatskirchentums, nicht zuletzt deswegen, weil er darin einen sicheren Schutz vor den auflösenden Tendenzen der Zeit sah, die Staat und Kirche bedrohten. Als leitender Minister der Jahre 1837—1847 stand er inmitten der kirchenpolitischen Spannungen und einer konfessionell überhitzten Atmosphäre an exponiertester Stelle, so daß er zum „bestgehaßte(n) bayerische(n) Staatsmann des vergangenen Jahrhunderts“¹⁶ wurde. Von dieser Situation her, die ihm Rücksichten nach den verschiedenen Seiten aufzwang, wird man seine Entscheidungen verstehen müssen, auch jene, die den berechtigten Forderungen und Wünschen der katholischen Kirche nicht gerecht wurden; so auch seine zögernde Haltung in der Frage der Volksmissionen. Auf das letzte entschiedener fordernde Schreiben des Generalvikars vom 1. September 1843 an die Regierung entschloß sich in der Abwesenheit von Minister v. Abel dessen Stellvertreter, Freiherr von Freyberg, beim König den erbetenen Antrag zu stellen. Der am 23. September eingereichte Antrag um die Zulassung von Volksmissionen erhielt am 27. des Monats die königliche Genehmigung¹⁷. Die entsprechende Ministerialschließung, die unter dem 5. Oktober 1843 an die Regierungen von Oberbayern und Niederbayern erging, lautete: „Seine Majestät der König haben die nachgesuchte Vorname geistlicher Missionen durch die P.P. Redemptoristen¹⁸ zu Altötting, in der Pfarrei Tuntenhausen, Landgerichts Aibling, dann in andern Pfarrsprengeln von Oberbayern (resp. Niederbayern), wenn sie von dem Hochwürdigsten Herrn Erzbischofe oder von den betreffenden Hochwürdigsten Herrn Bischöfen oder von den respektiven Pfarrvorständen hiezu berufen werden,

¹⁴ Der Brief des Generalvikars vom 1. September 1843 befindet sich im StAObb RA 2528/10010.

¹⁵ In diesem Sinne hatte sich der Minister gegenüber P. Bruchmann geäußert. Vgl. G. Brandhuber, 225.

¹⁶ M. Spindler, Die kirchlichen Erneuerungsbestrebungen in Bayern im 19. Jahrhundert, in: HJG 71 (1951) 207. Heinz Gollwitzer, Carl August von Abel und seine Politik 1837—1847, phil. Diss., München 1944.

¹⁷ G. Brandhuber, 225. Minister v. Abel schrieb am 30. Mai 1844 an P. Bruchmann: „Wie sehr mich der Erfolg Ihrer Missionen erfreut, kann ich Euer Hochwürden nicht ausdrücken. Zu meinem wahren Schmerze habe ich an der Erwirkung der Erlaubnis keinen Anteil gehabt. Mein Freund Freyberg hat dieses große Resultat während meiner vorjährigen Abwesenheit errungen. Vielleicht ist es gut und für den Erfolg sehr förderlich, daß der Antrag gerade von ihm ausging“. Zit. n. RPAG ChrStud I, 21. Hieraus wird ersichtlich, in welcher Zwangslage sich der Minister hinsichtlich der Volksmissionen gefühlt haben muß.

¹⁸ In der damaligen Zeit wurde der Name ‚Redemptoristen‘ vielfach der Lautung entsprechend ohne ‚p‘, also ‚Redemtoristen‘, und nicht der Sprachherkunft des Wortes entsprechend geschrieben.

auf solange Allerhöchstdieselben nicht anders verfügen, mit dem Beisatze allergnädigst zu bewilligen geruht, daß die hienach stattfindenden Andachten innerhalb der kirchlichen Räume gehalten werden sollen, und daß ihre Dauer über vier Tage¹⁹ sich nicht zu erstrecken habe. Seine Königliche Majestät gewärtigen halbjährig die Anzeige, welche Missionen und wohin dieselben geschahen, und haben ferner zu befehlen geruht, daß Allerhöchstdenselben nach Jahr und Tag ein Bericht über den Erfolg dieser geistlichen Exerzitien vorgelegt werden solle. Die k. Regierung wird hievon behufs weiterer Eröffnung und Verfügung mit dem Auftrage in Kenntnis gesetzt, die Allerhöchstbefohlenen berichtlichen Anzeigen ihrer Zeit unfehlbar zu erstatten“²⁰.

Der Zeitraum von vier Tagen war für eine Volksmission sehr kurz, ja zu kurz bemessen. Die Patres, welche ihre erste Mission in Bayern vom 7. bis 10. November in Tuntenhausen hielten, hatten sich aber zu helfen gewußt. Am Sonntag, den 4. November hatten sie schon in Tuntenhausen den Gottesdienst gehalten. Am Montag nachmittag war dann die Mission eröffnet worden. Dienstag bis einschließlich Freitag war die Zeit der offiziellen Mission. Am Samstag wurde dann die Mission beschlossen, während am folgenden Sonntag die Patres nochmals alle Gottesdienste hielten. Daraufhin wurde von der Regierung der Vorwurf erhoben, die Mission habe statt vier Tage acht gedauert²¹. Am 1. Dezember des Jahres bat daher das Ordinariat von München und Freising die Regierung, die Zeitdauer der Missionen verlängern und nach Notwendigkeit den Gottesdienst auch außerhalb der Kirche abhalten zu dürfen²². Daraufhin erging am 22. Dezember 1843 eine Ministerialentschließung an die Regierungen von Ober- und Niederbayern, wonach die Kreisregierungen die Erlaubnis erhalten, dort, wo die oberhirtliche Stelle „die normale Dauer von vier Tagen wegen der größeren Bevölkerung der bezüglichen Pfarreien für unzureichend erklärt, eine Verlängerung von einen oder zwei Tagen zu bewilligen“. Ferner sollen die Polizeibehörden bei Vorladung vor Amt während der Zeit der Mission „die möglichste mit den Gesetzen vereinbare Rücksichtnahme“ walten lassen²³. Erst am 12. Mai 1844 wurde der zweiten Bitte des Ordinariates entsprochen, indem verfügt wurde, „ausnahmsweise, und wo die örtlichen Verhältnisse es notwendig machen, bei der Vornahme geistlicher Exerzitien auf dem Lande durch die P. P. Re-

¹⁹ Vielleicht spielte bei der Festlegung der Dauer das erste grundlegende Schreiben des Generalvikars v. Deutinger an die Regierung von Oberbayern (27. November 1840 über die Missionen eine Rolle. In diesem Schreiben hatte es geheißen, daß diese geistlichen Übungen für das Volk wegen der Beichten mindestens drei oder vier Tage dauern müßten. Siehe oben S. 123.

²⁰ Georg Döllinger, Fortgesetzte Sammlung der im Gebiete der inneren Staatsverwaltung des Königreichs Bayern bestehenden Verordnungen von 1835—1852 aus amtlichen Quellen bearbeitet von Ferdinand Freiherrn von Strauß. Dritter Band der neuen Folge. Als Fortsetzung der Döllinger'schen Sammlung XXIII. Band, München 1853, 351. Vgl. auch StAObb RA 2528/10010; AR 455/81. Am 30. Oktober 1843 bedankte sich das Ordinariat von München und Freising und am 9. November das von Passau durch Schreiben an die Regierung für die gewährte Erlaubnis. StAObb RA 2528/10010.

²¹ StAObb RA 2528/10010.

²² Ebd.

²³ StAObb AR 455/81. G. Döllinger, XXIII, 351.

demtoristen, im Benehmen mit der oberhirtlichen Stelle, das Abhalten einzelner gottesdienstlicher Handlungen außerhalb der kirchlichen Räume zu bewilligen“²⁴.

Den ersten allgemeinen Missionsbericht über die zehn Missionen, die vom 7. November 1843 bis zum 30. April 1844 im Erzbistum München und Freising (7) und in den Bistümern Passau (2) und Regensburg (1) gehalten worden waren, schickte P. Bruchmann am 22. Mai 1844 an die Regierung. Der Rektor von Altötting bat anschließend an den Missionsbericht darum, die Missionen grundsätzlich ohne spezielle Erlaubnis jeweils durch sechs Tage hindurch halten zu dürfen. „In Pfarreien über 2000 Seelen aber möge man die Missionszeit auf 8 Tage verlängern, denn die Hauptabsicht dieser Übungen besteht doch darin, daß die Gemeinde nach Wunsch und Wille beichtgehört wird, da der Einfluß durch die Predigten zwar groß, der im Beichtstuhle aber noch größer ist“²⁵. Es sollte noch ein Jahr dauern, bevor die Regierung dazu die Genehmigung gab.

Am 2. September 1844 wurden die Bestimmungen über die Volksmission auch auf die Regierungsbezirke Oberpfalz und Regensburg, Schwaben und Neuburg ausgedehnt²⁶.

Anlässlich einer Mission in Pfatter erging der königliche Befehl, „daß weder in Pfatter, noch irgendwo sonst im Winter unter freiem Himmel gepredigt werde, auch wenn die Kirche die Herbeiströmenden nicht fassen sollte, damit kein Nachteil für die Gesundheit entstehe“. (10. Februar 1845)²⁷.

Im ersten Halbjahresbericht 1844/45 an die Regierung bittet P. Bruchmann erneut darum, in Pfarreien mit über 2000 Seelen die Missionszeit auf 8 Tage verlängern zu dürfen. Gleichzeitig wird die Regierung darum angegangen, eine viertägige Missionserneuerung (Renovation) zu gestatten²⁸. Die entsprechende Ministerialentschließung, welche die königliche Genehmigung weiterleitete, trägt das Datum vom 4. Juni 1845. Demnach darf in Gemeinden mit mehr als 2000 Seelen die Dauer der Mission „mit Einschluß zweier sich anreihender Sonn- oder Festtage ausnahmsweise von 6 auf 8 Tage ausgedehnt“ werden. Auch darf ein bis eineinhalb Jahre nach der Mission „auf Verlangen der betreffenden Gemeinden und Seelsorger und mit Bewilligung des einschlägigen Ordinariates“ eine 3 bis 4 tägige Renovation gehalten werden²⁹.

Von September 1843 bis zur Mitte des Jahres 1845 waren also fünf königliche Verfügungen mit den entsprechenden Ministerialentschließungen in Bezug auf

²⁴ Ebd., 352. StAObb RA 2528/10010.

²⁵ StAObb RA 2528/10010.

In dem Bericht über die Mission, die vom 25. Februar bis zum 1. März 1844 in Geiselhöring (Landgericht Mallersdorf; Bistum Regensburg) gehalten worden war, beschwerte sich P. Bruchmann über das Landgericht, das die Verlängerung der Mission auf sechs Tage bewilligt, dem jedoch angefügt habe, daß die Redemptoristen nicht länger in Geiselhöring zu verweilen hätten. Durch derlei Behandlung sehen sich die Redemptoristen „den Seiltänzern, Bänkelsängern und ähnlichem verdächtigem Volk gleichgestellt, welche nach ihren abgehaltenen Kunststücken alsogleich abgeschafft werden“.

²⁶ G. Döllinger, XXIII, 352 f.

²⁷ Ebd., 353.

²⁸ StAObb RA 2528/10010.

²⁹ G. Döllinger, XXIII, 353 f.; StAObb AR 455/81.

die Volksmission der Redemptoristen in Bayern ergangen. (5. Oktober 1843; 22. Dezember 1843; 12. Mai 1844; 10. Februar 1845; 4. Juni 1845).

Am 17. April 1846 wurden dann diese Regierungserlasse über die Volksmission auch auf die Regierungsbezirke von Ober-, Mittel-, Unterfranken und Aschaffenburg ausgedehnt³⁰. Länger als fünf Jahre also hatte es gedauert, bis die Verhandlungen über die Volksmission zwischen den kirchlichen Stellen und der Regierung zu einem gewissen Abschluß kommen konnten. Es sollte jedoch nur zwei Jahre dauern, bis der Staat wiederum in die Seelsorgsarbeit der Volksmissionen eingriff.

Die turbulenten Geschehnisse um die spanische Tänzerin Lola Montez hatten die Regierung des Ministers von Abel zum Sturz gebracht (17. Februar 1847), und damit den Liberalen zur Macht im Staat verholfen. Die Redemptoristen waren so den Angriffen ihrer Gegner wehrlos ausgesetzt. Die Folgen sollten sich im nächsten Regierungserlaß über die Volksmission (5. Juni 1847) zeigen. Darin wurde für die „Bewilligung zur Abhaltung geistlicher Missionen durch die P. P. Redemptoristen“ die genaue Beachtung der Kompetenzvorschriften des § 79 des Religionsediktes verlangt. Für jede einzelne Mission mußte jetzt nicht nur die Zustimmung der oberhirtlichen Stellen und des Pfarrers vorliegen, sondern es mußte auch in jedem Fall die spezielle königliche Bewilligung eingeholt werden. Die Distriktpolizeibehörden wurden angewiesen, bei dem Missionsgesuch eines Pfarrers „vor allem aktenmäßig zu machen, ob die Berufung der betreffenden Mission auch in dem Wunsche der beteiligten Gemeinde gelegen sei, wer deren Kosten trage und ob deren Abhaltung nicht allenfalls eine nachteilige Verzögerung dringender landwirtschaftlicher Verrichtungen besorgen lasse, und sodann die Akten mit einem sich auch über sonstige hiebei konkurrierende administrative und polizeiliche Erwägungen verbreitenden Gutachten vorzulegen“³¹. Diese Vorschriften kamen fast einem Verbot der Volksmissionen gleich, so daß sich die Patres gezwungen sahen, vorerst die Missionsarbeit einzustellen. Im Jahresbericht des Rektors von Altötting an die Regierung (10. Januar 1848) über die im Jahre 1847 gehaltenen Missionen ist als letzte Arbeit die Renovation im Schnaitsee (Landgericht Trostberg) vom 16.—19. Mai 1847 angegeben. „Weitere Missionen wurden im Laufe des Jahres 1847 nicht gehalten, weil die allerhöchste Genehmigung mangelte, obschon deren gegen 100 verlangt waren. Wir unsererseits sind immer bereit dieselben zu halten, wenn allerhöchsten Ortes die gnädigste Erlaubnis hierzu erteilt werden wird“³².

Seit dem Beginn der Missionsarbeit in Bayern Ende 1843 hatten die Redemptoristen bis zur Mitte des Jahres 1847 92 Missionen und 18 Renovationen gehalten, davon 55 Missionen und 13 Renovationen im Erzbistum München und Freising, 22 Missionen und 5 Renovationen im Bistum Regensburg, 14 Missionen im Bistum Passau und 1 im Bistum Eichstätt.

Die am 17. Februar 1848 erfolgte staatliche Aufhebung des Redemptoristenordens in Bayern, die nie durchgeführt wurde, machte die Lage der Patres über Jahre in Bayern ungeklärt, so daß bis Ende 1850 keine Missionen mehr gehalten werden konnten. Als die Regierung weiterhin an der strengen Inter-

³⁰ G. Döllinger, XXIII, 354 f.

³¹ Ebd., 355.

³² StAObb RA 2528/10010.

pretation von § 79 des Religionsediktes festhielt, ließen die Bischöfe von München und Regensburg ohne staatliche Erlaubnis von Dezember 1850 bis Juli 1851 zehn Missionen halten³³.

Am 20. Juni 1851 wurde im Verlaufe der Verhandlungen über die Kompetenzstreitigkeiten zwischen Religionsedikt und Konkordat eine königliche Ergänzung zu § 76 Abschn. a. und b. und den Paragraphen 77—79 des Religionsediktes erlassen. Diese Verfügung schuf für die Abhaltung der Missionen eine neue Rechtsgrundlage. Im ersten Abschnitt heißt es: „Die geistlichen Behörden haben bei der Anordnung aller nicht gewöhnlichen kirchlichen Feierlichkeiten und Andachten hievon vorgängige Anzeige bei der weltlichen Behörde zu machen“. Der zweite Teil bestimmt, daß außergewöhnliche kirchliche Feierlichkeiten aus Anlaß eines politischen Ereignisses, oder solche, die von der Kirche für die Gläubigen als im Gewissen bindend erklärt werden, und die damit eine allgemeine Arbeitsruhe zur Folge haben, der speziellen königlichen Bewilligung bedürfen. Abschnitt ‚drei‘ regelt die Genehmigung kirchlicher Feierlichkeiten unter freiem Himmel. Die Entscheidung hierüber wird den Distriktpolizeibehörden übergeben, die jeweils nach Maßgabe des Gesetzes über Versammlungen und Vereine vom 26. Februar 1850 zu urteilen haben. Der letzte Punkt der Verfügung bestimmt: „Wenn die kirchliche Oberbehörde zur Vornahme außerordentlicher kirchlicher Feierlichkeiten Geistliche herbeirufen und ermächtigen will, welche einem im Lande nicht recipierten Orden angehören oder das bayerische Indigenat nicht besitzen, so hat sie hievon bei der k. Regierung vorher Anzeige zu machen und behalten sich seine Majestät der König die Entscheidung bevor“³⁴. Nach einer ausdrücklichen Erklärung der Staatsregierung vom 23. Juni 1851 an die Regierung der Oberpfalz und von Regensburg sind alle früheren Regierungsbestimmungen über die Mission im Sinne der Verfügung vom 20. Juni 1851 als abgeändert zu betrachten³⁵. Waren auch König und Regierung im Allgemeinen bemüht, ebenfalls die Rechtsansprüche der Kirche zu berücksichtigen, und sich mit den Bischöfen in den Rechtsfragen und -forderungen, die seit 1848 immer eindringlicher von der Kirche gestellt wurden, zu einigen, so zeigt das jahrelange Ringen, vor allem in der Zeit von 1850—1854, wie schwierig es war, die gegenseitigen Forderungen festzulegen und anzuerkennen³⁶. Sicher war die Regierung um eine fruchtbare Zusammenarbeit mit der Kirche gerade in der nachrevolutionären Zeit bemüht. In einer Regierungsverlautbarung heißt es: „Mehr als je mahnt die sturm-bewegte jüngste Vergangenheit, mahnt die bedenkliche sturmdrohende Stille der Gegenwart an die Aufsuchung eines festen Ankergrundes, wie solchen die Religion, der Glaube allein bieten, mehr als je mahnt die Zeit, Religion

³³ G. Brandhuber, 231; vgl. oben S. 265, 313.

³⁴ G. Döllinger, XXIII, 355 f. Die Antwort des Erzbischofs Karl August von Reisach an den König auf die Entschließung vom 20. Juni 1851 ist veröffentlicht in: B. Duhr, Aktenstücke zur Geschichte der Jesuiten-Missionen in Deutschland, 1848—1872, Freiburg i. Br. 1903, 80—83.

³⁵ Ebd., 356. Diese Erklärung an die Regierung der Oberpfalz und von Regensburg erfolgte auf eine Anfrage, die sich auf die Durchführung einer Redemptoristenmission in Hohenburg bezog.

³⁶ Vgl. H. Rall, König Max' II. von Bayern und die katholische Kirche, in: HJG 74 (1955) 739—747.

und Glauben gegen die demoralisierenden, gottesleugnerischen Bestrebungen des Sozialismus und Kommunismus sicher zu stellen und sie den Völkern zu retten, mehr als je mahnt daher die Zeitlage, den kirchlichen Frieden nicht nur nicht anzutasten und zu erschüttern, sondern ihn durch offenes Entgegenkommen, durch gegenseitige bereitwillige Unterstützung vielmehr zum klaren Bewußtsein, zur größeren Befestigung zu bringen³⁷. So wurde sich auch der Staat darüber klar, daß ein starres Festhalten an den staatskirchlichen Ideen und Bestimmungen der Montgelaszeit nicht mehr möglich war, aber dennoch beharrte er noch grundsätzlich auf dem Oberaufsichtsrecht über die Kirche³⁸.

Die größere Freiheit, welche der Kirche allmählich gewährt wurde, erleichterte und verringerte mit der Zeit ebenfalls die staatlichen Bestimmungen über die Volksmissionen. In der grundlegenden staatlichen Neuregelung vom 8. April 1852 über den Vollzug des Konkordates heißt es im Punkt 1.: „Bei Auslegung und Anwendung mehrdeutiger und zweifelhafter Stellen der II. Verfassungsbeilage ist jene Interpretation anzunehmen, welche mit den Bestimmungen des Konkordates übereinstimmend ist oder sich denselben annähert“³⁹. Der die Volksmission mitbetreffende Punkt 12. lautet: „Das in den §§ 76, 77 der II. Verfassungsbeilage für die unter § 76 lit. a. und b. fallenden Anordnungen vorbehaltenen Mitwirkungsrecht der weltlichen Obrigkeit soll nur in einer das kirchliche Leben nicht beengenden Weise gehandhabt werden. Bezüglich der Anzeige der Anordnung außerordentlicher kirchlicher Feierlichkeiten und Andachten, dann bezüglich der Handhabung des § 79 des Religionsediktes ist bereits unterm 20. Juni v. Jrs. allerhöchste EntschlieÙung erfolgt. Auch die Wahl der Geistlichen zu Missionen soll den Bischöfen anheim gestellt bleiben, nur wenn diese Wahl auf Ausländer fällt, ist jedesmal wenigstens drei Wochen vorher Bericht zu erstatten, und behalten sich Seine Majestät der König die Entscheidung vor“⁴⁰.

Ein Ministerialschreiben vom 8. April 1852 an die Erzbischöfe und Bischöfe des Königreiches teilt die kgl. Genehmigung mit, daß bis Ende Oktober des laufenden Jahres auch ausländische Priester Missionen abhalten dürfen. Als Grund für diese Erlaubnis wird die Feststellung angegeben, „daß die einzelnen Diözesen die erforderliche Anzahl von Missionspredigern bis jetzt noch nicht gebildet haben“. Dennoch muß für jeden einzelnen Fall beim Staatsministerium ein entsprechender Antrag gestellt werden. Auch bleibt die Verpflichtung aufrechterhalten, über Verlauf und Erfolg der Missionen Bericht zu erstatten. Über jede geplante Mission muß die jeweilige Kreisregierung sechs Wochen vorher unterrichtet werden. Ferner habe der König die Hoffnung ausgesprochen, daß die Redemptoristen in diesem Jahr nicht wieder Missionen im Ausland abhalten, „sondern ihre Kräfte ausschließlich

³⁷ So in einem erklärenden Schreiben der unterfränkischen Regierung vom 24. Oktober 1851 zum Regierungserlaß vom 20. Juni 1851. Dieses Schreiben wurde von der bayerischen Staatsregierung am 6. November 1851 an alle übrigen kgl. Regierungen weitergeleitet. Der Text des Schreibens bei G. Döllinger, XXIII, 357 f.

³⁸ Vgl. Punkt 2. der Ministerialentschließung vom 8. April 1852, „Das oberhoheitliche Schutz- und Aufsichtsrecht des Königreiches besteht fort“. G. Döllinger, XXIII, 91.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Ebd., 93; 359.

auf Bayern verwenden werden“⁴¹. Am 6. Februar 1855 ergeht ein Reskript des Innenministeriums an die kgl. Regierungen. Darin wird angeordnet, daß bis auf weitere Verfügung die Verwendung von P. P. Redemptoristen, welche zur Zeit das bayerische Indigenat nicht haben, bei Missionen nicht zu beanstanden sei⁴². Ein Ministerialentscheid vom 19. November 1856 bestimmt dann, daß die jährlichen Anzeigen über den Verlauf geistlicher Missionen bis auf Weiteres zu unterbleiben haben⁴³. Somit war das Interesse des Staates an einer direkten Aufsicht über die Volksmission immer geringer geworden. Geblieben waren die vorherige Anzeige einer Mission bei der jeweiligen Kreisregierung und das Bestimmungsrecht der Distriktspolizeibehörden über die Feiern außerhalb der Kirche.

Gegen Ende der sechziger Jahre nimmt das Interesse der Behörden an den Missionen, vor allem an den häufiger werdenden Jesuitenmissionen, wieder zu, so daß sich die Erzbischöfe und Bischöfe Bayerns zu einer gemeinsamen Eingabe an König Ludwig II. genötigt sehen. Die Bischöfe stellen hierin fest, „daß in allerneuester Zeit diesen Missionen, insbesondere den Jesuitenmissionen, Schwierigkeiten aller Art bereitet werden wollen“. Es wird betont, daß die neueren Maßnahmen der Behörden im Widerspruch zu den kgl. Entschlüssen vom 8. April 1852 und 9. Oktober 1854, und erst recht zu Artikel XII des Konkordates ständen. Der König möge „die bisher noch bestehenden und in neuester Zeit sogar vermehrten Erschwerungen der Missionen, insbesondere der Jesuitenmissionen, sofort beseitigen“ und die den Bischöfen hierin zustehende Freiheit gewährleisten⁴⁴. Am 17. August 1868 wurde dieses Schreiben dem Innenministerium weitergeleitet, welches am 12. Oktober dem Erzbischof von München und Freising darauf antwortet. Die Behauptung, daß die Jesuitenmissionen von staatlicher Seite in der letzten Zeit erschwert würden, wird zurückgewiesen. Die Tatsache, daß in den Jahren 1857—1866 29, in den letzten beiden Jahren 1867 und 1868 aber 28 Jesuitenmissionen in Bayern gehalten wurden, widerlege diese Behauptung. Wenn auch die Staatsregierung die geistliche Gewalt in ihrem eigentlichen Wirkungskreise keineswegs hemmen solle, so obliege ihr doch gemäß Titel IV, § 9, Abs. 5 der Verfassungsurkunde und der Paragraphen 77—79 der II. Verfassungsbeilage das oberste Aufsichtsrecht über kirchliche Handlungen gemischten Charakters. „Von diesem Standpunkt sind seit dem Bestehen der Verfassung die Volksmissionen betrachtet und behandelt worden, und hienach kann und darf die Staatsregierung einer Würdigung der Frage, ob außerordentliche kirchliche Versammlungen nach Umständen für das öffentliche Wohl des Staates und für die Erhaltung des Friedens und der Ordnung unverfänglich erscheinen, sich nicht entziehen“⁴⁵. In diesem letzten Satz ist die Haltung des Staates, die er über 30 Jahre den Volksmissionen gegenüber einnahm, zusammengefaßt. Wie der Staat mehr oder weniger intensiv seine Aufsicht ausgeübt hat, ist durch die Beschreibung der staatlichen Verordnungen über die Volksmission deutlich geworden.

⁴¹ StAObb RA 2528/10010; B. Duhr, 137 f., Anm. 1.

⁴² StAObb RA 2528/10010.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ B. Duhr, 378 f.

⁴⁵ Ebd., 380.

2) Entfaltung des Redemptoristenordens in Bayern

Es kann hier nicht um eine ausführliche Geschichte der oberdeutschen Redemptoristenprovinz gehen⁴⁶. Einige, für die Volksmission der Patres wichtige und entscheidende Ereignisse und Entwicklungen sollen genannt werden.

Von besonderer Bedeutung für die Arbeitsmöglichkeiten der Orden in der damaligen Zeit war die Gunst und das Wohlwollen des Königs. Der während der Aufklärung begründete und in der Zeit der Säkularisation ausgebauten staatskirchenrechtliche Territorialismus hatte dem Souverän und der Regierung weitgehende Einflußnahme auf das kirchliche Leben gegeben. Wie wir sahen, hatten die Redemptoristen zu Beginn ihrer Tätigkeit in Altötting die volle Sympathie des Königs und bedeutender Regierungsstellen⁴⁷. So wurde auch der erste Besuch von P. Bruchmann, den er zusammen mit P. Hugues⁴⁸ vom 27. Oktober bis 8. November 1841 in München machte, zu Tagen uneingeschränkten Wohlwollens und großer Hochschätzung von Seiten der weltlichen, geistigen und geistlichen Spitzen der Stadt gegenüber den Redemptoristen. Am 31. Oktober hatten die Patres eine halbstündige Audienz beim König. Beim Erzbischof, beim Nuntius, bei den Ministern Abel, Seinsheim und Rechberg, bei den Professoren Görres, Moy und Phillips waren P. Bruchmann und P. Hugues willkommene und geehrte Gäste. Sie kamen hierbei auch mit den Professoren Herbst und Döllinger und dem bekannten Medizinalrat Ringseis zusammen. Die Redemptoristen waren zum Stadtgespräch geworden. Es hatte sich gezeigt, daß die Patres in Altötting in wenigen Monaten bekannt geworden waren⁴⁹.

Sollte sich die Kongregation in Bayern entfalten können, so mußte der notwendige Nachwuchs in Bayern selbst gewonnen und herangebildet werden. So bat P. Bruchmann, die günstige Situation nützend, direkt im Sommer 1841 die Regierung um die Erlaubnis zur Errichtung eines eigenen Noviziates. Am 28. Juli wurde die kgl. Genehmigung durch das Ministerium des Innern gegeben. Grundlage der staatlichen Bestimmungen für das neue Noviziat sollte die Allerhöchste EntschlieÙung vom 20. November 1836 für das Noviziat des Benediktinerordens sein, die auszugsweise P. Bruchmann übersandt wurde und durch den Bischof von Passau zweckmäßig den Redemptoristen

⁴⁶ Eine eingehende Geschichte der ehemals Oberdeutschen, jetzt Münchener Provinz steht noch aus. Bis jetzt berichtet am ausführlichsten G. Brandhuber, *Die süddeutsche Provinz*, in: *Die Redemptoristen 1732—1932*, Bamberg 1932, 221—262; E. Zettl, *Hundert Jahre süddeutsche Redemptoristen*, in: *SH 1* (1953) 212—220.

⁴⁷ Vgl. S. 116.

⁴⁸ Marcus Andreas Hugues wurde am 15. November 1808 als Sohn einer angesehenen, calvinistischen Kaufmannfamilie in Hamburg geboren; 1829 in Frankfurt Begegnung mit Clemens Brentano; trat dann in Verbindung mit Jos. Görres, Melch. v. Diepenbrock, Georg M. Wittmann, Johann M. Sailer; erhielt Konvertitenunterricht von Ignaz Döllinger und trat 1832 zur katholischen Kirche über; 1833 ProfesÙ als Redemptorist; am 10. März 1838 in Lüttich zum Priester geweiht; 1841 kam er nach Altötting; arbeitete hier bis 1846 an der deutschen Übersetzung der Werke des hl. Alphons, starb am 13. September 1887 in Luxemburg. Vgl. M. De Meulemeester, II, 204 f.; G. Brandhuber, (Register); *Kurze Lebensbilder der verstorbenen Redemptoristen der Ordensprovinz von Nieder-Deutschland*, Dülmen 1896, 161—171.

⁴⁹ RPAG ChrAO I, 96—105; ChrStud I, 75.

angepaßt werden sollte⁵⁰. Wenn auch mit dieser Verfügung einige umständliche und lästige Bestimmungen über Aufnahme und Zulassung von Inländern und Nichtbayern gegeben waren, so wurden die Redemptoristen aber mit dieser Verordnung vom Staate rechtlich dem Benediktinerorden gleichgestellt. Schon im ersten Jahr meldete sich eine bedeutende Anzahl von Choristen und Brüderkandidaten zum Eintritt in die Kongregation. Es wurde aber zunächst nur eine kleine Zahl aufgenommen. Es waren dies die beiden Priester Anton Nobel, bisher Subrektor der Studienanstalt in Rosenheim, und Zachäus Hermann, Mathematikprofessor an der Studienanstalt Amberg. Dazu kamen drei Abiturienten und sechs Brüdernovizen.

Um dieser guten Entwicklung des Ordens zu entsprechen, kam der Bischof von Passau wieder auf seinen Wunsch zurück, die Patres auch als Wallfahrts-priester auf dem Maria-Hilf-Berg in Passau einzusetzen. Gleichzeitig bot er den Redemptoristen als Noviziats- und Studentatshaus nochmals Schloß Freuden-hain bei Passau an. Die Nähe des Passauer Lyzeums mit seinen wissenschaftlichen Hilfsmitteln wäre dem Ordensstudentat sehr zu Nutze gekommen⁵¹. Bald aber setzten die ersten Widerstände gegen den Orden ein. Ein erster und schwerwiegender Anlaß dazu war die Beichtpraxis der Patres, die in aller Strenge die Prinzipien der Moral des hl. Alphons anwandten. „Da nun sehr viele, auch einige sehr hochstehende Persönlichkeiten aus München, nicht sogleich absolviert wurden, obwohl sie bei mehreren Patres die Absolution zu erlangen suchten, verbreitete sich in weiteste Kreise das Gerücht, die Patres Redemptoristen seien im Beichtstuhle viel zu rigoros und trügen den Zeitverhältnissen nicht Rechnung“⁵². Auch der König bildete sich durch die häufigen und bestimmten Klagen über den Rigorismus der Patres von Altötting die Meinung, daß dieselben den Landesverhältnissen und -bräuchen zu wenig Rechnung trügen und für sein Volk zu wenig Verständnis zeigten⁵³. Liberalen und aufgeklärten Kreisen, die sich von Anfang an gegen die Redemptoristen gestellt hatten, waren diese Vorkommnisse sehr gelegen. Hinzu kam die Gerechtigkeit des Königs wegen der Auseinandersetzung mit der katholischen Kirche um die Leichenfeierlichkeiten für seine, am 13. November verstorbene, protestantische Stiefmutter, Königin Witwe Karoline. Für den nach seiner Meinung übertriebenen und intoleranten Erlaß des Passauer Bischofs an seinen Klerus meinte der König die Redemptoristen verantwortlich machen zu müssen⁵⁴.

Der Umschwung der Stimmung zeigte sich schon im Dezember 1841, als der Bischof von Passau beim König um die Genehmigung für ein Redemptoristenkloster auf dem Maria-Hilf-Berg nachsuchte. Dieses Gesuch wurde durch kgl. Entschließung vom 10. Dezember negativ beantwortet. „Der König habe nie gewollt, daß das Königreich ein anderes Kloster von Redemptoristen

⁵⁰ RPAG ChrStud I, 14 f. Die Verordnung über den Benediktinerorden bei G. Döllinger, XXIII, 250—255; Bestimmungen für das Noviziat und Studentat, die auch für die Redemptoristen maßgebend sein sollten, ebd., 253 f.

⁵¹ RPAG ChrStud I, 17.

⁵² Ebd.

⁵³ Daß z. B. einige Patres in schärfster Form gegen die landesüblichen Tänze predigten, war für den König unverständlich und veranlaßte ihn, die Patres öffentlich als ‚Kopfhänger‘ zu bezeichnen. Ebd.

⁵⁴ G. Brandhuber, 224; P. Sieweck, 145—160; RPAG ChrAO I, 110—144.

enthalte als das zu Altötting“⁵⁵. Der Bischof mußte dann offiziell P. Bruchmann ein Allerhöchstes Reskript vom 3. Dezember zu Kenntnis geben, „gemäß welchem der Orden der Redemptoristen an anderen Orten des Königreiches nicht verbreitet werden darf, und zwar wegen zurückschreckender Strenge der Ordensmitglieder im Beichtstuhl“. Gleichzeitig legte der Bischof dem Superior ein kgl. Signat vom 4. Dezember vor, in welchem bestimmt wurde, daß sich die Aufnahme von Novizen lediglich auf das Bedürfnis des Hauses in Altötting zu beschränken habe, „und aus diesem Zugeständnis keine Verbindlichkeit für das Fortbestehen der Redemptoristen im Königreiche Bayern zu folgern sei“⁵⁶. In den folgenden Jahren wurden alle Niederlassungsgesuche für die Redemptoristen von der Regierung abgelehnt, so z. B. die Übergabe der Wallfahrtskirche Gartlberg bei Pfarrkirchen (Bist. Passau) oder der Wallfahrtsseelsorge in Maria-Dorfen (Erzbist. München und Freising) an die Patres von Altötting. Ebenso wenig durften die Redemptoristen das ihnen 1844 von Subregens Plank als Studentatshaus angebotene Anwesen in Freising übernehmen. Auch als so einflußreiche Bischöfe wie Weis von Speyer, Geissel von Köln und Reischach von Eichstätt im Sommer 1843 die Redemptoristen für Oggersheim in der Pfalz empfahlen, wollte der König von einem neuen Redemptoristenkloster nichts wissen⁵⁷. Als im Herbst 1842 die ersten drei Novizkleriker ihr Noviziat beendet hatten, stellte sich dringend die Frage nach einer Studienmöglichkeit. Trotz der ungünstigen Stimmung gegen die Redemptoristen richtete P. Bruchmann auf Anraten von Minister Abel ein Bittgesuch wegen Errichtung einer Hauslehranstalt in Altötting an die Regierung. Dem Einsatz und der Vermittlung des Ministers war es in der Hauptsache zu verdanken, daß gegen alle Hoffnung der Bitte um Zulassung einer philosophisch-theologischen Hauslehranstalt durch kgl. Erlaß vom 7. Juli 1843 ohne Einschränkung entsprochen wurde⁵⁸.

Die außerordentlichen Erfolge der seit Ende 1843 durchgeführten Volksmissionen konnten den Patres das Ansehen beim König, der von weltlichen und geistlichen Stellen Missionsberichte voll des Lobes erhielt, zum größten Teil wiedergewinnen. Gleich zu Beginn der Missionstätigkeit zeigte sich der König sehr befriedigt über diese Arbeit der Redemptoristen. So lautete z. B. sein vom 23. November datiertes Randsignat zu dem Bericht Abels über den Verlauf der ersten Mission in Tuntenhausen: „Hoherfreulich ist dieser günstige Erfolg. Was zu vermeiden und anzuordnen zum Beispiel, daß während der Missionszeit keine landgerichtlichen Vorladungen geschehen, außer wenn das Gesetz keine Vertagung zuläßt, und wenn erforderlich ein paar Tage mehr für die Missionen bestimmt werden, darüber mir Anträge zu stellen“⁵⁹.

⁵⁵ Zit. n. RPAG ChrStud I, 18.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ G. Brandhuber, 224; RPAG ChrStud I, 18.

⁵⁸ Am 11. Juli 1843 teilte die kgl. Regierung von Oberbayern P. Bruchmann mit: „Inhaltlich höchster Ministerialentschließung vom 7. d. M. haben Seine Majestät der König, der desfallsigen Bitte des derzeitigen Rektors der Redemptoristen in Altötting P. Bruchmann entsprechend, allergnädigst zu bewilligen geruht, daß, auf solange nicht anders verfügt wird, die Novizen des dortigen Rektorates ihre philosophischen und theologischen Studien im Ordenshause machen“. Zit. n. RPAG ChrStud. I, 19.

⁵⁹ Zit. n. P. Sieweck, 199. Anm. 48 a.

Am 25. Februar 1845 ließ der König seine Freude über die günstigen Missionsberichte P. Bruchmann übermitteln⁶⁰.

Das Wirken der Patres auf den Missionen war so bekannt geworden und in den Widerstreit der öffentlichen Meinung geraten, daß sich sogar der Landtag bei seinen Sitzungen 1845/46 in heftigen Debatten mit den Redemptoristen und ihren Volksmissionen beschäftigte⁶¹. Die öffentlichen Rechtfertigungen, die neben den heftigsten Angriffen den Redemptoristen im Verlaufe des Landtages zuteil geworden waren, hatten selbst beim König ihren Eindruck nicht verfehlt. Und was jahrelangem Bemühen bis jetzt nicht geglückt war, gelang in dieser stürmischen Zeit, die Gründung eines zweiten Redemptoristenklosters in Bayern. Schon im Jahre 1843 hatten Bürger von Vilsbiburg vergeblich versucht, den Redemptoristen die Wallfahrtsseelsorge auf dem Maria-Hilf-Berg anzuvertrauen. Als Ende Mai 1846 eine Abordnung aus Vilsbiburg dem König wiederum diese Bitte vorlegte, entsprach der Monarch diesem Wunsch und erlaubte vier Patres und vier Brüdern die Klostergründung, betonte aber Minister Abel gegenüber, daß dies eine einmalige Ausnahme von seiner bekannten Einstellung sei⁶². Am 30. August 1846 führte der Regensburger Bischof, Valentin v. Riedel, unter großer Beteiligung von Klerus und Volk die Redemptoristen in Vilsbiburg ein⁶³. Die Gefahren, die durch den Landtag den Redemptoristen gedroht hatten, waren abgewandt worden; noch stürmischer aber sollten für den Orden die nächsten Jahre werden.

Die Weigerung des Ministeriums Abel, dem Wunsche des Königs nachzukommen, und im Staatsrat dem Indigenatsantrag für die spanische Tänzerin Lola Montez zuzustimmen, brachte am 11. Februar 1847 den Sturz des Ministeriums. Das Memorandum, welches Abel am 11. Februar dem König überreicht hatte, und das dessen Entlassung zur Folge hatte, wurde bald darauf ohne Wissen und gegen den Willen Abels veröffentlicht. Man glaubte, die Veröffentlichung den Redemptoristen zur Last legen zu müssen. Als der General Zweybrücken sich beim König für die Redemptoristen einsetzte und den wahren Sachverhalt über die Veröffentlichung mitteilte, wurde die Untersuchung gegen die Patres in Altötting niedergeschlagen. Aus dieser Zeit stammt auch der dem König zugeschriebene Ausspruch: „Nehmen mir die Geistlichen die Lola, nehme ich den Redemptoristen die Stola“⁶⁴. Minister Abel war der mächtigste Freund und Protektor der Kongregation in Bayern gewesen, sein Sturz war für den Orden ein schwerer Schlag. Die neuen Minister wählte der König aus den liberalen Gegnern Abels in der Reichsratskammer. Neuer Kultusminister wurde Freiherr von Zu-Rhein, der in der Folgezeit eine Reihe von Verordnungen erließ, die eine deutliche Stellungnahme gegen die katholische Kirche verrieten. Der Anspruch der Staatsgewalt auf das *ius cavendi* und auf das *ius supremæ inspectionis* wurden

⁶⁰ HistpolBl Bd. 158 (1916) 829.

⁶¹ Wegen des interessanten Einblicks, den diese Debatten in die verschiedenen Reaktionen auf die Volksmissionen geben, sollen sie im nächsten Abschnitt näherhin behandelt werden.

⁶² G. Brandhuber, 228.

⁶³ „Sion“, 15 (1846) 1111.

⁶⁴ G. Brandhuber, 228.

wieder scharf herausgestellt⁶⁵. Am 5. Juni 1847 erging dann jenes Ministerialreskript, wodurch die Genehmigung von Missionen vom Gutachten der jeweiligen Polizeibehörde abhängig gemacht wurde⁶⁶. Mit dieser Bestimmung war die Durchführung von Missionen praktisch unmöglich gemacht. In Unterfranken verbot sogar die Regierung wegen Teuerung die Abhaltung von Volksmissionen⁶⁷. So mußten zunächst in Bayern die Missionen ganz eingestellt werden. Von Seiten der behördlichen Stellen versuchte man, den Redemptoristen in Altötting das Verbleiben in Bayern möglichst zu erschweren. Mehrere Tageszeitungen gaben ihnen den Rat, Altötting freiwillig zu verlassen⁶⁸. Im Landtag beschuldigte der Abgeordnete von Closen die Redemptoristen, sie hätten „Bayern mit ihrem schwarzen Mantel bedecken wollen“⁶⁹. Ende November 1847 wurde Fürst Oettingen-Wallerstein zum zweiten Mal leitender Minister. Im Landtag 1845/46 war er als erbitterter Gegner der Redemptoristen aufgetreten. Gleich am 28. November verdächtigte er beim König die Redemptoristen als verkappte Jesuiten und drängte auf ihre Ausweisung. Der König zögerte jedoch. Im Januar gab er dann die Zustimmung, daß die Gemeinde von Altötting nach Waldsassen verlegt werden solle, um die Patres von dort auf die benachbarten Pfarreien verteilen zu können⁷⁰. Die Landgerichte wurden am 13. Januar aufgefordert, über etwaige mystische Bündnisse, Erregungen und Geistesverwirrungen bei früheren Redemptoristenmissionen zu berichten. Trotz mehrfacher Aufforderung der Regierung konnte von den Polizeibehörden kein überzeugendes Material gegen die Redemptoristen geliefert werden⁷¹. Nach einer Beschlußfassung im Ministeramt unterzeichnete der König am 17. Februar 1848 die von ihm eigenhändig überarbeitete Ministerialentschließung, welche die Aufhebung des Redemptoristenordens in Bayern verfügte. Nachdem in diesem Dekret festgestellt worden ist, daß „die für die Bedürfnisse der Wallfahrtsseelsorge in Altötting zur Zeit bestehende Einrichtung keineswegs unter den Begriff jener zahlreichen Klosterstiftungen subsummiert werden konnte“, die im Vollzug des Konkordates vom bayerischen Staat neu errichtet oder wiederhergestellt worden seien, „ . . . , daß hier vielmehr ein bloßes Precarium, resp. die Berufung einzelner Mitglieder einer kirchlichen Kongregation in widerruflicher Weise zu individuellen Funktionen in Frage stehe“, wird erklärt, der König sei zur Überzeugung gekommen, „daß die P. P. Redemptoristen, wie die Erfahrung lehrt, für Bayern sich nicht eignen“. Sie werden ihrer bisherigen Verpflichtung zur Wallfahrtsseelsorge in Altötting entbunden, und der König spricht den Wunsch aus, daß die Patres nach Nordamerika in die Seelsorge für die deutschen Auswanderer gingen. Würden sie diesem letzteren Wunsch nachkommen, würde den Patres der dreifache landesherrliche Tischtitel für immer eingeräumt werden⁷². Die Aufhebung wurde am 20. Februar vom Regierungs-

⁶⁵ H. Brück, II², 198—201.

⁶⁶ Siehe oben S. 129.

⁶⁷ H. Brück, II², 200.

⁶⁸ RPAG ChrStud I, 48.

⁶⁹ „Sion“, 16 (1847) 1372.

⁷⁰ G. Brandhuber, 229.

⁷¹ StAObb RA 2526/9979. Vgl. S. 277 f.

⁷² Der Wortlaut dieser Entschließung in: „Neue Sion“ 4 (1848) 150; RPAG ChrStud I, 49. Eine kritische Auseinandersetzung mit dieser Verfügung, die als Un-

rat Graf von Reigersberg P. Bruchmann in Altötting mitgeteilt. Sogleich wurden zwei Patres zum Bischof von Passau geschickt, um seinen Schutz für die Kongregation in Bayern zu erbitten. Der Bischof versicherte den Patres, daß er der Ausweisung der Redemptoristen aus Altötting nicht zustimmen werde. Als aber nur wenige Stunden darauf Graf Reichersberg den Bischof darüber unterrichtete, daß an Stelle der Redemptoristen Altötting eine wohldotierte Benediktiner-Abtei erhalten solle, gab der Bischof unter Verwahrung seiner Rechte die Zustimmung. In einem Schreiben an den Nuntius Viale Prelà betonte Bischof Hofstätter, daß die Regierung nicht den geringsten Anlaß habe, sich über die Kongregation der Redemptoristen zu beklagen. Der Erzbischof von München und Freising und der Nuntius stellten sich entschieden auf die Seite der Redemptoristen, denen sie den ganzen Einsatz ihres Einflusses versprachen⁷³. Die Markt- und Kirchenverwaltung Altötting richtete am 23. Februar eine Immediateingabe an den König: „Euer Königliche Majestät wollen den am 17. d. M. gemachten Beschluß in angestammter Großmut und Weisheit allergnädigst umändern und dem Gnaden-Orte Altötting ferner das Ordenshaus der Patres Redemptoristen zum Segen des Landes allerhuldvollst belassen . . . Es würden mehrere Bogen nicht aufnehmen können die allbekanntesten Leistungen durch die Patres Redemptoristen für das geistliche und leibliche Wohl des Marktes Altötting, der Umgegend und der wenigstens 250 000 Wallfahrer des In- und Auslandes, die seit 7 Jahren jährlich hierher strömten“⁷⁴. Einer Abordnung Altöttinger Bürger, die beim König um die Erhaltung des Ordens in Altötting baten, wurde gesagt, daß noch neun bis zehn Monate vergehen könnten, bis die Redemptoristen wirklich ausgewiesen würden und ein anderer Orden nach Altötting käme. Ein anonym schreibender Pfarrer berichtet über die Reaktion der Bevölkerung, die ein beredetes Zeugnis für die Beliebtheit der Redemptoristen beim Volke ist. In seiner Pfarrkirche und in mehreren Filialkirchen verharren die Gläubigen mehrere Stunden im Gebet für die Erhaltung des Ordens. „Manche Eltern müssen ihre Kinder mit Gewalt ins Bett schaffen, damit diese nicht ganze Nächte hindurch für dieses so große Anliegen beten“⁷⁵. In einer einzigen Kirche wurden am 27. Februar meist von ärmeren Dienstboten 200 Messen in diesem Anliegen bestellt. Es kam sogar unter dem Landvolk in der Altöttinger Gegend zu aufrührerischen Reden gegen die Regierung. „Wir lassen uns diese Herren nicht nehmen, sollten wir auch zu den Gabeln greifen müssen; einige Hundert sind gleich beisammen“⁷⁶. Ähnliche Berichte, welche die Beliebtheit der Patres und die Trauer über die staatliche Aufhebung des Ordens in Bayern bezeugen, kamen auch von anderen Gegenden, in denen die Redemptoristen Missionen gehalten hatten⁷⁷.

recht und Willkürakt der Regierung hingestellt wird, in: „Neue Sion“ 4 (1848) 145 f., 185 f., 189 f.

⁷³ RPAG ChrStud I, 50, G. Brandhuber, 229. Über die Aufhebung des Redemptoristenordens in Bayern (17. II. 1848) vgl. den amtlichen Aktenauszug betr. der Redemptoristen in Bayern (1841—1889) StAObb RA 2526/9979.

⁷⁴ RPAG ChrStud I, 50. Bittschriften der Bevölkerung nach der Aufhebung der Kongregation um Verbleiben der Patres, in: StAObb AR 455/81.

⁷⁵ „Neue Sion“ 4 (1848) 190.

⁷⁶ Ebd.

⁷⁷ Ebd.

Auch im Kloster Vilsbiburg war am 23. Februar die Aufhebung verkündet worden. Ende Februar kam aber die Nachricht, daß die Patres von Vilsbiburg nicht im Aufhebungsdekret eingeschlossen seien, wie es der Regierungskommissar ursprünglich gemeint hatte, und wie es ja auch der Wortlaut der Verfügung vermuten ließ. Das Aufhebungsdekret wurde aber auch für Altötting nie durchgeführt. Die Unruhen und wechselvollen Ereignisse des Jahres 1848 — am 11. März wurde das Ministerium Oettingen-Wallerstein gestürzt, am 20. März dankte König Ludwig I. ab⁷⁸ — hatten die nun im Gesamt der politischen Auseinandersetzungen kaum mehr eine Bedeutung zukommende Frage nach dem Verbleib der Redemptoristen in Bayern vergessen lassen. Wenn auch das Aufhebungsdekret vom 7. Februar 1848 formell nie zurückgenommen wurde, so geriet es doch in Vergessenheit. Auch die liberale Presse schwieg über die Redemptoristenangelegenheit, zumal weite Kreise der Ansicht waren, daß die Redemptoristen schon längst Altötting verlassen hätten. So konnten die Patres die Wallfahrtsseelsorge in Altötting und Vilsbiburg unbehindert fortsetzen. Weil an eine Durchführung von Missionen vorerst nicht zu denken war, konnten alle Kräfte in der Seelsorge an den Wallfahrern eingesetzt werden. Gerade das Jahr 1848 hatte eine seit Menschengedenken nie gesehene Zahl von Wallfahrern nach Altötting gebracht⁷⁹.

Wenn auch einerseits das Noviziat auf Befehl des Bischofs von Passau (2. März) hatte geschlossen werden müssen⁸⁰, und somit die weitere Existenzmöglichkeit der Kongregation in Bayern gefährdet war, konnten andererseits die Redemptoristen gerade in dieser Zeit an zwei weiteren Stellen in Bayern Fuß fassen. Der Bischof von Regensburg, Valentin v. Riedel, übergab der Kongregation zwei Wallfahrtsorte seines Bistums. Am 10. Oktober 1848 übernahmen zwei Patres Fuchsmühl bei Wiesau in der Oberpfalz, und im Juli 1849 kamen ein Pater und ein Laienbruder nach Niederachdorf, einem alten Wallfahrtsort zu Ehren des „Kostbaren Blutes“⁸¹. Am 15. März 1851 genehmigte der König auf Bitten der Bürger von Vilsbiburg die Erweiterung des Wallfahrtspriesterhauses, so daß es jetzt als eigentliches Missions- und Exerzitienhaus der Diözese Regensburg dienen konnte⁸².

Der kgl. Erlaß vom 20. Juni 1851 und Nr. 12 des Erlasses vom 8. April 1852, der den Vollzug des Konkordates regelte⁸³, ermöglichten wieder eine regelmäßige Durchführung von Volksmissionen in Bayern. Bevor die Redemptoristen in Bayern wieder mit ihrer Missionsarbeit beginnen durften, hatten sie angefangen, auch außerhalb der bayerischen Grenzen Missionen zu übernehmen. So wurden im Frühjahr 1850 und 1851 von Bayern aus im Bistum

⁷⁸ K. Bosl — H. Schreibmüller, *Geschichte Bayerns II, Neuzeit*, München 1955, 90—95; M. Spindler, *Die politische Wendung von 1847/48 in Bayern*, in: *Gedächtnisschrift für W. Winkler*, München 1960, 326—340. Ebenfalls veröffentlicht in: M. Spindler, *Erbe und Verpflichtung*, München 1966, 301—322.

⁷⁹ RPAG ChrStud I, 51; ChrAO II, 134.

⁸⁰ Die fünf Novizkleriker wurden entlassen, und weitere Novizen vorerst nicht mehr aufgenommen. Am 4. Januar 1850 wurden wieder die ersten Novizen aufgenommen. Im Laufe dieses Jahres zählte man zehn Chornovizen, von denen vier schon Priester waren. Vgl. RPAG ChrStud I, 54.

⁸¹ G. Brandhuber, 230.

⁸² Ebd.

⁸³ Siehe oben S. 130, 131.

Limburg Volksmissionen gehalten⁸⁴. Der Bischof von Limburg, Peter Joseph Blum, war durch den großen Erfolg der ersten sechs Redemptoristenmissionen, die in seinem Bistum vom Februar bis April 1850 gehalten wurden, in seinem schon vorher geplanten Vorhaben, die Kongregation in seinem Bistum anzusiedeln, neu bestärkt worden. Er bot P. Bruchmann die Wallfahrtskirche in Bornhofen mit dem sich daran anschließenden Teil des ehemaligen Kapuzinerklosters an. Am 3. September 1850 übernahmen zwei Patres und ein Laienbruder Kirche und Kloster⁸⁵.

Nach längeren Bemühungen des Trierer Bischofs, Wilhelm Arnoldi, auch in Trier eine Niederlassung der Redemptoristen zu gründen, konnten am 23. Januar 1851 zwei Patres von Altötting diese neue Klostergründung in Trier beginnen⁸⁶. Im Verlaufe des ersten Halbjahres 1849 war es auf Betreiben der Geistlichkeit und Bürgerschaft von Koblenz unter wechselhaften Ereignissen dort zu einer Niederlassung der Redemptoristen gekommen, die aber zur belgischen Provinz gehörte⁸⁷. Von diesen drei rheinischen Häusern aus entfaltete sich eine rege Missionstätigkeit⁸⁸.

Im Sommer und Herbst 1850, wie auch im Herbst 1851 wurden von den bayerischen Redemptoristen ebenfalls in Württemberg Missionen gehalten. Die Begeisterung bei Klerus und Volk war auch hier so groß, daß man mit allen Kräften bemüht war, den Patres ein Kloster zur Verfügung zu stellen. Beide Projekte, das erste auf dem Schönenberg bei Ellwangen, und das andere in Heggbach (Biberach/Riß), ließ hauptsächlich die Frage nach der wirtschaftlichen Sicherstellung zum Scheitern bringen⁸⁹. Auch in Schlesien wurden von den bayerischen Patres auf Wunsch des Kardinal-Fürstbischofs von Breslau, Melchior von Diepenbrock, von April bis Juni 1852 vier Missionen gehalten⁹⁰.

Die Arbeitsbelastung der Patres war zu Beginn der 50er Jahre so groß, daß sie das Gesuch (16. Januar 1852) des Würzburger Bischofs, Anton Stahl, um Missionen in seinem Bistum vorerst negativ beantworteten und ihn auf das nächste Jahr vertrösten mußten. Der Bischof berief daraufhin Jesuiten für die Missionen. Der Regierung, die ihn darüber zur Verantwortung stellte, erklärte der Bischof, daß ihm die Missionen von den Redemptoristen abgeschlagen worden seien, weil sie für das betreffende Jahr schon in anderen Ländern, z. B. in Württemberg und Schlesien, Missionen übernommen hätten. Daraufhin wurde in einem Ministerialschreiben vom 8. April 1852 an die Erzbischöfe und Bischöfe des Königreiches Wunsch und Wille des Königs mitgeteilt, daß die Redemptoristen ihre Kräfte ausschließlich auf Bayern ver-

⁸⁴ Gisbert Lieber, Andenken an die ersten Missionen in der Diözese Limburg in den Monaten Februar, März und April des Jahres 1850, Mainz 1850. Dieser Bericht wurde zuerst veröffentlicht in: *Der Katholik* NF Bd. 2 (1850) 1—15; 49—77.

⁸⁵ H. Tritz, Entstehungsgeschichte der Kölner Redemptoristenprovinz 1848—1859, in: *In Benedictione Memoria*, Gesammelte Aufsätze zur Hundertjahrfeier der Kölner Provinz der Redemptoristen, Bonn 1959, 99—184; hier, 132 f.

⁸⁶ H. Tritz, 134 f.

⁸⁷ Ebd., 117—123.

⁸⁸ Ebd., 136. Besonders hervorzuheben sind die beiden Stadtmissionen in Trier und Koblenz während des Frühjahrs 1851.

⁸⁹ G. Brandhuber, 231; *Der Katholik* NF Bd. 1 (1850) 189.

⁹⁰ G. Brandhuber, 232.

wenden sollten⁹¹. Am 8. März 1852 ließ der König noch einmal eigens durch den Passauer Bischof den Rektor in Altötting anweisen, die angebotenen Volksmissionen in Bayern anzunehmen⁹². In diesen Verfügungen des Königs konnten die Redemptoristen mit Recht eine staatliche Bestätigung der Kongregation in Bayern sehen, die das Aufhebungsdekret vom 17. Februar 1848 faktisch zurücknahm⁹³.

Das Redemptoristenkloster in Altötting war von Wien aus gegründet worden und gehörte zur Österreichischen Provinz. In Österreich selbst war aber dann die Kongregation der Revolution von 1848 zum Opfer gefallen⁹⁴. Am 7. Mai 1848 hatte Kaiser Ferdinand die Aufhebung der Kongregation in den österreichischen Erblanden verfügt⁹⁵. Ein Teil der Patres fand Zuflucht bei den Mithrüdern in Bayern. Die Kurie in Rom erteilte P. Bruchmann am 24. September 1849 die Erlaubnis, den Namen der Österreichischen Provinz in „Deutsche Provinz“ zu ändern. P. Bruchmann, der schon 1847 Provinzial der Österreichischen Provinz geworden war, wurde nun als Provinzial der „Deutschen Provinz“ bestätigt. Gleichzeitig wurde der Provinzial der „Deutschen Provinz“ als allein zuständig für alle Neugründungen in Deutschland erklärt. Das Haus in Koblenz, das bisher zur Belgischen Provinz gehörte, wurde somit dem Provinzial der Deutschen Provinz unterstellt⁹⁶.

Nachdem Kaiser Franz Joseph am 23. Juni 1852 die Aufhebung des Redemptoristenordens in Österreich wieder rückgängig gemacht hatte, wurden die wieder in Österreich errichteten Klöster zur „Österreichischen Provinz“ zusammengefaßt (10. Januar 1853). Die in Deutschland gelegenen Klöster: Altötting, Vilsbiburg, Fuchsmühl, Niederachdorf, Koblenz, Bornhofen und Trier bildeten nun die Deutsche Provinz. Vorerst stand P. Bruchmann sowohl der Österreichischen wie der Deutschen Provinz als Provinzial vor. Am 21. Februar 1854 wurde dann P. Adam Mangold Provinzial der Österreichischen Provinz⁹⁷. Die Leitung der Deutschen Provinz wurde P. Franz Vogl⁹⁸

⁹¹ Siehe oben S. 131 f.

⁹² G. Brandhuber, 232.

⁹³ Der Kultusminister v. Zwehl berief sich ebenfalls darauf (20. Dezember 1854), als vom Außenministerium angefragt wurde, ob denn überhaupt das Kloster in Altötting gesetzmäßig noch bestehen dürfte. Von Zwehl behauptete darüber hinaus, daß die Aufhebung nie rechtskräftig geworden sei, weil die gestellte Bedingung, für die Wallfahrtsseelsorge andere Geistliche zu besorgen, unerfüllt geblieben sei. Vgl. G. Brandhuber, 232.

⁹⁴ Von Anfang an waren die Redemptoristen in Österreich auf die Feindschaft der Josephinisten und Liberalen gestoßen. Die Stimmung gegen die Liguorianer, wie man die Redemptoristen vor allem in Österreich meist nannte, wuchs nach der Julirevolution von 1830 und machte sich in gehässigen Schmähchriften Luft. Vgl. E. Hosp, *Erbe . . .*, 364—372. Am 6. April 1848 wurden die Redemptoristen mit Revolutionsmethoden aus Wien vertrieben.

⁹⁵ Ebd., 384 f.

⁹⁶ H. Tritz, 129.

⁹⁷ Ed. Hosp, E. Zettl, A. Sampers, *Summa documentorum circa suppressionem Provinciae Austriacae CSSR* (1848), eius conversionem in Provinciam Germanicam (1849), eius restitutionem per divisionem Provinciae Germanicae in Austriacam et Germanicam (1852—1854), in: SH 7 (1959) II 260—354. Ed. Hosp, Akten aus dem Österr. Staatsarchiv in Wien nebst anderen Dokumenten zur Aufhebung und Wiedereinführung der Kongregation in Österreich, 1848—1854, ebd., 266—318; E. Zettl, Do-

anvertraut. P. General Nikolaus Mauron⁹⁹ ernannte am 21. November 1855 wieder P. Bruchmann zum Provinzial der Deutschen Provinz, gleichzeitig wurde P. Hubert Smets als Stellvertreter des Provinzials die unmittelbare Leitung der rheinischen Häuser übergeben. Damit begann die Loslösung der rheinischen Häuser von Bayern. Am 19. März 1859 wurden dann die norddeutschen Häuser zu einer neuen Provinz zusammengefaßt, die den Namen „Provincia Germaniae Inferioris“, Niederdeutsche Provinz, erhielt¹⁰⁰. Die Häuser in Bayern bildeten nun die „Provincia Germaniae Superioris“, Oberdeutsche Provinz. Bis 1865 sollte P. Bruchmann ihr als Provinzial vorstehen.

Was den Generalvikar des Ordens für die transalpinen Klöster betraf, so war P. Joseph Passerat, der dieses Amt als Nachfolger von P. Klemens Hofbauer ausübte, mit den österreichischen Patres aus Wien vertrieben worden und hatte in der Belgischen Provinz Zuflucht gefunden. Schon 76 jähig, war er am 6. Juni 1848 von seinem Amt zurückgetreten¹⁰¹. Zunächst waren die Vollmachten des Generalvikars jedem der drei transalpinen Provinziale für seine Provinz übertragen worden¹⁰². Der Hl. Stuhl errichtete am 1. Juli 1850 wieder das transalpine Generalvikariat. P. Rudolf von Smetana¹⁰³ wurde zum Generalvikar ernannt; das Haus in Koblenz wählte er sich als Amtssitz. Im Frühjahr 1854 wurde dann der Sitz des Generalvikars nach Rom verlegt. Die Wahl des ersten in Rom residierenden Generaloberen, die am 2. Mai 1855 auf P. Nikolaus Mauron fiel, beendete innerhalb des Ordens eine Strukturänderung hinsichtlich der Regierungsorganisation, welche für die im Laufe des 19. Jahrhunderts zum Weltorden wachsende Kongregation unumgänglich

kumente zur Änderung und Wiederherstellung des Namens der Österreichischen Provinz, 1849—1851, ebd., 319—334; A. Sampers, *Restitutio praeae Provinciae Austriacae et erectio novae Prov. Germanicae*, 1852—1854, ebd., 335—354.

⁹⁸ P. Franz Vogl, Dr. theol., geboren 4. März 1807 in Neuburg a. d. Donau, 1829 Priester, Direktor des Schullehrerseminars und des Priesterseminars in Freising, 1846 Prof. als Redemptorist, 1854—1855 Provinzial der Deutschen Provinz, 1883—1890 Provinzial der Oberdeutschen Provinz. 23. Januar 1890 in Gars gestorben. Vgl. H. Tritz, 108, Anm. 32; G. Brandhuber, (Register); M. De Meulemeester, II, 459 f.

⁹⁹ Nikolaus Mauron, 4. Januar 1818 in St. Silvester, Kanton Freiburg (Schweiz) geboren; 1837 Prof. als Redemptorist; Priesterweihe 1841 in Freiburg; 1851—1855 Provinzial der Französisch-Schweizerischen Provinz; 1855—1893 Generaloberer; 13. Juli 1893 in Rom gestorben. Vgl. H. Tritz, 150, Anm. 172; M. De Meulemeester, II, 273; III, 348; SH 2 (1954) 60—63; 260.

¹⁰⁰ Zu ihr zählten die Häuser in Bornhofen (1850 gegr.), Trier (1851 gegr.), Luxemburg (1851 von der Franz.-Schweiz. Provinz gegr.), Maria Hamicolte (1856 gegr. im Münsterland bei Dülmen gelegen) und in Aachen-Burtscheid (1859 gegr.). Zur Gründung der Niederdeutschen Provinz vgl. H. Tritz, 161—183; bes. 181 ff.; SH 1 (1953) 219 f.

¹⁰¹ E. Zettl, *De suspensione vicariatus transalpini post renuntiationem vicarii gen. Passerat, an. 1848*, in: SH 6 (1958) II 353—404.

¹⁰² H. Tritz, 127.

¹⁰³ Rudolf Ritter von Smetana, 7. September 1802 in Wien geboren, 1827 Dr. jur. in Wien; 1831 nach dem Tode der Gattin (Justine v. Bruchmann, Schwester des P. Bruchmann, gest. 1829) Prof. als Redemptorist; Priesterweihe 1831, 1850—1855 dritter Generalvikar der Transalpinen Kongregation, 2. September 1871 in Gars gest. Vgl. P. K. Dilgskron, *Rudolf von Smetana*, Wien 1902; M. De Meulemeester, II, 402 f.; E. Hosp, *Erbe . . .*, (Register).

geworden war. Damit war die Notwendigkeit eines transalpinen Generalvikariats hinfällig geworden¹⁰⁴.

Kehren wir zurück nach Bayern. P. Bruchmann wollte 1851 die Niederlassung in Niederachdorf wieder aufgeben, ging aber auf Ansuchen des Regensburger Bischofs und der Bevölkerung von Niederachdorf hin davon ab. Der Plan des Bischofs, das Kloster in Niederachdorf zum zweiten Missionshaus seines Bistums auszubauen, scheiterte an der ablehnenden Haltung der Regierung, die nur die Übernahme der Wallfahrt durch die Redemptoristen genehmigte (27. März 1853). Als in der Folgezeit dann doch noch außer den Wallfahrtsseelsorgern einige Missionare aufgenommen werden durften, erlangte Niederachdorf auch für die Mission seine Bedeutung¹⁰⁵. Wegen mangelnder Einkünfte war am 17. August 1854 die Niederlassung in Fuchsmühl aufgegeben worden. Jedoch wurde die Stelle auf die Bitten des Bischofs und der Bevölkerung am 8. Mai 1856 mit der Erlaubnis der Regierung wieder besetzt. Nach längeren Verhandlungen mit dem Bischof mußte dann aber Fuchsmühl, weil es nicht mehr die Möglichkeit einer günstigen Entwicklung bot, von den Redemptoristen am 21. August 1868 endgültig aufgegeben werden¹⁰⁶. Wegen Mangel an Patres und wegen finanzieller Schwierigkeiten der Provinz mußte das wiederholte Angebot (1850; 1852), die Wallfahrtskirche auf dem Kreuzberg bei Schwandorf (Oberpfalz) zu übernehmen, ausgeschlagen werden¹⁰⁷.

Nach Überwindung mannigfaltiger finanzieller und politischer Schwierigkeiten konnte auf Grund tatkräftiger Hilfe zahlreicher Wohltäter, und nach wiederholten Bitten des am 17. Dezember 1855 zum Kurienkardinal erhobenen Erzbischofs Reisach bei König Max' II. ein Teil des ehemaligen Augustinerchorherrenstiftes zu Gars am 6. Februar 1858 von den ersten drei Redemptoristen als neues Kloster bezogen werden. Drei Jahre hatten die Verhandlungen um dieses Projekt gedauert. Erzbischof Gregor v. Scherr eröffnete am 19. September 1858 feierlich das neue Redemptoristenkloster und erklärte es zum Missionshaus des Erzbistums. Im Jahre 1862 wurde dann das Provinzialat von Altötting nach Gars verlegt; 1870 wurde das Haus auch Studienanstalt für die Provinz¹⁰⁸. In der Pfarrei Heldenstein hatte ein Bauer den Redemptoristen seinen Hof vererbt. Dieses Haus, in dem seit dem 29. August 1855 einige Mitbrüder lebten, diente dann vor allem Gars als finanzielle und wirtschaftliche Unterstützung. Die Patres hatten hier auch die Verpflichtungen eines Kooperators und Benefiziaten übernommen¹⁰⁹. Im Erzbistum München und Freising kam es für die Redemptoristen 1861 zu einer weiteren Klostergründung. Am 21. Mai begannen im Wallfahrtsort Maria-Dorfen einige Patres ihre Tätigkeit; 1866 wurde die Zahl der Patres auf acht erhöht, so daß man auch von hier aus auf Missionen gehen konnte¹¹⁰. Im Jahre 1867 übertrug der Bischof von Würzburg, Anton Stahl, den Redemptoristen die Wallfahrtskirche Fährbrück und die Kooperatorstelle in der Pfarrei Hausen,

¹⁰⁴ H. Tritz, 151; M. De Meulemeester, *Histoire . . .*, 162 ff.

¹⁰⁵ G. Brandhuber, 232.

¹⁰⁶ Ebd.; OAR, Redemptoristen, Fuchsmühl.

¹⁰⁷ G. Brandhuber, 233.

¹⁰⁸ Ebd., 233 f.; RPAG ChrGars, 1—25; 67 f.; 119.

¹⁰⁹ G. Brandhuber, 234.

¹¹⁰ Ebd.

zu welcher die Wallfahrtskirche gehörte¹¹¹. So hatten die Redemptoristen in Bayern in der Zeit von 1841—1873 die Höchstzahl an Niederlassungen im Jahre 1867, und zwar folgende neun Häuser: zwei in Altötting St. Alfons, St. Magdalena (Bistum Passau); Vilsbiburg, Fuchsmühl, Niederachdorf (Bistum Regensburg); Gars, Heldenstein, Maria-Dorfen (Erzbistum München und Freising) und in Fahrbrück (Bistum Würzburg).

Die Glanzzeit der Kongregation in Bayern waren die mittleren fünfziger Jahre. Hatte man während des Jahres 1851 schon 24 Missionen gehalten, so stieg die Zahl in den Jahren 1852—1855 auf über 40 Missionen jährlich¹¹². Seit dem Ende der fünfziger Jahre wurde ein Rückgang der Missionen und Missionserfolge immer spürbarer. Die Zahl der sich zum Noviziat und zur Profess Meldenden wurde immer geringer. Machten z. B. von 1850—1856 noch 32 Kleriker Profess, so waren es nur mehr neun in den Jahren 1857—1870. Von 1867—1869 war kein einziger Student im Studienhaus. Zum Glück meldeten sich weiterhin regelmäßig Weltpriester zum Eintritt in den Orden; so legten in den Jahren 1851—1873 33 Weltpriester die Gelübde ab¹¹³.

Die Bundesratsentschließung vom 13. Mai 1873, welche die Redemptoristen als jesuitenverwandt erklärte, unterwarf die Kongregation in Deutschland dem Reichstagsentschluß vom 19. Juni 1872, dem sogenannten Jesuitengesetz des Kulturkampfes. Demzufolge erging am 10. Juni 1873 eine Ministerialentschließung der bayerischen Regierung, welche die Auflösung der Redemptoristenklöster in Bayern mit der Vollzugsfrist bis 1. November verfügte¹¹⁴. Damit wurde eine über dreißigjährige segensreiche Tätigkeit des Redemptoristenordens, die vor allem in der Durchführung von Volksmissionen bestanden hatte, gewaltsam beendet.

3) Die Redemptoristen und ihre Volksmissionen vor dem bayerischen Landtag 1845/46

Schon die Landtagsdebatte vom 30. September 1831 über den Kultusetat war zu einer heftigen Auseinandersetzung über die Klöster geworden. Die Ansichten der Vertreter der Aufklärung und des Liberalismus auf der einen, und solche der Romantik und einer konservativen Restauration auf der anderen Seite mußten vor allem in der Klosterfrage hart aufeinanderprallen. Es hatte sich bei dieser Debatte gezeigt, daß in der Kammer der Abgeordneten wohl einige Freunde der Klöster saßen, jedoch wollte die überwiegende Mehrzahl der Abgeordneten von „Mönchen und Nonnen“ nichts mehr wissen¹¹⁵.

In der Debatte der Abgeordnetenkammer vom 28. Juni 1837 hatten sechs gegen die Klöster, vor allem gegen die der Mendikanten, gerichteten Anträge wiederum eine überwiegende Mehrheit erlangt, die aber dann durch die Kammer der Reichsräte zu Fall gebracht worden waren¹¹⁶.

¹¹¹ Ebd. 234 f.

¹¹² RPAG Missionszusammenstellung über die Jahre 1843—1856.

¹¹³ G. Brandhuber, 235 f. Auf die näheren Ursachen und Auswirkungen des immer spürbarer werdenden Niederganges wird später noch eingegangen werden.

¹¹⁴ Ebd., 236 ff.

¹¹⁵ Einen Überblick über die Klosterfrage auf dem Landtag 1831 gibt B. Lins, Geschichte der bayerischen Franziskanerprovinz 1827—1938, 190—205.

¹¹⁶ Ebd., 206—219.

Der nächste Klostersturm, in den dann besonders die Redemptoristen hineingezogen wurden, erhob sich während des Landtages 1845/46. Diesmal gingen die Angriffe von der Kammer der Reichsräte aus. Fürst Karl von Wrede, ein erbitterter Gegner der Politik des Ministers v. Abel¹¹⁷ und ein Feind der Klöster¹¹⁸, gab den Anstoß dazu. Er war nämlich der Meinung, daß Bayern seit der am 15. April 1840 erfolgten Aufhebung der Verordnung über die ‚quarta pauperum et scholarum‘¹¹⁹ von Klöstern „überschwemmt“ worden sei¹²⁰. Darum stellte er folgenden Antrag: „Die hohe Kammer der Reichsräte wolle gemeinschaftlich mit der Kammer der Abgeordneten Seine Majestät den König ehrfurchtsvollst bitten:

1. Die im Landtagsabschiede vom 15. April 1840 aufgehobene Verordnung über die quarta pauperum et scholarum in ihrer vollen früheren Wirksamkeit wieder herzustellen;
2. Seine Majestät den König bitten, das Ministerium des Innern anzuweisen, den dormalen versammelten Ständen
 - a) ein Verzeichnis aller dormalen in Bayern bestehenden Klöster zu übergeben;
 - b) die Stiftungs- und Dotats-Urkunden jedes dieser Klöster zur Einsicht vorzulegen;
 - c) anzugeben, zu welchem Zwecke jedes dieser Klöster hergestellt worden ist;
 - d) mit welchen Mitteln ein jedes derselben dotiert wurde;

¹¹⁷ Über die Wirksamkeit Abels urteilte er: „Wie sehr das bayerische Volk, seit der Herr von Abel an der Spitze des Ministeriums des Innern steht, im Auslande an der Achtung, deren es sich sonst erfreute, verloren hat, das wissen alle die, welche Gelegenheit gehabt haben, die Stimme des Auslandes über uns zu vernehmen. Überall wirft man uns die Rückschritte vor, welche unter dem Minister Abel gemacht worden sind, sowie man denn auch im In- und dem Auslande seine Verwaltung für eine finstere, jeden wahren Fortschritt hemmende, schwer auf dem Lande lastende hält“. Aus dem Schreiben an die Kammer der Reichsräte über die Verantwortlichkeit der Minister (7. Dezember 1845). Verhandlungen der Kammer der Reichsräte des Königsreichs Bayern vom Jahre 1845/46. Zweiter Beilagen-Band, München o. J., S. 27.

¹¹⁸ „Daß ich zu den Klosterfeinden gehöre, leugne ich nicht“, hatte er selber bekannt. Zit. n. B. Lins, 219.

¹¹⁹ Im Jahre 1756 war in Bayern ein Gesetz herausgegeben worden, nach welchem ein Teil jeder geistlichen Stiftung den Armen zugewendet werden mußte. Diese Abgabe sollte den vierten Teil der Stiftung ausmachen (daher der Name quarta (pars) pauperum). 1760 und 1801 wurde diese Verordnung wieder neu eingeschärft, und seit dem 6. Mai 1806 gab es dazu noch eine ‚quarta scholarum‘. Wrede beantragte nun die Wiedereinführung der Quarten, um damit neue Klostergründungen zu erschweren. Seine Behauptung, daß vor allem seit der Aufhebung dieser Verordnungen die Klostergründungen stark zugenommen hätten, entsprach nicht den Tatsachen. Vgl. Sion 15 (1946) 176 f.; 178 f.

¹²⁰ „Wie sehr wir getäuscht worden sind, beweist die unmäßige Errichtung und Vermehrung der Klöster jeder Art, mit welchen das Land seit der unglücklichen Aufhebung jener für das Volkswohl so weise berechnet gewesenen Verordnung überschwemmt worden ist. Es sollen dormalen bei oder über zweihundert Klöster im Lande bestehen“. Aus dem Schreiben des Fürsten an die Kammer der Reichsräte, ebenfalls vom 7. Dezember 1845. Beilagenband II, 53.

- e) dem Versuche, noch weitere Klöster im Königreiche zu errichten, die königliche Zustimmung zu versagen und Einhaltung zu tun;
- f) den relativen Begriff des Ausdruckes „einige“ (im lateinischen Texte aliqua) im Artikel VII des Konkordats mit Bezug auf die Ausdehnung des Königreiches, mit Zustimmung und Beirat der Stände des Reiches festzustellen, und hienach die im Übermaße errichteten Klöster auf geeignete Weise wieder zu vermindern; endlich
- g) namentlich die Redemptoristen, welche, wie nur zu allgemein bekannt, da, wo sie sich bisher hervortaten, durch ihre ganz absonderlichen Lehren und Tendenzen die Gemüther schwacher und dem Aberglauben geneigter Geister tief beunruhigen, aus dem Lande wieder zu entfernen oder unschädlich zu machen, indem, ich spreche es freimütig aus, und es ist die Stimme des bei weitem größten Theiles des bayerischen Volkes, die Regierung durch deren Berufung und Duldung an Achtung im Volke verlieren mußte, und wahrhaft verloren hat“¹²¹.

Fürst Ludwig von Oettingen-Wallerstein erstattete als Referent des dritten Ausschusses der Kammer der Reichsräte über diese Anträge des Fürsten v. Wrede ein ausführliches Referat¹²². Darin befinden sich zwei genaue Übersichten über den damaligen Stand der Klöster. Hiernach gab es im Jahre 1845 in Bayern 133 Ordensniederlassungen, worunter aber auch die kleinen Hospize mit nur zwei Ordensleuten fielen. Die Klöster der neun Männerorden waren wie folgt verteilt: Benediktiner: 7; Augustiner: 2; Franziskaner: 25; Kapuziner: 15; Minoriten: 3; beschuhte Karmeliter: 1; unbeschuhete Karmeliter: 3; Redemptoristen: 1; barmherzige Brüder: 2 Klöster. Die vierzehn Schwesternorden hatten folgende Klöster: Benediktinerinnen: 2; Cisterzienserinnen: 2; Clarissen: 1; Dominikanerinnen: 7; Englische Fräulein: 11; Franziskanerinnen: 8; Salesianerinnen: 2; Servitinnen: 1; Arme Schulschwestern: 17; Ursulinen: 3; Barmherzige Schwestern (Vinzentinerinnen): 16; Elisabethinerinnen: 2; Schwestern vom guten Hirten: 1; Brigittinerinnen: 1 Kloster.

Zusammen waren es 59 Männerklöster mit 670 Mitgliedern und 74 Frauenklöster mit 1073 Schwestern¹²³.

Fürst v. Oettingen-Wallerstein weist in diesem Referat auf den Verlust hin, den die Seelsorge durch die Säkularisation erlitten hat. Er gibt an, daß 1600 Ordensgeistliche von der Säkularisation betroffen worden wären, und daß an deren Stelle nur gegen 100 organisierte Pfarreien mit ungefähr 250 Kurat- und Hilfspriestern getreten seien. Umso schmerzlicher würde diese Lücke empfunden, weil durch das Anwachsen der Bevölkerung auch die Belastung der Seelsorgsgeistlichen stiege. Ob diese bedrückende Situation jedoch der Ordens- oder der Weltklerus ändern müsse, läge im Beurteilungsbereich der Kirche¹²⁴. Zum letzten Abschnitt des von Wrede eingereichten Antrages, der die Redemptoristen betrifft, äußert sich Oettingen-Wallerstein in seinem Referat folgendermaßen: „Über die Congregation der Redemptoristen hat auch der Referent vielfach Beunruhigendes vernommen. Trügen nicht alle Zeichen,

¹²¹ Aus demselben Schreiben, Beilagenband II, 53 f.

¹²² Ebd., 384—423.

¹²³ Die beiden Tabellen befinden sich im Beilagenband II zwischen den Seiten 392/93.

¹²⁴ Beilagenband II, 399 f.

so übt derselbe das priesterliche Amt weder im Sinne echt christlicher Nächstenliebe und frommer Duldung, noch mit der Weihe jener höheren edleren Bildung, ohne welche auf der gegenwärtigen Entwicklungsstufe der Menschheit selbst das Beste zum Mörder seiner eigenen Zwecke wird. Sein Beichtstuhl soll düsteren Fanatismus wecken, seine Kanzelreden sollen in den materiellsten Leidenschaften der untersten Volksklassen wühlen¹²⁵. Doch lägen keine erwiesenen Tatsachen vor, so daß der Antrag abgelehnt werden soll. Die Regierung sollte jedoch das Wirken dieser Ordensleute streng überwachen¹²⁵. Der dritte Ausschuß genehmigte den Vorschlag des Referenten, alle Anträge des Fürsten v. Wrede abzulehnen¹²⁶. Im abschließenden Protokoll des Ausschusses wird festgestellt, daß von 59 Männerklöstern bloß 5 und von 74 Schwesternklöstern nur 7 seit 1840 entstanden sind¹²⁷. Damit entbehrte der Hauptantragspunkt des Fürsten Wrede jeder Grundlage. Hinsichtlich der Redemptoristen heißt es im Protokoll: „Den fünften Antrag betreffend wurde von einzelnen Ausschußmitgliedern die Vorwürfe, welche man ihres Erachtens der Congregation der Redemptoristen machen könne, dagegen von einem Herrn Reichsräte die sehr verdienstlichen Resultate hervorgehoben, welche ihre Missionen an verschiedenen Orten für die wesentliche Verbesserung des sittlichen Zustandes von dem Landvolk erzielt hätten. Abgesehen von den individuellen Urteilen der einzelnen Herren Votanten über den Orden der Redemptoristen selbst, erklärte sich der Ausschuß einstimmig mit dem Herrn Referenten dahin einverstanden, daß auch dieser fünfte Antrag des Herrn Fürsten v. Wrede, nachdem derselbe auf gar keine erwiesene Tatsache gestützt ward, abzulehnen sei“¹²⁸.

Die Anträge des Fürsten Wrede wurden nun in der siebten, achten und neunten Sitzung der Kammer der Reichsräte, vom 26.—28. Januar 1846, diskutiert¹²⁹. Dabei wurden alle einstimmig, mit Ausnahme der Stimme des Antragstellers, abgelehnt¹³⁰. Verfolgen wir in den Hauptzügen die Debatte über den die Redemptoristen betreffenden Antrag¹³¹. Dabei sollen nach Möglichkeit die wörtlichen Zitate wiedergegeben werden, weil dadurch die Auffassung der Redner und die gesamte Stimmung nuancierter in Erscheinung tritt. Die Diskussion eröffnet der Referent, Fürst Oettingen-Wallerstein¹³². Nachdem er sich für die Erziehungs- und Lehrorden ausgesprochen, danach heftig die Jesuiten angegriffen hat, wendet er sich den Redemptoristen zu. Die näheren Regeln der Redemptoristen seien unbekannt. „Ostensibel halten sie sich den konfessionellen Fragen fern. Von Kontroverspredigten habe ich ihrerseits nicht vernommen. Vielmehr bezeugen alle erhaltenen Aufschlüsse, daß sie sich lediglich mit dem inneren Menschen beschäftigen. Aber trügen nicht alle Zeichen, so beschäftigen sie sich mit diesem nicht eben in edler Weise. Statt ihn emporzuheben auf die Höhe echt christlicher Gesinnung und echt christ-

¹²⁵ Ebd., 410.

¹²⁶ Abschließendes Protokoll vom 20. Januar 1846. Beilagenband II, 469—473.

¹²⁷ Ebd., 470.

¹²⁸ Ebd., 472.

¹²⁹ Verhandlungen der Kammer der Reichsräte des Königsreichs Bayern vom Jahre 1845/46, Bd. I, München o. J., 323—387; 407—487; Bd. II, München o. J., 1—88.

¹³⁰ Verhandlungen, I, 386; 430 f.; 459; 486; II, 87 f.

¹³¹ Verhandlungen, II, 1—88.

¹³² Ebd., 3—8.

licher Liebe, ziehen sie ihn herab in den Pfuhl des krassesten Materialismus. Nach allem mir Zugekommenen lehren ihre Kanzelreden gegen die Unzucht züchtigen Mädchen, was sie nicht erfahren sollten, und zwar in solchem Grade, daß hier bei St. Ludwig hochkatholische Frauen sich gezwungen sahen, mit ihren Töchtern während der Predigten die Kirche zu verlassen; erzeugt ihr Beichtstuhl häufig Ausbrüche religiösen Wahnsinns, glühen ihre Anhänger vor Haß gegen Nichtkatholiken; bewachen von ihnen influenziert Dienstboten die Herrschaften, Kinder ihre Eltern, mit einem Wort, säet ihr Wirken wuchernde Saaten der Zwietracht. Ich beklage laut die Einführung dieser Genossenschaft in unserem Lande . . . Aber urkundliche Beweise des Ebenesagten liegen mir bis zur Stunde nicht vor¹³³. Darum erklärt sich der Referent solange gegen den Antrag des Fürsten Wrede, bis Beweise für die Anschuldigungen gegen die Redemptoristen vorliegen¹³³. Auffallend ist die Inkonsequenz des Fürsten Oettingen-Wallerstein. Einerseits gibt er zu, daß die Anschuldigungen gegen die Redemptoristen nicht bewiesen sind, zum andern aber macht er sich diese Anschuldigungen zu eigen.

Wie verteidigt nun Fürst Wrede seinen Antrag? „Die öffentliche Stimme spricht so laut und entschieden, man hört so manchfaches, so viele einzelne Fakta, daß man häufig nicht für nötig erachtet, sie erst aufzuzeichnen. Ich habe die Überzeugung, und die Stimme vieler entschiedener Katholiken teilt sie mit mir, daß diese Klasse von Konventualen auf keinen Fall für unsere Zeit und für uns paßt . . . Diese Überzeugung steht so fest, daß sie für sich selbst sprechen dürfte“¹³⁴. Wrede meint, daß man, um die Fakten zu beweisen, Zeugen aufrufen müßte, aber es würden nur wenige, namentlich kein königlicher Beamter, den Mut haben, „ein öffentliches Zeugnis gegen diese gefürchtete Genossenschaft abzulegen“¹³⁵. Als Hauptzeugnis für seine Behauptungen führt er wiederum das Ordinariatsschreiben vom 22. August 1845 an. Schon in der Debatte am 26. Januar um den ersten Punkt seines Antrags hatte er dieses Schreiben zitiert¹³⁶. Das Ordinariat von München und Freising hatte darin verordnet: „Es ist schon mehrmals der Fall vorgekommen, daß schwermütige und gewissenängstliche Personen durch Anhörung von Missionspredigten in noch tiefere, selbst lebensgefährliche Ängstlichkeit und Melancholie verfallen sind. Deshalb werden alle Seelsorgsvorstände aufgefordert, solchen Personen, für welche die bezeichneten Predigten in keiner Weise berechnet sind, die Teilnahme an den Missionen, sie mögen in den eigenen Pfarreien oder in der Nachbarschaft gehalten werden, nicht zu gestatten“¹³⁷. Fürst Wrede schloß nun aus diesem Zirkulare: „Gewiß müssen viele und gewichtige Fälle vorgekommen sein, wenn eine kirchliche Stelle ein derartig abgefaßtes Ausschreiben an die Geistlichkeit erlassen konnte“¹³⁸. Weil man die Redemptoristen wegen des ihnen gegebenen Indigenats nun schwer wieder aus Bayern ausweisen könnte, sollten sie nach der Meinung des Antragstellers „unschädlich gemacht werden“. „Aber um sie unschädlich zu machen, würde ich mir kein Gewissen daraus machen, sie zur strengen

¹³³ Ebd., 6 ff.

¹³⁴ Ebd., 11.

¹³⁵ Ebd.

¹³⁶ Verhandlungen, I, 334.

¹³⁷ Ebd.

¹³⁸ Verhandlungen, II, 11 f.

Klausur zu verdammen, damit sie nicht auf das Volk einwirken können“¹³⁹. Wrede schließt seine Rede mit zwei Bemerkungen. Erstens: „Es ist unwiderlegbar richtig, daß die Redemptoristen keinen guten Einfluß auf unser Volk üben“. Zweitens: Es dürfe der Kirche und „namentlich diesen Redemptoristen“ keine größere Freiheit eingeräumt werden, als sie ihnen die bayerische Verfassung gewährt¹⁴⁰.

Weil die genannte Ordinariatsverordnung als Beweis für die schädlichen Wirkungen der Redemptoristenmissionen herangezogen worden war, hatte sich der Erzbischof von München und Freising, Lothar Anselm von Gebstättel, durch eine Erläuterung dieses Erlasses schützend vor die Redemptoristen und ihre Tätigkeit als Volksmissionare gestellt. Am 26. Januar hatte er einen Brief an den Bamberger Erzbischof gesandt mit der Bitte, diesen Brief in der Kammer der Reichsräte zu verlesen. Der Erzbischof von Bamberg verlas nun folgendes Schreiben: „Ew. Exzellenz! Hochwürdigster Herr Erzbischof! Hochverehrtester Herr Amtsbruder! Ich vernehme soeben mit lebhaftem Bedauern, daß in der hohen Kammer der Reichsräte ein Erlaß meines Ordinariats, der gelegentlich über Fernhaltung gemütskranker Personen von den Missionspredigten spricht, als ein Beweis gegen die Missionen gedeutet werden will. Da ich leider den in kirchlicher Beziehung so wichtigen Sitzungen der hohen Kammer beizuwohnen durch mein Alter und damit verbundene Schwerhörigkeit gehindert bin, so ersuche ich Ew. Exzellenz ganz ergebenst in der morgigen Session in meinem Namen jener Mißdeutung gegenüber erklären zu wollen: 1. daß mein Ordinariat auf meinen Befehl die Abhaltung von Missionen durch die PP. Redemptoristen höchsten Orts 1843 nachdrucksamst und zuerst angeregt und erwirkt hat; 2. daß nach den vorliegenden, amtlichen Berichten der Erfolg der vorzugsweise in meiner Erzdiözese zahlreich abgehaltenen Missionen ein sehr günstiger und erfreulicher gewesen; und daß dauernde Früchte davon in betreffenden Gemeinden sichtbar sind, während nirgends bei dem oft sehr großen Volksandrang ein Exzeß stattgefunden hat; 3. daß dem Eifer und den Aufopferungen der Missionäre überall gerechte Anerkennung gezollt wurde; 4. daß mein Ordinariat, weit entfernt, den Missionen entgegenzuarbeiten, dieselben vielmehr in jeder Weise befördert hat und befördern wird, und daß die fragliche Anordnung bezüglich gemütskranker Personen gerade nur in der Absicht gegeben wurde, um böswilligen Ausstreuungen gegen die Missionen vorzubeugen, da unter einer Anzahl von 3 bis 4000 Menschen sich leicht auch hie und da einzelne Geisteskranke befinden mögen, welche der in den Predigten vorgetragene Heilswahrheiten nicht fähig sind, deren Gemütsverirrung aber von Übelwollenden der Mission zugeschrieben werden könnte“¹⁴¹.

Eine glänzende Verteidigung der Klöster, wie besonders der Redemptoristen hielt nun Maximilian Graf von Arco-Valley. Er warf dem Fürsten Wrede vor, daß er keine Beweise für seine Anschuldigungen und Anträge gegen die Redemptoristen gebracht, sondern sich lediglich auf Behauptungen und Gerüchte gestützt habe. Er selbst legte dann der Versammlung sieben Berichte und Zeugnisse vor, die eindeutig für die Redemptoristen und ihr Wirken, vor allem auf den Volksmissionen, sprachen. Graf Arco-Valley berichtete,

¹³⁹ Ebd., 15.

¹⁴⁰ Ebd., 16 f.

¹⁴¹ Ebd., 17 ff.

wie er selbst vor drei Jahren ein Gegner der Missionen gewesen sei, dann aber nach einer persönlichen Begegnung mit P. Bruchmann in Altötting auf seiner eigenen Besichtigung Adldorf (bei Landau/Isar) im August 1845 eine Mission habe abhalten lassen. Der Graf ließ damals von seinem Patrimonialgericht über Verlauf und Erfolg dieser Mission einen Bericht abfassen, den er nun der Kammer vorlegte. Dieser Bericht ist voll des Lobes, der Begeisterung und Dankbarkeit über die gehaltene Mission¹⁴². An Hand der anderen Zeugnisse hob Graf Arco-Valley die Früchte der Volksmissionen hervor. Genannt sind die Restitutionen, die Abnahme der unehelichen Geburten, die durch die Bevölkerungslisten von Oberbayern aus den letzten vier Jahren belegt wird, und das Zurückgehen der Raufereien und Rohheiten auf dem Lande. Zwei vom Grafen vorgelegte Dokumente bezeugen, daß die Redemptoristen keine Kontroverspredigt hielten, und durch ihr Wirken der konfessionelle Frieden keineswegs gefährdet würde. Er zitiert einen Bericht vom Jahre 1845 aus der von Harleß herausgegebenen Zeitschrift für Protestantismus und Kirche: „Bemerkenswert ist, daß Schmähungen über uns und unser Bekenntnis nie vorkamen. Das Volk ist natürlich über solche Predigten förmlich entzückt. Aller Mund strömt über von ihrem Lobe: mit Stolz und Wohlgefallen fühlen sie sich als Angehörige einer Kirche, die solche gewaltigen Redner aus ihrem Schoße gebiert. Der Zulauf der Menge ist ungeheuer; alles will gespeist sein mit dem Wort aus solchem Munde; man achtet die Väter fast für Wesen höherer Art und natürlich weit erhaben über den Pfarrer, den man alle Tag hat; man staunt sie an“¹⁴³. Der Graf wies dann in seiner Rede den immer wieder gemachten Vorwurf zurück, daß die Volksmissionare dem Pfarrklerus Ansehen und Vertrauen entzögen. Im Anschluß an einige Beispiele, die von der Hochschätzung der Patres im Ausland, vor allem in Amerika und Holland, zeugen, stellte der Graf dann die Frage, warum diesem Orden gerade im katholischen Bayern die Existenzberechtigung abgesprochen werden sollte¹⁴⁴.

Auch der Finanzminister, Carl Graf von Seinsheim, sprach für die Redemptoristen und die Volksmissionen. Er wandte sich an Hand von Zeugnissen gegen die Anschuldigungen, daß die Patres durch Überspanntheit und zu große Strenge auf der Kanzel und im Beichtstuhl die Leute abschreckten und verwirrten. Auch er richtete sich gegen die Behauptung, daß die Arbeit der Pfarrgeistlichkeit durch das Wirken der Volksmissionare beeinträchtigt würde. Der Finanzminister erwähnte, daß neben den zwei Missionsberichten, die er wörtlich in seiner Rede vortrug¹⁴⁵, wenigstens zwanzig der glänzend-

¹⁴² Ebd., 22—29.

¹⁴³ Ebd., 32. Das zweite Dokument ist ein Brief (27. Januar 1846) des Stadtpfarrers von St. Ludwig, Carl Stumpf, über die Maipredigten, die im Jahre 1845 zwei Redemptoristen in St. Ludwig gehalten hatten. „Daß diese Predigten aber ganz und gar frei waren von Ausfällen oder auch nur von leisen Hindeutungen auf Andersglaubende (was Herr Graf besonders in Frage stellen), dieses kann das unterfertigte Pfarramt aufs Bestimmteste bezeugen“. Verhandlungen, II, 34 f.

¹⁴⁴ Ebd., 33; 35 f.

¹⁴⁵ Missionsbericht (25. September 1844) des Pfarrers Fr. Wurm von Riedering an das kgl. Landgericht Rosenheim über die Redemptoristenmission vom 15.—20. März 1844. Verhandlungen, II, 48—52. Missionsbericht (20. Oktober 1844) des Landgerichts Reichenhall an die Regierung von Oberbayern über die Redemptoristenmission in An-

sten Zeugnisse vorlägen. Aus einem Bericht ginge hervor, daß neuerdings bereits 77 Missionen für die Bistümer München und Freising, Regensburg und Passau vorgemerkt seien. Eine so gut beurteilte und so häufig verlangte Sache könne doch nicht so schlecht sein, wie der Antragsteller Fürst Wrede behauptet hätte. Die vielen außerordentlich guten Berichte über die Missionen bewiesen vielmehr ihre Vortrefflichkeit. Am Schluß seiner Rede wies der Finanzminister noch den Irrtum des Fürsten Wrede zurück, daß die Gelder des Ludwigmissionsvereins für die Finanzierung der Volksmissionen in Bayern verwendet würden¹⁴⁶.

Selbst der liberale Freiherr von Zu-Rhein, zweiter Sekretär der Kammer der Reichsräte, sprach sich grundsätzlich für die Redemptoristenmissionen aus. Er betonte, daß auch er zuerst sehr mißtrauisch und ablehnend diesen Missionen gegenübergestanden habe. Vor allem hätte er für den konfessionellen Frieden gefürchtet, als er hörte, daß in der Nähe von Regensburg eine Mission gehalten werden sollte. Die Mission selbst aber habe dann sein Urteil darüber geändert. „Zur Aufrechterhaltung längst bestehender und neuerer allerhöchster Befehle erließ ich an die Distrikts-Polizeibehörde den Auftrag, dem Gange der Mission genau zu folgen, und darüber insbesondere zu wachen, ob nicht gegen den konfessionellen Frieden gepredigt und zur Unzuldsamkeit oder Parteihaß aufgefordert werde. Was ich befürchtet hatte, traf nicht ein; aus dem nach abgehaltener Mission mir erstatteten Bericht der Unterbehörde, sowie aus Mitteilungen höchst glaubwürdiger Personen, welche den Missionspredigten beigewohnt, gewann ich die volle Überzeugung, daß von dem öffentlichen Auftreten der Redemptoristen für den konfessionellen Frieden nichts zu befürchten sei“¹⁴⁷. Er verurteilte aber die Anwendung „psychologischer Kraftmittel“ während der Mission, „mit welchen ein wohl denkender Mann, der es mit den heiligen Lehren unserer Religion, mit der reinen Moral, welche die Dogmen der katholischen Lehre durchdringt, ebenso ernstlich nimmt wie mit der Erhaltung einer geläuterten Volksaufklärung, nimmermehr einverstanden sein kann. Wenn, wie ich von glaubwürdigen Zeugen vernahm, einzelne Missionsprediger es nicht verschmähten, die Lehre von den ewigen Belohnungen und Strafen auf eine zu sehr an das Materielle streifende Weise ihren Zuhörern vorzutragen; wenn ihren Schilderungen des Himmels und der Hölle eine Auffassungsweise zugrundegelegt wurde, welche nicht selten an die Phantasien des Korans erinnerte; wenn namentlich bei der Mission in Pfatter die Wohnungen der Seligen im Himmel mit Palästen verglichen wurden, gegen welche die den Zuhörern gegenüberliegende Walle halla nur ein Kothaufen sei, so wird gewiß jeder gute Katholik es nur beklagen müssen, daß das reine Gold der Christenlehre mit so unlauterem Zusatze versehen, statt in vollwichtiger Münze, in blendende Schaupfennige verprägt werde“¹⁴⁸. Dennoch will er wegen eines einzelnen Vorkommnisses den Orden nicht verurteilen, der sich dem Staate und den Gesetzen gegenüber loyal verhalte¹⁴⁹.

ger vom 25.—30. April 1844. Verhandlungen, II, 52—56. Beide Berichte sprechen sich sehr positiv über die Mission aus.

¹⁴⁶ Die Rede des Finanzministers: Verhandlungen, II, 48—58.

¹⁴⁷ Ebd., 46.

¹⁴⁸ Ebd., 46 f.

¹⁴⁹ Ebd., 47.

In einer langen Rede legte noch einmal der Referent, Ludwig Fürst von Oettingen-Wallerstein, seinen Standpunkt dar¹⁵⁰. Scharf sprach er sich hierin gegen „Jesuitismus und Ultramontanismus“ aus¹⁵¹. In unmittelbarem Zusammenhang mit den Jesuiten nannte er die Redemptoristen¹⁵² und kam hierbei dann auf die Volksmissionen zu sprechen. Nach seiner Meinung sei die Seelsorge umso segensreicher, je ausschließlicher sie vom ordentlichen Seelsorger betrieben werde. Ihm galten die Missionen „von jeher als ein außer der Regel lagerndes drastisches Mittel“¹⁵³. Die Bayern sind für ihn ein geistig vorangeschrittenes Volk, welches der rauhen und rohen Mittel der Volksmissionen nicht bedürfe. „Üben Männer das Missionsgeschäft, welche, ich sag es hier laut, wie die Redemptoristen, sich das Volk a priori roh und begrifflos denken; Männer, welche das Paradies und die himmlischen Freuden mit den materiellsten Farben malen; durch ihre Schilderung der fleischlichen Sünden die jungfräuliche Wange röten; und ihren Beruf in dem erblicken, was ein glänzender Redner der wärmsten katholischen Richtung soeben als Roßkur erkannte, so ist die Gefahr unermesslich. Gar mancher erliegt der Roßkur, und wer ihr nicht erliegt, den bearbeitet das violente Mittel gerade mit entgegengesetztem Effekte; er fühlt sich höher gestellt als die von der Kanzel oder im Beichtstuhle gesprochenen Worte, und dieses ist der schlimmste aller Standpunkte“¹⁵⁴. Nach seiner Überzeugung braucht der Katholizismus in Deutschland keine Volksmissionen. Was die Orden im allgemeinen betreffe, so hätten sie ihre Existenzberechtigung und Bedeutung im Unterricht, in der Krankenpflege und in der Hilfe für die ordentliche Pfarrseelsorge. Auch könne es nach dem Konkordat keine grundsätzliche Debatte über das Dasein von Klöstern in Bayern mehr geben¹⁵⁵. Oettingen-Wallerstein nannte die Anträge des Fürsten v. Wrede bezüglich der Klosterfrage ihrer Wirkung nach ein Mißtrauensvotum. Er selbst wolle „dagegen ein Vertrauensvotum in und für die Krone“ beantragen. Es lautete: „Die Stände möchten das zuversichtliche Vertrauen in die Krone aussprechen, daß dieselbe keiner geistlichen Genossenschaft anerkannten oder stillschweigenden Bestand gestatten werde, welche nach Zweck oder Richtung geeignet erschiene, den religiösen Frieden irgendwie zu gefährden“¹⁵⁶. Zwar sagte der Fürst Oettingen-Wallerstein, daß er „außer den Jesuiten . . . keine bestimmte Genossenschaft“ im Auge habe, und daß er „nicht für Expulsion oder Unschädlichmachung der Redemptoristen spreche“¹⁵⁷; indirekt sollte aber auch die Kongregation der Redemptoristen getroffen werden.

In seinem Schlußwort blieb Fürst Wrede bei seinen Ansichten und Behauptungen, auch wenn er zugeben mußte, daß die „von Mund zu Mund laufenden Erzählungen über die Missionspredigten . . . zur Zeit nicht formell bewiesen sind“¹⁵⁸. Dennoch fuhr er fort in seinen unbewiesenen An-

¹⁵⁰ Ebd., 58—77.

¹⁵¹ Ebd., 64—68; 74 f.

¹⁵² Ebd., 68.

¹⁵³ Ebd., 69.

¹⁵⁴ Ebd., 69 f.

¹⁵⁵ Ebd., 70 f.

¹⁵⁶ Ebd., 75.

¹⁵⁷ Ebd., 76.

¹⁵⁸ Ebd., 81.

klagen gegen die Wirksamkeit der Redemptoristen. „Wer hat nicht gehört, wie die Redemptoristen die häufigsten und wiederholten Beichten verlangen und hierbei nicht die mindeste Rücksicht auf den noch vorausgesetzt werden sollenden nötigen Grad von religiöser Bildung nehmen? Was kann unter solchen Umständen die Beichte nützen? Es ist wohl unbestreitbar, daß ein nicht reif vorbereitetes Gemüt den Wert so behandelter Beichten und den Empfang des Abendmahles unmöglich erkennen, also auch nicht würdigen könne. Wer hat nicht gehört, welche Beschreibungen sie geben vom Fegfeuer, von der Hölle, in welche sie einzelne ihrer Beichtkinder beim lebendigen Leib schon verdammten? Ja selbst ganze Häuser mit ihren Bewohnern verfluchten sie, wenn diese in der Beichte sich nicht so benehmen, wie sie es verlangen; denn im Beichtstuhl dringen sie nicht nur auf die Ablage derjenigen Bekenntnisse, welche nach den katholischen Dogmen abzunehmen sind, sondern sie dringen förmlich in die Familienverhältnisse ein und erwirken und bezielen auf diese Weise gar manches, was dem rein religiösen Standpunkte gänzlich fremd, und überhaupt dem geistlichen Stande nicht angemessen ist“¹⁵⁹.

Die Kammer der Reichsräte, welche die Anträge des Fürsten Wrede abgelehnt hatte, beendete dann die Debatte mit dem Beschluß, fünf Anträge zur Verhandlung an die Kammer der Abgeordneten weiterzuleiten, um sie an die Krone zu bringen¹⁶⁰. Der erste Antrag betraf die ausreichende Besoldung der Geistlichen und Lehrer¹⁶¹, der zweite die Vermächtnisse zu Gunsten geistlicher Korporationen¹⁶². Der dritte Antrag lautete: „Es sei Seitens der Stände die Überzeugung auszusprechen, daß die dem bayerischen Staate konkordatmäßig obliegende Verpflichtung, für Herstellung einiger Klöster männlichen und weiblichen Geschlechtes zu Zwecken des Unterrichtes und der Seelsorge oder der Krankenpflege mit genügender Dotation im Benehmen mit dem päpstlichen Stuhle zu sorgen, erfüllt sei“¹⁶³. Der vierte Antrag war das von Fürst Oettingen-Wallerstein eingebrachte Votum¹⁶⁴. Der fünfte Antrag betraf die gleiche Qualifikation der Lehrer und Lehrerinnen der geistlichen Unterrichtsanstalten und der des Lehrpersonals weltlicher Schulen¹⁶⁵.

Die Debatte über diese Anträge wurde am 23. April 1846 in der Kammer der Abgeordneten mit großer Leidenschaftlichkeit geführt, wobei die Ansichten der liberalen und der konservativ-katholischen Abgeordneten hart gegeneinanderstanden¹⁶⁶. Gerade die Frage nach dem Sinn und der Bedeutung der Klöster mußte damals zu einer kontrastreichen und scharfen Abhebung der verschiedenen Meinungen voneinander führen. Die Debatte über

¹⁵⁹ Ebd., 81 f.

¹⁶⁰ Ebd., 117 ff.

¹⁶¹ Der Antrag war mit 35 Stimmen gegen 1 bejaht worden. Verhandlungen, I, 386.

¹⁶² Der zweite Antrag war mit 21 gegen 15 Stimmen bejaht worden. Verhandlungen, I, 387.

¹⁶³ Der dritte Antrag war mit 24 gegen 11 Stimmen bejaht worden. Verhandlungen, I, 486 f.

¹⁶⁴ Der vierte Antrag war mit 30 gegen 6 Stimmen bejaht worden. Verhandlungen, II, 88. Siehe oben S. 152.

¹⁶⁵ Der fünfte Antrag war einstimmig bejaht worden. Verhandlungen, II, 103.

¹⁶⁶ Verhandlungen der Kammer der Abgeordneten der Ständeversammlung des Königreichs Bayern im Jahre 1846, Bd. VIII, München 1846, 501—647.

den vierten Antrag brachte bei der Diskussion über die Jesuiten auch das Wirken der Redemptoristen, vor allem als Volksmissionare, zur Sprache. Auch hier fällt die starke Gegensätzlichkeit der Beurteilung der Redemptoristen auf. Auf der einen Seite steht in einem übertriebenen Nationalstolz die Furcht vor dem Eindringen südländischer Wesensart nach Deutschland, näherhin nach Bayern; steht die Ablehnung der allzu volkstümlichen, zu Übertreibungen neigenden Predigtweise auf den Missionen; steht vor allem die Angst vor dem Rückfall aus dem Licht der Aufklärung in die Finsternis unaufgeklärter Religiosität und eines die Freiheit bedrohenden Fanatismus. Dies alles liegt aber eher wie eine allgemein sich ausbreitende Stimmung in der Luft, als daß es durch hinreichende Tatsachen bewiesen wäre. Auf der anderen Seite wird der Seelsorgeifer der Patres hervorgehoben und die Bedeutung ihrer Wirksamkeit für die Hebung der Sittlichkeit im Volke anerkannt.

Der Beitrag des Abgeordneten Dr. Georg Rammoser, Stadtpfarrer von Hl. Geist in München, gibt einerseits die Stimmung der liberalen Kreise gegen die Redemptoristen gut wieder und trifft andererseits in seiner eigenen Einstellung ein im Ganzen gerechtes Urteil über die damalige Wirksamkeit der Redemptoristen in Bayern. „Andere gefährliche Leute sind dem Herrn Referenten die schrecklichen Redemptoristen. Da fällt mir immer die Anekdote ein, die verbreitet wurde, als die Redemptoristen nach Altötting kamen. Ein Knabe begegnete einem Redemptoristen mit seinem großen Hute. Der Knabe sagte verwundert: ‚Aber das ist ein großer Hut!‘ ‚Ja, Knabe‘, sagte der Pater, ‚dieser Hut wird bald über ganz Bayern gedeckt werden‘. Der Knabe entgegnete, ‚Aber da muß es finster werden!‘ Auf dieser Anekdote oder vielmehr auf einer ähnlich kindischen Furcht scheint fast alles zu basieren, was man gegen diesen Orden einzuwenden pflegt. Ja, meine Herren, es ist wahr, diese Redemptoristen haben in Städten gepredigt, und ich wünschte, sie hätten es nicht getan. Sie scheinen in der Beredsamkeit und vielleicht in der streng theologischen Ausbildung im allgemeinen noch nicht so herangediehen zu sein, daß sie sich auf den Hauptkanzeln einer Stadt produzieren sollen¹⁶⁷; aber das steht fest, daß sie nicht ohne Gedeihen und großen Segen auf dem Lande wirken, und ich wünschte daher, wenn man auch auf sie den Fuß setzen will, weil sie nicht alles Gute an sich haben sollen, daß man doch das Gute, das sie wirklich haben, nicht verleugne oder gar alles Böse ihnen zu Last lege“¹⁶⁸.

Eine glänzende Verteidigung der Redemptoristen hielt Minister von Abel. Zuerst erklärte er, daß die Regierung die gehässigen Anschuldigungen gegen die Jesuiten nicht teile, aber auch nicht an eine Berufung des Ordens nach Bayern in der jetzigen Zeit denke, weil sich unter den gegebenen Verhältnissen mehr Nachteile als Vorteile daraus ergäben. Der vielfach vertretenen Meinung gegenüber, daß die Seelsorge nur dem Pfarrklerus zukomme, vertrat der Minister den Standpunkt, daß die Orden auch zur Aushilfe in der Seelsorge bestimmt seien, insoweit der Bischof und Pfarrer ihre Hilfe in Anspruch nähmen. „In eben diesem Sinn, meine Herren, begreife ich auch nicht,

¹⁶⁷ Dies konnte man keineswegs von allen Redemptoristen, die damals in Bayern wirkten, behaupten, es galt aber sicher für einen Teil der Volksmissionare unter ihnen.

¹⁶⁸ Verhandlungen der Kammer der Abgeordneten, VIII, 576 f.

wie man, bekannt mit den bestehenden Verhältnissen, gegen die Missionen auftreten kann. Damit eine Mission stattfindet, ist nicht allein die Erlaubnis des Diözesanbischofes, sondern auch die spezielle Berufung durch den Pfarrer erforderlich . . . Es ist eine Aushilfe in der Seelsorge, die der Pfarrer selbst verlangt und die ihm mit Zustimmung des Bischofs gewährt wird. Die Missionen, meine Herren, haben sich eine hochwichtige Aufgabe gesetzt; die Aufgabe, für die Wiederherstellung wahrer Religiosität und Sittlichkeit zu wirken. Sie sind nicht eine neue, sondern eine uralte kirchliche Einrichtung. Die Regierung folgt ihrem Gange mit aufmerksamen Blick; und es werden von sechs zu sechs Monaten ausführliche Berichte über deren Gang und Erfolg von den betreffenden Kreisregierungen erstattet. Nach diesen Berichten aber wirken die Missionare für ihre Aufgabe mit überraschendem Erfolg. Ich selbst habe mich davon aus unmittelbarer Anschauung überzeugt¹⁶⁹ und befinde mich dadurch in der Lage, aus eigener Wahrnehmung Zeugnis dafür abzugeben, während so manche, die das Verdammungsurteil darüber aussprechen, niemals einer Mission beigewohnt haben. Mit überraschendem Erfolge, ich wiederhole es, wirken die Missionen für die Wiederherstellung der Religiosität und Sittlichkeit. Sie wirken dabei auch dem bei sogenannten Katholiken verbreiteten Wahn entgegen, als sei man schon dann Katholik, wenn man nur die äußerlichen gottesdienstlichen Verrichtungen der Kirche mitmacht. Sie suchen der Lehre Geltung zu verschaffen, daß das ganze Leben den Geboten Gottes und der Kirche entsprechen müsse, wenn man auf den erwähnten Namen Anspruch will machen können. Ihrem mühseligen Berufe opfern die Missionspriester — nennen wir sie geradezu, es sind die Redemptoristen — ihm opfern sie alles auf. Sie bringen demselben jeden Lebensgenuß und jede Bequemlichkeit, ja selbst das Leben freudig zum Opfer. Unlängst erst ist ein Mitglied dieser Kongregation wieder ein Opfer geworden der Anstrengungen, denen es in der Erfüllung seiner Berufspflichten sich unterzogen hat. Und wer sind denn diese gefürchteten, so ungerecht verunglimpften Redemptoristen? Sind sie etwa Fremde? Es sind schon dormalen viele ausgezeichnete Mitglieder des bayerischen Klerus in den Orden eingetreten und es wird die Kongregation zu Altötting jetzt schon in ihrer Mehrzahl aus solchen Mitgliedern zusammengesetzt sein. Sie finden dortselbst Männer, die nicht nur durch Sittlichkeit und Moralität, sondern auch durch wissenschaftliche Bildung sich hervortun. Diejenigen, welche durch die Geburt dem Ausland angehören, haben das Indigenat erhalten, sie stehen in allen Beziehungen mit den inländischen Mitgliedern auf gleicher Stufe. Namentlich ist der Vorstand ein trefflicher Priester, der auch in Wissenschaft und jeglicher Bildung sich allen an die Seite stellen darf, die über die Redemptoristen abzuurteilen sich berufen glauben.

Es ist mir wahres Bedürfnis, hier öffentlich diese Anerkennung auszusprechen und dieses Zeugnis abzulegen; denn ich bin selbst Zeuge gewesen der Leistungen dieser trefflichen Priester und weiß, welcher Segen durch ihre Missionen verbreitet wird. Ich habe Gelegenheit gehabt, mich davon durch eigene Wahrnehmung zu überzeugen und habe noch täglich die Folgen davon vor Augen. Und diese segensvollen Leistungen, diese gänzliche Hinopferung

¹⁶⁹ Gemeint ist die Volksmission in Stamsried vom 21.—26. Juli 1845. Vgl. RPAG ChrStud, I, 35.

nun sind es, meine Herren, die ein Verdammungsurteil gegen die Redemptoristen hervorrufen sollen! Verdrängt soll werden eine Anstalt, eine Kongregation, welche sich zur Aufgabe gesetzt hat, Sittlichkeit und wahre Religiosität wieder herzustellen. Ich müßte mich tief beklagen, wenn es dahin gekommen wäre, daß ein Streben verdammt würde, welches zur Erkenntnis zu führen sucht, daß wahre Religiosität nicht in Äußerlichkeiten, sondern in der Übereinstimmung des ganzen Lebens mit den Geboten Gottes und der Kirche besteht. Wird ein solches Verdammungsurteil von sogenannten eifrigen Katholiken ausgesprochen, so kann ich nur wünschen, daß man mich zu den nichteifrigen Katholiken, daß man mich zu denjenigen zählen möge, welche für dasjenige streiten, was die sogenannten eifrigen verdammen. Auch ich, und gleich mir jeder wahre Katholik achten das erste Gesetz, das der Liebe. Wer aber dieses Gesetz anerkennt, muß es üben; und wer es übt, darf am wenigsten dann verdammen, wenn er die Tatsachen nicht kennt und keine Beweise der Schuld ihm vorliegen“¹⁷⁰.

Bei der Abstimmung in der Kammer der Abgeordneten wurden die Anträge der Reichsratskammer mit Ausnahme des zweiten angenommen¹⁷¹.

Im Landtagsabschied vom 23. Mai 1846 erhielten sie dann aber nicht die Bewilligung des Königs. Der zweite (zuerst fünfte) und dritte Antrag wurden zurückgewiesen, weil sie nicht im Zuständigkeitsbereich der Stände lägen. Im vierten Antrag sah der König eine mangelnde Berücksichtigung und Anerkennung der von ihm bisher vertretenen und durchgeführten Grundsätze ausgedrückt, „umso dringender finden Wir Uns bei den sonst bewährten Gesinnungen Unserer getreuen Stände veranlaßt, jeden Gedanken an Absichtlichkeit ferne zu halten, um den an Uns gebrachten Gesamtbeschluß lediglich einer einseitigen Auffassung des Gegenstandes beizumessen“¹⁷². Damit war auch dieser Angriff gegen die Klöster, der diesmal in besonderer Weise das Wirken der Redemptoristen zum Gegenstand hatte, gescheitert.

Bei dieser Debatte über die Klöster war es wiederum deutlich geworden, daß ein großer Teil der Beamten und Gebildeten von Klischeevorstellungen, die sich über Wesen und Berechtigung der Orden in der Aufklärungs- und Säkularisationszeit gebildet und verfestigt hatten, bestimmt wurde. Der Abgeordnete Freiherr von Stein hat diese Einstellung in der Debatte vom 23. April 1846 treffend umschrieben: „Sooft ich einer Mönchskutte begegne, gleichviel ob mit, ob ohne Kapuze, so erfüllt mich eine gewisse unheimliche Empfindung. Damit will ich nicht sagen, daß nicht auch unter einer Mönchskutte ein wackeres Herz schlagen könne, ich will nicht sagen, daß nicht auch unter einer Kapuze ein gescheiter Kopf sitzen könne. Nein. Dieses unangenehme Gefühl, das mich beschleicht, kommt daher, weil ich nicht recht weiß, lebe ich im 13., 14., 15. oder im 19. Jahrhundert“¹⁷³. In diesen Kreisen galten Orden und Klöster als eine längst überholte Einrichtung. Hinzu kam eine fast hysterisch zu nennende Furcht vor den Jesuiten. Ihnen warf man besonders vor, durch kämpferischen Fanatismus den konfessionellen Frieden zu

¹⁷⁰ Verhandlungen der Kammer der Abgeordneten VIII, 642 ff.

¹⁷¹ Ebd., 647. Gesamtbeschluß. Verhandlungen der Kammer der Abgeordneten, X, 232. Hier ist der fünfte Antrag dann an zweiter Stelle eingereicht.

¹⁷² Verhandlungen der Kammer der Abgeordneten, XIV, 34 f.

¹⁷³ Verhandlungen der Kammer der Abgeordneten, VII, 563.

stören¹⁷⁴. Die Betonung der alleinigen Wirksamkeit des Säkularklerus in der Seelsorge, ein weiteres Merkmal damaliger Ordensfeindlichkeit, war ebenso von pastoralen Grundsätzen der Aufklärung, wie von einem überstiegenen Nationalbewußtsein bestimmt.

In diesen Zusammenhängen ist auch die Auseinandersetzung über das Wirken der Redemptoristen, vor allem über die Volksmissionen, zu sehen. Vorbereitet durch die Berichte über die sensationell erfolgreichen Volksmissionen der Redemptoristen im Elsaß, der Schweiz, Belgien, Holland und in Österreich, waren die Redemptoristenmissionen in Bayern, nachdem sie in kürzester Zeit weithin von sich redengemacht hatten, hier zu einer Bewegung geworden. Über diese bildeten sich ausgeprägte Meinungen, je nach Einstellung in einer bestimmten Richtung festgelegt. Die Gegner, in verschiedenem Maß überzeugt von den Ideen der Aufklärung, liberal und national eingestellt, richteten ihre Hauptaufmerksamkeit auf die äußeren Formen der Volksmissionen und sahen hierin vor allem ein Wiedererstehen dessen, was man durch die Aufklärung als endgültig überwunden glaubte; zugleich fürchteten sie eine Entfremdung des „Teutschen“ durch südländische Wesensart. Die uneingeschränkten Verteidiger der Volksmission sahen in erster Stelle in ihr die Möglichkeit einer notwendigen sittlichen Erneuerung des Volkes. Die von den Liberalen angegriffenen barocken Merkmale der Volksmission begrüßten sie in einer bewußt restaurativen Haltung; hatte sich doch ein großer Teil der katholischen Kirche seit den vierziger Jahren in der Auseinandersetzung mit den Ideen der Zeit in eine sich verschließende Verteidigungsposition drängen lassen und von da aus alle Gedanken, Anliegen und Weiterentwicklungen der Aufklärung radikal verurteilt und bekämpft. So sah man im Gegner der Volksmission immer auch gleich den grundsätzlichen Gegner. Damit war man aber nicht mehr imstande, die berechtigte Kritik, die in der Ablehnung der Volksmission mit eingeschlossen war, herauszuhören und anzunehmen. Die verschiedenen Meinungen verfestigten sich immer mehr zu unversöhnlichen Fronten.

Innerhalb der aus eben genannten Gründen meist kämpferisch und tendenziös geführten Diskussion um die Redemptoristen und die Volksmission hebt sich der nüchterne und sachliche Beitrag zum Thema von Joseph Görres im Verlauf des Artikels „Ministerium, Reichsrat, rechte und linke Mitte“ heraus, den er 1846 in den Historisch-politischen Blättern veröffentlichte¹⁷⁵. Dieser Beitrag, der das treffende Urteil innerhalb dieser scharf geführten Auseinandersetzung ist, bietet einen zusammenfassenden Abschluß dieses Abschnittes. Görres schreibt bei seinen Ausführungen über die religiöse Situation der Zeit hinsichtlich des Auftrages und der Bedeutung der Orden, daß sich besonders die Redemptoristen der religiösen Bedürfnisse des Volkes angenommen hätten, und daß sie, obgleich an Zahl gering, besonders erfolgreich

¹⁷⁴ In seiner Rede am 23. April 1846 vor der Abgeordnetenkammer widerlegte Ignaz Döllinger an Hand von Tatsachen aus Geschichte und Gegenwart gerade diesen Vorwurf gegen die Jesuiten, sprach sich aber auch gegen die derzeitige Einführung des Ordens in Bayern aus. Rede Döllingers: Verhandlungen der Kammer der Abgeordneten, VIII, 599—618.

¹⁷⁵ HistpolBl Bd. 17 (1846) 319—347; 393—422; 472—491; 542—565; 619—641; 687—721; 821—843. Dieser Artikel ist ein kritischer Kommentar zu den auf dem Landtag 1845/46 verhandelten kirchenpolitischen Fragen.

in der Verkündigung wirkten¹⁷⁶. Notwendigkeit und Nützlichkeit der Volksmissionen erkennt er an, sieht aber auch kritisch die Gefahren, die mit den Missionen gegeben sind, und gibt den Redemptoristen einige Hinweise, worauf in der Zukunft ihr Augenmerk zu richten sei. Hiermit setzt die aufbauende Kritik ein, die auch teilweise schon durch die Übertreibungen und Verzerrungen der gegnerischen Angriffe schien. Auch für Görres ergibt sich die Notwendigkeit der Volksmission aus dem religiös-sittlichen Zustand des Volkes. „Die Frage ist: kann die Verwilderung der Gemüter und die Erstorbenheit der Geister, die zwei Menschenalter voll des Unheils und jeder Art der ungewöhnlichsten Kalamitäten und Verschuldungen nicht im Volke bloß, sondern in einem Teile des Klerus zurückgelassen, und die täglich weiter sich erstrecken, auf gewöhnlichem Wege, etwa durch einen leichten Wechsel der Diät, ihre Heilung finden, oder muß dem tief einschneidenden Übel auch die Gegenwirkung heroischer Heilmittel begegnen“¹⁷⁷? Görres gibt zu, daß die Zahl jenes Pfarrklerus, welcher den Zeitansprüchen gewachsen sei, stets wachse; dennoch seien ihre Kräfte allein zu schwach, um der Übel Herr zu werden. Das stets zunehmende Verlangen nach Missionen habe übrigens die Diskussion über ihre Notwendigkeit und Nützlichkeit längst entschieden. „Ein dringendes Bedürfnis nach Hilfe hat sich in der Mitte der Verlassenheit des Volks geregt; die besseren Pfarrer verlangen sie, andere hält nur eine irriige Auffassung von dem Glauben ab; die größere Masse wartet zu, was die Zukunft bringt“¹⁷⁸. Anerkennend werden die großen Erfolge der Missionen genannt, jedoch gleichzeitig wird betont, daß mit dem Erfolge auch die Ansprüche, die an sie gemacht werden, wüchsen. „Die Gesellschaft ist ein junger Orden, und hat wenig andere Tradition als den Heiligen, der sie gegründet hat; umso freier mag sie sich entwickeln in der Zukunft, in der ihr, wie es sich anläßt, eine bedeutende Stellung vorbehalten ist, wenn sie nicht das Vertrauen des Volkes verscherzt“¹⁷⁹. Im Folgenden umreißt Görres kurz und äußerst treffsicher Möglichkeiten, Aufgaben und Gefahren für den Orden. Er warnt zuerst vor einer erstarrenden Fixierung auf den Stifter, die auch an jenen Auffassungen und Praktiken festhält, welche zeitgebunden waren und einer notwendigen Wandlung unterworfen sein müssen, will man dem Geist des Stifters treu bleiben. „Sie (die Kongregation) wird den Gründer in seinem Geiste fortleben lassen in ihrem Geiste; sie wird nicht gestatten, daß die Beschränktheit in ihrer Mitte die Herrschaft gewinne, sondern indem sie sich überall, sogar in der Wissenschaft, auf der Höhe der Zeit erhält, damit sie, die andringende überschauend, nicht vor ihr verstummen muß, wird sie nicht der starren Regel des Stifters, sondern der in ihr disziplinierten Einsicht über Monotonie und den Mechanismus die Herrschaft anvertrauen, und so stets fortwachsend dem Leben stets neue Sprossen treiben“¹⁸⁰. Später sollte neben den schwierigen Zeitumständen, die ihren radikalen Ausdruck im Kulturkampf fanden, gerade die mangelnde Beobachtung der hier kurz und klar umrissenen Aufgaben zum Rückgang des Ordens in Bayern und

¹⁷⁶ Ebd., 401.

¹⁷⁷ Ebd., 697.

¹⁷⁸ Ebd., 698.

¹⁷⁹ Ebd.

¹⁸⁰ Ebd., 699.

zum vorübergehenden Niedergang der Volksmissionstätigkeit führen. Auf die immer wieder von den Gegnern vorgebrachten Vorwürfe, daß die Art der Redemptoristen zu italienisch sei, und nicht genügend dem Volkscharakter der Bayern entspräche, antwortet der Verfasser, daß die Berücksichtigung der Eigenart der jeweils Angesprochenen zwar wichtig sei, daß ihr aber an Bedeutung vorangehen müsse der Inhalt der Botschaft, die ja nur die eine Botschaft sei; die Bedeutung der Form dürfe nicht den Vorrang des Inhaltes leugnen. Dabei werde aber niemand die Übersetzung der immer gleichen Lehre in die Sprache der Zeit und in die entsprechenden Formen, die den jeweilig Angesprochenen zukämen, außer Acht lassen dürfen. Für diese Aufgabe der Übersetzung müßte man aber einem neuen Orden die notwendig vorauszusetzende Zeit der Erfahrung zugestehen. Der Verfasser macht im Verlaufe seiner Gedanken über die Volksmission auch auf die Gefahren eines plötzlichen, zahlenmäßig überwältigenden Erfolges aufmerksam. Darum sollen die Redemptoristen immer wissen, daß ihr „Stifter nicht auf die zahlreichen Listen von Tausenden, die durch wenige Predigten bekehrt, wertgelegt“ habe, „noch auf die Menge von Generalbeichten, die etwa ein verderblicher Mechanismus angehäuft“ habe; „denn eben um die Macht dieses Mechanismus, von dem so viele in dieser Zeit sich haben einschläfern lassen, zu brechen“, seien sie gesendet worden¹⁸¹. So sei bei allem Erfolg nicht zu vergessen, daß die entscheidende Bekehrung von Gott komme. Auch sei mit der Mission erst der Anfang der Besserung gemacht; die unbedingt notwendig weiterzuführende Seelsorgearbeit bliebe dem Pfarrklerus überlassen. Deshalb dürften die Patres nicht übersehen, daß die Mission selbst nur eine „augenblickliche Aufregung“ bewirke, die dann allmählich zum eigentlichen Ziel geführt werden müßte. Die Anleitung für eine im Sinne der Mission weiterarbeitende Seelsorge gehöre somit auch noch zur Aufgabe der Volksmission. Weil meistens die ausgedehnten Missionsbeichten Gegenstand des Geredes würden, sei gerade in diesem Punkte jede noch so geringfügige Unvorsichtigkeit zu vermeiden. Man solle doch möglichst wenig im Beichtstuhl erfragen und sich wirklich nur auf das zum Gegenstand unbedingt Notwendige beschränken¹⁸². Görres warnt die Volksmissionare vor allzu großer Strenge. Wenn es auch wahr sei, „daß strengste Gerechtigkeit das Attribut der Gottheit ist“, so ist doch keineswegs „die hochnotpeinliche Halsgerichtsordnung . . . das Gesetzbuch, nach dem er seine Urteilssprüche spricht“¹⁸³. Dem Ernst des Lebens müsse die Heiterkeit beigegeben werden; Verfinsterung hingegen sei Merkmal des Hochmutes und der Sünde. Man solle bedenken, daß selbst die ernste Askese den Heiligen nur Mittel und nie Selbstzweck gewesen sei. Sicher werde man zugeben müssen, daß das gewalttätige, forcierte Überspannen der seelischen Kräfte besonders in den südlichen Ländern anzutreffen sei; dieselbe Methode würde bei uns aber leicht den Eindruck des Manirierten erwecken. Zudem bringe eine Überreizung der Gefühle durch eine Überbetonung auffälliger, äußerer Formen eine umso stärkere Abspannung mit sich. Solche Mittel sollte man nur im äußersten Notfalle anwenden; „denn es heißt nicht: ihr sollt mit Lanzen und mit Speißen den Menschen ihr Heil

¹⁸¹ Ebd., 700.

¹⁸² Ebd., 700 f.

¹⁸³ Ebd., 701.

gewinnen, sondern: kommt alle zu mir, die ihr mit Mühsal beladen seid, ich will euch erquicken an der frischen Lebensquelle, die noch immer in Mitte der Völker quillt“¹⁸⁴. Man sollte sich sorgsam hüten, diese Lebensquelle mit menschlichen Zutaten heilskräftiger machen zu wollen. Mit dem Hinweis, von Freunden wie von Feinden zu lernen, beschließt Görres seine Überlegungen hinsichtlich der Redemptoristenmissionen. In wohlthuend vornehmer und objektiver Art nimmt hier Görres Stellung zur damals viel diskutierten Wirksamkeit der Redemptoristen. Er erkennt die Notwendigkeit und auch die großen Erfolge der Volksmissionen an; seine Beobachtungen, Wünsche und Hinweise zeigen aber gleichzeitig die Ansatzpunkte berechtigter Kritik.

Die 1845/46 in der Öffentlichkeit ausgetragene Auseinandersetzung über die Volksmissionen der Redemptoristen zeigt, wie allgemein beachtet und bekannt die in Bayern doch erst zwei Jahre dauernde Missionstätigkeit der Redemptoristen geworden war. In einer Zeit, in welcher außer den rein politischen und wirtschaftlichen Themen auch kirchliche, kirchenpolitische, konfessionelle, religiöse und weltanschauliche Fragen leidenschaftlich diskutiert wurden, gerieten auch Formen innerkirchlichen Lebens in den Widerstreit der öffentlichen Meinung. Die Landtagsdebatten haben gezeigt, daß die Redemptoristen in den wenigen Jahren ihres Wirkens in Bayern nicht nur Feinde gefunden, sondern selbst bei einflußreichen Persönlichkeiten volles Interesse und Hochschätzung gewonnen hatten. Wie angesehen und beliebt die Patres beim Volk geworden waren, bewiesen zahlreiche Petitionen zu Gunsten der Redemptoristen, die in den für den Orden so gefährlichen Monaten die Einwohner jener Orte, in welchen die Patres gewirkt hatten, an den König richteten¹⁸⁵. Aus dem Streit des Jahres 1846 waren aufs Ganze gesehen die Redemptoristen und die Volksmission gestärkt hervorgegangen. Die meisten Anschuldigungen der Gegner waren in der Öffentlichkeit als unbegründet zurückgewiesen worden. Die Reden des Grafen Arco-Valley und des leitenden Ministers Abel waren eine überzeugende Verteidigung der Redemptoristen und ihrer Volksmissionen gewesen. In dieser Zeit gewann der Orden immer mehr Freunde. Und gerade in diesen ersten Jahren der Missionstätigkeit der Patres in Bayern waren ihre Erfolge außerordentlich groß. Außer den großen Erfolgen hatte gerade die öffentliche Diskussion die Zahl der angeforderten Missionen anwachsen lassen. Am Schluß der Landtagssitzung, Ende Mai 1846, waren 80 neue Missionen, die Renovationen nicht eingerechnet, vorge-merkt¹⁸⁶. Dies wäre für die Patres Arbeit über mehrere Jahre gewesen. Auch die Einstellung des Königs gegenüber den Redemptoristen war durch die Landtagsverhandlungen sehr günstig beeinflußt worden, so daß es gerade jetzt nach jahrelangen, fruchtlosen Bemühungen um die königliche Bewilligung zu einer zweiten Klostergründung der Redemptoristen in Bayern kam, und zwar in Vilsbiburg¹⁸⁷.

¹⁸⁴ Ebd., 702.

¹⁸⁵ Soviele Petitionen waren an den König gegangen, daß er am 13. Februar 1846 erklärte, es bedürfe zur Darlegung der Gesinnungen der Untertanen in dieser Angelegenheit keiner weiteren Zuschriften. Vgl. Sion 15 (1846) 255 f.; RPAG ChrStud, I, 39.

¹⁸⁶ RPAG ChrStud, I, 46.

¹⁸⁷ Siehe oben S. 136 f.

4) Die Situation seit dem Jahre 1848

Während also in Bayern schon seit Ende 1843 die Volksmissionen vom Staate zugelassen worden waren, und sie in den ersten beiden Jahren schon so bekannt wurden, daß man sie sogar in der politischen Öffentlichkeit lebhaft diskutierte, waren die Versuche, die Volksmissionen auch in anderen Ländern Deutschlands einzuführen, bisher an polizeistaatlichen Behinderungen gescheitert; so die Versuche der Redemptoristen in den dreißiger Jahren, vom limburgischen Grenzgebiet Belgiens aus auch in Preußen Missionen zu halten, und in den vierziger Jahren die Bemühungen der Jesuiten und Redemptoristen, von der Schweiz und dem Elsaß aus nach Baden vorzustoßen. Waren im ersten Fall die Bewohner der Grenzgebiete ins Limburgische gegangen, um an den dortigen Missionen teilzunehmen, so gingen hier die Patres dazu über, für die Badener eigene Missionen im Elsaß zu halten¹⁸⁸.

Die politische Entwicklung, welche mit dem Jahr 1848 eingeleitet wurde, sollte auch der Kirche in Deutschland wieder zu größerer Freiheit verhelfen. Infolgedessen wurde es auch möglich, seit der Mitte des Jahrhunderts überall in Deutschland Volksmissionen durchzuführen. Damit rückte diese Form außerordentlicher Seelsorge ins allgemeine kirchliche Bewußtsein. Die Volksmission war keine außergewöhnliche Neuheit und Ausnahme mehr, sondern wurde allmählich zur pastoralen Selbstverständlichkeit. Auf der ersten gesamtdeutschen Bischofskonferenz 1848 in Würzburg wurde die Volksmission vom Episkopat für eine der heutigen Zeit entsprechende, und darum erwünschte Seelsorgsform erklärt. Damit war die Volksmission nicht mehr nur Spezialaufgabe eines oder mehrerer Orden, sie war jetzt zum gemeinsamen Anliegen der deutschen Bischöfe geworden, von denen einige sehr große Hoffnungen für die Seelsorge gerade auf die Volksmission setzten.

Werfen wir einen kurzen Blick auf die Debatte über die Volksmission während der Würzburger Bischofskonferenz, in deren Verlauf es zum Ausdruck kam, daß die Durchführung von Volksmissionen für die jetzige Zeit eine allgemeine Forderung der Pastoral sei. Die Erschütterung der staatlichen Ordnung im Revolutionsjahr 1848 als explosiver Ausdruck politischer Unzufriedenheit, allgemeiner Unsicherheit und des Willens zur Neuorientierung ließ auch die Kirche nicht unberührt. Auch die Bemühungen der Kirche im damaligen Deutschland kann man unter dem Programm der Zeit „Einheit und Freiheit“ zusammenfassen. Mit der Säkularisation und dem Zusammenbruch des Reiches war es auch zur Auflösung der Reichskirche gekommen. Die Landesfürsten hatten begonnen, im Sinne des Staatskirchentums vom Staate abhängige Landeskirchen zu errichten. Gemeinsamkeit und Einheit der deutschen Bischöfe untereinander und ihre Verbindung nach Rom wurden möglichst verhindert. Mit den Ereignissen des Frühjahres 1848 hielten die deutschen Bischöfe den Zeitpunkt für gekommen, zu einer Gemeinsamkeit und Einheit zu gelangen, daß wiederum eine deutsche „Nationalkirche“ entstände¹⁸⁹. So kam es auf Einladung und Betreiben des Kölner Erz-

¹⁸⁸ Vgl. E. Gatz, Rheinische Volksmission im 19. Jahrhundert, Düsseldorf 1963, 23—41.

¹⁸⁹ „Nationalkirche“ ist hier nicht im Sinne einer „Los von Rom“ Bewegung zu verstehen. Vgl. Promemoria des Kölner Erzbischofs Joh. v. Geissel über eine synodale

bischofs, Johann v. Geissel, zur Versammlung der deutschen Bischöfe, die vom 22. Oktober bis zum 16. November 1848 in Würzburg stattfand¹⁹⁰. Ihrer gemeinsamen Verantwortung für die katholische Kirche in Deutschland sich bewußt, ging es den Bischöfen darum, dem Wandel der Zeit in jeder Hinsicht Rechnung zu tragen¹⁹¹. Die Verhältnisse der Kirche „nach Außen“, in ihrer Stellung zum Staat und zu den anderen Religionsgemeinschaften, und „nach Innen“, in der Situation der Laien, des Klerus und der Bischöfe, sollten den neuen Gegebenheiten entsprechend erkannt und neu geordnet werden¹⁹².

Den weitaus größten Zeitraum der Verhandlungen nahmen die rein kirchenpolitischen Fragen in Anspruch. Die meisten Fragen der innerkirchlichen Reform wurden auf eine künftige Nationalsynode und auf die vom Trienter Konzil vorgeschriebenen (Sess. XXIV. cap. 2., de ref.) und hier von den Bischöfen wieder allgemein beschlossenen Diözesansynoden verwiesen¹⁹³. Einige konkrete Fragen der Seelsorge kamen aber schon auf der Würzburger Bischofsversammlung zur Sprache, so z. B. in der 25. Sitzung, am 8. November, die Volksmissionen. Der Bischof von Limburg, Peter Joseph Blum, befürwortete eine gemeinsame Erklärung des Gesamtepiskopats über die „Nützlichkeit und Vortrefflichkeit“ der Volksmissionen. Solch eine Erklärung würde den einzelnen Bischöfen die Einführung der Volksmissionen in ihrem Bistum erleichtern. Er rechnete also mit Schwierigkeiten und Widerständen bei ihrer Einführung. Eine Schwierigkeit ergab sich damals schon daraus, daß die Ein- und Durchführung von Volksmissionen mit der Ordensfrage verknüpft waren. Erst anderthalb Monate zuvor, am 26. September, hatte die Frankfurter Nationalversammlung eine Bestimmung gegen die Jesuiten und Redemptoristen gebilligt. In erster Lesung wurde folgender, in der Formulierung allerdings verunglückter Zusatz zum allgemeinen Vereinsrecht angenommen: „Der Orden der Jesuiten, Liguorianer und Redemptoristen ist für alle Zeiten aus dem Gebiete des Deutschen Reiches verbannt“¹⁹⁴. Von daher war die Zurückhaltung mancher Bischöfe hinsichtlich einer Proklamierung der Volksmissionen verständlich. Bischof Blum war aber davon überzeugt, daß sich zur Durchführung der Volksmissionen eigene Priesterkongregationen aus dem Diözesanklerus bilden würden. Solche Priesterkongregationen sollten die Bischöfe besonders fördern¹⁹⁵. Der Erzbischof von Köln befürchtete, daß bei der gegenwärtigen Stimmung eine solche Erklärung, eigene Kongregationen von Missionspriestern zu berufen oder in Deutschland gründen zu wollen, die Regierung gegen die Kirche provozieren würde¹⁹⁶. Gerade deswegen sollte

Zusammenkunft der deutschen Bischöfe, in: *Acta et Decreta Sacrorum Conciliorum recentiorum. Collectio Lacensis*, V, Freiburg 1879, 946—958. bes. 948 a b.

¹⁹⁰ H. Brück, III², 3—22.

¹⁹¹ *Collectio Lacensis*, V, 948 c.

¹⁹² Ebd., 948 ff.

¹⁹³ Die Diözesansynoden sollten nach der Beschlußfassung der Bischöfe ihren Zweck darin sehen, „den Geist der Frömmigkeit und Gottesfurcht im Klerus und Volk neu zu beleben, die etwa verfallene Kirchenzucht wieder herzustellen . . . , ferner den Klerus auf die zweckmäßigste Art über wichtige zeitgemäße Gegenstände und schwierige Verhältnisse des priesterlichen und seelsorglichen Amtes zu belehren“. *Collectio Lacensis*, V, 1084 b.

¹⁹⁴ Zit. n. H. Tritz, 102.

¹⁹⁵ *Collectio Lacensis*, V, 1087 b.

¹⁹⁶ Ebd., 1087 c.

man, nach der Meinung des Limburger Bischofs, die Orden nicht erwähnen und auch nicht heranziehen, sondern sich eigener Vereinigungen von Weltgeistlichen für die Missionsaufgabe bedienen¹⁹⁷.

Der Bischof von Würzburg, Georg Anton Stahl, sprach sich ebenfalls für eine Erklärung zu Gunsten der Volksmission aus. Er wies dabei auf die Bulle Papst Pius VI., *Auctorem fidei* vom 28. August 1794¹⁹⁸ hin, in welcher der Hl. Vater die Volksmissionen verteidigt hatte. Hinsichtlich der Vorurteile gegen die Volksmissionen meinte der Bischof, daß jene am besten durch diese selbst widerlegt würden¹⁹⁹. Auf den Einwand des Kölner Erzbischofs, daß eine allgemeine Erklärung zu Gunsten der Volksmissionen jene Bischöfe, die gegen eine Durchführung von Missionen wären, den Vorwürfen missionsfreudiger Priester aussetzen würde, erwiderte der Limburger Bischof, daß umgekehrt die Unterlassung solch einer Erklärung die Einführung der Volksmission in einzelnen Diözesen „zur Wiederherstellung und Bewahrung des Glaubens und der guten Sitten“ erschweren könne²⁰⁰.

Daraufhin äußerte sich Stiftspropst Ignaz Döllinger eingehender zum Thema. Nur durch außerordentliche Mittel könne die Kirche wieder zu der ihr gebührenden Stellung gelangen. Eines der bedeutendsten außerordentlichen Mittel sei nun aber die Volksmission, deren Einführung, Belebung und Erhaltung die gemeinsamen Anstrengungen aller erfordere. Das katholische Deutschland möge doch darin nicht hinter den anderen katholischen Nationen zurückstehen. Döllinger schlug darum dem Episkopat die Gründung eines ‚Institutes für Volksmissionen‘ vor, durch welches die Durchführung von Volksmissionen ermöglicht und gesichert sei. Dieses Institut wäre auch für die notwendige gemeinsame Ausbildung der entsprechenden Geistlichen für ihre Missionsaufgabe verantwortlich. Die Notwendigkeit der Volksmissionen sei nach seiner Meinung allgemeine Überzeugung; „er kenne kaum einen einigermaßen intelligenten Kleriker, welcher nicht einsehe, daß die heutigen Kräfte und Mittel nicht ausreichen, um die Aufgabe der Kirche in der Gegenwart zu lösen“. Eine untätige Haltung des Episkopats in dieser Angelegenheit würde notwendig ein bitteres Gefühl der Enttäuschung hervorrufen²⁰¹. Wiederum wird ersichtlich, welche Hoffnungen man allgemein in die Volksmissionen legte. Döllinger sah aber gleichzeitig, daß es einer gemeinsamen, groß angelegten und umfassenden Planung, Vorbereitung und Durchführung bedürfe, um den Erfolg zu erzielen, den man von den Volksmissionen erwartete. Zu einer von allen Bischöfen gemeinsam getragenen Institution, welche eine planmäßig durchgeführte Missionierung der einzelnen Bistümer in Angriff genommen hätte, kam es aber nicht, ebensowenig zu einer theologischen Aufarbeitung der anfallenden Fragen dieser Seelsorgsform. Für die Durchführung eines solchen Werkes waren die Umstände ungünstig. Zu nennen wären die weiterhin gespannte Atmosphäre zwischen Staat und Kirche, die wachsende Notwendigkeit, die Kirche gegen gewisse Geistesströmungen der Zeit zu verteidigen, aber auch die zunehmenden An-

¹⁹⁷ Ebd.

¹⁹⁸ Über die Stellungnahme der Bulle zur Volksmission vgl. M. van Delft, 92 ff.

¹⁹⁹ *Collectio Lacensis*, V, 1087 c d.

²⁰⁰ Ebd., 1087 d.

²⁰¹ Ebd., 1087 d—1088 a b.

sprüche an die Priester innerhalb der ordentlichen Seelsorge und ein relativer Priesterangel. So kam es auch nicht, außer einem Versuch in der Diözese Regensburg, von dem später noch zu handeln sein wird, zu den von einigen erhofften und erwünschten Gründungen von Weltpriestergemeinschaften, die sich der Arbeit in einer außerordentlichen Seelsorge gewidmet hätten²⁰². Die Volksmissionen blieben Aufgabe der schon bestehenden Orden. Die Gefahr, die den beiden großen Missionsorden der Jesuiten und Redemptoristen in Deutschland durch den erwähnten Beschluß des Frankfurter Parlamentes gedroht hatte, war durch den Protest der Katholiken gegen diese Verletzung der allen garantierten Freiheit abgewendet worden. Der Zusatz zum Vereinsrechtsparagrafen wurde in zweiter Lesung fallen gelassen²⁰³.

Nach den Hinweisen auf eine mögliche Gründung eines gemeinsamen, bischöflichen Missionsinstitutes für Deutschland, das die Bischöfe Blum von Limburg und Nikolaus Weis von Speyer, wie auch Stiftspropst Döllinger besonders befürworteten, kehrte man zu der augenblicklich näherliegenden Frage einer öffentlichen Empfehlung der Volksmissionen durch den Gesamtepiskopat zurück. Weil ein Teil des Klerus sich den Volksmissionen widersetze, befürwortete der Erzbischof von München und Freising, Karl August Graf v. Reisach, eine öffentliche Erwähnung der Volksmissionen im Schreiben der Bischöfe an den Klerus²⁰⁴. Was den Inhalt solch einer Erklärung betrifft, wollte der Limburger Bischof die Volksmission als ein geeignetes Mittel zur Förderung der Frömmigkeit und zur Wiedergewinnung vieler zum Christentum erklärt haben²⁰⁵.

Der Formulierungs-Vorschlag des Abgeordneten des Fürstbischofs von Breslau lautete: „Der Episkopat erklärt, daß die Volksmissionen nützlich und in gegenwärtiger Zeit notwendig seien, um das erschlafte kirchliche Leben zu erwecken“²⁰⁶. An Stelle von „notwendig“ wollte der Kölner Erzbischof lieber „höchst wünschenswert“ formuliert haben²⁰⁷.

Sowohl der Abgeordnete des Fürstbischofs von Brixen, wie der Kardinal-erzbischof von Salzburg, Friedrich Schwarzenberg, gaben dem Wirken der Volksmissionen in ihren Diözesen ein glänzendes Zeugnis. Kardinal Schwarzenberg hielt aber wegen der Stimmung in Österreich eine öffentliche Erklärung für bedenklich, weil viele bei der Erwähnung von Volksmissionen gleich an die so sehr angefeindeten Jesuiten und Liguorianer dächten²⁰⁸.

Am Schluß der Debatte wurde einstimmig beschlossen, im Protokoll niederzulegen, „daß der Episkopat die Volksmissionen für nützlich und in unserer Zeit höchst wünschenswert erkenne“. Mit 20 gegen 3 Stimmen war man dafür, in der Ansprache an den Klerus die Volksmissionen zu erwähnen²⁰⁹.

In drei verschiedenen Schreiben gaben die Bischöfe die Ergebnisse ihrer

²⁰² Über die Arbeit von Weltpriestern in der Volksmission vgl. E. Gatz, 19 f. (Frankreich); 61—65 (Bistum Paderborn); 40 f. (Elsaß). Über die Missionsarbeit von Weltpriestern im Elsaß vgl. auch Th. Landtwing, 84 f.

²⁰³ Vgl. H. Tritz, 102.

²⁰⁴ *Collectio Lacensis*, V, 1088 d.

²⁰⁵ Ebd.

²⁰⁶ Ebd., 1089 a.

²⁰⁷ Ebd.

²⁰⁸ Ebd.

²⁰⁹ Ebd., 1089 b.

Beratungen bekannt. Unter dem 11. November wurde ein „Hirtenwort der in Würzburg versammelten Erzbischöfe und Bischöfe an die Gläubigen ihrer Diözesen“ veröffentlicht²¹⁰. An die Regierungen wurde durch die jeweiligen Bischöfe eine Denkschrift (14. November) überreicht, worin die Stellung der Kirche zum Staat dargelegt wird²¹¹. Die Bischöfe erklären, daß sie keine Trennung von Kirche und Staat wünschten, sondern daß es der Kirche um die Teilnahme an den von den deutschen Fürsten für ihre Völker verkündeten Freiheiten gehe. Die Kirche beanspruche eine freie, selbständige Wirksamkeit in der Durchführung ihres Auftrages, den sie als Kirche habe²¹². Die Forderung der Bischöfe nach Freiheit in der Ausübung des Kultus, in Dingen, die sich auf den Gottesdienst beziehen, in der Anordnung und Durchführung von Gebeten und Andachtsübungen wurde auch in Hinblick auf die Volksmissionen erhoben, ohne sie aber wörtlich zu nennen²¹³. Auch die Einforderung der Freiheit der „Assoziation“ für die Orden und Kongregationen, ein Recht, das der Staat allen Bürgern einräumte, hatte Bedeutung für die Volksmissionen, da sie ja von Ordenspriestern durchgeführt wurden²¹⁴. Im dritten Schreiben, im Brief der Bischöfe an den Klerus (15. November)²¹⁵, wurden die Volksmissionen ausdrücklich erwähnt. In dem Abschnitt über praktische Pastoralanweisungen heißt es: „Erwärmet das christliche Leben . . . und werdet nicht müde, zu fördern, was Sinn und Eifer für Wahrheit und Tugend heben und befestigen kann rings um Euch her, soweit Euere Kraft reicht, sei es durch Lesevereine zur Verbreitung guter Bücher, sei es durch Missionen, zumal in solchen Gemeinden, die der Erweckung des Bußgeistes besonders bedürfen, oder von seelsorglicher Hilfe weit entfernt sind. Alles je nach den besonderen Bedürfnissen und nicht ohne unser Wissen und unsere Zulassung“²¹⁶. In dieser Äußerung fällt eher eine Zurückhaltung gegenüber den Volksmissionen auf. Von ihrer derzeitigen besonderen Nützlichkeit und einem ausdrücklichen Wunsch der Bischöfe, sie durchzuführen, ist hier nicht mehr die Rede. Der Grund dafür liegt, wie aus der Debatte der Bischöfe über dieses Thema hervorging, sicher darin, daß die Bischöfe bei einer öffentlichen Stellungnahme zu den Volksmissionen jede Möglichkeit einer Provokation der staatlichen Stellen vermeiden wollten. Obwohl es der Wunsch der meisten Bischöfe war, überall Missionen abhalten zu lassen, konnte man dies aus dem Wortlaut des Schreibens nicht herauslesen. Diese Formulierung war sogar geeignet, jenem Vorurteil Vorschub zu leisten, dem zufolge manche Pfarrer die Volksmission ablehnten, daß nämlich nur die schlechten Pfarreien eine Volksmission nötig hätten. Dieser Eindruck wurde noch durch den Hinweis verschärft, daß zumal in jenen Gemeinden Volksmissionen gehalten werden sollten, die „von seelsorglicher Hilfe weit entfernt“ seien. Hier wurde die Volksmission zu sehr vom Negativen her umschrieben. Damit wurde aber in der Öffentlichkeit nicht die Meinung der

²¹⁰ Ebd. 1128—1132.

²¹¹ Ebd., 1133—1137. Vgl. Hermann Storz, Staat und Kirche im Lichte der Würzburger Bischofsdenkschrift von 1848. Bonn 1934.

²¹² *Collectio Lacensis*, V, 1133 b.

²¹³ Ebd., 1136 d.

²¹⁴ Ebd.

²¹⁵ Ebd., 1138—1141.

²¹⁶ Ebd., 1139 d—1140 a.

Bischöfe über die Volksmissionen wiedergegeben, wie sie während der Konferenz zum Ausdruck gekommen war.

Bis jetzt waren innerhalb Deutschlands nur in Bayern Volksmissionen durchgeführt worden. Die Debatte der deutschen Bischöfe in Würzburg hatte aber gezeigt, daß man allgemein auf diese Form der Seelsorge wieder aufmerksam geworden war, und daß man sich überall in den deutschen Bistümern die Möglichkeiten der Volksmissionen für die Seelsorge zunutze machen wollte. Die staatlichen Voraussetzungen waren seit 1848 dazu gegeben. So setzte seit dem Ende der vierziger Jahre die Missionsbewegung im Münsterland, im Rheinland und in Südwestdeutschland ein. Die Träger der Volksmissionen während des 19. Jahrhunderts in Deutschland waren die Jesuiten, Redemptoristen, Franziskaner, Kapuziner und Lazaristen, letztere wirkten vor allem im Erzbistum Köln²¹⁷.

Die Forderung der Bischöfe, ihr Recht auf freie Ausübung der Seelsorge, und damit auch auf die Anordnung und Durchführung aller außerordentlichen Seelsorgsformen, vom Staate anerkannt und geachtet zu sehen, stand im Gesamtzusammenhang kirchlicher Selbständigkeits- und Freiheitsforderungen gegenüber dem Staat, die der deutsche Episkopat in Würzburg geltend gemacht hatte. In Bayern waren die Rechte der Kirche grundsätzlich durch das Konkordat von 1817 vom Staat anerkannt worden. Mit dem Abschluß des Konkordates waren aber die kirchenpolitischen Auseinandersetzungen mit dem Staat nicht beendet. Dieser hatte sich nämlich für seine staatskirchlichen Ansprüche im sogenannten Religionsedikt eine neue Rechtsgrundlage geschaffen. Seither ging der Kampf der Kirche in Bayern um die genaue Durchführung des ganzen Konkordates. Gestärkt und bestätigt durch die Entwicklung seit 1848, die in Hinblick auf die katholische Kirche in Deutschland ihren Ausdruck in der Würzburger Bischofskonferenz gefunden hatte, und ermutigt durch eine Breve Papst Pius IX. (10. August 1849) mit der Aufforderung, die Rechte der Kirche auf der Grundlage des Konkordates geltend zu machen²¹⁸, stellten die bayerischen Bischöfe in einer gemeinsamen Aktion dem Staat gegenüber ihre Forderungen im vollen Umfang, indem sie sich ausschließlich auf das Konkordat beriefen und eine Anullierung derjenigen Paragraphen des Religionsediktes verlangten, die gegen Geist und Buchstaben des Konkordates verstießen. Vom 1.—20. Oktober 1850 versammelten sich aus diesem Grunde die beiden Erzbischöfe und sechs Bischöfe Bayerns in Freising und legten die Ergebnisse ihrer Verhandlungen am 20. Oktober in einer Denkschrift dem König, Max' II., vor²¹⁹. In sechs Punkten legten die

²¹⁷ Vgl. E. Gatz, 67—211. Für die Jesuitenmissionen vgl. B. Duhr, Aktenstücke . . . , a. a. O.; für die Kapuzinermissionen: A. Eberl, 601—606; für die Franziskanermissionen: A. Groeteken, Die Volksmissionen der norddeutschen Franziskaner vor dem Kulturkampf (1849—1872), Münster 1910; für die Lazaristenmissionen: L. Dautzenberg, Geschichte der Kongregation der Missionen in der deutschen Provinz, Graz 1911; für die Redemptoristen, in: G. Brandhuber (Hgb), Die Redemptoristen, Bamberg 1932, 107—129; B. Scholten, Die Volksmissionen der Redemptoristen in den letzten hundert Jahren, in: In Benedictione Memoria Bonn 1959, 184—226.

²¹⁸ H. Brück, III², 88 ff.

²¹⁹ Ebd., 90 f.; M. Doeberl, Die Freisinger Bischofskonferenz des Jahres 1850, in: Klerusblatt 7 (1926) 398 ff. Text der Denkschrift, in: Generaliensammlung der Erzdiözese München und Freising, II, 299—325.

Bischöfe ihre Ansicht dar. Es ging ihnen um die „gebührende Freiheit der Kirche 1. in ihrer Regierung und Verwaltung, 2. in ihrem Kultus und religiösen Leben, 3. in der Erziehung des Klerus, 4. in ihrem Einfluß auf Erziehung und Unterricht im allgemeinen, 5. in der Verwaltung ihrer zeitlichen Güter“. In einem 6. Punkt wurde die konfessionelle Frage behandelt; hierin stellten die Bischöfe als Grundsatz und Forderung auf, daß „die Kirche durch die bürgerliche Gleichstellung der Konfessionen in ihrer innerkirchlichen Tätigkeit nicht behindert werden“ dürfe²²⁰. In den Ausführungen über den zweiten Punkt werden ebenfalls die Volksmissionen erwähnt. Zur selben Zeit nämlich, in welcher im Rheinland und im Badischen die Missionen begannen, war die Durchführung von Volksmissionen in Bayern durch den Regierungserlaß vom 5. Juni 1847 unmöglich gemacht worden²²¹. Der zweite Punkt der Denkschrift stellte zuerst die Tatsache heraus, daß die Gegner des christlichen Glaubens gegen die katholische Kirche planmäßig zu Werke gingen, so daß „überall die Opfer der Verführung und die Zunahme von Fällen verbrecherischer oder zuchtloser Handlungen tief zu beklagen“ seien²²². Diese Elemente seien es auch, welche den Umsturz jeder staatlichen Ordnung planten. „Keiner weltlichen Gewalt allein wird es möglich sein, diesem Verderben entgegen zu wirken“²²³. Die Kirche sei für diese Aufgabe von Gott ausgerüstet worden, sie besitze „die durch alle Jahrhunderte bewährte Kraft, jene Feinde zu überwinden und die Verirrten auf den Weg des Lebens wieder zurückzuführen“. Hierzu bedürfe sie aber „der vollen und ungestörten Freiheit, alle ihr von Gott gegebenen Heilmittel anzuwenden“²²⁴. Der Staat, der jetzt die Unentbehrlichkeit der kirchlichen Hilfe erkennen muß, hindere sie aber in ihrer Sendung, indem er sich Rechte hinsichtlich des Wirkens der Kirche angemaßt habe, die ihm nicht zustanden. Nach Artikel XII des Konkordates sei der Kirche das Recht der vollen Ausübung ihres Auftrages garantiert²²⁵. Somit sei es auch allein Sache der kirchlichen Autorität, darüber zu entscheiden, „was im Kultus wesentlich und unwesentlich, gewöhnlich und außergewöhnlich sei“²²⁶. Die Bischöfe fordern darum die Aufhebung der Paragraphen 76 a. und b. und 77—79 des Religionsediktes²²⁷, sowie aller Verordnungen, die sich auf diese Paragraphen gründen. Hier nun wenden sich die Bischöfe ausdrücklich gegen die Hindernisse, „die leider noch in neuerer Zeit den Missionen entgegengesetzt wurden, was die untertänigst Unterzeichneten zu der gerechten Bitte veranlaßt, Eure Königliche Majestät möchten sogleich die auf Administrativweg geschaffenen Erschwerungen der Missionen beseitigen lassen, und dieselben lediglich dem Ermessen des Episkopates anheimgeben“²²⁸. Erfolgte die Antwort der Regierung auf die Denkschrift der Bischöfe erst nach anderthalbjährigem Schweigen am 8. April 1852, so wurde hinsichtlich des Kompetenzstreites zwischen den Pa-

²²⁰ Generaliensammlung, II, 301.

²²¹ Siehe oben S. 129.

²²² Generaliensammlung, II, 307.

²²³ Ebd.

²²⁴ Ebd.

²²⁵ Siehe oben S. 122.

²²⁶ Generaliensammlung, II, 308.

²²⁷ Siehe oben S. 121 f.

²²⁸ Generaliensammlung, II, 308.

ragraphen 76 a. und b. und 77—79 des Religionsediktes und dem Artikel XII des Konkordates ein Regierungserlaß am 20. Juni 1851 veröffentlicht. Dieser war nun auch die neue staatsrechtliche Grundlage für die Durchführung der Volksmissionen²²⁹. In den Bestimmungen über den Vollzug des Konkordates, die am 8. April 1852 Rechtsgültigkeit erhielten, wurde hinsichtlich der Volksmissionen die Verordnung vom 20. Juni 1851 bestätigt, wobei gleichzeitig den staatlichen Stellen aufgetragen wird, ihr Mitwirkungsrecht bei den kirchlichen Angelegenheiten gemischter Natur „in einer das kirchliche Leben nicht beengenden Weise“ zu handhaben“²³⁰. Auf eine nochmalige, gemeinsame Eingabe der bayerischen Bischöfe, die am 15. Mai 1853 dem König zugestellt wurde, und die eine eingehende Kritik der Ministerialentschließung vom 8. April 1852 enthielt, erfolgte am 9. Oktober 1854 von seiten der Regierung ein abschließender Vergleich zu den strittigen Fragen. Im Begleitschreiben dieser königlichen Entschließung hatte der Kultusminister v. Zwehl erklärt, „daß die erteilten Zugeständnisse das Äußerste seien, wozu sich die Staatsregierung in Wahrung ihrer verfassungsmäßigen und konkordatsmäßigen Rechte verstehen könne und werde“²³¹. Bezüglich der Anordnung und Abhaltung außerordentlicher kirchlicher Feierlichkeiten und Andachten werden in dem Erlaß vom 9. Oktober 1854 nochmals die Bestimmungen vom 20. Juni 1851 und jene vom 8. April 1852 bestätigt. Die Beschwerden der Bischöfe wurden mit dem Hinweis auf das Fehlen näherer Angaben zurückgewiesen. „In der bischöflichen Eingabe vom 15. Mai sind jene Fälle nicht näher bezeichnet worden, in welchen der Zusicherung hinsichtlich der Auslegung der §§ 76 und 77 der II. Verfassungsbeilage beim Vollzuge durch die weltlichen Behörden nicht entsprochen wurde“²³². Das Fortbestehen der Bestimmung, gegen welche die Bischöfe protestiert hatten, daß für die Berufung von solchen Priestern zur Mission, die nicht die bayerische Staatszugehörigkeit besitzen, „die vorgängige Anzeige und Erholung Allerhöchster Entschließung“ gefordert ist, wird vom Staate nicht als Beschränkung des kirchlichen Lebens angesehen, sondern als Recht des Königs, das ihm gemäß § 19 des Indigenats-Gesetzes zustehe²³³.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Durch die Entwicklung des Jahres 1848 gelangte die katholische Kirche in Deutschland zur größeren Gemeinsamkeit des Handelns und zu wachsender Selbständigkeit und Freiheit gegenüber dem Staat. Die von den westlichen und südlichen Nachbarstaaten her bekanntgewordenen Volksmissionen konnten daher seit der Mitte des Jahrhunderts auch in Deutschland durchgeführt werden. In Bayern war es schon seit Ende 1843 möglich, Volksmissionen zu halten. Hier hatten dann die Auseinandersetzungen zwischen Staat und Kirche um die Abgrenzung und Festlegung der gegenseitigen Rechte und Ansprüche, die seit 1818 ihren konkreten Ansatzpunkt und Ausdruck im Widerspruch zwischen Konkordat und Religionsedikt hatten, die Volksmissionen vorübergehend, zwischen 1847 bis 1851, un-

²²⁹ Siehe oben S. 130.

²³⁰ Siehe oben S. 131.

²³¹ H. Brück, III², 96 f.

²³² K. Weber, Neue Gesetz- und Verordnungensammlung für das Königreich Bayern, IV, Nördlingen, 1885, 658.

²³³ Ebd.

durchführbar gemacht. Innerhalb der durch das Jahr 1848 in Deutschland neu geschaffenen Situation, und durch sie bedingt, drängte die katholische Kirche in Bayern intensiv und konsequent zu einer Lösung der kirchenpolitisch strittigen Fragen. Zum Vergleich kam es mit dem Regierungserlaß vom 9. Oktober 1854, nachdem sich der Episkopat mit der königlichen Entschlie-ßung vom 8. April 1852 nicht zufriedengegeben hatte. Innerhalb dieses Ver-gleiches zwischen Staat und Kirche konnten in Bayern seit 1851 wieder Volks-missionen gehalten werden, wobei mit den Jahren die Einmischungen des Staates in die Volksmissionen und die staatlichen Bestimmungen über sie immer weniger wurden. Ende der sechziger Jahre wurden dann die Volks-missionen wieder Gegenstand der Auseinandersetzung zwischen Kirche und Staat, bis mit dem Kulturkampf auch das vorläufige Ende der Volksmis-sionen für Deutschland gekommen war.

II. Teil

Methoden, Inhalt und Wirkung der Redemptoristenmissionen im Erzbistum München und Freising und in den Bistümern Passau und Regensburg von 1843 bis 1873

5. Kapitel: Die Missionsmethode

1) *Die Grundlagen der Missionsmethode und ihre Festlegung in den Missionsdirektorien*

Zwei Missionsmethoden und -traditionen der Redemptoristen bestanden zu der Zeit, als die Patres in Österreich und in Bayern mit der Durchführung von Volksmissionen begannen, die alfonsianische, die von den italienischen Redemptoristen getragen wurde, und die von der französischen Missionsmethode abhängige Art und Weise, nach welcher die Patres in der Schweiz, im Elsaß, in Belgien und in den Niederlanden Volksmissionen hielten.

Wenn von verschiedenen Missionsmethoden die Rede ist, so muß gleich zu Anfang betont werden, daß die verschiedenen Methoden auf denselben Grundlagen aufbauend dasselbe Ziel verfolgten, nämlich durch katechetische Unterweisung und kerygmatische Predigt die Gläubigen zur erneuten Bekehrung zu führen, die grundgelegt wird im Empfang des Bußsakramentes, ihren Höhepunkt erfährt im Vollzug der Eucharistie (wobei sich in der Vergangenheit weitgehend der Empfang der hl. Kommunion gegenüber der Feier der Eucharistie verselbständigt hatte) und sich bewährt im christlichen Leben. Schon das einleitende erste Kapitel hat gezeigt, daß sich in diesen wesentlichen Aspekten die verschiedenen Missionsmethoden seit dem 16. Jahrhundert nicht unterscheiden. Solange die einzelnen Methoden dieselben theologischen Ansatzpunkte und Ziele haben, sind die Abweichungen und Verschiedenheiten in den einzelnen Methoden von nur geringer Bedeutung. Die Frage nach der Verschiedenheit der Methode wird dann erst bedeutsam, wenn einer Andersartigkeit in der Missionsmethode eine eigene theologische Konzeption zugrunde liegt.

Das Redemptoristenkloster in Altötting war 1841 von Österreich aus gegründet worden und gehörte seit der Einteilung des Ordens in Provinzen (2. Juli 1841) bis zum Jahre 1849 zur Österreichischen Provinz. Durch einige Patres aus Niederlassungen im Westen, die mit zur Klostergründung in Altötting bestimmt worden waren, standen die Patres in Bayern auch in direkter Verbindung mit den Mitbrüdern in der Schweiz, dem Elsaß, Belgien und den Niederlanden. Als die Redemptoristen 1841 von Österreich nach Bayern kamen, hatte sich in Österreich noch keine genau festgelegte Missionsmethode entwickeln können, weil hier die ersten Redemptoristenmissionen nicht vor

1840 gehalten werden konnten. Die Berichte über die ersten Missionen in Österreich lassen deutlich das Suchen und Experimentieren hinsichtlich der Methode erkennen¹. Die theoretische Grundlage für die Missionsarbeit bildeten die Regelkonstitutionen über die Volksmission aus dem Jahre 1764, die P. Franz Springer im Jahre 1824 aus Neapel nach Österreich gebracht hatte. Sie wurden sogleich von P. Generalvikar Passerat an alle transalpinen Häuser weitergeleitet, um die Verbindung mit der Tradition des Ordensstifters auch außerhalb Italiens zu gewährleisten². Bei seinem Aufenthalt in Pagani hatte P. Springer 1823 die Volksmission von Nocera mitgemacht. In einem genauen Bericht schilderte er diese Mission, so daß sich die österreichischen Patres ein lebendiges Bild davon machen konnten, wie die neapolitanischen Mitbrüder im Ursprungsland der Kongregation die Missions-tradition des Stifters weitertrugen³. Wenn man nun auch in Österreich grundsätzlich die neapolitanische Missionsmethode, die in den Konstitutionen von 1764 festgelegt worden war⁴, zur Grundlage für die eigenen Volksmissionen nahm, mußte man doch von Anfang an einsehen, daß man diese Methode, die in einer anderen Zeit und vor allem in einer anderen Umwelt entstanden war, nicht buchstäblich übernehmen konnte. Dies war besonders unmöglich bei den dramatischen Schaustellungen, die dem südländischen Temperament und dem damaligen Bildungsstand der süditalienischen Landbevölkerung angepaßt waren. Für uns sind diese dramatischen Schaustellungen innerhalb des religiösen und kirchlichen Raumes unvorstellbar. So berichtet P. Springer über die Selbstgeißelung des Predigers nach einigen Predigten. „Auch der Prediger, sowohl abends als früh, discipliniert sich manchmal zu Ende, um für die Sünder Buße zu tun, mit einem schrecklichen Seil, nachdem er es vorher um den Hals legt. Er haut sich so, daß das Seil vorwärts über die Kanzel sich schwingt, das Volk sucht nun es aufzufangen, ja manchmal steigt einer rückwärts auf die Kanzel und fängt es . . . In der Predigt del Scandalo, nachdem er sich geschlagen hat, sagt er, daß Jesus Christus nicht zufrieden sei, auch sein Compagni wollen ihm helfen Buße tun; nun kommt der Superior mit einem großen Kreuz, und hinter ihm die übrigen Patres mit Dornenkronen auf dem Haupt und dem Strick um den Hals, und treten in der Kirche entlang; es wird ein freier Gang formiert, inner welchem sie sich situieren, nehmen den Strick vom Hals und fangen an, sich über die Achseln zu hauen, aber das Volk fängt wütend die Stricke. Dieser Akt ist wirklich herzerreißend; man kann sich nicht vorstellen, wie weit das Geschrei und

¹ Ed. Hosp., Zur Jahrhundertfeier des Redemptoristenkollegs in Innsbruck 1928, 53; ders., Erbe . . . , 470.

² Siehe oben S. 93.

³ Diese Volksmission wurde von Redemptoristen aus dem Kloster zu Pagani vom 9. November bis zum 11. Dezember 1823 in Nocera (bei Pagani) gehalten. Der Missionsbericht von P. Springer ist veröffentlicht in: SH 4 (1956) I 25—43. Dieser Bericht ist ein Beispiel dafür, wie die Missionsmethode des hl. Alfons, die in den Konstitutionen von 1764 verbindlich festgelegt worden war, bis in Einzelheiten genau durch lange Zeit hindurch geübt wurde. Einen Kommentar zu diesem Bericht von P. Springer gibt Cl. Henze in: A 14 (1935) 188—225; vgl. auch H. Mosmans, Missie von Nocera in 1823, in: Ministerium Verbi 3 (1941/42) 98—105.

⁴ Über die alfonsianische Missionsmethode in den Konstitutionen von 1764 siehe oben S. 81—89.

die convulsivischen Bewegungen des Volkes gehen (diese Art der Bewegung ist für mich etwas nie Geglaubtes gewesen)⁵. Dort, wo man außerhalb Italiens nur in etwa solche Formen zu übernehmen versuchte, mußte man auf heftigen Widerstand stoßen. Gerade in der ersten Zeit, in der es den österreichischen Patres noch an der nötigen Erfahrung fehlte, kam es zu Übertreibungen, Unklugheiten und Mißgriffen⁶. In diese erste Zeit des tastenden Versuchs und des Suchens nach einer angepaßten, endgültigen Missionsmethode fielen die Gründung des Klosters in Altötting und der Beginn der Missionsarbeit der Redemptoristen in Bayern. Bis zum Jahre 1848 bildete sich dann in Österreich eine feste Missionsmethode mit verpflichtenden Predigtthemen und bestimmten Zeremonien und Missionsfeiern⁷. In derselben Zeit vollzog sich in Bayern dieser Prozeß. Grundlage der Missionsmethode war die alfonsianische Missionslehre und -praxis. Man hatte sie in den äußeren Formen dem eigenen Volkscharakter und den Situationen, Gegebenheiten und Bedürfnissen des eigenen Landes angepaßt. Gerade in Hinblick auf die äußeren Formen, besonders auf die Missionsfeiern, sollte durch die Missionstätigkeit der Redemptoristen im Westen auch die französische Missionsmethode auf Österreich und Bayern einen, wenn auch immer schwächer werdenden Einfluß ausüben. Die alfonsianische Missionsmethode, Hauptgrundlage der Redemptoristenmissionen in Bayern, wurde im zweiten Kapitel dieser Arbeit dargelegt.

Werfen wir nun noch einen Blick auf die Missionsmethode, die von den Redemptoristen seit der Mitte der zwanziger Jahre im Westen praktiziert wurde, und die zur Bildung der Missionsmethode in Bayern mitbeitrug. Als Anfang der vierziger Jahre die Redemptoristen in Österreich und Bayern ihre Missionstätigkeit begannen, bestand schon eine über zehnjährige Missionserfahrung der Redemptoristen in der Schweiz, im Elsaß und dann in Belgien und den Niederlanden. Von Freiburg (Schweiz) aus waren die Redemptoristen ins Elsaß und nach Belgien gekommen, und seit 1826 konnten sie eine bedeutende Missionstätigkeit entfalten⁸. Hier im Westen hatten die Redemptoristen ihre Missionsmethode hauptsächlich von Frankreich übernommen. In Frankreich war nach ersten Ansätzen unter der Kaiserzeit seit 1815 eine umfassende und sehr erfolgreiche Missionsbewegung entstanden. Neben neubelebten oder neugegründeten Ordensgemeinschaften (Lazaristen, Jesuiten, Oblaten, Montfortaner, Picpus-Missionare) und diözesanen Missionsinstituten von Weltgeistlichen war es vor allem eine seit 1815 entstehende Vereinigung von Weltgeistlichen, „Prêtres des Missions de France“, die sich mit Erfolg der Missionierung Frankreichs widmete⁹. Indem die Redemptoristen die Methode der französischen Missionare in der Hauptsache übernahmen, lag folgende Missionspraxis ihren Volksmissionen im Westen zugrunde¹⁰. Zur Eröffnung

⁵ SH 4 (1956) I 32.

⁶ Ed. Hosp, Erbe . . . , 470 ff.

⁷ Ebd., 521—541.

⁸ Siehe oben S. 94 f.

⁹ Umfassend berichtet hierüber E. Sevrin, *Les Missions religieuses en France sous la Restauration*, Bd. I, *Le missionnaire et la mission, Saint-Mandé*, 1948; Bd. II, *Les missions (1815—1820)*, Paris 1959.

¹⁰ Vgl. Th. Landtwing, 80—85. Einen ausführlichen Bericht über eine Mission, welche Freiburger Patres vom 18. bis zum 27. Oktober 1829 in Sachseln hielten, ver-

der Mission zogen die Pfarrgeistlichen und die Missionare in Prozession vom Pfarrhaus in die Kirche. Hierbei sang man das Benediktus, gleichsam als umfassende Thematik der folgenden Mission. Der Pfarrer hielt dann eine einleitende Ansprache und übergab den Missionaren für die Zeit der Mission die Pfarrei und im Namen des Bischofs die nötigen Vollmachten. Hierauf zog man zum Altar. Nach dem *Veni Creator* begann das Heiliggeistamt, in welchem der Missionsobere die Eröffnungspredigt hielt. Die täglichen Morgenübungen wurden mit einem Morgengebet begonnen. Während der anschließenden Messe wurde eine gemeinsame Betrachtung gehalten. Danach war die erste Predigt und abschließend sakramentaler Segen. Die Nachmittags- oder Abendübungen begannen mit einer praktischen Unterweisung, die oft als Dialogpredigt gehalten wurde und dann den Namen „Dialog-Konferenz“ trug. Sie handelte meist über die Pflichten des Christen oder über auszurottende Mißbräuche, „wobei der Obicent immer die Partei des Volkes annahm und ihre Einwürfe dem Opponenten auf der Kanzel laut zurief“¹¹. Dieser Konferenz schloß sich die zweite Missionspredigt an. Auch diese Übungen wurden mit dem sakramentalen Segen beschlossen. Vor- und nachmittags dauerten diese Missionsübungen bis zu drei Stunden und länger.

Was den Predigtplan betrifft, so nimmt Landtwing für die Missionen der Freiburger Patres an, daß man, den örtlichen Verhältnissen und Bedürfnissen Rechnung tragend, für jede Mission einen eigenen Plan entwarf, wobei aber bei jeder Mission die grundlegenden Themen immer behandelt wurden¹². Der Predigtplan von der Mission in Sachseln (1829) und jener von der Mission in Bellegarde (Schweiz) aus dem Jahre 1828 stimmen außer zwei geringfügigen Verschiebungen genau überein¹³. Demnach galten die ersten Tage der Betrachtung der ewigen Wahrheiten: Vom Ziel und Ende des Menschen, vom Heil, von der Todsünde, dem Tod des Sünders, vom Gericht und von der Hölle. Diese Tage galten also der Erkenntnis der eigenen Sünden, ihrer

faßte einer der Missionare, P. Michael Neubert. Veröffentlicht in: SH 8 (1960) II 355—375. Zu den Redemptoristenmissionen in der Schweiz vgl. ebd., 347—390; Th. Landtwing, 77—89.

Ein Vergleich des Berichtes über die Mission, welche Redemptoristen vom 12. Januar bis zum 7. März 1826 in Hagenau (Elsaß) hielten, mit dem Missionsbericht über die Volksmission in Straßburg, die von Ende Oktober bis Mitte Dezember 1825 von Priestern der „Missions de France“ gepredigt wurde, beweist, daß die Redemptoristen im Westen am Anfang ihrer Missionstätigkeit fast buchstäblich die französische Missionsmethode übernahmen. Der von einer Augenzeugin verfaßte Bericht wurde 1826 veröffentlicht. Eine kommentierte Veröffentlichung in: SH 4 (1956) II 280—339.

Den Bericht über die Straßburger Mission schrieb Joseph Görres und veröffentlichte ihn in: Der Katholik 6 (1826) I 22—62.

In einem Brief über eine Redemptoristenmission in Horst bei Venloo heißt es, daß der Verlauf der Mission so gewesen wäre, wie Görres im „Katholik“ die Straßburger Mission beschrieben hätte. Vgl. Sion 5 (1836) 782.

Die Verbindung der Redemptoristen zu französischen Missionspriestern kommt auch darin zum Ausdruck, daß zu verschiedenen Malen Bischenberger Patres mit Weltpriestern zusammen Missionen abhielten. Vgl. Th. Landtwing, 84.

¹¹ Zitiert aus dem Bericht über die Mission in Sachseln, in: SH 8 (1960) II 361; zu den Dialog-Konferenzen vgl. auch E. Sevrin, I, 169 f.

¹² Th. Landtwing, 80 Anm. 3.

¹³ Der Predigtplan von der Mission in Sachseln: SH 8 (1960) II 361 ff. Predigtplan der Mission in Bellegarde bei W. Küsters, 122.

Furchtbarkeit und ihrer Folgen. Innerhalb des theologischen Aufbaues des Predigtplanes hatten die Missionsfeiern ihren bestimmten Platz. So war der Höhepunkt dieser ersten Missionsphase, die unter der Thematik der Sünden-erkenntnis stand, die Missionsfeier der sogenannten Abbitte. Es war dies eine feierliche, öffentliche Abbitte vor dem Allerheiligsten für alle begangenen Sünden. Diese Abbitte kannte man bei den neapolitanischen Missionen nicht. Sie war im nachrevolutionären Frankreich als Sühne und Abbitte für alle während der Revolution dem Allerheiligsten zugefügten Schmähungen, Verunehrungen und Sakrilegien eingeführt worden¹⁴. Von hier hatte diese Feier als allgemeine Abbitte für die Gott zugefügten Sünden ihren festen Platz innerhalb der Mission erhalten. Von der Erschütterung durch die Sündenerkenntnis und Sündennot und dem Schrecken und Entsetzen vor den Sündenstrafen wurden die Gläubigen durch die Predigt über die Barmherzigkeit Gottes, über das Leiden Christi und seine Liebe und durch die Predigt von der Barmherzigkeit und Liebe Mariens zur Hoffnung und zum Vertrauen auf die Sündenvergebung und das Heilshandeln Gottes geführt. Durch die Erschütterung, ja sogar Verzweiflung einerseits, die sich durch die mehr als eindrucksvolle, mit gezielten psychologischen Mitteln aufgebaute Feier der Abbitte zu fast hysterischen Erregungen steigern konnte¹⁵, und durch die Predigten über die Barmherzigkeit Gottes, das Leiden Jesu und die Fürbitte Mariens andererseits waren die Leute auf die Beichte vorbereitet. Die Beichtzeit begann

¹⁴ Vgl. E. Sevrin, I, 225 ff.

¹⁵ P. Neubert beschreibt die Feier der Abbitte während der Mission in Sachsen: „Die Kirchenfenster waren soviel als möglich mit schwarzen Tüchern verhängt; der Chor, Altar aufs prächtigste geziert und beleuchtet; der Missionar, die Priester des Ortes traten tief gerührt in schauerliche Stille zwei und zwei mit Chorrock und Stola an den Altar. P. Superior kniete im Chormantel auf dem Suppetaneum; hinter ihm bildeten die Priester auf schwarzen Tapeten ebenfalls knieend eine offene Pyramide, und nun stimmte P. Srna von der Kanzel im traurigen Tone das Miserere an, welches wechselseitig von ihm und der Geistlichkeit am Altare fortgesetzt wurde; beim Gloria Patri eröffnete der Diakon auf einmal den Tabernakel und das Hochwürdigste stand vor aller Augen in voller Beleuchtung da. Da begann P. Srna die Abbitte für die Sünden des Volkes; er redete bald zu den Priestern, bald zu dem Volke. Den Priestern rief er zu, sie sollten mit ihm in der Überzeugung der Unwürdigkeit die geheiligten Gewande ablegen, und zugleich legten sie Chorrock und Stola ab; er selber tat das Gleiche auf der Kanzel, und mit einem großen Strick am Halse schrie er: ‚Barmherzigkeit, o Jesu!‘, und alle wiederholten: ‚Barmherzigkeit, o Jesu! Barmherzigkeit!‘ Dem Volk brach hierbei das Herz völlig, die ganze Kirche heulte mit einmal; Männer und Weiber, Junge und Alte, alle schrieten und Ströme von Tränen: ‚O Jesu, Barmherzigkeit!‘, und: ‚O mein Gott! O Jesu! Jesu!‘. Sie riefen und riefen wieder und heulten dabei so jämmerlich und laut, daß man den P. Srna, der aus allen Kräften schrie, kaum mehr vernehmen konnte, und weit von der Kirche hörte man nur Volksgeschrei, lautes Ächzen und Heulen. Nach einer guten Viertelstunde, als es in der Kirche etwas ruhiger wurde, griff P. Srna von neuem an. Man stellte sich, als wollte man das Volk mit dem Segen entlassen. P. Hofbauer stimmte auf die gewöhnliche Weise mit dem Hochwürdigsten in der Hand das Tantum ergo an: ‚Halt, Priester Gottes! — fuhr ihn P. Srna von der Kanzel drein — halt ein‘ usw. usw., drang nun auf die Versöhnung, und es erhob sich wie zuvor ein weinerliches Geheul, so daß man hätte glauben mögen, der jüngste Tag sei gekommen. ‚Ich sehe, ihr verzeiht — sprach P. Srna — drum, Priester des Herrn, gib uns Gottes Segen‘ usw. Der Segen wurde gegeben und der Schluß gemacht“. SH 8 (1960) II 365 ff.

dann mit diesem Zeitpunkt innerhalb der Mission. „Auf diese allgemeine Zerknirschung (wurden) die Beichtstühle eröffnet; in einem Augenblick waren sie von dichten Volksscharen umlagert, die sich hindrängten, nicht wie es sonst der Fall ist, um nur bald fertig zu sein, sondern um durch eine lange und genaueste Generalbeicht den Stein, der sie drückte, wegzuwälzen . . . Sie standen tagelang vor den Beichtstühlen mit zerknirschten Herzen und Tränen im Auge, ausharrend ohne Speis und Trank bis in die tiefe Nacht . . . Im Beichtstuhle fingen sie öfter von beiden Seiten zugleich ihre Generalbeichten an . . . Das Herz pochte ihnen gewaltig, sie zitterten an allen Gliedern ihres Leibes, mit ihnen zitterten Beicht- und Kniestühle, sie konnten beinahe kein anders Wort hervorbringen als: ‚Hochwürden, helfet mir doch, helfet mir doch, helfet‘“¹⁶.

Galt die erste Missionsphase der Erschütterung und Zerstörung der Selbstherrlichkeit des in der Sünde verschlossenen Menschen, so waren die Themen der zweiten Phase dem Aufbau des christlichen Lebens gewidmet. Die Beicht war der Übergang von der ersten zur zweiten Missionsphase. In der zweiten Missionshälfte hatten demnach die Standesunterweisungen und die Predigten über die Heiligung des Sonntags, über das Gebet, über die Meßfeier, über den Himmel und über die ewige Glückseligkeit ihren Platz. Die zweite eindrucksvolle Missionsfeier, die ihren Platz in der zweiten Missionshälfte hatte, war die Erneuerung der Taufgelübde¹⁷. Auch diese Feier findet sich nicht in der neapolitanischen Missionsmethode. Aller Sündenvergebung und jedem christlichen Leben liegt die Taufe zugrunde. Hatten die Gläubigen ihre Sünden erkannt und bereut, so war in der Beicht die sündenvergebende Kraft der Taufe wieder wirksam geworden, gleichzeitig übernahmen sie nun erneut, wie einst bei der Taufe, die Verpflichtung zu einem christlichen Leben. Als Vorbild des neuen Lebens und als Helferin in der Verwirklichung dieses neuen Lebens wurde den Gläubigen die Mutter Gottes hingestellt. Hierfür war eine eigene Marienfeier mit der Weihe an die Mutter des Herrn und einer feierlichen Marienprozession vorgesehen. Daran schloß sich als eigene Missionsfeier für die Kinder ebenfalls eine Marienfeier an; auch sie bestand neben einer Ansprache aus der Weihe an Maria und einer abschließenden Prozession¹⁸. Aus Zeitmangel wahrscheinlich ließ man die Marien-

¹⁶ Ebd., 367 ff.

¹⁷ Auch diese Feier wird in dem Missionsbericht eingehend beschrieben: „Am 2. Sonntag, also am 8. Tage der Mission, wurde nachmittag die Feierlichkeit der heiligen Taufgelübde abgehalten . . . Die Feierlichkeit begann, der Taufstein ward abgedeckt und prachtvoll mit Blumen und brennenden Kerzen geziert. An dem Altar, der ebenfalls schön geziert und beleuchtet war, reiheten die Priester sich in Rauchmänteln und die Leviten, hinter diesen in einer Bank knieten die Vorgesetzten in schwarzen Mänteln, jeder eine brennende Kerze in der Hand. Nach einer eindringlichen Rede, die P. Hofbauer über die Taufgelübde hielt, ward das respective Evangelium gesungen, wonach der Diakon die Kanzel bestieg und alles mit dem Volke wiederholte, was P. Superior vom Altar ihm vorsagte. Die heiligen Taufgelübde, die 10 Gebote Gottes, die 5 Gebote der Kirche und viele andere Versprechen und Verheißungen der Kinder gegen ihre Eltern, der Eltern gegen ihre Kinder usw. usw. Alles mit jedesmaliger Erklärung begleitet“. SH 8 (1960) II 370 f. Vgl. auch E. Sevrin, I, 228 ff.

¹⁸ Vgl. hier den Bericht über die Mission in Hagenau, in: SH 4 (1956) II 305 f.; über die Straßburger Mission: Der Katholik 6 (1826) I 41 f.; bei E. Sevrin, I, 230 ff.

feier bei manchen Redemptoristenmissionen in der Schweiz ausfallen¹⁹. In diese zweite Phase der Mission fiel dann auch die Generalkommunion, die bei längerer Missionszeit für Männer und Frauen getrennt gehalten wurde²⁰. Bei den meist üblichen zehntägigen Missionen in der Schweiz wurde am Schluß für alle eine Generalkommunion gehalten. P. Neubert betont in seinem Bericht über die Mission in Sachseln: „Wir hatten bisher die ganze Mission noch nicht zur Kommunion gelassen, nur den Fremden wurde dies gestattet, und es kommunizierte ihrer täglich eine große Menge. Die Generalkommunion aber hatte erst am 10. Tage der Mission statt“²¹. Den feierlichen Schluß der Mission bildeten eine triumphale Kreuzprozession, die in den Missionsberichten immer einen besonders breiten Raum einnimmt, die Errichtung des Missionskreuzes und die Schlußpredigt²².

Durch Berichte über Missionen, welche die Mitbrüder im Westen hielten, und vor allem durch einige Patres aus den Klöstern in Freiburg (Schweiz), Bischenberg (Elsaß), Witten (Niederlande) und Lüttich (Belgien), die zur Gründungsgemeinde in Altötting gehörten²³, war den Redemptoristen in Bayern diese Missionsmethode bekannt, so daß sie bei der Festlegung der Missionsmethode in Bayern mit verwendet werden konnte.

Die erste genaue Beschreibung der Missionsmethode in Bayern, das erste Missionsdirektorium der bayerischen Redemptoristen, wurde zu Beginn der fünfziger Jahre in Altötting erarbeitet. P. Gabriel Hampl stellte 1853 ein „Vade mecum eines Missionars aus der Versammlung des h. h. Erlösers in Bayern“ zusammen, und in diesem handgeschriebenen Buch befindet sich auch das genannte Missionsdirektorium²⁴. Für die Zusammenstellung dieses ersten bayerischen Missionsdirektoriums hatte man ein Direktorium, das während der ersten Redemptoristenmissionen in Tirol in den vierziger Jahren entstanden war²⁵, dann die Missionskonstitutionen von 1764 und die Übersetzung der „Breve istruzione degli esercizi di missione“ des hl. Alphons²⁶. Hinzu

¹⁹ Vgl. Th. Landtwing, 81 Anm. 1. Auch der Bericht über die Mission in Sachseln erwähnt diese Marienfeiern nicht.

²⁰ Vgl. den Missionsbericht aus Hagenau, in: SH 4 (1956) II 306 f. E. Sevrin, I, 288—296.

²¹ SH 8 (1960) II 372.

²² Über die Kreuzprozession und die Schlußfeierlichkeiten bei der Hagenauer Mission: SH 4 (1956) II 310—318.

Über die Kreuzprozession und die sogenannte „Kreuzpflanzung“ bei der Straßburger Mission: Der Katholik 6 (1826) I 43 f.; E. Sevrin, I, 314—326.

²³ Aus dem Kloster in Freiburg kamen die Patres Ferdinand Schranz, Joseph Hofer und Franz Xaver Hofbauer nach Altötting. Vom Bischenberg kam der erste Rektor des dortigen Klosters, P. Martin Schöllhorn, ein bedeutender Volksmissionar in der Schweiz und im Elsaß, der nun seine Missionserfahrung für Bayern nutzbar machen konnte. Aus dem Wittemer Kloster kam P. Marcus Andreas Hugues und aus dem Kloster in Lüttich P. Hubert Smets nach Altötting.

²⁴ Diese Vade mecum befindet sich im Provinzarchiv der Redemptoristen in Gars. Wir zitieren es im Folgenden: RPAG „Vade mecum“.

²⁵ RPAG „Vade mecum“, 62 Anm. 1.

²⁶ Diese Istruzione erschienen als dritter Teil der „Selva di materie predicabili ed istruttive, per dare gli esercizi ai preti“ (1760). Die Übersetzung ins Deutsche besorgte 1842 P. M. A. Hugues, „Gesammelte Predigten des hl. Alphons Maria von Ligouri“, Zweiter Teil, Regensburg 1842. Vollständige praktische Belehrungen über die Übungen der Mission, ebd. 124—360.

kamen die eigenen Missionserfahrungen aus den Jahren 1843 bis 1847. Im kritischen Rückblick auf diese Jahre konnte man beurteilen, was sich beharrt hatte, und was geändert werden mußte.

Das Direktorium behandelt im ersten Abschnitt die Missionspredigt. Ein zweites Kapitel wendet sich den besonderen Missionsfeierlichkeiten (Eröffnungszereemonie, Generalkommunionen) und den täglichen Missionsübungen zu. Einzelne, und besonders ausführlich werden in den folgenden Kapiteln die Missionsfeiern beschrieben. Es sind dies die Feier der Abbitte, die Einweihung des Missionskreuzes, die Muttergottesfeier und der Abschluß der Mission. Ein weiterer Abschnitt ist der Renovation gewidmet. Es folgen Instruktionen über die Errichtung von Bündnissen, und die Statuten des Bündnisses christlicher Jünglinge. Abschließend werden ganz praktische Fragen hinsichtlich der Durchführung von Volksmissionen aus der Missionserfahrung heraus erörtert, wie z. B. der genaue Verlauf der einzelnen Missionstage mit allen zu berücksichtigenden Punkten. Aus besonderen Hinweisen und Anordnungen in diesem Missionsdirektorium erkennt man jene Gewohnheiten, Bräuche und Mißbräuche, die in den ersten Jahren der Missionstätigkeit in Bayern öfters mit Recht Gegenstand der Kritik, und wie wir sahen manchmal sehr scharfer Kritik, waren. So heißt es z. B. im ersten Kapitel: „Bei der Predigt über die Unkeuschheit, so wie bei den Standlesen wird die größte Behutsamkeit und Umsicht empfohlen“²⁷. Auch soll man keine außergewöhnlichen Geschichten und unbegründete Wunderberichte in den Predigten vorbringen, vor allem müssen Erzählungen über Erscheinungen von verdammten Seelen unterbleiben²⁸. „Alles Triviale und Gemeine muß vermieden werden, und die zu wählenden Gleichnisse sollen je nach der Verschiedenheit der Stände des Land- und Stadtvolkes aus dem Leben und Verhältnissen der Zuhörer genommen werden“²⁹. Mit direkten Fragen an das Volk während der Predigt soll man sehr sparsam sein. Für die Predigten von der unwürdigen Kommunion, für die Kreuzpredigt, die Marien- und Schlußpredigt könne man sich jedoch dieses rhetorischen Mittels bedienen. Am Schluß der Anweisungen über die Predigten wird den Missionaren eingeschärft, auf jeder Mission getrennte Predigten vom allgemeinen Gericht und von der Hölle zu halten, und nicht etwa beide Themen in einer Predigt zu behandeln³⁰. Gerade aus den Bemerkungen über die Predigt ersieht man die damalige Neigung der Missionare zu abschreckenden und furchteinflößenden Übertreibungen. Wird in den Missionsberichten immer wieder die einfache, verständliche, zu Herzen gehende und eindringliche Art der Predigten lobend hervorgehoben, so war aber gerade mit dieser Form des Predigens, die bemüht war, sich dem Volke ganz anzupassen, die Gefahr verbunden, das Niveau in Inhalt und Form absinken zu lassen. Was die Generalkommunion betrifft, so hatte sich die Gewohnheit gebildet, die Ansprachen vor und nach der Kommunion zu lange auszudehnen, so daß man jetzt anordnen mußte, diese Ansprachen hätten nur eine viertel Stunde zu dauern, dürften jedoch nie die Zeit von einer halben Stunde überschreiten³¹. Ein anderer Punkt behandelt die Frage, ob die im

²⁷ RPAG „Vade mecum“, 57.

²⁸ Ebd.

²⁹ Ebd., 58.

³⁰ Ebd., 59.

³¹ Ebd., 57.

Neapolitanischen geübten Aufrufe zur Versöhnung (*sentimenti di pace*) auch in Bayern durchgeführt werden sollten. Man entschied, daß sie „je nach den verschiedenen Umständen“ bei den Generalkommunionen, außer bei denen der Jungfrauen, stattfinden können³². Man sieht in dieser Bestimmung, wie auch noch an anderen Stellen des Direktoriums, das Bemühen, sich möglichst an die alfonsianische Missionsmethode anzuschließen. Mit diesem ersten bayerischen Missionsdirektorium war die Missionsmethode der Redemptoristen in Bayern für das 19. Jahrhundert festgelegt.

Das zweite bayerische Missionsdirektorium, das bisher immer als erstes bezeichnet wurde, weil das erste nicht veröffentlicht worden war, wurde von dem bekanntesten Pastoraltheologen P. Johann Michael Benger³³ und von P. Karl Schmöger³⁴ 1866 verfaßt und 1885 in Regensburg unter dem Titel „Directorium für die Missionsvorträge. Zum Gebrauch für die Priester der Congregation des allerheiligsten Erlösers der oberdeutschen Provinz“ veröffentlicht³⁵. Wie der Titel schon sagt, handelt das Direktorium in der Hauptsache von der Verkündigung in der Mission. Auf der Lehre des hl. Alfons aufbauend wird eine theologische Grundlegung der Missionspredigten und -katechesen gegeben. Der erste Abschnitt behandelt die Hauptpredigt. Zuerst wird der Aufbau der Hauptpredigt aufgezeigt, der jeweils folgendes Schema zugrunde liegt: 1. Thema und Argumentation, 2. Moralische Anwendungen, 3. Erregung der Affekte und 4. Reueakt. Der Inhalt des Missionspredigtzyklus umfaßt zwei Themenkreise: 1. Erweckung des Bußgeistes und 2. Motive zu einem frommen Leben. Unter den ersten Punkt fallen folgende The-

³² Ebd., 58.

³³ Johann Michael Benger, am 17. August 1822 in Verberg bei Krefeld geboren; 1845 Priester des Erzbistums Köln, Vikar in Esch und Erkelenz; 1846 Domvikar und Geheimsekretär des Erzbischofs v. Geissel; 1848 Professor am Kölner Priesterseminar; 1854 Profetz als Redemptorist in Altötting; 1855—1859 Studentenpräfekt und Lektor für Pastoral und Kirchenrecht in Vilsbiburg; 1859—1868 in Altötting, Superior von St. Alfons (Noviziats- und Studentatshaus), Novizenmeister, Lektor für Moral (1862/63) und Pastoral (1862—1865; 1866/67); 1868 Rektor in Vilsbiburg; am 27. Februar 1870 gestorben. P. Benger ist vor allem durch seine dreibändige Pastoraltheologie bekannt geworden (Regensburg 1861—1863). Die theologische Fakultät der Universität Wien promovierte ihn 1865 zum Ehrendoktor. RPAG ChrStud, I, 213 f.; 241; M. De Meulemeester, II, 23; III, 253; H. J. Hecker, Chronik der Regenten, Dozenten und Ökonomen der Priesterseminare des Erzbistums Köln 1615—1950, Düsseldorf 1953, 173 ff.; Neue Deutsche Biographie, II, 48.

³⁴ Karl Erhard Schmöger, am 24. Februar 1819 in Ehingen (Württemberg) geboren; 1842 Priester des Bistums Rottenburg; Vikar in Mergentheim; Hofmeister des Grafen Otto v. Rechberg; 1846 Stadtpfarrer in Weißenstein; 1851 Profetz als Redemptorist in Altötting; Dozent in Altötting für Dogmatik (1853/54), für Dogmatik und Exegese (1854—1862); Dozent in Gars für Dogmatik und Exegese (1870/71); 1865—1868 Rektor in Gars; 1868—1883 Provinzial der Oberdeutschen Provinz; am 14. August 1883 in Gars gestorben. P. Schmöger wurde vor allem bekannt durch sein dreibändiges Werk: „Das Leben unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi. Nach den Gesichten der gottseligen Anna Katharina Emmerich aufgeschrieben von Clemens Brentano“. Regensburg 1858—1860. RPAG ChrStud, I, 241; Ulr. Klarmann, P. Karl Erhard Schmöger, CSSR. Ein Lebensbild, Regensburg 1883 (anonym hg.); M. De Meulemeester, II, 386 f.; III, 381; August Hagen, Karl Erhard Schmöger, in: Gestalten aus dem schwäbischen Katholizismus, II, Stuttgart 1950, 96—133.

³⁵ Die Veröffentlichung erfolgte ohne Angabe der Verfasser.

men: Einladung zur Buße; Die Notwendigkeit das Heil zu wirken; Aufschub der Buße; Todsünde und die Predigt über das Sakrileg. Als die Motive zu einem frommen Leben werden heilige Furcht, Hoffnung, Liebe und Beharrlichkeit aufgezeigt. Hierbei werden dann unter dem Motiv der Furcht der Tod, das Gericht, die Hölle und die Ewigkeit behandelt. Das Motiv der Hoffnung enthält die Predigten über Maria und über das Gebet. Die Kreuz- und Eucharistiepredigt führen das Motiv der Liebe aus, und die Predigten über den Himmel und die Beharrlichkeit schließen die Motive zu einem frommen Leben ab³⁶. Der zweite Abschnitt des Direktoriums unterscheidet von den Hauptpredigten die katechetischen Vorträge. Die Katechesen selbst werden dann in dogmatische und in moralische Katechesen unterteilt. Den dogmatischen Katechesen fällt die Behandlung der Beicht, der Kommunion, der Kirche und des Glaubens zu. Die moralischen Katechesen behandeln den Dekalog, die Standeslehren und die *Vita devota*³⁷. Der dritte Abschnitt des Direktoriums umfaßt nur zwei Seiten. Er ist überschrieben: „Kleinere Übungen“, womit der tägliche Gebetsunterricht vor der Morgenpredigt, der Rosenkranz, die Ansprachen bei den Generalkommunionen und die Weihe der Andachtsgegenstände gemeint sind. Ein vierter Abschnitt gibt je einen genauen Predigtplan für die achttägige und für die zehntägige Mission. Der letzte Teil des Direktoriums behandelt die Missionserneuerung. Während die ersten beiden Abschnitte über die Hauptpredigt und die katechetischen Vorträge neunzig Seiten des Direktoriums ausmachen, werden die drei folgenden Abschnitte nur auf acht Seiten behandelt. Der Schluß enthält einige Anordnungen zur Beseitigung „folgeschwerer Mißstände“, die sich im Laufe der Jahre bei den Missionen entwickelt hatten.

Der äußere Verlauf der Mission, wie er durch das erste Missionsdirektorium festgelegt worden war, wird als gültig und weiterhin verpflichtend angesehen, so daß wir hinsichtlich der Missionspraxis, abgesehen von der Verurteilung einiger Mißbräuche, nur sehr wenig in diesem Direktorium finden. Die verurteilten Mißbräuche beziehen sich meistens auf die Predigt. Vor allem muß wiederum dagegen angegangen werden, daß man die Vorbereitungs- und Danksagungsansprachen bei den Generalkommunionen zu eigenen Predigten und Zeremonien ausgebaut hatte. Es war vorgekommen, daß man sogar zwei statt einer Vorbereitungsansprache gehalten hatte. „Diese Anrede ist keine Predigt, auch kein Lehrvortrag oder eine Katechese; der Redner hat weder zu belehren, noch zu erschüttern, noch zu drohen, noch zu strafen, sondern er hat in den Herzen seiner Zuhörer die Gefühle der Andacht zu beleben und zu erhöhen“³⁸. Alles leere Gerede, endlose Wiederholungen, Schreien und Poltern, sowie das Erzählen von Geschichten hat zu unterbleiben. Die Generalkommunion der Kinder dürfte nicht dazu benutzt werden, um gegen die Eltern „Droh- und Strafpredigten“ zu halten³⁹. Die Erneuerung der Taufgelübde durch die Kinder, die man nach deren Generalkommunion am Taufbrunnen gehalten hatte, wurde untersagt. „Es hat diese Sache als eine sehr unpassende Willkür ganz zu unterbleiben“. Die Erneuerung der

³⁶ Ausführlicher zur Missionspredigt siehe oben S. 346—361.

³⁷ Näheres siehe oben S. 361—373.

³⁸ Directorium, 100.

³⁹ Ebd., 100 f.

Taufgelübde hatte man aus der französischen Missionsmethode übernommen. Diese Übung hatte aber in Österreich und Bayern nicht jene bedeutende Stellung eingenommen, die ihr bei den Missionen im Westen zukam. Für die Kinder wurde sie nun als „unpassende Willkürlichkeit“ untersagt⁴⁰. Für die Erwachsenen wurde die Erneuerung der Taufgelübde in abgewandelter Form am Ende der Kreuzpredigt beibehalten. Auch hier wird wiederum ersichtlich, daß man bemüht war, sich möglichst genau an die alfonsianische Missionsmethode zu halten, die ja eine Erneuerung der Taufgelübde während der Mission nicht kannte. Eine weitere Kritik, die das Missionsdirektorium übt, betrifft die Abbitte. Die Patres sollen die Abbitte „sorgfältigst niederschreiben, damit sie auf der Kanzel das Manuskript zu Hilfe nehmen können“. Hier war es zu ermüdenden und störenden Wiederholungen gekommen. Dem Prediger wird verboten, daß er die Abbitte erst für die eigene Person vorträgt und dann die Priester aufruft, für sich und das Volk Abbitte zu leisten. Es hatte da sehr eigenartige und peinliche Szenen gegeben, die mit Recht den Unwillen des Klerus und auch des Volkes hervorgerufen hatten⁴¹. Die der Abbitte vorangehende Predigt sollte nun nicht mehr über das Sakrileg der unwürdigen Kommunion handeln, sondern sollte die Eucharistie zum Gegenstand haben. Die Predigt über das Sakrileg wird auf den Morgen des zweiten Missionstages verlegt. Gleichzeitig wurde die Eucharistiepredigt mit der anschließenden Abbitte nicht mehr als erste Missionsfeier gehalten, sondern als dritte, während die erste Missionsfeier als Muttergottesfeier begangen wurde. In der französischen Missionsmethode hatte man die Abbitte als Zusammenfassung der eigenen Sündenerkenntnis und als Überleitung zum Empfang des Bußsakramentes aufgefaßt, und somit als erste Missionsfeier begangen. In der alfonsianischen Missionsmethode sollte in der Erkenntnis der Sündennot und in der Angst vor den Sündenstrafen Maria als Zeichen der Hoffnung auf die Vergebung erscheinen. Maria sollte von der Furcht zur Hoffnung führen, und darum war die erste Missionsfeier hier die Muttergottesfeier. Hatte man von der französischen Missionsmethode zwar die Abbitte übernommen, so wurde jetzt aber in konsequenter Übernahme der alfonsianischen Missionstheorie die theologische Stellung und Bedeutung der Abbitte im Ganzen des Missionszusammenhanges verändert.

Zusammenfassend läßt sich sagen. Von Anfang ihrer Missionstätigkeit an wußten sich die Redemptoristen in Bayern der alfonsianischen Missionstheorie und -praxis verpflichtet. Bei der notwendigen Anpassung der alfonsianischen Missionspraxis an nichtitalienische Gegebenheiten konnte man sich die Missionserfahrung der Mitbrüder im Westen zunutze machen, die in ihrer Missionspraxis weitgehend von der französischen Missionsmethode beeinflusst waren. Mit dem ersten Missionsdirektorium aus dem Anfang der fünfziger Jahre war die Missionsmethode endgültig festgelegt worden. Das zweite Missionsdirektorium aus dem Jahre 1866 hatte dann die theologische Grundlegung der Predigten und Unterweisungen, die in ihren Hauptlinien von Anfang an vorhanden war, in einen systematischen Zusammenhang gebracht, wobei ausschließlich die Missionstheorien des hl. Alphons zugrunde gelegt wurden.

⁴⁰ Ebd., 101 f.

⁴¹ Ebd., 103.

2) Verlauf der Mission

In der Regierungsverfügung vom 5. Oktober 1843, welche die Durchführung von Missionen in Ober- und Niederbayern erlaubt hatte, war die Dauer der Volksmission auf vier Tage festgelegt worden. Um diese zu kurz bemessene Missionszeit verlängern zu können, nahmen die Patres mindestens einen Tag vor dem offiziellen Missionsbeginn und einen Tag nach dem angegebenen Schluß unter dem Titel einer Pfarraushilfe noch zur Mission hinzu. Auf diese Weise hatten die Redemptoristen schon ihre erste Volksmission in Bayern, die offiziell vom 7. bis zum 10. November 1843 in Tuntenhausen war, um zweieinhalb Tage verlängert⁴². Trotz des Protestes der Regierung hielt man diese Praxis bei, so daß auch schon in der ersten Zeit die Missionen mindestens sechs Tage dauerten⁴³. Ein Erlaß vom 22. Dezember 1843 räumte dann die Möglichkeit der Bewilligung einer Missionsverlängerung um ein oder zwei Tage ein⁴⁴. Am 4. Juni 1845 erging die Königliche Genehmigung, daß in Gemeinden mit mehr als 2000 Gläubigen die Volksmission mit Einschluß von zwei Sonn- oder Feiertagen ausnahmsweise von sechs auf acht Tage verlängert werden dürfte. Somit dauerten dann die Volksmissionen in der ersten Missionsperiode, die bis zur Mitte des Jahres 1847 ging, in den kleineren Orten sechs und in den größeren acht Tage. Dabei ergaben sich für jede Mission folgende Vorverhandlungen. Der Pfarrer fragte beim Ordinariat wegen einer Volksmission in seiner Pfarrei an. Danach wandte er sich an den Rektor von Altötting, um einen Termin festzulegen. Das Ordinariat bat unterdessen die Regierung um die Genehmigung, während der betreffenden Mission einige Predigten und Missionsfeiern im Freien halten zu lassen, und die Mission auf sechs oder acht Tage verlängern zu dürfen. Der Regierungsentschluß wurde dann über das jeweilige Landgericht dem Pfarrer zugeleitet, während eine Abschrift des Entscheidendes an das Ordinariat ging. Das Gesuch des Pfarrers an das Ordinariat, daß der Pfarrgeistlichkeit und den Aushilfspriestern während der Missionszeit die Vollmacht erteilt werde, von den dem Bischof vorbehaltenen Fällen absolvieren zu dürfen, beschloß die notwendigen Vorverhandlungen⁴⁵.

Die Ergänzungen vom 20. Juni 1851 zu den die außergewöhnlichen kirchlichen Feiern betreffenden Paragraphen des Religionsedikts bildeten ebenfalls eine Neuregelung der staatlichen Missionsvorschriften. Demnach ist die vorherige Anzeige der Volksmissionen bei der betreffenden Kreisregierung verlangt. Die Entscheidung über die Genehmigung von kirchlichen Feiern unter freiem Himmel ist der jeweiligen Distriktpolizeibehörde übergeben, während sich die Zulassung ausländischer Geistlicher zur Abhaltung von Missionen der König selber vorbehält. Über die Zeitdauer der Mission wird hingegen nichts verfügt⁴⁶. Die Missionen dauerten nun für gewöhnlich acht Tage. In großen Ortschaften und Städten wurden sie auf eine Dauer von zehn Tagen verlängert. Als Missionszeit kamen hauptsächlich der Frühling

⁴² Siehe oben S. 127.

⁴³ Vgl. OAP 09117.

⁴⁴ Siehe oben S. 127.

⁴⁵ Vgl. OAP 09117.

⁴⁶ Siehe oben S. 130.

und Herbst in Betracht, also die Monate März bis Mai und September bis November. Wegen der Arbeitsbelastung der Bauern und mit Rücksicht auf die Hauptwallfahrtszeit in Altötting und Vilsbiburg konnten im Sommer nur ausnahmsweise Missionen gehalten werden. Die strenge Witterung während des Winters machte eine Missionsarbeit in diesen Monaten unmöglich. Relativ groß war die Anzahl der Missionare für die einzelnen Pfarreien. In Gemeinden bis zu 1000 Gläubigen gingen drei bis fünf Patres. Zählte die Pfarrei mehr als 1000 Gläubige, kamen mindestens fünf Missionare zur Mission. Bedachte man die Verteilung der Predigten, der Unterrichte und der Funktionen bei den verschiedenen Gottesdiensten, Missionsfeiern und Prozessionen, so erwies sich die Anzahl von fünf Patres für eine nicht allzu große Pfarrei als ideal. Wir treffen darum auf den meisten Missionen in der damaligen Zeit fünf Missionare an. War die Pfarrei stärker als 2000 Gläubige, so kamen sechs bis acht Patres in Betracht. Jedoch hing die Zahl der Missionare auch stark von der Gesamtbeanspruchung der zur Verfügung stehenden Patres ab, so daß sich die Anzahl nicht nur nach der Größe der Pfarrei, sondern auch nach den vorhandenen Kräften richten mußte. Auf der Mission von Regen (Bist. Passau), einer Pfarrei mit 3224 Gläubigen zur Zeit der Mission (16.—26. Oktober 1852), waren fünf Missionare, während bei der Mission in Stamsried (Bist. Regensburg) vom 21.—26. Juli 1845 mit 3258 Gläubigen neun Patres waren⁴⁷.

Die Hauptbestandteile der Mission waren von Anfang an vorhanden, wenn sie auch in den ersten Missionsjahren durch die Kürze der Zeit von meist nur sechs Tagen gedrängter und weniger einheitlich im Missionsganzen standen. So mußten z. B. in diesen Jahren drei bis vier Predigten an einem Tag gehalten werden, damit man alle Themen behandeln konnte. Später brauchte man nur mehr dreimal täglich zu predigen. Auch hielt man in diesen Jahren schon vor der Eröffnung der Mission die Unterweisung für die Schulkinder, die dann zum Teil vor, zum Teil nach der Eröffnungspredigt zur Beichte gingen und gleich am ersten vollen Missionstag ihre Generalkommunion hatten. In den Standesunterweisungen, Beichten und feierlichen Generalkommunionen folgten die Frauen, dann die Männer. Als man seit 1851 für jede Mission mindestens acht Tage Zeit hatte, hielt man eine eigene Generalkommunion für die unverheirateten Mädchen und eine für die verheirateten Frauen. Für diese Aufteilung der Generalkommunionen war noch jenes Bemühen ausschlaggebend, die Mission möglichst abwechslungsreich und feierlich zu gestalten. Jeder Missionstag sollte mindestens eine besondere Feier haben, damit das Interesse und die Begeisterung wach blieben. Für die Männer hielt man weiterhin eine gemeinsame Generalkommunion. Sie wurde am Schlußtag gehalten und war mit als Höhepunkt der Mission gedacht. Von Anfang an übernahm man die Missionsfeier der Abbitte, der bis in die sechziger Jahre die Predigt über die unwürdige Kommunion vorausging. Die Einweihung des Missionskreuzes und die Kreuzpredigt bildeten die zweite Missionsfeier. Als dritte Missionsfeier gestaltete man die Marienpredigt mit der anschließenden Weihe an die Muttergottes. Besonders festlich wurde der Abschluß der Mission begangen. Sakramentsprozession, Schlußpredigt, päpstlicher Segen und feierliches Te Deum sollten die Mission zu einem unaus-

⁴⁷ RPAG ChrAÖ, III, 151; 130.

löschlichen Erlebnis für das Leben der Gläubigen machen⁴⁸. Durch den Regierungserlaß vom 4. Juni 1845 war die Durchführung von Missionserneuerungen (Renovationen) erlaubt worden. Soweit die Patres nicht durch neue Missionen beschäftigt waren, nutzte man dieses Mittel zur Befestigung der Missionserfolge.

Im Folgenden sei der Verlauf einer Mission geschildert, wie wir ihn seit Beginn der fünfziger Jahre bis in die siebziger Jahre in Bayern vorfinden. Als Grundlage dient neben den Missionsberichten aus den Ordinariatsarchiven von Passau und Regensburg und den Klosterchroniken von Altötting und Gars das erste bayerische Missionsdirektorium⁴⁹. Die achttägigen Missionen, weitaus die meisten Missionen in Bayern waren achttägig, so daß die zehntägigen eine Ausnahme bildeten, wurden nach Möglichkeit von Sonntag zu Sonntag gehalten.

Gemäß den Missionskonstitutionen (1764, Nr. VIII, 10) sollen zu Beginn der Mission die Honoratioren des Ortes persönlich von zwei Patres eingeladen werden⁵⁰. Das Missionsdirektorium sagt dazu, daß den Umständen und Verhältnissen entsprechend die Beamten des Ortes persönlich zur Mission eingeladen werden können. Es dürfe dabei aber keineswegs der Eindruck entstehen, daß man damit z. B. den Landrichter um die Erlaubnis zur Durchführung der Mission bitten würde. Immer aber sollen die Geistlichen des Ortes von den Patres persönlich zur Teilnahme an der Mission eingeladen werden⁵¹.

Am Vorabend des ersten Missionstages ist um 16 Uhr die Missionseröffnung⁵². In Prozession holt der Pfarrklerus die Missionare vom Pfarrhaus ab. Auf dem Wege zur Kirche wird das Benediktus gesungen oder die lauren-tanische Litanei gebetet. Am Kirchenportal reicht der Pfarrer den Missionaren das Weihwasser und führt sie dann zum Altar. Er exponiert das Allerheiligste in der Monstranz und stimmt daraufhin das *Veni Creator Spiritus* an. Nachdem Versikel und die Oration zum Hl. Geist gesungen sind, gibt der Pfarrer still den Segen, inzensiert und reponiert dann das Allerheiligste. Daraufhin hält er vom Altar aus „eine kurze Bewillkommungsrede“ an die Missionare, in welcher er seine Pfarrei ihrer Sorgfalt anvertraut. Als Zeichen der Übertragung seiner pfarrlichen Vollmachten überreicht er dem Missions-

⁴⁸ Über die Volksmissionen vgl.: RPAG ChrAO, III, 123—139; ChrGars. Für die Missionen im Bistum Passau: OAP 09117; für die Missionen im Bistum Regensburg kommen die jeweiligen Pfarrakten in der Ordinariatsregistratur in Frage. Die Unterlagen für das Erzbistum München und Freising sind im zweiten Weltkrieg verbrannt. Einige Akten über die Volksmissionen im Erzbistum München und Freising befinden sich im StAObb RA 2528/10010.

⁴⁹ Die genannten Chroniken befinden sich im RPAG. Die Hauschroniken der übrigen Redemptoristenklöster aus der damaligen Zeit in Bayern sind verlorengegangen. Hingegen befinden sich die Chronikberichte der einzelnen Klöster an das Generalat im Generalatsarchiv der Redemptoristen in Rom (RGAR). Diese Berichte sind dort gesammelt unter dem Titel: „*Chronica Provinciae Germaniae Superioris*“.

⁵⁰ CRC, 79 Nr. 124.

⁵¹ RPAG „*Vade mecum*“, 60.

⁵² Unbedeutende Abweichungen und Veränderungen sowohl in der Zeiteinteilung wie im Zeremoniell werden nicht aufgeführt, weil sie zum Verständnis des Themas nicht beitragen. Wenn auch die Missionsmethode eindeutig festgelegt war, so hatte sie doch nicht jene absolute Starrheit, welche wechselnde Umstände und Bedürfnisse nicht berücksichtigt.

obern am Schluß der Ansprache ein Handkreuz, welches für die Zeit der Mission an der Kanzel befestigt wird. Daraufhin hält der Missionsobere von der Kanzel aus die Eröffnungspredigt⁵³. Die lauretanische Litanei und der sakramentale Segen mit dem Ciborium beschließen die Eröffnung der Mission.

Jeden Morgen beginnen die Zelebrationen der Patres um 5 Uhr. Ist der erste Missionstag ein Sonntag, so wird die Frühpredigt, die an den übrigen Tagen um 7 Uhr beginnt, ausnahmsweise um 8 Uhr gehalten. Vor der Frühpredigt werden die sogenannten Akte des Missionsandenkens erklärt und gebetet. Es handelt sich hier um eine kurze Gebetslehre. Einfache und leicht zu behaltende Gebete, meist in der Form von Stoßgebeten für den Morgen, zum Tisch, für den Abend werden dabei dem Volke gelehrt. Die Erweckung der guten Meinung, die Gewissenserforschung am Abend und Stoßgebete, die man bei Versuchungen beten sollte, werden ebenfalls erklärt und eingeübt⁵⁴. Diese Gebetseinführung und -einübung soll an den ersten drei Tagen höchstens eine Viertelstunde dauern. An den übrigen Tagen sollen die einzelnen Gebete nur vorgebetet werden. Nach der Predigt ist an jedem Tag das Pfarramt. Anschließend an das Amt ist am ersten Tag die Unterweisung für die Schulkinder, als Vorbereitung auf deren Beicht und Generalkommunion. Diese Kinderunterweisung kann auch um 13 Uhr in einer Nebenkirche oder in der Schule gehalten werden, zur selben Zeit, in welcher in der Kirche die Mittagspredigt stattfindet. Nach der Mittagspredigt des ersten Tages ist die Beichte der Schulkinder.

Zwischen der zweiten und der dritten Predigt soll der Rosenkranz gebetet werden. Meistens wird damit in der Zeit zwischen 15 und 15,30 Uhr begonnen, damit sich daran die Abendpredigt, die um 16 Uhr anfängt, anschließen kann. An den ersten drei Tagen werden vorher die Rosenkranzgeheimnisse kurz erklärt, wozu am ersten Tag noch eine Erläuterung über die Einführung, den Zweck und die Ablässe des Rosenkranzgebetes kommt. Mit dem vierten Tag sollte dann nach Möglichkeit ein Weltpriester den Rosenkranz übernehmen, damit alle Patres für den Beichtstuhl frei wären. Vor der Missionsfeier der Abbitte und vor der Kreuzfeier fiel der Rosenkranz aus⁵⁵. Um 16 Uhr beginnt dann die Abendpredigt. Am Schluß dieser Predigt soll ein Akt der Reue gesprochen werden, dessen Motivierung aus dem Inhalt der Predigt folgen soll. Ebenfalls muß am Ende jeder Abendpredigt ein Hinweis auf die Mutter des Herrn stehen⁵⁶. Die Früh- und Mittagspredigten sollen

⁵³ Für die Eröffnungspredigt wird eigens daraufhingewiesen, auf keinen Fall zu betonen, daß im Gegensatz zum Pfarrklerus die Missionare besondere Vollmachten hätten. Hier kommt das von den Gegnern der Mission immer wieder angeführte Thema der Konkurrenz zwischen Missionaren und Pfarrklerus an einem konkreten Beispiel zur Sprache. Obwohl man damals oft einem besonderen Sendungsbewußtsein der Patres in Abhebung vom Pfarrklerus begegnet, war man doch bemüht, ein gutes Verhältnis zu den Weltgeistlichen zu haben.

⁵⁴ In der alfonsianischen Methode findet diese Gebetslehre vor der Abendpredigt statt. Siehe oben S. 84.

⁵⁵ Das Rosenkranzgebet hatte bei Alfons einen festen Platz in der Mission. Schon vor der Frühbetrachtung sollten fünf Gesetze des Rosenkranzes gebetet werden, vor den Nachmittagsübungen dann wiederum fünf Gesetze, deren Geheimnisse man erklärte. Bei Alfons wurde dann aber vor der Abendpredigt noch die Erwachsenenkatechese gehalten. Siehe oben S. 83.

⁵⁶ CRC, 80 f. Nrr. 128 f.

nicht länger als eine Stunde dauern, höchstens aber einundeineviertel Stunde. Die Abendpredigten, als die eigentlichen Hauptpredigten der Mission, dürfen mit Einschluß der Akte anderthalb Stunde dauern. Nach jeder Abendpredigt wird das Allerheiligste ausgesetzt, ein Bußgebet und eine Bußlitanei gebetet, worauf dann die Abendübungen mit dem sakramentalen Segen beschlossen werden. Eine Stunde nach dem abendlichen Angelusläuten wird die tiefe Glocke als Bußglocke geläutet. In dieser Zeit sollen die Leute knieend fünf Vater unser und Ave für die Bekehrung der Sünder beten.

Am zweiten Missionstag (Montag) ist Generalkommunion für die Kinder. Das Hochamt wird dabei vor ausgesetztem Allerheiligsten zelebriert. Auch bei den Hochämtern wird die Form der Feierlichkeit insofern unterschieden, als bei den Ämtern, in deren Verlauf die Generalkommunionen sind, die Aussetzung in der Monstranz, bei den übrigen Ämtern im Ciborium gehalten wird. Bei den Ämtern und Generalkommunionen soll der Pfarrer selbst Zelebrant sein. In der Einteilung und dem Verlauf der Generalkommunionen hält man sich weitgehend an die Missionskonstitutionen. So festlich wie möglich sollen die Generalkommunionen gehalten werden. Während der Kommunionausteilung läuten alle Glocken, die Orgel soll spielen und das Volk Kirchenlieder singen. Direkt vor dem Kommuniongang hält ein Pater als unmittelbare Vorbereitung auf den Empfang der Kommunion eine kurze Ansprache, ebenfalls nach dem Empfang eine Danksagung. Nach ihrer Danksagung führt man die Kinder zum geschmückten und beleuchteten Taufbrunnen. Mehrere Kinder tragen während dieser Prozession brennende Kerzen. Der Brauch, die Kinder während der Feier der Generalkommunion eine Christkindstatue küssen zu lassen, ist aus dem Neapolitanischen übernommen, und wird nun hier bei der Prozession der Kinder zum Taufbrunnen eingefügt⁵⁷. Die Ergriffenheit, die von dieser Szene ausgeht, nimmt man wahr, um auch die Erwachsenen anzusprechen. Am Taufbrunnen erneuern dann die Kinder ihre Taufgelübde. Zum Schluß der Feier werden noch an die Kinder Andachtsbildchen verteilt. Um 13 Uhr ist an diesem Tag die Standesunterweisung für die verheirateten und verwitweten Frauen. Ausführliche, ängstliche und strenge Vorschriften finden sich im Direktorium darüber, daß jeweils nur die zum betreffenden Stand Gehörenden zugelassen werden dürfen⁵⁸.

⁵⁷ Bei den Missionen in Süditalien war diese Verehrung des Jesuskindes als einer unter mehreren Vorbereitungsakten auf die Kommunion der Kinder gedacht. Diese Verehrung sollte Ausdruck der Buße und des Schmerzes über die begangenen Sünden sein, durch welche man das Jesuskind beleidigt hatte.

In dem Bericht über die Mission von Nocera wird die Szene wie folgt beschrieben. „Beim Kommen des beleidigten Jesukindleins kommt nun die kleine Schar außer sich. Das Geschrei ist unbeschreiblich, alles wütet gegen sich, die Bewegung vieler Mädchen wird convulsivisch, sie strecken mit Gesichtern, die den innigsten Schmerz ausdrücken, die Hände gegen das Kindlein aus, mit beständigen Bußrufen: *Gesù Cristo mio*; die Knaben schlagen sich mit den Stricken wütend über den Rücken; endlich wird das Kindlein einem Mädchen gereicht, welches aus der Menge herausgerufen wird (ein armes, und welches sich durch ihre Heftigkeit ausgezeichnet), um es zu herzen und um Vergebung zu bitten; — öfter sucht man Stille hervorzubringen, auf daß der Priester verstanden wird, der nun Motive zur Buße ans Herz legt“. SH 4 (1956) I 36.

⁵⁸ So soll man vorher nachschauen, ob sich kein Unbefugter eingeschlichen, auf der Empore oder dem Kirchenboden versteckt hat. Man „patrouilliere um die Kirche,

Nach der Standeslehre beginnt die Beichte für die Frauen. Auch den ganzen dritten Missionstag ist noch Beichtgelegenheit für sie. Wegen des großen Beichtandranges auch aus den Nachbargemeinden wurden den Bewohnern des Missionsortes Beichtzettel gegeben, welche die einzelnen vor der Beichte dem Missionar geben mußten. Man beabsichtigte damit, daß alle, für welche die Mission gehalten wurde, bei den Missionaren beichten konnten und sollten. Gleichzeitig konnte man an Hand der Beichtzettel die Zahl der Pfarrkinder, die während der Mission zu den Sakramenten gegangen waren, leicht feststellen. Für die Auswärtigen saßen der Pfarrklerus und Aushilfspriester während der Missionszeit zur Beicht. Beichtzeit ist nun täglich von 5 bis 11 und von 15 bis 19 Uhr.

Am dritten Missionstag (Dienstag) ist um 13 Uhr die Standeslehre für die Jungfrauen. Ist man an diesem Nachmittag mit den Beichten der Frauen schon fertig, beginnt nach der Standesunterweisung die Beichte für die Mädchen, die andernfalls nach der Generalkommunion der Frauen am nächsten Tag anfängt.

Am vierten Missionstag (Mittwoch) ist während des Hochamtes die Generalkommunion der Ehefrauen und Witwen. Um 13 Uhr ist an diesem Tag die Standesunterweisung für die unverheirateten Männer.

Am fünften Missionstag (Donnerstag) ist um 13 Uhr die Standeslehre für die Ehemänner und Witwer. Um 16 Uhr beginnt dann die „Sakramentsfeier“. Gerade bei dieser Missionsfeier war man um eine größtmögliche barocke Prachtentfaltung bemüht. Alle Geistlichen ziehen mit dem Pfarrer als Zelebranten ins Chor. Wenn der Missionar am Schluß der Predigt über das Sakrileg der unwürdigen Kommunion zur feierlichen Abbitte auffordert, nimmt der Diakon das Velum von der Monstranz. Der Prediger spricht nun die Abbitte für seine eigene Person. Danach fordert er die anwesenden Priester mit den Worten: „Sacerdotes, ministri Dei, plorate inter vestibulum et altare et dicite: Parce Domine, parce populo tuo!“ auf, für das Volk zu beten. Um den Eindruck und den „Erfolg“ dieses Augenblickes zu steigern, sollen die Priester mit ausgestreckten Armen „laut und mit feierlicher Rührung rufen: Parce Domine, parce populo tuo“, und es dreimal wiederholen“. „Der Ruf soll lateinisch geschehen, es ist würdevoller. Für die Übersetzung sorgt der Prediger auf der Kanzel. Auch kommt es nicht darauf an, daß das Volk die Worte versteht, es reicht hin, daß es die Priester für sich um Gnade rufen hört“⁵⁹. Nach der Abbitte ersucht der Prediger den Zelebranten, das Volk mit dem Sanctissimum zu segnen. Der Pfarrer gibt direkt den sakramentalen Segen,

ob nicht irgendein Unfug vorbereitet wird“. „Die ledigen Mädchen, die sich eingemengt, bringt man hinaus, indem der Prediger vor dem Beginn von der Kanzel aus sie ernstlich in Güte aufmerksam macht, sich zu entfernen, wenn eine unwissend da wäre, dann nach einer längeren Pause erklärt, es sei Sünde, sündhafter Vorwitz, bei einer Lehre zu bleiben, die durchaus nicht für sie berechnet, endlich daß man nach einer Pause die anwesenden Weiber ersucht, ein wenig umzusehen, ob keine dasei, und selbe zum Fortgehen anzuweisen. Dies hält selbst keine Fremde aus, indem sie fürchten muß, daß sie vielleicht doch von irgendeinem anwesenden Weibe erkannt ist“. RPAG „Vade mecum“, 167.

⁵⁹ RPAG „Vade mecum“, 66. Diese Form wurde als Ersatz für die früher bei der Abbitte geübte Gewohnheit, Stola und Chorrock zum Zeichen der eigenen Unwürdigkeit auszuziehen, empfohlen.

und erst danach singt zum Abschluß der Chor das Pange lingua. Auf einen möglichst tiefen Eindruck gerade dieser Feier legte man einen besonderen Wert. Zeitlich lag die Abbitte ungefähr in der Mitte der Mission. Sie sollte durch diese Feier auf eine Erlebnishöhe geführt werden, die sie mit Hilfe der anderen Missionsfeiern die drei letzten Tage hindurch halten sollte, damit die Mission ein für das weitere Leben der Gläubigen entscheidendes und unauslöschliches Erlebnis würde. Gleichzeitig wurden mit der Abbitte die Männerbeichten eingeleitet.

Am sechsten Missionstag (Freitag) ist während des Hochamtes die Generalkommunion der Jungfrauen. Am Schluß der Danksagungsansprache sollen die Mädchen ermahnt und angeleitet werden, den Jungfrauenbündnissen beizutreten. Darum wird in der Sakristei, auf den Seitenaltären und in den Seitenkapellen Papier und Schreibzeug bereitgelegt, „um gleich nach der Kommunion-Anrede einzuschreiben, wo sie gerührt sind“⁶⁰. Um 13 Uhr ist an diesem Tag Predigt für alle. Am Nachmittag findet die Kreuzfeier statt. Der gemeinsame Rosenkranz fällt an diesem Tage aus, weil um 15,30 Uhr die Weihe des Missionskreuzes beginnt. Schon die Missionskonstitutionen empfehlen in den Ausführungen über die ‚vita devota‘ die Errichtung einer Gruppe von Kreuzen zur Erinnerung an das Leiden und Sterben Jesu Christi⁶¹. In der französischen Missionsmethode bildete dann die Kreuzprozession und die Errichtung des Kreuzes als Missionserinnerung die letzte und prächtigste Missionsfeier. Das Missionskreuz soll nahe bei der Kirche errichtet werden, an einem Ort, an welchem die Leute ungestört beten können. Zu diesem Zweck soll auch eine Kniebank vor dem Kreuz aufgestellt werden. Nicht zuletzt hat das Missionskreuz die Aufgabe, die Gläubigen auf dem Weg zur Kirche immer wieder an die Missionspredigten und an die während der Missionszeit gemachten Vorsätze zu erinnern. Auf dem Kreuz sollen die Worte „Rette deine Seele“ oder der Vorsatz „Keine Sünde mehr“ zu lesen sein. Auch trägt es eine Tafel mit der Aufschrift „Mission der Redemptoristen im Jahre 18 . . .“ Ferner sind auf die Tafel die Ablassgewährungen und -bestimmungen geschrieben. Zur Einweihung wird das Kreuz festlich geschmückt. In großer Prozession begibt sich der Missionsobere mit dem gesamten Klerus und dem Volk unter gemeinsamen Gebet und Singen beim Geläut aller Glocken zum Missionskreuz. Mit der öffentlichen und feierlichen Benedictio crucis des Pontificale Romanum wird es nun geweiht. Danach treten die Priester einzeln vor das Kreuz, machen eine Kniebeuge, beten dabei „Adoramus te Christe et benedicimus tibi, quia per sanctam crucem redemisti mundum“ und küssen es zum Zeichen der Ehrfurcht und Liebe. Danach wurde der von Papst Gregor XVI. für das Gebet vor dem Missionskreuz gewährte Ablass verkündigt und das Ablassgebet gemeinsam gebetet⁶². Fand die anschließende Kreuzpredigt nicht im Freien neben dem Missionskreuz statt, sondern in der Kirche, so war ein größeres Kreuz in der Kirche, meist dasjenige, welches in vielen Kirchen der Kanzel gegenüber angebracht ist, geschmückt und beleuchtet. Am Schluß dieser Predigt er-

⁶⁰ RPAG „Vade mecum“, 171.

⁶¹ CRC, 70 Nrr. 107 f.

⁶² Als am 27. März 1852 Papst Pius IX. weitere Ablässe mit dem Gebet vor dem Missionskreuz verband, fiel die Ablassverkündigung während der Kreuzfeier weg.

neuerte der Prediger mit dem Volke die Taufgelübde. Eine eigene Tauffeier, wie sie bei den Missionen im Westen üblich gewesen war, wurde in Bayern nicht mehr gehalten. Dafür legte man am Schluß der Kreuzpredigt ein Treueversprechen dem Gekreuzigten gegenüber ab⁶³. Am Schluß dieser Missionsfeier wird nicht der sakramentale Segen gegeben, weil, wie das Direktorium sagt, „der Hauptgegenstand der Verehrung und Andacht heute das hl. Kreuz ist“⁶⁴. Am Abend dieses Tages wird das Missionskreuz weithin sichtbar erleuchtet, und die Missionare finden sich vor ihm zum gemeinsamen Gebet ein.

Am siebten Missionstag (Samstag) kann um 15,30 Uhr als Vorbereitung auf die Muttergottesfeier an Stelle des Rosenkranzgebetes die lauretanische Litanei gesungen werden. Die Vorschriften im Missionsdirektorium über die Muttergottesfeier beginnt mit folgendem Satz. „Die Muttergottesfeierlichkeit findet gewöhnlich am Vorabend des Schlusses der Mission statt, damit sie den tröstlichen Eindruck beim Volke hervorbringt, für welchen sie bestimmt ist; so soll man sie nach Möglichkeit zu erhöhen suchen“⁶⁵. Auf einem Seitenaltar, der Kanzel gegenüber, oder auf dem Hochaltar ist ein Bild oder eine Statue der Muttergottes mit Blumen und Kerzen geschmückt. Während der Feier sollen kleine Mädchen in weißen Kleidern und kleine Ministranten in ihrer rotweißen Kleidung, alle mit brennenden Kerzen und mit Kränzen in den Händen, den Marienaltar umstehen und umknien. Alles ist bewußt auf größtmögliche Festlichkeit und auf gefühlsbetonte Stimmung angelegt. So heißt es im Direktorium, die Mädchen und Ministranten seien so aufzustellen, „daß sie dem Volke gut sichtbar sind, da sie bei der Anempfehlung der Kinder mit aufgehobenen Händen vor der Mutter Gottes knien, so macht es einen ungemein rührenden, feierlichen Eindruck auf alle, besonders auf die Eltern“⁶⁶. Wiederum ziehen alle Geistlichen mit ins Chor. Beginnt der Prediger am Schluß der Predigt die Weihe an Maria, gehen die Priester an den Altar, erhalten brennende Kerzen und knien sich im Halbkreis um den Altar. Nach der Weihe stimmt der Zelebrant das Magnifikat an. Zur Inzensierung des Marienaltars während des Magnifikats läuten alle Glocken. Die Aussetzung des Allerheiligsten und der sakramentale Segen beenden dann die Feier. Wird die Muttergottespredigt im Freien gehalten, was sehr häufig der Fall ist, so tragen zu Beginn weißgekleidete Jungfrauen das Muttergottesbild zum Altar, der im Freien errichtet wurde. In diesem Fall ist nach der Marienweihe keine Aussetzung mehr, sondern die Feier wird mit einem gemeinsam gesungenen Muttergotteslied beschlossen.

Der achte Missionstag (Sonntag) ist der Schlußtag der Mission. Während des Hochamtes ist die Generalkommunion der Männer. Auch hier hielt man nach der Danksagungsansprache den geeigneten Zeitpunkt für gekommen, die Jungmänner zum Eintritt in die Jünglingsbündnisse aufzufordern. Am Nachmittag um 14 oder 15 Uhr beginnt die Schlußfeier. Eine Stunde davor

⁶³ So heißt es im Missionsbericht aus Limburg (1850): „Wollt ihr nun von heute an dieser Kreuzfahne folgen, wollt ihr mit Jesus leben, mit Jesus sterben? so tönte es uns am Schluß der Rede entgegen; und ein wiederholtes begeistertes ‚Ja‘, begleitet von dem lauten Schluchzen der Anwesenden, die ihre Gefühle nicht mehr bewältigen konnten, durchhallte den Dom“. Gisbert Lieber, 17.

⁶⁴ RPAG „Vade mecum“ 73.

⁶⁵ Ebd., 74.

⁶⁶ Ebd., 74 f.

kann noch einmal gemeinsam der Rosenkranz gebetet werden. Immer aber werden eine halbe Stunde vor der Schlußfeierlichkeit die Andachtsgegenstände, Kreuze, Rosenkränze, Medaillen und Gnadenpfennige gesegnet. Der Missionar gibt dabei eine Erklärung über Bedeutung und Gewinnung der einzelnen Ablässe. Zur Schlußfeier selbst sind wiederum Hochaltar und Muttergottesaltar prächtig geschmückt und möglichst festlich beleuchtet. Beim Schluß der Mission „soll soviel nur immer möglich kirchenfestlicher Glanz entfaltet werden“⁶⁷. Gewöhnlich nimmt die Geistlichkeit der Umgebung bei diesem abschließenden Höhepunkt der Volksmission teil. Zu Beginn wird mit dem Allerheiligsten der Wettersegen zu den vier Himmelsrichtungen hin erteilt. Muß die Schlußfeier wegen der Witterung in der Kirche gehalten werden, gibt der Priester den Wettersegen vom Altar aus. Vor dem Segen versus altare singt der Zelebrant den Versikel: „A fulgure et tempestate“, vor dem Segen versus cornu Epistolae: „A fame, peste et bello“, vor dem Segen versus populum: Ab improvisa mala et perpetua morte“ und vor dem Segen versus cornu Evangelii: „Ab omni malo“. Danach wendet sich der Priester mit dem Allerheiligsten dem Volke zu, singt die Oration: „A domo tua, quaesumus Domine, spirituales nequitiae repellantur et aerarum discedat malignitas tempestatum“ und segnet unter der Segensformel: „Benedictio Dei omnipotentis, Patris et Filii et Spiritus Sancti, descendat super nos et fructus terrae et maneat semper“ die Gläubigen. Meistens wird wegen des Andranges der Leute die Schlußfeier im Freien gehalten. Der viermalige Wettersegen kann dann auf dem Wege zu dem im Freien aufgestellten Altar gegeben werden. Danach folgt die Schlußpredigt, an deren Ende der päpstliche Segen erteilt wird. Ist dann das Te Deum angestimmt, so formiert sich die Sakramentsprozession, die durch den mit Triumphbögen geschmückten Ort führt. Diese Prozession, bei der sich die Freude an der Entfaltung glanz- und prachtvoller Feier während der Mission noch einmal dartut, beschließt die Volksmission⁶⁸.

Dauerte die Mission zehn Tage, so waren die drei Missionsfeiern ebenfalls an den drei Nachmittagen vor dem Schlußtag. Die Generalkommunion der Kinder war am zweiten Missionstag, die der Frauen am vierten, die Generalkommunion der Jungfrauen am sechsten Missionstag und am Schlußtag war die gemeinsame Kommunion aller Männer⁶⁹.

Am ersten Tag oder an den zwei folgenden nach der Mission mußten die Missionare oft noch beichthören oder Kranke besuchen. Für die Durchführung der Mission nahmen die Patres kein Geld an. Die Pfarrei mußte nur für die Fahrtkosten und den Aufenthalt am Missionsort aufkommen.

Zum Schluß seien die Themen der Predigten an Hand des Predigtplanes

⁶⁷ Ebd., 82.

⁶⁸ Die Sakramentsprozession konnte auch zu Beginn der Schlußfeier stattfinden. Der viermalige Wettersegen wurde dann während der Prozession erteilt. Darauf folgte die Schlußpredigt mit dem päpstlichen Segen und dem abschließenden Te Deum. In dieser Form wurde auch nach der alfonsianischen Missionsmethode die Schlußfeier gehalten. Auch bei den französischen Volksmissionen finden wir festliche Sakramentsprozessionen, ähnlich den Fronleichnamsprozessionen. Vgl. E. Sevrin, I, 234.

⁶⁹ Um die Generalkommunion über die ganze Missionszeit zu verteilen, konnte man bei der zehntägigen Mission eine eigene Generalkommunion für die Jungmänner am achten Missionstag halten. So sieht es das Direktorium von 1866 vor.

für die achttägige Mission in Obergriesbach (Bist. Passau) vom 2.—9. Mai 1852 und des Predigtplanes für die zehntägige Mission in Hauzenberg (Bist. Passau) vom 31. März bis zum 10. April 1853 angegeben. Jeweils daneben schreiben wir die Predigtthemen, wie sie im Missionsdirektorium von 1866 aufgeführt werden ⁷⁰.

Achttägige Mission

Obergriesbach (Bist. Passau) Missionsdirektorium 1866
2.—9. Mai 1852

Eröffnungspredigt: Wesen und Sinn der Mission

- | | | |
|-----------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------|
| 1. Tag: | Früh: Ziel und Ende der Menschen
Mittags: Beichte
(zur gleichen Zeit Kinderlehre)
Abends: Todsünde | Invitatio (Seelenheil)
Beichte

Todsünde |
| 2. Tag: | Früh: Unkeuschheit | Sakrilegium |
| Generalkommunion der Kinder | | |
| | Mittags: Generalbeichte
Abends: Tod | Standeslehre: Frauen
Tod |
| 3. Tag: | Früh: Gelegenheit zur Sünde
Mittags: Standeslehre: Frauen
Abends: Gericht | Sechstes Gebot
Standeslehre: Jungfrauen
Gericht |
| 4. Tag: | Früh: Zungensünden | Achstes Gebot

Generalkommunion der Frauen |
| | Mittags: Standeslehre: Jungfrauen
Abends: Hölle | Standeslehre: Männer (Jungmänner)
Hölle |
| 5. Tag: | Früh: Barmherzigkeit Gottes

Generalkommunion der Frauen ⁷¹ | Fünftes Gebot |
| | Mittags: Standeslehre: Jungmänner
Abends: Sakrilegium (Abbitte) | Standeslehre: Jungmänner (Männer)
Mutter Gottes |

⁷⁰ Missionsbericht und Predigtplan der Mission von Obergriesbach im OAP 09108. Predigtplan der Mission von Hauzenberg im RPAG „Vade mecum“, 152. Die Übersicht über die Predigtthemen nach dem Direktorium von 1866 im Direktorium, 94 f.

⁷¹ Weil hier ausnahmsweise die Standeslehre für die Frauen am dritten Tag gehalten wurde — am Mittag des zweiten Tages, der gewöhnlich für diese Standeslehre vorgesehen war, hielt man eine eigene Predigt über die Generalbeichte —, war die Generalkommunion für die Frauen am fünften Missionstag.

6. Tag:
Früh: Leiden Christi Gebet
Generalkommunion der Jungfrauen
Mittags: Standeslehre: Männer Leiden Christi
Abends: Kreuz Kreuz
7. Tag:
Früh: Gebet Drittes Gebot
Mittags: Tanz Unterricht über die hl. Kommunion
Abends: Mutter Gottes Eucharistie (Abbitte)
8. Tag:
Früh: Gebote der Kirche Siebtes, viertes oder erstes Gebot
Generalkommunion der Männer
Mittags: — Himmel
Nachmittags: Beharrlichkeit Beharrlichkeit

Zehntägige Mission

Hauzenberg (Bist. Passau) Missionsdirektorium 1866
31. März—10. April 1853

1. Tag:
Früh: Aufruf zur Buße Eingang
(Sündenzahl)
Mittags: Beicht Beicht
(Kinderlehre)
Abends: Ziel und Ende Seelenheil
2. Tag:
Früh: Generalbeicht Generalbeicht
Generalkommunion der Kinder
Mittags: Standeslehre: Frauen Standeslehre: Frauen
Abends: Todsünde Sakrileg
3. Tag:
Früh: Gelegenheit zur Sünde Fünftes Gebot (Feindschaft)
Mittags: Standeslehre: Jungfrauen Standeslehre: Jungfrauen
zur gleichen Zeit Predigt:
Gewohnheit
Abends: Unkeuschheit Todsünde
4. Tag:
Früh: Ärgernis Fünftes Gebot (Ärgernis)
Generalkommunion der Frauen
Mittags: Standeslehre: Männer Standeslehre: Jungmänner
Abends: Tod Tod

- | | | |
|----------|--------------------------------------------|-----------------------------------|
| 5. Tag: | Früh: Siebtes Gebot | Sechstes Gebot |
| | Mittags: Standeslehre:
Jungmänner | Standeslehre: Männer |
| | Abends: Gericht | Gericht |
| 6. Tag: | Früh: Unkeusche Reden,
Meineid, Fluchen | Achtes Gebot |
| | Generalkommunion der Jungfrauen | |
| | Mittags: Trunkenheit | Siebtes und zehntes Gebot |
| | Abends: Hölle | Hölle |
| 7. Tag: | Früh: Ewigkeit | Zweites Gebot |
| | Mittags: Feindschaft | Drittes Gebot |
| | Abends: Sakrileg (Abbitte) | Mutter Gottes |
| 8. Tag: | Früh: Barmherzigkeit | Gebet |
| | Generalkommunion der Jungmänner | |
| | Mittags: Leiden Christi | Leiden Christi |
| | Abends: Kreuz | Kreuz |
| 9. Tag: | Früh: Gebet | Kirche |
| | Mittags: Himmel | Unterricht über die hl. Kommunion |
| | Abends: Mutter Gottes | Eucharistie |
| 10. Tag: | Früh: Sonntagsfeier | Himmel |
| | Generalkommunion der Männer | |
| | Nachmittags: Schlußpredigt | Schlußpredigt |

Im theologischen Aufbau sind die Predigtzyklen der einzelnen Missionen gleich. Die Hauptthematik wird in den großen Abendpredigten behandelt, und hier ergibt sich eine vollkommene Übereinstimmung: Seelenheil, Tod-sünde, Tod, Gericht, Hölle, Sakrileg (Eucharistie), Kreuz und Muttergottes sind die Themen. In den anderen Predigten sind Variationen, Änderungen und Verschiebungen möglich, denen jedoch keine größere Bedeutung zukommt, weil die Grundlinien und die theologische Ausrichtung auch in diesem Missionsteil dieselben sind. Es geht hier um eine praktische christliche Lebensunterweisung, in der die Gebotslehre den Schwerpunkt bildet. Mit dieser Missionsmethode hielten die bayerischen Redemptoristen zwischen den Jahren 1843 und 1873 751 Volksmissionen.

3) Die Festigung der Missionserfolge

Im Ziel kamen ‚außerordentliche‘ und ‚ordentliche‘ Seelsorge von Anfang an überein, nämlich die dem Dienste der Seelsorge Anvertrauten zu einem bekehrten Leben im Glauben innerhalb der Kirche zu führen. Damit war es klar, daß die außerordentlichen Seelsorgsformen wie Bußpredigten und Volksmissionen nur einen entscheidenden Anstoß in Richtung auf das bekehrte Leben geben konnten und sollten, dem die Weiterführung und Vertiefung notwendig folgen mußte. Dieser Notwendigkeit einer Erhaltung und Vertiefung des anfänglich Erreichten war man sich von je her auch innerhalb der Missionstätigkeit bewußt. Wie können die ‚Missionserfolge‘ bewahrt und vertieft werden? Der kurze, geschichtliche Aufriß der Entwicklung der Volksmission hat einige Antworten, die man auf diese Frage im Laufe der Zeit gegeben hatte, aufgeführt. Die Bettelorden hatten in der Einrichtung der dritten Orden eine Möglichkeit geschaffen, das eigene Lebens- und Apostolatsideal für die Laien wirksam zu machen. Einführung und Belebung von Bruderschaften sollten die Verwirklichung des christlichen Lebens, welche die Volksmission mit zur Entscheidung drängendem Ernst und besonderer Eindringlichkeit aufgezeigt hatte, fördern. Sollte die Missionsarbeit nicht nur ein Strohfeuer entfachen, mußte man dem Pfarrklerus, als dem Träger der ordentlichen Seelsorge, und den das öffentliche Leben beeinflussenden Ständen die besondere Aufmerksamkeit widmen. Dieser Erkenntnis suchte man vor allem durch Pastorkonferenzen und Exerzitien für besondere Gruppen gerecht zu werden. Nicht zuletzt bediente man sich, um den Gläubigen das in den Missionspredigten Gehörte gegenwärtig zu halten, des Buchapostolates. Im Folgenden sei aufgezeigt, wie die Redemptoristen die Frage nach der Erhaltung, Festigung und Entfaltung der Missionserfolge beantworteten. Drei Formen kommen hier vor allem in Betracht.

Es sind dies die Einführung von Standesbündnissen, die Verbreitung sogenannter ‚Missionsbücher‘ und die Durchführung von Nachmissionen.

Am 29. Januar 1845 teilt das Ordinariat Passau der Regierung von Oberbayern mit, daß in den Pfarreien Neukirchen bei Altötting und Altötting selbst „mehrere Jünglinge und Jungfrauen die Errichtung von Bündnissen zur Erhaltung der Unschuld und Tugend unter der Jugend verlangt haben“. Ein vom Ordinariat genehmigter Entwurf der Satzungen für diese Bündnisse ist beigelegt. In dem Begleitschreiben drückt man die Hoffnung aus, mit diesen Bündnissen eine wirksame Unterstützung zu leisten für die Bemühungen der Regierung, das um sich greifende sittliche Verderben, namentlich die Genuß- und Streitsucht, die Unzucht und Mordlust, einzudämmen. Abschließend wird um die landesherrliche Genehmigung zur Errichtung der Bündnisse in allen oberbayerischen Pfarreien gebeten⁷². Am 1. April des Jahres gibt die Regierung von Oberbayern ein Gutachten, in dem einige Übertreibungen in den Satzungen beanstandet werden, an den König. Die königliche Genehmigung dieser Satzungen der in Altötting und Neukirchen gegründeten Bündnisse wird mit Abänderung einiger Satzungspunkte am 4. August 1845 erteilt⁷³. Am 18. August desselben Jahres berichtet das Ordinariat München

⁷² StAObb RA 2138/793. Auf Grund von § 76 des Religionsediktes verlangte der Staat ein Mitspracherecht bei der Gründung solcher Bündnisse.

⁷³ StObb RA 2138/793.

und Freising an die Regierung von Oberbayern, daß sich in den einzelnen Pfarreien, meistens infolge von Missionen, Jünglings- und Jungfrauenbündnisse gebildet haben⁷⁴. Als Vorbild für die Statuten dieser Bündnisse nahm man die Satzungen ähnlicher Standesvereinigungen, die in der Vergangenheit entstanden waren, und Bruderschaftssatzungen. So stellte der Pfarrer Pachmayer von Heldenstein für einen Jünglings- und Jungfrauenverein in seiner Pfarrei, die sich auf Grund einer Predigt vom 8. Dezember 1842 über die Mittel zur Bewahrung der Reinheit gebildet hatten, die Satzungen zusammen aus den im Jahre 1752 gedruckten Statuten des von den Benediktinern am Lyzeum zu Freising errichteten Bündnisses der Unbefleckten Empfängnis Mariens, aus den Satzungen des in Augsburg errichteten und am 9. Mai 1763 von Papst Clemens XIII. bestätigten Aloisiusbündnisses und aus den Vorschriften für die Standesbündnisse in Tirol⁷⁵. So gab es z. B. im 18. Jahrhundert Bündnisse für Jungmänner, die meist unter dem Schutz des hl. Aloisius standen, solche für Jungfrauen unter dem Schutz der Unbefleckten Empfängnis, Bündnisse für Männer, die dem Schutz des hl. Josef unterstellt waren, und solche für Frauen unter dem Patronat der hl. Mutter Anna. In Tirol z. B. hatten sich solche Standesbündnisse während der Jesuitenmissionen gebildet. Bei den Volksmissionen der Redemptoristen in Tirol, die mit den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts dort begannen, wurden in vielen Pfarreien solche Standesbündnisse angetroffen⁷⁶. Diese Bündnisse sollten nun durch die Volksmissionen eine große Verbreitung finden. Seit den fünfziger Jahren wurde ihre Einführung während der Mission in den einzelnen Pfarreien fast zur Regel.

Zweck und Aufgabe der Bündnisse wird darin gesehen, „die Jugend vor den Gefahren und Verirrungen, denen sie so sehr ausgesetzt sind, zu bewahren, und die christlichen Tugenden, namentlich die Keuschheit, zu erhalten und zu beschützen“⁷⁷. Folgende Ratschläge und Vorschriften, durch deren Befolgung „der Zweck des Bundes, ein keusches, christliches Leben, sicher erreicht wird“, werden den Mitgliedern gegeben. Zuerst ist das Gebet füreinander genannt, täglich ein Vater unser und ein Ave zu Ehren der allerseeligsten Jungfrau und des hl. Aloisius. Durch ein gutes Beispiel sollen sich die Mitglieder gegenseitig im Tugendstreben bestärken. Hierzu wird auch der Liebesdienst brüderlicher Zurechtweisung gezählt. „Um gegen die Versuchungen gestärkt und befestigt zu werden“, sollen sie wenigstens alle vier bis sechs Wochen zu den Sakramenten gehen. Vor allem verpflichteten sich die jungen Leute in den Bündnissen, alle gefährlichen Gelegenheiten zur Sünde zu meiden. Aufgeführt sind Bekanntschaften, Vertraulichkeiten mit Personen des anderen Geschlechts, sowie Tanz und unziemliche Unterhaltungen. Für die Jungmänner sind noch nächtliches Herumschwärmen,

⁷⁴ Ebd.

⁷⁵ Ebd. Vgl. auch RPAG „Vade mecum“, 111 Anm. 2.

⁷⁶ RPAG „Vade mecum“, 110 f.

⁷⁷ Ebd., 126; 128. Im „Vade mecum“ sind die Statuten der Jugendbündnisse aufgezeichnet. Ebenso findet sich dort der Wortlaut einer Ordensinstruktion vom 12. September 1852 über die Errichtung von Bündnissen während der Mission. Diese Instruktion bildet eine erste Auseinandersetzung mit den Erfahrungen, die man mit den Bündnissen gemacht hatte. Möglichkeiten und Gefahren dieser Einrichtung werden in dieser Instruktion ausführlich und kritisch behandelt.

Kartenspiel und Trinkgelage genannt. Den Mädchen wird insbesondere Zurückgezogenheit und Bescheidenheit empfohlen. Aufgenommen werden in diese Bündnisse nur Jugendliche mit einem guten Ruf, und wer von den Mitgliedern die eben aufgeführten gefährlichen Gelegenheiten nicht meidet, wird aus der Gemeinschaft ausgeschlossen. Die Leitung hat jeweils der Ortspfarrer, der dem Bunde mit Rat und Tat zur Seite stehen soll. Wenigstens viermal im Jahre soll er für die Mitglieder einen religiösen Vortrag halten. Für jeweils einen gewissen Zeitraum wird aus den Mitgliedern ein weltlicher Vorstand gewählt, dem zwei Beiräte zur Seite gestellt sind. Wenn möglich, sollen sich an den Sonn- und Feiertagen die Jungmänner unter sich und die Mädchen unter sich zu Gesprächen und sonstiger gemeinsamer Freizeitgestaltung zusammenfinden. Gerät jemand von ihnen in Not, so sollen sie für einander eintreten und besonders im Krankheitsfall dem Betroffenen helfen. An der kirchlichen Trauung oder an der Beerdigung eines Mitgliedes nehmen nach Möglichkeit die anderen teil. Einmal im Jahr wird das Bundesfest gefeiert, ähnlich dem jeweiligen Hauptfest der Bruderschaften⁷⁸. Die Missionare sahen in diesen Bündnissen die Möglichkeit, die Jugend auf lange Sicht hin im Guten zu bestärken. Diese Jugendlichen sollten durch ihr Leben eine ständige Mahnung an die Mission sein. Den anderen sollten sie durch ihre Beispiele die Missionsvorsätze ins Gedächtnis rufen, und ihr Leben sollte allen in der Gemeinde den Beweis erbringen, daß man so leben kann, wie es „die Missionare gepredigt haben“⁷⁹. Im Besonderen sollten die Bündnisse den im Volksbewußtsein schwindenden Sinn für Jungfräulichkeit und voreheliche Enthaltbarkeit wieder neu beleben⁸⁰.

Die Erfahrung mit den Bündnissen hatte gezeigt, daß man sie nicht in jeder Pfarrei errichten konnte und sollte. Die Wirksamkeit und Bedeutung solch einer Gemeinschaft hing fast ausschließlich vom Einsatz und von der Klugheit des Pfarrklerus ab. Für Pfarreien, in denen der Pfarrer nicht hinter der Sache steht, oder aber in denen der Pfarrer von einem unklugen Eifer sich leiten läßt, wird die Errichtung solcher Bündnisse während der Mission abgelehnt. Man hatte die Erfahrung gemacht, daß im ersten Fall sich die Bündnisse bald wieder auflösten, im anderen Fall aber war es zu Parteiungen innerhalb der Pfarrgemeinde, zu Frömmeleien und Ärgernis erregenden Übertreibungen und Überheblichkeiten gekommen⁸¹. Ferner sollte in den Pfarreien kein Bund errichtet werden, in denen allein ein Jungfrauenbündnis zustande käme. Von selbst würde sonst die weibliche Jugend zum Nachteil der anderen Gemeindemitglieder in der Seelsorge bevorzugt, gleichzeitig wäre damit die beste Voraussetzung für unnützes Gerede und für die Bil-

⁷⁸ RPAG „Vade mecum“, 105—125.

⁷⁹ Ebd., 108.

⁸⁰ Der Klostersturm während der Säkularisation hatte auch in dieser Hinsicht negativ auf das Volksempfinden gewirkt. In der Instruktion über die Bündnisse wird dann auf die in der ersten Hälfte des Jahrhunderts zunehmende Zahl der unehelichen Geburten hingewiesen. Es wird erwähnt, daß in den meisten Pfarreien auf drei eheliche Kinder ein illegitimes käme, in vielen Pfarreien das Verhältnis zwei zu eins sei, es aber auch Gegenden gäbe, wo die legitimen Geburten in der Minderzahl wären. Der Einfluß einer positiven Sozialkontrolle auf das Sexualverhalten nahm ab. Vgl. RPAG „Vade mecum“, 108—111.

⁸¹ RPAG „Vade mecum“, 110 f.

derung von Gruppen und Parteien innerhalb der Gemeinde gegeben⁸². Auch von Seiten der Volksmissionare war es zu Übertreibungen gekommen, so daß die Instruktion über die Errichtung von Bündnissen während der Mission betonen mußte, daß diese Bündnisse, so bedeutsam auch ihr Wirken sein könnten, doch kein allgemein notwendiges Mittel zur Erlangung des Heiles wären; „denn sonst müßten die Bündnisse eine beständige, allgemein verbreitete Einrichtung der Kirche sein, was nicht der Fall ist“⁸³. So dürften auch nicht diejenigen, die nicht Mitglieder würden, allgemein als schlechte und liederliche Leute hingestellt werden. Auch soll in der Beicht keiner genötigt werden, in einen Bund einzutreten; solch eine „moralische Daumenschraubenprodezur“ würde die Beicht nur odios machen⁸⁴. Diese Vorschriften zeigen, welchen Gefahren man hinsichtlich solcher Gemeinschaften, die vielfach ‚Tugendbündnisse‘ genannt wurden, in der Seelsorge ausgesetzt war, und zu welchem unklugen Übereifer es hier kommen konnte, so daß dann das Gegenteil von dem erreicht wurde, was bezweckt worden war.

Besonders in den fünfziger Jahren erhielten diese Standesbündnisse eine weite Verbreitung, so daß sie auch für die Seelsorge in der damaligen Zeit eine Bedeutung hatten⁸⁵. Die Bemühungen und Ziele der Volksmission erfuhren durch die Standesbündnisse eine bewußte Weiterführung und Bejahung. Die damaligen theologischen Grundlagen der Volksmission waren auch für die Bündnisse bestimmend. Ging die Volksmission zuerst von der Wirklichkeit der Sünde aus, und bildete die Auseinandersetzung mit der Sünde dann den Hauptteil der Mission, so waren die Bündnisse in konsequenter Folge dazu in erster Linie auf die Meidung der Gelegenheiten zur Sünde ausgerichtet. Gebet und öfterer Sakramentenempfang wurden fast ausschließlich als Mittel gegen die Versuchungen und Sündengefahren angesehen. Dabei war die Aufmerksamkeit besonders auf das sechste Gebot gerichtet. Hier

⁸² Ebd., 111.

⁸³ Ebd., 112.

⁸⁴ Ebd., 113.

⁸⁵ Wie schon zuvor Papst Gregor XVI., so hatte auch Pius IX. durch ein apostolisches Schreiben vom 12. März 1850 die Bündnisse gutgeheißen, empfohlen und mit Ablässen versehen. Seit 1841 hatten sich in der Schweiz infolge der dortigen Jesuitenmissionen solche Standesbündnisse gebildet. Vgl. Otto Pfülf, Die Anfänge der deutschen Provinz der neu erstandenen Gesellschaft Jesu und ihr Wirken in der Schweiz 1805—1847, Freiburg i. B. 1922, 339. Besondere Förderung erfuhren die Bündnisse im Bistum Eichstätt. Auf Wunsch des Bischofs hatten sich mehrere Pastorkonferenzen mit diesem Thema befaßt. Es wurde festgestellt, daß die Jugend sich immer mehr von der „sakramentalen, unterrichtenden und erziehenden Tätigkeit des Seelsorgers“ trennen würde. Als zweckmäßiges Mittel zur Überwindung dieses Zustandes, der eine Jugendpastoral unmöglich mache, wurden die Jugendbündnisse empfohlen. Die Volksmission wird das eigentliche Fundament der Bündnisse genannt, die ihrerseits als Weiterführung der Mission angesehen werden. In einem Hirtenbrief vom 24. August 1855 hat dann der Bischof Georg v. Oettl von Eichstätt alle schon errichteten oder noch zu errichtenden Bündnisse auf Grund apostolischer Vollmachten als kirchliche Vereine erklärt, die mit vielen Ablässen versehen waren. Die Ergebnisse der Pastorkonferenzen über die Bündnisse wurden im Eichstätter Pastoralblatt, 1854 Nr. 21—22, veröffentlicht. Eine Abschrift davon, wie auch eine Abschrift des Hirtenbriefes befinden sich im RPAG. Diese Abschriften wurden für obige Angabe benutzt.

wiederum wurde nur die Möglichkeit der Gefährdung und Sünde durch die Geschlechtlichkeit und nicht ihr Sinn und ihre Bedeutung gesehen. Gab es auch Standesbündnisse für Eheleute, so waren doch die Jugendbünde weitaus in der Mehrzahl. Die gewissenhafte und verantwortliche Erfüllung der Aufsichts- und Erziehungspflichten den Kindern und Angestellten gegenüber war der Hauptzweck der Bündnisse für die verheirateten Männer und Frauen. Die Verpflichtungen und Aufgaben, die sich diese Gemeinschaften stellten, haben von jeher in der Lehre vom christlichen Leben ihre Bedeutung gehabt: Flucht vor der Gelegenheit zur Sünde; gegenseitige Bestärkung im Guten durch die Kraft des Beispiels und die brüderliche Zurechtweisung; lebendiges Zeugnis einer Gemeinschaft Gleichgesinnter; Aufbau von Gemeinschaften durch ein gemeinsames Ziel. In der Verwirklichung dieser Ideale haben die Bündnisse im Sinne der Volksmission ihre Bedeutung für die Seelsorge gehabt. Sie waren dann aber nicht den Gefahren gewachsen, die ihren Bestand bedrohten. Die Hauptgefahr kam von innen her in der einseitigen Fixierung auf das Negative, indem die Welt hauptsächlich als Ort der Versuchungen zur Sünde gesehen wurde. Aus dieser Sicht heraus waren sie während der Mission gegründet worden, und aus dieser Sicht heraus waren sie in der Gefahr, eine abgesonderte Gemeinde von Auserwählten innerhalb der Pfarrgemeinde zu werden. Von daher aber war es unmöglich, sie zu einer Apostolatsgruppe für die Gemeinde heranzubilden. In den sechziger Jahren ging mit der Bedeutung der Volksmissionen auch der Bestand der Bündnisse zurück. Die Auflösung ergriff zuerst die von Anfang an schwächeren Bündnisse der Jungmänner, dann aber auch die der Mädchen.

Längeren Bestand und größere Bedeutung sollten die Bruderschaften haben, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine umfassende Neubelebung erfuhren. In der Erneuerung, Erweiterung oder Einführung von Bruderschaften sahen die Missionare ein wichtiges Mittel, das durch die Mission geweckte und neugestärkte religiöse Leben zu erhalten und zu vertiefen. Die Bruderschaften konnten und sollten dazu beitragen, gehörten doch das Gebet, der öftere Empfang der Sakramente und die Tat guter Werke zu ihrem Wesen⁸⁶.

Als weiteres, wichtiges Mittel, die Wirkungen der Mission im Leben der Leute wachzuhalten, müssen die Missionsbücher genannt werden, welche die Aufgabe einer ‚immerwährenden Hausmission‘ erfüllen sollten. Im Jahre 1825 leistete P. Franz Springer die Vorarbeiten für solch ein Missionsbuch, welches die damals staatlich noch nicht erlaubten Volksmissionen in Österreich in etwa ersetzen sollte⁸⁷. Die Patres Franz Kosmacek und Johann Madlener führten die Arbeit dann aus. Im Jahre 1826 erschien sie in Wien unter dem Titel „Katholisches Missionsbüchlein, oder Anleitung zu einem christlichen Wandel. Herausgegeben von der Versammlung des allerheiligsten Erlösers“. Dieses Unterrichts- und Gebetbuch erlebte bis 1840 jährliche Auflagen von je 10 000 Exemplaren und erschien 1846 schon in der 44. Auf-

⁸⁶ Siehe oben S. 329—333.

⁸⁷ P. Springer war dazu angeregt worden durch eine sechswöchige, missionsähnliche Seelsorgsarbeit in Gallneukirchen, bei der die religiösen Bedürfnisse des Volkes besonders deutlich in Erscheinung getreten waren. Vgl. Ed. Hosp, P. Franz Springer CSSR, 1791—1827, in: SH 4 (1956) II 393—396.

lage⁸⁸. Die Redemptoristen in Wittem ließen durch P. M. A. Hugues eine Drucklegung dieses Buches in Holland besorgen, die 1838 in Sittard herauskam. Seit 1839 erschien es dann in Gulpen mit dem leicht geänderten Titel „Katholisches Missionsbuch“ und erlebte noch 16 Auflagen, die letzte im Jahre 1867. In Deutschland kam dieses Missionsbuch zum ersten Mal 1841 in Aachen heraus. Auch diese Ausgabe hatte P. Hugues besorgt. Der Titel lautete hier „Katholisches Missionsbuch, oder Anleitung zu einem christlichen Lebenswandel. Herausgegeben von der Versammlung des allerheiligsten Erlösers. Neue, stark vermehrte Original-Ausgabe“. Nach zwei Jahren, 1843, erschien bereits die 20. Auflage. Eine Neuauflage wurde 1850 besorgt. Die Redemptoristen in Bayern gaben das Missionsbuch 1842 in Regensburg bei Manz unter dem Titel „Katholisches Missionsbüchlein, oder Anleitung zu einem christlichen Lebenswandel. Herausgegeben von der Versammlung des allerheiligsten Erlösers. Neue, stark vermehrte Original-Ausgabe“ heraus. Bis 1853 hatte es 28 Auflagen erlebt, im Jahre 1892 die 41. Eine andere Serie dieses Missionsbüchleins erschien zur gleichen Zeit im selben Verlag. Diese Serie trug den Zusatz „vollständige Auflage“. Im Jahre 1857 erschien davon die sechste, im Jahre 1890 die 8. Auflage. Eine weitere Ausgabe erfolgte seit 1846 in Würzburg, hier unter dem Titel „Katholisches Missionsbuch, oder auserlesene Andachtsübungen nach Anleitung der Mission in der Kirche und zu Hause täglich zu verrichten. Herausgegeben von der Versammlung des allerheiligsten Erlösers“. Von dieser Ausgabe kam 1850 bereits die 20. Auflage heraus. Für das Elsaß erschien dieses Missionsbuch seit 1842 in Colmar unter dem Titel „Missionsbuch von der Versammlung des allerheiligsten Erlösers“⁸⁹.

Schon die deutschen Ausgaben dieses Missionsbuches zeigen, wie groß sein Einfluß gewesen sein muß, weit über das Wirken der Redemptoristen während einer nur einige Tage dauernden Mission hinaus. Was enthält nun dieses Missionsbuch⁹⁰? Es beginnt mit einem kurzen, allgemeinen Gebetsunterricht, dem Schrifttexte zugrunde gelegt sind. Jeder der im Missionsbuch behandelten Gegenstände wird mit einer kurzen, katechetischen Unterweisung über Wesen und Vollzug der einzelnen Inhalte eingeleitet. Der erste Abschnitt bietet eine Gebetslehre und -beispiele für Gebete am Morgen, den Tag über und für das Gebet am Abschluß des Tages⁹¹. Das nächste Kapitel ist überschrieben: „Andacht bei der heiligen Messe“⁹². Die der Einleitung folgenden Meßgebete sind weitgehend, vor allem im Kanonteil, die deutschen Texte des Meßordinariums, so daß wir in diesem Teil des Missionsbuches einen Abschnitt eines „Volksschotts“ vor uns haben. Darauf folgt eine „Meßandacht zu Ehren des Leidens und Sterbens unseres Herrn Jesu Christi“. Es ist jene, von der spätmittelalterlichen Meßallegorese beeinflusste Form,

⁸⁸ M. De Meulemeester II, 228; III, 19 f.

⁸⁹ M. De Meulemeester III, 20. Übersetzungen in verschiedene Sprachen vermehrten noch den Einfluß dieses Missionsbuches.

⁹⁰ Wir geben den Inhalt nach der sechsten, „vollständigen Auflage“ der zweiten Serie des Manz Verlages, Regensburg 1857, an. Im Folgenden zitieren wir mit der Abkürzung „Missionsbüchlein“. Um jeweils die Größe des Raumes, den man den einzelnen Stücken einräumte, anzugeben, werden die entsprechenden Seitenzahlen zitiert.

⁹¹ „Missionsbüchlein“, Gebetslehre, 5—27.

⁹² „Missionsbüchlein“, Hl. Messe, 27—69.

bei der im Verlauf der Messe die ganze Leidensgeschichte betrachtet wird, ausgehend am Beginn der Messe von dem Geschehen am Ölberg über die Erhöhung Jesu am Kreuze, die während der Wandlung betrachtet wurde, bis zur Grablegung, deren Betrachtung man sich nach der Kommunion zuwandte. Nach dem Meßteil ist ein kurzer Abschnitt dem „Anhören des göttlichen Wortes“ gewidmet, der mit dem Satz beginnt: „Ein wichtiger Teil des christlichen Gottesdienstes ist das Anhören der Predigt oder des göttlichen Wortes“⁹³. Zwei kürzere Beichtandachten mit Betrachtungen über das Verhältnis des Sünders zu Gott folgen⁹⁴. Eine ausführliche, hundert Seiten starke Abhandlung über die Beichte wird dann noch im weiteren Verlauf des Missionsbuches gegeben, die beweist, welche Bedeutung man gerade diesem Thema beimaß. Einem breit angelegten allgemeinen Beichtunterricht, der aus einem kürzeren dogmatischen und einem längeren pastoralen Teil besteht (S. 216—266), folgt ein eigener Abschnitt über die Generalbeicht (S. 254—266). Dem schließt sich ein Beichtspiegel an, der nach den zehn Geboten Gottes, den fünf Kirchengeboten, den sieben Hauptsünden und den verschiedenen Standespflichten aufgebaut ist (S. 266—313). Nach den Beichtandachten folgen Kommunionunterricht, Erweckung der Akte vor wie nach dem Empfang der Kommunion, Belehrung über die geistliche Kommunion und Anregungen und Gebete für die Besuchung des Allerheiligsten⁹⁵. Für die Andachtsübungen zur Beicht und Kommunion sind vor allem die Schriften des hl. Alfons benutzt. Der folgende Abschnitt über Maria setzt sich aus der Unterweisung, zwei Mariengebeten und den „Tagzeiten zur Ehre der unbefleckten Empfängnis der allerseligsten Jungfrau Maria“ zusammen⁹⁶. Letztere enthalten jeweils bei den einzelnen Horen, unter denen die Laudes fehlen, ein einleitendes Ave Maria, dann Versikel, Hymnus, Antiphon und die abschließende Oration. Diesen marianischen Tagzeiten schließen sich die Psalmen der Sonntagsvesper und der Komplet an. Der nächste Abschnitt des Missionsbuches handelt von dem betrachtenden Gebet. Einer Betrachtungslehre und praktischen Anleitung zur Betrachtung folgen Beispiele von Betrachtungen für alle Tage der Woche, die den Schriften des hl. Alfons entnommen sind⁹⁷. Es folgen nun die Standesunterweisungen: „1. Von der Schuldigkeit der Eheleute. 2. Von der Schuldigkeit der Hausväter und aller Meister und Frauen. 3. Von der Pflicht der Kinder gegen ihre Eltern. 4. Von der Schuldigkeit der Diensten und aller Untergebenen. 5. Von dem Betragen der ledigen Personen beiderlei Geschlechts“⁹⁸. Dem sich daran anschließenden Kapitel über die Beichte folgt ein „Kleiner Katechismus in Fragen und Antworten, worin die notwendigsten christlichen Wahrheiten enthalten sind“⁹⁹. Der nächste Abschnitt ist überschrieben „Geistliche Lesung in Geschichten und Erwägungen“. Einige Hauptthemen der Missionspredigten werden hier kurz ausgeführt, wobei die dem Verständnis des Volkes angepaßten Abhandlungen mit Lehr-, Geschichts- und Gleichnistexten aus

⁹³ „Missionsbüchlein“, Predigt, 64—67.

⁹⁴ „Missionsbüchlein“, Beichte, 67—80; 216—314.

⁹⁵ „Missionsbüchlein“, Kommunion, 80—105.

⁹⁶ „Missionsbüchlein“, Maria, 105—120.

⁹⁷ „Missionsbüchlein“, Betrachtung, 135—174.

⁹⁸ „Missionsbüchlein“, Standeslehren, 174—216.

⁹⁹ „Missionsbüchlein“, Kleiner Katechismus, 314—369.

der Schrift und mit Begebenheiten und Legenden aus der Kirchengeschichte und dem Leben der Heiligen erläutert, bewiesen und belebt werden. Folgende Themen werden behandelt: Die Hoheit der ewigen Wahrheiten im Gegensatz zur Nichtigkeit alles Irdischen; das Seelenheil; die Ewigkeit; der Aufschub der Bekehrung; der Tod des Sünders; die Gerichte Gottes; die Zeit der Gnade; die Leiden; die Nächsten- und die Feindesliebe; die Pflichten der Eltern gegen ihre Kinder; die Pflichten der Kinder gegen ihre Eltern; die Liebe Gottes; der Himmel; die Nachfolge Jesu¹⁰⁰. Daran schließt sich ein apologetischer Teil mit dem Titel: „Von dem allein seligmachenden Glauben und der allein seligmachenden Kirche“ an. In zehn Abschnitten wird dieser Stoff behandelt: „1. Nur eine Religion ist die wahre. 2. Diese eine wahre Religion ist die Religion Jesu Christi. 3. Der einzig wahre Grund des Glaubens ist, daß der Glaube von Gott kommt, welcher die ewige Wahrheit ist. 4. Der wahre Glaube ist der, welchen der heilige Petrus mit den Aposteln gelehret hat. 5. Der wahre Glaube ist derjenige, welchen der römische Papst mit den katholischen Bischöfen lehrt. 6. Wie vernimmt aber selbst der einfältigste katholische Christ dies hohe apostolische Lehramt? 7. Wem glaubt der wahre katholische Christ nicht? 8. Der katholische Glaube ist der allein seligmachende Glaube. 9. Widerlegung gewisser Irrtümer unserer Zeit. 10. Ermunterung zur Beharrlichkeit in dem katholischen Glauben“¹⁰¹. Geistliche Unterweisungen und Gebete für Kranke und Sterbende, die Meßtexte des Requiems und verschiedene Gebete für die Verstorbenen bilden den vorletzten Teil des Missionsbuches¹⁰².

Das letzte Kapitel bringt eine christliche Tugendlehre, vom hl. Alfons verfaßt, welche die Ergebung in den Willen Gottes, die Gottes- und Nächstenliebe, die Geduld, die Abtötung, die Demut, die gute Meinung und den Dienst vor Gott erwägt¹⁰³. Ein abschließender Anhang führt noch einige Litaneien, Gebete, den Kreuzweg und den Rosenkranz auf¹⁰⁴.

Verschiedene Abschnitte aus dem Missionsbuch, denen man eine besondere Bedeutung und einen häufigen Gebrauch durch das Volk zuschrieb, wurden als einzelne Broschüren herausgegeben: „Unterricht über die Generalbeicht“; „Geistliche Geschichten“; „Kleiner Katechismus“; „Unterricht für den Krankenbesuch“¹⁰⁵. Somit erlangten einige Teile des Missionsbuches eine noch weitere Verbreitung.

Ein anderes, ebenfalls weithin bekanntes Missionsbuch gab der Schweizer Redemptoristenpater Anton Merk 1844 unter dem Titel heraus: „Des Christen Pilgerstab auf der Reise in die Ewigkeit“¹⁰⁶. Dieses Missionsbuch geht

¹⁰⁰ „Missionsbüchlein“, Auswahl aus dem Predigtstoff, 369—420.

¹⁰¹ „Missionsbüchlein“, Apologetik, 420—456.

¹⁰² „Missionsbüchlein“, Krankheit und Tod, 456—528.

¹⁰³ „Missionsbüchlein“, Tugendlehre, 528—661.

¹⁰⁴ „Missionsbüchlein“, Litaneien und Gebete, 661—754.

¹⁰⁵ Vgl. hierzu den Katalog der von den Redemptoristen herausgegebenen Bücher, den die Patres am 6. September 1842 an das Landgericht in Altötting schickten, in: StAObb AR 35/35. Über die Veröffentlichungen der Redemptoristen in Altötting geben auch die jeweiligen Schematismen des Bistums Passau Auskunft. Vgl. auch die bibliographischen Angaben in: M. De Meulemeester II, unter den Namen der jeweiligen Autoren.

¹⁰⁶ „Des Christen Pilgerstab auf der Reise in die Ewigkeit“. Gedrängter Inhalt der

nicht wie die übrigen Missionsbücher der Redemptoristen aus dieser Zeit direkt auf das österreichische „Katholische Missionsbüchlein“ aus dem Jahre 1826 zurück, verfolgt aber den gleichen Zweck und behandelt zum großen Teil dieselben Themen wie jenes. Der erste Teil bringt in kürzerer Ausführung Missionspredigten: Ziel und Ende des Menschen; Wert der Zeit; Gnade; Todsünde; läßliche Sünde; Buße; kleine Zahl der Auserwählten; Tod; Gericht; Hölle; Barmherzigkeit Gottes; Gotteslästerung; Neid; Unlauterkeit; Unmäßigkeit; Ungerechtigkeit; Argernisse; Lüge; Ehrabschneidung; Feindschaft; Beicht; Kommunion; unwürdige Kommunion; Beharrlichkeit; Flucht vor bösen Gelegenheiten; Gebet; Rückfall in die Sünde; vom Anhören der heiligen Messe; vom Anhören des Wortes Gottes; Pflichten der Pfarrer Kinder gegen ihre Seelsorger; Pflichten der Hausväter und Hausmütter; Pflichten der Kinder und Dienstboten; von der Standeswahl; christliche Tagesordnung; Liebe Gottes; Verehrung Mariens; die Himmelswege: Demut, Abtötung, Geduld im Leiden, Verachtung der Welt; vom Himmel; vom allein wahren Glauben und der allein wahren Kirche¹⁰⁷. Den Predigten schließt sich ein kleiner Katechismus an, der die drei göttlichen Tugenden, die zehn Gebote Gottes und die heiligen Sakramente behandelt. Das abschließende Kapitel dieses kleinen Katechismus bietet unter der Überschrift „Von der christlichen Gerechtigkeit“ in knapper Form eine Lehre des praktischen christlichen Lebens. Ein Anhang handelt über die „vier letzten Dinge“. Dieser kleine Katechismus umfaßt nur 30 Seiten und ist in der Form kurzer, einprägsamer Fragen und Antworten geschrieben. Der zweite Teil bildet ein Gebetbuch: „Unterricht und Gebete für gottliebende und heilsbegierige Seelen“. Wie im Missionsbüchlein sind zuerst im Sinne der während der Mission vor den Morgenpredigten gehaltenen Gebetslehre Gebete am Morgen, Gebete für bestimmte Gelegenheiten während des Tages und Beispiele des Abendgebetes angegeben. Es folgen drei Meßandachten, eine Predigtandacht, Beicht- und Kommunionandachten¹⁰⁸. Einer Reihe von Ablaßgebeten schließt sich eine kurze Übersicht über das Stundengebet an als Einleitung zur Vesper, welche die Psalmen des Sonntags und die an Muttergottesfesten gebeteten im lateinischen und deutschen Text enthält. Von dieser Stelle an unterscheidet sich dann der Aufbau des zweiten Teiles dieses Missionsbuches stark von dem des österreichischen Missionsbüchleins. Im „Pilgerstab“ folgen nun eine Reihe von Andachten, während das Missionsbüchlein weiterhin dem Inhalt der Volksmission nachgeht, den das schweizerische Missionsbuch weitgehend in seinem ersten Predigtteil behandelt. Die Andachten im „Pilgerstab“ sind eingeteilt in Andachten zur Heiligsten Dreifaltigkeit, zu Gott dem Vater, dem Sohne und dem Hl. Geist. Besuchung des Altarssakramentes, Gedenken und Verehrung des heiligsten Herzens Jesu, des Namens Jesu, des kostbaren Blutes

vorzüglichern Missionspredigten nebst Unterricht und Gebeten für gottliebende und heilsbegierige Seelen, von P. Anton Merk, Priester der Versammlung des allerheiligsten Erlösers zu Freiburg, Einsiedeln 1844. Im Jahre 1859 erschien bereits die 25. Auflage.

¹⁰⁷ Des Christen Pilgerstab, 11—177.

¹⁰⁸ Zwei der Meßandachten gehen dem liturgischen Aufbau der Messe nach, wobei sich vereinzelt Texte des Meßordinariums finden. Die erste Meßandacht, zu Ehren des Leidens und Sterbens Christi, betrachtet die Leidensgeschichte des Herrn. Des Christen Pilgerstab, 226—260.

und des gekreuzigten Herrn sind die Themen der Christusandachten. Vor den Andachten zu den Heiligen sind noch sieben Betrachtungen über das Vater unser „auf die Tage der Woche mit Bezug auf die sieben Worte Christi am Kreuz“ eingefügt. Andachten zur jungfräulichen Mutter Jesu und ihrem heiligsten und unbefleckten Herzen, Belehrungen über das Rosenkranzgebet und das Skapulier bilden den Abschnitt über die Mutter Gottes. Es folgt eine Anzahl von Gebeten und Litaneien zu bestimmten Heiligen, danach finden sich noch Gebete „für verschiedene Stände und verschiedene Anliegen“. Ein Gebetsunterricht für Kranke und Sterbende, sowie Gebete für die Verstorbenen schließen dieses Missionsbuch ab, das somit zum Ende wieder mit dem österreichischen Missionsbüchlein übereinstimmt. Auch dieses Missionsbuch fand während der Missionen, welche durch die Redemptoristen von der Schweiz und dem Elsaß aus gehalten wurden, weite Verbreitung.

Den Einfluß der Missionsbücher wird man nicht unterschätzen dürfen. Die vielen Ausgaben, Auflagen und Übersetzungen in andere Sprachen dürften mit ein Beweis dafür sein. Mit den Missionsbüchern hatten sich die Patres die Möglichkeit einer „ständigen Hausmission“ geschaffen, und damit das für die damalige Zeit wirksamste Mittel für ein Weiterwirken der Volksmission. Die Mission selbst bildete ein für uns heute nicht mehr vorstellbares und erst recht nicht mehr nachvollziehbares Erlebnis in einer an Erlebnisreizen armen Umwelt. Die für uns oft ans Unglaubliche grenzenden Missionsberichte bestätigen das. Das starke religiöse Erleben während der Mission erhielt durch seine tiefe Einwurzelung im ‚reizunabgesättigten‘ psychischen Bereich einen nachhaltigen Einfluß auf das weitere Leben. Durch das Missionsbuch wurden nun die seelischen Erlebnisse der Mission neu in Erinnerung gerufen und erhielten gleichzeitig den religiösen Inhalt¹⁰⁹. Hinzu kam, daß das Missionsbuch wegen seiner vielfachen Verwendungsmöglichkeit als religiöses Unterrichts-, Lebens- und Gebetbuch oft gebraucht wurde. Es hatte in vieler Hinsicht die Funktion, die später das Diözesangebetsbuch übernahm. Ebenso wird man bedenken müssen, daß das Angebot von Lese- und jedweder Information in der damaligen Zeit in ländlichen Gebieten äußerst gering war, so daß jedem benutzten Buch ein starker Einfluß, und damit große Bedeutung zukam. So wird man mit Recht in den Missionsbüchern das für die damalige Zeit entsprechende und beste Mittel für die Erhaltung, Weiterführung und Vertiefung des Missionswirkens und seiner Erfolge sehen dürfen¹¹⁰.

Charakteristisch für die alfonsianische Missionsmethode ist die Missionserneuerung (Renovation), später auch Nachmission genannt. Die Ordensregel sagt von der Renovation: „In loca, quae a Congregatione Missiones receperunt, redeant infra spatium ad summum quatuor aut quinque mensium, peracturi aliquod aliud exercitium publicum concionum, attamen brevius, et cum

¹⁰⁹ Die Wirkung der Missionen und die Bedeutung der Missionsbücher soll hier keineswegs rein psychologisch erklärt werden, nur soll die ungemein günstige psychologische Bereitschaft in der damaligen Zeit mit zur Erklärung herangezogen werden.

¹¹⁰ Auch andere missionierende Orden, wie die Jesuiten, Franziskaner, Kapuziner, wie auch Weltgeistliche gaben verschiedene Missionsbücher heraus, so daß diese Missionsbücher einen hervorragenden Platz in der Gebetbuchliteratur des 19. Jahrhunderts einnehmen.

minori subjectorum numero, ad finem fructus Missionis jam factae stabilendi“¹¹¹. Durch die Renovation soll also das bei der Mission begonnene Werk befestigt und weitergeführt werden. Die Nachmissionen sollen „die Guten in dem Ausharren der Vorsätze bestärken, die Lauen und Nachlässigen von Neuem ermuntern und die Gefallenen wieder aufrichten und besser vor dem Rückfalle schützen“¹¹².

Die Missionserneuerung dauert höchstens vier Tage. Die Tagesordnung ist dieselbe wie bei der Hauptmission. Täglich sind drei Predigten; an jedem Tag wird vor ausgesetztem Allerheiligsten ein Hochamt gefeiert, und am Nachmittag ist gemeinsames Rosenkranzgebet. Als besondere Feierlichkeiten während der Renovation werden das Gedächtnis aller Verstorbenen, eine Generalkommunion und die Schlußprozession genannt. Am Tage, an welchem die Predigt über das Fegefeuer gehalten wird, ist ein feierliches Requiem für die Verstorbenen der Gemeinde; anschließend ist eine Prozession zum Friedhof und Segnung der Gräber¹¹³. Am letzten Tag der Renovation findet eine Generalkommunion für alle Stände statt. Nach der Schlußpredigt wird als abschließende Feierlichkeit eine Prozession zum Missionskreuz gehalten¹¹⁴.

Was die Beichten der jeweiligen Ortsbewohner betrifft, so müssen sie nicht, wie bei der Hauptmission, ausschließlich von den Missionaren gehört werden. P. Gabriel Hampl bemerkt in seinem „Vade mecum“, daß eine Generalkommunion für alle Gläubigen während der Renovation nicht zu empfehlen sei. Als Grund dafür wird angegeben, daß viele bei der Renovationsbeicht nicht absolviert werden könnten, „solche, welche ihre Bekanntschaften und andere Gelegenheiten zur Sünde nach der Mission trotz aller damaligen Mahnung, Versprechens und der erlangten Absolution nach einer Generalbeicht nicht aufgegeben, und bisher in einem sündigen Lebenswandel fortgelebt haben“¹¹⁵. Weil nun gerade auf diese Leute „die Eltern, Weiber und Dienstherrn“ achtgäben, ob sie zur Kommunion gingen, seien bei einer „für alle obligaten Generalkommunion“ vielfach „ungemein große Beschämung und Sakrilegien“ die Folgen. Deswegen sollte man nur eine Generalkommunion für die Mitglieder der Bündnisse halten, an der natürlich jeder, der wolle, teilnehmen dürfe. Im übrigen sollte die Kommunion an jedem Vormittag mehrmals ausgeteilt werden, „wo es dann nicht so auffällt, wenn man diesen oder jenen gerade jetzt nicht abspesen sieht“¹¹⁶. Dieser letzte

¹¹¹ CRC, 88 Nr. 147.

¹¹² Directorium, 96.

¹¹³ Zur Friedhofsprozession bei den Missionen in Frankreich vgl. E. Sevrin, I, 232 f

¹¹⁴ Die Bestimmungen über die Renovationen stammen von P. Provinzial Franz Bruchmann vom Oktober 1852. RPAG „Vade mecum“, 85—88.

Nach einem ausführlichen Missionsdirectorium aus der niederdeutschen Redemptoristenprovinz, das 1861 von P. Gerhard Tillmann verfaßt wurde, fand das Gedächtnis der Verstorbenen am Morgen nach der Schlußfeier der Hauptmission statt. Als Feiern für die Renovation nennt dieses Directorium eine Engelfeier und die Erneuerung der Taufgelübde. Das Directorium befindet sich im Missionsarchiv der Redemptoristen zu Bochum.

¹¹⁵ RPAG „Vade mecum“, 87 f.

¹¹⁶ Ebd., 88. Bei den Renovationen in Tirol wurde aus diesem Grund keine allgemeine Generalkommunion mehr gehalten.

Abschnitt gibt einen guten Einblick in die Beicht- und Sakramentenpastoral der Redemptoristen in der damaligen Zeit.

Als Predigtthemen für die Renovation werden genannt: Rückfall in die Sünde; Lauheit (läßliche Sünden); Gewohnheitssünde; Zungensünden; Fegefeuer; das Leben der Frommen und das der Gottlosen (Schönheit, Freuden und Vorteile eines frommen Lebens, sowie das Traurige eines sündhaften Lebens; wie umgekehrt die Trauer der Frommen und die Freude der Gottlosen); Kommunionpredigt; Schmerzhaftes Mutter Gottes; Beharrlichkeit; Himmel¹¹⁷.

Erster Tag:

1. Lauigkeit.
2. Todsünde und Gelegenheit.
3. Entheiligung der Sonn- und Feiertage.

Zweiter Tag:

1. Sündenzahl.
2. Besonderes Gericht.
3. Tod des Sünders.

Dritter Tag:

1. Fegefeuer.
2. Predigt für die Mitglieder der Bündnisse.
3. Schmerzhaftes Mutter.

Vierter Tag:

1. Kommunionpredigt.
2. Schlußpredigt
(Ausführung der Vorsätze)¹¹⁸.

Außer der Kommunionpredigt und einer manchmal gehaltenen Predigt über den Himmel befassen sich alle Themen mit der Sünde. Selbst bei der Predigt über die Schmerzhaftes Mutter sollten wiederholt „Haß und Abscheu vor der Sünde“ anklingen. Das Missionsdirektorium von 1866 betont dann, daß die Renovation eine „erneuerte Mission“ sein müsse, und daß dementsprechend im Großen und Ganzen die Missionsthemen gepredigt werden müßten. Es sei unpassend, „wenn man gleich im Anfange mit einem scharf ausgearbeiteten Thema von dem Sündenmaß oder vom Rückfalle gleichsam zürnend und strafend auftreten wollte“¹¹⁹. Aber auch das Thema Lauheit und läßliche Sünde sei nicht angebracht, weil dies ein Stoff für solche Gläubige sei, „die sich dem geistlichen Leben widmen, regelmäßig ihre Kommunionen, Andachtsübungen halten“, die also nicht so häufig und schnell in Gefahr kämen, in eine schwere Sünde zu fallen. Hingegen würden die meisten Zuhörer „beständig in vielen nahen Gefahren zu schweren Sünden“ schweben. Darum sollten die allgemeinen Missionsthemen behandelt wer-

¹¹⁷ RPAG „Vade mecum“, 85 f.

¹¹⁸ Ebd., 87; 110.

¹¹⁹ Directorium, 96.

den¹²⁰. Zur Auswahl werden für die Hauptpredigten während der Renovation folgende Themen angegeben: Gottes Barmherzigkeit (Eröffnungspredigt); Mittel des Seelenheils; Sünde (Todsünde oder besonders schwere Sünden: Rückfall, Gewohnheitssünde); besonderes Gericht; Fegefeuer; Ewigkeit; Schmerzhaftes Mutter; Glück des Lebens in der Gnade; Gefahren für unsere Seligkeit. Das Direktorium unterscheidet auch bei der Renovation zwischen Hauptpredigten und katechetischen Unterrichtsvorträgen. Letztere können während der Renovation folgende Themen haben: Bußfertige Gesinnung; Gedankensünden; Zungensünden; Hauptsünden; Nächstenliebe; Liebe Gottes; Ergebung in den göttlichen Willen; öfterer Empfang der Sakramente; Gebote¹²¹.

Der Vorschrift der Regel entsprechend sollten an allen Orten, an denen Missionen waren, auch Renovationen gehalten werden. Wegen der großen Arbeitsbelastung durch die zahlreichen Hauptmissionen konnten die Patres in Bayern diesen Grundsatz aber nicht durchführen, so daß in der Zeit von 1843—1873 im Durchschnitt auf vier Missionen nur eine Renovation kam.

6. Kapitel: Die Missionstätigkeit der Redemptoristen im Bistum Passau¹

1) Die religiöse Situation und die seelsorgliche Lage im Bistum Passau

Das alte Bistum Passau, welches eine gewaltige Ausdehnung besessen hatte, war am Ende des 18. Jahrhunderts und zur Zeit der Säkularisation großen Gebietsverlusten und -veränderungen unterworfen worden². Nach der Neuordnung des Kirchenwesens in Bayern durch den Vollzug des Konkordates, wodurch Passau laut der Bulle zur Neuerrichtung der bayerischen Bistümer ‚Dei ac Domini Nostrī‘ (1. April 1818) Suffragan vom Erzbistum München und Freising wurde, erhielt das Bistum Passau durch päpstliche Bulle vom 8. Dezember 1822 seine endgültige Umschreibung. Im Norden wurde das Bistum vom Königreich Böhmen, im Osten von Oberösterreich, im Süden von der Erzdiözese München und Freising und im Westen vom Bistum Regensburg begrenzt. Es war aufgeteilt in 12 Dekanate mit 146 Pfarreien und 34 Exposituren und Vikariaten. Im Jahre 1826 wurde das Bistumsgebiet in folgende

¹²⁰ Ebd., 96 f.

¹²¹ Ebd., 97.

¹ Das Bistum Passau wird deswegen zuerst behandelt, weil hier die meisten Redemptoristenmissionen in dem zu besprechenden Zeitraum gehalten wurden. Auch befand sich das erste und bedeutendste Redemptoristenkloster in Bayern im Passauer Bistumsgebiet, nämlich in Altötting. Die Archivalien, welche über dieses Thema im Ordinariatsarchiv Passau gefunden wurden, waren im Verhältnis zu den Beständen aus den Ordinariatsarchiven München und Regensburg weitaus die ergiebigsten, so daß sich hier das umfassendste Bild ergab, das seinerseits wiederum in den meisten Beziehungen als exemplarisch für die Missionsarbeit in den anderen bayerischen Bistümern gelten kann.

² Im Jahre 1784 verlor das Fürstbistum Passau seine österreichischen Gebiete, damit aber über 800 Pfarreien, das waren zwei Drittel seiner gesamten Ausdehnung. Über die Gebietsveränderungen bis zum Jahre 1822 vgl. G. Schwaiger, 210—214.

18 Dekanate aufgegliedert: 1. Aicha vorm Wald; 2. Aidenbach; 3. Aigen; 4. Arnsdorf; 5. Burghausen; 6. Fürstenzell; 7. Hofkirchen; 8. Kirchberg am Inn; 9. Landau; 10. Neuötting; 11. Obernzell; 12. Passau; 13. Pfarrkirchen; 14. Regen; 15. Schönberg; 16. Vilshofen; 17. Waldkirchen; 18. Zimmern³. Für das Jahr 1828 werden in der Statistik 256 832 Gläubige im Bistum angegeben, für das Jahr 1867 sind es 292 950⁴.

Durch den Fürstbischof und Kardinal Joseph von Auersperg (1783—1795) hatten im Bistum die Ideen der Aufklärung Bedeutung gewonnen. In ihrem Sinn hatte der Bischof viele Reformen, besonders auf dem Gebiete des Schulwesens, durchgeführt. Unter dem letzten Fürstbischof, Leopold von Thun (1796—1826), bestanden dann innerhalb des Bistums zwei Parteien; einmal die Vertreter der Aufklärung und ihrer Neuerungen, zum andern die Partei der Konservativen. Zwischen beiden stand der Fürstbischof, der sich aber immer mehr den Gegnern jeglicher Neuerung anschloß⁵. Im Säkularisationsjahr 1803⁶ hatte der Fürstbischof sein Bistum verlassen, in das er, nachdem er 1804 noch für einige Wochen in Passau geweiht hatte, dann nicht mehr zurückkehrte. Bis zu seinem Tod im Jahre 1826 versuchte er, von seinen Gütern in Böhmen aus die Aufsicht über sein Bistum zu führen. Die sich durch die Säkularisation in allen deutschen Bistümern bemerkbar machenden Zerfallserscheinungen wurden in Passau durch die ständige Abwesenheit des Bischofs und durch den wachsenden Gegensatz zwischen ihm und seinem Ordinariat noch unheilvoll verschärft⁷. Als 1826 Fürstbischof Leopold von Thun starb, lag das Kirchenwesen im Bistum Passau hoffnungslos darnieder. Die Diözese hatte weder ein Priesterseminar, noch eine Hochschule, noch eine ausreichende Zahl von Seelsorgern. Eine allseitig glückliche Reform konnte dann Bischof Karl Joseph v. Riccabona (1826—1839) im Sinne seines väterlichen Freundes Sailer im Bistum Passau durchführen⁸. Aloys Halser hat in seiner Riccabona-Biographie diese Jahre die Ära Saileriana in der Diözese Passau genannt, standen doch dem Bischof bei seiner Reformarbeit Freunde und Schüler des gemeinsamen, geistigen Vaters tatkräftig zur Seite. Neben einigen Pfarrern seien vor allem die Domkapitulare Andreas Freiherr v. Lilgenau, Joseph Zenner, Joseph Alois Rotermundt, Alois Buchner und Martin Heufelder genannt⁹.

Jede Reform des kirchlichen Lebens setzt mit Recht beim Klerus an. So

³ Martin Süss, *Tabellarische Beschreibung des Bistums Passau*, Passau 1828, 16 f.; Joseph Rottmayr, *Statistische Beschreibung des Bistums Passau*, Passau 1867, 3 f.

⁴ M. Süss, 13; J. Rottmayr, 351.

⁵ G. Schwaiger, 214 f.; Martha Schmidt, *Die Aufklärung im Fürstbistum Passau*. Verhandlungen des Historischen Vereins für Niederbayern, 67 (1934); 68 (1935). Über die Aufklärung an der Passauer Hochschule vgl. auch Fr. X. Eggersdorfer, *Die philosophisch-theologische Hochschule Passau*, Passau 1933, 202—226.

⁶ Edith Ringelmann, *Die Säkularisation des Hochstifts und des Domkapitels Passau* (Veröffentlichung des Institutes für ostbairische Heimatforschung in Passau, Nr. 18.), Passau 1939.

⁷ Über die Verwaltung des Bistums von 1803 bis 1826 berichtet ausführlich G. Schwaiger, 214—44.

⁸ Aloys Halser, *Bischof Karl Joseph von Riccabona und seine Zeit (1761—1839)*, Passau 1928.

⁹ Al. Halser, 127—146.

galt die besondere Aufmerksamkeit des Bischofs der Reform der Geistlichkeit. Riccabona schrieb zu Beginn des Jahres 1828: „Der vielen Zerrüttung, die ich hier antraf, ist zum Teil abgeholfen . . . Die Geistlichkeit fühlt den Ernst kirchlicher Zucht . . . Bisher hatte ich unexerzierte Soldaten, mit denen sich dem Teufel keine Spanne Erde abgewinnen läßt, und meine Soldaten gingen selbst größtenteils zu seiner Fahne über“¹⁰. Und Magnus Jocham schreibt in seinen Memoiren über den Passauer Klerus: „Die Diözese war vor Riccabona viele Jahre ohne Bischof gewesen und sehr herabgekommen. Kandidaten der Theologie, die in anderen Diözesen rejiziert worden waren, bildeten vielfach den Zuwachs des jüngeren Klerus. Die reichen Pfarrherren kümmerten sich mehr um ihre Ökonomien und um Mehrung ihres Reichtums als um die Seelsorge. Riccabona war redlich bemüht, die vorfindlichen Mißstände zu entfernen, gewissenlose Priester zu suspendieren, die Verbesserten zurechtzubringen und wieder einige Ordnung herzustellen“¹¹. Bei der Säkularisierung des Hochstiftes Passau (25. Februar 1803) waren das Priesterseminar und die theologische Lehranstalt aufgehoben worden. Das Georgianum in Landshut, bzw. in München, war bis zur Neugründung des Priesterseminars (1828) die Hauptausbildungsstätte für den Passauer Klerus. Bis in die dreißiger Jahre litt das Bistum unter einem wachsenden Priesterangel, der sich in den ersten Jahren noch nicht so bemerkbar machte, weil die aus den aufgehobenen Klöstern vertriebenen Ordenspriester in den Seelsorgsstellen eingesetzt werden konnten. So wirkten 370 Weltpriester und 120 Ordensgeistliche im Jahre 1816 in der Pfarrseelsorge des Bistums¹². Weil der Ordensklerus aber vorerst zum Aussterben verurteilt war, machte sich die Seelsorgshilfe der Patres nur vorübergehend bemerkbar. In den Jahren 1816 bis 1825 waren 129 Priester gestorben und nur 71 neu geweiht worden. Demzufolge waren im Jahre 1828 54 Hilfspriesterstellen unbesetzt¹³. Somit wurde die Wiedererrichtung des eigenen Priesterseminars immer notwendiger. Am 8. Oktober 1828 erging die königliche Genehmigung zur Errichtung des Seminars, dessen erster Regens der schon genannte Sailerschüler Joseph Alois Rotermundt wurde¹⁴. Im Jahre 1833 wurde dann auch die philosophisch-theologische Hochschule in Passau wiedereröffnet¹⁵. Mit dem Jahre 1832 konnten wieder alle Seelsorgsstellen restlos besetzt werden. Bischof Heinrich von Hofstätter (1839—1875) wandte ebenfalls seine volle Aufmerksamkeit der Ausbildung und Weiterbildung des Klerus zu. Den Plan zur Gründung eines Knabenseminars, den schon Bischof Riccabona gehabt hatte, konnte Hofstätter 1843 durchführen¹⁶. Damit war ein bedeutendes Werk für die Sicherstellung des Priesternachwuchses geleistet. Die Zahl der jährlichen Neupriester hielt sich in der Amtszeit von Bischof Hofstätter zwischen 15 und 20. Zu Beginn seiner Regierung zählte das Bistum 422 Priester, beim

¹⁰ Zitiert nach Al. Halser, 62.

¹¹ Magnus Jocham, *Memoiren eines Obskuranten*, hg. von Magnus Sattler, Kempten 1896, 654 f.

¹² Al. Halser, 65.

¹³ Ebd.; Franz Riemer, *100 Jahre Priesterseminar und Priestererziehung in Passau*, Passau 1928, 14 f.

¹⁴ Al. Halser, 73—97; Fr. Riemer, 15—19; 173—176.

¹⁵ Vgl. Fr. X. Eggersdorfer, 251—264.

¹⁶ Franz X. Zacher, *Heinrich von Hofstätter*, Passau 1940, 81—87.

Tode des Bischofs im Jahre 1875 waren es 546¹⁷. Die besondere Sorge der Bischöfe galt den neugeweihten Priestern und ihrer Einführung in die Seelsorge. So mußten infolge einer bischöflichen Verordnung vom 22. März 1828 alle Pfarrvorstände über die ihnen unterstellten Kooperatoren halbjährigen Bericht über deren Fortbildung, ihren Eifer in der Seelsorge und ihr moralisches Verhalten an das Ordinariat schicken¹⁸. Am 28. Oktober 1830 erging die Ordinariatsweisung, daß in den beiden ersten Jahren alle Neupriester am Ende des Kirchenjahres ihre Predigten an die bischöfliche Behörde zu schicken hätten¹⁹. Zur praktischen Einführung der Neugeweihten in die Seelsorge sollte auch das am 27. April 1831 an der Wallfahrtsstätte Mariahilfberg bei Passau errichtete Wallfahrtspriesterhaus dienen. Bischof Hofstätter konnte von 1840 an fast sämtliche Neupriester für ein ‚Pastoraljahr‘ auf den Mariahilfberg versetzen. Ab 1845 wurde dieses Jahr, in welchem die jungen Geistlichen vor allem durch Predigen und Beicht hören in die Seelsorge eingeführt werden sollten, für alle verpflichtend. Diese Einrichtung sollte eine Vertiefung und Weiterführung der Seminarbildung mit der besonderen Ausrichtung auf die praktische Seelsorge sein. Die strenge, fast klösterliche Ordnung, die neben den geistlichen Übungen (gemeinsam gebetetes Brevier, Betrachtung, Besuchung des Allerheiligsten, geistliche Lesung, Gewissensforschung) verpflichtende Studienzeiten kannte, sah dreimal wöchentlich Vorlesungen in Pastoral, Moral und Kasuistik, die schriftliche Ausarbeitung von zwei Moralkasus in jeder Woche und eine schriftliche Darlegung einer dogmatischen These für jeden Monat vor. Alle Predigten mußten, bevor sie gehalten wurden, dem Direktor vorgelegt werden. Monatlich gingen dann alle Predigten sowie die ausgearbeiteten dogmatischen Thesen an das Ordinariat. Dieses Institut bestand bis zum Jahre 1890. Die Idee eines solchen Pastoraljahres war ausgezeichnet und sogar der Zeit weit vorausgreifend. Leider war die praktische Durchführung sehr mangelhaft. Die Ordnung war zu sehr der eigentlichen Seminarordnung nachgebildet; die Leitung der wissenschaftlichen Weiterbildung überstieg die Kräfte eines einzigen Direktors. Vor allem aber waren den Priestern zu wenige Möglichkeiten praktischer Seelsorgsarbeit gegeben. Die Einrichtung selbst läßt jedenfalls auf ein reges pastorales Interesse der Bischöfe schließen²⁰.

Der Vertiefung des priesterlichen Geistes dienten vor allem die Priesterexerziten, die unter Bischof Hofstätter zur regelmäßigen Einrichtung wurden und alljährlich in Passau stattfanden. Gewöhnlich nahmen an die hundert Priester an den Exerziten teil. Hielt sie der Bischof nicht selbst, so leiteten sie Kapuziner oder Redemptoristen. Die beiden Orden waren auch verpflichtet, zu den jährlichen Priesterexerziten je sechs Patres als Beichtväter zu stellen. Wenn der Bischof selbst die Exerziten nicht leitete, hielt er wenigstens täglich einen Vortrag, wobei er meistens auf Zeit- und Pastoralfragen einging. Zum Abschluß der jährlichen Exerziten setzte sich der Bischof in

¹⁷ Ebd., 138.

¹⁸ Joseph Rottmayr, Bischöfliche Generalien der Diözese Passau und königliche Verordnungen in Bezug auf religiös-kirchliche Gegenstände vom Jahre 1821 bis zum Jahre 1851, Burghausen 1852, S. 11 (Nr. 22); S. 23 f. (Nr. 47).

¹⁹ Ebd., S. 23 (Nr. 44).

²⁰ Vgl. Fr. Riemer, 140—143; 324—327; Fr. X. Zacher, 144—150.

einer längeren Konferenz eingehend mit Problemen der Bistumsverwaltung, der Seelsorge und des kirchlichen Lebens auseinander²¹.

Die Reformarbeit unter Bischof Riccabona, die vor allem pastoral ausgerichtet war, und deren mehr rechtlich institutionelle Weiterführung durch Bischof Hofstätter hatten zu einer geregelten und intensiven Pastoration innerhalb des Bistums geführt. Damit fiel für die Volksmission jene Aufgabe einer direkten Klerus- und Seelsorgsreform weg, die sie in den vorhergehenden Jahrhunderten immer gehabt hatte. Ein Blick in die religiöse Situation und in das kirchliche Leben der Pfarreien soll zeigen, vor welche Aufgaben die Volksmission gestellt war. Die Schilderung der Missionsarbeit selbst wird erweisen, welche Aufgaben die Volksmissionare gesehen und erfüllt haben und welche nicht.

Einen guten Einblick in das damalige Leben aus der Sicht des Seelsorgers gewähren die Visitationsberichte. Sowohl Bischof Riccabona wie auch sein Nachfolger Hofstätter visitierten regelmäßig die einzelnen Bistumsdekanate²². Befassen sich die Visitationsberichte aus der Hofstätterzeit zumeist mit Verwaltungs-, Rechts-, Ordnungs- und Baufragen, so geben die Beantwortungen der Visitationsfragen, die den einzelnen Pfarrvorständen vor der Visitation durch Bischof Riccabona vorgelegt wurden, einen Einblick in die religiöse und seelsorgerliche Situation des Bistums²³. Im Folgenden stützen wir uns auf

²¹ Die stichwortartigen Skizzen, die dem Bischof als Unterlagen für seine Pastoralreden dienten, zeigen, daß er es meist bei sehr praktischen Erörterungen und Ermahnungen bewendet sein ließ und eigentliche pastoraltheologische Grundlagenfragen nicht anging. Vgl. OAP 07109; 08258; 5413; 06708. Über die Priesterexerzitien vgl. auch Fr. X. Zacher, 150—154.

²² Zu den Pfarrvisitationen unter Bischof Riccabona vgl. Al. Halser, 67—70. Visitationsberichte im OAP 08871; 08870; 08893; 08897; 08877; 08898; 08894; 08881; 08880; 08876; 08896; 08895; 08873; 08869; 08872; 08874; 08879; 08878; 08875; 08437. Zu den Pfarrvisitationen unter Bischof Hofstätter vgl. Fr. X. Zacher, 159 f. OAP 09846; 06859; 06971; 06939; 06896; 06931; 06972; 06973; 06895; 06974; 08885.

²³ Eigentliche Seelsorgsberichte, die alljährlich an das Ordinariat zu schicken waren, wurden erst durch oberhirtliche Verordnung vom 23. März 1893 im Bistum Passau eingeführt. Vgl. Jakob Lenz, Sammlung kirchlicher Erlasse und Verordnungen für die Diözese Passau, Passau 1935, S. 133 f. (Nr. 69). Bis dahin kannte man nur die Status animarum Berichte, die rein statistischer Natur waren und kaum eine Auskunft über den religiösen Zustand der Gemeinde gaben. Die Rubriken der Status animarum Berichte lauteten: 1. Nati legitimi masculi; 2. Natae legitimae femellae; 3. Nati illegitimi masculi; 4. Natae illegitimae femellae; 5. Summa natorum; 6. Communicantes (Hiermit war die Zahl derer gemeint, die schon zur ersten hl. Kommunion gegangen waren. Daß jeder wenigstens einmal im Jahr zu den Sakramenten ging, wurde als selbstverständlich vorausgesetzt.); 7. Non communicantes (Dementsprechend war hiermit nur die Zahl der Kinder gemeint, die noch nicht zur ersten hl. Kommunion gegangen waren.) 8. Summa omnium adhuc in vivis degentium; 9. Ex his non confirmati sed capaces; 10. Paria maritatorum generatim; 11. Inter qua paria copulatorum hoc anno; 12. Paria discohabitantium; 13. Amentes; 14. Surdi et muti; 15. Coeci nati; 16. A catholici; 17. Absentes; 18. Mortui parvuli masculi usque ad annum 12^{um} cum Baptismo; 19. Mortuae parvulae femellae usque ad annum 12^{um} cum Baptismo; 20. Mortui parvuli masculi sine Baptismo; 21. Mortuae parvulae femellae sine Baptismo; 22. Summa mortuorum parvulorum sine discrimine sexus; 23. Inter hos abortivi numerantur; 24. Mortui adulti mares cum sacramentis; 25. Mortuae adultae feminae cum sacramentis; 26. Mortui adulti mares sine sacra-

die Beantwortung der Fragen für die Pfarrvisitationen von 1827 bis 1834. Ein Teil der Fragen behandelt den religiösen und moralischen Zustand der Gemeinde. Einige Fragen befassen sich mit der Schule und dem Unterricht. Ein dritter Teil geht auf die praktische Pastoral ein, und zwar auf die Verkündigung, Andachten und den Sakramentenempfang. Abgeschlossen wird dieser Teil mit einigen Fragen über Eheverkündigung, Brautunterricht, Mischehen, etwaige Konkubinate oder getrennte Ehen. Zum Schluß des pastoralen Teils werden die Seelsorger gefragt, „welche besonderen Hindernisse dem besseren Gedeihen der seelsorglichen Wirksamkeit im Wege stehen“.

Gehen wir zunächst näher auf den religiösen und sittlichen Zustand einzelner Pfarreien ein, weil in der Besserung des religiös-sittlichen Zustands die Volksmission ihre eigentliche Aufgabe sah. Wir greifen aus jedem Dekanat eine Pfarrei heraus. Der Pfarrer Joseph Preischl von Ruhstorf (Dek. Fürstenzell; Visit. 1833) entwirft kein ermutigendes Bild von seiner Pfarrei. Das religiöse und sittliche Leben sei unter den Verheirateten mittelmäßig. Bei einigen herrsche „Rohheit, sichtbare Lauigkeit, Stolz und eingebilddete Ge-scheitheit, Zänkereien, Uneinigkeiten und Feindschaften“. Der moralische und religiöse Zustand der Unverheirateten wird sehr pessimistisch beschrieben, wobei besonders das Fehlen einer gefühlsbetonten Religiosität bedauert wird. „Der wahre Geist der Andacht und der Eifer zum Guten beherrschen sie (die Unverheirateten) nicht. Sie äußern keine schönen Gefühle für Gott, Tugend und Rechtschaffenheit. Sie zeigen in der Kirche beim hl. Gottesdienst und Anhörung des göttlichen Wortes weder Freude, Ruhe, Aufmerksamkeit und Lernbegierde, noch sieht und hört man von ihnen im täglichen Leben auferbauliche Beispiele. Der zu große Hang zur Sinnlichkeit, zu lärmenden Ergöt-zungen und Lustbarkeiten verdrängt alle schönen, religiösen Gefühle aus ihren Herzen; man mag die Tugend mit noch so schönen und das Laster mit noch so häßlichen Farben malen“. Unzucht, Unkeuschheit und eheliche Untreue werden als herrschende Laster bezeichnet. Mit einer gewissen Fixierung auf das sechste Gebot schreibt der Pfarrer: „Denn diese Sünde geht so stark im Schwunge, daß sie nicht mehr in den Augen des Volkes, sondern nur in den Augen des Seelsorgers ein Ärgernis zu sein scheint, welcher zu gelegener Zeit wider dieses herrschende Laster auf der Kanzel eifert“²⁴.

Der Pfarrer von Birnbach (Dek. Pfarrkirchen; Visit. 1830), Joseph Reich-erzer, spricht von dem mittelmäßigen Zustand seiner Pfarrei. Auch hier herrschten „wie in den übrigen Pfarreien Unzucht und Ausschweifung“²⁵. In der Pfarrei Eyberg (Dek. Zimmern; Visit. 1829) beklagt der Pfarrer Johann Michael Huber die Irreligiosität so vieler Beamter und die „Hintansetzung und Verachtung der Geistlichen“. Besondere Laster seien nicht bekannt, obgleich es auch hier Unkraut unter dem Weizen gäbe²⁶. Pfarrer Jakob Mehl-stäubel von Kirchberg am Inn (Dek. Kirchberg a. I.; Visit. 1829) schreibt, daß die Moralität und das religiöse Leben das Gepräge „ländlicher Einfalt und Sittlichkeit“ trage, welches nach der jeweiligen Entfernung zur Stadt ver-

mentis; 27. Mortuae adultae feminae sine sacramentis; 28. Summa mortuorum adul-torum sine discrimine sexus; 29. Hos inter suicidae.

²⁴ OAP 08870.

²⁵ OAP 08881.

²⁶ OAP 08898.

schieden sei. Wiederum ist es die Unlauterkeit unter den Jugendlichen, die als herrschendes Laster angegeben wird²⁷. Dekan Johann Schätz von Pocking (Dek. Aigen; Visit. 1830) meint, daß seine Pfarrei „wie überall“ mehr Tadel als Lob verdiene. „Insonderheit will das sittliche Gefühl für alles, was ehrbar und anständig, was gerecht und lobenswürdig ist, fast gänzlich erlöschen. . . Der religiöse Zustand der Pfarrgemeinde zeigt sich in Beobachtung der fünf Gebote der katholischen Kirche sehr lobenswürdig; wollte Gott auch, aus reinen und religiösen Absichten. Überhaupt scheint das Landvolk Religion und Moralität noch immer als zwei, nicht als eine Sache zu betrachten“. Bei den Ledigen wird die Spielsucht, Nachtschwärmerei und Unzucht gerügt, bei den Verheirateten Gewissenlosigkeit im öffentlichen Leben und das Versagen in der Kindererziehung²⁸.

Pfarrer Anton Sick von Burgkirchen vorm Wald (Dek. Neuötting; Visit. 1828) ist mit seiner Pfarrei im ganzen zufrieden. Aber auch hier gäbe es „einige leichtfertige Individuen, die der Unzucht, Trunkenheit und dem Spiel verfallen sind“. Eigens wird dann noch der Unfrieden, der sich zwischen Bürgern und Bauern eingeschlichen habe, erwähnt²⁹. Der Dechant von Burghausen (Visit. 1828), Franz Xaver Lechner, findet seine Pfarrei gut und weiß nichts von herrschenden Lastern³⁰. Ebenso ist der Dechant von Arnsdorf (Visit. 1828), Johann Georg Fuchs, mit seiner Pfarrei „im ganzen genommen sehr zufrieden“. Dennoch aber beklagt er Unzucht, Kleiderluxus, mangelnde Religiosität bei einigen Eltern und bei vielen Dienstboten, Kälte gegen das Christentum und mangelhaften Besuch des Gottesdienstes von Seiten des Adels und der Beamten³¹. Recht dunkel ist das Bild, welches Pfarrer Franz Well von seiner Gemeinde Aufhausen (Dek. Landau; Visit. 1828) zeichnet. „Es fehlt . . . allenthalben an wahrer Erkenntnis Gottes und seiner hl. Religion, und ganz vorzüglich an echten Religions- und Tugendbegriffen. Die Religion der meisten Bewohner ist ein äußerliches Formalwerk, das sie verrichten und mitmachen ohne Verstand und Gefühle“. Als herrschende Laster werden Unzucht und „Hurerei in allen ihren Verzweigungen“, sich häufende Ehebrüche, Rache und Feindschaft, Diebstahl und Betrug aufgezählt³².

Die Gemeinde Eggldham (Dek. Aidenbach; Visit. 1831) wird von ihrem Pfarrer, dem Benediktinerpater Franz Ledermann, teils positiv, teils negativ beurteilt. Auch hier wird die Unkeuschheit als ein stark herrschendes Laster bezeichnet³³. Über das Versagen im sittlichen Streben und die Gleichgültigkeit im religiösen Leben seiner Gemeinde berichtet der Dekan von Vilshofen, Joseph Schwaiger (Visit. 1832). „Unzucht, Hurerei und öffentlich besprochene Ehebrüche sind zahlreich und erschweren das Beichtgericht“. Diebstähle, Kaufen gestohlener Gegenstände, Verletzung des Abstinenzgebotes, ganze Nächte dauernder Besuch von Gasthäusern, Tanzbelustigungen bis in die Morgenstunden, Wirtshausbesuch durch Jugendliche während des Sonntagsgottesdienstes, all dies wird als die hauptsächlichen Sünden der Gemeinde aufge-

²⁷ OAP 08876.

²⁸ OAP 08894.

²⁹ OAP 08895.

³⁰ OAP 08873.

³¹ OAP 08880.

³² OAP 08896.

³³ OAP 08893.

zählt³⁴. Dem größten Teil seiner Gemeinde bescheinigt Pfarrer Michael Pölmath von Winzer (Dek. Hofkirchen; Visit. 1827) eine „gute Moralität“. Unkeuschheit und Diebstahl werden als herrschende Laster genannt³⁵. Dechant Michael Denk von Regen äußert sich bei der Beantwortung der Visitationsfragen (1827) über das Landvolk befriedigend, während er im Markt Regen selbst eine größere Verdorbenheit der Sitten feststellt. Als besondere Laster und Ärgernisse nennt er „häufige Ausschweifungen lediger Leute, eheliche Untreue, schlechte Kinderzucht, Geringschätzung des göttlichen Wortes und Unordnungen bei öffentlichen Gottesdiensten“³⁶.

„Die Moralität und der religiöse Zustand der Verheirateten ist gut; die Moralität eines großen Teiles der ledigen Leute dürfte aber besser sein“, schreibt der Dechant von Grafenau (Dek. Schönberg; Visit. 1827), der Benediktinerpater Florian Scharrer. Auch hier trifft die Hauptklage wiederum die Unkeuschheit³⁷. Für die Pfarrei Waldkirchen (Dek. Waldkirchen; Visit. 1827) stellt Dechant Max Riedl fest, daß einige nicht mehr in die Kirche und zu den Sakramenten gingen. Die Moralität und der religiöse Zustand ließen sich schwer bestimmen. Jedoch scheint es nach seiner Meinung auf dem Lande viel besser zu sein als im Markt. Der religiöse Zustand sei, nach dem Besuch des Gottesdienstes und der Predigten und nach der äußerlichen Andacht zu urteilen, zufriedenstellend. Auch hier erscheint die Unzucht, die in der öffentlichen Meinung des Volkes nicht mehr als schändlich gelte, als Hauptlaster, neben ihr Trunkenheit und Raufereien³⁸. Pfarrer Andreas Denk von Thurmansbang (Dek. Aicha vorm Wald; Visit. 1828) weist auf den schädlichen Einfluß hin, den die lange Kriegszeit auf das religiöse und sittliche Leben gehabt hat, so daß „jene Biederkeit, jenes feste Halten an der Religion, jene Liebe für religiöse Wahrheit besonders bei dem aufwachsenden Volk nicht mehr vorhanden“ sei. Unkeuschheit, Diebstahl, Wald- und Feldfrevel, nächtliches Herumschwärmen und Geraufe seien die Hauptübel³⁹.

Der Stadtpfarrer von St. Paul in Passau, Dechant Georg Holzner (Visit. 1834), erwähnt einen immer zahlreicher werdenden Besuch der öffentlichen Gottesdienste. Er sieht darin ein Anwachsen der Religiosität, mit dem notwendig ein Erstarken der Sittlichkeit gegeben sein müsse. Beim Aufzählen der Hauptübelstände unterscheidet er Sünden, die sich hauptsächlich beim „gemeinsamen Stand“, und solche, die sich bei der „sogenannten gebildeten Klasse“ finden. Diese seien Luxus, Hang zum Wohlleben, Arbeitsscheu und Unzucht, jene vor allem Mangel an Religiosität und Unzucht⁴⁰. Der Pfarrer von Wegscheid (Dek. Oberzell; Visit. 1827) ist im großen und ganzen mit seiner Gemeinde zufrieden. Aber auch er beklagt die vielen Ärgernisse durch Unlauterkeit und Diebstahl und „die immer mehr und mehr überhandnehmende Gleichgültigkeit, besonders der heranwachsenden Jugend, gegen religiöse Handlungen und Ceremonien“⁴¹.

³⁴ OAP 08897.

³⁵ OAP 08874.

³⁶ OAP 08879.

³⁷ OAP 08878.

³⁸ OAP 08872.

³⁹ OAP 08869.

⁴⁰ OAP 08877.

⁴¹ OAP 08871.

Welche Ursachen werden für die Übelstände angegeben, und welche Mittel zu deren Behebung? Auffallend ist die fast einstimmige Klage, daß die Polizei ihre Aufsichts- und Ordnungspflicht nicht erfülle. So sind die meisten Pfarrer der Meinung, daß eine strengere Gesetzgebung und eine härtere Strafverfolgung Zucht und Ordnung wiederherstellen würden. In den wegen der Kargheit des Bodens, des rauen Klimas und des zu großen Waldbestandes armen, nordöstlichen Gebieten des Bistums wird mit Recht die Armut als eine der Ursachen mancher Sünden angesehen. Gerade in den Gebieten des Bayerischen Waldes klagen die Seelsorger über Diebstähle und Wildereien. Die Armut erschwerte oder verunmöglichte dann aber auch vielen die Heirat und den Aufbau einer glücklichen Ehe und gesunden Familie. Gerade von dieser Gegebenheit her werden die häufigen Klagen über Unzucht und eheliche Treulosigkeit mitzuerklären sein. Hinzu kam, daß die damalige Erbregelung und Ehegesetzgebung auf dem Lande viele Erwachsene praktisch von der Verehelichung ausschlossen⁴². So werden in Kommunikantenberichten aus der damaligen Zeit sogar manchmal mehr ledige Erwachsene als Verheiratete aufgezählt⁴³. Hieraus erklärt sich dann zum Teil die große Zahl der unehelichen Kinder⁴⁴. Damals wurden diese Ursachen nur vereinzelt erkannt und nur selten bei der Beurteilung der Zustände mit berücksichtigt. Häufig werden das Versagen der Erziehung im Elternhaus und die mangelnde Aufsicht der Dienstherrn über die Angestellten für das Fehlen von Ordnung und Zucht unter der Jugend verantwortlich gemacht. Die vielen Feiertage, die häufigen Kirchweihfeste und Jahrmärkte, die ja alle mit ausgiebigem Wirtshausbesuch, Alkoholgenuß und Tanz verbunden waren, werden ebenfalls fast allgemein als Ursache und Quelle von Ausschweifungen und Raufereien angegeben. In den durch einen sehr fruchtbaren Boden reichen Gegenden des Rottales klagen die Seelsorger, daß die Landarbeiter zu viel freie Zeit hätten, und daß der Lebensstil dort zu üppig sei. Müßiggang und Üppigkeit waren hier vielfach die Ursachen für manche Mißstände. Man wird bedenken müssen, daß gerade bei dem niedrigen Bildungsstand und der geringen Bildungsmöglichkeit auf dem Lande sowie bei dem Mangel an abwechslungsreicher Unterhaltung die freie Zeit zu einem besonderen Problem wurde. Auch fehlen nicht die Klagen über die negativen Einflüsse des Zeitgeistes, „der alles Gefühl für's Gute erstickt und überall Kälte und

⁴² H. Th. Soergel, Das bäuerliche Erbrecht in Bayern und sein Einfluß auf die sozialen Verhältnisse, Ansbach 1892; L. Fick, Die bäuerliche Erbfolge im rechtsrheinischen Bayern, München 1895.

⁴³ So ist z. B. in den Status animarum Berichten des Dekanates Landau aus den Jahren 1827—1830 die Zahl der Communicantes zwei- bis dreimal größer als die der Verheirateten, wobei der Unterschied in den Dörfern größer als in den Märkten war. So gab es z. B. im Jahre 1827/28 in Aufhausen 184 Verheiratete und 554 Communicantes, in Landau waren es im selben Jahr 824 Verheiratete gegenüber 1884 Communicantes. Auch wenn man die Zahl der Jugendlichen jeweils abrechnen muß, so ist die Zahl der Ledigen aber immer noch sehr groß.

⁴⁴ Im Dekanat Landau gab es im Jahre 1829/30 245 eheliche Geburten und 79 uneheliche. Die entsprechenden Zahlen waren für das Jahr 1830/31 254 zu 85, für das Jahr 1841/42 275 zu 105; 1842/43 270 zu 123; 1843/44 306 zu 74; 1844/45 283 zu 103; 1845/46 288 zu 62; 1846/47 290 zu 91; 1847/48 261 zu 62 und 1849/50 304 zu 107. (Die Zahlen sind den Status animarum Berichten entnommen.)

Leichtsinn erzeugt“⁴⁵. Versagen der weltlichen Ordnungsstellen, mangelnde Erziehung und Aufsicht, zu große Armut einerseits und zu großer Wohlstand andererseits, schlechtes Beispiel durch höhere Stände, unguter Einfluß der Stadt auf das Land, zu viel freie Zeit, zu große Anzahl an Feiertagen, Nachlassen im religiösen Eifer, all das wird als Ursache des allgemein beklagten Sittenverfalles angeführt. Als Mittel zur Beseitigung der Mißstände fordern die Seelsorger bessere Mitwirkung der Polizei, strengere Aufsicht und härtere Bestrafung sowohl durch die kirchliche als auch durch die weltliche Obrigkeit, vor allem in Fällen von Unzucht und Ehebruch. Man verlangt die Beseitigung der Gelegenheiten zur Sünde, und damit Kürzung der Freizeit, Verringerung der Feiertage, besonders der Kirchweihfeste und Märkte, Einschränkung des Wirtshausbesuches und Verminderung der Tanzgelegenheiten. In einigen Berichten wird die Situation zusammenfassend so charakterisiert: Beurteilt man den religiösen Zustand des Volkes nach dem Besuch der Gottesdienste, müßte er als gut bezeichnet werden; jedoch nach der inneren Einstellung und dem praktischen Lebenswandel vieler zu urteilen, würden sich Auflösungsstendenzen bemerkbar machen.

Noch ist das katholische Leben, verwurzelt in einer Jahrhunderte alten Tradition, nach Außen weder erschüttert noch aufgegeben; noch sind der regelmäßige Besuch des Gottesdienstes und der — im ungünstigsten Falle jährlich nur einmalige — Sakramentenempfang allgemein selbstverständlich; noch besteht also eine starke Sozialkontrolle zugunsten des kirchlichen Lebens. Wird der Glaube des einzelnen aber dann stark genug sein, wenn diese Sozialkontrolle zugunsten der Kirche einmal wegfallen wird, wenn es also nicht mehr selbstverständlich sein wird, den Gottesdienst mitzufeiern und zu den Sakramenten zu gehen? Für die geschlossenen ländlichen Gebiete sollte diese Frage noch für eine lange Zeit nicht akut werden, für die Städte hingegen, als Zentren geistiger, sozialer und gesellschaftlicher Auseinandersetzungen, schon bald⁴⁶. Aus den Berichten spricht die Sorge über ein mit den äußeren Formen sich zufriedenes gebendes Christentum, welches die christliche Lebensverwirklichung kaum vollzieht. Weitgehend erhofft man sich aber, beeinflußt von Ideen der Aufklärung, eine entscheidende Besserung durch den Vollzug einer größeren Aufsichts-, Ordnungs- und Strafgewalt der weltlichen Behörden. Dieser Situation fanden sich die Volksmissionare gegenüber und richteten ihr ganzes Bemühen auf die Abkehr der Gläubigen von der Sünde.

Welche Arbeit der ordentlichen Seelsorge konnten nun die Volksmissionare hinsichtlich der Unterweisung, der Verkündigung und der Sakramentenspendung voraussetzen? Die Visitationen befaßten sich eingehend mit der Verkündigungspraxis innerhalb der ordentlichen Seelsorge. Die entsprechenden Visitationsfragen lauteten: „Wann Christenlehren für das ganze Volk, und wie oft Predigten gehalten werden“? „Ob der Vortrag des Wortes Gottes an Sonn- und Feiertagen nie, wann und warum unterlassen? Ob auch bei dem Frühgottesdienste ein kurzer Vortrag gehalten werde“? „Ob auch zuweilen oder wechselweis in den Jahrgängen die vorkommenden Episteln vorgelesen und

⁴⁵ OAP 08878.

⁴⁶ Hieraus erklärt sich auch die Sorge und Angst der Seelsorger vor dem städtischen Einfluß auf dem Land, die oft in den Berichten zum Ausdruck kommen.

erklärt werden“? „Ob in der Fastenzeit auch die Ledigen aus den Erwachsenen einen Beicht- und Kommunionunterricht erhalten? Ob auch die Verheirateten“? Zu Beginn seiner Visitationen hatte Bischof Riccabona festgestellt, daß in den meisten Pfarreien die Erwachsenen außerhalb der Fastenzeit keinen zusammenhängenden Unterricht in der Glaubens- und Sittenlehre erhielten⁴⁷. Daraufhin verfügte er am 28. März 1829 in einem Rundschreiben an den Klerus, daß in allen Pfarreien und Filialen an allen Sonntagen, mit Ausnahme der hohen Festtage, während des Gottesdienstes nach der Verlesung und einer kurzen Erklärung des Evangeliums, oder abwechselungsweise der Epistel, ein katechetischer Vortrag zu halten sei. Als Grundlage sollten der Katechismus Romanus und der 1827 im Bistum eingeführte „Katechismus der christkatholischen Religion für Bayern“ dienen. Gleichzeitig wurden die Kurzpredigten in den sonntäglichen Frühmessen wieder eingeschärft sowie der vorgeschriebene katechetische Unterricht für die Erwachsenen während der Fastenzeit. Letzterer war als Vorbereitung auf die Osterbeicht und -kommunion und als Standesunterweisung gedacht⁴⁸. Im Jahre 1838 wurde dann wieder in allen Pfarr- und Filialkirchen die Nachmittagschristenlehre an Sonn- und Feiertagen eingeführt, die für die Feiertagsschüler durch staatliche Verordnung vom 26. Februar 1838 verpflichtend gemacht worden war⁴⁹.

Mit der bischöflichen Verordnung vom 28. März 1829 wurde der katechetischen Unterweisung innerhalb der Verkündigung ein bedeutender Vorrang gegeben. Auf Grund der bischöflichen Verordnungen und aus den beantworteten Visitationsfragen ergibt sich für die Verkündigung folgendes, nicht in allen Pfarreien genau übereinstimmendes Bild. An allen Sonn- und Feiertagen wird das Evangelium auf Deutsch vorgetragen. An den Beichtkonzertagen fällt dann die Predigt aus. Innerhalb der Verkündigung unterscheidet man zwischen Homilie, Predigt und katechetischem Vortrag, bzw. Christenlehre. Für gewöhnlich besteht die sonntägliche Verkündigung während des Gottesdienstes aus einer kurzen Homilie und dem anschließenden katechetischen Vortrag. Nur vereinzelt wird auch die Epistel auf Deutsch vorgelesen und nach Gutdünken des Predigers, „wenn sie reichhaltig an Glaubens- und Sittenlehre ist“⁵⁰, für die Verkündigung verwendet. Eigentliche Predigt nennt man die Verkündigung an den Fest- und Feiertagen, welche die Heilsgeheimnisse oder das Leben der Heiligen behandelt. Die für die Frühmesse vorgeschriebene Kurzpredigt kann sich nicht überall durchsetzen. Einen ausgeprägten Unterricht, der in der Hauptsache Beicht- und Kommunionunterricht wie auch Standesunterweisung ist, erhalten die Erwachsenen in der Fastenzeit. Mit der Regelung der Christenlehre für die Feiertagsschüler wird die regelmäßige Nachmittagschristenlehre an Sonn- und Feiertagen wieder allgemein eingeführt, die gleichfalls als katechetischer Unterricht für die Erwachsenen gedacht ist. Die Werktagsschüler erhalten zweimal in der Woche Religionsunterricht in der Schule. Damit war der Verkündigung, vor allem der katechetischen Unterweisung, die auf Kosten der Homilie aufgewertet

⁴⁷ Vgl. die Beantwortung der Visitationsfragen in den Jahren 1827 bis 1829 OAP 08895; 08873; 08896; 08874; 08872; 08871.

⁴⁸ Vgl. J. Rottmayr, *Bischöfliche Generalien . . .*, S. 15 (Nr. 28); Al. Halser, 70.

⁴⁹ J. Rottmayr, *Bischöfliche Generalien . . .*, S. 34 (Nr. 79); S. 40 (Nr. 88).

⁵⁰ So in dem Bericht von 1830 aus Pocking, OAP 08894.

wurde, ein genügend großer Zeitraum eingeräumt. Nicht zuletzt hatte hierbei die Aufklärung mit ihrer Betonung des Unterrichtes einen Einfluß ausgeübt.

Wie stand es mit der Häufigkeit des Sakramentenempfanges? Die 19. Visitationsfrage lautete: „Ob alle Sonntage, oder an welchen Festen in der Pfarre die Sakramente der Buße und des Altares ausgespendet und zahlreicher besucht werden“? Hier ist im voraus zu bemerken, daß man damals grundsätzlich nur kommunizierte, wenn man vorher gebeichtet hatte. Beicht und Kommunion gehörten untrennbar zusammen. Die Pfarreien, in welchen an allen Sonn- und Feiertagen die Sakramente der Buße und des Altares gespendet wurden, waren noch Ausnahmen. Der Pfarrer von Burgkirchen (Dek. Neuötting) z. B. schreibt im Jahre 1828, daß es kaum einen Sonntag gäbe, an dem nicht Leute zur Beichte kämen⁵¹. So wurden um dieselbe Zeit z. B. auch in Passau⁵², Pfarrkirchen⁵³, Burghausen⁵⁴, Vilshofen⁵⁵, Langdorf (Dek. Regen)⁵⁶, Bischofsmais (Dek. Regen)⁵⁷, Regen⁵⁸, Oberkreuzberg (Expositur von Schönberg)⁵⁹ an allen Sonn- und Festtagen beichtgehört und die Kommunion ausgeteilt. Der Pfarrer von Wegscheid (Dek. Oberzell) schreibt 1827: „Hier ist alle Sonn- und Feiertage ein sehr starker Beichtkonkurs“⁶⁰. Und der Pfarrer von Grainet (Dek. Waldkirchen) berichtet im selben Jahr sogar: „Alle Tage, vorzüglich aber an Sonntagen, werden die Sakramente der Buße und des Altares ausgespendet“⁶¹. „Alle Sonn- und Feiertage, manchmal auch an Werktagen, vorzüglich an Samstagen abends, sind die Geistlichen hier mit der Ausspendung der Sakramente, da auch viele Fremde hierher kommen, so beschäftigt, daß manchmal die Last zu groß ist“, schreibt der Dechant von Waldkirchen, Max Riedl, im Jahre 1827 an das Ordinariat⁶². Für gewöhnlich sind es aber nur die in den Pfarreien herkömmlichen Beichtkonkurstage, an denen die Sakramente gespendet werden. Allgemeine Beichtkonkurstage sind außerhalb der Osterzeit: Namen Jesu Fest; Faschingstage; Portiunkula und Allerseelen. Sehr häufig, wenn auch nicht allgemein, werden die Frauentage (Marienfeste), besonders Mariä Himmelfahrt und Mariä Empfängnis als Beichtkonkurstage angegeben. Als bevorzugte Beichttage kommen dann noch die Kirchweih-, Patroziniums- und Bruderschaftsfeste hinzu. Auch werden in einzelnen Pfarreien die Sonntage in der Advents- und Fastenzeit, die Quatemberzeiten und die Fronleichnamsoktav als besondere Zeiten des Sakramentenempfanges angegeben. Somit ergibt sich aufs Ganze gesehen ein relativ häufiger Sakramentenempfang. Seltene Ausnahmen waren es, wenn einzelne nur einmal im Jahr zu den Sakramenten gingen. Für die

⁵¹ OAP 08895.

⁵² OAP 08877.

⁵³ OAP 08881.

⁵⁴ OAP 08873.

⁵⁵ OAP 08897.

⁵⁶ OAP 08879.

⁵⁷ OAP 08879.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ OAP 08878.

⁶⁰ OAP 08871.

⁶¹ OAP 08872.

⁶² Ebd.

schulpflichtige Jugend wurde am 26. Mai 1838 ein Ordinariatserlaß herausgegeben, nach dem die Jugend außerhalb der österlichen Zeit noch viermal im Jahre, und zwar während der Quatember, die hl. Sakramente der Buße und des Altares empfangen sollte⁶³.

Um eine einheitliche Seelsorge zu ermöglichen, war die Herausgabe eines neuen Rituals notwendig geworden⁶⁴. Bischof Riccabona hatte bei den Visitationen festgestellt, daß an die Stelle des zuletzt gedruckten Passauer Rituals aus dem Jahre 1774 eine Vielzahl von verschiedenen Ritualen getreten war. In den Jahren 1837/38 erschien eine Neuauflage des Passauer Rituals⁶⁵. In der hier bezeugten Bemühung, Gedanken der Aufklärung für die Seelsorge fruchtbar zu machen, erkennt man den Sailer Schüler. In dem Ritual kommt dies vor allem in der häufigen Verwendung der Muttersprache zum Ausdruck. Bischof Hofstätter, der den Anliegen einer ‚katholischen Aufklärung‘ ablehnend gegenüberstand, wollte dann bald nach seiner Amtsübernahme eine Neubearbeitung des Rituals. Die Arbeiten daran zogen sich über Jahrzehnte hin, konnten aber unter Bischof Hofstätter nicht mehr zum Abschluß kommen⁶⁶.

Von besonderem Interesse für das Verständnis des religiösen Lebens in der damaligen Zeit sind die verschiedenen religiösen Bräuche und Andachten. Verschiedene religiöse Übungen und Andachten haben sich gerade in den ländlichen Gebieten herausgebildet. Häufig waren sie aus dem Gebet um günstige Witterung für die Feldfrüchte entstanden. So gab es neben den Flurprozessionen am Markusfest und an den Bittagen⁶⁷, die den Sturm der Aufklärungsbestimmungen während der Montgelaszeit überstanden hatten, und neben dem häufigen Wettersegnen die Übung des sogenannten „Schauerrosenkränzes“, der vom Fest des hl. Johannes Nepomuk (16. Mai) bis zum Fest Mariä Himmelfahrt gebetet wurde, und den weit verbreiteten Brauch des „Frauendreißigers“, der vom Fest Mariä Himmelfahrt bis zum Fest Mariä Namen gehalten wurde.

Welche Formen der Nachmittagsandachten kannte man damals? In einigen Pfarreien wurde am Nachmittag der Sonn- und Feiertage die Vesper gesungen. In manchen Gemeinden war die gemeinsame Vesper nur an den Festtagen und deren Vorabend üblich, während dann an dem Sonntag der Rosenkranz gebetet wurde. An anderen Orten findet man als fast ausschließliche Form der Andacht das Rosenkranzgebet mit zweimaligem sakramentalen Segen. In Rotthalmünster (Dek. Aigen) z. B. war an jedem Samstag um 16 Uhr Litanei; am Vorabend der Frauenfeste und der anderen hohen Festtage so wie an den Festen selbst war Vesper. Sodann war an jedem Sonntag um 12 Uhr

⁶³ J. Rottmayr, *Bischöfliche Generalien . . .*, S. 35 (Nr. 83). Am 4. November 1853 wurde dieser Erlaß erneut eingeschärft, OAP 07904.

⁶⁴ Siehe das Vorwort des Bischofs zum Ritual von 1837, *Liber Ritualis Passaviensis, Pars prima, Passau 1837*, S. IV.

⁶⁵ *Libri Ritualis Passaviensis, Pars prima continens Sacramentarium cum proxime annexis, Passavii 1837; Pars secunda, Benedictionale et Processionale cum annexis, Passavii 1838.*

⁶⁶ Vgl. Fr. X. Zacher, 246.

⁶⁷ Aus Burgkirchen (Dek. Neuötting) z. B. berichtet der Pfarrer (1828), daß Montags in der Bittwoche ein Feldumgang gehalten wird, der von 4 Uhr morgens bis 5 Uhr abends dauert. OAP 08895.

Vesper und anschließend Rosenkranz⁶⁸. Besondere Oktaven wurden mit Segensandachten oder Rosenkranzgebet begangen. Genannt werden die Patronats-, Kirchweih-, Fronleichnams- und Allerseelenoktav. Besondere Andachten sind mit dem Fest und der Verehrung der Jesuitenheiligen Ignatius, Franz Xaver und besonders Aloisius verbunden. Hinzu kommen die Feier des vierzigstündigen Gebets an den Faschingstagen, die Ölbergsandachten in der Fastenzeit, die oft mit Fastenpredigten verbunden waren, das Miserere an den Freitagen der Fastenzeit und die Kreuzwegandacht an den Fastensonntagen. Zu nennen sind noch die Bruderschaften, die vor allem seit der Mitte des Jahrhunderts neu belebt wurden, mit ihren Bruderschaftsfesten und -andachten. Wenn auch nicht alle genannten Andachten in jeder Pfarrei in Übung waren, und wenn auch die Kriegszeiten und die Folgen der Aufklärung und Säkularisation ihre negativen Auswirkungen auf das religiöse Leben des Volkes gehabt hatten, so ergibt das Ganze doch ein buntes Bild lebendiger Frömmigkeit.

Daß die Gefahr eines veräußerlichten Christentums gegeben war, wurde schon erwähnt. Der tiefere Grund dafür lag mit darin, daß die Frömmigkeit des Volkes nicht bewußt und direkt mit der Liturgie und ihrer Mitte in der Feier der Eucharistie in lebendiger Verbindung stand. Weil ihm der Zugang zur Liturgie weithin verschlossen war, hatte sich das Volk in einer Mannigfaltigkeit der Andachten und des religiösen Brauchtums die Ausdrucksmöglichkeiten einer lebendigen Frömmigkeit geschaffen. Hätte hier die Volksmission die Möglichkeit einer notwendigen Korrektur gehabt? Die Volksmission hat hier nicht im Sinn einer beginnenden Liturgiebewegung und -reform gewirkt. Sie deckte sich in ihrem Aufbau, ihren Übungen und Feiern mit dem vorgefundenen Frömmigkeitsempfinden und -ausdruck des Volkes. Nicht zuletzt darin lag die Ursache für ihre große Anziehungskraft auf das Volk.

Es kam in diesem Abschnitt darauf an, die religiöse Situation des Volkes und den Stand der Seelsorge innerhalb des Bistums Passau zu beleuchten, weil allein von daher das Wirken der Volksmission verstanden und beurteilt werden kann. Die Volksmissionare fanden eine geordnete und ausreichende Seelsorge vor, sie fanden eine Bevölkerung, die ‚selbstverständlich‘ katholisch war, d. h. eine Bevölkerung, für welche die Möglichkeit und Gefahr einer Infragestellung des katholischen Glaubens innerhalb ihrer Umwelt noch nicht bestand. Eine dem christlichen Glauben und kirchlichen Leben gleichgültig oder ablehnend gegenüberstehende Haltung fand man nur vereinzelt, und zwar vor allem im Mittelstand der Gebildeten innerhalb des Beamtenstandes. Beim Volk jedoch hatten die Einflüsse der Zeit zur Erschütterung traditionsreicher Ordnungen und Bedrohung christlicher Lebensgestaltung geführt. Jene kam in einer Krise der Erziehung, diese vor allem in einem stärkeren Versagen innerhalb des geschlechtlichen Lebens zum Ausdruck. Bischof Joseph von Riccabona war gegen die religiösen Schäden, die zum großen Teil eine Folge der Säkularisationszeit waren, im Geiste Sailers angegangen. Diesem Geiste zufolge war die Restauration praktisch-seelsorglich orientiert, wobei folgerichtig die Bemühungen zuerst dem Klerus galten, mit dessen Hilfe er dann die Seelsorge im Bistum geordnet, vereinheitlicht

⁶⁸ OAP 08894.

und neu belebt hat. Zur kirchlichen Restauration gehörte ebenfalls im Bistum Passau die Neugründung von Klöstern und das Wirken der Orden.

Neben dem Redemptoristenkloster in Altötting gab es drei Kapuzinerklöster im Bistum, und zwar in Burghausen, das während der Säkularisationszeit Zentralkloster war, in Altötting, wo das Franziskanerkloster 1802 zum Zentralkloster für die Kapuziner bestimmt worden war, und in Neuötting, wo 1845 Kapuziner das ehemalige Franziskanerkloster bezogen. Von besonderer Bedeutung für die Erziehung der weiblichen Jugend wurden die Niederlassungen der Englischen Fräulein im Bistum Passau. Von drei Haupt- oder Mutterklöstern Passau (Niedernburg), Altötting und Burghausen wurden eine große Zahl Filialen gegründet, so daß es 1875, dem Todesjahr des Bischofs Hofstätter, 25 Niederlassungen der Englischen Fräulein im Bistum gab. Auch fanden unter Hofstätter die Barmherzigen Schwestern eine weite Verbreitung in der Diözese, die zehn Niederlassungen im Jahre 1875 zählte. Die Armen Schulschwestern konnten hingegen in dieser Zeit nur drei Niederlassungen im Bistum Passau gründen⁶⁹.

Die Zeit der Volksmissionen, die auf der Reformarbeit des Bischofs Riccabona aufbauen können, fällt ganz in die Regierung des Bischofs Heinrich von Hofstätter. Zwar führte Bischof Hofstätter das Programm einer Erneuerung des kirchlichen Lebens fort⁷⁰, jedoch sowohl seine charakterliche Veranlagung als auch die weitere Entwicklung der Kirchengeschichte seit der Mitte des Jahrhunderts ließen den anfänglichen Geist der katholischen Restauration im Bistum Passau sich nicht weiter entwickeln und die auf ihn gesetzten Hoffnungen nicht voll in Erfüllung gehen. In diese Zeit nun fällt die Bewegung der Volksmission.

2) *Übersicht über die von 1843 bis 1873 im Bistum Passau gehaltenen Redemptoristenmissionen*

In den Jahren 1843 bis 1873 wurden von den Redemptoristen 231 Volksmissionen und 10 Renovationen im Bistum Passau durchgeführt. Nimmt man die seit 1851 jährlichen Predigten während der Karwoche im Passauer Dom hinzu, die vom Bischof als Mission geplant und gedacht waren, so haben die Patres allein im Bistum Passau in diesem Zeitabschnitt 265 Missionsarbeiten ausgeführt. Bis zum Jahre 1874 war das ganze Bistum bis auf eine Pfarrei durchmissioniert worden, was wohl im 19. Jahrhundert in keinem anderen deutschen Bistum gelang. In 37 Pfarreien wurden während dieses Zeitraumes zwei Volksmissionen gehalten, in einer Pfarrei sogar drei. Bis zum Jahre 1866 hatten nur noch sechs Pfarreien keine Mission gehabt, so daß von diesem Zeitpunkt an die zweite Missionswelle im Bistum einsetzte, die dann mit der Vertreibung der Patres aus Deutschland während des Kulturkampfes plötzlich unterbrochen wurde. Im Jahre 1880 konnte dann wieder die erste Volksmission im Bistum Passau seit der Vertreibung der Redemptoristen gehalten werden, und zwar von den Kapuzinern. Seit 1894 nahmen dann wieder die aus der Verbannung zurückkehrenden Redemptoristen die Missionsarbeit im Bistum auf.

⁶⁹ Vgl. Al. Halser, 97—105; Fr. X. Zacher, 195—216; Bistumsschematismen der einzelnen Jahre.

⁷⁰ Vgl. Fr. X. Zacher, 71—269; 471—507.

Im Folgenden wird eine genaue Übersicht über die während den Jahren 1843 und 1873 im Bistum Passau gehaltenen Volksmissionen gegeben. Sie ist aus dem Akt 07058 des Passauer Ordinariatsarchives, aus den Bistums-schematismen der entsprechenden Jahre und aus der Altöttinger Missions-chronik zusammengestellt worden. Der Name, welcher in Klammern hinter dem Pfarrort angegeben ist, bezeichnet das entsprechende Dekanat; die ange-fügte Zahl nennt die Anzahl der Gläubigen. Letztere wird bei den Re-novationen nicht mehr angegeben.

	<i>1843</i>	
Pleiskirchen (Neuötting)	6.— 9. Dezember	1317
	<i>1844</i>	
Engertsham (Fürstenzell)	3.— 8. Februar	1272
Zeilarn (Zimmern)	7.—13. Oktober	2041
Sulzbach (Fürstenzell)	15.—20. Oktober	1512
Reutern (Fürstenzell)	22.—28. Oktober	1774
	<i>1845</i>	
Reichersdorf (Landau)	3.— 9. Mai	344
Obergriesbach (Fürstenzell)	25.—30. Mai	1331
Aufhausen (Landau) mit Filiale Adldorf	23.—29. August	664
Schönau (Arnsdorf)	26. September — 3. Oktober	1370
Simbach (Landau)	16.—21. November	975
Tettenweis (Fürstenzell)	24.—29. November	2136
	<i>1846</i>	
Malgersdorf (Landau)	5.—12. September	1528
Niederhausen (Landau)	25.—30. September	439
	<i>1847</i>	
Birnbach (Pfarrkirchen)	5.—13. März	3728
	<i>1851</i>	
Passau, Predigten im Dom während der Karwoche		
	<i>1852</i>	
Triftern (Pfarrkirchen)	19.—28. März	4030
Passau, Predigten im Dom während der Karwoche		
Aigen	18.—25. April	1459
Obergriesbach (Fürstenzell) (zum 2. Mal)	2.— 9. Mai	1346
Röhrnbach (Waldkirchen)	16.—24. Mai	3781
Neuhaus zur Pfarrei Sulzbach (Fürstenzell)	27. Juni — 4. Juli	1527
Hartkirchen (Aigen)	21.—29. August	1138
S. Oswald (Schönberg)	4.—12. September	2269
Heining (Passau)	14.—22. September	2025
Pocking (Aigen)	26. September — 4. Oktober	1534
Ering (Kirchberg a. I.)	6.—14. Oktober	1162

Birnbach (Pfarrkirchen) (zum 2. Mal)	16.—24. Oktober	3884
Isarhofen (Vilshofen)	30. Oktober — 7. November	950
Regen	16.—26. Oktober	3224
Bischofsmais (Regen)	30. Oktober — 7. November	1847
Rinchnach (Regen)	9.—17. November	1710

1853

Egglham (Aidenbach)	19.—25. Februar	1888
Aidenbach	1.— 8. März	1315
Beutelsbach (Aidenbach)	9.—17. März	1295
Passau, Predigten im Dom während der Karwoche		
Hauzenberg (Oberzell)	31. März — 10. April	4360
Untergriesbach (Oberzell)	13.—21. April	3117
Oberzell	23. April — 1. Mai	2099
Eyberg (Zimmern)	4.—12. Mai	369
Zimmern	4.—12. Mai	321
Walburgskirchen (Pfarrkirchen)	14.—22. Mai	591
Ruhstorf (Fürstenzell)	24. Mai — 1. Juni	843
Vornbach (Fürstenzell)	2.—10. Juni	581
Mittich (Aigen)	11.—19. Juni	810
S. Johanskirchen (Arnsdorf)	2.—10. Juli	2008
Waldhof (Pfarrkirchen)	12.—20. Juli	276
Dietersburg (Arnsdorf)	12.—20. Juli	800
Weihmörting (Aigen)	20.—28. August	1330
Karpfham (Fürstenzell)	31. August — 8. September	1369
Hofkirchen	21.—29. September	1871
Nößlbach (Hofkirchen)	11.—19. Oktober	797
Winzer (Hofkirchen)	22.—30. Oktober	1409
Arnsdorf	10.—18. November	2365

1854

Malching (Kirchberg a. I.)	10.—17. Februar	1060
Würding (Aigen)	19.—26. Februar	1262
Kirchham (Aigen)	1.— 8. März	1196
Roßbach (Arnsdorf)	10.—17. März	1170
S. Mariakirchen (Arnsdorf)	19.—26. März	1414
Grafendorf (Arnsdorf)	29. März — 5. April	423
Passau, Predigten im Dom während der Karwoche		
Alzgern (Neuötting)	20.—28. April	1052
Mehring (Burghausen)	20.—28. April	1102
Burgkirchen a. d. Alz (Burghausen)	30. April — 7. Mai	404
Zwiesel (Regen)	29. Juni — 9. Juli	3817
Frauenau (Regen)	13.—21. Juli	1367
Langdorf (Regen)	23.—30. Juli	866
Uttigkofen (Aidenbach)	27. August — 3. September	1875
Galgweis (Aidenbach)	7.—14. September	2829
Dornach (Aidenbach)	17.—24. September	601
Eichendorf (Expos. v. Dornach)	17.—24. September	1320
Simbach (Landau) (zum 2. Mal)	24. September — 1. Oktober	1046

Lalling (Hofkirchen)	4.—11. Oktober	1657
Auerbach (Hofkirchen)	15.—22. Oktober	1219
Grättersdorf	25. Oktober — 3. November	1978

1855

Osterhofen (Vilshofen)	2.—10. Februar	1193
Windorf (Aicha v. W.)	1.— 8. März	1013
Aukirchen (Aidenbach)	11.—18. März	1416
Aldersbach (Aidenbach)	22.—29. März	514
Passau, Predigten im Dom während der Karwoche		
Kirchdorf b. Osterhofen (Vilshofen)	22. April — 1. Mai	1969
Ramsdorf (Aidenbach)	2.—10. Mai	1000
Aholming (Vilshofen)	13.—21. Mai	1013
Thurmansbang (Aicha v. W.)	12.—19. Juli	1880
Preying (Aicha v. W.)	22.—29. Juli	451
Unterneukirchen (Neuötting)	12.—19. August	1066
Zeilarn (Zimmern) (zum 2. Mal)	2.— 9. September	2103
Tittling (Aicha v. W.)	14.—23. September	2427
Malgersdorf (Landau) (zum 2. Mal)	23.—30. September	1429
Nöham (Pfarrkirchen)	3.—10. Oktober	437
Neuhofen (Arnsdorf)	14.—20. Oktober	493
Außernzell (Aicha v. W.)	21.—28. Oktober	825
Iggensbach (Hofkirchen)	1.— 8. November	1338
Schwannenkirchen (Hofkirchen)	11.—18. November	1266

1856

Unterdietfurt (Zimmern)	13.—20. Februar	1159
Geratskirchen (Zimmern)	24. Februar — 2. März	691
Mitterskirchen (Zimmern)	5.—12. März	1330
Passau, Predigten im Dom während der Karwoche		
Höhenstadt (Fürstenzell)	30. März — 6. April	1484
Holzkirchen (Fürstenzell)	11.—20. April	2923
Dorfbach (Aidenbach)	24. April — 1. Mai	754
Freyung (Waldkirchen)	13.—22. Juni	2110
Unterkreuzberg (Waldkirchen)	25. Juli — 1. August	587
Mauth (Waldkirchen)	5.—12. August	1521
Innernzell (Schönberg)	24.—31. August	1605
Kirchdorf im Wald (Regen)	3.—10. September	1555
Kirchberg (Regen)	14.—23. September	2153
Perach (Neuötting)	3.— 8. September	238
Burghausen	29. September — 9. Oktober	2511
Pleinting (Vilshofen)	12.—21. Oktober	2295
Künzing (Vilshofen)	25. Oktober — 2. November	1695
Aich a. d. Donau (Vilshofen)	5.—12. November	331

1857

Asbach (Aigen)	1.— 8. März	704
Kößlarn (Aigen)	11.—19. März	1872
Rotthalmünster (Aigen)	22.—31. März	2173
Passau, Predigten im Dom während der Karwoche		

Tiefenbach (Passau)	17.—26. April	2257
Herzogsreut (Waldkirchen)	23.—30. Juli	788
Wollaberg (Waldkirchen)	2.—11. August	2091
Grainet (Waldkirchen)	15.—25. August	3051
Straßkirchen (Passau)	30. August — 6. September	1308
Thyrnau (Passau)	8.—16. September	1294
Wegscheid (Obernzell)	27. September — 6. Oktober	4376
Breitenberg (Obernzell)	11.—19. Oktober	4080
Neureichenau (Obernzell)	25. Oktober — 2. November	2264
Uttlau (Aidenbach)	15.—22. November	906
Marktl (Kirchberg a. Inn)	16.—24. November	519
Rainding (Aidenbach)	5.—12. November	968
Haarbach (Aidenbach)	25. November — 2. Dezember	1092

1858

Stubenberg (Kirchberg a. Inn)	28. Februar — 7. März	278
Wittibreit (Pfarrkirchen)	28. Februar — 7. März	950
Münchham (Kirchberg a. Inn)	10.—17. März	488
Kirn (Kirchberg a. Inn)	10.—17. März	823
Weng (Pfarrkirchen)	19.—26. März	888
Passau, Predigten im Dom während der Karwoche		
Dommelstadl (Fürstenzell)	8.—15. April	948
Neukirchen a. Inn (Fürstenzell)	8.—15. April	1045
Fürstenzell	18.—25. April	2042
Grafenau (Schönberg)	14.—23. Juli	2286
Hohenau (Waldkirchen)	25. Juli — 4. August	2236
Schönberg	8.—17. August	2216
Kammern (Landau)	29. August — 5. September	1027
Ettling (Landau)	8.—16. September	1140
Zeholfing (Landau)	19.—26. September	750
Geratskirchen (Zimmern) Renov.	24.—28. Oktober	

1859

Halsbach (Burghausen)	20.—27. Februar	1796
Margarethenberg (Filiale v. Halsbach)	20.—27. Februar	800
Feichten (Burghausen)	10.—17. März	1086
Wald a. d. Alz (Burghausen)	10.—17. März	245
Passau, Predigten im Dom während der Karwoche		
Perlesreut (Waldkirchen)	8.—19. September	4121
Hutthurm (Waldkirchen)	23. September — 2. Oktober	2950
Neukirchen vorm Wald (Aicha v. W.)	5.—12. Oktober	1501

1860

Winhöring (Neuötting)	26. Februar — 4. März	1616
Reischach (Neuötting)	7.—14. März	1435
Hirschhorn (Zimmern)	18.—25. März	1010
Gern (Zimmern)	18.—25. März	252
Heiligenkreuz (Burghausen)	15.—22. April	556
Tyrlaching (Burghausen)	22.—29. April	648
Raitenhaslach (Burghausen)	24. April — 1. Mai	829

Passau, Predigten im Dom während der Karwoche		
Otterskirchen (Aicha v. W.)	8.—17. September	2339
Kellberg (Passau)	20.—27. September	1363
Gottdorf (Oberzell)	30. September — 7. Oktober	655
<i>1861</i>		
Thann (Zimmern)	17.—24. Februar	1537
Postmünster (Pfarrkirchen)	27. Februar — 6. März	1324
Pfarrkirchen	10.—19. März	3451
Passau, Predigten im Dom während der Karwoche		
Sonnen (Oberzell)	22.—28. August	800
(Filiale von Breitenberg)		
Waldkirchen	30. August — 8. September	5022
Altötting (Neuötting)	6.—15. Oktober	2297
Landau	27. Oktober — 6. November	3197
<i>1862</i>		
Neuötting	9.—18. März	2448
Burgkirchen a. Wald (Neuötting)	23. März — 1. April	2542
Kastl (Neuötting)	4.—11. Mai	1196
Haardorf (Vilshofen)	22.—29. Juni	407
Niederalteich (Hofkirchen)	14.—21. September	1201
Hengersberg (Hofkirchen)	25. September — 5. Oktober	2004
Seebach (Hofkirchen)	8.—15. Oktober	1570
Vilshofen	1.—11. November	3623
<i>1863</i>		
Altötting (Neuötting) Ren.	15.—19. März	
Passau, Predigten im Dom während der Karwoche		
Vilshofen Renov.	8.—12. April	
Eggldham (Aidenbach) (zum 2. Mal)	15.—23. April	1878
Zenting (Aicha v. W.)	23.—30. August	988
Schöllnach (Aich v. W.)	2.— 9. September	1667
Ranfels (Aicha v. W.)	13.—20. September	372
Garham (Hofkirchen)	13.—20. September	940
Oberkreuzberg (Schönberg)	4.—11. Oktober	1793
Aicha vorm Wald	15.—25. Oktober	3317
Holzkirchen (Fürstzell)	13.—22. November	3043
(zum 2. Mal)		
<i>1864</i>		
Haiming (Burghausen)	6.—13. März	1293
Marktl (Kirchberg a. I.) Renov.	14.—17. März	
Passau, Predigten im Dom während der Karwoche		
Rogglfing (Zimmern)	3.—10. April	739
Wurmansquick (Zimmern)	3.—10. April	737
Reut (Kirchberg a. I.)	13.—20. April	981
Taubenbach (Kirchberg a. I.)	22.—29. April	482
Eggstetten (Kirchberg a. I.)	22.—29. April	406
Marienberg (Burghausen)	26. Juni — 3. Juli	822
(Filiale v. Raitenhaslach)		

Kößlarn (Aigen) (zum 2. Mal)	4.—11. September	1927
(Filiale von Galgweis)		
Walchsing (Aidenbach)	9.—16. Oktober	1000
Simbach a. Inn (Kirchberg a. I.)	18.—27. November	2904

1865

Walburgskirchen (Pfarrkirchen)	19.—25. März	667
(zum 2. Mal)		
Passau, Predigten im Dom während der Karwoche		
Schwannenkirchen (Hofkirchen) (zum 2. Mal)	30. April — 7. Mai	1179
Kirchdorf a. I. (Kirchberg a. I.)	12.—19. Oktober	1103
(zum 2. Mal)		
Kirchberg a. I.	22.—29. Oktober	2284
Prienbach (Filiale von Kirchberg a. I.)	1.— 8. November	483

1866

Passau, Predigten im Dom während der Karwoche		
Ering (Kirchberg a. I.) Renov.	7.—11. September	

1867

Passau, Predigten im Dom während der Karwoche		
Zwiesel (Regen) (zum 2. Mal)	8.—15. September	4454
Fürstenstein Kuratbenefizium zu Aicha v. Wald	19.—26. September	
Neukirchen v. Wald (Aicha v. W.)	29. September — 6. Oktober	1542
(zum 2. Mal)		
Eging (Filiale von Aicha v. W.)	23.—30. Oktober	1234

1868

Geratskirchen (Zimmern) (zum 2. Mal)	22.—29. März	669
Passau, Predigten im Dom während der Karwoche		
Mettenhausen (Landau)	3.—11. September	452
Unteriglbach (Fürstenzell) (Filiale von Holzkirchen)	1.— 9. November	788
Wollaberg (Waldkirchen) (zum 2. Mal)	20.—29. September	1966

1869

Passau, Predigten im Dom während der Karwoche		
Wollaberg (Waldkirchen) Renov.	14.—19. März	
Haunersdorf (Landau)	4.—11. April	294
Perlesreut (Waldkirchen) (zum 2. Mal)	1.— 9. Mai	4462
Feichten (Burghausen) (zum 2. Mal)	15.—23. Mai	1134
Aigen (zum 2. Mal)	22.—31. Oktober	1460
Kirchham (Aigen) (zum 2. Mal)	3.—11. November	1170
Dorfbach (Aidenbach) (zum 2. Mal)	26. Mai—3. Juni	915
Würding (Aigen) (zum 2. Mal)	6.—15. Juni	1258

225

1870

Kirchberg-Simbach a. I. (zum 2. Mal)	5.—13. März	3515
Wald a. d. Alz (Burghausen)	13.—20. März	262
(zum 2. Mal)		
Passau, Predigten im Dom während der Karwoche		
Perlesreut (Waldkirchen) Renov.	1.— 8. April	
Aufhausen (Landau) (zum 2. Mal)	2.— 9. Oktober	852
Engertsham (Fürstenzell)	16.—25. Oktober	1358
(zum 2. Mal)		
Wald a. d. Alz (Burghausen) Renov.	31. Oktober — 1. November	

1871

Höhenstadt (Fürstenzell) (zum 2. Mal)	26. Februar — 7. März	1377
Mauerberg (Filiale von Burgkirchen	12.—19. März	501
a. W.) (Neuötting)		
Passau, Predigten im Dom während der Karwoche		
Kirn (Kirchberg a. I.) (zum 2. Mal)	16.—23. April	546
Münchham (Kirchberg a. I.)	26. April — 3. Mai	546
(zum 2. Mal)		
Hader (Filiale von Tettenweis) (Für-	4.—11. Juni	646
stenzell)		
Peterskirchen (Filiale von S. Johannis-	2.— 9. Juli	963
kirchen) (Arnsdorf)		
Mittich (Aigen) (zum 2. Mal)	3.—10. September	852
Stammham (Kirchberg a. I.)	24. September — 3. Oktober	1467
Aholming (Vilshofen) (zum 2. Mal)	8.—17. Oktober	1102
Lalling (Hofkirchen) (zum 2. Mal)	22.—31. Oktober	2048
Pitzling (Aidenbach)	5.—14. November	981

1872

Mittich (Aigen) Renov.	3.— 7. Januar	
Passau, Predigten im Dom während der Karwoche		
Obergriesbach (Fürstenzell)	14.—23. April	1538
(zum 3. Mal)		
Pitzling (Aidenbach) Renov.	2.— 9. Juni	
Hofkirchen (zum 2. Mal)	25. August — 1. September	1911
Eggldham (Aidenbach) (zum 2. Mal)	8.—18. September	1931
Hauzenberg (Obernzell) (zum 2. Mal)	20.—29. September	3644
Kößlarn (Aigen) (zum 2. Mal)	13.—22. Oktober	1968
Wittibreut (Pfarrkirchen)	10.—17. September	1088
(zum 2. Mal)		
Expositur Osterhofen (Vilshofen)	25. Oktober — 3. November	1561

1873

Ettling (Landau) (zum 2. Mal)	1.— 9. März	1190
Weng (Pfarrkirchen) (zum 2. Mal)	25. März — 1. April	909
Passau, Predigten im Dom während der Karwoche		
Buchhofen (Vilshofen)	12.—19. März	461
Heiligenstadt (Neuötting) (Benefi-	20.—27. April	
zium, das zur Pfarrei Burgkirchen		
a. W. gehört)		

Aus der vorhergehenden Tabelle kann man drei Missionsphasen in dem Zeitraum von 1843 bis 1873 gut erkennen. Die erste Periode, die von 1843 bis 1847 anzusetzen ist, bringt für das Bistum Passau noch wenige Volksmissionen. In diesen ersten Jahren sind es vor allem das Erzbistum München und Freising und das Bistum Regensburg, welche die Missionsarbeit der Redemptoristen in Anspruch nehmen. Die zweite Periode umfaßt die fünfziger Jahre. In dieser Zeit erlebt die Volksmission im Verlauf des 19. Jahrhunderts ihren Höhepunkt. Dies gilt besonders auch für das Bistum Passau. Über die Hälfte aller im Bistum von 1843 bis 1873 durchgeführten Volksmissionen, nämlich 128, wurden in diesen Jahren gehalten. Die dritte Periode ist vor allem durch den zahlenmäßigen Rückgang der Missionen gekennzeichnet. Die Anzahl der jährlichen Missionen sinkt in den Jahren 1867, 1868 und 1870 auf vier. Im Jahre 1871 konnten noch einmal 11 Missionen gepredigt werden, jedoch brachte dann das übernächste Jahr, 1873, das plötzliche Ende der Missionsbewegung.

Wenn Alfons v. Liguori für jede Mission eine Renovation vorsah und vorschrieb, so fällt auf, daß im Bistum Passau bei den 231 Volksmissionen nur 10 Renovationen gehalten wurden. Der Grund ist in der Hauptsache in der großen Nachfrage nach Missionen einerseits und den begrenzten Arbeitskräften andererseits zu sehen. Nach dem Willen des Passauer Bischofs sollten zuerst alle Pfarreien durchmissioniert werden, bevor man mit den Renovationen begann.

3) Die Volksmissionen im Bistum Passau während der vierziger Jahre

Weil das Ordinariat über jede Volksmission einen ausführlichen Bericht vom jeweiligen Pfarrvorstand verlangte, sind wir über den Verlauf und den Erfolg der Missionen aus der Sicht des Pfarrers gut unterrichtet⁷¹. Die erste Volksmission der Redemptoristen im Bistum Passau wurde in Pleiskirchen (Dek. Neuötting) vom 6. bis 9. Dezember 1843 gehalten. Die Gemeinde zählte damals 1317 Gläubige, für deren Seelsorge neben dem Pfarrer noch ein Kooperator bestellt war. Fünf Patres, P. Franz Bruchmann, P. Joseph Niemetz, P. Friedrich Poesl, P. Martin Schöllhorn und P. Vinzenz Schmoranzer predigten diese Mission. In dem Missionsbericht des Pfarrers Sebastian Ruestorfer an das Ordinariat vom 13. Januar 1844 wird erwähnt, daß mehrere hundert Personen von nah und fern die Mission mitgemacht haben, so daß bei den Predigten Kirche und Kirchhof voller Zuhörer waren. Wegen des großen Beichtandranges der Pfarrkinder konnten nur wenige Fremde zur Beicht gehen. Als Erfolg der Mission wird berichtet, daß schändliche Bekanntschaften bisher aufgehört hätten, und daß weitaus die meisten nun die „Satzenszusammenkünfte“, gemeint sind die Tanzveranstaltungen, scheuen würden. Eigens wird hervorgehoben, daß jetzt an allen Sonn- und Feiertagen mehrere zu den Sakramenten gingen. Zum Schluß spricht der Pfarrer die Hoffnung aus, „daß diese Umänderung auch Bestand habe“⁷². In der Missionschronik von Altötting heißt es, daß seit dieser Mission die Leute aus Pleiskirchen

⁷¹ Missionsberichte über die Volksmissionen in den Jahren 1843 bis 1847, OAP 09117; 08796; RPAG ChrAÖ, III, 121—139.

⁷² OAP 09117.

alle vier bis sechs Wochen, manche sogar alle acht Tage, bei den Redemptoristen in dem ungefähr sechs Kilometer entfernten Altötting zu den Sakramenten gingen⁷³.

Schon die ersten Missionen lösten eine ungeheure Bewegung aus. So drohte in Engertsham bei der Mission im Jahre 1844 wegen des großen Zustromes der Leute die Empore einzubrechen, so daß jede Predigt sowohl in der Kirche wie auch auf dem Friedhof gehalten werden mußte. Der Pfarrer berichtet über den großen Andrang: „An das Gewinsel und laute Aufschreien konnte man sich fast gewöhnen. Am Befinden möchten allerdings mehrere Schaden genommen haben. So wird unter anderem der Tod einer Bäuerin in Sulzbach und das schreckliche Drücken, das dieselbe vorher erlitt, in eine teilweise Verbindung gebracht“⁷⁴. Weil die Mission durch die Missionsfeiern ganz bewußt bis zum Schlußtag mit der Generalkommunion der Männer und den nachmittägigen Schlußfeierlichkeiten eine Steigerung erfuhr, wuchs die Teilnahme aus den Nachbarorten ständig und erreichte ihren Höhepunkt am letzten Tag der Mission. So schreibt der Pfarrer von Zeilarn (Mission 1844), seine Gemeinde mit 2041 Gläubigen war die dritte im Bistum, in welcher die Volksmission gehalten wurden: „Am Schlußsonntag mögen über 5000 den Predigten im Freien zugehört haben . . . Der Eifer und Bußsinn des Volkes, namentlich der jungen Mannspersonen, war rühmenswert“. Nur einzelne nahmen nicht an der Mission teil, berichtet der Pfarrer. Hingegen war der Andrang aus den Nachbarorten auf die Beichtstühle so groß, daß nicht allen beichtgehört werden konnte⁷⁵.

Am 18. Januar 1845 sandte das Passauer Ordinariat einen ersten Bericht an die königliche Regierung von Niederbayern in Landshut über die ersten fünf Missionen, die seit Ende 1843 im Bistum gehalten worden waren. In diesem Bericht wird die lebhafteste Teilnahme der Bevölkerung und der allgemein tiefe und große Eindruck, den die Volksmissionen gemacht hätten, hervorgehoben. „Durch populäre, nachdrucksvolle Verkündigung des göttlichen Wortes aus dem Munde frommer, im allgemeinen Vertrauen stehender Ordenspriester wurden die wichtigsten Wahrheiten der Religion aufs neue mit Innigkeit und Wärme vom christlichen Volk aufgefaßt, die Gemüter erschüttert und die schlummernden Gewissen erweckt. Durch Spendung der hl. Sakramente aber ging eine sittliche Reinigung und Erneuerung in Kindern und Erwachsenen ledigen und verheirateten Standes vor, und die heilsamen Folgen im Ganzen sind: Wiederbelebung des religiösen, tugendhaften Sinnes, Abstellung sittlicher Unordnungen, des ausschweifenden Lebens der Jugend, der Nachtschwärmereien, Wiederherstellung christlicher Ordnung und Zucht in Familien und ganzen Ortschaften, neu angeregter und befestigter Gehorsam gegen Eltern und Vorgesetzte, geistliche und weltliche Obern, Wiederbeginn eines stillen, arbeitssamen, mäßigen Lebens und Erweckung des Sinnes für jede häusliche und gemeinnützige Tugend“. Zum Segen für Staat und Kirche sollten diese Missionen der Redemptoristen eine weite Verbreitung finden. Der Staat möge diese Übungen begünstigen, „umso mehr, als täglich von allen Seiten einkommende Berichte von geübten

⁷³ RPAG ChrAÖ, III, 124.

⁷⁴ OAP 09117.

⁷⁵ Ebd.

Gewalttaten, Raubanfällen, groben Körperverletzungen, Brandlegung und Mord einen traurigen Beweis liefern, wie tief im Volk die Sittlichkeit gesunken, und wie sehr es an der Zeit sei, durch außerordentliche Anmahnungen die schlummernden Gewissen zu wecken und zu retten, was zu retten ist. Schließlich bemerken wir, daß die Volksmission bei dem noch gläubigen Teil der Diözesanen solchen Beifall findet, daß bereits mehrere Gemeinden freiwillig und ohne äußeren Anlaß ihre Seelsorger dringend baten, ihnen solche halten zu lassen“⁷⁶. Wenn auch die Volksmissionen laut Missionsberichten oft eine erstaunliche Wirkung hatten, so wird man aber nach fünf Missionen noch nicht zu solch einem begeisterten Urteil über sie kommen können. Dieses Urteil wird zum Teil die aufschlußreiche Schilderung eines damaligen idealen Wunsch- und Vorstellungsbildes christlichen Lebens darstellen. Wenn hier die Rede ist von „dem noch gläubigen Teil der Diözesanen“, so wird man wohl damit sicher nicht haben zum Ausdruck bringen wollen, daß ein großer Teil des Bistums im Glauben bedroht oder sogar vom Glauben abgefallen sei, sondern daß die Sittlichkeit innerhalb des Volkes zerfalle, welchem Prozeß die Volksmission wirksamen Einhalt gebieten könne.

Worin das Ordinariat Sinn, Bedeutung, Notwendigkeit und Aufgabe der Volksmission sah, geht noch eindeutiger aus dem Passauer Bericht an die Regierung Niederbayerns über die Missionen, die während der zweiten Hälfte des Jahres 1845 gehalten worden waren, hervor. „Unsere Zeit ist bei allem Guten, das hier und dort sich reget, eine in religiöser und sittlicher Hinsicht sehr verkommene und tief gesunkene Zeit. Religiöser Unglaube hat wirklich selbst das gemeine Volk ergriffen. Mangel an Gottesfurcht und Gewissenhaftigkeit und großes Sittenverderbnis sind hiervon die natürlichen, traurigen Folgen. Den Beweis hierfür liefert die Tagesgeschichte, liefert, um nur einiges zu nennen, das so allgemein verbreitete wilde Fleischesleben und die enorme Zahl unehelicher Geburten, liefert die große Menge von Verbrechen, die unaufhörlich zu Tage kommen, als: Einbrüche, Diebstähle, Raub, insbesondere Erbrechung und Plünderung Gott geweihter Gebäude, sohin ruchloser Frevel selbst gegen das Allerheiligste, liefern die fast allgemein gewordenen, arges Sittenverderbnis mit sich führenden und jedem Laster und Verbrechen günstigen Nachtschwärmereien, besonders von Seite der Jugend, liefern die Zügellosigkeit und Ausschweifungen derselben Jugend bei öffentlichen Vergnügungen, wo übermütige Schwelgerei und Trunkenheit, und in deren Folge Anfachung von Streitigkeiten, Ausbrüche grimmiger Zornwut, Entfaltung zur Rache, Ergreifung von Mordinstrumenten, tödliche Verwundung und selbst unmenschliche Tötung so häufig die schauderregenden Folgen sind. Wahrlich Ereignisse, durch welche man sich aus dem Zeitalter christlicher Kultur in die Zeiten heidnischer Verwilderung und barbarischer Rohheit zurückversetzt glauben möchte“. Als Fehler und Sünden der Zeit werden weiterhin aufgezählt: „Mangel an Berufstreue, Arbeitsamkeit, Häuslichkeit und Sparsamkeit, unbändige Genußsucht, Schwelgerei, dadurch herbeigeführte Zerrüttung des Hauswesens, hieraus entspringender ehelicher Unfrieden, schlechte Kinderzucht, steigende Verschlimmerung des Dienstbotenstandes, Unredlichkeit und Gewissenlosigkeit im täglichen Verkehr, Betrug, Ungerechtigkeit, Wucherei, die immer mehr über-

⁷⁶ Handschriftliche Vorlage im OAP 09117.

handnehmen und das Unglück der Zeit vermehren“. Dieses tiefe sittliche Verderben der Zeit müsse jeden denkenden Beobachter mit Angst und Sorge über die Gegenwart und vor der Zukunft erfüllen, dies in besonderem Maße, wenn man die mangelnde Gottesfurcht, die Zuchtlosigkeit, den Ungehorsam und Trotz der Jugend sähe. Als der Größe des Unheils angemessenes Mittel gegen diese Übelstände wird nun die Volksmission angesehen. „Die gewöhnlichen Mittel reichen hier nicht aus; ungewöhnlicher, außerordentlicher bedarf es, weil die Krankheit eine außerordentliche ist. Göttliche Machtrufe, Donnerstimme aus höherer Welt, zwar kommend durch Menschen, aber nicht aus gewöhnlichem, sondern ungewöhnlichem Munde, werden erfordert, um die vom Sinnenrausch Betäubten und in geistigen Todesschlaf Versunkenen aufzurütteln aus ihrer Betäubung und aus ihrem Todesschlaf zu wecken“. Die Menschen müßten zur klaren Erkenntnis ihrer vielen und schweren Verschuldungen und zu „ernstem Reuegefühle über dieselben“ gebracht werden. Dem müßte der tatkräftige Entschluß folgen, „dem bisherigen, nicht nur der Lehre und den Grundsätzen des Christentums ganz und gar widerstrebenden, sondern auch die menschliche Würde und Bestimmung gänzlich verleugnenden Leben zu entsagen, und eine neue Periode des menschlichen und christlichen Daseins zu beginnen“. Die Aufgabe der Volksmission sei also zuerst „Belehrung und Ermahnung“. Jedoch genüge das nicht. „Die Sünde nämlich hat die menschlichen Seelen verunreinigt, die Gewissen verwüstet, den göttlichen Frieden dem Sünder aus dem Herzen geraubt und gegen Gott ihn scheu gemacht. Angst und Furcht lastet drückend auf ihm, und er kann die quälenden Gewissensbisse und das peinliche Gefühl der Verdammung nicht loswerden, wenn es ihm nicht gestattet ist, alle seine Seelenwunden einem Gottesmann, zu dem er unbedingtes Vertrauen haben kann, aufzudecken, und wenn nicht ein alle Gewissensschmerzen heilendes, tröstendes Gotteswort aus dem Munde desselben Gottesmannes in seine geängstigte Seele ertönt“. Die Missionare könnten aber nur dann die Menschen „im Namen Gottes von der drückenden Sündenbürde entlasten“, wenn die Pönitenten aufrichtig und vollständig ihr Gewissen eröffneten. Darum seien die sogenannten General- oder Lebensbeichten unumgänglich notwendig zur „Entsündigung, Reinigung und Aussöhnung mit Gott“, wie auch zu einer „vollen Beruhigung“ des Gewissens. „Wozu noch als Schlußstein zu kommen hat die Spendung und der Empfang des Allerheiligsten zur gänzlichen Wiederherstellung, Neubelebung und Stärkung der Gereinigten und mit Gott Versöhnten“. Zusammenfassend wird dann die Volksmission folgendermaßen beschrieben. „Nicht also bloß Unterricht und Verstandesbelehrung, sondern auch vielfach wiederholte, mächtige Anregung und Bearbeitung des menschlichen Herzens und Willens durch dringende Aufforderungen und Ermahnungen, herzliche Zusprüche, feierliche Gottesdienste, glühende Gebete, oder: die auf solche Weise zu bewirkende Einleitung und Durchführung eines totalen, geistigen Erleuchtungs-, Reinigungs- und Erneuerungsprozesses aller im Ganzen und im Einzelnen. Folglich eine ganze Reihe verschiedenartiger, mehrere Tage hindurch fortgesetzter geistlicher Übungen ist nötig, um den Endzweck zu erreichen, und das beabsichtigte große Werk sittlicher Umwandlung zu realisieren“⁷⁷.

⁷⁷ Handschriftliche Vorlage im OAP 09117.

Der etwas schwülstige, übertriebene Stil war der damaligen Zeit fast allgemein eigen. Und um den Staat, von dessen Erlaubnis ja die Durchführung der Volksmissionen mitabhing, die unbedingte Notwendigkeit dieser Seelsorgsform zu beweisen, hat man das Situationsbild bewußt mit krassen Farben und starken Strichen gemalt. Der ungewöhnlichen Größe des Übels, die behauptet wurde, müßten eben ungewöhnliche Mittel zur Besserung entgegengesetzt werden. Dies ist die einfache Beweisführung, die den Gegnern der Volksmission damals immer wieder vorgelegt wurde, auch jenen, welche die ordentliche Pfarrseelsorge allein für ausreichend hielten, und die in so außergewöhnlichen Mitteln sogar eine gefährliche Konkurrenz für die Seelsorgsarbeit des Pfarrklerus sahen.

Auffallend ist, daß in den weitaus meisten Berichten und Schilderungen der damaligen Zeit ein starker Pessimismus vorherrschend ist. Wird man dieser Tatsache mit dem Hinweis auf ungewollte oder auch etwas beabsichtigende Übertreibung, oder mit der Feststellung eines zu allen Zeiten bestehenden sittlichen Notstandes gerecht? Sicherlich wird man sagen können, daß die revolutionären Bewegungen, politischen Umwälzungen und Neubildungen stattlicher Ordnungsgefüge am Ende des 18. und im Verlauf des 19. Jahrhunderts, so wie auch die Auflösung des Kirchenwesens in Deutschland durch die Säkularisation festgefügte, überlieferte Ordnungen in Frage gestellt und damit auch eine Unsicherheit im sittlichen Verhalten hervorgerufen hatten. Ob und welchen Einfluß die Auswirkungen der Denkrichtungen der Moderne im Rationalismus, Empirismus und Aufklärung auf die Glaubenshaltung und auf das praktische Leben der damaligen Gebildeten gehabt hatten, wäre eine eigens zu erörternde Frage. Die Volksmissionen galten aber zum weitaus größten Teil der rein ländlichen Bevölkerung. Hier wird man außer der durch die Zeitumstände bedingten stärkeren Belastung und Bedrohung sittlicher Entscheidungen keinen besonderen Tiefstand des religiösen und sittlichen Lebens im Vergleich mit anderen Zeiten feststellen können. Vielmehr macht sich in den vielen Berichten und Schilderungen, die eine besondere sittliche Verwilderung in der damaligen Zeit festzustellen behaupten, der Einfluß der Aufklärung bemerkbar, die ja Religion vorwiegend in der Sittlichkeit aufgehen ließ. So ist auch diese vom Ordinariat Passau gegebene Erklärung über Notwendigkeit, Aufbau und Ziel der Volksmission von Gedanken der Aufklärung mitbestimmt, was besonders in den Ausführungen über die Sakramente und in der Definition der Volksmission deutlich wird, hatte man doch letztere hauptsächlich als das „große Werk sittlicher Umwandlung“ gekennzeichnet.

Die Schilderung der sittlichen Umwandlung der Gemeinde nimmt dann auch jeweils den größten Raum der einzelnen Missionsberichte ein. So schreibt Pfarrer Joseph Huber am 18. Dezember 1845 aus Simbach, wo ein Monat zuvor Mission gewesen war: „Eltern und Vorgesetzte sind gewissenhafter in Erfüllung der Pflicht der Aufsicht und Erziehung. Sie selbst geben ein besseres Beispiel, hängen nicht mehr so sehr der Genußsucht nach und dem Vergnügen, sondern mehr gilt ihnen jetzt die Sorge für die Familie. Mancher Familienvater, der dem Spiele und Trunke ergeben war, meidet diese üble Gewohnheit, arbeitet und obliegt seinen Standespflichten. Alle sind fröhlich und vergnügt an Sonn- und Feiertagen, jetzt vielleicht mehr als sonst, aber man artet nicht mehr aus, und schon vor der Polizeistunde sind die Gast-

zimmer leer“. Jahrelang bestandene Feindschaften wurden aufgehoben. „Kinder und Dienstboten sind williger und gehorsamer, zeigen mehr religiösen Sinn, mehr Freude und Bedürfnis nach edleren Gütern als nach irdischen Genüssen, sind zufriedener mit ihrem Stand. Das übermütige, genußsüchtige und ausschweifende Leben ist, wenn auch nicht behoben, so doch stark gemindert“. Die meisten haben ihre sündhaften Verhältnisse aufgegeben und meiden auch die Gelegenheiten, die sie wieder verführen könnten. „Die Bande der Sünde sind zerrissen, in denen sie so lange zu ihrem eigenen und anderer Verderben gelebt haben. Sie zeigen einen besseren Sinn und sittlicheren Wandel“⁷⁸. Bedenkt man, daß zwischen der Mission und der Abfassung dieses Berichtes ein knapper Monat liegt, wird man sich der Relativität dieser Aussagen bewußt. Man erkennt aber aus ihnen die Ausrichtung und Zielsetzung der Mission, und den Erfolg, den sie zumindest innerhalb ihrer unmittelbaren zeitlichen Einflußsphäre hatte. Infolge der Mission wurde innerhalb des Bistums Passau zuerst in Tettenweis (1845) ein Jünglings- und Jungfrauenverein gegründet. Bei einer Gesamtzahl von 2136 Gläubigen zählte der Jünglingsbund zwei Monate nach der Mission 43 und der Jungfrauenbund 137 Mitglieder⁷⁹. Von da an sollte die Einführung und Belebung dieser Standesbündnisse während der Missionen bis in die sechziger Jahre hinein zur Regel werden.

Das äußere Bild, welches schon diese ersten Missionen zeigen, ist überall dasselbe. Die Pfarreien machen fast vollzählig die Mission mit. Im Missionsbericht aus Obergriesbach (4. Juni 1845) heißt es: „Nur ganz wenige werden sein, welche während dieser Tage die Sakramente nicht empfangen“⁸⁰. Und der Pfarrer von Schönau, Joseph Münch, schreibt, daß außer „wenigen Individuen“ alle Pfarrkinder die Mission mitgemacht haben⁸¹. Aus der nahen und weiteren Umgebung zieht die Volksmission regelmäßig eine große Zahl von Besuchern an, so daß die Missionare in Dörfern mit einigen hundert Einwohnern oft mehrere tausend Zuhörer haben. So nahmen bei der Mission in Reichersdorf (1845), das damals 344 Einwohner zählte, täglich 3—4000 Leute an den Missionsübungen teil⁸². Und bei der Schlußfeier in Aufhausen, einem Ort mit 664 Einwohnern zur Zeit der Mission (1845), wird die Zahl der Teilnehmer auf 6000 geschätzt⁸³. Man bedenke, welchen tiefen seelischen Eindruck allein eine so große Zahl von Menschen auf die vielfach sehr vereinzelt lebenden Dorfbewohner machen mußte. Wie überhaupt die starken seelischen Erlebnisse und Gemüterschütterungen, über deren Ausdruck so viele Missionsschilderungen berichten, viel zu dem Erfolg der Missionen beigetragen haben. Immer wieder liest man von dem Weinen und Schluchzen, das selbst die Männer ergriff. „Alles weinte laut aus, und die Stimme der Reue und des Schmerzes war stärker als die Stimme des Predigers“, heißt es z. B. im Missionsbericht aus Reichersdorf.

⁷⁸ OAP 09117.

⁷⁹ Vgl. den Missionsbericht von Pfarrer Lorenz Edholzer vom 26. Januar 1846 im OAP 09117.

⁸⁰ OAP 09117.

⁸¹ Missionsbericht aus Schönau vom 12. September 1845, OAP 09117.

⁸² Missionsbericht aus Reichersdorf vom 14. Mai 1845, OAP 09117.

⁸³ Missionsbericht aus Aufhausen vom 18. Juni 1845, OAP 09117.

Nur 14 Missionen wurden im Bistum Passau bis zum Jahre 1847 gehalten, bis zu jenem Zeitpunkt, da die Regierung mit ihrer Entschließung vom 5. Juni die Durchführung von Volksmissionen praktisch unmöglich machte⁸⁴.

4) *Systematisierung der Missionsarbeit durch Bischof Heinrich von Hofstätter*

Seit Beginn der fünfziger Jahre war die Beanspruchung der bayerischen Redemptoristen durch Volksmissionen sehr gewachsen. Die Patres hatten in Hessen-Nassau, Württemberg, Böhmen, Mähren, Tirol und Bayern Missionen zu halten. Der zweimaligen Bitte des Bischofs von Speyer, Nikolaus von Weis (20. April und 16. Dezember 1850), Volksmissionare auch in sein Bistum zu schicken, konnte P. Bruchmann nicht mehr nachkommen. Bischof Weis hatte sich daraufhin mit seinem Wunsche an die Jesuiten in Straßburg gewandt. Die Volksmission, die nun die Jesuiten von Pfingsten bis Fronleichnam des Jahres 1851 im Speyerer Dom predigten, sollte zu Auseinandersetzungen mit der bayerischen Regierung führen⁸⁵. In deren Verlauf wendet sich das bayerische Innenministerium am 14. Februar 1852 mit der dringenden Bitte an den Bischof von Passau, die Redemptoristen vor allem zu Missionen in Bayern zu verwenden, damit in Zukunft keine Gesuche um Jesuitenmissionen mehr eingereicht würden⁸⁶. Das Ordinariat fragte daraufhin am 18. Februar in Altötting an, welche Anträge um Missionen in bayerischen Diözesen seit Oktober 1850 abschlägig entschieden worden seien. Gleichzeitig sollte angegeben werden, wieviele Missionen das Haus Altötting alljährlich übernehmen könnte, ohne daß dadurch die Wallfahrtsseelsorge beeinträchtigt würde⁸⁷. Im Antwortschreiben vom 25. Februar 1852 teilt der Rektor von Altötting dem Passauer Ordinariat mit, daß die Missionsanträge aus bayerischen Bistümern denen aus anderen Ländern vorgezogen würden. Innerhalb Bayerns würden zuerst die Missionen im Bistum Passau berücksichtigt, es folgten dann die der Diözesen Regensburg, München und Freising und seit diesem Jahr auch die des Bistums Eichstätt. Die Bitte des Ordinariates Würzburg (16. Januar 1852) um die Durchführung von Missionen hätte man für das Jahr 1852 abschlägig beantworten müssen. Die Ablehnung des Speyerer Missionsgesuches wird nicht erwähnt. Was die jährliche Zahl der Missionen angehe, so könne man von Ostern bis Mariä Heimsuchung höchstens drei bis vier übernehmen, weil diese Monate die Hauptwallfahrtszeit bildeten. Von Mariä Heimsuchung bis zum Advent wären es zehn, dieselbe Zahl vom Advent bis Ostern, so daß vom Hause Altötting aus höchstens 25 Missionen im Jahr gehalten werden könnten⁸⁸.

Im Antwortschreiben vom 13. März 1852 an das Staatsministerium des Innern versichert dann das Passauer Ordinariat, daß die Redemptoristen bei der Verteilung der Missionen die bayerischen Bistümer zuerst berücksichtigen. Es wäre ihnen aber unmöglich, die vielen Anträge zu bewältigen, zumal sie zuerst für die Wallfahrt in Altötting verantwortlich wären. Allein in

⁸⁴ Siehe oben S. 129.

⁸⁵ Franz X. Remling, Nikolaus v. Weis, Bischof von Speyer im Leben und Wirken, Bd. I, Speyer 1871, 185—202.

⁸⁶ OAP 09108.

⁸⁷ Abschrift im RGAR PGS IX.

⁸⁸ OAP 09108.

Altötting hörten sie jährlich 200 000 Beichten. Die Zulassung der Jesuiten für die Volksmissionen sei darum für Bayern unumgänglich notwendig. Man weist darauf hin, daß die Jesuiten selbst in Preußen ungestört wirken dürften⁸⁹. Bischof Hofstätter hatte nicht zuletzt durch diese Verhandlungen erkannt, daß immer mehr Aufgaben an die Redemptoristen in Altötting herangetragen wurden, und daß die Missionsanträge die Patres nicht nur über die Grenzen seines Bistums, sondern auch über die Grenzen Bayerns führten. Er fürchtete, daß dadurch zuviele Arbeitskräfte für seine Diözese verlorengingen, hatte er doch die Redemptoristen seiner Zeit nach Altötting gerufen, damit sie für die außerordentliche Seelsorge in seinem Verantwortungsbereich zur Verfügung ständen. Darum ging er nun daran, die Missionsarbeit in seinem Bistum zu intensivieren und systematisieren und sie gleichzeitig ausdrücklich unter seine Aufsicht zu stellen.

Am 20. November 1852 ergeht an den Rektor von Altötting folgende bischöfliche Verfügung, die eine Organisierung der Volksmissionen innerhalb des Bistums „namentlich zur Begründung einer nachhaltigen Wirkung“ umreißt.

- 1) „In sämtlichen Pfarreien, Vikariaten, Exposituren und Kuratien der Diözese Passau sollen nach oberhirtlicher Anordnung Missionen und nach einem gewissen Zeitraum Renovationen abgehalten werden“. Die Anzahl der Missionen und Renovationen soll jährlich 25—30 betragen.
- 2) Der Plan der Pfarreien, in denen Volksmissionen gehalten werden sollen, wird in jedem November des Vorjahres dem Rektor in Altötting mitgeteilt.
- 3) Die angeordneten Missionen sind in angemessenen Zwischenräumen abzuhalten. Auf die Monate Dezember und Januar sind keine Missionen zu legen. Der Zeitpunkt ist mit den jeweiligen Pfarrern zu ermitteln und dem Ordinariat mitzuteilen. „Wenn seine bischöfliche Gnaden eine Mission mit ihren Funktionen in Verbindung bringen, behalten Hochdieselben die Bestimmung des Zeitpunktes sich bevor“.
- 4) Über die Missionen und Renovationen ist bis Ende Dezember ein Bericht über den Erfolg, „das Benehmen der Gläubigen, allenfalls auffallende Zustände unter denselben und notwendig scheinende Anordnungen“ an das Ordinariat zu richten.
- 5) Die 20 Patres, die vom Bischof als Wallfahrtsseelsorger angestellt sind, erhalten die mit dem Wallfahrtspriesterhaus zu Altötting verbundenen fundationsmäßigen Einkünfte. Ebenso wird das Benutzungsrecht der zu dem Wallfahrtspriesterhaus gehörenden Gebäude, Gärten, Lokale und Einrichtungen als Leistung des Bischofs gegenüber den Patres aufgeführt. Ihrerseits haben die Patres stiftungsgemäß die rechtliche Verpflichtung, „die mit dem Wallfahrtspriesterinstitut zu Altötting als einem ausschließlichen Lokal- und Diözesaninstitut verbundenen Leistungen und Obliegenheiten ihrem ganzen Umfang nach zu erfüllen“.
- 6) Das Wallfahrtspriesterinstitut wird in seiner Eigenschaft als Diözesaninstitut zum Missionshaus für die Diözese Passau erhoben, jedoch darf

⁸⁹ Ebd. Ebenso in einem gleichlautendem Schreiben des Kultusministeriums von Anfang des Jahres 1853, OAP 08882.

diese Bestimmung den stiftungsgemäßen Zweck des Hauses als Lokalinstitut von Altötting niemals beeinträchtigen. Alle diesbezüglichen notwendigen Bestimmungen behält sich der Bischof für alle Zukunft vor.

- 7) Die Auswahl der Missionare für die Diözese aus dem Kloster Altötting bleibt dem jeweiligen Rektor des Hauses vollständig überlassen, „es sei denn daß oberhirtlicherseits aus besonderen Gründen eine Ausnahme hiervon in Anspruch genommen wird“.
- 8) Auf jene Patres, die dem Hause nicht als Wallfahrtspriester zugeteilt sind, die also durch keine stiftungsgemäßen Einkünfte zu speziellen Gegenleistungen verpflichtet sind, werden die bischöflichen Ansprüche nicht angewendet.
- 9) Für die anderen ergeben sich, soweit es die Wallfahrt gestattet, folgende jährliche Verpflichtungen:
 - a) Einsatz von sechs Patres bei der alljährlich im Dom zu Passau stattfindenden Karwochenmission, die zusammen mit sechs Kapuzinern gehalten wird.
 - b) Abordnung von sechs Patres, die zusammen mit sechs Kapuzinern bei den jährlichen Priesterexerzitien in Passau Beichtväter sind.
 - c) Jährliche Exerzitienkurse für die Englischen Fräulein in deren Klöstern zu Altötting, Burghausen und Passau.
 - d) Durchführung von jährlich 25—30 Missionen und Renovationen im Bistum.
- 10) Was die bischöflichen Vorbereitungen betrifft, so könnten bereits im nächsten Jahr in 60 Pfarreien Missionen abgehalten werden. In Hinblick auf die Zahl der zur Verfügung stehenden Patres bleibt die Zahl aber auf 25 bis 30 beschränkt⁹⁰.

Kurz darauf, am 25. November, wird dem Rektor von Altötting die Liste mit den Namen jener 25 Pfarreien, in denen während des Jahres 1853 eine Mission gehalten werden soll, zugestellt. Die Missionsorte wurden dann in Zukunft vom Bischof so ausgewählt, daß immer für je drei Nachbarpfarreien unmittelbar nacheinander die Mission stattfand. Diese Anordnung war getroffen worden, um die Reisekosten zu verringern, um für die Missionare Zeit zu gewinnen, und vor allem, um den Eindruck und die Wirkung der Mission für ein Gebiet umfassender und nachhaltiger zu machen⁹¹. Sicherlich ging es dem Bischof mit diesen Bestimmungen darum, der Volksmission den Zufälligkeitscharakter innerhalb der Seelsorge zu nehmen. Er wollte sie systematisch in die Pastoration des Bistums einbauen, um so ihre Wirkung dauerhaft für die Seelsorge fruchtbar zu machen. Dies zeugt zweifellos für einen weitschauenden pastoralen Blick des Bischofs, haben wir doch hier schon den Ansatz einer großräumigen Pastoralplanung vor uns. Jedoch sind diese Verfügungen gleichzeitig auch ein Beweis für die ausgeprägt autoritativ und in dieser Beziehung äußerst empfindliche Art des Bischof. Die Redemptoristen sollten nach seinen genauen Angaben nach Möglichkeit ausschließlich in seinem Bistum arbeiten. Hatte P. Rektor Miller am 25. Februar 1852 dem Ordinariat angegeben, daß vom Kloster Altötting aus höchstens 25 Missionen im Jahre gehalten werden könnten, so hatte nun der Bischof bestimmt, daß von

⁹⁰ OAP 09108.

⁹¹ OAP 08796.

den Patres jährlich 25 bis 30 Missionen und Renovationen im Bistum gehalten werden müßten. In diesem Zusammenhang wird immer wieder besonders hervorgehoben und betont, daß das Wallfahrtspriesterinstitut in Altötting ausschließlicly ein Lokal- und Diözesaninstitut sei, welches mit den daran angestellten Patres der bischöflichen Verfügungs- und Befehlsgewalt unterstände. So mußte z. B. für jeden Pater, der als Wallfahrtsseelsorger in Altötting tätig war, eine namentliche Erlaubnis beim Bischof eingeholt werden, wenn er bei einer Mission außerhalb des Bistums Passau eingesetzt werden sollte. Ebenso mußte dann jeweils seine Rückkehr dem Bischof gemeldet werden⁹². Durch diese Ansprüche, und vor allem durch die Art und Weise, wie sie der Bischof geltend machte, sahen sich die Patres mit Recht in ihrer Eigenständigkeit als Orden und in der kirchenrechtlich verbürgten Exemption beeinträchtigt. Im Antwortschreiben des Rektors von Altötting (15. Dezember) auf die bischöfliche Verordnung vom 20. November wird erklärt, daß 25 Missionen nur unter Aufbietung aller Kräfte vom Hause Altötting geleistet werden könnten. Der Rektor weist dann gleichzeitig darauf hin, daß er von der Regel aus verpflichtet sei, für die Gesundheit der Patres, so wie für ihre körperliche und geistliche Erholung Sorge zu tragen⁹³.

Die Redemptoristen hatten den bischöflichen Erlaß an den Generalvikar des Ordens außerhalb Italiens, P. Rudolf v. Smetana weitergeleitet. Dieser versichert dem Passauer Bischof in einem Schreiben vom 15. Januar 1853, daß die Redemptoristen in Altötting neben ihrer Arbeit in der Wallfahrtsseelsorge auch Missionen und seelsorgliche Arbeiten anderer Art übernehmen werden. Jedoch müsse er Einwände gegen die Übernahme einer bestimmten Anzahl solcher „Arbeiten für alle Zeiten“ geltend machen. Die Priester des Wallfahrtsinstitutes in Altötting würden ohnehin immer bereit sein, „den Wünschen und Anordnungen Eurer Bischöflichen Gnaden nach Möglichkeit zu entsprechen“, darum wäre es nicht nötig, sie förmlich und für alle Zeiten zu verpflichten. Die Abhaltung von Missionen sei bisher als eine freie Leistung betrachtet worden, und deshalb hätte man auch „weder bei der Übernahme des Wallfahrtspriesterinstitutes zu Altötting, noch an irgendeinem anderen Orte eine derartige, förmliche und dauernde Verpflichtung übernommen“. In keiner anderen deutschen Diözese, noch in irgendeinem anderen Land bestehe solch eine Verpflichtung⁹⁴. Das ohnehin seit den ersten Jahren schon gespannte Verhältnis zwischen dem Bischof und den Redemptoristen in Altötting⁹⁵ wurde durch diese Vorgänge noch verschlechtert. Während

⁹² Eine allgemeine Erlaubnis für den Einsatz der Altöttinger Patres bei Missionen außerhalb des Bistums wurde wiederholt vom Bischof abgelehnt. OAP 09119.

⁹³ OAP 09108.

⁹⁴ OAP 08882.

⁹⁵ Das anfänglich gute Verhältnis zwischen dem Bischof und den Redemptoristen wurde bald getrübt. Vor allem kam es immer wieder wegen der Exemption der Patres zu Streitigkeiten. Der Bischof meinte, daß die Patres in ihrer Wirksamkeit voll und ganz seiner Jurisdiktion unterständen. Dadurch, daß einerseits der Bischof ein empfindsam autoritärer Mann war, und daß andererseits den Patres manche Unklugheiten unterliefen, wurde das Verhältnis sehr gespannt. Am 18. September 1850 rief der Bischof, der sich auf der Durchreise in Altötting befand, alle Redemptoristen in das Refektorium des Kapuzinerklosters St. Anna, und in Gegenwart des Stadtpfarrers von Altötting und des Provinzials und Guardians der Kapuziner hielt er den

einer sehr harten Auseinandersetzung im Laufe des Sommers 1854 muß der Rektor von Altötting wiederum betonen, daß durch die Übernahme des Wallfahrtspriesterhauses für die Redemptoristen keine rechtliche Verpflichtung bestehe, im Bistum eine bestimmte Anzahl von Missionen zu halten. In gleichem Sinne besteht der Generalvikar, P. Rudolf v. Smetana, in einem Brief an Bischof Hofstätter (2. Juli 1854) darauf, daß die Kongregation hinsichtlich der Volksmissionen nie und nirgendwo ein Rechtsverhältnis eingegangen sei, noch eingehen werde. Der Bischof möge ihm die rechtlichen Unterlagen und Dokumente zuschicken, nach denen die bischöfliche Verordnung vom 20. November 1852 hätte erlassen werden dürfen. Die Redemptoristen wären bereit, allen Wünschen des Bischofs nachzukommen, nur müßten die Volksmissionen als freiwillige Leistungen anerkannt, und die Festlegung der Anzahl im Einverständnis mit den Ordensobern vorgenommen werden⁹⁶.

Wie aus der Missionsübersicht zu ersehen ist, hat der Bischof nie auf der von ihm festgesetzten Anzahl von 25 bis 30 Missionen und Renovationen pro Jahr bestanden. Schon im ersten Jahr, in welchem die Missionsbestimmungen des Bischofs in Kraft traten, wurden nur 21 Missionen gehalten, und diese Zahl wurde in den folgenden Jahren nicht mehr erreicht, geschweige denn überschritten. Die Missionsverhandlungen liefen in den kommenden Jahren gleichbleibend ab. Im November jeweils erhielt das Rektorat in Altötting vom Bischof die Aufstellung der Namen jener Pfarreien, in denen während des folgenden Jahres Mission gehalten werden sollte. Gleichzeitig wurden die einzelnen Pfarreien benachrichtigt und aufgefordert, mit dem Redemptoristen den Missionstermin zu verhandeln. Sollte im Zusammenhang mit einer Visitation oder einer Kirchenkonsekration eine Volksmission gehalten werden, so legte der Bischof selbst den Termin fest. Im Januar sandte der Rektor von Altötting den genauen Terminplan für die Missionen des laufenden Jahres, der in Verhandlung mit den einzelnen Pfarrern aufgestellt worden war, an das Ordinariat. Gleichzeitig wurde der zusammenfassende Bericht über die Missionen des verflossenen Jahres an den Bischof geschickt. Danach gab das Ordinariat der Regierung über die im betreffenden Jahr abzuhaltenden Missionen Bescheid, während die einzelnen Pfarrer aufgefordert wurden, der entsprechenden Distriktpolizeibehörde die Mission zu melden.

Infolge dieses regen Interesses des Bischofs an den Volksmissionen und deren systematischer Durchführung konnte im Laufe der nächsten 15 Jahre das ganze Bistum durchmissioniert werden. Am 10. Januar 1865 schickte das Ordinariat seinen letzten Missionsplan nach Altötting, der für dieses Jahr nur

Patres eine anderthalbstündige Strafrede. In schärfster Form wurde den Patres vorgehalten, daß ihr ganzes Streben darauf gehe, sich der bischöflichen Jurisdiktion zu entziehen. Dagegen betonte der Bischof, daß er in seiner Diözese keine exempte Kongregation benötige. „Ich hatte geglaubt, eine Kongregation, die ihr Aufhebungsdekret noch in Händen hat, würde demütiger werden und gegen einen neunjährigen Freund und Wohltäter, der ich ihr immer gewesen, endlich doch Gehorsam und Unterwürfigkeit lernen“. Jedem Pater, der ohne sein Wissen und seine Erlaubnis außerhalb der Diözese arbeite, wurde der Entzug der Jurisdiktion angedroht.

Als 1862 das Provinzialat der Redemptoristen von Altötting nach Gars verlegt wurde, besserte sich das Verhältnis zwischen dem Passauer Bischof und den Patres wieder. RPAG ChrAO, II, 164—172; RPAG ChrStud, I, 54—62; OAP 08804: Verhältnis der Redemptoristen zum Bischof.

⁹⁶ OAP 09116.

fünf Missionen vorsah. Vom 10. Februar datiert der letzte zusammenfassende Missionsbericht aus Altötting. Es ist dies der Bericht über die Missionen des Jahres 1864⁹⁷. Nach dem Jahre 1865 war in nur vier Pfarreien und in einem Vikariat noch keine Volksmission während der letzten Jahre gehalten worden. Bischof Hofstätter hatte mit seiner Verfügung vom 20. November 1852 vorgehabt, daß in bestimmten Zeitabschnitten das ganze Bistum immer wieder durchmissioniert würde. Bei einem jährlichen Durchschnitt von 15 bis 20 Missionen hätte man das Bistum alle zehn Jahre missionieren können. Jedoch brach die vom Bischof auf lange Zukunft hin geplante Missionsorganisation nach der ersten Missionswelle, Mitte der sechziger Jahre, zusammen. Die Missionsinitiativen gehen in den nächsten Jahren in stark verringertem Maß von den Pfarrern, und nicht mehr vom Ordinariat aus. Hatte sich die anfängliche Begeisterung für die Volksmission gelegt? Hatte die Volksmission die auf sie gesetzten Hoffnungen nicht erfüllt? War sie nicht geeignet, in eine systematische Seelsorgsplanung regelmäßig eingebaut zu werden? Bischof Hofstätter hatte begonnen, die Volksmission systematisch in die Pastoration des Bistums einzubauen. Als sich diese Systematisierung der Volksmission innerhalb der regelmäßigen Seelsorge eines ganzen Bistums bewähren sollte, dann nämlich, als die zweite Missionswelle begann, wurde sie aufgegeben.

Die Redemptoristen sahen in einer besonderen Festlegung ihrer Arbeitskraft auf ein Bistum durch den Bischof mehr die Einengung ihrer Unabhängigkeit und ihrer Verfügbarkeit für möglichst viele Bistümer, als die Möglichkeit einer umfassenderen und tiefergehenden Missionsarbeit innerhalb eines größeren, zusammenhängenden Gebietes. Das Thema und Ziel der Mission war die Bekehrung des Einzelnen, das Motto der Volksmission: „Rette deine Seele“! Dieser Bekehrungsruf sollte sozusagen als „prophetische Intervention“ außerhalb der regelmäßigen Seelsorge mit besonderer Eindringlichkeit dem einzelnen die eigene Heilssituation vor Augen stellen und ihn zur Entscheidung, zur Bekehrung drängen. Dieser außerordentliche, eindringliche, drohende und drängende Ruf zur Bekehrung bildete damals das Wesen der Volksmission. Von daher mußte ihr eine Systematisierung und Organisation fernliegen. Dieser prophetische Ruf sollte überall ertönen und möglichst viele einzelne ergreifen; deswegen wehrte man sich gegen die Festlegung auf ein Bistum. Ihrem Sinn, ihrem Aufbau und ihren Durchführungsformen nach war die Volksmission damals nicht für eine regelmäßige Wiederholung in derselben Pfarrei gedacht. Solch eine regelmäßige Wiederholung, die dann notwendig eine Ausrichtung der Volksmission auf die ordentliche Seelsorge und eine intensivere Beeinflussung derselben durch die Volksmission bedeutet hätte, wurde nicht ernstlich erwogen, kamen doch genügend Bitten um Missionen aus solchen Pfarreien, in denen noch keine Mission gewesen war. Hier aber konnte die Volksmission ihren Charakter der Einmaligkeit, Neuheit, Eindringlichkeit, der Überraschung und des Außerordentlichen, der ihr damals eignete, entfalten. Nicht zuletzt aus diesen inneren Gründen gelang eine Systematisierung und der Einbau der Volksmission in einen umfassenden Zusammenhang der regelmäßigen Seelsorge, wie es zumindest in einem ersten Stadium im Bistum Passau versucht worden war, nicht.

⁹⁷ OAP 08902.

5) Die Volksmissionen im Bistum Passau in den Jahren 1852 bis 1873

Die lückenlosen Missionsberichte der Pfarrvorstände an das Ordinariat ergeben ein eindeutiges und einheitliches Bild über den Verlauf und den Erfolg der Volksmissionen in diesen Jahren. Form und Inhalt der Missionen waren mit Beginn der zweiten Missionsphase eindeutig festgelegt, und so verlief eine Mission gleich der anderen entweder über einen Zeitraum von acht oder in größeren Orten über einen Zeitraum von zehn Tagen⁹⁸, wobei den Umständen entsprechend geringfügige und unwesentliche Änderungen möglich waren. Was die Gesamtzahl der Missionen betrifft, wurden die meisten in den fünfziger Jahren gehalten: 1852: 15 Missionen; 1853: 21 M.; 1854: 20 M.; 1855: 18 M.; 1856: 17 M.; 1857: 16 M.; 1858: 14 M.; 1859: 7 M. Seit dem Jahre 1854 ergibt sich zahlenmäßig eine ständig rückläufige Tendenz. Im Laufe der sechziger Jahre ging dann die Anzahl der Missionen in den einzelnen Jahren noch mehr zurück. 1860: 10 M.; 1861: 7 M.; 1862: 8 M.; 1863: 8 M.; 2 Renovationen; 1864: 10 M.; 1 R.; 1865: 5 M.; 1866: 1 R.; 1867: 4 M.; 1869: 7 M., 1 R. Das Bild der vier letzten Missionsjahre gleicht dem der sechziger Jahre. 1870: 4 M., 2 R.; 1871: 11 M.; 1872: 7 M., 2 R.; 1873: 4 M.

Das Urteil über die Volksmissionen ist nach den vorliegenden Berichten, die hauptsächlich die Meinung des Pfarrers, aber auch häufig die Stimmung der Gemeinde wiedergeben, in fast allen Fällen sehr gut, oft sogar begeistert. Nehmen wir solch einen Missionsbericht, der für viele beispielhaft ist. Am 27. November 1855 schreibt Pfarrer Joseph Roth aus Iggenbach (Dek. Hofkirchen), die Pfarrei hatte er im Jahr zuvor übernommen, über die Mission, die vom 1. bis 8. November des Jahres stattgefunden hatte, an das Ordinariat. Die Pfarrei zählte damals 1338 Gläubige; der Pfarrer versah die Seelsorge zusammen mit einem Kooperator. Ein gutes Drittel der Gemeinde hatte schon an der Mission in der Nachbarpfarre Außernzell, die dort unmittelbar zuvor gewesen war, teilgenommen. Während der Mission wurde nur die notwendigste Arbeit verrichtet; in diesen Tagen waren die Predigten und Missionsübungen das allein Wichtige. Wer nur zur Kirche kommen konnte, nahm an der Mission teil. Alte und gebrechliche Leute, die einen langen Kirchweg hatten, suchten für die Dauer der Mission Unterkunft in der Nähe der Kirche, um alle Predigten hören zu können. „Alle Herzen ließen sich weich und fügsam machen für Gott und seine Gnade; denn wo die Natur des göttlichen Wortes die Forderung an die Herzen stellte, den Augen Tränen zu leihen, war die ganze Volksmenge nur ein Schluchzen und Weinen“. Von 5 Uhr früh bis abends 7 Uhr waren die Beichtstühle umlagert. Manche, die einen weiten Weg zurücklegen mußten, machten sich schon um 3 Uhr in der Nacht auf den Weg zur Kirche. Hatten viele Pfarrkinder schon an der vorhergehenden Mission in Außernzell teilgenommen, so war die Beteiligung der Iggenbacher an der nachfolgenden Mission in der Nachbarpfarre Schwannkirchen wiederum beträchtlich. So nahmen viele innerhalb eines Monats an drei Volksmissionen teil. Über den Missionserfolg schreibt der Pfarrer. „Alle, die in Unfrieden lebten, Eheleute und Nachbarn, haben sich ausgesöhnt“. Namhafte Wiedergutmachungsbeträge sind gezahlt worden. Auch sollen alle verderblichen Bekanntschaften aufgegeben worden sein. Die Jugendbündnisse

⁹⁸ Siehe oben S. 181—192.

sind gegründet worden, und die Zahl der Mitglieder steigt ständig. Regelmäßig finden sich nun viele Beter vor dem Missionskreuz ein. Zum Schluß zitiert der Pfarrer noch einige Aussprüche, die im Volk seit der Mission allgemein gebräuchlich geworden sind: „Es ist die Sünde doch das allergrößte Übel“. „Ach, wie ist es doch möglich, daß man der Sünde, die wirklich, wie die Missionäre sagen, hienieden schon das Menschenherz ununterbrochen mit Angst und Unruhe, mit Qual und Pein verfolgt, soviel anhängen könne“. „Wenn es so ist, wie die Missionäre sagen, und so ist es, dann ist es aus mit uns, wenn wir's nicht anders machen“. „Wir müssen uns ändern und fromm leben, es hilft nicht, sonst gehen wir zugrunde“. „Die Sünde hassen, Gott lieben und Gutes tun, ist doch das Schönste, Beste und Sicherste, man sage, was man wolle“. „Wie ruhig und unbesorgt könnte man dann den Tod und das Gericht erwarten, und wie hoffnungsvoll und furchtlos in die Ewigkeit wandern, wenn man Gott diene und liebe, das Böse meide und das Gute tue“! „Wahrlich, es ist, außer Gott dienen und ihn lieben, in dieser Welt doch alles nur lauter eitler Tand und ein kurzer Rausch, in dem man sich die Hölle verdienen kann; das soll mir auf keinen Fall geschehen“⁹⁹.

Aus diesen Inhalten und Sätzen, die sich den Leuten besonders eingepreßt hatten, erkennt man, daß die Sündenthematik ein besonderer Schwerpunkt innerhalb der Mission war. Der erfolgreiche Kampf gegen die Sünde und die Beseitigung, oder zumindest Besserung vieler Mißstände wurden zum Charakteristikum und allgemein bekannten Merkmal der Volksmissionen. Manche Geistliche sahen in einer Mission geradezu ein unfehlbares Wundermittel gegen jahrelang erfolglos bekämpfte Übelstände in der Pfarrei. So berichtet z. B. der Expositus Michael Thaller von Roßbach (Dek. Arnsdorf) über einige hoffnungslose Zustände in seiner Gemeinde an das Ordinariat (27. November 1852), daß man während der Jahrmärkte den Gottesdienst versäume, daß so mancher „das Haus Gottes schändender Unfug“ getrieben würde, daß die Kinder in den Schlafzimmern ja sogar in den Betten der Eltern schliefen, daß selbst an den Sonn- und Feiertagen die Jugend während des Gottesdienstes das Vieh hüteten und daß es bei diesem Viehhüten immer wieder zu unzüchtigen Spielereien käme. „Man hat es daher allmählich versucht, die Übelstände zu heben durch geeigneten Unterricht und Anregung jener ewigen Wahrheiten, die imstande sein sollten, die Herzen der Gläubigen zu erschüttern und zu erweichen. Allein, jedes noch so wohlgemeinte Wort wurde immer von den meisten nur mit Hohn und Spott hingenommen“. Als durchschlagendes Mittel zur Besserung der Übelstände beantragt deshalb der Expositus eine Volksmission¹⁰⁰. Im gleichen Sinn schreibt Pfarrer Michael Schreiner am 29. Oktober 1852 aus Winzer. Er hatte erst vor wenigen Wochen sein Amt in Winzer angetreten. Gleichgültigkeit gegen die wichtigsten Glaubenswahrheiten und eine fast allgemeine Lauigkeit im Guten hatte er in seiner neuen Gemeinde angetroffen. „Nur auf das Zeitliche und Irdische, und nach Genuß und Befriedigung ungezügelter Leidenschaften ist alles Dichten und Trachten gerichtet“. Er meint, daß die Unsittlichkeit einen Grad erreicht habe, der auch sonst Gleichgültige bedenklich machen muß. So seien im Jahre 1851 18 eheliche und 27 uneheliche Kinder in Winzer geboren.

⁹⁹ OAP 09119.

¹⁰⁰ OAP 09108.

Letztere „wachsen meist ohne alle Erziehung, ohne die geringste Anleitung zum Guten heran, werden häufig von ihren pflichtvergessenen Müttern und Angehörigen in ihren Fehlern und Unarten unterstützt, so daß sich auch von dem kommenden Geschlecht nicht viel Gutes erwarten läßt. Durch die gewöhnlichen Mittel läßt sich nur hie und da ein Erfolg erzielen“. Auch hier wird als ‚ultima ratio‘ eine Mission erbeten¹⁰¹. In manchen Gemeinden entstand daher der Eindruck, daß eine Mission nur für solche Orte sei, in denen besondere Mißstände herrschten. Verständlicherweise sträubten sich deshalb einige Pfarreien gegen die Abhaltung einer Mission in ihrer Gemeinde. Aber überall dort, wo zuerst Mißtrauen oder Ablehnung gegen die Mission oder gegen die Patres bestand, hatten die Patres in kurzer Zeit alle Vorurteile überwunden¹⁰².

Wohl das allgemeinste Kennzeichen der damaligen Volksmissionen ist die große Anziehungskraft, die sie ausübten, und der sich kaum jemand entzog, oder der sich sogar kaum jemand entziehen konnte, so daß nicht nur der Missionsort, sondern auch mehrere Nachbargemeinden in die allgemeine Begeisterung hineingezogen wurden. Der tiefe Eindruck und die große Erschütterung, die zumindest für die Zeit der Mission selbst, wie für die ersten Wochen und Monate danach einen ungewöhnlichen Eifer hervorriefen, sind für uns heute nicht mehr vorstellbar. So waren z. B. bei der Mission in Kirchberg (1856) jeden Tag schon um 3 Uhr in der Frühe die Beichtstühle umdrängt¹⁰³. In Aicha v. Wald (Mission 1863) war die Schule, in der ebenfalls beichtgehört wurde, auch schon um 3 Uhr morgens überfüllt. Noch anderthalb Tage nach der Mission mußten hier die acht Patres noch beicht hören. Zur Pfarrei gehörten damals 3317 Gläubige. Im Missionsbericht heißt es dann, daß die Leute oft schon um 4 Uhr früh laut betend zur Kirche zogen¹⁰⁴. Daß manche während der Mission 8 bis 10 Stunden vor den Beichtstühlen warteten, kam nicht selten vor. Aus Untergriesbach (Mission 1853) wird berichtet, daß die Leute ganze Tage vor dem Beichtstuhl warteten, um an die Reihe zu kommen¹⁰⁵. Immer wieder heißt es, daß die Beichtstühle von früh bis abends umlagert waren. Wegen des großen Beichtandranges mußte manchmal außer in der Kirche und in der Schule auch noch in Privathäusern beichtgehört werden¹⁰⁶. Für die Leute, die nicht zum Missionsort gehörten, kamen regelmäßig aus den Nachbarpfarreien Beichtaushilfen, die bis zu 10 oder noch mehr Geistliche zählen konnten.

Wie ernst man die Bekehrung nahm, geht z. B. aus solchen Tatsachen hervor, daß man sich öffentlich vor dem Beichtstuhl aussöhnte¹⁰⁷. Die meisten Beichten waren, wie die Berichte sagen, General- oder Lebensbeichten. Schon seit den Anfängen der Volksmission bildeten die Bekehrungsverkündigung

¹⁰¹ Ebd.

¹⁰² Vgl. z. B. die Missionsberichte aus Aigen (30. April 1852), OAP 09108; Karpfham (23. September 1853), OAP 08882; Malching (16. Mai 1854), OAP 09116; Wittibreit (19. April 1858), OAP 09120; Windorf (28. März 1854), OAP 09119; Malgersdorf (26. Oktober 1855), OAP 09119; Reischach (20. März 1860), OAP 09100.

¹⁰³ OAP 09119.

¹⁰⁴ OAP 09091.

¹⁰⁵ OAP 08882.

¹⁰⁶ Vgl. z. B. den Missionsbericht aus Dommelstadt vom 1. Juli 1858, OAP 09120.

¹⁰⁷ Missionsbericht aus Regen vom 10. Dezember 1852, OAP 09108.

und die Spendung des Bußsakramentes die Schwerpunkte dieser außerordentlichen Seelsorge. So ist es auch nicht verwunderlich, daß der Eifer der Gläubigen gerade hierbei besonders in Erscheinung tritt. Die Zeugnisse über die Volksmissionen im Bistum Passau beweisen dies im starken Maß. Der große Beichtandrang und die langen Wartezeiten wurden aber nicht nur dadurch verursacht, daß bei der Mission bis auf ganz wenige Ausnahmen alle Gläubigen zur Beicht gingen, sondern auch durch die lange Beichtzeit der einzelnen. Wenn man die Beichtzeit der Patres und die Anzahl der Erwachsenen bei den jeweiligen Missionen vergleicht, so kommt für den einzelnen eine durchschnittliche Beichtzeit von 20 bis 30 Minuten heraus. Man sieht, welch ausführliche General- oder Lebensbeichten die Leute ablegten. Zu welcher genaueren Gewissenerforschung und Vollständigkeit des Bekenntnisses die Missionare die Leute anleiteten, erkennt man auch aus der Tatsache, daß manche mehr als einmal während der Mission zur Beichte gingen. So wird z. B. aus Buchhofen (Dek. Vilshofen) berichtet, daß die meisten Pfarrkinder zweimal, viele dreimal und einige sogar viermal während der Mission zum Beichten gingen¹⁰⁸. Auch im Missionsbericht aus Aholming (Dek. Vilshofen) heißt es, daß viele kamen, die nochmals beichten wollten. Die Patres sagten ihnen dann, „sie sollen unbekümmert sein, sie seien absolviert, wenn ihnen auch noch später eine Sünde eingefallen wäre“¹⁰⁹.

Der Eifer der Leute für die Mission kam manchmal in für uns fast ungläubwürdig klingenden Begebenheiten zum Ausdruck. So berichtet der Pfarrer Paul Faltner von Hohenau (Dek. Waldkirchen), daß in zwei Orten die Bauern in der Nacht bei Mondenschein geerntet hätten, um bei der Mission mitmachen zu können. Im selben Bericht liest man, daß die „allgemeine Zerknirschung“ bei den Predigten, besonders bei den Ansprachen während der Generalkommunion, so groß war, „daß der Redner manchmal vor Weinen und Schluchzen nicht mehr gehört wurde und die Weinenden zur Fassung und Mäßigung ermahnen mußte“¹¹⁰. Von der Mission in Kirchham (Dek. Aigen) heißt es, daß einige Leute, um ihre Plätze zu behalten, von der Frühe bis zum Abend ohne zu essen in der Kirche blieben¹¹¹. Häufig findet sich die Angabe, daß während der Mission die Kirche von morgens früh bis spät abends zum Erdrücken voll war¹¹².

Für gewöhnlich ruhte während der Missionstage die Arbeit. Im Missionsbericht aus Isarhofen (Dek. Vilshofen) liest man: „Die Feldarbeit ruhte, auch in allen Werkstätten, sowie unter den Maurern und Zimmerleuten war Feierabend“¹¹³. Pfarrer Johannes Schmidbauer schreibt: „Die Arbeit ruhte, ob-

¹⁰⁸ Missionsbericht vom 1. April 1873, OAP 09099.

¹⁰⁹ Missionsbericht vom 27. Juli 1855, OAP 09119.

¹¹⁰ OAP 09120.

¹¹¹ OAP 09116.

¹¹² Vgl. die Missionsberichte aus Untergriesbach (17. Mai 1853), OAP 08882; Kirchham (2. Mai 1854), OAP 09116; Frauenau (19. August 1854), OAP 09116; Nöham (18. Oktober 1855), OAP 09119; Kirchberg (30. September 1856), OAP 09119; Kirn (19. März 1858), OAP 09120; Schönberg (22. August 1858), OAP 09120; Ettling (25. September 1858), OAP 09120; Winhöring (16. April 1860), OAP 09100; Aicha v. W. (9. November 1863), OAP 09091.

¹¹³ OAP 09108; vgl. auch die Missionsberichte aus Untergriesbach (17. Mai 1853), OAP 08882; Malgersdorf (26. Oktober 1855), OAP 09119; Iggenbach (27. November

wohl die Bestellung der Wintersaaten nötig gewesen wäre. Auch die Werkstätten der Handwerks- und Gewerbeleute blieben geschlossen“¹¹⁴. Ebenfalls ließen in Neuötting die Handwerker ihren Gesellen und der Fabrikbesitzer seinen Arbeitern hinreichend Zeit, um sich an der Mission beteiligen zu können¹¹⁵. Der Expositus von Wald a. d. Alz (Dek. Burghausen) schreibt, daß sich auch die Fabrikarbeiter an allen Andachten und Predigten beteiligten, so daß während der Mission die Arbeit in der dortigen Blechfabrik ruhte. Auch bei der zweiten Mission in Wald, die 11 Jahre später, 1870 war, ist von einer allgemeinen Teilnahme der Arbeiter die Rede¹¹⁶. Wenn die Beamten in den Berichten erwähnt werden, dann öfters, daß sie ebenfalls an der Mission teilnahmen, als daß sie dabei fehlten.

Aus all dem ersieht man, daß die Volksmission damals eine Atmosphäre schuf, der sich kaum einer entziehen konnte. Es waren allgemeine, große Festtage, voller tiefer Eindrücke, Erschütterungen und seelischer Erlebnisse. Die fremden Patres, die Macht des Wortes, der in einer an Bildern längst nicht so reichen Zeit wie der unseren eine besondere Wirkung zukam, die Erschütterung durch die Predigten über die letzten Dinge und ewigen Wahrheiten, bei denen die Missionare ihre Rhetorik und oft auch ihre überschäumende Phantasie entfalten konnten, der Ernst, die Angst und Gewissensnot, die in den ersten Tagen bis zum Empfang der Beichte die Leute ergriffen, die Befreiung und der Trost durch die Verkündigung der Barmherzigkeit Gottes und durch den Empfang der Sakramente, die mit aller Festlichkeit und Ausdruckstiefe gestalteten Generalkommunionen, die abwechslungsreichen Missionsfeiern, welche in einer prunkvollen Schlußprozession am letzten Tag ihren Höhepunkt hatten, all das mußte zu einer Tiefe des Erlebens führen, mit der in dem sonst verhältnismäßig eintönigen, einsamen und erlebnisarmen bäuerlichen Leben kaum ein anderes Erlebnis verglichen werden konnte. Die Leute fühlten sich aus ihrem Alltag herausgenommen; den tiefen, letzten Fragen ihres Lebens, die über diese Zeit hinauswiesen, wurden sie so eindringlich konfrontiert, daß sie sich ihnen nicht verschließen konnten. Ihr Leben, sonst schon stark vom Religiösen geprägt, stand in diesen Tagen ganz und gar im Einflußbereich des Übernatürlichen; hinzu kam das starke Erleben von Gemeinsamkeit und Gemeinschaft in einer Umwelt, die in ihrer Gesamtheit katholisch war und ebenfalls von der Mission ergriffen wurde. Eine „religiöse Atmosphäre“, auf menschlicher Seite aufgebaut durch psychologisch günstige Voraussetzungen und durch die Kraft des gegenseitigen Glaubenszeugnisses, war entstanden, in welcher der einzelne wie die Gemeinschaft dem Anspruch der Verkündigung gegenüber bereitwillig und geöffnet ist und die stärksten Motivationen und Impulse zur Bekehrung empfängt. Diese günstigen Voraussetzungen fand die Volksmission damals vor, und diese günstigen Bedingungen konnte sie schaffen, so daß die überwältigende

1855), OAP 09119; Hohenstadt (7. Mai 1856), OAP 09119; Breitenberg (23. November 1857), OAP 09105; Stubenberg (18. April 1858), OAP 09120; Neukirchen (30. April 1858), OAP 09120.

¹¹⁴ OAP 09116.

¹¹⁵ OAP 09113.

¹¹⁶ OAP 09100; OAP 09099.

Bewegung und die große Wirkung, von der alle Zeugnisse aus der damaligen Zeit berichten, verständlich werden. Kommen wir nun zu der Wirkung und dem Erfolg der Mission.

Gerade in einer Umwelt, in der es selbstverständlich war, katholisch zu sein, konnten sich Mißstände einschleichen. Man war in Gefahr, das Besondere und Herausfordernde der christlichen Botschaft nicht mehr zu empfinden, so daß dann die ordentliche Seelsorge eingefahrenen, schlechten Gewohnheiten gegenüber machtlos war. Der Anspruch der christlichen Botschaft wurde nicht mehr bewußt, und die sich aus ihm für das Leben ergebenden Konsequenzen wurden in ihrer Gesamtheit nicht mehr vollzogen. Gerade hier lag die besondere Stoßkraft der Mission, die zu einer neuen Entscheidung im Leben den christlichen Wahrheiten gegenüber herausforderte. Und hier lagen auch Wirkung und Erfolg der Mission. So wird in fast jedem Bericht angeführt, daß sich dahinziehender Unfrieden, jahrelange Feindschaften und Prozesse aufgegeben wurden, daß man sich versöhnte, daß viele Restitutionen erfolgten, daß gefährliche und sündhafte Verhältnisse aufgehoben wurden. Der Tiefe des Eindrucks und der Erschütterung entsprach die Größe der Wirkung, die zumindest in den ersten Wochen und Monaten nach der Mission anhält. So heißt es im Bericht von Außernzell (Dek. Aicha v. Wald), daß der Eindruck der Mission keineswegs oberflächlich, sondern nachhaltig sei. So könne man noch sieben Wochen nach der Mission sagen, daß alles eine veränderte Gestalt angenommen habe. Es zeige sich überall religiöser Sinn und Eifer im Guten. „An Stelle der Genußsucht und Üppigkeit sind Enthaltensamkeit und Einfachheit getreten, die sich auf den sittlich religiösen Zustand vorteilhaft auswirken und damit das geistige und leibliche Wohl merklich fördern müssen“. Trotz Kälte und Schnee und weiter Entfernungen für viele sei ein guter Kirchenbesuch und eine große Aufmerksamkeit bei den Predigten augenscheinlich. „Viele, die einen weiten Weg haben, bleiben nüchtern über Mittag im Pfarrhof, um am Nachmittagsgottesdienst teilzunehmen“¹¹⁷.

Der Pfarrer von Tittling (Dek. Aicha v. W.) schreibt am 4. Dezember 1855, daß seit der Mission, die im September gewesen war, „sehr viele junge Leute alle 4 bis 6 Wochen regelmäßig zu den Sakramenten gehen“¹¹⁸. Und im Missionsbericht aus Kirchham (Dek. Aigen) heißt es: „Der Beichtstuhl wird an allen Sonn- und Feiertagen noch stärker belagert als dies früher schon der Fall war“¹¹⁹. Von einem größeren Sakramentenempfang nach der Mission berichten noch die Pfarrer von Langdorf (Dek. Regen)¹²⁰, Unterdietfurt (Dek. Zimmern)¹²¹, Künzing (Dek. Vilshofen)¹²², Haiming (Dek. Burghausen)¹²³, Taubenbach (Dek. Kirchberg a. I.)¹²⁴, Hofkirchen¹²⁵ und Ramsdorf (Dek. Aidenbach). Letzterer schreibt: „Diese guten Wirkungen dieser Mission versprechen umso mehr eine längere Dauer, als die Umkehr zum Besseren nicht

¹¹⁷ OAP 09119.

¹¹⁸ Ebd.

¹¹⁹ Die Mission in Kirchham war vom 1.—8. März 1854 gewesen. OAP 09116.

¹²⁰ Missionsbericht vom 31. August 1854, OAP 09116.

¹²¹ Missionsbericht vom 20. Mai 1856, OAP 09119.

¹²² Missionsbericht vom 4. November 1856, OAP 09119.

¹²³ Missionsbericht vom 9. Mai 1864, OAP 08891.

¹²⁴ Missionsbericht vom 15. Juni 1864, OAP 08891.

¹²⁵ Missionsbericht vom 10. Oktober 1872, OAP 09099.

plötzlich und schnell, sondern nach und nach mit immer größerer Überlegung und festerer Überzeugung erfolgt ist“¹²⁶. Im Missionsbericht aus Hohenau (Dek. Waldkirchen) heißt es: „Seit der Zeit der hl. Mission (25. Juli —4. August 1858) finden sich die Parochianen, Ledige wie Verheiratete, an allen Sonn- und Feiertagen zahlreich im Beichtstuhl und am Tisch des Herrn ein“¹²⁷. Wie wir zu Beginn des Kapitels sahen, empfangen viele Gläubige regelmäßig an den Fest- und Feiertagen die Sakramente. Wenn die Volksmission die *frequentia sacramentorum*, auf die damals in der Seelsorge immer wieder hingewiesen wurde, ebenfalls günstig beeinflusste, so wird man aufs Ganze gesehen, doch nicht von einer wesentlichen Steigerung des Sakramentenempfanges durch die Volksmissionen sprechen können. Daß an allen Sonn- und Feiertagen die Sakramente empfangen wurden, waren noch Ausnahmefälle, zumal jedem Kommunionempfang die Beichte vorausging.

Viele Missionsberichte sprechen davon, daß der Kirchenbesuch „ordentlicher, fleißiger und andächtiger“ geworden sei¹²⁸, und daß der Gebetseifer im Volke vertieft worden sei, was sich vor allem durch den besseren Besuch der nachmittägigen Gottesdienste bemerkbar mache¹²⁹. Besonderer Anziehungs- und Mittelpunkt des Gebetseifers wurde das Missionskreuz. So wurde z. B. in der ersten Zeit nach der Mission in Dommelstadt (Dek. Fürstzell) täglich eine Rosenkranzandacht vor dem Missionskreuz gehalten. Später fand diese Andacht nur mehr zweimal in der Woche statt¹³⁰. Auch in Zeholfing (Dek. Landau) wurde nach der Mission (19.—26. September 1858) täglich der Rosenkranz und die lauretanische Litanei vor dem Missionskreuz gebetet¹³¹. Und im Missionsbericht aus Feichten (Dek. Burghausen) steht, daß besonders jüngere Leute beim täglichen Rosenkranz, der seit der Mission (10.—17. März 1859) von zahlreichen Gläubigen vor dem Missionskreuz gebetet würde, teilnehmen¹³². Das Gebet vor dem Missionskreuz sollte die Leute immer wieder an die Mission und vor allem an die während dieser Zeit gemachten Vorsätze erinnern. In Neureichenau (Dek. Oberzell) hatte man sogar eine eigene Kapelle als Missionsandenken errichtet¹³³.

Als weiteren Erfolg der Mission wird in manchen Berichten angeführt, daß die Eltern ihren Erziehungsaufgaben nun wieder besser nachkommen, und daß die Hausväter ihre Aufsichtspflicht über ihre Dienstboten und Angestellten wieder gewissenhafter ausüben. In einigen Fällen wurden Dienstboten, die ihren Lebenswandel nicht bessern wollten, sogar entlassen¹³⁴. Erfreut berichten die Pfarrer über den Rückgang des nächtlichen Herumstreifens der Jugendlichen, damals allgemein nur „Nachtschwärmen“ genannt.

¹²⁶ Missionsbericht vom 22. Juni 1855, OAP 09119.

¹²⁷ OAP 09120.

¹²⁸ Vgl. die Missionsberichte aus Rinchnach (10. Dezember 1852), OAP 09108; Langdorf (31. August 1854), OAP 09116; Hofkirchen (10. Oktober 1872) OAP 09099.

¹²⁹ Vgl. z. B. die Missionsberichte aus Ruhstorf (20. Juni 1853), OAP 08882; Feichten (10. Juni 1859), OAP 09100 u. a.

¹³⁰ Missionsbericht vom 1. Juli 1858, OAP 09120.

¹³¹ Missionsbericht vom 26. Oktober 1858, OAP 09120.

¹³² Missionsbericht vom 10. Juni, OAP 09100.

¹³³ Missionsbericht vom 24. November 1857, OAP 09105.

¹³⁴ Vgl. die Missionsberichte aus Kößlarn (21. April 1857), OAP 09105; Wittibreut (19. April 1858), OAP 09120; Weng (22. April 1858), OAP 09120.

Auch erlitten unter dem unmittelbaren Einfluß der Mission und später durch die Tätigkeit der Jugendbündnisse die Wirtshäuser und Tanzveranstaltungen, denen ja die Missionare ihren besonderen Kampf angesagt hatten, beträchtliche Einbußen. So berichtet z. B. der Pfarrer aus Ranfels (Dek. Aicha v. W.), daß beim letzten Kirchweihfest nur zwei Tänzerinnen beim Tanze waren¹³⁵. Daß sich dann manchmal die Wirte und Brauer wegen Schädigung des Gewerbes beklagten, ist verständlich¹³⁶.

Für die Festigung des Missionserfolges war von besonderer Bedeutung, daß die Volksmission auch ihren Einfluß und ihre Wirkung auf die Seelsorger ausübte. Der Seelsorgeseifer der Pfarrgeistlichkeit erhielt in diesen Tagen mächtigen Antrieb. Sie erlebten, zu welcher tiefen Bußgesinnung, zu welchem religiösen Eifer, zu welcher ausdrucksstarken Begeisterung, aber auch zu welcher ersten Lebensbesserung ihre Gemeinden imstande war. Sie sahen den selbstlosen Einsatz und Eifer der Patres, die gespannte Ausrichtung ihres ganzen Denkens und Handelns auf die Seelsorge, ihre Beliebtheit beim Volk. Dieses Lob über die Missionare findet sich in den meisten Missionsberichten. So haben die Patres durch ihr Verhalten und Wirken einen nachhaltigen Eindruck gerade auch auf den Pfarrklerus nicht verfehlt. Und wenn die Pfarrer in ihren Berichten an das Ordinariat immer wieder betonten, im Geiste der Mission nun auf dem so Grundgelegten weiterzuarbeiten, so wird das für die meisten mehr als eine schöne Redewendung dem Bischof gegenüber gewesen sein. In den regelmäßigen Antwortschreiben des Ordinariates auf die Missionsberichte werden die Pfarrvorstände ermahnt und gebeten, die Erfolge der Mission durch gewissenhafte Erfüllung der pfarrlichen Pflichten zu befestigen, vor allem durch ihre Predigten, in denen sie immer wieder auf die Mission und die Missionsvorsätze hinweisen sollten, durch einen guten Religionsunterricht und durch regelmäßige Krankenbesuche, der damals hauptsächlich Form des Hausbesuches. Auch sollten die Geistlichen, um im Sinne der Mission weiterzuwirken, an allen Sonn- und Feiertagen Gelegenheit zur Beicht geben, um so den häufigen Sakramentenempfang in ihren Gemeinden zu fördern. Besonders wird auf die Nützlichkeit der sogenannten Bündnisse hingewiesen. In ihnen sah man damals die beste Möglichkeit, den Erneuerungsgeist der Mission zu erhalten und zu vertiefen.

In den Berichten über die 138 Missionen, die von 1852 bis einschließlich 1860 gehalten wurden, ist in 80 Fällen die Rede von den Bündnissen. Meistens wurden sie während der Mission selbst am jeweiligen Ort ins Leben gerufen. Manche Pfarrer warteten mit der Gründung der Bündnisse aber nicht bis zur Mission in ihrer Gemeinde, so daß in einigen Pfarreien die Missionare die Bündnisse schon vorfanden. In diesen Fällen erhielten sie aber gerade durch die Mission jeweils einen bedeutenden Aufschwung¹³⁷. Wurde in einer Pfarrei zum zweiten Mal eine Volksmission gehalten, so bedeutete das für die

¹³⁵ Missionsbericht vom 26. Oktober 1863, OAP 09091.

¹³⁶ Vgl. z. B. den Missionsbericht aus Egglham vom 4. April 1853, OAP 08882.

¹³⁷ Vgl. die Missionsberichte aus Aigen (30. April 1852), OAP 09108; Regen (10. Dezember 1852), OAP 09108; Egglham (4. April 1853), OAP 08882; Vornbach (30. Juni 1853), OAP 08882; Lalling (19. Oktober 1854) OAP 09116; Kirchberg (30. September 1856), OAP 09119; Grainet (12. September 1857), OAP 09105; Kellberg (9. Oktober 1860) OAP 09100.

bestehenden Bündnisse eine zumeist sehr notwendige Neubelebung¹³⁸. Von Anfang an hatten die Jungfrauenbündnisse bedeutend mehr Mitglieder als die der Jungmänner, eine Tatsache, die von den Gestaltungsformen, Aufgaben und Zielen der Bündnisse her verständlich wird¹³⁹. Wie wir sahen, waren sie vor allem auf die Meidung der Gelegenheiten zur Sünde und auf ein beispielhaftes Tugendleben ausgerichtet, ein Programm, das in seinen zu stark negativen Formulierungen und seiner verhaltenen Passivität den heranwachsenden Mann nicht sehr begeistern konnte. So kam es an manchen Orten nur zur Gründung eines Jungfrauenbundes¹⁴⁰. Die besonderen Gefahren, denen die Bündnisse ausgesetzt waren, und denen sie auch oft erlagen, treten klar zutage: Frömmelei, eitle Selbstüberhebung im Bewußtsein besonderer Leistungen, Parteigungen, Cliquenbildung, liebloser Klatsch über die Fehler der Mitmenschen und Einmischungen in das Privat- und Familienleben der anderen. Hier setzte die berechtigte Kritik an den Bündnissen an¹⁴¹. Daß solche Tugendbündnisse, oft ungerechterweise, dem Spott der anderen ausgesetzt sind, verwundert nicht, rief aber eine noch stärkere Abkapselung und ein noch größeres Erwählungsbewußtsein auf Seiten der Bündnisse hervor. Um den Eifer der Mitglieder wachzuhalten und um ihnen untereinander ein Zusammengehörigkeitsgefühl zu geben, veranstalteten die Redemptoristen jährliche Bundesfeste in Altötting, zu denen die Jugendlichen aus dem ganzen Bistum zusammenkamen. Hierbei wollte man den rechten Geist dieser Gemeinschaften erneuern und gleichzeitig dazu beitragen, die entstandenen Krisen zu überwinden.

Bei aller berechtigten Kritik an manchen konkreten Formen der Bündnisse wird man die guten Wirkungen und Anregungen, die von diesen ersten kirchlichen Jugendgemeinschaften ausgingen, nicht vergessen dürfen. Die meisten Missionsberichte sprechen sich lobend über das Dasein und Wirken dieser Bündnisse aus. Der religiöse Eifer, das gute Beispiel, das Erstarken des Gemeinschaftsbewußtseins und der Verantwortung für die anderen konnten nicht ohne Wirkung bleiben. Diese Gemeinschaften sollten die Anliegen der Mission und die Missionsvorsätze in der Gemeinde wachhalten. Hierbei aber zeigt sich, daß die Mission selbst zu einseitig den Blick auf die Abkehr von der Sünde und die Meidung der Gelegenheiten zur Sünde fixierte. Bei einem außerordentlichen Bußruf, als den sich die Volksmission verstand, in einem „zu selbstverständlich“ christlichem Leben, das in Gefahr ist, die eigene Sündhaftigkeit und die Notwendigkeit ständiger Bekehrung zu übersehen, mochte die grelle Beleuchtung der Realität der Sünde ihre Bedeutung haben. Dies kann aber nur ein erstes Stadium im Prozeß der Bekehrung sein, der not-

¹³⁸ Vgl. die Missionsberichte aus Birnbach (10. Dezember 1852), OAP 09108; Holzkirchen (12. August 1863), OAP 09091; Neukirchen (4. November 1867), OAP 08884; Hauzenberg (2. Oktober 1872), OAP 09099.

¹³⁹ Siehe oben S. 194—197.

¹⁴⁰ Vgl. die Missionsberichte aus Nößlbach (23. November 1853), OAP 08882; Preying (18. Dezember 1855), OAP 09119; Asbach (14. Mai 1857), OAP 09105; Kößlarn (21. April 1857), OAP 09105; Zeholfing (26. Oktober 1858), OAP 09120; Garham (6. Oktober 1863), OAP 09091; Aicha v. W. (9. November 1863), OAP 09091.

¹⁴¹ Vgl. die Missionsberichte aus Walburgskirchen (10. Juli 1853), OAP 08882; Neukirchen (4. November 1867), OAP 08884. Ebenso im Missionsbericht der Patres über die Missionen des Jahres 1855, OAP 09119.

wendig auf den Aufbau des Lebens in der Liebe hinzielt. Diese positive, dynamische Ausrichtung fehlte den Bündnissen, die zu sehr in der Angst vor der Sünde standen und die Welt und das Leben in ihr mehr als Versuchung zur Sünde, denn als erlöste Wirklichkeit sahen, in welcher dem Menschen die Mitarbeit auf dem Weg zur endgültigen Vollendung in Christus auf Gott hin zukommt. So verwundert es nicht, daß in den 88 Berichten über die Missionen und Renovationen von 1861 bis 1873 nur noch in 11 Fällen von den Bündnissen die Rede ist.

Zum Schluß müssen noch kurz die Karwochenpredigten, die seit 1851 jährlich im Passauer Dom jeweils von sechs Redemptoristen und sechs Kapuzinern gehalten wurden, erwähnt werden. Sie waren vom Bischof als jährliche Mission in Passau „für alle Zukunft“ angeordnet worden¹⁴². Am Samstag vor dem Palmsonntag um 17 Uhr war die Eröffnungspredigt. Bis zum Ostermontag einschließlich waren täglich vier Predigten, und zwar um 6, 10, 14 und 17 Uhr. Um 18,30 war an jedem Abend eine feierliche Schlußandacht. Von 5—11 und von 13—19 Uhr wurde täglich in 12 Beichtstühlen im Dom und in 12 Beichtstühlen in der Wallfahrtskirche auf dem Maria-Hilf-Berg beichtgehört. In den Stadtpfarrkirchen gab die Pfarrgeistlichkeit Gelegenheit zur Beicht. Wenn man sich auch bemühte, den Predigten ein bestimmtes, durchgehendes Thema zugrunde zu legen, so wurden doch auch regelmäßig die großen Themen der Mission (Sünde, Beicht, Tod, Gericht, Hölle, unwürdige Kommunion, Barmherzigkeit Gottes) mitgepredigt. So zeigen denn auch die Predigtpläne, daß man oft wenig Rücksicht auf den besonderen Charakter der Karwoche nahm, wenn z. B. die vier Predigten am Ostersonntag 1863 folgende Themen behandelten: Reinheit des Herzens, die göttliche Gnade in der katholischen Kirche, die Friedfertigkeit, und die Nachfolge Jesu; oder am Karfreitag 1864: von der Todsünde, Folgen der Todsünde, vom Tode und dem besonderen Gerichte Gottes, vom heiligen Kreuz, während im selben Jahr am Karsamstag über die Ärgernisse, die Habsucht, die Gefallsucht und die Genußsucht gepredigt wurde¹⁴³. Am 5. März 1866 beanstandete das Ordinariat am eingereichten Predigtplan für die kommende Karwoche, daß am Karfreitag über die Firmung und die Ehe gepredigt werden soll. Es soll statt über die Firmung über den Kreuzweg und statt über die Ehe über die Schmerzhaftigkeit der Mutter gepredigt werden. Am 4. April ergeht dann noch einmal eine Anordnung nach Altötting mit dem Inhalt, daß in Zukunft am Karfreitag nur über das Leiden Christi und die Erlösung gepredigt werden dürfe¹⁴⁴. Der Dom ist während dieser Predigtstage immer sehr gut besucht, und die Gläubigen kommen nicht nur aus der Stadt selbst, sondern auch aus der näheren und weiteren Umgebung. Daß diese Tage dann auch Tage eines besonders zahlreichen Sakramentenempfanges waren, braucht wohl nicht eigens erwähnt zu werden. Nach der Vertreibung der Redemptoristen werden diese Karwochenpredigten vom Dom- und Stadtklerus weitergeführt, seit 1887 werden die Predigten dann allein von der Domgeistlichkeit gehalten, die sich mit 2 oder 3 Predigten pro Tag begnügt. Man ersieht daraus, daß die Einrichtung in immer größere Schwierigkeit gerät. In der Karwoche und

¹⁴² Über die Mission während der Karwoche im Passauer Dom vgl. OAP 09104.

¹⁴³ OAP 09104.

¹⁴⁴ OAP 08884.

den Ostertagen 1891 werden zum letzten Mal die von Bischof Hofstätter eingeführten Predigten gehalten. Immerhin konnte diese Art einer jährlichen Volksmission über 40 Jahre hin durchgeführt werden¹⁴⁵.

7. Kapitel: Die Missionstätigkeit der Redemptoristen im Erzbistum München und Freising

1) Die religiöse Situation und die seelsorgliche Lage im Erzbistum München und Freising

Das Bistum Freising, welches 739 von Bonifatius in die bayerische Kirchenorganisation einbezogen worden war, hatte bis zur Säkularisationszeit keine großen Gebietsveränderungen mitgemacht. Die Jahre aber von 1808 bis zur neuen Zirkumskription auf Grund des Konkordates von 1817 waren durch Zuwachs an Jurisdiktionsgebieten, durch Neueinteilungen und Änderungen der Bistumsgrenzen bestimmt.

Durch Artikel II des Konkordates wurde der Bischofssitz von Freising nach München verlegt. Aus dem Bistum Freising war das Erzbistum München und Freising mit den Suffraganen Augsburg, Regensburg und Passau geworden. Die Zirkumskriptionsbulle vom 1. April 1818, ‚Dei ac Domini Nostrī‘, legte das neue Jurisdiktionsgebiet fest. Eine päpstliche Bulle vom 8. Dezember 1822 bestätigte dann die Grenzberichtigungen vom Jahre 1821 zwischen München-Freising und Passau, so daß von diesem Zeitpunkt an das neue Erzbistum seine endgültige Gestalt erreicht hatte. Es umfaßte die in Bayern gelegenen Gebiete des alten Bistums Freising und des ehemaligen Bistums Chiemsee, die Propstei Berchtesgaden und die Gebiete des Erzbistums Salzburg links der Salzach mit Ausnahme der dem Bistum Passau zugeteilten Dekanate Burghausen und Neuötting¹. Das Erzbistum war in folgende 31 Dekanate aufgeteilt: 1. Abens; 2. Aibling; 3. Babensham; 4. Berchtesgaden; 5. Dachau; 6. Dorfen; 7. Egenhofen; 8. Erding; 9. Freising; 10. Gündlkofen; 11. Haslach; 12. Höslwang; 13. Landshut; 14. Laufen; 15. Miesbach; 16. Mühlendorf; 17. München; 18. Oberbergkirchen; 19. Oberföhring; 20. Peterskirchen; 21. Raitenbuch (Rottenbuch); 22. Reichenhall; 23. Schwaben; 24. Sittenbach; 25. Söllhuben; 26. Steinhöring; 27. Teisendorf; 28. Tittmoning; 29. Wasserburg; 30. Werdenfels; 31. Wolfratshausen. Für das Jahr 1821/22 ist die Gesamtseelenzahl mit 439 076 (davon 56 120 in München) angegeben. Ende des Jahres 1822 zählte das Erzbistum 1090 Priester, davon 248 Pfarrer und Pfarrvikare; 198 Benefiziaten; 41 Expositi; 167 Kooperatoren; 26 Koadjutoren; 86 in kirchlichen Ämtern Angestellte; 37 im Schulfach Tätige und 184 Kommoranten².

¹⁴⁵ OAP 09104; kurze Berichte über die Passauer Karwochenmissionen in den einzelnen Schematismen.

¹ Über die Gebietsveränderungen von 1808—1822 vgl. G. Schwaiger, 173—177. Der Wortlaut der Zirkumskriptionsbulle ‚Dei ac Domini Nostrī‘ wurde auch veröffentlicht in: Generalien-Sammlung der Erzdiözese München und Freising, Bd. I (1821—1846), München 1847, 9—30. Die Zirkumskriptionsbulle war schon am 1. April 1818 in Rom ausgestellt worden, sie wurde aber erst am 8. September 1821 vom Nuntius in München unterzeichnet und dann am 23. September in der Münchener Frauenkirche verkündet. Vgl. G. Schwaiger, 405.

² Schematismus des Erzbistums München und Freising für das Jahr 1823, 112 ff.

Als die Redemptoristen im Jahre 1843 mit den Volksmissionen im Erzbistum begannen, hatte München und Freising 34 Dekanate. Zu den eben aufgezählten waren Tölz, Scheyern und Velden als Dekanate hinzugekommen. Im Jahre 1843/44 gehörten 493 773 Katholiken zum Erzbistum, davon lebten in München circa 74 000³. Als dann im Jahre 1873 die Redemptoristen aus Bayern vertrieben wurden, war das Erzbistum in 36 Dekanate aufgeteilt. Als Dekanate hinzugekommen waren Tegernsee und Rosenheim. Die Gesamtseelenzahl ist zu diesem Zeitpunkt mit 612 104 (davon 150 542 in München) angegeben. Ende 1873 hatte das Erzbistum 1191 Priester, davon waren 119 Ordensgeistliche. Damals zählte man 373 Pfarreien, 428 Benefizien und 67 Vikariate und Exposituren⁴.

Nach dem Tode des letzten Fürstbischofs von Freising, Joseph Konrad Freiherr von Schroffenberg, der am 4. April 1803 in Berchtesgaden gestorben war, blieb der Freisinger Bischofsstuhl 18 Jahre unbesetzt, bis Lothar Anselm Freiherr von Gebattel am 15. November 1821 von dem neuerrichteten Erzbistum München und Freising als dessen erster Erzbischof Besitz nahm⁵. In der Zeit des Interregnums verwaltete das bischöfliche Ratskollegium als gemeinsamer Träger des Amtes eines Kapitularvikars das Bistum. Das Fehlen eines Bischofs, der ständige Wechsel der Bistumsgrenzen und vor allem die staatskirchlichen Willkürakte der Regierung während der Montgelaszeit machten die Leitung des Bistums äußerst schwierig. Zudem war das Geistliche Ratskollegium durch Personalmangel und Arbeitsüberlastung in seinem Wirken stark gehindert und überfordert⁶. So hatte auch im Bistum Freising das kirchliche Leben während dieser Jahre der Erschütterungen und des Umbruchs gelitten.

Wie im Bistum Passau die Bischöfe Karl Joseph von Riccabona und Heinrich von Hofstätter sich der katholischen Reformarbeit gewidmet hatten, so trug auch der erste Erzbischof von München und Freising wesentlich zur Erneuerung des kirchlichen Lebens bei⁷. Um sich einen Einblick in die Seelsorgssituation zu verschaffen, begann der Erzbischof 1822 mit den Visitationen. Nach seiner ersten Visitationsreise, die ihn von Freising durch die Dekanate Abens, Gündlkofen und Landshut führte, wurde verordnet, daß beim Sonntagsgottesdienst zwar das Evangelium — oder im folgenden Jahr die Epistel — verlesen werden sollte, daß im Anschluß daran aber nach dem älteren Diözesankatechismus und nach dem römischen Katechismus ein katechetischer Unterricht gehalten werden mußte. Durch diese Betonung der katechetischen Unterweisung sollte die Unwissenheit des Volkes in Fragen des

³ Schematismus des Erzbistums München und Freising für das Jahr 1844, 138.

⁴ Schematismus des Erzbistums München und Freising für das Jahr 1874, 182 f.; 186 f.

⁵ Lothar Anselm v. Gebattel war am 16. Februar 1818 zum Erzbischof von München und Freising ernannt worden. Am 1. November 1821 war er vom Nuntius Serracassano in der Münchener Michaelskirche zum Bischof konsekriert worden. Vgl. P. Sieweck, 37—50.

⁶ Über die Lage im Bistum Freising von 1803—1821 vgl. G. Schwaiger, 177—210.

⁷ In seiner Biographie über Lothar Anselm von Gebattel behandelt P. Sieweck auf der Grundlage eines umfassenden Quellenstudiums die Reformarbeit des Erzbischofs. Die innerkirchliche Reform der damaligen Zeit bildet den Zusammenhang, in dem auch die Missionsarbeit der Redemptoristen einzuordnen und zu verstehen ist.

Glaubens und der christlichen Lebensgestaltung behoben werden. Der Bedeutung der Hl. Schrift wurde mit dieser Verordnung nur wenig Rechnung getragen. Aus dem Text des Evangeliums sollte dem Volk eine kurze „Glaubens- und Sittenlehre“ geboten werden. Die Hauptsache der sonntäglichen Verkündigung sollte aber die sich anschließende catechetische Unterweisung bilden. Ausgenommen von dieser Regelung waren die Patroziniums-, Kirchweih- und Hauptbruderschaftssonntage, sowie die eigentlichen Festtage des Kirchenjahres. Aber auch bei diesen Predigten sollte die sittliche Erneuerung stark betont werden. „Die Festtagspredigten sollen dazu bestimmt bleiben, um jene Grundwahrheiten des katholischen Christentums, welche in der Geschichte des Festes begründet und dargestellt werden, dem Gemüte der Gläubigen tief einzuprägen, und durch praktische Anwendung derselben auf Veredelung des Sinnes und Besserung der Sitten hinzuarbeiten“. Für die Frühmessen wurde die bischöfliche Verordnung vom 31. August 1789 wieder eingeschärft, nach der „exhortationes et explanationes catecheticae vel homileticae“ in den Frühmessen gehalten werden sollten⁸. Man sieht in diesen Verordnungen noch den Einfluß der Aufklärung, die der catechetischen Unterweisung den Vorrang vor der biblischen Verkündigung gab. Um den vernachlässigten Sakramentenempfang zu beleben, wurde die Erneuerung und Einführung der Bruderschaften empfohlen, weil durch die Bruderschaftsfeste und -sonntage viele zum Empfang der Sakramente angeregt würden. Die Sorge für die Schule und die Aufsicht über sie wurde den Seelsorgern besonders ans Herz gelegt⁹.

Bis zum Jahre 1835 wurde dann das ganze Erzbistum visitiert. In den Pastoralen und Verordnungen dieser Jahre haben wir den Niederschlag der Ergebnisse dieser Visitationen und die Folgerungen aus ihnen vor uns¹⁰. In diesen Pastoralen wird immer wieder eindringlich darauf hingewiesen, daß für die Erneuerung des christlichen Lebens im Volke das gute Beispiel der Priester die notwendige Voraussetzung und die stärkste Anregung bilde. Es hatte sich gezeigt, daß die Restauration notwendig mit einer Reform des Klerus beginnen mußte. Besonders die jüngeren Priester hatten unter den Wirren der Zeit und unter dem Einfluß eines ungunstigen Zeitgeistes gelitten, so daß Klagen über die Seelsorgsgeistlichen keine Ausnahmen waren¹¹. So hatte der Erzbischof 1824 dem Nuntius berichtet, daß die älteren

⁸ Wortlaut der erzbischöflichen Verordnung vom 24. November 1823 in: Generaliensammlung, I, 78 f.; dazu der Erlaß vom 30. Juli 1832, ebd., 327 f.

⁹ P. Sieweck, 167 f.

¹⁰ Vgl. die Pastoralen und Verordnungen vom 21. Mai 1824 in: Generaliensammlung, I, 83 ff.; vom 9. Juni 1824, ebd., 89 ff.; vom 12. Mai 1828, ebd., 211 f.; vom 29. Dezember 1828, ebd., 222 ff.; 224 ff.; vom 23. März 1832, ebd., 318 f.; vom 27. Juli 1832, ebd., 325 f.; vom 8. März 1833, ebd., 347—351; vom 29. März 1833, ebd., 345 ff.

¹¹ Im Pastoralen des Erzbischofs vom 19. August 1822 ist die Rede von der vielfachen Klage, die über manche Seelsorgspriester erhoben würde. Vgl. Generaliensammlung, I, 56. Als 1824 der Nuntius Serra-Cassano auf Wunsch Leos XII. mit dem Münchener und Augsburger Bischof über die Möglichkeit verhandelte, aus allen bayerischen Bistümern einige Priester in Rom ausbilden zu lassen, um dann mit ihnen in Bayern, ähnlich wie in Frankreich, Volksmissionen durchzuführen, kam man auf den Zustand des Klerus zu sprechen. Hierbei waren die Klagen über den jungen Klerus allgemein. Der Nuntius gab zu, daß viel eher die jungen Geistlichen selbst

Pfarrer, die um die Hilfe eines jungen Kooperators gebeten hatten, sich nach kurzer Zeit gezwungen sahen, wieder um die Versetzung der jungen Priester zu bitten, weil sie es vorzogen, die Last der Pfarrseelsorge lieber allein zu tragen, als dem Volk durch das schlechte Beispiel der Kooperatoren Ärgernis geben zu lassen¹². Wiederholt mußte der Erzbischof dem Klerus das Tragen weltlicher Kleidung, den Besuch von Wirtshäusern und die Teilnahme an öffentlichen Lustbarkeiten und Tanzveranstaltungen verbieten, wie er auch zur Beseitigung aller Ärgernisse, besonders derjenigen, die sich aus dem allzu vertrauten Umgang mit Frauen ergaben, ermahnen mußte¹³. Im Jahre 1833 mußten die Dekane im Auftrag des Erzbischofs ihre Dekanate visitieren, um über die Durchführung der bischöflichen Verordnungen hinsichtlich der Lebensführung der Geistlichen genau zu berichten¹⁴. Als Vorbereitung auf diese Visitation richtete der Erzbischof ein ausführliches und eindringliches Schreiben über den einem Priester geziemenden Lebenswandel an seinen Klerus¹⁵.

Man wird trotz der relativ häufigen Verordnungen über diesen Gegenstand nicht vergessen dürfen, daß Ärgernisse im Leben eines Priesters eine größere und weitreichendere Reaktion hervorrufen als ein gewissenhaftes und treues Leben. Jedoch wird man auch zugeben müssen, daß die ersten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts kaum die Voraussetzungen zur Heranbildung und Entfaltung eines hochstehenden und vorbildhaften Priesterstandes boten. Dies zeigte sich besonders in dem spürbaren Priesterangel jener Jahre. Auch im Erzbistum München und Freising hatte die Seelsorge darunter zu leiden. Im Jahre 1824 waren 17 Pfarreien, 54 Benefizien, 4 Exposituren, 66 Kooperationsstellen, 131 Koadjutoren und 15 weitere Seelsorgsstellen unbesetzt. Im selben Jahr waren 50 Geistliche gestorben und nur 24 geweiht worden¹⁶. Wenn auch durch die Bemühungen des Erzbischofs um den Priesternachwuchs die Zahl der Berufe stieg, so war 1845 der Mangel an Seelsorgern immer noch

missioniert werden müßten, als daß sie diese Aufgabe im Volk leisten könnten. Vgl. Beda Bastgen, Bayern und der heilige Stuhl in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, Bd. II, München 1940, 782 f.

¹² Ebd. 783. Den gleichen Sachverhalt berichtete der Erzbischof am 3. Februar 1825 an den König. Vgl. P. Sieweck, 290 f.

¹³ In einer Verordnung vom 29. Dezember 1829 mußte der Erzbischof gegen lärmende Primizfeiern vorgehen, auf denen die jüngeren Priester mittanzten. „Wir wollen uns den Schmerz ersparen, noch weiter auszuführen, wie bei dem sinkenden Ansehen des Klerus und bei der überhandnehmenden Nichtachtung der Religion der Glauben allmählich erschaffen, die Liebe erkalten, und sonach das Haus Gottes aus Schuld der eigenen Hüter desselben stets größeren Gefahren preisgegeben werden müsse“. Generaliensammlung, I, 223. Am 27. Juli 1832 erließ das Ordinariat eine Verfügung gegen den Wirtshausbesuch der Geistlichen. Hierin ist die Rede, daß von mehreren Seiten die bischöfliche Behörde „von dem noch immer fortbestehenden Wirtshausbesuch eines sehr großen Teils des Diözesanklerus“ aufmerksam gemacht worden sei. Dieses unpriesterliche Verhalten sei aber nicht nur bei Hilfspriestern, „sondern sogar bei vielen Pfarrvorständen“ festgestellt worden, wobei das schlechte Beispiel den jüngeren Mitbrüdern gegenüber umso schwerer wiege. Generaliensammlung, I, 325.

¹⁴ Verordnung vom 29. März 1833 in: Generaliensammlung, I, 345 ff.

¹⁵ Ebd. 347—351. Über diese Bemühungen des Erzbischofs, die Schäden im Lebenswandel der Priester zu beheben, berichtet zusammenfassend P. Sieweck, 167—172.

¹⁶ Ebd., 174.

nicht behoben¹⁷. Um dem Notstand abzuhelpfen, versuchte man in diesen Jahren vergebens, aus anderen Bistümern Priester zu bekommen¹⁸. Am 3. Februar 1825 hatte sich der Erzbischof in einer Eingabe an den König grundsätzlich mit dem Problem des Priestermangels auseinandergesetzt. Die Hauptschuld daran wird der derzeitigen Jugenderziehung zur Last gelegt, die weder in wissenschaftlicher noch in erzieherischer Hinsicht die Grundlagen für das Priestertum schaffe. Bei den Weiehekandidaten fehle es „gewöhnlich auch an einer nur in etwa gründlichen Kenntnis, besonders der positiven Lehren des Christentums und der Kirchenverfassung, dann an praktischen Vorkenntnissen und Vorübungen für das Pastoralfach im Allgemeinen, so wie für den Beichtstuhl und die liturgischen Funktionen insbesondere“. An der sittlichen Qualität der Weiehekandidaten, ihrer inneren Haltung und geistlichen Einstellung zum Priesterberuf fehle es ebenfalls. So würden z. B. viele in der Übernahme der Weihe nur eine sichere Lebensversorgung sehen und suchen¹⁹.

Um dieser Not innerhalb des Klerus, sowohl dem Priestermangel, als auch der ungenügenden wissenschaftlichen, charakterlichen und geistlichen Vorbereitung auf das Priestertum zu begegnen, gingen die besonderen Bemühungen des Erzbischofs um die Wiedererrichtung des Klerikalseminars und des Lyzeums in Freising, die der Säkularisation zum Opfer gefallen waren. Am 30. November 1826 konnte in Freising das Seminar eröffnet werden, während das Lyzeum am 20. November 1834 eingeweiht wurde²⁰. Zur Lösung der Priesternachwuchsfrage sollte ebenfalls die Errichtung eines Knabenseminars dienen, das am 6. Januar 1828 in Freising eröffnet werden konnte. Der Erneuerung des priesterlichen Lebens galten sodann die Priesterexerzitionen, die von 1840 an in Freising gehalten wurden²¹. So stand innerhalb der kirchlichen Erneuerung die Reform der Priestererziehung und des Priesterlebens an bedeutender Stelle.

Ein bedeutender Beweis dafür, daß die mittleren Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts eine Zeit kirchlicher Restauration waren, sind ebenfalls die zahl-

¹⁷ So erließ 1845 das Ordinariat eine vertrauliche Rundfrage an vier Dekane, in welcher sie nach den Ursachen des Priestermangels und nach Möglichkeiten einer Besserung dieses Zustandes gefragt wurden. P. Sieweck, 173. In einem Ordinariatsrundsreiben vom 2. Januar 1838 ist die Rede von einer seit einigen Jahren bemerkbaren Abnahme der Theologiestudenten und von einem gegenwärtig fühlbaren Priestermangel. Der Erzbischof ist darum bemüht, talentierten Jungen aus den unteren Ständen das Theologiestudium zu ermöglichen. Generaliensammlung, I, 388. Im Schematismus von 1851 heißt es dann, daß der Priestermangel beinahe ganz behoben ist. Schematismus des Erzbistums München und Freising für das Jahr 1851, 190.

¹⁸ Im Jahre 1825 bat man die Bistümer Regensburg und Würzburg, 1842 Salzburg, 1843 und 1844 Augsburg und 1844 Bamberg um Priester. Diese Bistümer hatten aber selbst unter Priestermangel zu leiden und konnten so beim besten Willen dem Erzbischof von München und Freising nicht helfen. Vgl. P. Sieweck, 174 f.

¹⁹ Wortlaut dieser Eingabe bei P. Sieweck, 287—291.

²⁰ Anton Mayer, Die Errichtung des Lyzeums in Freising im Jahre 1834. Eine Studie zur Kulturgeschichte des Restaurationszeitalters, Freising 1934. Über die Neuerichtung des Klerikalseminars und Lyzeums vgl. auch P. Sieweck, 176—188.

²¹ Eingehendere Berichte über die Priesterexerzitionen in den Diözesanschematismen für die Jahre 1852, S. 182 ff.; 1853, S. 198; 1854, S. 223.

reichen Klostergründungen dieser Jahre²². War im Münchener Schematismus für das Jahr 1823 noch kein einziges Kloster aufgeführt, so gab es 1843 im Erzbistum 7 Männerklöster und 26 Frauenkonvente²³. Im Jahre 1872 zählte das Erzbistum folgende Klöster und Ordensinstitute: Die Benediktinerabteien in Scheyern und St. Bonifaz in München, das Benediktinerpriorat zu Schäftlarn; vier Kapuzinerkonvente; ein Priorat der Unbeschuhten Karmeliten; vier Franziskanerkonvente; drei Klöster der Redemptoristen und einen Konvent der Barmherzigen Brüder; zusammen 16 Männerklöster. Folgende Schwesternklöster bestanden in der Erzdiözese: Das Mutterhaus der Barmherzigen Schwestern (Vinzentinerinnen) mit 41 Filialen; ein Benediktinerinnenkloster; ein Haus des Birgittiner Ordens; 13 Klöster der Englischen Fräulein; zwei Häuser der Franziskanerinnen; ein Kloster der Frauen vom Guten Hirten; drei Klöster der Salesianerinnen; das Mutterhaus der Armen Schulschwestern mit 28 Filialen; ein Kloster der Servitinnen; ein Ursulinenkloster; zwölf Konvente der Töchter des Göttlichen Heilandes (Niederbrunner Schwestern); elf Häuser der Franziskanerinnen von Pirmasens und zwei Filialen der Franziskanerinnen von Maria Stern in Augsburg; zusammen waren dies 119 Frauenklöster²⁴.

Der Beginn der Volksmissionen im Erzbistum München und Freising fiel somit in eine Zeit der Restauration des kirchlichen Lebens, die vor allem von Lothar Anselm v. Gebattel zielstrebig verfolgt wurde. Und gerade die Durchführung von Volksmissionen wurde allgemein als ein besonders erfolgversprechendes Mittel religiöser Reform angesehen. Das gemeinsame Ziel war die religiös sittliche Erneuerung des Volkes.

Welches war nun der religiöse Zustand des Volkes, welches seine geistige Lage? Welche Glaubenssituation fanden die Patres im Volke vor, welche grundsätzlichen Einstellungen und welche konkreten Formen des Lebens? Wo sollte die Bekehrungspredigt ansetzen, und welches Ziel, welche Wege mußten dem Volke vor Augen geführt werden? Für das Erzbistum München und Freising ergibt sich hierin das gleiche Bild, wie es für das Bistum Passau skizziert wurde. Auch hier erreichten die Volksmissionare fast ausschließlich das Landvolk. Die kleinen, mittleren und größeren Dörfer, sowie die Märkte waren die Orte, in welchen damals die Redemptoristen die Volksmissionen hielten. Auch für den Bereich des Erzbistums galt, daß der Geist einer radikalen, offenbarungs- und glaubensfeindlichen Aufklärung nicht in das Volk eingedrungen war. Der Glaube war in den breiten Schichten des Volkes nicht erschüttert worden. Man hatte an dem überlieferten, reichen religiösen Brauchtum festgehalten, und die Maßnahmen eines aufgeklärten Staatskirchentums gegen jenes hatte nur den Widerspruch und Widerstand der ländlichen Bevölkerung geweckt.

Für jeden, der zur Dorf- oder Marktgemeinschaft gehören wollte, war die Erfüllung der religiösen Pflichten selbstverständlich. Auch wurden grundsätzlich die sittlichen Ordnungen des Lebens in Ehe, Familie und Beruf anerkannt. Jedoch stellt man auch für das Gebiet des Erzbistums München und Freising fest, daß das christliche Leben des Volkes in den ersten Jahrzehnten

²² Siehe oben S. 107—110, 146 f.

²³ Schematismus des Erzbistums München und Freising für das Jahr 1844, 103—128.

²⁴ Schematismus des Erzbistums München und Freising für das Jahr 1872, 95—177.

des 19. Jahrhunderts gelitten hat²⁵. Die Hauptursachen dafür liegen bei den Verhältnissen, die durch die Aufklärung, durch die politischen Wirren und durch die Säkularisation mit ihren Folgen geschaffen worden waren. Die große Zahl der Abteien und Klöster war aufgelöst worden, damit aber weitstrahlende Mittelpunkte religiösen Lebens, christlicher Erziehung und geistiger Bildung. Die negativen Auswirkungen für die Bildung des Volkes, vor allem für die Ausbildung des Priesternachwuchses und für die Seelsorge konnten nicht ausbleiben. Nicht ohne Rückwirkung auf die Seelsorge war die langjährig von der Aufklärung bestimmte Unterweisung und Erziehung der Theologen. Erst recht konnte das Fehlen des Bischofs für eine Zeit von fast zwei Jahrzehnten nicht ohne nachteilige Folgen bleiben. Kriegs- und Unglückszeiten jener Jahre belasteten dazu noch das religiös-sittliche Leben des Volkes.

So richteten sich die pastoralen Anordnungen des Erzbischofs gegen den drohenden Sittenverfall, gerade auf dem Lande, und gegen die religiöse Unwissenheit, die der Glaubensschwäche und einem gefährlichen Indifferentismus Vorschub leistete. Die Klagen des Bischofs betreffen die Lauigkeit des Volkes gegenüber religiösen Übungen; die Nachlässigkeit im Gottesdienstbesuch und im Religionsunterricht; die große Sorglosigkeit in der Aufsicht und Erziehung der Kinder und Angestellten; den Streit und die Uneinigkeit in den Ehen; die anstößigen und unsittlichen Reden; die Zügellosigkeiten und Ausschweifungen bei öffentlichen Lustbarkeiten; das nächtliche Herumschwärmen; die sexuelle Freizügigkeit, so daß „über Vergehungen mit dem anderen Geschlecht sogar gespottet und gelacht werde“; die wachsende Zahl unehelicher Kinder²⁶; das Überhandnehmen der Tanzvergnügungen; die Raufereien und Schlägereien; die Entheiligung der Sonn- und Feiertage; den Wilddiebstahl und das Zunehmen des Branntweintrinkens²⁷. Bei den Visitationen hatte der Erzbischof feststellen müssen, daß die Gläubigen nur selten

²⁵ Eine umfassende Schilderung der religiösen und sittlichen Situation im Erzbistum bietet P. Sieweck, 206—237.

²⁶ Im Jahre 1835 gab das statistische Büro in München eine Statistik über die unehelichen Geburten der Jahre 1824 bis 1832 in Bayern heraus. Auf 100 Geburten fielen in diesen Jahren im Durchschnitt 20 uneheliche Geburten. Die Zahl schwankte in den einzelnen Jahren zwischen 19 und 21, kann somit also als konstant bezeichnet werden. Nach den einzelnen bayerischen Kreisen aufgeteilt ergibt sich folgendes Bild. Auf 100 Geburten fielen in diesem Zeitraum im Durchschnitt im Isarkreis 23 uneheliche Geburten, im Unterdonaukreis 26, im Regenkreis 21, im Oberdonaukreis 14, im Rezatkreis 23, im Obermainkreis 27, im Untermainkreis 16 und im Rheinkreis 10 uneheliche Geburten. Auch hier sind für die einzelnen Kreise die Schwankungen der verschiedenen Jahre unbedeutend. Die höchsten Durchschnittszahlen haben der Obermain- und der Unterdonaukreis, die niedrigste Durchschnittszahl weist mit 10 auf 100 der Rheinkreis auf. Vgl. *Generaliensammlung*, I, 368.

²⁷ Vgl. den Hirtenbrief an das Volk (9. Juni 1824) über den fortschreitenden Sittenverfall. *Generaliensammlung*, I, 85—88. Hirtenbrief an den Klerus über denselben Gegenstand (9. Juni 1824), ebd., 89—91. Auszug der staatlichen Verordnungen über die Tanzbelustigungen und Freinächte (7. Januar 1823), ebd., 91 ff. In den Freinächten durften die Gäste über die Polizeistunde hinaus bewirtet werden. Für die Städte und Märkte war in den Monaten April bis einschließlich September die Polizeistunde auf 23 Uhr festgesetzt, für die Landgebiete auf 22 Uhr. Von Oktober bis einschließlich März war in den Städten und Märkten um 22 Uhr und auf dem Land um 21 Uhr Polizeistunde. Vgl. ferner den Hirtenbrief vom 25. Januar 1825, *Generaliensamm-*

zu den Sakramenten gingen. Das liturgische Leben wurde weitgehend durch eine Vielzahl von Andachten ersetzt, wobei der Aberglaube nicht nur eine Gefahr blieb²⁸. An diesen Stellen nun setzten die Reformbestrebungen des Erzbischofs ein, auf denen dann die Volksmissionen aufbauen und sie weiterführen konnten.

Auf eine einheitliche und gründliche religiöse Unterweisung und Erziehung der Jugend richtete der Erzbischof sein besonderes Augenmerk. Ein einheitlicher Diözesankatechismus konnte 1827 herauskommen²⁹. Diesem Katechismus, der den Titel trug „Katechismus der christkatholischen Religion für die Volksschulen“, konnte 1828 der große Katechismus mit dem Titel „Unterricht in der christkatholischen Religion für die reifere Jugend und für Erwachsene“ folgen³⁰. Unter der Regierungszeit des Erzbischofs Carl August, Graf von Reisach wurde 1853 ein neuer „großer katholischer Katechismus“ eingeführt, der für alle acht bayerischen Bistümer ausgearbeitet worden war. Auf der Freisinger Bischofskonferenz von 1850 hatte man die Einführung eines einheitlichen Katechismus für Bayern endgültig beschlossen, nachdem sich die Bemühungen darum schon Jahre hingezogen hatten. Dem neuen Katechismus wurde der von dem Jesuitenpater Joseph Deharbe herausgegebene „Katholische Lehrbegriff“ zugrundegelegt. Dem Verfasser selbst war die Umarbeitung seines Buches in den für die bayerischen Bistümer einzuführenden Katechismus übertragen worden. Gleichzeitig im Jahre 1853 kamen für das Erzbistum München und Freising zwei Auszüge aus diesem großen Katechismus heraus, ein „kleiner Katechismus“ für die Kinder der beiden ersten Volksschuljahre und ein „Katechismus für die Volksschulen“³¹.

lung, I, 126; ebenso den Hirtenbrief vom 10. Januar 1832 über die gegenwärtigen Zeitumstände, ebd., 313—318; über den „Verfall der Sittlichkeit und Religiosität der Jugend auf dem Lande“ (6. November 1838), ebd., 410—415; über die Entheiligung der Sonn- und Feiertage (9. Juli 1839), ebd., 431 f.; über den Wilddiebstahl (3. September 1839), ebd., 432 f.; über den Genuß des Branntweins (11. Mai 1841 und 11. November 1845), ebd., 467, 616 f.

²⁸ Vgl. P. Sieweck, 207.

²⁹ In einem Pastoral Schreiben (15. Mai 1827) zur Einführung dieses Katechismus hatte der Erzbischof nicht zuletzt den mangelnden Unterricht in der katholischen Lehre für das Überhandnehmen „der Glaubensschwäche, des sündhaften Treibens und des sittlichen Verderbens“ verantwortlich gemacht. „Denn ohne gründliche und kraftvolle Unterweisung in den ewigen Heilswahrheiten bleibt die Jugend den Einwirkungen der göttlichen Gnade entfremdet, und den Anreizungen der bösen Lust, sowie allen Gefahren der Verführung preisgegeben“. Generaliensammlung, I, 199 f.

³⁰ Vgl. das Pastoral Schreiben (10. Juli 1827) zur Einführung des größeren Katechismus. Auch in diesem Dokument ist wieder die Rede von der Verbreitung der Irrreligiosität, des Indifferentismus, des Unglaubens und der damit verbundenen Sittenlosigkeit. Generaliensammlung, I, 200 ff.

³¹ Vgl. den Hirtenbrief zur Einführung der neuen Katechismen (8. September 1853), Generaliensammlung, II, 855 ff. Der Titel des großen Katechismus lautet: Großer katholischer Katechismus mit einem Abrisse der Religionsgeschichte für sämtliche Bistümer Bayerns, Regensburg 1853. Der mittlere Katechismus hat den Titel: Katholischer Katechismus mit einem Abrisse der Religionsgeschichte zum Gebrauche in den Volksschulen Bayerns, München o. J. Der Titel des kleinen Katechismus lautet: Anfangsgründe der katholischen Lehre zum Gebrauche in den untersten Klassen der Volksschulen Bayerns, Regensburg 1853. Ausführungen über diese Katechismen von

Für die religiöse Unterweisung, vor allem der Jugend, wurde viel getan. Die Werktagsschüler hatten wöchentlich zweimal Religionsunterricht. Innerhalb des Sonntagsgottesdienstes wurde, wie wir sahen, nach einer sehr kurzen Homilie eine katechetische Unterweisung gegeben. An den Sonntagsgottesdienst schloß sich der Religionsunterricht für die Feiertagsschüler an³². Hinzu kam seit 1838 wieder die Christenlehre am Sonntagnachmittag, die für die Feiertagsschüler verpflichtend war³³. Außerdem wurden öfter an den Nachmittagen der Sonn- und Feiertage Predigten gehalten³⁴. Über die Durchführung und den Erfolg der katechetischen Verordnungen mußten die Schulinspektoren³⁵ nach der jährlichen Schulvisitation an das Ordinariat berichten³⁶. Somit konnten damals die Volksmissionare einen regelmäßigen und zeitgemäß ausreichenden Religionsunterricht voraussetzen, wenn auch die Frage nach dem Erfolg dieses Unterrichtes offen bleibt. Jedenfalls fiel eine wichtige Aufgabe, die in den Jahrhunderten zuvor der Volksmission immer aufgegeben war, nämlich die notwendigste religiöse Unterweisung des Volkes, weg.

Die Klagen über die schwindende Religiosität und Sittlichkeit im Volk hörten aber nicht auf. Das Ordinariat führte in einem Bericht vom 9. Oktober 1838 an die Regierung aus, daß „in dem öffentlichen Leben des Volkes eine bessere Gesittung und eine tiefere Religiosität“ nicht allein auf dem Wege des Unterrichtes erreicht werden können. Gerade in der letzten Zeit häuften sich Raufereien und Körperverletzungen, Brandstiftungen, Raub- und Selbstmorde, Betrügereien und Diebstähle. Unter dem Landvolk verbreite sich immer mehr Luxus und der Hang zu Ausschweifungen aller Art, wie auch die unehelichen Geburten stets zunähmen. Die Ursache für diese Übel wird zuerst

1853 mit einer Inhaltsübersicht bietet der Diözesanschematismus für das Jahr 1854, 212—218.

³² Dort, wo die Feiertagsschüler an der nachmittägigen Christenlehre teilnehmen konnten, durfte der Religionsunterricht in der Feiertagsschule selbst ausfallen. Generaliensammlung, I, 406.

³³ Die Deputiertenkammer hatte am 7. August 1837 mit Zustimmung der Kammer der Reichsräte beschlossen, daß die Schüler mit dem vollendeten 13. Lebensjahr aus der Werktagsschule entlassen werden sollten. Die Verpflichtung zum Besuch der Feiertagsschule sollte dann für die Mädchen bis zur Vollendung des 15., für die Jungen bis zur Vollendung des 16. Lebensjahres gelten. Der Erzbischof hatte sich beim König gegen die Herabsetzung des Feiertagsschulalters gewandt. Am 26. Februar 1838 wurde durch königlichen Erlaß verfügt, daß die katholischen Kinder bis zur Vollendung des 12., die protestantischen Kinder bis zur Vollendung des 13. Lebensjahres die Werktagsschule besuchen müssen. Die Feiertagsschulpflicht wurde für Jungen und Mädchen bis zur Vollendung des 18. Lebensjahres festgelegt. Gleichzeitig sollten die bischöflichen Ordinariate die nachmittägigen Sonntagsschulen wieder allgemein einführen, deren Besuch für die Feiertagsschüler vom Staat verpflichtend gemacht wurde. Im Jahre 1862 wurde dann aber die Pflicht zum Besuch der Feiertagsschule auf die Vollendung des 16. Lebensjahres begrenzt. Damit wurde die Verpflichtung, bis zum 18. Lebensjahr die Christenlehre zu besuchen, nicht mehr vom Staat erhoben und überwacht. Vgl. P. Sieweck, 213 f.

³⁴ Über die Häufigkeit der religiösen Unterweisung berichtete das Ordinariat München am 9. Okt. 1838 an die Regierung. Vgl. Generaliensammlung, I, 411.

³⁵ Der Distriktsschulinspektor wurde aus den befründeten Priestern von der Regierung unter Zustimmung des Ordinariates ernannt.

³⁶ Ordinariatsverordnung vom 17. Juni 1829, Generaliensammlung, I, 244 f.

in der fehlenden Aufsicht im allgemeinen und im Mangel an häuslicher Erziehung im besonderen gesehen. Die Eltern auf dem Lande werden beschuldigt, mehr an ihren zeitlichen Nutzen, als an die moralische Bildung und Erziehung ihrer Kinder zu denken. Sobald als möglich würden die Kinder zur körperlichen Arbeit herangezogen oder auf Bettel geschickt. Viele Schul- und Kirchenversäumnisse der Jugendlichen gingen oft zu Lasten der Eltern, die ihre Kinder vielfach ohne Aufsicht und Überwachung sich selbst und allen äußeren Einwirkungen des Bösen und der schlechten Beispiele überließen. Noch weniger würden sich die Eltern um ihre feiertagsschulpflichtigen Kinder kümmern, die teilweise schon in fremden Dienst ständen. Kaum einer achte noch auf die bestehende Vorschrift, daß die Feiertagsschüler Wirtshäuser und Tanzveranstaltungen nicht besuchen dürfen. Nehme es da noch Wunder, daß schwangere Feiertagsschülerinnen keine Seltenen mehr sind? Die Behauptung, daß die meisten Jugendlichen beim Verlassen der Feiertagsschule ein schlechteres religiöses Wissen hätten als bei Beendigung der Werktagsschule, läßt mit Recht fragen, ob man nicht zu einseitig auf die Häufigkeit des Religionsunterrichtes, als auf eine jugendgemäße Form desselben achtete. Das Bild der ledigen Erwachsenen, so fährt der Bericht fort, entspräche denn auch dieser Erziehung. Der Sonntag sei in der Hauptsache mit Wirtshausbesuch, Tanz und lautem Spiel ausgefüllt, das nicht selten in Streit, Raufereien und Schlägereien mit Körperverletzungen und anderen rohen Exzessen ausarte. Der pfarrliche Gottesdienst hingegen stehe am Rande des Sonntags. Soweit ihn die ledigen jungen Leute besuchten, bildeten Teilnahmslosigkeit und Gleichgültigkeit, sowie das schlechte Benehmen der jungen Männer im rückwärtigen Teil der Kirche und auf den Emporen ein öffentliches Ärgernis. Beim Brautexamen müßten die Geistlichen ein unvorstellbar schlechtes Wissen der Brautleute in Fragen des Glaubens, wie auch hinsichtlich der Standespflichten in Ehe und Familie feststellen. Wie solche Eheleute dann ihre eigenen Kinder wiederum erzoegen, liege klar auf der Hand.

Neben der schlechten Erziehung macht das Ordinariat in einem zweiten Teil des Schreibens die unzureichende Strafgesetzgebung der Regierung und die mangelnde Aufsichts- und Strafgewalt der Polizei für die vielen Übelstände verantwortlich. Auch hier haben wir fast das gleiche Bild vor uns, wie es sich schon aus den Passauer Ordinariatsakten ergeben hatte. Man fordert die drastische Einschränkung der Tanzveranstaltungen, die durch die vielen Kirchweihfeste und Märkte, wie auch durch andere Gelegenheiten auf dem Lande an Häufigkeit immer mehr zunahmen³⁷. Gefordert wird die strenge Überwachung der Polizeistunde, das Verbot der verderblichen Freinächte, die nur allzu leicht als Freibriefe für jegliche Ungebundenheit aufgefaßt wurden. Das Laster der Trunkenheit müsse als eine Gefährdung der öffentlichen Ordnung und Sicherheit und als ein Verstoß gegen das Allgemeinwohl härter bestraft werden. Die Jahrmärkte in kleineren Städten und Märkten sollten von den Sonn- und Festtagen auf Wochentage verlegt werden, würden doch diese Jahrmärkte wenigstens die halbe Bevölkerung im Umkreis von mehreren Stunden anziehen und damit die Vernachlässigung des Pfarrgottesdienstes sowie der Feiertagsschule stark begünstigen, abgesehen davon, daß sich gerade auf diesen Märkten der Jugend eine vielfache Gelegenheit

³⁷ Vgl. Generaliensammlung, II, 489—492.

zum Bösen biete. Dem zunehmenden Luxus und dem „verderblichen Hange zur Frivolität“ unter dem jungen Landvolk müßte polizeilich streng entgegengewirkt werden, hätte man doch gerade hier die Ursachen für so viele Veruntreuungen, Diebstähle, Verschwendungen und für verschiedene soziale Mißstände vor sich. Vor allem aber müßte die Unzucht, deren Folgen sich in der überhandnehmenden Zahl der unehelichen Kinder zeige, empfindlich bestraft werden. Wann auch wolle die Regierung endlich etwas unternehmen gegen die häufigen und ausführlichen Zeitungsberichte über Selbstmorde, Brandstiftungen, Aussetzung oder Ermordung unehelicher Kinder, gegen die detaillierten Ausführungen über das Vorgehen bei Diebstählen und Betrügereien und deren Gelingen? All das müßte ja die Phantasie des Volkes verderben und zur Nachahmung reizen. Gefordert wird die Einschärfung der bestehenden Verordnung, daß die Beamten an Sonn- und Festtagen am Pfarrgottesdienst ihres Wohnortes teilzunehmen hätten, sei doch gerade das religiöse Beispiel höherer Kreise von einem unschätzbaren Einfluß auf das Volk. Solange also vom Staat aus nicht alle Gelegenheiten zum Bösen möglichst eingeschränkt und überwacht würden, „solange werden auch alle Sitten- und Religionsvorträge ohne besseren Erfolg bleiben“. Aufgabe des Staates sei es, den rechten Gebrauch der menschlichen Freiheit, die immer in Gefahr sei, zum Bösen mißbraucht zu werden, durch Gesetze und Strafen zu unterstützen. Die Gesetze, Belohnungen und Strafen hingegen, welche die Kirche zu verkünden habe, gehörten zunächst nicht der zeitlichen Gegenwart, sondern der ewigen Zukunft an. „Ihre Motive liegen daher zu ferne, und es fehlt ihnen jener unbedingt notwendige äußere Zwang, jene unmittelbare Strafe, die den Verbrecher nach vollbrachter Tat zum warnenden Beispiel anderer erreichen und für die Zukunft unschädlich machen muß“³⁸. Erst wenn so der Staat für die Übereinstimmung zwischen dem öffentlichen Tun und Lassen des Volkes mit dem Gesetze Sorge, könne die Kirchengewalt erfolgreich mit jener des Staates zusammenwirken „und den Gesetzen und Verordnungen des letzteren eine göttliche Sanktion verleihen . . . , daß der Böse und Lasterhafte, wenn er auch der strafenden Gerechtigkeit des zeitlichen Rechtes entkommt, dennoch Gott, dem unsichtbaren, strengen Richter, und seinen ewigen Strafen nimmer entrinnen könne“³⁹. Wenn wir auch in diesen Ordinariatsberichten und -erlassen sowie in den Hirtenbriefen, die immer wieder auf den religiösen und sittlichen Verfall des Volkes zu sprechen kommen, nur ein einseitiges und keineswegs umfassendes Bild damaliger Zeit- und Lebensumstände vor uns haben, so bieten sie doch einen Einblick in die Seelsorgsfragen, -nöte und -aufgaben, denen man sich gegenübergestellt sah. Und wenn man die Volksmission als Seelsorgshilfe heranzog, dann eben hauptsächlich darum, daß durch sie dem Umsichgreifen sittlicher Übelstände unter dem Volk Einhalt geboten werden solle.

Auffallend sind die starke Hervorhebung und Betonung der Strafe als Sanktion des Gesetzes. Sicher kommt der Strafandrohung und Strafverfolgung der Übertretung des Gesetzes eine wichtige Bedeutung innerhalb der menschlichen Lebensordnung zu, jedoch ist von entscheidenderer Wichtigkeit die

³⁸ Generaliensammlung, I, 415.

³⁹ Ebd. Der Wortlaut dieses Berichtes des Ordinariates an die Regierung ist abgedruckt in: Generaliensammlung, I, 411—415.

Einsicht in das Gesetz, als eines Ausdrucks des inneren Wesens der Wirklichkeit und ihrer Ordnung. Eine radikale Verminderung und Unterdrückung der Gelegenheiten zum Bösen sowie eine strengere Bestrafung sittlicher Vergehen waren meist nicht durchführbar und wurden bei der wachsenden Liberalisierung der Zeit auch gar nicht mehr intendiert. Die Meinung, daß dadurch die Sittlichkeit im Volk bedeutsam gehoben würde, wird mit Recht bezweifelt.

Verständlich wird bei diesen Ausführungen, daß die kirchliche Verkündigung ihrerseits, vor allem aber innerhalb der Volksmission, zum großen Teil auf die Behandlung der Sünden abgestellt war, und daß sie das Meiden der Sünde und die Abschreckung vor ihr hauptsächlich durch intensive Schilderungen und Androhung der Sündenstrafen zu erreichen suchte. Gerade dies war ja ein Charakteristikum der damaligen Missionspredigten. Ebenso fällt immer wieder auf, daß die Welt und das Leben besonders unter dem Aspekt der Versuchungsgefahr und der Gelegenheit zum Bösen gesehen werden. Gerade die Gründungen und besondere Ausrichtung der Jugendbündnisse durch die Volksmissionen stehen in diesem Zusammenhang, wenn auch die geschilderten Verhältnisse auf dem Land die Berechtigung, Nützlichkeit und Aufgabenmöglichkeit solcher Gemeinschaften gleichgesinnter Jugendlicher aufzeigen.

Selbstverständlich wurden nicht nur die religiöse Unterweisung, die Aufsicht über das Tun und Lassen der Gläubigen und die Strafandrohung und Bestrafung der Verfehlungen und Sünden, sondern auch der häufige Empfang der Sakramente als wichtige Forderungen der Seelsorge angesehen. Jedoch verstand man die Sakramente zu einseitig als Mittel „zur Begründung einer besseren Sittlichkeit“⁴⁰. Im frühzeitigen und öfteren Empfang der Sakramente sieht man das entscheidende Mittel, die „religiösen und sittlichen Gefühle“ schon früh zu wecken und wachzuhalten. Die Hauptaufgabe der „religiösen und sittlichen Gefühle“ war es aber, die „religiöse Scheu“ vor der Sünde zu erhalten⁴¹. Im achten Lebensjahr, dem für gewöhnlich erstem Schuljahr, sollten die Kinder zur ersten Beicht gehen und dann bis zum Empfang der ersten hl. Kommunion im vierten Schuljahr außer der österlichen Beicht noch viermal im Jahr das Sakrament der Buße empfangen. Diejenigen Schüler, welche schon zur Kommunion gingen, sollten wenigstens fünfmal im Jahr die Sakramente empfangen. Den Werktagsschülern unter ihnen wurde vor jedem Sakramentenempfang ein eigener Beicht- und Kommunionunterricht erteilt⁴². Bei den Erwachsenen sollten die Geistlichen ebenfalls auf einen häufigen Sakramentenempfang hinwirken. Schon 1825 verfügte das Ordinariat, daß auch außerhalb der Fastenzeit an jedem Sonn- und Feier-

⁴⁰ In der Anweisung (22. März 1842) über den Empfang der Sakramente durch die Schuljugend heißt es einleitend: „Es ist der oberhirtlichen Stelle nicht entgangen, wie sehr im allgemeinen von Seite der Schuljugend auf dem Lande der Empfang der heiligen Sakramente der Buße und des Altares nicht ohne die nachteiligsten Folgen für die Begründung einer besseren Sittlichkeit vernachlässigt wird“. Generaliensammlung, I, 483.

⁴¹ Ebd.

⁴² Der Wortlaut der Verordnung vom 22. März 1842 in: Generaliensammlung, I, 483 f.

tag Beichtgelegenheit gegeben werden müsse⁴³. In einem Hirtenbrief (28. Januar 1853) über das Allerheiligste Altarssakrament gibt der Erzbischof von Reisch die Weisung, daß es für alle ratsam, und wohl auch möglich wäre, etwa alle vier bis sechs Wochen zu den Sakramenten zu gehen⁴⁴.

Auch im Erzbistum München und Freising ist die Volksmissionsbewegung innerhalb der kirchlichen Restaurationsbestrebungen zu sehen und zu verstehen. Die Reform des kirchlichen Lebens im 19. Jahrhundert war wesentlich pastoral ausgerichtet. Weil man in der Volksmission eine besondere Hilfe für die Seelsorge sah, wünschten die Bischöfe die Durchführung von Volksmissionen in ihren Bistümern. Ein weiterer Umstand dürfte damals für das besondere Interesse an der Volksmission und für ihre großen Erfolge entscheidend gewesen sein. Der Einblick in die bischöflichen Verordnungen hat auch für das Erzbistum München und Freising gezeigt, daß man allgemein von einer schweren Bedrohung der Sittlichkeit und von einem umschgreifenden sittlichen Verfall im Volk überzeugt war. Sicherlich gab es, wie wir sahen, manch Besorgnis erregende Zustände; man stellt aber geradezu eine Fixierung auf das Sittliche fest. Unter dem nachwirkenden Einfluß der Aufklärung war man in Gefahr, das Christsein nur als Vollzug des Sittlichen zu verstehen. Bezeichnend für diese Tendenz ist ein Wortpaar, das immer wieder begegnet. Gemeint ist die Bezeichnung: ‚sittlich-religiös‘. Seelsorge ist damals vor allem notwendiges Hilfsmittel für das religiös-sittliche Leben des Volkes. Die Verkündigungen, wie auch die Sakramentenspendung sollen das religiös-sittliche Verhalten erwecken und befestigen. So wird auch die Volksmission als das wirksamste Mittel zur Erneuerung des religiös-sittlichen Zustands des Volkes angesehen. Nun lag es ja schon in der Anlage einer acht- bis zehntägigen Volksmission, daß sie ihr besonderes Augenmerk auf die Behandlung der Sünden richten mußte. Als intensiver Bekehrungsruf setzte sie bei der Sündensituation der Zuhörer an. Und stark eingefahrene Übelstände konnten gerade durch die besondere Situation, welche die Volksmission schuf, aufgerissen werden. Um der Volksmission in Hinblick auf die Sündenbekämpfung eine tiefgreifende Stoßkraft zu verleihen, lag es nahe, die Strafandrohung und Sündenstrafen besonders stark herauszuarbeiten. In dieser Gestalt und in diesem Gehalt der Volksmission sah man nun das entsprechende Mittel, das Volk zu einer Bekehrung im sittlichen Verhalten zu bringen. So muß man gerade die damalige Betonung des Sittlichen mit heranziehen zur Erklärung der großen Bewegung, welche die Volksmission im 19. Jahrhundert auslöste.

⁴³ Ordinariatsersaß vom 18. Februar 1825, Generaliensammlung, I, 127 f. Man wollte mit diesem Erlaß auch die Unordnungen und Mißstände, die bei den sogenannten Konkurstagen vorkamen, unterbinden. Jedoch stand für viele Geistliche diese Verordnung nur auf dem Papier. Schon im folgenden Jahr (18. April 1826) mußte sie neu eingeschärft werden. Generaliensammlung, I, 178 f.

⁴⁴ Im selben Schreiben heißt es, daß es eine beträchtliche Zahl gibt, die mehrmals oder sogar oft im Jahre zu den Sakramenten gehen, dennoch sei im Vergleich zu jenen die Zahl derer, die nur einmal im Jahr zur Kommunion gehen, vor allem in den Städten größer, und viele gäbe es, die über Jahre hin nicht mehr zu den Sakramenten gingen. Generaliensammlung, II, 427—433. Diese Aussage unterscheidet sich von jenen der Visitations- und Missionsberichte aus dem Bistum Passau, wonach jene, die nur einmal im Jahr zu den Sakramenten gingen, die Ausnahme bildeten.

Die Verschärfung der Gegensätze zwischen Kirche und Staat nach 1848, in Bayern gekennzeichnet durch die Streitigkeiten über den Vollzug des Konkordates⁴⁵, und die Radikalisierung der geistigen Auseinandersetzungen⁴⁶ brachten es zwar mit sich, daß unter den Nachfolgern des Erzbischofs Lothar Anselm v. Gebstättel, unter den Erzbischöfen Carl August, Graf von Reisach (1846—1856) und Gregor von Scherr (1856—1877) die innere Reform der Kirche nicht mit der gleichen Intensität fortgeführt wurde, das starke pastorale Interesse aber blieb bestimmend. Letzteres beweisen die Gründungen und Unterstützungen der religiösen Bündnisse und Vereine⁴⁷, dies zeigen die jährlichen Versammlungen aller Kapitulare der Landkapitel in den sogenannten Kapitelkongressen, die in der Hauptsache der Erörterung pastoraler Fragen dienten⁴⁸, dies beweist vor allem die Einführung der Pastoral Konferenzen und die Gründung einer Pastoralzeitschrift⁴⁹. Die Pastoral Konferenzen wurden von Erzbischof Gregor v. Scherr 1859 für das Erzbistum eingeführt. Sie gehen auf die Bestimmungen Papst Benedikts XIII. auf der römischen Synode von 1725 über die vom Klerus wöchentlich zu haltenden Rubriken- und Beichtkonferenzen zurück. Das Erzbistum wurde nun in Konferenzbezirke eingeteilt⁵⁰. In jedem dieser Bezirke sollten viermal im Jahr Pastoral Konferenzen gehalten werden. Die Themen für die Konferenzen stellte das Ordinariat. Einer der Geistlichen mußte darüber ein Referat halten, das dann zur Diskussion gestellt wurde. Daran schlossen sich praktische pastorale Übungen an (Rubrikenfragen; Beichtkasus; Predigt; Katechese, Krankenbesuch u. a.). Den Abschluß jeder Konferenz bildet eine gemeinsame Meditation. So sollten diese Konferenzen der Pflege der Liturgie, einer zeitgemäßen Pastoration und der Vertiefung priesterlicher Askese dienen⁵¹.

Die besondere Bedeutung, welche die Volksmission in diesem Zeitraum auch im Erzbistum München und Freising hatte, ist also im Zusammenhang mit dem allgemein starken pastoralen Interesse zu sehen, wobei die Kräfte hauptsächlich auf die Erneuerung des sittlichen Lebens konzentriert wurden.

⁴⁵ Siehe oben S. 166—169. H. Rall, König Max' II. von Bayern und die katholische Kirche, in: HJB 74 (1955) 739—747.

⁴⁶ Gemeint sind die Auseinandersetzungen mit dem Liberalismus und mit den Folgen einer konsequent weitergeführten Aufklärung. Gemeint sind aber auch die innerkirchlichen Auseinandersetzungen um die Begegnung mit den Geistesströmungen und Entwicklungen der Zeit.

⁴⁷ Die Diözesanschematismen dieser Jahre bringen regelmäßige Rechenschaftsberichte über die kirchliche Vereinstätigkeit im Erzbistum. So berichtet z. B. der Schematismus für das Jahr 1870 über folgende Vereine: St. Korbinians-Verein; Ludwigs-Missions-Verein; Verein vom hl. Vinzenz von Paul in München; Verein zur Erziehung der verwahrlosten Jugend; Verein der heiligen Kindheit Jesu; katholischer Gesellenverein in München; Elisabethen-Verein; Maria-Hilf-Verein in München; Verein der christlichen Mütter; Marienanstalt für weibliche Dienstboten in München; Diözesan-Verein für christliche Kunst; Diözesan-Presseverein.

⁴⁸ Vgl. Schematismus des Erzbistums München und Freising für das Jahr 1850, 129—132. Generaliensammlung, II, 46—49, 227—230, 291—294, 365—370, 411 ff., 443 f., 594 f., 646, 671—674.

⁴⁹ Über die Einführung und den Sinn des Pastoralblattes vgl. Ordinariats schreiben vom 6. Dezember 1859, Generaliensammlung, III, 751 f.

⁵⁰ Generaliensammlung, III, 727—731.

⁵¹ Ebd. 671—674; 719—731.

2) Die Volksmissionen im Erzbistum München und Freising in den Jahren
1843 bis 1873⁵²

Zuerst sei eine genaue Übersicht über die in den einzelnen Jahren gehaltenen Volksmissionen gegeben⁵³.

1843

Tuntenhausen (Aibling)	7.—10. November	951
Hoheneck (Landshut)	19.—22. Dezember	686

1844

Kienberg (Peterskirchen)	12.—15. Februar	826
Pfaffenhofen a. I. (Rosenheim)	7.—12. März	1363
Riedering (Rosenheim)	15.—20. März	2010
Irschenberg (Miesbach)	25.—30. März	1964
Anger (Teisendorf)	25.—30. April	1700
Lauterbach (Egenhofen)	22.—27. Juni	300
Günzelhofen (Egenhofen)	21.—26. Juli	816
Anzing (Schwabern)	8.—13. September	1375
Ampfing (Mühldorf)	1.— 6. November	957
Wang (Babensham)	9.—13. November	722
Rott (Wasserburg)	15.—20. November	1154
Ebersberg (Steinhöring)	25.—30. November	2195
Walpertskirchen (Erding)	5.—10. Dezember	1111
Lengdorf (Dorfen)	13.—18. Dezember	1023
Waging (Teisendorf) ⁵⁴	22.—27. Dezember	2279

1845

Scheyern (Scheyern)	18.—23. Januar	1828
Mammendorf (Egenhofen)	1.— 6. März	1196
Chieming (Haslach)	9.—14. März	712
Laufen (Laufen)	26. März — 1. April	2895

⁵² Die infragekommenden Akten aus dem Ordinariatsarchiv München sind im zweiten Weltkrieg verbrannt. Ebenso sind die Akten über die Volksmissionen während der Jahre 1843—1873, die sich im Münchener Hauptstaatsarchiv befanden, während des Krieges verbrannt.

⁵³ Diese Übersicht wurde zusammengestellt aus den alten Klosterchroniken von Altötting, Vilsbiburg und Gars, sowie aus den einzelnen Diözesanschematismen des Erzbistums München und Freising. Der in Klammern aufgeführte Ortsname gibt das jeweilige Dekanat an. Die Zahlen hinter den Missionsdaten geben die Anzahl der Gläubigen, die zu der Pfarrei gehören, wieder. Dort, wo das genaue Datum der Mission nicht angegeben ist, konnte es nicht mehr festgestellt werden.

⁵⁴ In Allershausen, Dorfen, Ilmmünster, Kollbach und Tölz wurden in diesem Jahr dreitägige Volksexerzitien gehalten. In diesen Tagen wurden je drei Predigten gehalten. Diese Volksexerzitien setzten sich aber nicht allgemein durch. Nur im Dom zu Freising wurden sie alljährlich über die Weihnachtsfeiertage gehalten. Hier gingen sie auf eine Stiftung des Freisinger Weihbischofs Johann Ferdinand, Freiherr von Pödiggkheim († 1756) zurück. Bis zum Jahre 1862 wurden diese Exerzitien von 1844 an ausschließlich von den Redemptoristen gepredigt, 1862 hielten sie das erste Mal Kapuziner. Über diese Volksexerzitien vgl. Schematismus des Erzbistums München und Freising für das Jahr 1845, 149; 1851, 188.

Schnaitsee (Peterskirchen)	13.—18. April	2326
Palling (Tittmoning)	22.—27. April	1889
Heldenstein (Mühldorf)	1.— 6. Juni	902
Ensdorf (Mühldorf)	8.—13. Juni	913
Tettenhausen (Tittmoning)	21.—23. August	353
Glonn (Steinhöring)	6.—11. Oktober	1485
Bruck b. Grafing (Steinhöring)	6.—11. Oktober	648
Tuntenhausen (Aibling) Ren.	15.—18. Oktober	
Pfaffenhofen a. I. (Rosenheim) Ren.	15.—18. Oktober	
Irschenberg (Miesbach) Ren.	22.—25. Oktober	
Stephanskirchen (Oberbergkirchen)	1.— 6. November	488
Zolling (Abens)	9.—14. November	1542
Waging (Teisendorf) Ren.	25.—28. November	

1846

Fraunberg (Erding)	18.—23. Januar	223
Riding (Erding)	18.—23. Januar	733
Wartenberg (Erding)	26.—31. Januar	766
Gars (Mühldorf)	3.— 8. Februar	1031
Hohenkammer (Dachau)	25. Februar — 5. März	1101
Taufkirchen (Mühldorf)	27. April — 2. Mai	243
Fridorfig (Tittmoning)	15.—20. Mai	698
Jetzendorf (Scheyern)	6.—11. Mai	1860
Hirschenhausen (Scheyern)	15.—20. Mai	252
Petershausen (Scheyern)	22.—27. Mai	601
Obermarbach (Scheyern)	22.—27. Mai	81
Aspach (Scheyern)	22.—27. Mai	200
Tattenhausen (Rosenheim)	7.—12. Juni	191
Anger (Teisendorf) Ren.	12.—16. Juli	
Tettenhausen (Tittmoning) Ren.	21.—23. August	
Waldhausen (Peterskirchen)	20.—25. September	533
Oberaudorf (Rosenheim)	4.—10. Oktober	1155
Flintsbach (Rosenheim)	13.—20. Oktober	2366
Dorfen (Dorfen)	6.—13. November	2250
Oberdorfen (Dorfen) ⁵⁵	6.—13. November	1064

Die Benediktiner aus Scheyern hielten im Jahre 1846 in Gremertshausen (Freising) und Hohenbercha (Dachau) eine Volksmission⁵⁶.

1847

Walpertskirchen (Erding) Ren.	9.—12. Januar	
Lengdorf (Dorfen) Ren.	9.—12. Januar	
Hoheneggkofen (Landshut) Ren.	13.—16. Januar	
Anzing (Schwabern) Ren.	25.—28. Januar	
Pürten (Mühldorf)	30. Januar — 4. Februar	383
Siegsdorf (Haslach)	19.—26. Februar	2143
Truchtlaching (Haslach)	1.— 6. März	655

⁵⁵ Vom 9.—16. August 1846 predigten vier Redemptoristen im Gefängnis München-Au eine Mission. Vgl. RPAG ChrAO, III, 134 f.

⁵⁶ Schematismus des Erzbistums München und Freising für das Jahr 1847, 178

Au a. I. (Mühldorf)	16.—21. April	383
Rattenkirchen (Mühldorf)	24.—29. April	747
Taufkirchen (Dorfen)	24.—29. April	1153
Rott (Wasserburg) Ren.	10.—13. April	
Wang (Babensham) Ren.	16.—19. April	
Zolling (Abens) Ren.	10.—15. Mai	
Schnaitsee (Peterskirchen) Ren.	16.—19. Mai	

1851

Velden (Velden)	12.—21. Januar	3935
Haimhausen (Dachau)	26. Januar — 2. Februar	911
Fürholzen (Freising)	26. Januar — 2. Februar	589
Allershausen (Freising)	7.—16. Februar	1174
Arnbach (Egenhofen)	9.—16. Februar	379
Tölz (Tölz)	20.—29. Juli	3946
Rechtmehring (Wasserburg)	14.—21. September	1674
Otterfing (Tegernsee)	15.—22. Dezember	805

1852

Lenggries (Tölz)	21. Februar — 2. März	2176
Altenfraunhofen (Landshut)	7.—14. März	1504
Pittenhart (Höslwang)	1.— 8. August	995
Raitenbuch (Raitenbuch)	11.—19. August	679
Wolfratshausen (Wolfratshausen)	2.—10. September	2342
Oberaudorf (Rosenheim) Ren.	24.—28. Dezember	

1853

Mühldorf (Mühldorf)	5.—13. März	1790
Dorfen (Dorfen) Ren.	15.—20. März	
Altenfraunhofen (Landshut) Ren.	3.— 5. September	
Pittenhart (Höslwang) Ren.	24.—27. September	
Allershausen (Freising) Ren.	29. Oktober — 2. November	

1854

Teisendorf (Teisendorf)	4.—14. Februar	2916
Laufen (Laufen)	20.—30. April	2941
Högling (Aibling)	3.—10. Mai	370
Fraham (Mühldorf)	13.—21. Mai	108
Kienberg (Peterskirchen)	4.— 8. Juni	

1855

Velden (Velden) Ren.	4.—13. Februar	
Peterskirchen (Peterskirchen)	21.—29. April	1163
Tettenhausen (Tittmoning) zum 2. Mal	21.—26. August	382
Abens (Abens)	12.—20. November	683

1856

Rommelberg (Wasserburg)	20.—27. April	493
Edling (Wasserburg)	29. April — 7. Mai	954
Heldenstein (Mühldorf) zum 2. Mal	11.—18. Mai	930

Teisendorf (Teisendorf) Ren.	1.— 8. Juni	
Holzhausen (Landshut)	20.—28. September	1843
Sinzhausen (Abens)	30. September — 7. Oktober	488
Surberg (Haslach)	11.—19. Oktober	718
Unterdarching (Aibling)	16.—23. November	650
	<i>1857</i>	
Waging (Teisendorf) zum 2. Mal	2.—10. Mai	2324
Högling (Aibling)	28. Juni — 3. Juli	386
Föching (Tegernsee)	20.—28. Mai	402
Ottendichl (Oberföhring)	31. Mai — 7. Juni	727
Baumburg (Peterskirchen)	20.—27. September	891
	<i>1858</i>	
Geisenhausen (Landshut)	14.—21. Februar	1992
Holzhausen (Landshut) Ren.	21.—25. März	
Petershausen (Scheyern) zum 2. Mal	24. April — 2. Mai	622
Trudering (Oberföhring)	12.—20. Mai	538
St. Veit (Oberbergkirchen)	22.—31. Mai	2105
Otterfing (Tegernsee) zum 2. Mal	2.—10. Juni	817
Edling (Wasserburg) Ren.	12.—17. Juni	
Kapuzinermissionen:	Lohkirchen (Oberbergkirchen)	
	Rohrdorf (Rosenheim).	
	<i>1859</i>	
Reichertsheim (Mühldorf)	6.—13. Februar	990
St. Veit (Oberkirchen) Ren.	23.—27. April	
Abens (Abens) zum 2. Mal	4.—12. Juni	736
Dorfen (Dorfen) zum 2. Mal	1.— 8. September	2450
Tuntenhausen (Aibling) zum 2. Mal	6.—13. November	234
Kapuzinermissionen:	Lohkirchen (Oberbergkirchen) Ren.	
	Rohrdorf (Rosenheim) Ren.	
	Rott (Wasserburg)	
Franziskanermission:	Berglern (Erding).	
	<i>1860</i>	
Zolling (Abens) eine zweite Renovation aus Anlaß eines 40 stünd. Gebets	19.—21. Februar	
Ranoldsberg (Oberbergkirchen)	25. März — 1. April	608
Frasdorf (Sölhuben)	13.—20. Mai	1118
Peterskirchen (Peterskirchen) Ren.	27.—30. Mai	
Griesstätt (Babensham)	15.—22. Juli	993
St. Wolfgang (Dorfen)	25. Oktober — 4. November	1394
Frasdorf (Sölhuben) Ren.		
Kapuzinermissionen:	Giebing (Dachau)	
	Übersee (Haslach)	
	Haimhausen (Dachau)	
	<i>1861</i>	
Ampfing (Mühldorf) zum 2. Mal	20.—27. Januar	982
Gars (Mühldorf) zum 2. Mal	5.—12. Februar	1106

Ranoldsberg (Oberbergkirchen) Ren.	31. März — 5. April	
Marzoll (Reichenhall)	27. April — 5. Mai	401
Niedertaufkirchen (Oberbergkirchen)	28. April — 5. Mai	1012
Unterdarching (Aibling) Ren.	23.—26. Juni	
Steinhöring (Steinhöring)	9.—17. November	1067
Flossing (Mühldorf)	20.—27. November	788
Kapuzinermissionen:	Steinkirchen a. d. Ilm (Scheyern)	
	Irschenberg (Miesbach)	
	Isen (Schwaben)	

1862

Au a. I. (Mühldorf) zum 2. Mal	24. Februar — 5. März	414
Königsdorf (Tölz)	23.—30. März	1338
Rechtmehring (Wasserburg) zum 2. Mal	2.—11. April	1522
Steinhöring (Steinhöring) Ren.	19.—22. April	
Mettenheim (Mühldorf)	8.—15. Mai	1105
Ensdorf (Mühldorf)	18.—25. Mai	928
Ettal (Raitenbuch)	11.—18. Juni	279
Niedertaufkirchen (Oberbergkirchen) Ren.	15.—18. Juni	
Buch a. Erlbach (Landshut)	29. Juni — 6. Juli	897
Tettenhausen (Tittmoning) zum 2. Mal	19.—26. Oktober	381
Glonn (Steinhöring) zum 2. Mal	29. Oktober — 5. November	1106
Beuerberg (Wolfratshausen)	9.—16. November	848
Lengdorf (Dorfen) eine zweite Ren.	25.—29. Dezember	
Kapuzinermissionen:	Unterwössen (Haslach)	
	Riedering (Rosenheim)	
	Einsbach (Egenhofen)	
	Dachau (Dachau)	
	Mittenwald (Werdenfels)	
	Freising (Freising) Volksexerzitien	
Franziskanermission:	Thanning (Wolfratshausen)	

1863

Heldenstein (Mühldorf) zum 3. Mal	12.—19. Februar	983
Traunwalchen (Haslach)	14.—22. Februar	893
Obing (Höslwang)	22. April — 3. März	1220
Fürstenfeldbruck (Egenhofen)	1.—10. März	2409
Königsdorf (Tölz) Ren.	15.—19. März	
Vierkirchen (Dachau)	22.—31. März	1210
Rattenkirchen (Mühldorf) zum 2. Mal	27. April — 3. Mai	725
Au b. Aibling (Aibling)	10.—20. Mai	2185
Ettal (Raitenbuch) Ren.	24.—27. Mai	
Garmisch (Werdenfels)	29. Mai — 7. Juni	1556
Farchant u. Oberau (Werdenfels)	8.—16. Juni	504
Ohlstadt (Werdenfels)	9.—16. Juni	709
Tettenhausen (Tittmoning) Ren.	15.—17. August	

Niederachau (Sölhuben)	20.—28. September	1316
Flossing (Mühldorf) Ren.	19.—22. November	
Gars (Mühldorf) Ren.	20.—23. November	
Kapuzinermissionen:	Oberbergkirchen (Oberbergkirchen)	
	Reit i. Winkel (Haslach)	
	Fridorfing (Tittmoning)	
Franziskanermission:	Straußdorf (Steinhöring)	

1864

Weyarn (Miesbach)	28. März — 4. April	439
Vierkirchen (Dachau) Ren.	7.—11. April	
Niederachau (Sölhuben) Ren.	15.—18. Mai	
Ainring (Teisendorf)		1659
Beuerberg (Wolfratshausen) Ren.	2.— 5. Juni	
Ohlstadt (Werdenfels) Ren.	2.— 5. Juni	
Oberammergau (Raitenbuch)	9.—16. Juni	1087
Unterammergau (Raitenbuch)	9.—16. Juni	963
Sachrang (Sölhuben)	22.—26. Juli	317
Obing (Höslwang) Ren.	9.—13. Oktober	
Haslach (Haslach)	20.—27. Oktober	c. 650
Erlstätt (Haslach)	20.—27. Oktober	c. 600
Nußdorf (Rosenheim)	20.—27. Oktober	720
Traunstein (Haslach)	30. Oktober — 8. November	5807
Kapuzinermissionen:	St. Zeno (Reichenhall)	
	Otting (Teisendorf)	
	Unterwössen (Haslach) Ren.	
Franziskanermissionen:	Eching (Landshut)	
	Tondorf (Gündelkofen)	
	Reichenkirchen (Erding)	

1865

Altomünster (Sittenbach)	5.—14. März	1768
Fürstenfeldbruck (Egenhofen) Ren.	19.—26. März	
Schliersee (Miesbach)	25. April — 3. Mai	1447
Sulzemoos (Egenhofen)	1.—14. Mai	412
Au b. Aibling (Aibling) Ren.	4.— 9. Juni	
Sielenbach (Sittenbach)	8.—16. Juni	767
Unterammergau (Raitenbuch) Ren.	11.—15. Juni	
Weyarn (Miesbach) Ren.	15.—18. Juni	
Schlehdorf (Werdenfels)	18.—25. Juni	876
Sachrang (Sölhuben) Ren.	23.—26. Juni	
Buchbach (Oberbergkirchen)	1.— 8. November	1606
Ruprechtsberg (Velden)	11.—19. November	800
Kapuzinermissionen:	Waakirchen (Tegernsee)	
	Hart (Haslach)	
	Paunzhausen (Scheyern)	
	Schleching (Haslach)	
	Partenkirchen (Werdenfels)	
Franziskanermission:	St. Zeno (Reichenhall) Ren.	
	Steinkirchen b. Erding (Velden)	

1866

Rieden (Wasserburg)	2.— 9. Februar	1049
Tengling (Tittmoning)	26. April — 3. Mai	527
Schliersee (Miesbach) Ren.	29. April — 3. Mai	
Pittenhart (Höslwang) zum 2. Mal	20.—27. Mai	1032
Elbach (Miesbach)	10.—17. Juni	1172
Schwindkirchen (Dorfen)	19.—26. August	1717
Lochhausen (München)	2.— 9. September	244
Dietramszell (Tölz)	29. September — 7. Oktober	795
Jesuitenmissionen:	München (München)	
	Freising (Freising) Volksexerzitien	
Kapuzinermission:	Rohrdorf (Rosenheim)	

1867

Rieden (Wasserburg) Ren.	19.—22. März	
Grüntegernbach (Dorfen)	31. März — 7. April	1043
Hofkirchen (Dorfen)	23.—30. April	308
Obertaufkirchen (Mühldorf)	26. Mai — 2. Juni	1513
Pittenhart (Höslwang) Ren.	9.—12. Juni	
Kohlgrub (Raitenbuch)	2.— 9. Juli	1114
Elbach (Miesbach) Ren.	15.—18. August	
St. Georgen (Peterskirchen)	3.—10. November	954
Jesuitenmissionen:	Tittmoning (Tittmoning)	
	Erding (Erding)	
	Baumkirchen (Oberföhring)	
	Wasserburg (Wasserburg)	
	Landshut (Landshut) St. Jodok	
	Aibling (Aibling)	
Kapuzinermissionen:	Grainertshofen (Egenhofen)	
	Neubeuern (Rosenheim)	
	Anzing (Schwaben)	
Franziskanermission:	Reichenkirchen (Erding) Ren.	

1868

Ilmmünster (Scheyern) zum 2. Mal	9.—16. Februar	1015
Geisenhausen (Landshut) zum 2. Mal	22.—31. März	2182
St. Georgen (Peterskirchen) Ren.	1.— 4. Mai	
Mauern (Gündelkofen)	5.—12. Juli	723
Wolfratshausen (Wolfratshausen) zum 2. Mal	4.—11. Oktober	2764
Maitenbeth (Wasserburg)	11.—18. Oktober	359
Dorfen (Dorfen) zum 3. Mal	22.—29. November	2850
Jesuitenmissionen:	Moosburg (Gündelkofen)	
	Reichenhall (Reichenhall)	
	Grafring (Steinhöring) zusammen mit 2 Kapuzinern	
	Tölz (Tölz)	
	Wartenberg (Erding)	
Kapuzinermissionen:	Neubeuern (Rosenheim)	
	Aying (Aibling)	

	Kleinhelfendorf (Aibling)	
	Oberaudorf (Rosenheim)	
Franziskanermission:	Steinkirchen (Velden)	
	<i>1869</i>	
Wörth (Erding)	7.—14. März	845
Geisenhausen (Landshut) Ren.	16.—20. Mai	
Kienberg (Peterskirchen) zum 2. Mal	16.—23. Mai	856
Hörgertshausen (Gündelkofen)	24. Juni—1. Juli	964
Ainring (Teisendorf)	26. September—3. Oktober	1714
Finsing (Schwabern)	31. Oktober—7. November	536
Engelsberg (Peterskirchen)	21.—28. November	1657
Jesuitenmissionen:	Erding (Erding) Ren.	
	Oberhaching (Oberföhring) Ren.	
	Langenpettenbach (Sittenbach)	
	Miesbach (Miesbach)	
	Weichs (Sittenbach)	
	Minsing (Wolfratshausen)	
Kapuzinermissionen:	Tengling (Tittmoning)	
	Törring (Tittmoning)	
	Hohenbrunn (Oberföhring)	
	Tittmoning (Tittmoning) Ren.	
	<i>1870</i>	
Maitenbeth (Wasserburg) Ren.	2.—6. Februar	
Heldenstein (Mühldorf) zum 4. Mal	24. Februar—3. März	1019
Attenkirchen (Abens)	25. März—3. April	980
Ranoldsberg (Oberbergkirchen)	3.—10. April	677
zum 2. Mal		
Peterskirchen (Peterskirchen)	14.—24. April	1227
zum 2. Mal		
Farchant (Werdenfels) zum 2. Mal	19.—26. Juni	324
Engelsberg (Peterskirchen) Ren.	25.—30. Juni	
Oberneukirchen (Mühldorf)	26. Juni—3. Juli	780
Nußdorf (Rosenheim) zum 2. Mal	9.—16. Oktober	731
Jesuitenmissionen:	Moosburg (Gündelkofen) Ren.	
	Glonn (Steinhöring)	
	Zorneding (Steinhöring)	
	Tölz (Tölz) Ren.	
Kapuzinermissionen:	Aibling (Aibling) Ren.	
	Rohrdorf (Rosenheim) Ren.	
	Sittenbach (Sittenbach)	
	Grabenstätt (Haslach)	
	Breitbrunn (Höslwang)	
	Mittenwald (Werdenfels)	
	<i>1871</i>	
Reichertsheim (Mühldorf) zum 2. Mal	12.—19. März	1050
Wörth (Erding) Ren.	25.—28. März	
Peterskirchen (Peterskirchen) Ren.	9.—12. April	

Großdingharting (Wolfratshausen)	14.—21. Mai	500
Niederbergkirchen (Oberbergkirchen)	15.—22. Oktober	1326
Haag (Wasserburg)	28. Oktober — 4. Nov.	1236
Jesuitenmissionen:	Schönberg (Oberbergkirchen)	
Kapuzinermissionen:	Kirchdorf (Aibling)	
	Breitbrunn (Höslwang) Ren.	
	Großkarolinenfeld (Rosenheim)	
	Oberaudorf (Rosenheim) Ren.	

1872

Ampfing (Mühldorf) zum 3. Mal	20.—28. Januar	1105
Nußdorf (Rosenheim) Ren.	2.— 4. Februar	
Haag (Wasserburg) Ren.	11.—14. Februar	
Truchtlaching (Haslach)	18.—25. Februar	713
Baumburg (Peterskirchen) zum 2. Mal	17.—25. März	929
Maria-Thalheim (Erding)	21.—28. April	280
Inzell (Haslach)	9.—16. Juni	1134
Attenkirchen (Abens) Ren.	29. Juni — 2. Juli	
Hohenkammer (Dachau) zum 2. Mal	8.—15. September	1215
Kirchdorf b. Haag (Wasserburg)	12.—20. Oktober	1851
Lengmoos/Pf. Kirchdorf b. Haag	19.—27. Oktober	c. 200
Beuerberg (Wolfratshausen)	17.—24. November	822
zum 2. Mal		

Kapuzinermissionen:	Aying (Aibling) Ren.	
	Kleinhelfendorf (Aibling) Ren.	
	Unterlaus (Aibling)	
	Unterdarching (Aibling)	
	Flintsbach (Rosenheim)	
	Walpertskirchen (Erding)	
	Pang (Rosenheim)	
	Jetzendorf (Scheyern)	
	Feldkirchen (Aibling)	
Franziskanermissionen:	Fraunberg (Erding) Ren.	
	Reichenkirchen (Erding) Ren.	

1873

Maria-Thalheim (Erding) Ren.	23.—25. März	
Ramsau b. Haag (Wasserburg)	30. März — 6. April	385
Kapuzinermissionen:	Günzelhofen (Egenhofen)	
	Otting (Teisendorf)	

Was ergibt sich rein zahlenmäßig aus dieser Übersicht? Die Redemptoristen hielten von 1843 bis 1873 im Erzbistum München und Freising 189 Volksmissionen und 62 Renovationen, zusammen 251 volksmissionarische Arbeiten, wobei die jährlichen Volksexerzitien in Freising nicht mitgezählt sind. In 25 Orten wurden in diesem Zeitraum zwei Volksmissionen gehalten, in Ampfing und Dorfen wurden je drei und in Heldenstein sogar vier Missionen gepredigt. Demnach wurden 157 Orte im Erzbistum direkt durch die Volksmission der Redemptoristen in diesen 30 Jahren erreicht.

Von den Kapuzinern wurden während dieser Zeit 49 Volksmissionen und 11 Renovationen gehalten, von den Jesuiten 19 Volksmissionen und 4 Renovationen, von den Franziskanern 7 Volksmissionen und 3 Renovationen und von den Benediktinern 2 Volksmissionen. Zusammen ergibt das 77 Missionen und 18 Renovationen. Im Ganzen wurden also im Erzbistum München und Freising von 1843 bis 1873 266 Volksmissionen und 80 Renovationen durchgeführt. Bei einmaliger Zählung der Orte, in denen mehr als eine Volksmission gehalten wurde, kommt man auf 220 Ortschaften des Erzbistums, in denen durch eine der genannten fünf Ordensgemeinschaften eine Volksmission gepredigt wurde. Im Jahre 1845 hatte das Erzbistum München und Freising 354 Pfarreien und 49 Vikariate und Exposituren, im Jahre 1873 waren es 360 Pfarreien und 69 Vikariate und Exposituren. So wurde also im Verlauf der 30 Jahre, von 1843 bis 1873, durch die Volksmissionen gut die Hälfte des Erzbistums direkt erfaßt, wobei die Redemptoristen weitaus die meisten Missionen und Renovationen durchführten.

Betrachten wir nun die Missionstätigkeit der Redemptoristen im Erzbistum. Hier hatte Ende 1843 mit der Volksmission in Tuntenhausen die spezielle Seelsorgsarbeit der Redemptoristen in Bayern begonnen. Gleich in der ersten Missionsperiode, die bis Mitte 1847 ging, erlebten die jährlichen Redemptoristenmissionen im Erzbistum ihre Höchstzahl, von Ende 1843 bis Mitte 1847 waren es 55 Missionen und 13 Renovationen. Wie wir sahen, hatte sich besonders das Münchener Ordinariat um die staatliche Zulassung der Durchführung von Volksmissionen bemüht⁵⁷. Erzbischof Lothar Anselm von Gebstättel war den Redemptoristen sehr gewogen, hatte er sich ja schon 1826 für die Einführung des Ordens in Bayern beim König eingesetzt⁵⁸. In der betont seelsorglichen Ausrichtung des Ordens sah der Erzbischof eine wertvolle Hilfe für seine Reformpläne innerhalb seines Erzbistums. Daraus erklärt es sich, daß in den ersten Jahren ihrer Tätigkeit in Bayern die Redemptoristen vor allem im Erzbistum München und Freising Volksmissionen und Renovationen durchführten. Gleich die ersten Missionen hatten eine derartige Wirkung gehabt und solch ein Aufsehen gemacht, daß sich sogar der Landtag von 1845/46 mit den Redemptoristen und ihren Missionen befaßte. Im Verlauf dieser Auseinandersetzung hatte sich ja auch der Erzbischof v. Gebstättel für die Kongregation und ihre spezifische Tätigkeit eingesetzt, indem er besonders den großen Erfolg der Missionen hervorgehoben hatte⁵⁹.

Die fünfziger Jahre, welche den Höhepunkt in der Missionsarbeit der Redemptoristen in Bayern bildeten, brachten für das Erzbistum München und Freising verhältnismäßig wenig Missionen. Das lag daran, daß erst im Jahre 1858 mit dem Einzug der Redemptoristen in das ehemalige Augustinerchorherrenstift zu Gars die Erzdiözese ein eigenes Missionshaus erhielt⁶⁰. Weil Bischof v. Hofstätter von Passau seit Beginn der fünfziger Jahre die Arbeit der Redemptoristen zu Altötting allein für sein Bistum beanspruchte, konnten vom Altöttinger Haus nur mehr sehr wenige Volksmissionen für das Erzbistum München und Freising übernommen werden. Die Missionäre aus dem

⁵⁷ Siehe oben S. 122—126.

⁵⁸ Siehe oben S. 112.

⁵⁹ Siehe oben S. 149.

⁶⁰ Siehe oben S. 143.

Kloster in Vilsbiburg wurden hauptsächlich im Bistum Regensburg eingesetzt. Hinzu kam, daß die Redemptoristen auch noch in den Bistümern Eichstätt, Augsburg, Rottenburg, Limburg, Breslau, Würzburg und Trier Missionsverpflichtungen übernommen hatten. So kam es, daß erst in den sechziger Jahren die Zahl der jährlichen Missionen im Erzbistum München und Freising wieder anstieg. Hatten hier bis 1858 mit Ausnahme von zwei Benediktinermissionen die Redemptoristen allein Volksmissionen gehalten, so begann seit 1858 in geringem Umfang die Arbeit der Kapuziner in dieser Form der Seelsorge. In zahlenmäßig sehr bescheidenem Maße schlossen sich seit 1859 die Franziskaner an. Die erste Jesuitenmission in der Erzdiözese war die Münchener Stadtmission von 1866. Bis 1871 konnten die Jesuiten noch 19 Volksmissionen und 4 Renovationen in der Erzdiözese durchführen.

Das Missionswirken der Redemptoristen läßt sich auch im Erzbistum München und Freising in drei Perioden einteilen. Die erste Periode umfaßt die Zeit von Ende 1843 bis Mitte 1847, die zweite reicht von 1851 bis zur Eröffnung des Redemptoristenklosters in Gars als Missionshaus für das Erzbistum, und die dritte Periode umfaßt die Jahre von 1858 bis 1873. Jeder dieser Abschnitte ist durch das Wirken eines Erzbischofs mitbestimmt. Fielen in die erste Missionsperiode noch die letzten Lebensjahre des Erzbischofs Lothar Anselm v. Gebssattel, so standen die folgenden Jahre des Wirkens der Redemptoristen unter der besonderen Freundschaft des Erzbischofs Carl August, Graf v. Reisach (1846—1856 Erzbischof von München und Freising). Er war durch seinen Generalvikar, Friedrich Windischmann, mit den Patres in Altötting in nähere Beziehung gekommen. Daraus ergab sich ein lebenslanges, sehr enges Freundschaftsverhältnis zu den Redemptoristen. Vor allem seinem Einfluß und Einsatz war die staatliche Bewilligung zur Eröffnung des Klosters in Gars zu verdanken. Dies ist nicht der einzige Beweis dafür, daß Erzbischof v. Reisach auch als Kurienkardinal den Redemptoristen sehr verbunden blieb. Den Volksmissionen der Patres schenkte der Erzbischof sein besonderes Interesse. So leitete er z. B. persönlich die Mission in Velden (12.—21. Januar 1851). „Seine Exzellenz, der Herr Erzbischof, leiteten dieselbe vom Anfange bis zum Ende mit aller Anstrengung und heiligem Eifer, besorgten jedes Geschäft der untergeordneten Priesterschaft mit staunenswerter Geduld und Ausdauer, saßen Beicht, spendeten das heilige Abendmahl und besorgten das Predigtamt“⁶¹. Ebenso wirkte der Erzbischof bei den Missionen in Tölz (20.—29. Juli 1851), Lenggries (21. Februar—2. März 1852) und Teisendorf (4.—14. Februar 1854) mit⁶². Die letzte Missionsperiode fiel in die Regierungszeit des Erzbischofs Gregor von Scherr (1856—1877). Leider wurde durch mehrere Unklugheiten der Redemptoristen das Verhältnis zum Erzbischof sehr gespannt.

Was nun die Durchführung und den Erfolg der Volksmissionen im Erzbistum München und Freising betrifft, ist mit bedeutenden Abweichungen gegenüber den Volksmissionen im Bistum Passau von vornherein nicht zu rechnen. Wenn auch die Pfarrmissionsberichte an das Ordinariat für die Erzdiözese München und Freising nicht mehr vorhanden sind, so ergeben doch einzelne Pfarr- und Amtsberichte über die Volksmissionen, die sich im Mün-

⁶¹ Schematismus des Erzbistums München und Freising für das Jahr 1852, 180.

⁶² RPAG ChrAÖ, III, 147 f.; 150; Schematismus des Erzbistums München und Freising für das Jahr 1855, 198.

chener Staatsarchiv für Oberbayern befinden⁶³, sowie die Berichte der Patres in den Chroniken von Altötting und Gars das gleiche Bild, wie wir es ausführlich für das Bistum Passau beschrieben haben.

Auch hier finden wir die allgemeine Teilnahme der Bevölkerung, die wachsende Teilnahme der Besucher aus den Nachbarparreien, den großen Andrang zu den Beichtstühlen, den tiefen Eindruck der Missionsfeiern und Generalkommunion, das besondere Interesse an den Standesunterweisungen, die Gründung von Jugendbündnissen und den unmittelbaren Einfluß der Missionen auf das religiöse und sittliche Leben des Volkes bezeugt. Auch hier finden wir Beispiele außergewöhnlichen Eifers und großer Begeisterung. So war z. B. in Reichertsheim während der Mission, der ersten, die vom Hause Gars aus gehalten wurde (1859), schon um 3 Uhr in der Frühe die Kirche gefüllt, obwohl manche aus den Filialen einen Weg von zwei Stunden hatten. Und gerade diese Pfarrei war den Missionaren zuvor in den dunkelsten Farben geschildert worden⁶⁴. Zur Mission in Dorfen (1859) kamen Leute, die einen Fußweg von 10—12 Stunden hinter sich hatten, und die dann während der Missionszeit in Scheunen übernachteten⁶⁵. Während der Mission in Aibling (1863) fuhren die Arbeiter des Kohlenbergwerkes schon um 3 Uhr früh in die Grube ein, um die Standeslehren und Nachmittagspredigten hören zu können. Junge Männer blieben hier bis nachmittags 4 Uhr nüchtern, um zur Kommunion gehen zu können⁶⁶. In Unterammergau begannen einige Bauern schon um Mitternacht eine notwendig gewordene Reise, um rechtzeitig zur Nachmittagspredigt wieder dazusein⁶⁷.

Es fehlen aber auch nicht solche Berichte, in denen zugegeben wird, daß die Mission den erwünschten und erhofften Erfolg nicht gehabt hatte. So konnten während der zweiten Mission in Tuntenhausen (1859) nur zwei als Gottesgerichte aufgefaßte Ereignisse die Leute zum regelmäßigen Predigtbesuch bewegen⁶⁸. Wiederholt finden sich in den letzten Missionsjahren die Klage, daß in den ersten Tagen die Predigten schlecht besucht wurden, oder daß man mit der Teilnahme an der Mission überhaupt unzufrieden sein mußte⁶⁹. Aufs Ganze gesehen waren diese Fälle jedoch Ausnahmen, die aber zeigen, daß die Volksmission nicht überall mit der gleichen Begeisterung aufgenommen wurde, und daß sie auch nicht überall denselben durchschlagenden Erfolg hatte.

Die Patres waren sich der Bedeutung der psychologischen Momente, z. B. der Neuheit und der damit verbundenen Überraschung durch eine Mission, der Erlebnisreize der prachtvollen Missionsfeiern und der Erschütterung durch Inhalt und Form der Mission, für den Erfolg bewußt. So meint der Garser Chronist, die Tatsache, daß in Tuntenhausen schon eine Mission und

⁶³ StAObb RA 2528/10010; RA 2526/9979.

⁶⁴ RPAG ChrGars, 151.

⁶⁵ Ebd., 152.

⁶⁶ Ebd., 169.

⁶⁷ Ebd., 176 f.

⁶⁸ Ebd., 152.

⁶⁹ So bei der Mission in Griesstätt (1860); St. Wolfgang (1860); Gars (1861); Rechtmehring (1862); Ettal (1862); Beuerberg (1862); Au b. Aibling (1863); Garmisch (1863); Weyarn (1864); Anzing (1864); Schwindkirchen (1866); Dietramszell (1866); Rieden (1867).

Renovation gewesen war, und daß deswegen die feierlichen Ceremonien und Generalkommunion nichts Neues mehr waren, sei für den Mißerfolg der zweiten Mission in Tuntenhausen mit verantwortlich zu machen⁷⁰. Und für die Mission in Gars (1861) wird sehr bedauert, daß man weder bei den Predigten noch im Beichtstuhl „eine recht eigentliche und tiefe Ergriffenheit, ein Aufschrecken aus dem Sündenschlaf, eine innerliche Erschütterung und Rührung, die im Gefühl des Sündenelends ihre Quelle gehabt hätte“, feststellen konnte, und demzufolge die Mission auch nicht den gewünschten Erfolg hatte⁷¹. Wenn die Patres auch um die guten psychologischen Vorgegebenheiten innerhalb der Mission wußten und sie gezielt in ihrer Methode berücksichtigten und nutzten, so erkannten sie aber auch, daß die notwendige Voraussetzung für einen bleibenden Erfolg der Mission eine gute Pastoration der Pfarrei ist, wobei der Volksmission die in gewissen Zeitabständen notwendige Aufgabe eines tiefgreifenden und umfassenden Bekehrungsrufes, einer wirksamen Neubesinnung und weiterführenden Anregung zukommt.

Wiederholt stellten die Patres bei Renovationen oder in Orten, in denen sie zum zweiten Mal eine Mission hielten, fest, daß die Wirkungen der Mission bei den Verheirateten noch vorhanden waren, während bei der Jugend und bei den jungen Erwachsenen von den Missionserfolgen nichts mehr zu spüren war. Im selben Zusammenhang kehren immer häufiger die Klagen wieder, daß sich die Jugendbündnisse nicht mehr beleben ließen. So steht in einem Chronikbericht über die Mission in Ainring (1864): „Überhaupt hat im Allgemeinen die Lust zu den Bündnissen unter den jungen Leuten abgenommen“⁷². Wenn auch der Bestand und die Wirkmöglichkeit der Bündnisse in der Hauptsache vom Pfarrklerus abhing, so waren äußere Formen, Aufgaben, Ziele und Ideale dieser Jugendgemeinschaften von den Volksmissionaren bestimmt worden. In den ersten Jahren war es den Patres gelungen, die Jugendlichen, vor allem die Mädchen, für die Bündnisse zu begeistern. Auf längere Sicht konnte aber die dem Leben gegenüber einseitige und zum Teil negativ gefärbte Einstellung der Bündnisse den Idealen der Jugend nicht entsprechen. Die Fixierung auf Sündengefahr und Sündenbekämpfung, die besonders mit dem Inhalt der Mission gegeben war, und die sich von dorthier auch im Programm der Bündnisse festgesetzt hatte, konnte nicht für lange Dauer die Grundlage von Jugendgemeinschaften bilden. Gerade am Beispiel der Jugendbündnisse, die eine dauerhafte Verwirklichung der Missionsideale darstellen sollten, wird ein entscheidender Grundzug der damaligen Volksmission überhaupt sichtbar. Gemeint sind die starken Tendenzen der Bewahrung, die Verdächtigungen der Zeitströmungen und Entwicklungen und die Angst vor ihnen, die Trennung von Religion und Welt und die Nichtbeachtung der soziologischen Gegebenheiten. Damit war notwendig die Gefahr verbunden, Gebote und Forderungen aufzustellen, ohne die gegebenen Wirklichkeiten zu bedenken. Man stellte sich nicht der Auseinandersetzung mit den durch die Wirklichkeiten und Entwicklungen notwendig auftretenden Problemen, sondern betonte allein die absolute Forderung von Geboten und

⁷⁰ RPAG ChrGars, 153.

⁷¹ Ebd., 157.

⁷² Ebd., 172.

Normen. Es ist von daher auch nicht zu verwundern, daß vor allem der Einfluß der Städte, die ja Mittelpunkte der verschiedenen Strömungen und Auseinandersetzungen waren, als absolut schädlich angesehen und für viele Mißstände verantwortlich gemacht wurde.

Aus den Missionschroniken, die über Zustand der Pfarreien, Bedingungen für den Erfolg und die Wirkung der Missionen, wie über Ursachen der Mißerfolge urteilen, ergibt sich ein charakteristisches Lebensideal, welches von den Patres verkündet wurde und konkret etwa so umrissen ist: Abgeschlossenheit von der Welt, Arbeitssamkeit, Einfachheit in der Lebensführung hinsichtlich der Nahrung und vor allem hinsichtlich der Kleidung; aufs Ganze gesehen keine zu große Armut und kein zu großer Reichtum; strenge Aufsicht über Kinder, Jugendliche und Angestellte durch die Eltern, Pfarrer, Lehrer und Arbeitgeber; absolute Trennung der Geschlechter bis zur Hochzeit; Verbot jeder Bekanntschaft; möglichst weitgehende Einschränkung des Tanzes; patriarchalisches Verständnis des Pfarrers innerhalb der Gemeinde; Gehorsam und Fügsamkeit der Pfarrkinder; fromme Einfalt im Denken und Handeln. Dieses Ideal entsprach weithin dem damaligen bäuerlichen Milieu. Von daher ist es auch mitzuerklären, daß die Redemptoristen in Bayern ausschließlich in den Dörfern und Märkten Missionen hielten, und daß in den großen Städten, wie Augsburg und München, die Jesuiten damals die Volksmission durchführten. Auch die großen Missionserfolge auf dem Lande sind mit darauf zurückzuführen, daß das auf den Missionen verkündete Lebensideal weitgehend der damaligen Lebensstruktur auf dem Lande angepaßt war. In einem entscheidenden Punkt aber wurden die Missionare mit ihren Forderungen den damaligen Lebensbedingungen auf dem Lande nicht gerecht. Es war dies die schwer lösbare Problematik des Verhältnisses der Geschlechter untereinander und ihre Begegnung bis zur Heirat. Gerade hierin lag der Grund, warum die Missionare meinten, daß die Wirkungen der Mission länger bei den Verheirateten als bei den Unverheirateten zu spüren seien. Den besonderen Schwierigkeiten, die sich aus den damaligen sozialen und soziologischen Verhältnissen auf dem Land gerade für die Geschlechterbegegnung ergaben, waren die Missionare in Unterweisung und Beichtpraxis nicht gewachsen. So zeigte sich das Ungenügen der Volksmission in einem entscheidenden Punkt in Hinblick auf die große Zahl der unverheirateten Erwachsenen. Die Missionare, die zumindest das Ungenügen der von ihnen vertretenen Lösungen spüren mußten, reagierten einmal mit einer ständigen, ausführlichen Behandlung dieser Thematik und zum andern mit einem empfindlichen Rigorismus im Beichtstuhl. Dort, wo eine Auseinandersetzung mit einer aus der Wirklichkeit sich ergebenden Problematik fehlt, muß notwendig ein verschärftes Einfordern abstrakter Gebote erfolgen. Auch dies finden wir bei den Volksmissionen, wobei die Schwere der Gebote und ihrer Sanktion vor allem durch die Strafandrohung aufgezeigt wurde. Diese Form entsprach zudem der emotionalen Ansprechbarkeit und der unreflexen Gläubigkeit des Volkes. Diese Hinweise sollen keineswegs die Gültigkeit von Normen und Gesetzen bezweifeln, sondern nur aufzeigen, daß durch eine solche, eben beschriebene Haltung die Gefahr der vereinfachten ‚Patentlösungen‘ und Kurzschlüsse gegeben ist, die dann im Konkreten eine Überforderung der Gläubigen bedeuten und so leicht zu einer Entfremdung mit der Kirche führen. Weiterhin ist es erklärbar, daß man sich dort, wo die Beweiskraft der eigenen

Argumente der Problematik der Gegebenheiten nicht gerecht wird, leicht auf das ‚Übernatürliche‘, und damit auf eine Position des absolut Überlegenen und Stärkeren zurückzieht. Diese Tendenz wurde durch die ‚naive‘ Gläubigkeit sowohl der Missionare wie auch des Volkes verstärkt. So findet man in den Missionsberichten z. B. öfters die Schilderung von Gottesgerichten, wobei aufs Ganze gesehen ein Zug ins Mystizistische und religiös Schwärmerische nicht zu übersehen ist. Diese Neigungen und Merkmale wurden in der damaligen Zeit durch die Reaktion gegen das Weiterwirken der Aufklärung noch begünstigt. So wurden eine gewisse Weltverachtung und Weltflucht, ein Nichternstnehmen und Umgehen von neuen und schwierigen Auseinandersetzungen und Aufgaben zumindest indirekt zum Ideal erhoben. Man war sich wahrscheinlich auch nicht bewußt, daß man durch ein überstarkes Ansprechen der Emotionalität, zumeist einer Massenemotionalität, und der unreflexen Gläubigkeit, sowie durch eine willkürliche Übersteigerung des Religiösen in einem Populärmystizismus die freie Verantwortung und die eigene, mündige Glaubensentscheidung des einzelnen gefährdete. Manche uns heute unwahrscheinlich klingende Missionsbegeisterung und die auffälligen Missionserfolge wird man darum nicht nur unter einem positiven, sondern auch unter eben genannten negativen Vorzeichen sehen müssen.

Im Folgenden seien einige Beispiele aus dem Raum der Erzdiözese München und Freising für die starke seelische Beeinflussung aufgeführt, welche die Volksmission ausübte, und die für manche zur unerträglichen Belastung wurde. Gerade diese Beispiele haben in den ersten Jahren der Missionstätigkeit eine heftige Auseinandersetzung um die Volksmission ausgelöst. Danach werden einige Beispiele für die Behauptung direkter, wahrnehmbarer Eingriffe Gottes in das Lebensgeschehen während der Mission genannt und abschließend einige Beispiele für die ungenügende Achtung vor der freien Entscheidung des Einzelnen.

Der Regierungswechsel vom Februar 1847, der den Liberalen zur Macht verhalf, hatte das vorübergehende staatliche Verbot der Durchführung von Volksmissionen zur Folge gehabt⁷³. Um hinreichende Gründe für solch ein Verbot zu finden, wurden die entsprechenden Landgerichte, in deren Bezirk Missionen gehalten worden waren, auf Veranlassung des Kultusministeriums (6. Januar 1848) vom Regierungspräsidium von Oberbayern aufgefordert (13. Januar 1848), über besondere Begleitumstände und Folgen der Missionen, wie die Gründung von Bündnissen, Geistesverwirrungen oder Selbstmord zu berichten⁷⁴.

⁷³ Siehe oben S. 129 f., 137.

⁷⁴ Ein Aktenauszug dieser Berichte befindet sich im StAObb RA 2526/9979. Die Berichte der Landgerichte Neumarkt, Schrobenhausen und Trostberg halten die Wirkungen der in den Amtsbezirken gehaltenen Volksmissionen „sowohl in polizeilicher als in moralischer Beziehung“ für günstig. Die Landgerichtsvorstände von Aibling, Altötting, Bruck, Erding, Haag, Reichenhall und Wasserburg sprechen den Missionen weder günstige noch schädliche Folgen zu. Die Missionen hätten „keine besonderen Früchte, keinen äußerlich wahrnehmbaren Nutzen, jedenfalls keine günstige Änderung zur Folge gehabt“, jedoch hätten sich „bedenkliche Vereine“ auf Grund der Volksmission gebildet. Die Berichte aus Freising und Neumarkt erwähnen, daß die Missionen bei der Pfarrgeistlichkeit keinen Anklang gefunden hätten, daß letztere sogar gebeten habe, die Durchführung von Missionen nicht mehr zu gestatten.

Das Landgericht Dachau berichtet, daß in Lauterbach am 28. Juni 1844, einen Tag nach der Beendigung der Volksmission, die Schuhmachersehefrau Magdalene Strauss tobsüchtig geworden ist. Als direkten Anlaß des Ausbruchs der Geisteskrankheit gibt der behandelnde Arzt die Mission an. Aus dem Landgericht Ebersberg wird berichtet, daß infolge der Mission in Anzing der Maurer Matthias Schlüsselhuber von Schwaben „in Geistesverwirrung mit dem Charakter religiösen Fanatismus verfallen sei“. Gleichzeitig wird aber angegeben, daß dieser Mann 1836 einen ähnlichen Anfall gehabt hat, und daß sich etwa einen Monat nach der Mission der Zustand des Mannes wieder gebessert hat. Im Bericht des Landgerichtes Laufen heißt es, daß es viele Gerüchte über absonderliche Vorkommnisse bei den Volksmissionen gäbe, die aber nicht belegt werden könnten. Mit Recht werfe man aber den Redemptoristen vor, daß sie eine Kirche in der Kirche bildeten, „mit Tugend- und anderen Vereinen die Heuchelei möglichst begünstigten, und daß sie auf der Kanzel Komödie spielten“.

In dem Bericht des Landgerichtes Miesbach wird erwähnt, daß man über die Standespredigten von vernünftigen Leuten mitunter nur wenig Erfreuliches höre. „Namentlich sei es der Punkt des Geschlechtstriebes und der Kindererzeugung, bezüglich welcher die PP. Redemptoristen in öffentlichen Predigten Dinge in Vortrag gebracht hätten, wovon der gemeine Mann bis dahin noch gar keinen Begriff gehabt habe, und welche man, ohne erröten zu müssen, nicht niederschreiben könnte“. Vom Landgericht Pfaffenhofen wird gemeldet, daß auf Grund der Redemptoristenmission in Scheyern (18.—23. Januar 1845) zwei Frauen in einen ernsten Zustand von Geistesverwirrung verfallen sind. „Sie liefen im Hemde umher, ein Cruzifix und Wachs- oder Spahnlicht in der Hand, und schrien immer: ‚Wir sind verdammt, die Herren haben’s g’sagt‘! Der Mann stark und jung genug, um sie (seine Frau und Schwägerin) zu bändigen, habe nachts im Hemde die Flucht ergreifen müssen, sie hätten ihn beide verfolgt, zu Boden gerauft und noch gar erdrückt, wenn nicht Männer hinzugekommen wären und ihn vom Tode errettet hätten“. Die Landgerichte Rosenheim, Tegernsee und Traunstein berichten über fünf Fälle von religiöser Schwermut oder Verwirrung, die in einem Fall mit Selbstmord endete, und die alle auf den Einfluß der Mission zurückgeführt werden. Alle diese Berichte sind mit ärztlichen Attesten und Protokollen der Gemeindevorsteher belegt⁷⁵. Wenn diese Fälle auch Ausnahmen waren, die von den Gegnern der Missionen dramatisiert und übertrieben wurden, so zeigen sie doch, welche starke seelische Beeinflussung und Stoßkraft damals der Methode der Volksmission eigen war. Nicht zu Unrecht hatte also das Münchener Ordinariat verordnet, seelisch labile Personen von den Missionen fernzuhalten⁷⁶.

Häufig finden sich in den Missionsberichten der Klosterchroniken Erzählungen von Ereignissen, die man für Gottesgerichte hielt. So liest man z. B. in der Altöttinger Missionschronik: „Ein Mensch, welcher in Lästern über die Mission den Ton angab, geht während der Mission nach München, und vom Tanze weg fällt er über die Stiege, bricht zweimal den Arm, schlägt sich eine furchtbare Wunde in den Kopf und muß halbtot ins Krankenhaus

⁷⁵ StAObb RA 2526/9979.

⁷⁶ Siehe oben S. 148.

gebracht werden. Das bekehrte manchen seiner früheren Mitschreier“⁷⁷. In dem Bericht über die Mission in Vierkirchen (1863) wird das furchtbare Ende eines Mannes erzählt, der in Feindschaft mit seinem Nachbarn lebte, jahrelang nicht mehr zu den Sakramenten gegangen war und auch nicht durch die Mission bekehrt wurde. In der Osternacht wurde der Kooperator zu diesem Mann gerufen, der einen Selbstmordversuch gemacht hatte. „Auch behauptete er, den Teufel gesehen zu haben, der ihm ein vollbeschriebenes Blatt oder Buch vor die Augen hielt und mit den Worten ihm zuwinkte, sein Sündenregister sei jetzt voll, ein neues würde nicht angefangen, er müsse ihm also folgen. Auch ein Nachbar, der ihn zu trösten kam, will den Teufel gesehen haben“. Der Kooperator nahm ihm die Beicht ab. In der folgenden Nacht aber stürzte sich der Mann in den Brunnen. „Seither will man ihn spuken sehen, und ein Nachbar will von ihm nächtliche Besuche erhalten. Einem anderen hatte er in seiner Angst furchtbare Geständnisse gemacht“⁷⁸.

In dem Bericht über die Missionen des Jahres 1852 heißt es in der Altöttinger Missionschronik: „Auch ereignete sich ein schreckliches Gottesgericht. Ein junger, grundliederlicher Mensch suchte den Bundesjünglingen allen möglichen Spott zuzufügen. Einmal rief er im Wirtshaus in seinem Mut aus: ‚Wenn nur die in den Himmel kommen, die im Bund sind, dann will ich schon, daß mich gleich der Teufel holt!‘ sagt’s und setzt sich an den Tisch und stützt wie ein Schlafender seinen Kopf mit der Hand. Nach einiger Zeit will ihn der Wirt mahnen, da fällt er zu Boden — er war schon lange tot, steif und schwarz im Gesicht“⁷⁹. Während der zweiten Mission in Tuntenhausen (1859) ereignete sich Folgendes. „Nachdem ein Bauer den Predigten des ersten Tages beigewohnt hatte, richteten er und die Seinigen des andern Tages schon die Sonntagskleider her. Plötzlich kommt ihm der Gedanke, für’s Zeitliche zu sorgen. Er spannt die Pferde an den Wagen und fährt dem Walde zu, um Holz zu holen. Jedoch Gott strafte ihn nach dem Urteile der Leute; denn nach der Predigt fand man ihn totgeschlagen bei seinem Wagen auf der Straße liegen. — Ein Kornhändler, der nachlässig die Predigten besuchte, fuhr mit schweren Schäffel Weizen gegen Rosenheim. Eine stets gute Brücke stürzte unter der Last des Wagens ein; ein Pferd ging sogleich zu Grunde; der Mann und das andere Pferd, die ins Wasser stürzten, wurden, wie er selbst gestand, nur durch ein Wunder gerettet. Diese zwei Ereignisse erschütterten die Tuntenhauser, so daß die Predigten sehr fleißig besucht wurden“⁸⁰.

Wir sagten, daß durch das starke und gezielte Hervorrufen seelischer Empfindungen und Affekte und ihre Ausnützung für bestimmte, wenn auch sehr gute Absichten die freie Entscheidung des einzelnen gefährdet war. Hinzu kam eine starke Sozialkontrolle, der sich kaum einer entziehen konnte, weil

⁷⁷ Aus dem Bericht über die Missionen in Haimhausen, Fürholzen, Allershausen und Arnbach während des Frühjahrs 1851. In: RPAG ChrAÖ, III, 146.

⁷⁸ RPAG ChrGars, 167.

⁷⁹ RPAG ChrAÖ, III, 153.

⁸⁰ RPAG ChrGars, 152 f. Es ist dies nur ein Teil der Beispiele dieser Art, die in den Klosterchroniken aufgezeichnet sind. Auffallend ist, daß z. B. in den zahlreichen Pfarrberichten über die Missionen an das Ordinariat Passau fast nie von solchen außergewöhnlichen Ereignissen die Rede ist, während zahlreiche ausführlich von den Patres berichtet werden.

jeder, der die Mission nicht mitmachte, als öffentlicher Sünder bloßgestellt und innerhalb der Dorfgemeinschaft unmöglich gemacht war. Wenn wir auch hier nicht mehr solche Berichte haben wie jenen von der Schweizer Mission der Redemptoristen in Sachseln (1829), in welchem P. Neubert z. B. von der geschickten Strategie des P. Srna schreibt, der bei der Predigt das Volk, das etwas ruhiger geworden war, „von neuem angriff“, um es noch mehr zu erschüttern, so daß nachher geradezu die Beichtstühle gestürmt wurden⁸¹, so erinnern doch manche Praktiken der Redemptoristenmissionen in Bayern an solch eine Methode. Erinnert sei nur an die Gewohnheit, noch während der Kommunionansprachen bei den Generalkommunionen der Jugendlichen auf den Beitritt zu den Bündnissen hinzuwirken, um gleich nach dem feierlichen Gottesdienst an verschiedenen Seitenaltären die Mädchen und Jungen in die Bündnislisten einzutragen. Der Erfolg einer Mission wurde fast ausschließlich nach der Zahl der abgelegten Generalbeichten beurteilt. So ist es verständlich, daß die Hauptzielrichtung der Missionare sich auf die Generalbeichte der Leute erstreckte. Sicherlich war man sich nicht bewußt, daß damit leicht einer magischen Sakramentenauffassung Vorschub geleistet werden konnte, und daß sich manche während der Mission fast einem Zwang ausgesetzt fühlten, zur Beichte zu gehen. Als Beispiel sei der Bericht aus der Altöttinger Chronik über die Mission in der Strafanstalt München-Au (9.—16. August 1846) angeführt. „Obwohl nach dem ausdrücklichen Wunsche der Missionäre den Sträflingen es vollkommen freigestellt worden war, zu beichten, obwohl zwei Gruppen, in welchen je 20 Züchtlinge beieinander waren, sich förmlich verschworen hatten, nicht zu beichten, beichteten im Laufe der Mission doch alle, keiner ausgenommen, und zwar mit einer Aufrichtigkeit und Umständlichkeit, die nichts zu wünschen übrigließ, und meist unter Tränen . . . Aus vielen nur ein Beispiel. Ein junger Sträfling von 20 Jahren war fest entschlossen, nicht zu beichten; aber er konnte die Nächte nicht mehr schlafen, und es war ihm, als ob beständig etwas rufe: Beichte, beichte! Er konnte nicht mehr widerstehen, kam sogleich am Morgen und legte eine Generalbeichte ab“⁸². Und von einer Mission aus dem Jahre 1853 heißt es, „daß die Männer wie Weiber auf den Knien liegend und unter Tränen um Generalbeichten baten, und wenn sie beichteten, so laut weinend und laut redend Sünden bekannten, daß die Missionäre alle Mühe hatten, zu verhüten, daß nicht öffentliche Beichten draus wurden“⁸³. So rufen die Berichte über einen ‚Sturm‘ auf die Beichtstühle wohl mit Recht einen zwiespältigen Eindruck hervor. Durch diese Hinweise soll keineswegs die Bedeutung und der Wert der damaligen Volksmissionen bezweifelt werden, die umfangreichen Zeugnisse sind hier zu eindeutig positiv, vielmehr soll durch diese Beleuchtung der religiösen Mentalität der Patres und des Volkes eine umfassende und kritische Beurteilung der Volksmissionsbewegung ermöglicht werden.

Vergleichen wir nun kurz die Missionstätigkeit der Redemptoristen im Erzbistum München und Freising mit der im Bistum Passau. Dadurch daß im Bistum Passau der Bischof selbst die Missionsverteilung in die Hand nahm

⁸¹ Siehe oben S. 174 f., Anm. 15.

⁸² RPAG ChrAO, III, 134 f.

⁸³ Ebd. 154. Auch diese sind nur einige aus vielen Beispielen.

und einen systematischen Einbau der Volksmission in die Seelsorge des gesamten Bistums begann, konnte die ganze Diözese durchmissioniert werden. Ferner war dadurch, daß jeweils in drei Nachbarpfarreien hintereinander eine Mission gehalten wurde, und sowieso jede Mission eine große Zahl von Gläubigen aus der Umgebung anzog, eine intensive Einwirkung auf ein größeres Gebiet gegeben. Im Erzbistum München und Freising erreichten die Redemptoristen im gleichen Zeitraum nicht einmal die Hälfte der Pfarreien. Wegen der Größe des Bistumsgebietes war eine systematische Durchmissionierung nicht leicht durchführbar. Hier waren es vor allem jene Dekanate, die in der Nähe der Redemptoristenklöster waren, in denen hauptsächlich die Missionen gehalten wurden. Wohl wurden im Erzbistum München und Freising mehr Renovationen gehalten als im Bistum Passau. Auch gab es eine bedeutende Anzahl von Pfarreien, in denen mehr als eine Volksmission in dem zu behandelnden Zeitraum gehalten wurde. Hinzu kamen die zahlreichen Seelsorgsaushilfen und die öftere Gestaltung des vierzigstündigen Gebetes besonders auch in jenen Pfarreien, in denen schon eine Mission gehalten worden war, so daß man auch im Erzbistum München und Freising von einem tieferen Einfluß der Redemptoristen in einigen Dekanaten sprechen kann, wenn sich dieser Einfluß auch nicht auf das ganze Erzbistum erstreckte⁸⁴.

Die Kulturkampfzeit unterbrach das Missionswirken der Redemptoristen auch in Bayern. Im Erzbistum München und Freising konnten die Kapuziner und Franziskaner im geringen Umfang die Missionstradition weiterführen⁸⁵. Mit einer Volksmission in Gars vom 26. August—2. September 1894 nahmen dann wieder die Redemptoristen ihre Missionsarbeit in Bayern auf⁸⁶.

3) *Volksmission und Seelsorge*

Die These für die Pastoral Konferenzen des Jahres 1860 behandelte die Volksmission. Die Ergebnisse dieser Konferenzen wurden im „Pastoralblatt für die Erzdiözese München-Freising“ im Dezember 1861 veröffentlicht⁸⁷. Diese Ausführungen geben einen wichtigen Einblick in das Verständnis der Volksmissionen innerhalb der damaligen Seelsorge. Es ist zu bedenken, daß es 1861 schon eine fast zwanzigjährige Missionspraxis in Bayern gab. Somit gründen diese Erwägungen auf einer langjährigen Missionserfahrung, durch welche eine kritische Beurteilung der Volksmission innerhalb der Seelsorge möglich wurde.

Der erste Teil dieser Abhandlung steht unter der Frage: „Wann sind Mis-

⁸⁴ Hier sei auch hingewiesen auf die Exerzitenarbeit der Patres. Im Erzbistum München und Freising hielten die Redemptoristen vor allem Ordensschwwestern Exerziten. Die Priesterexerziten der Erzdiözese hielten fast ausschließlich Jesuiten. Im Jahre 1851 und 1852 hielten die Redemptoristen für Lehrer in Dörfern Exerziten.

⁸⁵ Die Anzahl der Kapuzinermissionen von 1874—1880 im Erzbistum betrug 18. Erst mit den achtziger Jahren stieg die Zahl der jährlichen Missionen wieder. Vgl. A. Eberl, 697. Die Franziskaner hielten von 1883—1894 im Erzbistum 29 Volksmissionen und 2 Renovationen. Vgl. die Angaben im Schematismus des jeweiligen Jahres.

⁸⁶ G. Brandhuber, 246.

⁸⁷ Vgl. Pastoralblatt für die Erzdiözese München-Freising 2 (1861) Nrr. 49—52. (Im Folgenden abgekürzt PblMF).

sionen in einer Gemeinde besonders wünschenswert“⁸⁸? Zuerst wird versucht, das Wesen der Volksmission zu umreißen. Hierbei bestreitet man die vielfach vertretene Meinung, daß die Volksmission außerordentliche Seelsorge sei, wobei man sich grundsätzlich gegen die Unterscheidung von ‚ordentlicher‘ und ‚außerordentlicher‘ Seelsorge wendet. Gerade auf Grund dieser Unterscheidung hatten sich gewisse Vorurteile gegen die Mission gebildet, indem man meinte, es müsse immer ein außerordentlicher Grund vorhanden sein, um eine Mission abhalten zu lassen. Die Volksmission wurde so als letzte Hilfe angesehen, zu der man dann greifen müsse, wenn alle anderen Mittel der ordentlichen Seelsorge erschöpft wären. Dies kam aber einem negativen Präjudiz für den Zustand einer Gemeinde und für das Wirken des Pfarrers in ihr gleich, so daß manche Geistliche in der Volksmission einen Mißtrauensantrag gegen ihre seelsorgliche Arbeit und eine Minderung ihres Ansehens erblickten. Diese Ansicht hatte sich daraus gebildet, daß die Volksmission immer wieder mit folgender Formel verteidigt wurde: „Außerordentliche Zeiten und Zustände erfordern außerordentliche Mittel und Wege“⁸⁹. Demgegenüber wird nun betont, daß es keine ‚ordentliche‘ und ‚außerordentliche‘, sondern nur eine Seelsorge gibt, zu der auch die Volksmission zu rechnen ist⁹⁰. Man stellt heraus, „daß die Missionen zur regelmäßigen Seelsorge und zu den ordentlichen Reformmitteln gehören, welche die Kirche zur Hebung des religiösen Lebens anwendet“⁹¹. Dies grundsätzlich vorausgesetzt, müsse man aber doch sagen, daß nicht alle Pfarreien die Missionen im gleichen Maße benötigten, auch hier könne man eine *necessitas extrema*, eine *necessitas gravis* und eine *necessitas communis* unterscheiden. Die Erfahrung, vor allem jene der Missionare, habe gezeigt, daß besonders in folgenden Orten Missionen nötig wären:

a) In Städten und größeren Ortschaften, „weil da das Übel seinen Hauptsitz hat, und zwar im Städteproletariat, von dem aus das Übel sich am meisten ansteckend verbreitet“.

b) In kleinen Pfarreien, weil hier durch die häufigen Wechsel der Pfarrer die Pastoration besonders gefährdet ist. Zudem müssen wegen der Gefahr vieler sakrilegischer Beichten besonders in kleinen Orten von Zeit zu Zeit fremde Priester dasein.

c) In Pfarreien, die über lange Zeit hindurch schlecht pastoriert wurden.

d) In Pfarreien, die sehr lange ein und denselben Pfarrer hatten, weil gerade dann unter einem älteren Pfarrer manche Mißstände einreißen.

e) In Pfarreien, in denen eifrige Seelsorger wirken, weil hier die Missionserfolge weiter ausgebaut werden.

⁸⁸ Ebd., Nr. 49, 201—204.

⁸⁹ Diesen Satz setzte z. B. P. J. Buß an den Anfang seiner Abhandlung: „Die Volksmission ein Bedürfnis unserer Zeit“, Schaffhausen 1851, S. 1. Diese Argumentation begegnet immer wieder in der Auseinandersetzung der kirchlichen Stellen mit den staatlichen Behörden um die Notwendigkeit der Volksmission und deren Zulassung von Seiten des Staates.

⁹⁰ Hier wird die Bulle Benedikts XIV. „*Quae venerabilis*“ zitiert, welche die Stellung der Orden und Kongregationen zum Weltklerus behandelt, und in der die Orden als „*auxiliaries perennes et proprii*“ und nicht als „*auxiliaries in defectu saecularium*“ bezeichnet sind. PblMF 2 (1861) Nr. 49, 202.

⁹¹ Ebd.

f) In Orten, die an eine Pfarrei grenzen, in welcher schon eine Mission gehalten wurde, weil damit eine Intensivierung des Missionseinflusses auf ein größeres Gebiet gegeben ist.

g) In Hauptorten, weil dann die anderen Gemeinden derem Beispiel folgen würden⁹².

Zwei Gesichtspunkte beherrschen das Auswahlprinzip. Einmal sollen überall dort Missionen gehalten werden, wo durch irgendwelche Nöte und Mißstände eine besondere Notwendigkeit dazu besteht, zum andern sollen die Missionen überall dort ansetzen, wo sich die Möglichkeiten eines vertieften und weitreichenden Erfolges ergeben. Im ersten Fall wird die eingangs aufgestellte Behauptung, daß die Mission keine außerordentliche Seelsorgshilfe in Notsituationen ist, praktisch wieder zurückgenommen.

In einem zweiten Punkt wird das Missionsziel behandelt. Zuerst wendet man sich gegen jene, die von der Mission eine vollständige Reform erwarten. Keiner, der nur ein wenig Erfahrung im geistlichen Leben der einzelnen wie der Gemeinden habe, würde je erwarten, durch eine acht bis vierzehntägige Mission eine durchgreifende und umfassende Erneuerung zu erreichen. „Der Zweck der Mission, den Pfarrer und Missionare vor Augen haben müssen, ist nur das Anstreben dieses Zieles“⁹³. So könne man von der Mission direkt nur eine relative Reform, einen Aufbruch zum Besseren erwarten. Eine weitere Illusion hinsichtlich des Missionserfolges sei die Erwartung einer bleibenden Reform, die jeden Rückfall ausschließe. Jedoch dürfe man deswegen aber nicht die Missionen mit einem „Strohfeuer“ vergleichen; denn viele würden sich durch eine Volksmission „gründlich und für immer“ bekehren, viele würden nie mehr so tief in eine Sündenhaltung fallen und nach begangenen Sünden sich schneller und leichter bekehren, bei manchen aber würde die Bekehrung durch eine Mission grundgelegt, auch wenn sie während der Missionszeit noch nicht zu den Sakramenten gingen. Eine dritte falsche Beurteilung der Missionen bestehe darin, sie zu sehr nach äußerlichen Wirkungen und sichtbaren Erfolgen zu bewerten. Demgegenüber müsse man mehr von einem inneren Nutzen der Mission sprechen. Worin sieht man nun den inneren Nutzen und Wert einer Mission?

a) In der Reinigung der Gewissen, die vor allem in der Wiedergutmachung sakrilegischer Beichten und in einem praktischen Beichtunterricht für die verschiedenen Stände gesehen wird.

b) In der Schärfung des Gewissens, indem der Bedeutung des Seelenheils und der Sorge dafür wieder das ihnen zukommende Gewicht gegeben werde.

c) In der Hebung des öffentlichen Rechts- und Sittlichkeitsgefühles im Gegensatz zur verdorbenen „Volks- und Zeitmoral“.

d) In der Ermutigung, Stärkung und Einigung der Guten.

e) In der „Diskreditierung des Bösen und der Bösen“, und in der Abschwächung ihres schlechten Beispiels und Einflusses.

f) In der Belebung des kirchlichen Lebens, indem vor allem Voraussetzungen für eine leichtere und erfolgreichere Pastoration geschaffen werden.

All dies sei neben vielen sichtbaren Erfolgen der eigentliche Nutzen der Mission. Außerdem sei zu bedenken, daß Reform und Vertiefung christlichen

⁹² Ebd., 202 f.

⁹³ Ebd., 203.

Lebens nie von der großen Menge ausgehe⁹⁴. Hieraus spricht nicht mehr der einfache Optimismus der ersten Missionsjahre, den wir in den meisten Missionsberichten finden. Man hat erkannt, daß dort, wo durch die Mission eine tiefgreifende Reform gelingt, nur eine Elite erreicht wird.

Ein dritter Abschnitt der Konferenzthese behandelt die Form der Mission⁹⁵. Hier vor allem kommt die damalige Kritik an der Volksmission und eine ernstgemeinte Auseinandersetzung mit ihr zum Ausdruck. Die Forderungen der damaligen Kritiker lassen sich so zusammenfassen. Zu einer guten Mission seien unbedingt notwendig: ausgezeichnete Prediger; hervorragende Predigten; dogmatische Predigten; systematischer Aufbau und Zusammenhang der Mission und nüchterne Einfachheit. Worin lagen die Bedenken und Vorwürfe, die man gegen die Missionen erhob? Man beklagte sich über schlechte Predigten, darüber, daß die Predigten in keiner Weise gebildeten Zuhörern entsprächen. Außerdem vermißte man ein zusammenhängendes System, einen inneren Aufbau innerhalb der Mission. Besonders wurde beanstandet, daß zuviel moralisiert und zu wenig Dogmatik gepredigt, zu stark auf das Gefühl und zu wenig auf den Verstand gewirkt werde. Nicht zuletzt hielt man die Volksmission in der üblichen Form für undurchführbar und nutzlos für die Städte. Die Konferenzthese erörtert und erwidert diese Kritik an der damaligen Volksmission. Zuerst wird darauf hingewiesen, daß die Predigten, wenn sie auch einen wesentlichen Teil der Mission bilden, doch nicht allein die Volksmission ausmachen. „Das Erscheinen der Bußprediger, ihre Anstrengung und Aufopferung, ihr Wirken im Beichtstuhle, das viele öffentliche Gebet, die zahlreichen guten Beispiele, die erhabenen Ceremonien, der reiche Segen des Himmels wirken mehr als die Predigten, wenigstens diese nicht ohne jenes“⁹⁶. Es wird dann zugegeben, daß nicht alle Missionare überall gut wirken, und daß manche ihrer Predigten dem Inhalt und der Form nach mangelhaft sind. Auch muß man einräumen, daß die große Zahl der Missionare nur mittelmäßig begabt ist, und daß es nicht viele hervorragende Prediger unter ihnen gibt. Jedoch hält man gerade die Einfachheit der Sprache und des Stils, die volkstümlichen Beweise und detaillierten Schilderungen für das Volk angepaßt. Predigten in einem gehobenen sprachlichen und theologischen Stil würden hingegen nicht verstanden werden. Man müsse doch immer wieder bedauern, daß sonst die Leute über die alltäglichsten Dinge nicht einfach unterrichtet werden. Diesen Vorwurf könne man den Volksmissionaren Gott sei Dank nicht machen. Wenn auch in den meisten Missionsberichten die einfache und zu Herzen gehende Beweiskraft und Art der Predigten lobend hervorgehoben wird, so hatte doch die mittelmäßige Begabung der meisten Missionare, die Arbeitsbelastung der einzelnen und die damit verbundene Routine bei den bayerischen Redemptoristen in den sechziger Jahren zu einer Predigtkrise geführt. Die erwähnte Kritik an den Predigten hatte also ihre Berechtigung. Was den Vorwurf betreffe, die Predigten seien zu wenig Glaubensverkündigung und zu ausschließlich Moralforderung, so liege das im Wesen der Mission, die Bußruf zur Bekehrung im Leben sei. Dabei richte sich der Aufbau der Thematik nach dem vom Tridentinum eindeutig dargelegten Rechtfertigungsprozeß, der mit der Rei-

⁹⁴ Ebd., 203 f.

⁹⁵ PblMF 2 (1861) Nr. 50, 206 f.

⁹⁶ Ebd., 206.

nigung des Gewissens beginnt und dann erst zur höheren Erkenntnis fortschreitet. Die Missionare könnten in den wenigen Tagen nicht alle Offenbarungswahrheiten entfalten. Sie würden sich bewußt auf jene Themen beschränken, welche die Zuhörer erschüttern und durch die Furcht zur Hinkehr zu Gott und zu einem sittlichen Lebenswandel führen. Es wird zwar zugegeben, daß der Glaube und Glaubensinhalt auch Grundlage der Buße und eines sittlichen Lebens seien, aber was nun im einzelnen Fall vordringlich zu verkündigen sei, müsse den je verschiedenen Umständen entsprechen. So hält man gerade in ganz katholischen Gegenden, auf dem Lande und in kleinen Orten Bußpredigten für notwendiger als Glaubenspredigten, während in den Städten letztere eher angepaßt seien, weil es hier mehr Ungläubige gäbe. Auffallend ist hier die starke Trennung zwischen Dogma und Moral, wobei dann unter Glaubenspredigt hauptsächlich eine apologetische Beweisführung über die Glaubenswahrheiten verstanden wird.

Gerade aus dem Vorherigen ergibt sich dann die damals diskutierte Frage, ob die Missionen nicht allein für das Landvolk geeignet seien, während man dagegen in den Städten den jeweiligen Hörern angepaßte Vorträge und Konferenzen halten sollte⁹⁷. Wenn innerhalb der Missionsthese auch der Wert solcher Vorträge gesehen und anerkannt wird, so betont man doch aber auch gerade für die Städte die Notwendigkeit eigentlicher Volksmissionen. „Das Grundübel der Städte sind nicht die Gebildeten, die, wenn gottlos, jeder Form des Reiches Gottes ferne bleiben, sondern das zahlreiche, in tiefer Unwissenheit und Verkommenheit schmachtende gebildete und ungebildete Proletariat der niedern Klassen, denen auf gewöhnlichem Wege nicht beizukommen ist, und die ohne kräftige Mittel der Religion eine Beute des krassesten Materialismus und der seichtesten Aufklärung werden. Diesen, der großen Masse, ist mit Konferenzen nicht, nur mit Missionen beizukommen — für sie ist das Gotteshaus allein geeignet“⁹⁸. Auch die Gebildeten könnten aus den einfachen Missionspredigten mehr Nutzen ziehen als aus gewollt gelehrten Predigtversuchen. Wohl sollten während der Stadtmissionen für die Gebildeten noch eigene Vorträge zusätzlich gehalten werden. So habe ja schon der hl. Alphons seinen Missionaren vorgeschrieben, in größeren Orten während der Missionen für besondere Standesgruppen eigene Vorträge zu halten⁹⁹. Aufschlußreich ist der Schlußteil dieses Abschnittes. „Wenn in Städten heutzutage keine Missionen gehalten werden können, so geschieht das aus jenen Gründen, wegen welcher Christus der Herr seinen Aposteln den Staub von den Füßen zu schütteln befahl. Die allgemeine Ablehnung gegen alles Religiöse, welche besonders im Materialismus unserer Zeit seinen Grund hat, das geringe Interesse für die Ewigkeit und das Seelenheil ist ein viel größeres Hindernis als alles Übrige. Solche Gesinnung, die zum Staubabschütteln zwänge, darf man aber nur nach gemachten Versuchen annehmen“¹⁰⁰.

⁹⁷ So hielten zum Beispiel die Jesuiten in vielen rheinischen Städten Konferenzzyklen. Vgl. E. Gatz, 145—150.

⁹⁸ PblMF 2 (1861) Nr. 50, 207. Nuancen der Mentalität, Beurteilung und Einstellung gegenüber damaligen Seelsorgsproblemen werden allein schon durch solche Formulierungen erkennbar.

⁹⁹ Siehe oben S. 87.

¹⁰⁰ PblMF 2 (1861) Nr. 50, 207.

Ein zweiter Hauptteil der Missionsthesen behandelt die Missionsvorbereitung durch die Pfarrseelsorger¹⁰¹. Hierbei gehe es vor allem darum, die Gemeinde zur Missionsbereitschaft zu bringen. Deswegen wird im Folgenden zwischen Gemeinden, welche eine Mission wünschen, und solchen, die eine Mission ablehnen, unterschieden. Bei ersteren, die weitaus in der Mehrzahl seien, bestehe die Missionsvorbereitung nur in der Anordnung der nötigen, äußeren Vorbereitungen. Bei Gemeinden, die sich gegen eine Mission sträuben, habe sich die vorhergehende Widerlegung der Einwände als unwirksam erwiesen. Das Wichtigste sei in diesen Fällen, die Mission erst ganz kurz vor ihrem Beginn anzukündigen. Die Missionare selbst würden durch ihr eigenes Auftreten und Wirken die Vorurteile beseitigen. In Gemeinden, die für die Durchführung einer Mission sind, könne man etwa drei bis vier Wochen vor dem Missionsbeginn „Belehrungen über Wesen und Vorteile einer Mission“ halten. Jedoch wird solch eine Missionsvorbereitung durch den Pfarrer keineswegs für notwendig gehalten. Hingegen sieht man für wichtig und entscheidend folgende Punkte an. An erster Stelle steht die Wahl eines guten Termins. Hier müssen vor allem die Arbeitszeiten der Bauern berücksichtigt werden. Als günstige Zeiten werden angegeben: Advent, Fastenzeit, Pfingstwoche, Zeit zwischen Heu- und Getreideernte und die Tage um Allerheiligen. Nicht günstig sei es, die Mission kurz vor oder kurz nach die österliche Zeit zu legen. Im ersten Fall würden „die Schlimmsten mit ihrer Beicht bis Ostern warten“, sei die Mission aber direkt nach der Osterzeit, würden manche vorher noch ungütig beichten. Die folgenden Punkte bieten zum Teil eine Kritik über Bräuche und Gewohnheiten, die sich bei den Missionen herausgebildet hatten. So sollten z. B. in Orte mit kleinen Kirchen keine Pfarrprozessionen aus den Nachbargemeinden zur Teilnahme an der Mission unternommen werden, weil dies zuviel Gedränge, Unruhe und Verwirrung mit sich brächte. Auch solle man von einer Gemeinde nicht verlangen, während der Missionszeit nur das Allernotwendigste zu arbeiten und die Mission zu einem einzigen, großen Feiertag zu machen. Überhaupt möge man allzu große Feierlichkeit, wie z. B. die Errichtung von Triumphbögen zur Missionseröffnung, vermeiden. „Es wäre besser, man würde für eine gehörige Anzahl von Beichtstühlen Sorge tragen als für Triumphbögen“. Was die Predigtzeiten betreffe, so sollten sie sich nach den jeweiligen Verhältnissen und Umständen der Gemeinde richten. Die Abendpredigt sollte in Fabriken oder Städten nicht vor 19 Uhr und auf dem Lande nie vor der Fütterung angesetzt werden. Den Gemeinden, die von sich aus eine Mission befürworten, wird als Vorbereitung noch das Gebetsapostolat in Form einer Pfarrnovene oder des gemeinsamen Gebetes der Schulkinder empfohlen. Eine längere, seelsorgliche Vorbereitung auf die Mission wird aber ausdrücklich als nicht notwendig bezeichnet. Die Mission wirke aus sich heraus „besser und schneller und arbeitet nicht bloß nach“¹⁰².

Ein dritter Hauptteil der Missionsthese befaßt sich mit der Nacharbeit durch den Pfarrklerus im Anschluß an die Mission. „Es ist nicht notwendig, daß die während der Mission sichtbare Begeisterung, die geistige Aufregung fortdaure“¹⁰³. Die Mission bringe dem Seelsorger keine besondere Aufgabe,

¹⁰¹ PblMF 2 (1861) Nr. 51, 209 f.

¹⁰² Ebd., 210.

¹⁰³ Ebd.

als jene der auch ohne die Mission notwendigen priesterlichen und pastoralen Pflichterfüllung. Jedoch wird auf einige Dinge hingewiesen, die zur Bewahrung und Vertiefung der Missionserfolge wesentlich beitragen. Es sei dies vor allem die Erweckung des Gebetseifers in der Gemeinde. Die Besuchung des Allerheiligsten Altarssakramentes, die Betrachtung des Kreuzweges, die besondere Mutter-Gottes-Verehrung, vor allem in der Form des Rosenkranzgebetes, und das gemeinsame wie private Gebet vor dem Missionskreuz sollten gepflegt, oder wo noch nicht üblich, eingeführt werden. Sodann wird auf die Neubelebung einer schon vorhandenen Bruderschaft oder auf die Bemühung um eine während der Mission eingeführten hingewiesen. Während der Mission oder auf Anregung durch die Missionare wurde zumeist die Herz-Mariä Bruderschaft eingeführt. Gleichzeitig wird aber gewarnt, zu viele Bruderschaften in der Gemeinde zu begründen. Recht kritisch werden dann die durch die Missionen stark verbreiteten Jugendbündnisse beurteilt. Nicht überall würden sich diese Bündnisse entfalten. Und selbst dort, wo sie eine erfahrene und gute Leitung hätten, käme es leicht vor, daß sich die Jünglingsbündnisse in kurzer Zeit ganz, die Jungfrauenbündnisse in ihrem Kern auflösten. Ein interessanter Hinweis auf das damalige Verständnis christlicher Lebenshaltung ist die Formulierung der Ursache dieses Zerfalls der Bündnisse. „Eine Hauptursache des Zerfalls ist gewöhnlich schon diese, daß man an die Mitglieder Anforderungen über die Gebote Gottes hinaus macht, sie selbst dadurch zur Meinung bringt, sie üben Askese anstatt einfacher Moralpflicht, und dann sie zu sehr auf Kosten der Andern und auf Kosten der Wahrheit erhebt, von einer verkehrten asketischen Richtung gar nicht zu reden“¹⁰⁴. An die Sorge um die Männer und Jungmänner wird der Klerus besonders gemahnt. Habe man die Männer in einer Gemeinde, so habe man auch die ganze Gemeinde. Deswegen seien auch jene Missionen am erfolgreichsten gewesen, bei denen sich besonders gut die Männer beteiligt und bekehrt haben. Sei aber das Haupt der Familie gesund, dann seien es auch die Glieder. So wäre ein Männerverein weit eher zu empfehlen als ein Mädchenbündnis. So ein Männerverein müsse dann aber eine breite Grundlage haben, d. h. er dürfe sich nicht nur auf das Religiöse beschränken. Als notwendige Nacharbeit der Mission wird dann die Renovation hervorgehoben. Sie müsse im Verlauf von fünf oder sechs Monaten, höchstens aber eines Jahres nach der Mission von denselben Missionaren gehalten werden. Diese Renovationen würden oft mehr wirken als die Missionen selbst, weil die Gemeinde nun aufnahmebereiter und aufs Ganze gesehen besser sei, auch seien die Leute mit den Missionaren schon bekannt und „die Wirkungen“ seien „sanfter“. Nach fünf bis sechs Jahren sollte dann in der Gemeinde eine neue Mission durchgeführt werden.

Zum Schluß werden noch zwei Punkte erwähnt, die zu einem Gedeihen der Missionserfolge besonders beitragen. Es sei dies zuerst eine einheitliche Praxis der Priester im Beichtstuhl. Jeder Pfarrer müsse Sorge tragen, daß nur gewissenhafte Beichtväter in seiner Kirche beichthörten. Vor allem sollte die Durchführung der Beichtkonkurse, dieser „Sündenmärkte“, geändert werden. Schließlich müsse der Pfarrer seiner Gemeinde öfters die Gelegenheit geben, bei fremden Priestern zu beichten. Das zweite Anliegen betrifft eine

¹⁰⁴ Ebd., 211.

„turnusmäßige“ Durchführung der Missionen, d. h. Pfarreien eines größeren Gebietes sollten regelmäßig nacheinander missioniert werden. Eine Pfarrei könne dann die andere durch ihr Beispiel mittragen, und eine Ansteckung des Bösen von außen sei nicht mehr so wirksam. Man sah also in der Erfassung eines größeren, zusammenhängenden Gebietes eine wichtige Voraussetzung für einen tiefergreifenden und dauerhafteren Missionserfolg.

Der Schluß dieser Konferenzthese über die Volksmissionen behandelt nochmals einige Einwände gegen die Missionen¹⁰⁵. Auch hieraus ersieht man, daß Ablehnung der Mission, auch durch den Klerus, nicht nur seltene Ausnahmen waren. Als erster Einwand steht nochmals die Behauptung, daß eine Volksmission ein Armutszeugnis für den Pfarrer sei, zudem sein Ansehen durch die Missionare indirekt herabgesetzt werde. Aus diesem häufigen Einwurf spricht ein Konkurrenzgeist zwischen Pfarr- und Ordensklerus, der sich in manchen Fällen stark bemerkbar machte. Hingegen sprechen die meisten Pfarrberichte über die Missionen mit einer großen Hochachtung von den Missionaren. Viele Pfarrer sprechen von dem hervorragenden Beispiele priesterlichen und seelsorgerlichen Wirkens, das ihnen die Missionare gegeben hätten. Auch würde das Ansehen des Pfarrers durch die Missionare nicht beeinträchtigt, sondern im Gegenteil gefördert und gehoben. Unverständlich mutet der zweite Vorwurf gegen die Missionen an, in welchem behauptet wird, daß bei den Missionen oft schlecht beichtgehört wird. Manche nehmen Anstoß an der kurzen Zeit, in welcher Generalbeichten abgelegt werden. Gerade dieser Vorwurf muß verwundern, weil nämlich aus den meisten Missionsberichten hervorgeht, daß die Beichtzeit für den einzelnen lang bemessen war. Gegen diesen Vorwurf wird in der These geltend gemacht, daß die Beichtenden durch die vorausgehenden Predigten gut disponiert sind, und daß die Missionare eine große Übung in der Abnahme von Generalbeichten haben. Als berechtigt wird hingegen der Vorwurf angesehen, daß die Missionen zu kurze Zeit dauern. Man meint, daß eine Mission schon in den kleinsten Ortschaften zehn Tage dauern sollte, denn nichts sei schlimmer als eine übereilte Mission. Für eine Mission in einer Pfarrei mit 1200—2000 Gläubigen hält man eine vierzehntägige Mission, die von vier Missionaren gehalten wird, für notwendig, während bei 4000—6000 Gläubigen vier oder fünf Missionare wenigstens drei Wochen dasein müßten. Als Hauptgrund für eine längere Missionszeit wird die Notwendigkeit einer ausgedehnten und genügend langen Zeit zur Beichtgelegenheit genannt. Auch sei ein „ruhiger, natürlicher Verlauf“ der Mission besser und nachwirkender als ein „vehementer und künstlich geschraubter“. Im Folgenden handelt es sich um die Behauptung, daß die Volksmission nicht mehr den Reiz der Neuheit besitze. Wenn auch mit Recht dagegen festgestellt wird, daß es innerhalb der Seelsorge nicht entscheidend auf den Reiz des Neuen ankommen darf, so hatte aber in den ersten Jahren gerade der Reiz der Neuheit zur Missionsbegeisterung wesentlich beigetragen. Wenn auch der größere Teil der Erzdiözese noch keine Volksmission mitgemacht hatte, so war die Mission schon in das Bewußtsein der Allgemeinheit gedrungen und war nicht mehr jene unbe-

¹⁰⁵ PblMF 2 (1861) Nr. 52, 214 ff. F. J. Buß behandelt und widerlegt in seiner Abhandlung über die Volksmission dreizehn Einwände gegen die Mission, die sich zum Teil mit den hier vorgebrachten decken. Vgl. F. J. Buß, 78—120.

kannte Neuheit, die eine große Neugierde erweckt. Ausführlich wird dann der Einwurf widerlegt, daß der Kostenpunkt die Abhaltung einer Mission erschwere. Wenn man bedenkt, daß die Missionare außer den Reisekosten und des Unterhaltes während der Missionszeit keine Geldvergütung verlangten, zeigt die öfter wiederkehrende Behauptung, daß die Kosten einer Mission ihre Durchführung erschwere, daß damals außergewöhnliche Geldausgaben von der ländlichen Bevölkerung als sehr drückend empfunden wurden. Da die Patres schon von ihrer Ordensregel her zu einer äußerst einfachen Lebensweise auch während der Mission verpflichtet waren, konnten die Missionskosten, welche die Gemeinde zu tragen hatte, nicht allzu groß sein. In manchen Gemeinden wurden diese Kosten durch eigene Missionsstiftungen gedeckt.

Was ergibt sich aus dieser Abhandlung über die Volksmission? Die Volksmission war zu einer ordentlichen Einrichtung innerhalb der Seelsorge geworden. Sie galt nicht mehr als außerordentlicher Einzelfall, sondern sollte nach Möglichkeit in jeder Gemeinde regelmäßig in einem bestimmten Zeitabstand als eindringlicher Bekehrungsruf und konkrete Reformanweisung für den einzelnen und die Gemeinde durchgeführt werden. Wenn man auch einerseits die Volksmission nicht als außerordentliche Seelsorge im Unterschied zur ordentlichen Pfarrseelsorge sehen wollte, so erhoffte man sich doch andererseits gerade von dem Ausnahme- und besonderen Erlebnischarakter der Volksmission eine starke Wirkung. Deswegen hielt man es auch nicht für notwendig, sie auf längere Sicht hin vorzubereiten und sie in das Gesamt der Seelsorge ganz einzubauen. Anlage und Verlauf, sowie der theologische Aufbau der Volksmission werden als vorgegeben angesehen und fast kritiklos angenommen. Die Volksmissionen, die hauptsächlich auf dem Lande durchgeführt wurden, waren in Inhalt und Form der Situation und den Lebensverhältnissen auf dem Lande angepaßt und hatten hier auch ihre großen Erfolge. Neue, grundlegende Fragen und Probleme hinsichtlich des inneren und äußeren Aufbaues der Volksmission ergaben sich für die Städte. Hierin befand sich die Volksmission in derselben Situation wie die allgemeine Seelsorge überhaupt. Hier weicht die Missionsthese mit dem allgemeinen Hinweis aus, daß auch für die Städte die Volksmission in der gewohnten Form notwendig wäre. Noch sind die nun in den Städten anfallenden pastoralen Fragen zu neu und von denen auf dem Lande zu verschieden, als daß man sich der damit gegebenen Problematik sachgerecht stellen kann. Zum ersten Mal begegnet man hier dem Einbruch der Glaubenslosigkeit und der bewußten Areligiosität. Man ist versucht, sich auf das Gesicherte zurückzuziehen und dem Neuen gegenüber die Haltung des „Staubabschüttelns“ anzunehmen. Auch der starke Zug zum Moralisieren in den Missionspredigten ging von der Voraussetzung einer im Glauben unangefochtenen Zuhörerschaft aus. Man sah in Buße und Bekehrung darum ausschließlich die Besserung im sittlichen Leben, während man eine Glaubensentscheidung nur für den aus intellektuellen Gründen am Glaubensinhalt Zweifelnden für notwendig hielt. Aus dieser Sicht heraus beurteilt man auch die Forderung derer, die mehr „dogmatische Predigten“ und weniger „moralische Predigten“ bei den Missionen wünschten. Wenn man auch nicht mehr einen naiven Optimismus hinsichtlich des äußeren, sichtbaren Erfolges der Volksmission vertritt, so ist man doch nach der Missionsthese von der allgemeinen Notwendig-

keit und dem Nutzen der Mission überzeugt. Nicht zuletzt stellt man bei dieser vom Pfarrklerus vollzogenen Rechenschaft über die Volksmission den Einfluß der Redemptoristen auf die Seelsorge fest, indem man sich in Frömmigkeits- und Gebetsformen und vor allem in der Beichtlehre den von den Redemptoristen auf den Missionen vertretenen Auffassungen anschließt.

8. Kapitel: Die Missionstätigkeit der Redemptoristen im Bistum Regensburg

1) *Die religiöse Situation und seelsorgliche Lage im Bistum Regensburg*

Durch den Reichsdeputationshauptschluß vom 25. Februar 1803 wurde der Sitz des Erzbischofs von Mainz nach Regensburg übertragen. Mit diesem Sitz sollte die Würde „eines Kurfürsten, Reichserzkanzlers, Metropolitan-Erzbischofs und Primas von Deutschland“ verbunden sein¹. Das bisherige Hochstift Regensburg samt der Reichsstadt gehörten mit zu dem für den Kanzler bestimmten weltlichen Territorium. Damit war Regensburg zum Sitz des Erzbischofs und Kurzerzkanzlers Karl Theodor von Dalberg bestimmt worden. Die Übernahme des Bistums Regensburg konnte nach dem Tod des letzten Fürstbischofs, Joseph Konrad von Schroffenberg (gest. am 4. April 1803), erfolgen². Das Domkapitel von Regensburg konnte somit in den verworrenen Jahren von 1803 bis zur Neuregelung der kirchlichen Verhältnisse vollzählig tätig sein. Kanonische Leitung und Verwaltung waren zum Besten des Bistums also auch in den stürmischen Jahren der Säkularisationszeit gewährleistet³. Dadurch war das Bistum Regensburg in diesen Jahren auch hinsichtlich der Seelsorge in einer zu den anderen Bistümern unvergleichbar günstigen Lage. Dies galt auch für die Ausbildung des Klerus, waren doch sowohl das Lyzeum in Regensburg und in Amberg, wie auch das Klerikal-seminar St. Wolfgang erhalten geblieben. Letzteres leitete von 1802 bis 1833 einer der großen Priester des 19. Jahrhunderts, Georg Michael Wittmann. Seine Frömmigkeit, seine asketische Strenge und sein Kampf gegen den Einfluß der Aufklärung auf den Klerus prägten eine ganze Priestergeneration im Bistum Regensburg⁴.

Erster Bischof von Regensburg nach der Neuorganisation der kirchlichen

¹ Reichsdeputationshauptschluß § 26, zit. nach G. Schwaiger, 245.

² Am 15. Juli 1803 wurde Dalberg vom Hl. Stuhl zum provisorischen Administrator und am 1. Februar 1805 zum Erzbischof von Regensburg ernannt. Seine erzbischöfliche Jurisdiktion erstreckte sich aber nur über das rechtsrheinische Mainzer Gebiet und über das Fürstentum Regensburg. Für den bayerischen Teil des Bistums wurde er vom Papst nur als Administrator bestätigt. Vgl. G. Schwaiger, 246 f.

³ Auch der Übergang des Regensburger Domkapitels in bayerische Landeshoheit (1810) gefährdete seinen Stand und seine Wirksamkeit nicht. Zur Lage des Bistums Regensburg von 1803 bis 1821 vgl. G. Schwaiger, 245—297.

⁴ Über Wittmanns Priesterschule vgl. Joh. B. Lehner, Bischof Wittmann von Regensburg, Kevelaer 1937, 78—115. Über das Wirken Wittmanns als Regens, der in seiner allzu großen Strenge mitunter die gesunde Entfaltung der Kleriker gefährdete, berichtet auch G. Schwaiger, 309—319. Über Bildung und Erziehung des Klerus im Bistum Regensburg vgl. Matrikel der Diözese Regensburg, Regensburg 1916, 60—72.

Verhältnisse in Bayern durch das Konkordat wurde 1821 der langjährige Weihbischof und Konsistorialpräsident Johann Nepomuk, Freiherr von Wolf. Seit 1822 war Johann Michael Sailer Koadjutor des Bischofs, dem er 1829 auf dem Bischofsstuhl folgte. Im selben Jahr wurde Georg Michael Wittmann Weihbischof von Regensburg⁵. Nach dem Tode Sailers, am 25. Juli 1832, wurde Wittmann zum Bischof ernannt, starb aber schon am 8. März 1833 vor seiner Präkonisation. Von 1833 bis 1841 war Franz Xaver von Schwäbl Bischof von Regensburg. In der Zirkumskriptionsbulle vom 1. April 1818 bzw. vom 8. September 1821, in der die außerbayerischen Gebietsteile von den bayerischen Bistümern abgetrennt wurden, kam das Egerland von Regensburg an das Erzbistum Prag, die Pfarreien Eisenstein und Grafenried wurden dem Bistum Budweis zugeteilt⁶. Die Einteilung des Bistums, die seit der ältesten bekannten Matrikel aus dem Jahre 1433 verhältnismäßig wenig umgestellt worden war, ergibt, nachdem 1837 Änderungen vorgenommen wurden, und Straubing 1835, Regensburg 1859 als Stadtdekanat errichtet wurden, für das Jahr 1860 3 Stadt- und 29 Ruraldekanate, während Wunsiedel als Dekanal-Bezirk aufgeführt wird⁷. Seit dem großen Notjahr 1817 stieg die Seelenzahl im zweitgrößten Bistum Bayerns ständig. Im Jahre 1820 zählte das Bistum 535 029 Seelen, 1845 waren es ca. 637 000 und im Jahre 1873 702 538 Einwohner⁸. Das Bistum Regensburg hatte im Jahre 1817 459 Pfarreien, die bis zum Jahre 1870 nur um acht Neuerrichtungen vermehrt wurden⁹. Die Anzahl der Geistlichen betrug im Jahre 1804 1161, hinzukamen 110 säkularisierte Ordenspriester. Als die Redemptoristen 1844 mit ihrer Missionstätigkeit im Bistum begannen, gab es 1162 Diözesan- und 55 Ordenspriester, 1873 waren es 1142 Bistums- und 85 Ordensgeistliche¹⁰.

Auch im Bistum Regensburg hatte der Priesternachwuchs durch die Folgen der Aufklärung, der Säkularisation, der Kriegs- und Notjahre gelitten. Die jährliche Durchschnittszahl der Neugeweihten betrug von 1810 bis 1819 nicht mehr als zwölf. Bis 1830 sank die Zahl der Diözesanpriester um 200 bis 300¹¹. Die kirchliche Restauration im Bistum Regensburg fand besonders in der seit 1825 wieder steigenden Zahl der Weihekandidaten ihren Ausdruck. So ist der Jahresdurchschnitt der Neupriester von 1830 bis 1840 53, von 1840 bis 1850 beträgt die Durchschnittszahl 52. Diese hohe Zahl der Weihekandidaten ermöglichte die Verlängerung der Seminarzeit, und damit eine Er-

⁵ Joh. B. Lehner, G. M. Wittmann von Regensburg in seiner weihbischoflichen Tätigkeit, 8. Jahresbericht des Vereins zur Erforschung der Regensburger Diözesangeschichte, Regensburg 1933.

⁶ Matrikel 1916, 683.

⁷ Stadt-Dekanate: 1. Regensburg; 2. Amberg; 3. Straubing.

Land-Dekanate: 1. Allersburg; 2. Altheim; 3. Atting; 4. Cham; 5. Deggendorf; 6. Dingolfing; 7. Frontenhausen; 8. Geisenfeld; 9. Geiselhöring; 10. Hirschau; 11. Kelheim; 12. Laaber; 13. Leuchtenberg; 14. Mainburg; 15. Nabburg; 16. Neunburg v. W.; 17. Pföding; 18. Pilsting; 19. Pondorf; 20. Regensburg; 21. Roding; 22. Rottenburg; 23. Schierling; 24. Schwandorf; 25. Stadt Kemnath; 26. Sulzbach; 27. Thumstauf; (Donaustauf); 28. Tirschenreuth; 29. Unterviechtach; Dekanal-Bezirk Wunsiedel.

⁸ Matrikel 1916, 726.

⁹ Ebd., 683.

¹⁰ Ebd., 692 f.

¹¹ Ebd., 691 ff.

weiterung und Vertiefung der Ausbildung. Der Förderung des Priesternachwuchses galt die Gründung eines Knabenseminars durch Bischof Valentin von Riedel, der von 1842 bis 1857 Bischof von Regensburg war. Im Jahre 1844 konnte er das Seminar im Benediktinerstift zu Metten eröffnen¹². Ein starker Rückgang der Priesterberufe trat in den siebziger Jahren ein. In dieser Zeit wurden nur noch durchschnittlich 19 Kandidaten im Jahr zum Priester geweiht¹³.

Der Vertiefung des priesterlichen Geistes galten die gemeinsamen Priesterexerzitien. In den Kartagen des Jahres 1827 wurden von Regens Wittmann für den Klerus von Regensburg und Umgebung die ersten gemeinsamen Priesterexerzitien gehalten. Ebenfalls fanden in den Kartagen der Jahre 1828, 1831 und 1832 gemeinsame Priesterexerzitien in Regensburg statt¹⁴. Umfassend für das ganze Bistum setzte Bischof Valentin v. Riedel die Priesterexerzitien im Jahre 1842 ins Werk. Nach dem Willen des Bischofs sollten nun in jedem Jahr Exerzitien für den Klerus des Bistums gehalten werden¹⁵. Mit einigen Unterbrechungen wurden nun jährlich meist in Regensburg und Metten gemeinsame Priesterexerzitien durchgeführt¹⁶.

Seit Ende der zwanziger Jahre begann in bescheidenem Umfang die Wiedererrichtung und Neugründung von Klöstern. Im Jahre 1863 zählte das Bistum folgende Männerklöster: Benediktinerabtei in Metten (1830 als Priorat wieder errichtet); Benediktinerpriorat in Weltenburg (1842 wieder errichtet); Kloster der Unbeschuhten Karmeliten in Regensburg (1836 wieder errichtet); Kloster der Beschuhten Karmeliten in Straubing (1842 wieder errichtet); Franziskanerkloster in Eggenfelden (1832 wieder errichtet) und in Neukirchen (1827 wieder errichtet); Franziskanerhospiz in Dingolfing (1853 neu gegründet), in Pfreimd (1831 wieder errichtet) und auf dem Mariahilfberg bei Amberg (1832 wieder errichtet); Redemptoristenkloster in Vilsbiburg (1864 neu gegründet) und in Niederachdorf (1849 neu gegründet); Redemptoristenhospiz in Fuchsmühl (1848 neu gegründet) und das Kloster der Barmherzigen Brüder in Straubing (1843 neu gegründet). Folgende Frauenklöster gab es 1863 im Bistum: Abtei der Clarissen in Regensburg (war nicht säku-

¹² Ebd., 71 f.

¹³ Ebd., 692.

¹⁴ Vgl. Joseph Lipf, Oberhirtliche Verordnungen und allgemeine Erlasse für das Bisthum Regensburg vom Jahre 1250—1852, Regensburg 1853, 244 f.; 246; 263; 270.

¹⁵ Vgl. das Einführungsschreiben des Bischofs vom 4. August 1842, J. Lipf, 440 ff.

¹⁶ 1843 wurden im Studienseminar zu Amberg, im Klerikalseminar zu Regensburg und im Kloster Metten Priesterexerzitien gehalten. Vgl. J. Lipf, 449 f.; 1845 Priesterexerzitien in Amberg, Metten und Regensburg; 1847 in Metten und Regensburg; 1848 in Regensburg; 1850 in Metten und Regensburg; 1854 in Metten und Regensburg (Oberhirtliches Verordnungsblatt für das Bistum Regensburg, 1854, IV, 7); 1855 im Priesterhaus Enseldorf, in Metten und Regensburg (OVbl, 1855, XII, 4); 1857 in Regensburg (OVbl, 1857, 51); 1861 in Regensburg, Metten, Enseldorf (OVbl, 1861, 84); 1862 in Metten und Regensburg (OVbl, 1862, 103); 1863 in Regensburg und Metten (OVbl, 1863, 65); 1864 in Metten und Regensburg (OVbl, 1864, 67); 1865 in Regensburg und Metten (OVbl, 1865, 105); 1866 in Metten (OVbl, 1866, 79); 1867 in Metten und Regensburg (OVbl, 1867, 83); 1868 in Metten und Regensburg (OVbl, 1868, 57); 1869 in Metten und Regensburg (OVbl, 1869, 98); 1870 wegen Kriegszeit ausgefallen (OVbl, 1870, 67); 1871 in Regensburg und Metten (OVbl, 1871, 140); für 1872 keine Angaben; 1873 in Regensburg und Metten (OVbl, 1873, 129).

larisiert worden) mit einer Filiale in Riedenburg (1860 neu gegründet) und in Viehhausen (1851 neu gegründet); Priorat der Zisterzienserinnen in Seligenthal (1835 wieder errichtet); Priorat der Dominikanerinnen in Regensburg (war nicht säkularisiert worden) mit einer Filiale in Niederviehbach (1847 neu gegründet); Kloster der Salesianerinnen in Pielenhofen (1838 neu gegründet); Kloster der Ursulinen in Straubing (1828 wieder errichtet); Kloster der Elisabethinerinnen in Straubing (1829 wieder errichtet); Franziskanerinnenkloster in Aiterhofen (1846 neu gegründet); Kloster der Frauen vom Guten Hirten in Wernberg (1861 neu gegründet) und das Kloster der Englischen Fräulein in Deggendorf (1863 neu gegründet). Die Kongregation der „Armen Schulschwestern U. L. Frau“ war 1833 im Bistum Regensburg gegründet worden. Gründungshaus und ehemaliges Mutterhaus war das Kloster in Neunburg v. W., aber bereits 1841 wurde das Mutterhaus nach München verlegt. Im Jahre 1863 gib es bereits 34 Niederlassungen der Kongregation allein im Bistum Regensburg. Die „Barmherzigen Schwestern“ (Vinzentinerinnen) hatten 1863 im Bistum Regensburg 15 Niederlassungen. Die Kongregation der „Armen Franziskanerinnen“, die 1855 in Pirmasens gegründet worden war, wirkte 1863 im Bistum Regensburg an 18 Stellen¹⁷. So bildeten auch im Bistum Regensburg das Wiedererstehen und Erstarken des Ordenslebens, das nun in besonderem Maß von der Seelsorge und den Werken der Nächstenliebe bestimmt war, einen charakteristischen Zug der kirchlichen Restauration. Auch in der Diözese Regensburg fiel somit das Missionswirken der Redemptoristen in eine Erneuerungszeit kirchlichen Lebens, die vor allem durch ein starkes pastorales Interesse gekennzeichnet war¹⁸.

Durch die wachsende Zahl der jährlichen Weihekandidaten konnten die Seelsorgsstellen hinreichend besetzt werden. In der Ausübung der Seelsorge hatten sich die Priester nach den Diözesankonstitutionen zu richten, die am 31. März 1835 in fünfter, neubearbeiteter Auflage veröffentlicht wurden¹⁹. Durch sie wurden vor allem wieder die regelmäßigen Dekanatsversammlungen und Dekanatsvisitationen neu belebt. Gerade der jährliche Kapitalkongreß der einzelnen Dekanate sollte ein gemeinsames und der Zeit entsprechendes Vorgehen in der Seelsorge fördern²⁰. Seit 1840 mußten die einzelnen Pfarrer die Jahresberichte über den religiösen und sittlichen Zustand ihrer Pfarrei bei der jährlichen Kapitalkongregation verlesen. Die wichtig-

¹⁷ Matrikel des Bistums Regensburg nach der allgemeinen Pfarr- und Kirchenbeschreibung von 1860, Regensburg 1863, 497—525. Nur ein geringer Teil der in der Säkularisation untergegangenen Klöster war zu diesem Zeitpunkt wiederhergestellt. Bei den Schwestern fanden jene neugegründeten oder neueingeführten Kongregationen, welche sich hauptsächlich karitativen und erzieherischen Aufgaben widmeten, eine starke Verbreitung.

¹⁸ In die Grundlagen der Pastoraltheologie, so wie sie damals gesehen wurden, und in die Aufgaben, Bemühungen und Erfolge innerhalb der damaligen Seelsorge gibt einen umfassenden Einblick die vierbändige „Pastoraltheologie“, die vom damaligen Regens des Regensburger Priesterseminars, Joseph Amberger, in den Jahren 1850 bis 1857 in Regensburg herausgegeben wurde.

¹⁹ Compendium Constitutionum Ecclesiasticarum Dioecesis Ratisbonensis anno 1787 et 1817 typis impressum, a reverendissimo ordinario Francisco Xaverio recognitum et appendice de capitulis ruralibus auctum, editum Ratisbonae, 1853; in: J. Lipf, 614—637.

²⁰ Vgl. bei J. Lipf, 309; 321 f.; 342; 380—383; 419; 627 f.; 629—637.

sten Punkte der einzelnen Berichte wurden nun gemeinsam besprochen. Das Ergebnis dieser Besprechung sowie geeignete Verbesserungsvorschläge wurden dann mit den Pfarrberichten und einem umfassenden Übersichtsbericht des Dekans an das Ordinariat weitergegeben. Dadurch sollten „kirchlicher Sinn und Pastoraliefer frische Nahrung und Anregung, das Band zwischen dem Oberhirten und dem Diözesanklerus neue Festigung, und endlich die Pflege und Leitung der Seelen sowohl als die Gesamtverwaltung des Bistums bedeutende Schwungkraft und Erleichterung erhalten“²¹. Im Jahre 1865 wurden dann allgemein und offiziell die Pastorkonferenzen eingeführt, deren oberste Leitung der Bischof selbst in die Hand nahm und für die er eigene Statuten herausgab²². Im Einführungsschreiben vom 22. Dezember 1865 hatte der Bischof darauf hingewiesen, daß in den meisten Dekanaten die Pastorkonferenzen aus eigenem Antrieb der Geistlichen schon eingeführt seien und mit Eifer und Erfolg durchgeführt würden²³. Im Jahre 1867 wurden dann zum ersten Mal die beiden Jahrespastorkonferenzen einheitlich im ganzen Bistum gehalten²⁴.

Bischof Ignatius von Senestrey, der von 1858 bis 1906 das Bistum Regensburg leitete, gab am 17. Januar 1869 einen ‚Allgemeinen Pastoral-Erlass‘ an den Klerus heraus²⁵. In der Einleitung betont er die Notwendigkeit der Pastorkonferenzen. Der Klerus müsse sich über die Fragen der theologischen Wissenschaft, der praktischen Seelsorge und der kirchlichen Tätigkeit gemeinsam besprechen, um zu einem „gleichartigen Verfahren und Verhalten“ zu kommen. So sollten die Pastorkonferenzen ein Mittel „wissenschaftlicher Fortbildung und priesterlicher Einigung“ sein²⁶. Die Diözesankonstitutionen von 1835 und der allgemeine Pastoralerlass von 1869 geben einen Einblick in die Seelsorge jenes Zeitabschnittes, in den auch die Volksmissionen der Redemptoristen im Bistum Regensburg fallen. Damit ist der Hintergrund für das Missionswirken der Patres gegeben.

Zu Beginn des allgemeinen Pastoralerlasses spricht der Bischof davon, daß seit Jahren von vielen Dekanatskapiteln, Pfarrämtern und von einer sehr großen Zahl eifriger Priester die Bitte an ihn herangetragen würde, die Diözesankonstitutionen, das Diözesanrituale und den Katechismus zu revidieren, zu ergänzen und neu herauszugeben. Ebenfalls sei ein Handbuch für die öffentlichen kirchlichen Volksandachten notwendig geworden. Der Auftrag zur Ausarbeitung der entsprechenden neuen Vorlagen sei gegeben worden, und manche Entwürfe seien schon fertig. Auch sei die Einberufung einer Diözesansynode geplant gewesen²⁷. Die Einberufung des ökumenischen Kon-

²¹ Ordinariatserlass vom 3. Januar 1840, J. Lipf, 381 ff.

²² Text der Statuten in der Beilage zum OVbl vom Jahre 1865.

²³ OVbl, 1865, 147. Zu den Pastorkonferenzen in der damaligen Zeit vgl. die grundsätzlichen Ausführungen bei J. Amberger, Pastoraltheologie, Bd. III, Regensburg 1857, 1280—1289.

²⁴ OVbl, 1867, 2, 10.

²⁵ Text des Allgemeinen Pastoralerlasses in der Beilage zum BVbl vom Jahre 1869. Er erschien auch als eigenes Heft unter dem Titel, Allgemeiner Pastoral-Erlass an den hochw. Klerus des Bistums Regensburg, Regensburg 1869. (Angaben und Zitate werden im Folgenden nach diesem Sonderdruck gegeben.)

²⁶ Ebd., 4.

²⁷ Die erste deutsche Bischofskonferenz in Würzburg (22. Oktober — 16. November

zils habe die Durchführung dieser Vorhaben jedoch vorerst ausgesetzt. So ist nach dem Willen des Bischofs der allgemeine Pastoralerlaß als Zusammenfassung und vorläufige Erweiterung der Diözesankonstitutionen gedacht. Gleichzeitig soll er das Ergebnis der Visitationen bieten, und so als ‚allgemeiner Visitationsbescheid‘ gelten²⁸.

Der erste Teil des Pastoralerlasses behandelt die Lebensführung des Priesters. Von neuem werden die Diözesankonstitutionen eingeschränkt, die hinsichtlich der geistlichen Übungen neben dem Breviergebet eine halbstündige Betrachtung und die monatliche Beicht zur Pflicht machen. Hinzu kommt nun die Ermahnung, wenigstens in jedem zweiten oder dritten Jahr an den gemeinsamen Priesterexerzitien teilzunehmen, oder allein in strenger Zurückgezogenheit sich den geistlichen Übungen zu unterziehen. Die Verpflichtung zum Tragen klerikaler Kleidung und das Verbot des Wirtshausbesuches sind ausdrücklich genannt²⁹. Das häufige Verbot des Wirtshausbesuches ist sicherlich auch ein Zeichen dafür, daß die Geistlichen damals mit ihrer Arbeit nicht ausgelastet waren. Umso eindringlicher weist sie der Bischof auf die Standespflicht des weiterführenden Studiums hin. Auffallend ist, daß im Pastoralerlaß die Betonung nicht, wie in den Diözesankonstitutionen, auf den streng theologischen Fächern, sondern auf den „verschiedenartigen kirchlichen Berufswissenschaften“, insbesondere auf der Pädagogik und der Schulkunde liegt. Überhaupt müsse sich der Geistliche, je nach Veranlagung und Vorkenntnis, auch in den anderen Zweigen des menschlichen Wissens weiterbilden³⁰.

Mußte in der Zeit des hl. Vinzenz und in der des hl. Alfons noch weithin der Klerus selbst missioniert werden, so kann man das für die Zeit der Volksmissionsbewegung im 19. Jahrhundert nicht mehr sagen. Die mit der Neuordnung des Kirchenwesens einsetzende kirchliche Erneuerung hatte mit Erfolg bei der Reform der Geistlichen angesetzt; zudem beginnen mit den vierziger Jahren die regelmäßigen, gemeinsamen Priesterexerzitien, die in der Erneuerung und Vertiefung des religiösen Lebens und in der besseren Erfüllung der Berufspflichten dieselben Ziele beim Klerus verfolgen, welche die Missionen beim Volk erstreben. Jedoch war die Begegnung der Pfarrgeistlichkeit mit den Missionaren insofern von Nutzen, als der apostolische Eifer, der ernste Einsatz und das volksverbundene Wirken der Missionare für die Geist-

1848) hatte die Erneuerung der Diözesansynoden angeregt und alle Reformfragen der Pastoral an diese und an eine später abzuhaltende deutsche Synode verwiesen. Am 25. Februar 1849 hatte Bischof Valentin v. Riedel eine Diözesansynode angekündigt. Sie war als Reformsynode gedacht, die vor allem eine „größere Einheit in allen Zweigen der Pastoration“ dienen wollte. Auf Wunsch des Hl. Vaters, Pius IX., der die Durchführung von Diözesansynoden in „diesen unruhigen Zeiten“ für inopportun hielt, mußte der Plan aufgegeben werden. Vgl. die Ordinariatserslasse vom 25. Februar und vom 9. Juli 1849, J. Lipf, 547 f.; 552 f. Vgl. auch oben S. 162.

²⁸ Allgemeiner Pastoral-Erlass, 5 f.

²⁹ Ebd., 7. Unter den Ermahnungen an die Geistlichkeit in der damaligen Zeit stehen diese beiden Punkte der Häufigkeit nach an erster Stelle. Vgl. das Register bei J. Lipf, 642.

³⁰ Über das Leben des Priesters vgl. Allgemeiner Pastoral-Erlass, 6 ff. Diözesankonstitutionen, Pars III, Cap. I, § I, Regulae generalis circa vitam et honestatem sacerdotalem, J. Lipf, 626 f., 635 ff.

lichen in ihrer eigenen Pfarreiarbeit Auftrieb und Ermutigung bedeuteten. Von dem oft beschworenen Geist einer Konkurrenz zwischen Pfarrgeistlichkeit und Volksmissionaren ist in den Missionsberichten selbst nicht die Rede.

Der zweite Abschnitt des allgemeinen Pastoralerlasses befaßt sich mit der Seelsorge. Gleich durch die ersten Sätze wird die Seelsorge als Kampf gegen die böse Welt, also vom Negativen her beschrieben. „Zu allen Zeiten hatte die Kirche zu kämpfen mit dem, was der Erlöser die ‚Welt‘ heißt im Gegensatz zu seinem Himmelreiche, und mit den regellosen Leidenschaften des fleischlichen Menschen . . . In der Gegenwart aber, in welcher die christlich-soziale Ordnung mit der Emanzipation des Fleisches und mit allen Leidenschaften einer vielfach gottentfremdeten Menschheit den heißesten Kampf zu bestehen hat . . . ist es doppelte und dreifache Pflicht eines jeden Priesters, mit dem Aufgebote aller seiner Kräfte den gefährdeten Seelen zu Hilfe zu eilen . . . In der ungeheuren Verwirrung der Geister, die dadurch entstand, daß man, abfallend von dem geoffenbarten göttlichen Worte und Gesetze und von dem ewigen Rechte, auf immerfort schwankende, den Leidenschaften und der Parteisucht unterworfenen menschliche Meinungen baute, hat man in vielen Stücken sogar den Begriff und das Gefühl von Gut und Böse verloren“³¹. In dieser rein negativen Sicht und Beschreibung der Zeit sah der Bischof den Ausgangspunkt und Ansatz einer zeitgemäßen, modernen Seelsorge. Diese negative Beurteilung der Zeit war ebenso bei den Volksmissionen üblich. Hier war solch eine Haltung noch insofern eher zu verstehen, als man bewußt von der Sündensituation der Menschen ausging.

Wie sollte nun der Priester die Seelsorge ausüben? An erster Stelle nennt der Bischof das Beispiel eines nach dem Evangelium ausgerichteten Lebens. Vor allem aber erfordere die Seelsorge die brüderliche Gemeinsamkeit der Priester untereinander. „Nur durch sie wird ein nachhaltiger Erfolg der Seelsorge erreicht und insbesondere die Frucht der so heilsamen Volksmissionen erhalten und entfaltet werden“³². Als äußere Bedingung für die Wirksamkeit der Seelsorge wird sodann die Heiligung der Sonn- und Feiertage genannt. Dabei sei heute nicht so sehr durch knechtliche Arbeit die Sonntagsheiligung gefährdet, als vielmehr dadurch, daß die heiligen Tage in den Dienst „der sinnlichen Lust, des Bauches und des Fleisches“ gestellt würden³³. Neben der allgemeinen Seelsorge an der ganzen Gemeinde müsse der Priester seine Arbeit auch auf die besonderen Gegebenheiten und Anliegen der verschiedenen Alters- und Berufsgruppen ausrichten. Die bisher übliche Unterscheidung betraf Alter, Geschlecht und Lebensstand. Der Standesseelsorge trug die Volksmission durch die Standespredigten, die Generalkommunionen und vor allem durch die Standesbündnisse Rechnung, beschränkte sich dabei aber auf die sogenannten Naturstände. Im Pastoralerlaß wird die spezielle Seelsorge nun auf die Berufsstände ausgeweitet. Als Seelsorgsmittel werden neben der Unterweisung vor allem die Gründung und Einbeziehung jeweiliger Vereine und Organisationen empfohlen. So gehört nach den Worten des Bischofs nun zur Seelsorge die eigene Pastoration der

³¹ Allgemeiner Pastoral-Erlass, 8 f.

³² Ebd., 9.

³³ Ebd., 10. Vgl. die Hirtenbriefe vom 5. Januar 1839, J. Lipf, 367—347, und vom 22. Januar 1856, OVbl, 1856, II, 10—16.

Studierenden, der „jungen Gewerbebeflissenen jeder Art, der Gesellen und der Lehrlinge . . . , der Reichen und der Armen, der Herren und der Dienstboten und der Arbeiter“. Für die Seelsorge an der Jugend empfiehlt der Bischof eine „verständige und ernste Leitung und Pflege der Jugendbündnisse und Vereine“, für die Studierenden die Errichtung von entsprechenden Kongregationen. Die Betreuung der Gesellen und Lehrlinge sollte durch „ähnliche Kongregationen oder im Anschluß an bestehende Vereine“ geschehen. Standeslehren und -bündnisse sowie „weise und lebendige Pflege der vorhandenen Bruderschaften“ sollen die Pastoration der Männer und Frauen kennzeichnen. Dabei mögen die Bruderschaften insofern zu neuer Wirksamkeit erstehen, als ihrer Tätigkeit auch ein christlichsoziales Ziel gesteckt werde³⁴. Ausdrücklich spricht der Bischof von der Notwendigkeit, unter den Laien Helfer für die Seelsorge zu finden. Gemeint ist hier die Arbeit der Laien in den verschiedenen christlichen Vereinen der Erziehung und Caritas, sowie die Verantwortung der katholischen Männer für Wahrheit, Recht und Sitte im öffentlichen Leben³⁵.

Zwei Merkmale des damaligen kirchlichen Lebens werden hier sichtbar: die Auseinandersetzung mit einer sich wandelnden Welt, und die Betonung der Mitverantwortlichkeit der Laien für die Geltung der Lehren und Rechte der Kirche in der Öffentlichkeit. In einem Pastoral Schreiben vom 15. Januar 1849 an seinen Klerus hob Bischof Valentin v. Riedel hervor: „Der Priester muß in die Vorkommnisse des Volkslebens hinabsteigen, muß sich hineinstellen in all diese Dinge, obwohl die Welt sagt, die Politik sei nicht Sache des Priesters und gehe ihn auch gar nicht an . . . Der Priester muß demnach allerdings hinabsteigen in die Tagesereignisse, und muß tätigen Anteil an ihnen nehmen, und dies nicht minder auf dem Lande als in den Städten, wohl nicht, um Politiker zu werden und sich mit Dingen abzugeben, die ihn wirklich nichts angehen, sondern um jener falschen, gottlosen Politik und Aufklärung den Eingang zu wehren, und diese neuen Lebenszustände zu heiligen, die gar sehr unheilig zu werden schon mehr als angefangen haben“³⁶. Die Kirche sah aber in der Entwicklung innerhalb des geistigen, politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Lebens fast ausschließlich die Bedrohung christlicher Grundsätze und kirchlicher Rechte sowie der daraus begründeten Ansprüche. So nahm die Begegnung und Auseinandersetzung mit der Welt weithin den Charakter eines scharfen und unerbittlichen Konkurrenzkampfes an³⁷. In der Gründung von Vereinen sah man das entscheidende Mittel, um in diesem Kampf alle Kräfte zur Wirkung zu bringen. So sagte Bischof v. Riedel in dem erwähnten Pastoral Schreiben: „Abwehr der vereinten Bestrebungen der Verführer und Heil für die Schäden unserer Zeit ist nur in der Assoziation der Guten . . . Die Feinde der Kirche und des Staates haben die Macht dieser Idee schon längst erkannt und daher ihre Zuflucht zur Bildung von Vereinen genommen, und hierin liegt ihre Stärke. Vereine zu bilden ist aber das Lebenselement der katholischen Kirche . . . Durch Vereine muß auch die Kirche wirken, wenn sie anders ihren Einfluß und ihr

³⁴ Allgemeiner Pastoral-Erlass, 10 f.

³⁵ Ebd., 11 f.

³⁶ J. Lipf, 543.

³⁷ Die Verantwortung für diesen Zustand wird auf beiden Seiten zu suchen sein.

wohlbegründetes Stimmrecht bei der Neugestaltung dieser Dinge in Deutschland sich wahren will“³⁸.

Um die Freiheit und Rechte der katholischen Kirche zu verteidigen und um den neuen Anforderungen der Zeit zu entsprechen, war 1848 in Mainz der Piusverein entstanden, der die katholischen Männer zur Mitarbeit an den Zeitaufgaben der Kirche sammeln wollte. Die Piusvereine fanden eine schnelle und starke Verbreitung in Deutschland³⁹. In dem erwähnten Schreiben an seinen Klerus hatte Bischof v. Riedel die Seelsorger aufgefordert, in den Gemeinden den Piusverein einzuführen. „Sammelt also die Männer eurer Gemeinden in diesem Vereine um euch, besprechet die Übel unserer Zeit und ihre Heilmittel; und wenn uns nicht alles trägt, so dürften diese Vereine euch selbst reichlichen Trost und nicht weniger große Erleichterung der oft so drückenden Last eures Amtes gewähren; denn diese Männer werden im edlen Selbstbewußtsein ihres kirchlichen und bürgerlichen Lebens erkannte Übelstände der eigenen Gemeinde entweder selbst zu heben suchen oder auch euer Bemühen kräftig unterstützten“⁴⁰. Im Mai 1849 gab es im Bistum Regensburg bereits 13 Piusvereine⁴¹. Durch die seit 1848 nun regelmäßig stattfindenden Generalversammlungen der katholischen Vereine Deutschlands (Katholikentage) fanden die neuen katholischen Vereinsbestrebungen einen starken Widerhall⁴². So ist seit der Mitte des 19. Jahrhunderts das katholische Leben in Deutschland durch eine starke Vereinstätigkeit gekennzeichnet, die religiöse, karitative und pädagogische Ziele verfolgte. Der in Regensburg 1848 gegründete Vinzenzverein gehörte zu den ältesten in Deutschland⁴³. Die Elisabethenvereine und der 1853 von König Max II. gegründete St. Johannisverein, die sich ebenfalls hauptsächlich der Pflege von Armen und Kranken widmeten, fanden auch im Bistum Regensburg Verbreitung⁴⁴. Der um die Mitte des Jahrhunderts in Regensburg gegründete Arbeiter-Unterstützungsverein war der älteste katholische Arbeiterverein in Deutschland. Ihm folgten im Bistum katholische Arbeitervereine in Donau-stauf (1863); Regensburg-St. Joachim (1872); Amberg (1872); Eisenstein (1881); Leonberg (1889); Burglengenfeld und Waldmünchen (1890) und Arzberg und Fuchsmühl (1891). Erst nach der Enzyklika „Rerum novarum“ vom 15. Mai 1891, und nachdem im selben Jahr die katholischen Arbeitervereine sich in einem Verband zusammenschlossen, nahm dann die Neugründung von Arbeitervereinen im Bistum zu⁴⁵. Im Jahre 1851 entstand zu Regensburg der Kind-Jesu-Verein „zur Erziehung armer katholischer Mädchen zu braven

³⁸ J. Lipf, 543.

³⁹ Von den Zentralvereinen, die sich in den größeren Städten bildeten wurde jeweils eine Reihe von Filialvereinen gegründet. Vgl. Th. Palatinus, Entstehung der Generalversammlungen der Katholiken Deutschlands und die erste grundlegende zu Mainz im Jahre 1848, Würzburg 1893, 71—87; Joh. B. Kißling, Geschichte der deutschen Katholikentage, Bd. I, Münster 1920, 196—209.

⁴⁰ J. Lipf, 544.

⁴¹ Matrikel 1916, 699.

⁴² Joh. B. Kißling, I, 228—350.

⁴³ Der erste deutsche Vinzenzverein war 1845 in München entstanden. Vgl. Matrikel 1916, 699; Joh. B. Kißling, I, 336.

⁴⁴ Matrikel 1916, 699.

⁴⁵ Ebd., 699; 711 f.

Dienstboten“⁴⁶. Der von Adolf Kolping im Jahre 1847 gegründete Gesellenverein fand im Bistum Regensburg zu dieser Zeit in folgenden Orten Eingang: Regensburg (1852); Straubing (1853); Dingolfing (1854); Cham (1855); Degendorf (1857); Neustadt a. D. (1859); Plattling (1859); Riedenburg (1860); Schwandorf (1860); Viechtach (1860) und Wolnzach (1869)⁴⁷. Der 1838/39 für die acht bayerischen Bistümer gegründete Ludwig-Missionsverein hatte sich die Unterstützung der Missionen durch Gebet und materielle Opfer zur Aufgabe gemacht. Er wurde im Laufe der Jahre auch in fast allen Pfarreien des Bistums Regensburg eingeführt⁴⁸. Der Kindheit-Jesu-Verein war 1843 in Paris gegründet und 1846 von Aachen aus in Deutschland eingeführt worden. Sein Ziel ist es, die Kinder vor allem durch das Gedenken an die Kinder in den Missionsländern zu begeistern. In einem Hirtenschreiben vom 6. Januar 1856 wurde die Einführung des Kindheit-Jesu-Vereines im Bistum Regensburg empfohlen. Im Laufe des Jahres 1856 wurde er dann bereits in 150 Pfarreien eingeführt⁴⁹. Um gute Bücher im Volke zu verbreiten, und so am wirksamsten gegen den Einfluß verderblicher Schriften zu wirken, war auf Veranlassung des bayerischen Episkopates gemeinsam von staatlicher und kirchlicher Seite schon 1830 in München ein katholischer Bücher-Verein gegründet worden. Dieser Bücher-Verein wurde durch einen Ordinariatsersaß vom 3. August 1830 im Bistum Regensburg eingeführt. Bischof Valentin v. Riedel reorganisierte 1842 dann diesen Verein in seinem Bistum⁵⁰. So gehörten die verschiedenen katholischen Vereine zu den Ausdrucksformen einer immer notwendiger werdenden speziellen Seelsorge, die in besonderem Maße auf die Mitarbeit der Laien angewiesen war. Diese Entwicklung, der auch Bischof Senestrey in seinem Allgemeinen Pastoralersaß Rechnung trägt, steht in der von uns zu behandelnden Zeit noch in ihrem Anfangsstadium.

Der dritte Abschnitt des Allgemeinen Pastoralersasses hat die Verkündigung zum Gegenstand. Auch hier geht der Bischof von den Übeln der Zeit aus: „Je mehr der Geist der Verführung und des Unglaubens heutzutage die Menschen durch das gesprochene wie durch das gedruckte Wort zu berücken sucht, desto lauter muß das Gewissen den Seelsorger an seine Pflicht erinnern, die seiner Obhut anvertrauten Seelen durch die Verkündigung des göttlichen Wortes vor dem Unheile zu bewahren“⁵¹. Im Anschluß an die Diözesankonstitutionen werden folgende Bestimmungen erlassen⁵²: Die Predigt im Pfarrgottesdienst der Sonn- und Feiertage darf unter keinen Umständen ausfallen⁵³. Es dürfe nicht vorkommen, daß wegen Jahrmärkten oder sonstiger weltlicher Lustbarkeiten die Predigt unterbliebe. Auch sei eine etwaige Beerdigung an diesen Tagen kein Entschuldigungsgrund, nicht zu predigen. Die sogenannten „Gedenken der Verstorbenen“ sollen nicht zu

⁴⁶ Ebd., 699.

⁴⁷ Ebd., 710.

⁴⁸ Ebd., 706; Willibald Mathäser, Der Ludwig-Missionsverein in der Zeit König Ludwigs I. von Bayern, München 1939.

⁴⁹ OVbl, 1857, 29 f.

⁵⁰ J. Lipf, 258 ff.; 260 f.; 269; 278; 280; 442 ff.; Allgemeiner Pastoral-Erlass, 12.

⁵¹ Ebd., 13.

⁵² Diözesankonstitutionen, Cap. II, § II, J. Lipf, 623 f.; Allgemeiner Pastoral-Erlass, 13—20.

⁵³ Vgl. Conc. Trident. Sess. V. de Reformat. Cap. II.

Ungunsten der Predigt ausgeweitet werden. Es sei eine Zumutung an die Gemeinde, dies Totengedenken auf eine Viertelstunde auszudehnen. Ebenso wird die Verpflichtung eingeschränkt, in den Frühmessen der Sonn- und Feiertage eine kurze Predigt zu halten⁵⁴. Bei diesen Frühlehren darf an Stelle des Evangeliums den Gläubigen die Epistel vorgelesen und erklärt werden. Was den Inhalt der Predigten und Vorträge betrifft, so wird eine „zusammenhängende Behandlung der göttlichen Wahrheiten und der christlichen Pflichten in geeigneter Reihenfolge, insbesondere an Sonntagen“ dringend empfohlen. Grundlage und Leitfaden dieser Predigten und Vorträge muß der Catechismus Romanus bilden. So finden wir auch im Bistum Regensburg in dieser Zeit ein starkes Übergewicht des catechetisch belehrenden Elementes in der Predigt. Auch die Diözesankonstitutionen hatten auf den langjährigen Brauch im Bistum verwiesen, an Stelle der Sonntagspredigten in den Dörfern Katechesen zu halten, „damit nicht nur die Jugendlichen, sondern auch die zahlreichen ungebildeten Erwachsenen hinreichend in der christlichen Lehre unterrichtet würden“⁵⁵. Als Stoff zur Ausarbeitung der Predigten sollten „die Hl. Schrift, die Lehre der Kirche, die Erklärung der heiligen Väter, die Bücher anerkannter Geistesmänner (und) die Worte der obersten Hirten“ dienen⁵⁶.

Wenn dann davon die Rede ist, daß die Verkündigung den Bedürfnissen der Zeit gerecht werden müsse, so ist darunter vor allem die apologetische Abwehr der Angriffe auf die Kirche und ihre Lehre verstanden⁵⁷. Als Grundirrtümer der Zeit, gegen welche der Priester die Wahrheit des Evangeliums und der Kirche verkündigen muß, werden genannt der Materialismus; die Leugnung des Übernatürlichen; die Entwürdigung des Menschen, die darin bestände, daß man den Menschen nur in seiner irdischen Bestimmung sähe; die Proklamierung des Humanismus und der damit verbundene religiöse Indifferentismus; der zügellose Liberalismus; „die grundsätzliche Erhebung des Fleisches über den Geist und die damit widersittliche Rechtfertigung der Unbotmäßigkeit, der schrankenlosen Ehr-, Hab- und Genußsucht“; die Mißachtung göttlicher Gesetze innerhalb menschlicher Gesetze und die damit verbundene Gewissensverbildung⁵⁸. Gegen diese Irrtümer und Irrlehren der Zeit müsse der Priester in der Verkündigung darlegen, daß es eine Leben ermöglichende, wahre Ordnung nur im Glauben und im Leben nach der Offenbarung und der Lehre der Kirche gäbe. Darum sei in der heutigen

⁵⁴ Vgl. Diözesankonstitutionen, a. a. O., Nr. 14, J. Lipf, 624; Erlaß vom 14. November 1834, J. Lipf, 302 f.

⁵⁵ J. Lipf, 624.

⁵⁶ Allgemeiner Pastoral-Erlaß, 15. Die genaue Ausarbeitung der Predigten wird den Geistlichen zur Pflicht gemacht. Nach den Diözesankonstitutionen mußten Predigten und Katechesen schriftlich ausgearbeitet und bei der Visitation vorgelegt oder auf Wunsch an das Ordinariat eingeschickt werden. J. Lipf, 624.

⁵⁷ Vgl. hierzu auch den Hirtenbrief der bayerischen Bischöfe vom 20. Juli 1864, OVbl, 1864, 75—85.

⁵⁸ Allgemeiner Pastoral-Erlaß, 15 f. Vgl. die Hirtenbriefe über die modernen Schlagworte: über Liberalismus, (22. Februar 1865, OVbl, 1865, 23—39); über die Freiheit und Aufklärung, (15. August 1865, OVbl, 1865, 111—122); über Fortschritt, (2. Februar 1866, OVbl, 1866, 1—15); über Licht und Aufklärung (22. Februar 1867, OVbl, 1867, 13—26). Vgl. auch den Hirtenbrief über die Abwehr der Zeitirrtümer (25. Januar 1864, OVbl, 1864, 5—17).

Zeit das „treue und öffentliche Bekenntnis des katholischen Glaubens, das Zeugnis in Wort und Tat“ die Pflicht jedes Katholiken⁵⁹. Nach dieser apologetischen Aufgabe, welche die Verkündigung an erster Stelle leisten müsse, soll sie Wächterin des Verhaltens des Volkes vor der sittlichen Verwilderung der Zeit sein. Hier werden nun wieder die damals oft genannten moralischen Übel der Gegenwart aufgezählt: Meineid, Mord, Totschlag, Körperverletzungen, Ehebruch, Unzucht, Raub, Diebstahl und Brandstiftung. Die Verkündigung der Gebote Gottes müsse von diesen konkreten Zeitübeln ausgehen. Von daher soll das christliche Gewissen mit dem Hinweis auf die göttlichen Strafen geschärft, der Abscheu vor der Sünde gestärkt und vor den Gefahren und nächsten Gelegenheit zur Sünde gewarnt werden. Gleichzeitig solle man sich bemühen, „durch Aufmunterung zum rechten und häufigen Gebrauch der heiligen Sakramente dem Bösen einen Damm zu setzen“⁶⁰. Hatten in den Anweisungen und Hirtenbriefen der Bischöfe aus den dreißiger und vierziger Jahren diese moralischen Ermahnungen in der Bekämpfung sittlicher Mißstände im Volke die erste Stelle eingenommen, so rückten seit der Mitte des Jahrhunderts immer mehr die apologetische Warnung vor den Irrtümern und Irrlehren der Zeit und deren Bekämpfung in den Vordergrund. Man sah jetzt nicht mehr nur das praktische christliche Leben, sondern vor allem den christlichen Glauben und die Kirche selber bedroht. Hier fällt der scharfe Ton, der im Andersdenkenden nur den Gegner sieht, ebenso auf, wie die Behauptung, alle Zeitfragen und Probleme durch die bisherige Lehre und Praxis der Kirche allein lösen zu können.

Wie stand es mit der christlichen Unterweisung in Religionsunterricht und Christenlehre? Nicht zuletzt wird es auf den Einfluß der Aufklärung zurückzuführen sein, daß gerade in dieser Zeit die Bischöfe dem katechetischen Unterricht ein besonders großes Interesse entgegenbringen. So handelte der Hirtenbrief, den Bischof Franz Xaver v. Schwäbl bei der Übernahme des Bistums am 26. Mai 1833 an seine Diözesanen richtete, eingehend über den Religionsunterricht und die religiöse Erziehung der Jugend⁶¹. In den Diözesankonstitutionen von 1835 war verfügt, daß in der Schule mindestens zwei Religionsstunden in der Woche zu halten seien⁶². Am 1. Mai 1835 kam ein eigenes Pastoral Schreiben über „Unterricht und christliche Erziehung der Jugend“ heraus⁶³. Die Pfarrvorstände werden darin angewiesen, darüber zu wachen, daß nicht nur die Christenlehren, sondern jeder Schulunterricht mit einem Gebet begonnen und beschlossen werde; „daß die Schuljugend auch an Werktagen der gewöhnlichen Pfarrmesse beiwohne, in größeren sowie in jenen Ortschaften, wo dieses nicht wohl tunlich ist, eine eigene Schulmesse veranstaltet werde“; daß die Kinder vor dem ersten Empfang der Sakramente einen eigenen Beicht-, Kommunion- und Firmunterricht erhielten, und daß die Schuljugend mindestens während der Quatemberzeiten je einmal gemeinsam zu den Sakramenten gingen⁶⁴. Der allgemeine Pastoralerlaß bestätigte

⁵⁹ Allgemeiner Pastoral-Erlaß, 16.

⁶⁰ Ebd., 17.

⁶¹ J. Lipf, 284—289, bes. 286 f.

⁶² J. Lipf, 624.

⁶³ Ebd., 313—319.

⁶⁴ Ebd., 316. Über Kinderbeicht und Erstkommunion siehe auch bei J. Amberger, Pastoraltheologie, III, 737—742; 505—508.

diese Verordnungen⁶⁵. Was die Christenlehren betraf, so mußten die Geistlichen in mehreren bischöflichen Verordnungen zur regelmäßigen Durchführung der sonntäglichen Christenlehren gemahnt werden⁶⁶. Aber erst durch den Regierungserlaß vom 26. Februar 1838, in welchem die Ordinariate gebeten wurden, die nachmittägigen Christenlehren an den Sonntagen wieder überall einzuführen, und durch den gleichzeitig die Feiertagsschulpflichtigen zur Teilnahme an denselben staatlicherseits verpflichtet wurden, gelang es, die Christenlehren wieder zu einer festen Einrichtung in jeder Gemeinde zu machen⁶⁷. Der Allgemeine Pastoralerlaß erinnerte wieder an die Verpflichtung zur Christenlehre, gestattete aber, daß nach „herkömmlichen Brauch“ während der Ferien die sonntäglichen Christenlehren ausfallen dürften⁶⁸. Im Jahre 1835 war unter dem Titel: „Katechismus der katholischen Religion für den Jugend- und Volksunterricht im Bistum Regensburg“ ein neuer Diözesan-Katechismus herausgekommen. Ein Auszug aus diesem erschien 1836 als „Kleiner Katechismus für die untersten Klassen in den Schulen des Bistums Regensburg“⁶⁹. Für sämtliche Bistümer Bayerns wurde im Jahre 1853 ein großer, ein mittlerer und ein kleiner Katechismus herausgegeben. Den mittleren dieser Katechismen übernahm nun das Bistum Regensburg als neuen Diözesan-Katechismus. Unter dem Titel: „Mittlerer Katechismus der katholischen Religion für den Jugend- und Volksunterricht im Bistum Regensburg“ wurde er 1853 verpflichtend eingeführt. Er sollte nun als einziges Lehrbuch für den Religionsunterricht und die Christenlehren dienen sowie Reihenfolge und Aufbau für die sonntäglichen Predigten bieten⁷⁰. So konnten also auch im Bistum Regensburg die Volksmissionare eine häufige und regelmäßige Verkündigung durch Religionsunterricht und Predigt voraussetzen. Die katechetische Unterweisung nahm dabei den größten Raum der Verkündigung ein. Eine katechetisch belehrende, systematische Unterweisung in den Glaubenswahrheiten gehörte also schon im Hinblick auf die damalige ordentliche Seelsorge nicht zu den Aufgaben der Volksmission.

Wie stand es mit dem Gottesdienst? Durch die zahlenmäßig sehr gute Besetzung der einzelnen Seelsorgsstellen war ein regelmäßiger Gottesdienst überall gewährleistet. Nur wurde oft durch die Filialen und Nebenkirchen, die zu den meisten Pfarreien gehörten, die Gottesdienstordnung vielschichtig und undurchsichtig⁷¹. Wie überhaupt die flächenmäßige Ausdehnung vieler Pfarreien bei den damaligen Straßenverhältnissen und Verkehrsmöglichkeiten die Seelsorge erschwerte. Der Gottesdienst selbst war durch mannigfaltige Formen einer reichen Volksfrömmigkeit gekennzeichnet. Dadurch drohte das eigentliche Geschehen der Liturgie, vor allem der Messe, überwuchert und erstickt zu werden. So heißt es z. B. in den Diözesankonstitutionen von 1835:

⁶⁵ Allgemeiner Pastoral-Erlass, 19.

⁶⁶ 15. Januar 1823, J. Lipf, 223; 26. Juni 1826, J. Lipf, 240 f.; 25. April 1832, J. Lipf, 275; 14. November 1834, J. Lipf, 302.

⁶⁷ Vgl. Ordinariatsschreiben vom 6. März 1838, J. Lipf, 363 f.

⁶⁸ Allgemeiner Pastoral-Erlass, 18 f.

⁶⁹ Vgl. Ordinariatserlaß vom 9. Oktober 1835, J. Lipf, 321, und vom 5. Januar 1836, J. Lipf, 323.

⁷⁰ Vgl. Ordinariatserlaß vom 29. September 1853, OVbl, 1854, III, 1 f.

⁷¹ Die Gottesdienstordnung der einzelnen Pfarreien ist bis ins Einzelne in den Matrikeln von 1863 aufgeführt.

„Verschiedene Frömmigkeitsübungen, wie Kreuzweg und Bruderschaftspredigten, sollen nur nachmittags gehalten werden, und es soll nicht der Eindruck erweckt werden, daß sie das alleinige Fundament der Religion bilden“⁷². Dieser Satz steht aber in dem Paragraphen über die Verkündigung, weil es über die Messe selber keine Ausführungen in den Diözesankonstitutionen gibt, hingegen den Prozessionen und den Ablässen je ein eigenes Kapitel gewidmet ist. Auch der Allgemeine Pastoralerlaß erwähnt nur in einem Satz andeutungsweise das Wesen der Messe, während ausführlich von den „nächsten Erfordernissen zum heiligen Meßopfer“ die Rede ist⁷³. Wenn auch im Pastoralerlaß einige Mißbräuche bei der Feier der Messe zurückgewiesen werden, so geschieht dies aber ausdrücklich nur unter dem Hinweis auf die absolute Verpflichtung der Rubriken, und nicht aus der Einsicht in die Struktur und das Wesen der Messe selbst; so z. B. wenn verboten wird, bei den Ämtern nach dem Anstimmen des Credo in der Messe fortzufahren, ohne das Dominus vobiscum und das Oremus zum Offertorium zu singen, oder sogenannte „halbgesungene Ämter zu halten, bei welchen der Priester schon vom Offertorium oder vom Canon an das Amt als stille Messe fortsetzt, während das Volk betet oder singt“⁷⁴. An Sonn- und Feiertagen soll z. B. ein Seelen-Gottesdienst in Verbindung mit der Beerdigung möglichst vermieden werden „wegen der vielfachen Störungen, unter welchen aus Anlaß solcher Gottesdienste die übrigen pfarrlichen Obliegenheiten zu leiden pflegen“⁷⁵.

An einigen Stellen fordert der Pastoralerlaß die Einhaltung der liturgischen Vorschriften gegenüber den Gewohnheiten der Volksfrömmigkeit. Vor allem sollen die zahlreichen Aussetzungen des Allerheiligsten nach den römischen Anordnungen geregelt werden. So war es z. B. allgemein üblich geworden, in der Form der Aussetzung abzuwechseln, um dadurch die Festlichkeit der Gottesdienste abzustufen. Während im Amt der Festtage in der Monstranz ausgesetzt wurde, exponierte man bei gewöhnlichen Sonntagsfrühmessen und bei verschiedenen Bruderschaftsmessen das Ciborium. Dieselbe Unterscheidung machte man bei den verschiedenen Andachten⁷⁶.

Der Bischof beruft sich nun auf die liturgische Vorschrift, daß „kein Amt und keine Messe auf dem Altar zelebriert werden darf, auf welchem das Allerheiligste ausgesetzt ist“⁷⁷. In gewissen Fällen habe aber der Hl. Stuhl die Duldung sehr alter Gewohnheiten, an bestimmten hohen Festtagen das

⁷² J. Lipf, 624.

⁷³ Allgemeiner Pastoral-Erlass, 20 ff.

⁷⁴ Ebd., 26.

⁷⁵ Ebd., 28.

⁷⁶ Vgl. in der Ordinariatsregistratur des Bistums Regensburg (ORR) die Akten der Pfarrbeschreibung von 1860 bei den einzelnen Pfarrakten. Bei der Beschreibung der Gottesdienstordnung mußten Häufigkeit sowie Art und Weise der Aussetzung angegeben werden. Im Ankündigungsschreiben einer Diözesansynode (25. Februar 1849; vgl. Anm. Nr. 27) wurden die Geistlichen gebeten, Reformvorschläge ans Ordinariat einzuschicken, und jene „religiösen Gebräuche und Gottesdienste, welche von der allgemeinen kirchlichen Ordnung abweichen“ anzugeben. Als Beispiele nannte der Bischof selbst das zu häufige Aussetzen des Allerheiligsten und die Zelebration von Beerdigungsrequien an Sonn- und Festtagen. J. Lipf, 547.

⁷⁷ Allgemeiner Pastoral-Erlass, 36.

Amt vor dem in der Monstranz ausgesetztem Allerheiligsten zu halten, erlaubt. Diese Feste werden nun im Pastoralerlaß genau festgelegt, so daß die Häufigkeit der vor ausgesetztem Allerheiligsten zelebrierten Messen stark herabgesetzt wird. Die Aussetzung im Ciborium wird für die Messe grundsätzlich verboten. Daß nach den Messen der Sonn- und Feiertage der sakramentale Segen gegeben wird, bleibt weiterhin erlaubt⁷⁸. Ebenso werden über die Prozessionen mit dem Allerheiligsten genaue Vorschriften gegeben. So dürfen z. B. die eigentlichen Bittprozessionen in Zukunft nicht mehr mit dem Allerheiligsten gehalten werden. Hingegen darf bei den anderen üblichen Flurumgängen das Allerheiligste mitgeführt werden. Es wird jedoch verboten, bei solchen Prozessionen mehr als viermal den sakramentalen Segen zu geben⁷⁹. Hinsichtlich der Nachmittagsgottesdienste soll die liturgische Vesper den Vorrang vor den Andachten haben. „Der eigentliche kirchliche Nachmittagsgottesdienst besteht in der nach dem Diözesan-Kalendarium zu zelebrierenden Vesper. Es ist unstatthaft, dieselbe, wo und wann sie üblich oder geboten ist, abzustellen“⁸⁰. An den Orten, wo die Vesper nicht gehalten werden kann, muß an Sonn- und Festtagen eine Andacht gehalten werden. In größeren Städten oder Märkten soll außer dem pfarrlichen Nachmittagsgottesdienst noch eine Abendandacht stattfinden. Eigens betont wird, daß bei allen Andachten nur die kirchliche approbierten Gebete und Litaneien verwendet werden dürfen⁸¹.

Man wird gerechterweise die damalige liturgische Situation nicht vom Standpunkt der Liturgiekonstitution des zweiten Vatikanums beurteilen dürfen, jedoch wird verständlich, warum die verschiedenen außerliturgischen Frömmigkeitsübungen den Gottesdienst im Volk bestimmten. Eine einseitig juristisch rubrizistische Blickrichtung hatte die Einsicht in das Wesen der Liturgie versperrt. Infolge davon war dem Volk die Liturgie unzugänglich und fremd geworden. Die Voraussetzungen für eine mitvollziehende Teilnahme des Volkes an der Liturgie war nicht mehr gegeben. Nicht der Hinweis auf den Vorrang der Messe, erst recht nicht die Betonung eines rubrikengerechten Vollzuges der Liturgie konnten diese Situation ändern.

Einer Erneuerung des Gottesdienstes sollten die seit Anfang der fünfziger Jahre unternommenen Bemühungen um eine Reform der Kirchenmusik dienen. Der gregorianische Choral und die mehrstimmige geistliche Vokalmusik alter Meister sollten in den Gottesdiensten der Gemeinden wieder zu neuem Leben erweckt werden⁸². Dazu erschien vom Regensburger Chordirektor J. G. Mettenleiter († 1850) die Neuausgabe eines Choralbuches unter dem Titel: „Enchiridion chorale, sive selectus locupletissimus cantionum liturgicarum juxta ritum S. Romanae Ecclesiae per totius anni circulum praescriptarum“. Der Regensburger Kanonikus Karl Proske († 1861) gab eine Sammlung von Kirchenmusikkompositionen des ausgehenden 15. bis zum beginnenden 17. Jahrhundert heraus⁸³. Bis zum Jahre 1857 waren zwei Bände des Werkes

⁷⁸ Ebd., 35—43.

⁷⁹ Ebd., 43—47.

⁸⁰ Ebd., 24.

⁸¹ Ebd., 25.

⁸² Schreiben des Bischofs v. Riedel vom 15. Dezember 1851, J. Lipf, 601 f.

⁸³ Eine 25 jährige Forscher- und Sammlertätigkeit in den verschiedenen Bibliotheken und Kunstarchiven Roms, Italiens und Deutschlands befähigten ihn für diese

erschieden, das unter dem Titel: *Musica divina, sive thesaurus concentuum selectissimorum omni cultui divino totius anni juxta ritum sanctae Ecclesiae Catholicae inservientium, ab excellentissimis superioris aevi musicis numeris harmonicis compositorum*“ herauskam. Am 16. April 1857 erließ der Bischof v. Riedel ausführliche Richtlinien über die Bedeutung der Kirchenmusik für die Liturgie und ihre Verwendung beim Gottesdienst⁸⁴. Darin wird gesagt, daß die Kirchenmusik im Dienst der Teilnahme des Volkes an der Liturgie steht, und daß sie diese Teilnahme zum Ausdruck bringen müsse. Darum sei die liturgische Musik an die liturgischen Texte gebunden, die sie verständlich wiedergeben muß. Streng liturgische Musik sei nur der gregorianische Gesang „oder die polyphone Bearbeitung desselben, soweit nicht dadurch dessen Wesen verändert wird“⁸⁵. Eine Reform der Kirchenmusik sei nur denkbar als Rückkehr zum gregorianischen Choral. Das Verstehen des Chorals und die Liebe zu ihm seien aber nur durch ein genaues Verständnis der Liturgie möglich. „Wer sohin den liturgischen Gesang der Kirche kennt und versteht, wird ihn auch lieben, wie die Liturgie selbst jeden, der in ihre Bedeutung eingedrungen, mit heiliger Begeisterung erfüllt“⁸⁶. Die Geistlichen werden dann auf ihre Verantwortung für die Kirchenmusik hingewiesen. In jeder Gemeinde soll wenigstens ein Exemplar des *Enchiridion chorale* sein, und in den Kirchen der Städte, Märkte und größeren Orte sollten die Bände der *Musica divina* angeschafft werden. Es wird empfohlen, eigene Knabenchöre für die Pflege des Chorals in den Gemeinden zu gründen. Nach Möglichkeit sei also der „streng liturgische Gesang“ zu fördern, vor allem aber in der Advents- und Fastenzeit, sowie in der Karwoche⁸⁷. Hinsichtlich des Kirchengesanges in der Landessprache wird Folgendes verordnet: „Kirchliche Gesänge in der Landessprache sollen nur bei geringeren Feierlichkeiten, bei Volksandachten, bei Prozessionen, Bittgängen, Abendandachten (nicht aber bei dem Hochamte und der feierlichen Vesper) zur Anwendung kommen, auch bei der hl. Messe, wenn diese still gelesen wird; nur soll in letzterem Falle der stillen Andacht des Einzelnen gleichfalls Raum gegeben werden“. In diesen Fällen „verdient der kirchliche Volksgesang als besonders erbaulich in möglicher Weise gefördert zu werden“⁸⁸. Abschließend wird an-

Arbeit. Vgl. die Ankündigung seines Werkes in einem Schreiben vom 15. September 1851, J. Lipf, 602 f.

⁸⁴ OVbl, 1857, II, 11—21.

⁸⁵ Ebd., 13.

⁸⁶ Ebd., 16.

⁸⁷ „Bei dem Opfer der heiligen Messe sowie bei jeder anderen Feier öffentlichen Gottesdienstes dürfen nur der treffende liturgische Text oder wenigstens mit der Liturgie im Einklange stehende, der heiligen Schrift, den liturgischen Büchern oder den Schriften der heiligen Väter entnommene und kirchlich approbierte Texte angewendet werden“. OVbl, 1857, II, 19.

⁸⁸ Ebd., 20. Aus den einzelnen Pfarrbeschreibungen von 1860 ist zu ersehen, daß es damals, soweit darüber Angaben gemacht werden, in den meisten Pfarreien keinen Volksgesang während der Gottesdienste mehr gab. Vereinzelt werden Predigtlieder, ein ‚Heilig‘-Lied nach der Wandlung und Aussetzungslieder genannt. Bei verschiedenen Andachten, vor allem auch bei Bruderschaftsfesten und -andachten scheint sich der Volksgesang noch eher erhalten zu haben. Vgl. die Pfarrbeschreibung in der ORR bei den Pfarrakten folgender Pfarreien: Griesbach in der Oberpfalz, Rottenburg, Pley-

geordnet, über Entwicklung und Stand der Kirchenmusik in den Jahresberichten an das Ordinariat Rechenschaft abzulegen.

In einem Ordinariatschreiben vom 7. März 1863 wird erneut die Bedeutung der Kirchenmusik für die Liturgie herausgestellt⁸⁹. Nur vom liturgischen Standpunkt aus sei die Kirchenmusik zu verstehen. „Je mehr die Kenntnis der Liturgie und ihrer Bedeutung unter dem Klerus wieder allgemein wird, je reger das Bestreben, alles nach den Vorschriften der Kirche treulich zu ordnen, desto allgemeiner und konsequenter wird auch das Verständnis für die wahre kirchliche Kunst“⁹⁰. In manchen Kirchen des Bistums, in denen man sich hinsichtlich der Kirchenmusik noch vor einigen Jahren wenig erhoffte, sei nicht nur der Choral, sondern auch der polyphone Kirchengesang eingeführt. In anderen Gemeinden zeige sich eine erfreuliche Aufbauarbeit. In den Schullehrerseminarien würden seit einigen Jahren die Studenten auch in Kirchenmusik unterrichtet, so daß von daher eine bedeutende Hilfe für die Gottesdienstgestaltung in den Gemeinden zu erhoffen sei⁹¹. Man wird gerade hier in der Reform der Kirchenmusik einen ersten Ansatz einer liturgischen Erneuerung sehen können, wenn man auch allgemein noch zu sehr in einem rubrikengetreuen Vollzug der Liturgie das Ziel einer Gottesdiensterneuerung sah⁹².

Wurde bisher in diesem Abschnitt versucht, die religiöse Lage und seel-sorgliche Situation an Hand von Hirtenbriefen, Ordinariatserslassen und statistischen Angaben aufzuzeigen, so soll ein Einblick in das konkrete Pfarrleben damaliger Gemeinden den Schluß dieses Abschnittes bilden. Hierzu wird die Pfarrbeschreibung von 1860 zugrundegelegt, die zu dem Matrikelbuch der Diözese von 1863 führte⁹³. Die erste von den Pfarrvorständen zu beantwortende Frage betraf den allgemeinen moralischen Zustand der Gemeinde. Die zweite stand unter der Überschrift: „Anwendung der Pastoral-mittel“. Hierunter verstand man die Sakramentspendung, die Verkündigung, den Gottesdienst und die Abhaltung von Volksmissionen. Ein dritter Fragenkomplex sollte über besondere Verhältnisse Aufschluß geben. Gefragt wurde hier nach der Zahl der unehelichen Kinder, nach geschiedenen Ehen, nach etwaigen Konkubinatn und nach denen, die nicht zu den österlichen Sakramenten gingen. Weiter sollte über die Einhaltung der Sonn- und Feiertage berichtet werden, wie auch über das Vorhandensein und die Häufigkeit

stein, Sulzbach, Fichtelberg, Burglengenfeld, Stadt-Kemnath, Bubach a. Forst, Ober-viehbach, Roding und Plattling.

⁸⁹ OVbl, 1865, 45—51.

⁹⁰ Ebd., 46.

⁹¹ Besonders durch die Kirchenmusikschule, die Prälat Franz Xaver Haberl am 1. November 1874 in Regensburg eröffnete, sollte sich das Bistum Regensburg um die Erneuerung und Förderung der Kirchenmusik verdient machen. Vgl. Matrikel 1916, 73 f.

⁹² Vgl. z. B. das bischöfliche Schreiben vom 21. Dezember 1856 über die kirchlichen Rubriken, OVbl, 1856, VII, 49 ff.

⁹³ Ergab sich aus der Bearbeitung der Visitationsberichte des Bistums Passau und in den Ausführungen über das Erzbistum München und Freising ein Einblick in die Situation der Jahre vor Beginn der Missionen und in die Lage der ersten Missionsjahre, so haben wir hier mit den ausgehenden fünfziger Jahren jene Zeit vor uns, in der die Missionsbewegung des 19. Jahrhunderts ihren Höhepunkt erreicht und schon überschritten hatte.

offener Feindschaften, Nachtschwärmereien, sittengefährdender Gewohnheiten, Fluchen, Trunkenheit und Diebstahl. Ferner hatten die Pfarrvorstände zu berichten, ob in der Gemeinde offener und erklärter Unglaube auftrate, wie es mit den Kirchweihfeiern und Tanzmusiken gehalten werde, ob katholische Dienstboten bei protestantischen oder jüdischen Familien in Diensten und welcher Einfluß dadurch auf jene ausgeübt würde. Zum Schluß sollten Anregungen und Vorschläge angegeben werden, wie man die Seelsorge erfolgreicher gestalten könnte. Schon der Inhalt, die Formulierung und Reihenfolge dieser Fragen zeigen die damals gesehenen und gesetzten Schwerpunkte innerhalb der Pastoral. Einige Beispiele der an das Ordinariat eingesandten Antworten sollen die Lage illustrieren⁹⁴.

In der Pfarrbeschreibung der Stadtpfarrei St. Martin in Amberg⁹⁵ heißt es, daß der allgemeine moralische Zustand gut ist. In den letzten zehn Jahren sei es in vieler Hinsicht besser geworden. An allen Sonn- und Feiertagen sowie an deren Vorabenden wird beichtgehört. Während der österlichen Zeit wird täglich hinreichend Gelegenheit zur Beicht gegeben. Im Laufe des Jahres werden 62000 Kommunionen ausgeteilt bei einer Gesamtzahl von 10998 Katholiken. Als Beichtkonkurstag ist das Fest Maria Heimsuchung angegeben. Eine allgemein gute Wirkung wird diesem Beichttag zugesprochen. An Sonn- und Feiertagen ist in der Pfarrkirche Frühlehre und im Pfarrgottesdienst Predigt, nachmittags werden in den verschiedenen Kirchen Bruderschaftspredigten⁹⁶ und in der Fastenzeit an jedem Donnerstag und Freitag Fastenpredigten gehalten. Die Christenlehre an den Sonn- und Feiertagen ist mit der Feiertagsschule verbunden. „Das Volk hört die Verkündigung des göttlichen Wortes heilsbegierig an. Wenn auch noch so viele Predigten an einem Tage gehalten werden, es fehlt bei denselben nie an zahlreichen Zuhörern. Auch der Kirchenbesuch, sowohl an Sonn- und Feiertagen als auch an Werktagen vormittags und nachmittags ist ein sehr erfreulicher“. Die Zahl der unehelichen Geburten nimmt eher ab als zu. Die Verhältniszahl zu den ehelichen Kindern beträgt 1 : 4. Neben den „allgemeinen und in den Zeitverhältnissen liegenden Ursachen“ werden vor allem das zahlreiche Mili-

⁹⁴ Diese Ausführungen beruhen auf der Durchsicht der Pfarrbeschreibungsakten folgender Gemeinden: Amberg, Straubing, St. Nikola, Landshut (Altheim); Perkam und Feldkirchen im Dekanat Atting; Windberg, Metten, Neuhausen b. Metten und Edenstetten im Dekanat Deggendorf; Oberviehbach, Dingolfing, Kirchberg b. Landshut und Adlkofen im Dekanat Dingolfing; Falkenberg Ndb., Griesbach Ndb. und Massing im Dekanat Frontenhausen; Geiselhöring und Hofdorf im Dekanat Geiselhöring; Vilseck (Hirschau); Offenstetten und Pullach im Dekanat Kelheim; Parsberg (Laaber); Pleystein (Leuchtenberg); Großgundertshausen, Elsendorf und Pötzmes im Dekanat Mainburg; Oberviechtach (Nabburg); Schönsee und Gleißenberg im Dekanat Neunburg v. W.; Zell b. Roding (Pföding); Plattling, Pilsting, Reißing und Wallersdorf im Dekanat Pilsting; Roding, Penting, Stamsried und Walderbach im Dekanat Roding; Rottenburg und Pfeffenhausen im Dekanat Rottenburg; Altglofsheim (Schierling); Leonberg, Burglengenfeld, Bubach a. Forst und Schwandorf im Dekanat Schwandorf; Fichtelberg und Stadt-Kemnath im Dekanat Stadt-Kemnath; Sulzbach; Pfatter (Donaustauf); Bärnau, Großkonreuth, Hohenthan Opf., Griesbach Opf., Wondreb und Mähning im Dekanat Tirschenreuth; March (Unterviechtach).

⁹⁵ ORR, Pfarrakten Amberg, St. Martin, Akt: Pfarrbeschreibung.

⁹⁶ In Amberg gab es damals zehn verschiedene Bruderschaften.

tär und die Arbeiter der Gewehrfabrik für die unehelichen Kinder verantwortlich gemacht. Einige geschiedene Ehen gibt es, dagegen keine notorischen Konkubinate. „Es kommen jährlich Fälle vor, daß einige völlig verkommene Individuen die österliche Beicht und Kommunion versäumen. Im Jahre 1860 waren es sieben“. Hinsichtlich der Sonntagsfeier werden keine Klagen geführt. Wegen der Neubewaffung des Heeres wurde aber im letzten halben Jahr auf höhere Anordnung an Sonntagen außerhalb der Gottesdienstzeit in der Gewehrfabrik gearbeitet. Offene Feindschaften bestehen zur Zeit nicht. „Nachtschwärmereien, sittengefährliche Zusammenkünfte, Fluchen, Trunkenheit usw. kommen allerdings auch hier vor“. Offener und erklärter Unglaube „wagte sich noch nirgends hervorzutreten“. An den Kirchweihfesten gibt es weder Ordnungswidrigkeiten noch Exzesse. Tanzmusiken werden zwar öfter veranstaltet, dabei werden aber die bestehenden Verordnungen eingehalten. Katholische Dienstboten sind auch bei protestantischen Familien in Stellung⁹⁷. „Es ist jedoch noch nicht gehört worden, daß dieses Dienstverhältnis einen ungunen Eindruck ausübe oder die Ausübung der Religion der Dienstboten hindere“. Am Schluß betont der Pfarrer, daß kein Mittel ungenützt bliebe, um den sittlichen Zustand der Pfarrgemeinde zu heben. Besondere Mühe und Sorgfalt verwende man auf die Schulen und Erziehungsinstitute. Man wirke „von der Kanzel wie im Beichtstuhl hervortretenden Übeln entgegen“ und sei in allem bemüht, ein wahrhaft kirchliches Leben zu fördern. „Wo pfarramtliches Einwirken erfolglos blieb, wurde die Mitwirkung der weltlichen Behörde angerufen, um Übelstände zu beseitigen, und die Mitwirkung wurde stets bereitwillig geleistet“. Als abschließenden Wunsch bittet der Pfarrer um die Einsetzung eines eigenen Militärseelsorgers, weil die Soldaten in religiöser Beziehung völlig vernachlässigt würden.

Aus Burglengenfeld⁹⁸ schreibt der Stadtpfarrer Joseph Fischer, daß der moralische Zustand in vieler Beziehung in den letzten zwölf Jahren schlimmer, in mancher Hinsicht aber auch besser geworden ist. Vor allem übe die in der Nähe liegende Maxhütte einen sehr schlechten Einfluß aus. Viele Jugendliche, die kaum aus der Werktagsschule gekommen sind, manche von ihnen auch noch werktagschulpflichtig, gingen in die Hütte zur Arbeit, wo sie sich körperlich und seelisch ruinieren. Manche von ihnen kämen jahraus jahrein nur selten in einen Gottesdienst. Durch den Einfluß der Hütte hätten „Luxus, Trunkenheit, Liebschaften, Verkommenheit — auch der Feiertags- und Werktagsschuljugend — und Entheiligung der Feiertage“ immer mehr zugenommen. „Diese Fabrik, wengleich nicht zur Pfarrei gehörig, bleibt auch für die Zukunft eine nicht vollständig zu verstopfende Quelle sittlicher und religiöser Verkommenheit und Verführung“. Eine entschiedene Scheidung zwischen Gut und Böse mache sich in der Gemeinde bemerkbar. Der Glaube zeige sich lebendig und tatkräftig. Erfreulich sei vor allem der an jedem Sonn- und Feiertage bedeutende Sakramentenempfang. So gingen alle bis auf wenige Ausnahmen öfter im Jahre zu den Sakramenten. Erfreulich sei auch die zahlreiche und aufrichtige Teilnahme an den nicht pflichtmäßigen Gottesdiensten und Andachten. Man müsse aber auch vielfach eine rein mechanische Verrichtung der religiösen Pflichten beklagen.

⁹⁷ Im Jahre 1860 gab es 573 Protestanten in Amberg.

⁹⁸ ORR, Pfarrakten Burglengenfeld, Akt: Pfarrbeschreibung.

Abschließend werden als Haupthindernis einer gedeihlichen Seelsorge die häufigen Tanzmusiken genannt. Auch der Pfarrer von Leonberg⁹⁹ berichtet in der Pfarrbeschreibung von dem ungünstigen Einfluß des nahegelegenen Braunkohlenbergwerkes in Sauforst und der Maxhütte auf den moralischen Zustand seiner Gemeinde. Aufs Ganze gesehen sei es aber in den letzten zehn Jahren mit der religiös sittlichen Verfassung der Gemeinde nicht schlechter geworden. Als Haupthindernis einer fruchtbaren Seelsorgearbeit seien Genußsucht und Indifferentismus zu nennen.

Der Pfarrer von Fichtelberg¹⁰⁰ klagt über den sittlichen Zustand der Hauptgemeinde sowie der Filialgemeinde in Steinach. Von einem öfteren Sakramentenempfang könne nicht die Rede sein. Die meisten gingen einmal im Jahr zur Beicht, ein kleiner Teil auch zweimal und einige noch an den Frauenfesten. Als eigentlicher Beichtkonkurstag ist Allerseelen angegeben. Der Meßbesuch an den Sonn- und Feiertagen wird als gut bezeichnet, während die Gottesdienste an den Nachmittagen und Werktagen kaum besucht werden. Das Verhältnis von unehelichen zu ehelichen Geburten beträgt 1 : 2,5. Für die sittlichen Mißstände werden in erster Linie die Fabriken verantwortlich gemacht. Besonders verheerend wirke sich die Fabrikarbeit der Kinder und Jugendlichen aus. Neben einer wachsenden Industrie werden die drückende Armut der Bevölkerung und die große Zahl der Protestanten als Hindernisse für die Seelsorge angegeben.

Schon die Ausführungen aus diesen vier Gemeinden geben im Großen und Ganzen die religiöse und pastorale Situation im Bistum in der damaligen Zeit wieder. Faßt man die Berichte aus den 55 untersuchten Orten zusammen, so ergibt sich folgendes Bild. Offener Unglaube tritt noch nicht in die Erscheinung, hingegen hört man häufig die Klage über den religiösen Indifferentismus. Beim Vergleich von Landgemeinde und Stadt kommt immer wieder das Mißtrauen gegenüber den Entwicklungen in der Stadt und deren Einfluß auf das Land zum Ausdruck. Die Gebildeten der Städte werden für den Geist des Liberalismus und der Gleichgültigkeit gegenüber dem Religiösen verantwortlich gemacht. Der wachsenden Selbständigkeit der Jugend, die damals nicht nur Ausdruck des immer vorhandenen Generationenproblems ist, steht man ablehnend gegenüber. Als Ausgangspunkt dieser einseitig negativ beurteilten Entwicklung wird immer wieder das Revolutionsjahr 1848 angegeben. Die Erklärung für viele Übelstände sieht man in den Ereignissen dieses Jahres. So schreibt der Stadtpfarrer von St. Jakob in Straubing. „Daß aber seit dem verhängnisvollen Jahre 1848 ein Geist der Unbotmäßigkeit in unsere Kinder und heranwachsende Jugend gefahren ist, der für die Zukunft nichts Gutes erwarten läßt, daß seit jener Zeit die Kinderzucht noch verkehrter, die Genußsucht ärger geworden, die Achtung für weltliche und geistliche Obere nicht zugenommen, überhaupt der Geist des Leichtsinns und der Unsittlichkeit sich breiter gemacht hat, ist eine zu allgemeine Erfahrung, als daß sie verkannt werden könnte“¹⁰¹.

Die meisten Urteile über den moralischen Zustand geben eine mittlere Haltung der Zufriedenheit wieder, wobei viele betonen, daß in den letzten

⁹⁹ ORR, Pfarrakten Leonberg, Akt: Pfarrbeschreibung.

¹⁰⁰ ORR, Pfarrakten Fichtelberg, Akt: Pfarrbeschreibung.

¹⁰¹ ORR, Pfarrakten Straubing, St. Jakob, Akt: Pfarrbeschreibung.

zehn Jahren eine Besserung festzustellen sei¹⁰². Im Vergleich zu den Visitationsberichten und Hirtenschreiben der dreißiger und vierziger Jahre sind die Klagen über offene Feindschaften, Schlägereien, Körperverletzungen, Bekanntschaften, Nachtschwärmereien, Tanzbelustigungen und sexuelle Freizügigkeit zurückgegangen; in den Vordergrund treten Erziehungsschwierigkeiten, wachsender Selbständigkeits- und Freiheitsdrang, Genußsucht und Indifferentismus. Das Verhältnis von unehelichen zu ehelichen Geburten schwankt zwischen 1 : 8,2 (Elsendorf) und 1 : 1,2 (Edenstetten) und liegt im Durchschnitt bei 1 : 4. Nur vereinzelt wird allzu große Armut einerseits und gesteigerte Sorglosigkeit und üppiges Wohlleben andererseits als Hindernis für ein sittliches und religiöses Leben angegeben. Aber überall dort, wo es größere Fabriken gibt, ist von dem schädlichen Einfluß einer beginnenden Industrie auf die einzelnen Arbeitskräfte wie auf die jeweiligen Gemeinden die Rede¹⁰³. Dasselbe gilt für die Ortschaften, die durch den Eisenbahnbau in Mitleidenschaft gezogen sind¹⁰⁴. Hier beginnt sich die Hilflosigkeit der Seelsorge gegenüber der so völlig neuen Situation, die mit der Industriearbeit gegeben war, abzuzeichnen.

Aufs Ganze gesehen sind Glaube und religiöses Leben noch nicht angegriffen. Man kann noch von einer geschlossen katholischen Gesellschaft sprechen. In weitaus den meisten Gemeinden gehen alle regelmäßig an Sonn- und Feiertagen in die Messe und mindestens in der Osterzeit zu den Sakramenten. Sogenannte Inobödienten, solche also, die sich nicht durch einen Beichtzettel über die Erfüllung der Osterpflicht ausweisen können, gibt es nur sehr vereinzelt. Sie sind dem Pfarrer namentlich bekannt, werden von ihm erst persönlich, dann öffentlich von der Kanzel unter Androhung der Namensnennung aufgefordert, ihrer Christenpflicht nachzukommen¹⁰⁵. Die aus inneren Gründen sich ergebende Fragwürdigkeit solch einer Methode kam den Seelsorgern nicht zum Bewußtsein. Man sah die Seelsorge nicht so sehr als

¹⁰² Vgl. in der ORR die Pfarrbeschreibungen folgender Pfarreien: Plattling, Bärnau, Stamsried, Falkenberg, Pfeffenhausen, Oberviechtach, Pleystein und Schönsee.

¹⁰³ Vgl. z. B. die Pfarrbeschreibung von Fichtelberg, Leonberg, Schwandorf, Burglengenfeld, Sulzbach und Schönsee in den entsprechenden Pfarrakten der ORR.

¹⁰⁴ ORR, Pfarrbeschreibung von Sulzbach, Plattling, Stamsried.

¹⁰⁵ Vgl. z. B. die Pfarrbeschreibung von Dingolfing, ORR. Einem Ordinariatsschreiben vom 18. Februar 1862 zufolge mußten sich die Pfarrer etwaigen Inobödienten gegenüber folgendermaßen verhalten. Zuerst sollen die „gegen das Kirchengesetz Ungehorsamen“ seelsorglich ermahnt werden, nachträglich „ihrer Pflicht zu genügen“. Wird nach dem Ablauf einer bestimmten Frist der Beichtzettel nicht vorgewiesen, so muß darüber spätestens bis zum ersten Sonntag nach Pfingsten das Ordinariat unterrichtet werden. Der Seelsorger erhält hierauf vom Ordinariat die Anweisung, die Betroffenen ohne Namensnennung an drei Sonntagen während des Pfarrgottesdienstes öffentlich zu ermahnen, ihrer Pflicht nachzukommen. In dieser Vermeldung heißt es: „Sollten sie aber in ihrem Ungehorsam hartnäckig verharren, so würden sie nicht bloß vom Eintritte in die Kirche und dem Empfange der heiligen Sakramente ausgeschlossen, sondern auch, wenn sie unbußfertig sterben, des kirchlichen Begräbnisses beraubt werden“. In dem Erlaß heißt es weiter. „Dabei bleibt es unverwehrt, je nach Umständen, die geschehene öffentliche Mahnung dem Inobödienten schriftlich oder in sonst geeigneter Weise auch noch speziell bekannt zu geben“. Über den Erfolg muß das Ordinariat unterrichtet werden, „worauf dann nötigenfalls das Weitere verfügt werden wird“. OVbl, 1862, 25 f.

brüderlichen Dienst am Heil, sondern mehr als autoritative Aufsicht über das sittliche Handeln des untergebenen Kirchenvolkes.

Das Urteil über den Gottesdienstbesuch ist fast ausschließlich gut. Wohl klagten einige Pfarrer darüber, daß der Nachmittagsgottesdienst von der Jugend schlecht besucht würde. Die Mehrzahl der Seelsorger betont aber, daß auch die nachmittägigen Gottesdienste und die Werktagsmessen gut besucht sind, letztere vor allem während der Wintermonate¹⁰⁶.

Vielfältig sind die verschiedenen Volksandachten und Frömmigkeitsübungen während der Advents-, Weihnachts-, Fasten-, Oster- und Pfingstzeit, in der Bittwoche, Fronleichnamsoktav, Allerheiligen und Allerseelen, an den Festen und Gedächtnistagen der Muttergottes und bestimmter Heiliger und bei den Festen und Veranstaltungen der verschiedenen Bündnisse und Bruderschaften. Nicht zu Unrecht fürchtete das Ordinariat bei dieser Fülle der Verschiedenheiten um die Einheitlichkeit in der Liturgie und in der Feier der Gottesdienste. Damit sich nicht etwa falsche Lehren und sektiererische Haltungen einschlichen, mußte der Bischof die Verpflichtung zur Approbation von Gebeten, Litaneien, Übungen und Statuten betonen und einmahnen¹⁰⁷. Fast einstimmig ist das Urteil über das rege Interesse an der Verkündigung. Die über Predigt, Religionsunterricht und Christenlehre erlassenen Ordinariatsbestimmungen werden überall durchgeführt. Wenn es auch nie an Zuhörern fehlt, so beklagen doch aber einige Pfarrer den mangelnden Erfolg der gemachten Anstrengungen.

Der öftere Sakramentenempfang war ein immer wieder genanntes Anliegen und angestrebtes Ziel. In den Diözesankonstitutionen von 1835 werden die Pfarrer und Prediger aufgefordert, auf jede Weise die Gläubigen aufzumuntern, „frequenter“ zur Kommunion zu gehen. Darum werden die Seelsorger verpflichtet, an allen Festtagen und deren Vigilien wie auch an allen Sonntagen und, wenn nötig, am Samstagabend Beichtgelegenheit zu geben¹⁰⁸. So sprechen denn auch die meisten Angaben in den Pfarrbeschreibungen von 1860 von einem relativ häufigen Sakramentenempfang der Gläubigen. Zum Beispiel schreibt der Pfarrer von Offenstetten¹⁰⁹, daß es nur sehr wenige gäbe, die nur einmal im Jahr zu den Sakramenten gehen, sehr viele gingen 3 bis 4 mal, ein großer Teil alle 7 bis 8 Wochen und nicht wenige alle 4 bis 5 Wochen. In Walderbach¹¹⁰ beichteten¹¹¹ sehr viele an den hohen Herren-

¹⁰⁶ Vgl. z. B. die Pfarrbeschreibung von Walderbach, Mähring, Oberviechtach, Pleystein, Sulzbach, Stamsried, Dingolfing, Schwandorf, Plattling in den entsprechenden Pfarrakten der ORR.

¹⁰⁷ Ordinariatserlaß vom 15. Dezember 1851 über die „gemeinschaftlichen Volksandachten“, J. Lipf, 601 f.

¹⁰⁸ J. Lipf, 616. In diesem Zusammenhang kommen die Diözesankonstitutionen auch auf solche Laien zu sprechen, die nicht nur an Sonn- und Festtagen, sondern fast täglich kommunizieren wollen, vor allem träfe dies auf manche Frauen zu. „Wenn wir so etwas gemäß der Lehre der Väter auch nicht mißbilligen, glauben wir dennoch, daß es für jeden Nichtpriester, auch den Frömmsten ausreicht, wenn er ein oder zweimal in der Woche kommuniziert“. Ebd., J. Lipf, 616.

¹⁰⁹ ORR, Pfarrakten Offenstetten, Akt: Pfarrbeschreibung.

¹¹⁰ ORR, Pfarrakten Walderbach, Akt: Pfarrbeschreibung.

¹¹¹ Schon an dieser häufig wiederkehrenden Formulierung, bei der nur die Beicht genannt wird, erkennt man, daß vor jeder Kommunion gebeichtet wurde. Man kann

und Muttergottesfesten, an den Bruderschafts- und Ablaßtagen. „Mehrere fromme Personen beichten und kommunizieren mit Erlaubnis des Beichtvaters an allen Sonn- und Feiertagen“. Viele gehen alle 3 bis 4 Wochen zu den Sakramenten. Pfarrer Karl Seibold aus Stamsried¹¹² schreibt, daß er jeden Sonn- und Feiertag einen Konkurstag nennen könnte. Auch aus Edenstetten¹¹³ heißt es, daß ein großer Teil alle acht Tage zu den Sakramenten geht. In der Pfarrei Metten¹¹⁴ beichten viele wöchentlich, die Mehrzahl alle 4 bis 6 Wochen, die Nachlässigsten aber mindestens zweimal im Jahr. In Straubing¹¹⁵ kann nach Angaben des Pfarrers die Geistlichkeit den Zudrang der Beichtenden kaum bewältigen. Den Pfarrberichten zufolge geht also ein sehr großer Teil der Gläubigen alle 4 bis 6 Wochen zu den Sakramenten, sehr viele gehen an den sogenannten Konkurstagen¹¹⁶. So empfangen also fast alle mindestens viermal im Jahr die Sakramente der Buße und des Altars. Diejenigen, die seltener gehen, sind die Ausnahmen, wie auch jene, die öfter als alle vier Wochen kommunizieren.

In dieser religiösen und seelsorglichen Situation und ihren Zusammenhängen sind die Absichten, Bemühungen und Erfolge der Volksmissionen zu sehen und zu beurteilen.

2) Die Volksmissionen im Bistum Regensburg in den Jahren 1844 bis 1873

In folgenden Ortschaften wurden im Laufe dieser Jahre Volksmissionen und Renovationen gehalten¹¹⁷.

	<i>1844</i>	
Geiselhöring (Geiselhöring)	25. Februar — 1. März	1503
	<i>1845</i>	
Dingolfing (Dingolfing)	9.—15. Januar	c. 3000
Reißing (Pilsting)	8.—13. Februar	1643
Pfatter (Donaustauf)	16.—21. Februar	1206
Roding (Roding)	30. Juni — 5. Juli	5004
Walderbach (Roding)	12.—17. Juli	2355

aber auch hieraus ersehen, wie unverhältnismäßig stark im Vergleich zur Kommunion die Beicht hervorgehoben wird.

¹¹² ORR, Pfarrakten Stamsried, Akt: Pfarrbeschreibung.

¹¹³ ORR, Pfarrakten Edenstetten, Akt.: Pfarrbeschreibung.

¹¹⁴ ORR, Pfarrakten Metten, Akt: Pfarrbeschreibung.

¹¹⁵ ORR, Pfarrakten Straubing, St. Jakob, Akt: Pfarrbeschreibung.

¹¹⁶ Als Hauptbeichttage werden meistens genannt: Kirchweih, Pfarrpatronat, Marienfeste, Bruderschaftsfeste und Ablaßtage. Außer der Osterzeit werden die Herrenfeste selten als allgemeine Beicht- und damit Kommunionstage genannt.

¹¹⁷ Die Übersicht wurde aus folgenden Quellen und Büchern zusammengestellt: RPAG, Missionschronik des Hauses Altötting: ChrAÖ III; Predigtbuch des Hauses Vilsbiburg; Zusammenstellung der von Niederachdorf aus gehaltenen Missionen; Matrikel 1916, 713—716; die Schematismen des Bistums Regensburg aus den Jahren 1844—1873; B. Duhr, Aktenstücke zur Geschichte der Jesuiten-Missionen in Deutschland, 1848—1872, 421—448; A. Eberl, 603.

Der in Klammern stehende Ortsname gibt das jeweilige Dekanat an. Das genaue Datum einiger Missionen konnte nicht ermittelt werden.

Stamsried (Roding)	21.—26. Juli	3236
Zell (Roding)	31. Juli — 3. August	1559
Penting (Roding)	31. Juli — 3. August	1110
Hebertsfelden (Frontenhausen)	17.—22. September	1307

1846

Pullach (Kelheim)	9.—14. Februar	439
Offenstetten (Kelheim)	16.—21. Februar	347
Straubing (Straubing)	17.—25. März	6391
Pilsting (Pilsting)	30. März — 6. April	2648
Metten (Deggen Dorf)	19.—24. April	1267
Falkenberg (Frontenhausen)	16.—22. Juni	1704
Plattling (Pilsting)	2.— 9. Juli	2121
Stamsried (Roding) Ren.	15.—18. August	
Roding (Roding) Ren.	22.—25. August	
Penting (Roding) Ren.	28.—31. August	
Schwandorf (Schwandorf)	5.—12. September	3442
Altdorf (Altheim)	24.—31. Oktober	2303
Dingolfing (Dingolfing) Ren.	15.—18. November	

1847

Saal (Kelheim)	18.—23. Januar	1479
Elsendorf (Mainburg)	5.—11. Februar	893
Pötzmes (Mainburg)	5.—11. Februar	346
Pilsting (Pilsting) Ren.	4.— 7. Mai	

1850

Eglofsheim (Schierling)	8.—15. Dezember	894
-------------------------	-----------------	-----

1851

Regensburg, Dom	17.—25. Mai ¹¹⁸	
Parsberg (Laaber)	21.—29. Juni	686
Allersburg (Allersburg)	5.—13. Juli	1512

1852

Rottenburg (Rottenburg)	2.—10. März	1790
Amberg ¹¹⁹	14.—21. März	
Ergoldsbach (Rottenburg)	14.—21. März	2301
Eglofsheim (Schierling) Ren.	30. Oktober — 3. November	
March (Unterviechtach)	20.—28. November	1120
Kirchberg (Dingolfing)		904

¹¹⁸ Vom 16. Mai bis zum 15. Juni 1851 wurde in der Diözese Regensburg das von Pius IX. ausgeschriebene allgemeine Jubiläum gefeiert. In der ersten Jubiläumswoche wurden an jedem Tag im Dom drei Predigten gehalten, an die sich jeweils eine kurze Andacht anschloß. Vom 26. Mai bis zum 15. Juni wurde täglich eine Abendpredigt mit anschließender Andacht im Dom gehalten. Die Predigten dieser Jubiläumsfeier hatten die Redemptoristen übernommen. Absicht und Erfolg einer solchen Jubiläumsfeier stimmte mit dem Sinn einer Volksmission weithin überein. Über die Feier dieses allgemeinen Jubiläums in Regensburg vgl. bei J. Lipf, 596—599.

¹¹⁹ Zwei Redemptoristen hielten im Frauengefängnis zu Amberg für 350 Frauen eine Mission.

Oberaichbach (Dingolfing)	403
Oberviehbach (Dingolfing)	435

1853

Leiblfing (Geiselhöring)	19. Februar — 1. März	3812
Martinsbuch (Geiselhöring)	2.—12. April	2008
Mengkofen Fil. von Martinsbuch	2.—12. April	c. 300
Reisbach (Frontenhausen)	14.—24. April	1940
Plattling (Pilsting) Ren.	25. April — 2. Mai	
Gangkofen (Frontenhausen)	4.—15. Mai	3855
Griesbach (Tirschenreuth)	30. Mai — 7. Juni	586
Mähring (Tirschenreuth)	30. Mai — 8. Juni	775
Bärnau (Tirschenreuth)	18.—29. Juli	2150
Großkonreuth (Tirschenreuth)		788
Hofdorf (Geiselhöring)		1060
Hohenthan (Tirschenreuth)		1084
Schwarzenbach (Tirschenreuth)		628
Wiesau (Tirschenreuth)		2320
Wondreb (Tirschenreuth)		703
Kapuzinermissionen:	Hirschau (Hirschau)	
	Fichtelberg (Stadtkemnath)	

1854

Johannesbrunn Expos. von Hölsbrunn (Dingolfing)	24. Mai — 1. Juni	c. 150
Leiblfing (Geiselhöring) Ren.	4.— 8. Juni	
Konzell (Pondorf)	23. September — 1. Oktober	1578
Oberviehbach (Dingolfing) Ren.	8.—12. Oktober	
Oberaichbach (Dingolfing) Ren.	14.—18. Oktober	
Treitlkofen (Dingolfing)	28. Oktober — 4. November	272
Windberg (Deggendorf)	28. Oktober — 5. November	885
Hunderdorf (Deggendorf)		1754
Kasing (Pförling)		436
Martinsbuch (Geiselhöring) Ren.		
Moosthann (Geiselhöring)		1527
Neuhausen b. Landshut (Altheim)		617
Parkstetten (Pondorf)		609
Straßkirchen (Pilsting)		957
Theissing (Pförling)		470
Tholling (Pförling)		513
Jesuitenmissionen:	Deggendorf (Deggendorf)	
	Tirschenreuth (Tirschenreuth)	

1855

Aich (Dingolfing)	25. Januar — 2. Februar	1347
Freienseiboldsdorf (Dingolfing)	25.—31. März	356
Geltolfing (Pilsting)	22.—29. April	259
Gerzen (Dingolfing)	5.—12. Mai	1789
Prackenbach (Unterviechtach)	6.—14. Mai	1366
Perasdorf (Deggendorf)	17.—24. Mai	601

Straßkirchen (Pilsting) Ren.	29. Juni — 2. Juli	
Vohburg (Geisenfeld)	23. August — 2. September	2012
Konzell (Pondorf) Ren.	23.—26. August	
Neukirchen (Deggendorf)	23.—30. September	1384
Eggkofen (Dingolfing)	28. September — 7. Oktober	840
Gaindorf (Dingolfing)	13.—21. Oktober	630
Brennberg (Donaustauf)	1.— 8. November	915
Geltolfing (Pilsting) Ren.	21.—24. November	
Sandsbach (Rottenburg)	30. November — 9. Dezember	1435
Jesuitenmissionen:	Straubing (Straubing)	
	Unterviechtach (Unterviechtach)	
	Waldsassen (Tirschenreuth)	

1856

Alburg (Atting)	9.—17. Februar	952
Feldkirchen (Atting)	18.—26. Februar	834
Landshut St. Nikola (Altheim)	29. März — 6. April	1306
Prackenbach (Unterviechtach) Ren.	1.— 3. Mai	
Pleystein (Leuchtenberg)	15.—24. Juni	2301
Lupburg (Laaber)	21.—29. Juni	1003
Hofkirchen (Geiselhöring)	6.—16. Juli	2009
Sulzbach (Sulzbach)	13.—27. Juli	2485
Schwarzach (Deggendorf)	26. Oktober — 2. November	2908
Brennberg (Donaustauf) Ren.	31. Oktober — 3. November	
Sandsbach (Rottenburg) Ren.	8.—12. November	
March (Unterviechtach) zum 2. Mal	23.—30. November	c. 1100
Jesuitenmissionen:	Frontenhausen (Frontenhausen)	
	Geisenfeld (Geisenfeld)	
	Kötzting (Cham)	
	Pfreimd (Leuchtenberg)	
	Reißing (Pilsting) zum 2. Mal	
	Regensburg Dom- und Hauptpf. St. Ulrich	
Franziskanermission:	Schnaittenbach (Hirschau)	

1857

Hebertsfelden (Frontenhausen) z. 2. Mal	31. Januar — 9. Februar	1369
Perkam (Atting)	28. März — 3. April	1234
Achslach (Unterviechtach)	14.—22. April	1095
Landshut St. Nikola (Altheim) Ren.	18.—22. April	
March (Unterviechtach) Ren.	25.—28. April	
Neuhausen b. Metten (Deggendorf)	20.—28. Mai	1264
Schönsee (Neunburg v. W.)	31. Mai — 10. Juni	3784
Böhmischbruck (Nabburg)	14.—22. Juni	1149
Wiesenfelden (Pondorf)	3.—12. Juli	2488
Gaindorf (Dingolfing) Ren.	14.—17. August	
Adlkofen (Dingolfing)	29. August — 8. September	2024
Wallersdorf (Pilsting)	22.—31. Oktober	1264
Pondorf (Pondorf)	2.—12. November	2507

Kapuzinermission:	Hirschau (Hirschau) Ren.	
Franziskanermission:	Loiching (Dingolfing)	
	<i>1858</i>	
Wiesenfelden (Pondorf) Ren.	31. Januar — 3. Februar	
Neuhausen b. Metten (Deggendorf) Ren.	14.—16. Februar	
Oberroning Exp. von Hofendorf (Rottenburg)	24. Februar — 4. März	300
Elsendorf (Mainburg) zum 2. Mal	7.—14. März	937
Edenstetten (Deggendorf)	6.—14. April	1362
Oberviechtach (Nabburg)	11.—23. Juli	2742
Falkenberg (Frontenhausen) zum 2. Mal	25. September — 6. Oktober	1850
Vilseck (Kelheim)	24. Oktober — 3. November	2934
Gangkofen (Frontenhausen) Ren.	24.—31. Oktober	
Pondorf (Pondorf) Ren.	31. Oktober — 4. November	
Wallersdorf (Pilsting) Ren.	11.—14. November	
Kapuzinermissionen:	Griesbach b. Dingolfing (Frontenhausen)	
	Mamming (Frontenhausen)	
	Waldersdorf (Tirschenreuth)	
	<i>1859</i>	
Edenstetten (Deggendorf) Ren.	6.— 9. März	
	<i>1860</i>	
Pfeffenhausen (Rottenburg)	14.—21. Oktober	1515
Massing (Frontenhausen)	15.—21. Oktober	831
Rattenberg (Pondorf)	28. Oktober — 4. November	1401
Oberdietfurt (Frontenhausen)		1144
	<i>1861</i>	
Straubing ¹²⁰	18.—28. Mai	
Rattenberg (Pondorf) Ren.	18.—21. Mai	
Oberroning (Rottenburg) Ren.	5.— 9. Juni	
Stallwang (Pondorf)	23.—30. Juni	1238
Ergoldsbach (Rottenburg) zum 2. Mal	28. Juni — 8. Juli	2418
Steinbach (Geiselhöring)	29. September — 4. Oktober	516
Frontenhausen (Frontenhausen) Ren.	31. Oktober — 4. November	
Donaustauf (Donaustauf)	1.—10. November	2770
Bach Exp. von Donaustauf Ren.		700
Massing (Frontenhausen) Ren.		
Kapuzinermissionen:	Niederhöcking (Frontenhausen)	
	Langquaid (Rottenburg)	
	Siegenburg (Kelheim)	
	<i>1862</i>	
Ensdorf (Hirschau)	16.—25. März	1396
Donaustauf (Donaustauf) Ren.	5.— 8. April	

¹²⁰ Feier eines 200 jährigen Jubiläums in der Karmelitenkirche.

Bach Exp. von Donaustauf Ren.	12.—15. April	
Stallwang (Pondorf) Ren.	1.— 4. Mai	
Haibach (Pondorf)	18.—25. Mai	1004
Steinach (Pondorf)	29. Mai — 5. Juni	1140
Frauenzell (Donaustauf)	15.—22. Juni	561
Haibach (Pondorf) Ren.	31. Oktober — 3. November	
Michaelsbuch (Pilsting)	9.—16. November	1478
Steinach (Pondorf) Ren.	7.—10. Dezember	
Loitzenkirchen (Dingolfing) ¹²¹	26.—30. Dezember	1055

1863

Eglofsheim (Schierling) zum 2. Mal	15.—22. März	959
Moosbach Opf. (Nabburg)	12.—21. April	2448
Cham (Cham)	1.—14. Mai	6816
Dieterskirchen (Neunburg v. W.)	18.—27. Oktober	1980

1864

Eglofsheim (Schierling) Ren.	7.—10. Februar	
Moosbach Opf. (Nabburg) Ren.	10.—13. April	
Schwarzenbach (Tirschenreuth) zum 2. Mal	5.—12. Mai	615
Cham (Cham) Ren.	15.—18. Mai	
Sattelpeilstein (Cham)	22.—29. Mai	794
Runding (Cham) zum 2. Mal	2.—11. Juni	1580
Pleystein (Leuchtenberg) ¹²²	19.—29. Juni	2325
Edenstetten (Deggendorf) 2. Ren.	24.—27. Juni	
Stephansposching (Pilsting)	4.—11. September	1017
Lohe Fil. zu Stephansposching	4.—11. September	
Dieterskirchen (Neunburg v. W.) Ren.	16.—20. Oktober	
Pfaffmünster (Pondorf)	30. Oktober — 6. November	813
Kapuzinermission:	Geiselhöring (Geiselhöring) zum zum 2. Mal	

1865

Abensberg (Kelheim)	12.—19. März	2395
Fichtelberg (Stadtkemnath)	31. März — 9. April	1783
Sattelpeilstein (Cham) Ren.	16.—19. April	
Runding (Cham) Ren.	23.—26. April	
Rimbach (Cham)	30. April — 9. Mai	1953
Pfatter (Donaustauf) zum 2. Mal	4.—11. Juni	1263
Aichlberg (Laaber)	4.—13. Juni	814
Rainertshausen (Rottenburg)	1.— 8. Oktober	404
Teunz (Neunburg v. W.)	8.—16. Oktober	1493
Abensberg (Kelheim) Ren.	18.—22. Oktober	
Pfaffmünster (Pondorf) Ren.	25.—28. Oktober	
Jesuitenmission:	Regensburg, Dom- und Hauptpfarrei St. Ulrich zum 2. Mal	

¹²¹ Dreitägige Volksexerziten. Dabei wurden die wichtigsten Missionsthemen gepredigt und beichtgehört.

¹²² Feier eines Jubiläums.

1866

Sandsbach (Schierling) zum 2. Mal	18.—25. Februar	1565
Pondorf (Pondorf) zum 2. Mal	11.—19. März	2647
Schwandorf (Schwandorf) zum 2. Mal	15.—25. März	4017
Rimbach (Cham) Ren.	13.—16. Mai	
Teunz (Neunburg v. W.) Ren.	30. September — 3. Oktober	
Illkofen (Donaustauf)	14.—21. Oktober	767
Sarching (Donaustauf)	28. Oktober — 4. November	725
Rainertshausen (Rottenburg) Ren.		
Jesuitenmission:	Offenstetten (Kelheim) zum 2. Mal	

1867

Schnaittenbach (Hirschau) zum 2. Mal	3.—12. März	1163
Oberempfenbach (Geisenfeld)	10.—17. März	433
Fuchsmühl Wallfahrtsk. zur Pfarrei Wiesau (Tirschenreuth)	17.—26. März	c. 770
Leonberg (Schwandorf)	24. März — 2. April	2974
Lam (Cham)	28. April — 9. Mai	4041
Sandsbach (Schierling) Ren.	30. Mai — 2. Juni	
Saltendorf (Schwandorf)	9.—16. Juni	826
Bubach a. Forst Exp. von Burglengen- feld (Schwandorf)	23.—30. Juni	1014
Sarching (Donaustauf) Ren.	1.— 4. November	
Illkofen (Donaustauf) Ren.	10.—14. November	
Jesuitenmissionen:	Bärnau (Tirschenreuth) zum 2. Mal	
	Dingolfing (Dingolfing) zum 2. Mal	
	Hirschau (Hirschau) zum 2. Mal	
	Kemnath (Stadtkemnath)	
	Neustadt a. D. (Kelheim)	
	Rohr (Rottenburg)	

1868

Schnaittenbach (Hirschau) Ren.	23.—26. Februar	
Roding (Roding) zum 2. Mal	19.—29. April	5596
Steinberg (Frontenhausen)	15.—21. November	c. 420
Jesuitenmissionen:	Amberg (Amberg)	
	Beratzhausen (Laaber)	
	Kelheim (Kelheim)	
	Kirchentumbach (Stadtkemnath)	
	Langquaid (Rottenburg) zum 2. Mal	
	Schwarzhofen (Neunburg v. W.)	
	Windischeschenbach (Tirschenreuth)	
	Neuhausen (Altheim) zum 2. Mal	
	Pfreimd (Leuchtenberg) zum 2. Mal	

1869

Elisabethszell (Deggendorf)	4.—11. April	779
Prackebach (Unterviechtach) zum 2. Mal	4.—11. Juli	1373
Edenstetten (Deggendorf) zum 2. Mal	31. Oktober — 7. November	1424

Sießbach (Atting)	7.—14. November	894
Steinberg (Frontenhausen) Ren.		
Jesuitenmissionen:	Ensdorf (Hirschau) zum 2. Mal	
	Falkenstein (Pondorf)	
	Hahnbach (Hirschau)	
	Neunburg v. W. (Neunburg v. W.)	
	Rötz (Neunburg v. W.)	
	Theuern (Kelheim)	
	Hohenburg Fil. von Allersburg (Allersburg)	
	Vilseck (Kelheim) zum 2. Mal	
	Rohr (Rottenburg) Ren.	
	1870	
Elisabethszell (Pondorf) Ren.	17.—20. April	
Prackenbach (Unterviechtach) Ren.	24.—27. April	
Haselbach b. Bogen (Pondorf)	30. April — 8. Mai	1089
Sießbach (Atting) Ren.	30. Oktober — 2. November	
Jesuitenmissionen:	Bach Exp. v. Donaustauf (Donau- stauf) zum 2. Mal	
	Burglengenfeld (Schwandorf)	
	Donaustauf (Donaustauf) zum 2. Mal	
	Furth (Cham)	
	Tännesberg (Nabburg)	
	Schirmitz (Mainburg)	
	Tegernheim (Donaustauf)	
	Schambach (Pförling)	
Kapuzinermission:	1871	
Edenstetten (Deggendorf) Ren.	19.—22. Januar	
Pondorf b. Riedenburg (Pförling)	12.—21. März	671
Haselbach (Pondorf) Ren.	16.—19. April	
Aich (Deggendorf) zum 2. Mal	2.— 9. Juli	1579
Teunz (Nabburg) zum 2. Mal	15.—25. Oktober	1456
Haibach (Pondorf) zum 2. Mal		1018
Jesuitenmission:	Mallersdorf Fil. von Westen (Geisel- höring)	
	1872	
Loitzenkirchen (Dingolfing) Ren.	9.—12. Mai	
Aich (Deggendorf) Ren.	19.—21. Mai	
Mamming (Frontenhausen) zum 2. Mal	2.— 9. Juni	1718
Michelsneukirchen (Roding)	23.—30. Juni	967
March (Unterviechtach) zum 3. Mal	13.—20. Oktober	1067
Loiching (Deggendorf) zum 2. Mal	27. Oktober — 3. November	2429
Teisbach (Deggendorf)	27. Oktober — 3. November	1986
	1873	
Moosbach i. W. (Cham)		2429
Ottering (Geiselhöring)		1642
Teunz (Nabburg) Ren.		

In den Jahren 1844 bis 1873 hielten die Redemptoristen 155 Volksmissionen und 60 Renovationen, hinzukamen an drei Orten aus Anlaß eines Jubiläums Predigtzyklen, die ebenfalls die Missionsthemen behandelten, sowie an einer Stelle die dreitägigen Volksexerzitien und die Mission im Frauengefängnis zu Amberg. Insgesamt waren das 220 volksmissionarische Arbeiten. Innerhalb dieses Zeitraumes hielten die Jesuiten 44 Missionen und eine Renovation, die Kapuziner 10 Volksmissionen mit ebenfalls einer Renovation, während die Franziskaner nur im Jahre 1856 und 1857 je eine Volksmission im Bistum Regensburg durchführten. Somit wurden von 1844 bis 1873 insgesamt 211 Volksmissionen und 62 Missionserneuerungen in der Diözese Regensburg gehalten.

Im Laufe dieser Jahre wurde von den Redemptoristen an 19 Orten zweimal eine Volksmission durchgeführt. Nur in einer Pfarrei, und zwar in March, wurden während dieser dreißig Jahre drei Missionen gepredigt. Rechnet man die Volksmissionen der Jesuiten, Kapuziner und Franziskaner noch hinzu, so wurden in diesem Zeitraum an 32 Orten zwei Missionen gehalten. Damit wurden 179 Gemeinden, d. h. knapp 40 % des Bistums durch die Volksmission direkt erreicht. Bedenkt man aber die regelmäßig bezugte starke Teilnahme der Nachbarpfarreien an einer Mission, so wird dieser Prozentsatz bedeutend erhöht. Bei den Redemptoristenmissionen bildeten folgende Dekanate die Schwerpunkte. Dingolfing und Tirschenreuth mit je 15 Missionen, es folgen Deggendorf und Frontenhausen mit je 14, danach kommen Pondorf mit 13, Donaustauf und Geiselhöring mit je 11, Rottenburg und Pilsting mit je 10, Kelheim mit 9 und Cham sowie Hirschau mit je 8 Missionen. Weniger als fünf Missionen hatten die Dekanate Altheim, Atting, Geisenfeld, Laaber, Leuchtenberg, Mainburg, Schierling und Stadtkemnath. Im Dekanat Allersburg und Sulzbach fand nur je eine Mission statt, während im Landdekanat Regensburg keine einzige Volksmission gehalten wurde. Der eigentliche Schwerpunkt der Redemptoristenmissionen war also der südöstliche, oder niederbayerische Raum des Bistums, der durch die Dekanate Pondorf, Deggendorf, Pilsting, Dingolfing, Frontenhausen, Rottenburg und Geiselhöring gekennzeichnet ist. Mit Einschluß der Teilnahme aus den Nachbarpfarreien an der Volksmission einer Gemeinde dürfte dieses Gebiet von den Redemptoristenmissionen ganz erreicht worden sein. Dies war vor allem durch die Lage der beiden Missionshäuser Vilsbiburg und Niederachdorf bedingt. Die Zeit der stärksten Missionstätigkeit der Redemptoristen im Bistum Regensburg waren die Jahre 1852 bis 1858. Mit 69 Missionen und 21 Renovationen hielten die Patres in diesem Zeitraum fast die Hälfte aller Missionen und ein Drittel aller Renovationen, die sie von 1844 bis 1873 im Bistum durchführten. Das erste Missionsjahr hatte nur die eine Volksmission in Geiselhöring gebracht. Mit der staatlichen Verfügung vom 2. September 1844, durch welche die Bestimmungen über die Volksmissionen auch auf die Regierungsbezirke Oberpfalz und Regensburg sowie Schwaben und Neuburg ausgedehnt wurden, war die staatliche Voraussetzung für die Missionsarbeit im ganzen Bistum Regensburg gegeben. In den beiden folgenden Jahren 1845 und 1846 wurden von den Redemptoristen jeweils neun Missionen im Bistum gehalten. Die staatlichen Bestimmungen vom 5. Juni 1847¹²³ unterbrachen die Missions-

¹²³ Siehe oben S. 129.

tätigkeit, die erst seit 1851 in Bayern wieder in vollem Maß aufgenommen werden konnte. Mit 14 Missionen im Jahre 1853, je 12 in den Jahren 1854 und 1855, 9 im Jahre 1856 und 10 Missionen im Jahre 1857 erreichen die Redemptoristenmissionen im Bistum Regensburg ihren Höhepunkt. Von 1860 bis 1873 werden von den Redemptoristen nur mehr durchschnittlich 5 Volksmissionen im Jahr gehalten. Im Jahre 1853 begannen die Kapuziner mit zwei Missionen ihre Arbeit als Volksmissionare im Bistum Regensburg. Bis 1870 hielten sie dann aber nur 10 Missionen und 1 Renovation. Ihre eigentliche Volksmissionsarbeit begann mit den achtziger Jahren. So führten sie von 1882 bis 1914 allein im Bistum Regensburg 244 Missionen und Renovationen durch¹²⁴.

Die Jesuiten konnten wieder ihre erste Volksmission im Bistum Regensburg 1854 halten. Die Jahre 1867 bis 1870 waren in der Zeit bis zum Kulturkampf für ihre volksmissionarische Arbeit die erfolgreichsten. Sie konnten in diesen vier Jahren 29 Missionen und 1 Renovation im Bistum Regensburg halten. Predigten die Franziskaner in diesen Jahren nur zwei Volksmissionen, so zählt man im Bistum Regensburg in den Jahren 1881 bis 1914 38 Franziskanermissionen und 4 Renovationen¹²⁵.

Soweit in den Regensburger Ordinariatsakten und in den Hauschroniken Missionsberichte vorhanden sind¹²⁶, ergibt sich erwartungsgemäß auch für das Bistum Regensburg dasselbe Bild, das ausführlich für die Bistümer Passau und München und Freising beschrieben wurde. Absichten, Erwartungen und Erfolge der Volksmission lassen sich auch für das Bistum Regensburg mit den Worten eines Ordinariatserlasses vom 7. Dezember 1852 wiedergeben: „Wir können nicht umhin, hiebei die Pfarrvorstände unseres Bistums dringend zu ermahnen, in liebendem Erbarmen mit den ihnen anvertrauten Seelen dem geistlichen Wohle ihrer Gemeinden, wo es immer möglich ist, durch geistliche Missionen zu Hilfe zu kommen. Allgemein und begründet ist die Klage über das Umsichgreifen des Unglaubens und Sittenverderbens, der Zuchtlosigkeit, Rohheit und Verwilderung. Das vortrefflichste Mittel aber, dem Verderben Einhalt zu tun und wieder gläubigen und frommen Sinn in die Herzen zu pflanzen, sind unstreitig die Volksmissionen, durch welche böse Gewohnheiten ausgerottet, veraltete Feindschaften aufgehoben, Zurückerstattungen ungerechten Gutes bewirkt, vieljährige Ärgernisse entfernt werden. Niemand, der es mit dem Heile der Menschen, mit der Wohlfahrt der Kirche und des Staates aufrichtig meint, kann ungerührt bleiben, wenn er von den wunderbaren Wirkungen hört, welche die Volksmissionen allenthalben her-

¹²⁴ Matrikel 1916, 715 f.

¹²⁵ Ebd., 716.

¹²⁶ Missionsberichte finden sich in den jeweiligen Pfarrakten der ORR. Die einzelnen Pfarreien führen einen eigenen Akt: Volksmissionen. Nicht in allen entsprechenden Pfarrakten finden sich Berichte über die damaligen Volksmissionen. Die meisten der vorhandenen Missionsberichte sind sehr kurz und wie nach einem vorliegenden Schema verfaßt und darum nicht sehr ergiebig. Außer den Missionsberichten der Seelsorger an das Ordinariat liegen noch einige Berichte der Missionare in der Altöttinger Missionschronik vor. Für das Bistum Regensburg kommen hier nur die Jahre 1844 bis 1852 infrage, weil seit 1853 alle Missionen im Bistum Regensburg von den Klöstern in Vilsbiburg und Niederachdorf aus gehalten wurden. Die Hauschroniken von Vilsbiburg und Niederachdorf selbst sind verlorengegangen.

vorbringen, in den Städten wie auf dem Lande. Wie viele verhärtete Sünder werden wieder aufgeweckt, wie viele Menschen erhalten den Frieden des Herzens zurück, wie viele Seelen werden dem Himmel gewonnen, in wie mancher verkommenen Gemeinde wird der Grund geistiger Erneuerung gelegt¹²⁷. Es wird dann der Wunsch ausgesprochen, daß immer mehrere Pfarrer eines Dekanates oder größeren Bezirkes unmittelbar hintereinander für ihre Gemeinden Missionen abhalten lassen. Damit sollten nicht nur die Missionskosten vermindert, sondern vor allem die Missionserfolge weitreichender und tiefgreifender ausgebaut werden. Auch hier haben wir also das Bemühen, ein größeres, zusammenhängendes Gebiet möglichst gleichzeitig zu erfassen. Aus der Aufstellung der Missionen erkennt man, daß dieses Prinzip, das Bischof Hofstätter im Bistum Passau für einige Zeit zu einem regelrechten Missionssystem ausbauen konnte, teilweise auch im Bistum Regensburg verwirklicht wurde. Weiterhin war sich das Ordinariat bewußt, daß durch die Mission selbst nur ein Fundament gelegt werden konnte, auf dem der Pfarrer weiter aufbauen mußte. Als ein erfolgversprechendes Mittel, die Missionserfolge zu erhalten und zu vertiefen, sah man auch hier die Standesbündnisse an, die, vom Hl. Vater 1854 mit reichen Ablässen versehen, vom Bischof empfohlen und bei den meisten Missionen eingeführt oder neubelebt wurden¹²⁸. Das erwähnte Ordinariatsschreiben, das sich hauptsächlich auf die bis zu diesem Zeitpunkt eingereichten Missionsberichte stützt, gibt den Tenor und Hauptinhalt der Missionsberichte überhaupt wieder.

Eine eigentliche Vorbereitung auf die Mission gibt es in den weitaus meisten Fällen nicht. Nur ausnahmsweise hält der Pfarrer einige auf die Mission vorbereitende Predigten¹²⁹. Allgemein ist die große, meist im Verlauf der Mission sich steigernde Missionsteilnahme aus der Umgebung. Selbstverständlich ist die fast ausnahmslose Teilnahme der Pfarreibewohner selbst, auch dort, wo sich zuvor Widerstände gegen die Mission gezeigt hatten¹³⁰. Im Missionsbericht aus Leonberg wird die eifrige Beteiligung der Arbeiter der Maxhütte an der Mission eigens hervorgehoben¹³¹. Dort, wo die Beamten an den Predigten und am Sakramentenempfang teilnahmen, wird dies besonders lobend erwähnt¹³². Hierbei zeigt sich eine gewisse Skepsis der Geistlichen den Beamten gegenüber, unter denen sich viele sehr aufgeklärt und dem Religiösen gegenüber ablehnend gaben. Die wenigen, die in einer Pfarrei die Mission nicht mitmachten, galten als aufgeklärte Freigeister oder als total verkommene Subjekte. So heißt es z. B. im Missionsbericht aus Leonberg: „Nur wenige sogenannte Aufgeklärte nahmen keinen Anteil an den hinreißend rührenden Predigten, die allenthalben unter Tränen verschlungen

¹²⁷ OVbl, 1854, I, 4 f.

¹²⁸ Vgl. das Schreiben des Bischofs Valentin v. Riedel über die Bündnisse (9. Januar 1855), OVbl, 1855, VII, 5—8.

¹²⁹ So berichtet der Pfarrer von Griesbach Opf. von einer vierwöchigen Vorbereitung durch Predigten über den Zweck der Mission, ORR, Pfarrakten Griesbach Opf., Akt: Volksmissionen.

¹³⁰ Vgl. Griesbach Opf. Missionsbericht vom 20. November 1853; Pfeffenhausen, Missionsbericht vom 30. Oktober 1860. Beide in der ORR.

¹³¹ Leonberg, Missionsbericht vom 10. März 1867, ORR.

¹³² Vilseck, Missionsbericht vom 10. Dezember 1858, ORR; Parsberg, Allersburg, RPAG ChrAO III, 141.

wurden¹³³. Bei der Mission in Elsendorf gingen alle bis auf ungefähr zehn zu den Sakramenten¹³⁴, und im Bericht aus Griesbach heißt es, daß es mit Ausnahme des Forstpersonals wohl keinen in der Gemeinde gibt, der nicht die Mission mitgemacht hat und zu den Sakramenten gegangen ist¹³⁵. Wie üblich werden auch hier bei den Missionen fast ausnahmslos Generalbeichten abgelegt.

Bei den Predigten stießen die Standeslehren auf ein besonderes Interesse¹³⁶. Im Bericht aus Elsendorf heißt es dann, daß die Predigten nicht im Geringsten einseitig, übertrieben oder überspannt waren, sondern vielmehr von Kenntnis und Klugheit sowie von tiefer Wissenschaft und Frömmigkeit zeugten. Die Tatsache, daß mehrere Pfarrkinder sich den Inhalt der Predigten so gut sie konnten aufschrieben, beweist den großen Eindruck und Einfluß, den dieselben auf die Gläubigen ausübten. Allgemein waren die Achtung, Bewunderung und Begeisterung, die man den Missionaren gegenüber hatte, und Pfarrer Joseph Rauch von Oberviechtach spricht aus, was in den Missionsberichten aus dem Bistum Passau immer wieder zum Ausdruck kam, nämlich das Lob über den unermüdlichen Eifer der Missionare. „Pünktlich um 4 Uhr morgens begannen sie ihre Andachten, dann ihre Arbeiten . . . Man kann sich nicht genug wundern über ihre Geduld, Anstrengungen, opferwillige Ausdauer“¹³⁷.

Von der Mission aus Oberviechtach wird dann auch eine Begebenheit erzählt, welche die für das seelische Leben etwas „überhitzte Atmosphäre“ während einer Mission aufzeigt. „Ein Jüngling aus der Pfarrei Weiding, der schon öfters in Wahnsinn verfiel, hatte sich am Mittwoch, den 14. Juli, in der Kirche hinter dem Hochaltar verborgen gehalten, woselbst er gerade unter der Standrede an die ledigen Weibspersonen, die ihre Generalkommunion hatten, ein Gestampf begann und mit tiefem Baß ein unterirdisches Rufen simulieren wollte, worüber die timiden Weibsbilder erschracken, in geräuschvolle Unruhe gerieten und aus der Kirche verlangten. Nach gewaltloser Entfernung dieses Menschen begann das Hochamt, und alles überließ sich wieder der Ruhe und Andacht“¹³⁸.

Auch bei den Missionen im Bistum Regensburg finden wir Zeugnisse eines außergewöhnlichen Eifers der Gläubigen. So wird z. B. von der Volksmission in Parsberg und Allersburg (1851) berichtet, daß manche Leute acht Tage lang vor den Beichtstühlen ausharrten, um dann endlich an die Reihe zu kommen¹³⁹. Die sehr gute Disposition der Männer bei der Mission in Ergoldsbach (1852) meinten die Patres daraus erschließen zu können, daß sich „viele Männer gleich beim Eingang in das Beichtzimmer auf die Knie warfen und dann so zum Beichtstuhl hinrutschten“¹⁴⁰. Von den fünf Missionen, die im

¹³³ Leonberg, Missionsbericht vom 10. März 1867, ORR. Nicht selten sprechen die damaligen Missionsberichte davon, daß bei den Predigten und im Beichtstuhl die Gläubigen von Tränen und lautem Schluchzen überwältigt wurden.

¹³⁴ Elsendorf, Missionsbericht vom 1. Juli 1858, ORR.

¹³⁵ Griesbach Opf., Missionsbericht vom 20. November 1853, ORR.

¹³⁶ Vgl. z. B. Missionsbericht aus Elsendorf, a. a. O.

¹³⁷ Oberviechtach, Missionsbericht vom 6. August 1858, ORR.

¹³⁸ Ebd.

¹³⁹ RPAG ChrAÖ, III, 147.

¹⁴⁰ Ebd., 150.

Laufe des Sommers 1845 in Roding, Walderbach, Stamsried, Zell und Penting gehalten wurden, heißt es: „Diese fünf Missionen gehörten zu den ausgezeichnetsten, die je gehalten worden waren, und das Volk zeigte eine Begeisterung und Teilnahme, die man sonst nur bei südlichen Völkern zu sehen gewohnt ist“¹⁴¹. Der Andrang zu der Mission in Stamsried war so groß, daß sämtliche Predigten auf dem Marktplatz gehalten werden mußten, und die Anzahl der Zuhörer oft auf 15—16 000 geschätzt wurde¹⁴². Vom 14. bis 21. März 1852 hielten zwei Patres bei 350 Frauen im Gefängnis zu Amberg eine Mission. In der Altöttinger Missionschronik wird darüber berichtet: „Die Zerknirschung war eine so große, daß der Prediger nicht mehr verstanden wurde“. Alle bis auf drei legten Generalbeichten ab. „Diese unglücklichen Geschöpfe waren von dem Glück der Mission so begeistert, daß sie wöchentlich einen Kreuzer von der spärlichen Kost sich absparten, um in späterer Zeit wieder eine Mission für die Anstalt halten lassen zu können“¹⁴³. Auch für das Bistum Regensburg zeigt es sich, daß die ersten Missionsjahre und die fünfziger Jahre die Zeit einer geradezu überschwenglichen Missionsbegeisterung und -bewegung waren. Vor allem der Rückgang der Anzahl jährlicher Missionen bewies dann, daß die Anziehungskraft eines faszinierend Neuen und einer starken, religiösen Erlebnisbereitung zurückgegangen war¹⁴⁴. Die Missionsberichte werden merklich kürzer und nüchterner und begnügen sich oft mit der Feststellung jener sich durchhaltenden Tatsache, daß die Missionen gut besucht sind.

Als Erfolge und Früchte der Volksmissionen werden auch hier, wie in den Berichten aus den Bistümern Passau und München und Freising, immer wieder dieselben Erfahrungen angeführt: Restitutionen ungerecht erworbenen Gutes, Beendigung tief eingewurzelter Feindschaften, Aufgabe von langjährigen Ärgernissen und „sündhaften Bekanntschaften“¹⁴⁵, vorübergehende Einschränkung des Wirtshausbesuches, Boykott der Tanzbelustigungen, vor allem durch die in den Bündnissen zusammengefaßte Jugend, bessere Erfüllung der Aufsichtspflicht der Eltern und Dienstherrn über Kinder und Angestellte, vereinzelt Bekehrungen „langjähriger Sünder“, größerer Eifer der Gemeinde im Gebetsleben, Gottesdienstbesuch und Sakramentenempfang sowie Gründung und Erweiterung von Standesbündnissen zur Vertiefung und Erhaltung der Missionserfolge¹⁴⁶. Nun aber geben diese Berichte ein Urteil

¹⁴¹ Ebd., 130.

¹⁴² Ebd. Stamsried selbst hatte damals gut 3000 Einwohner.

¹⁴³ RPAG ChrAO, III, 150.

¹⁴⁴ So schrieb z. B. der Pfarrer von Griesbach Ndb. am 11. Oktober 1858 an das Ordinariat, daß er eine Mission abhalten lassen möchte, und zwar „weil die PP Redemptoristen ob ihrer in der hiesigen Umgebung schon zu häufig gehaltenen Missionen den früheren Effekt nicht mehr erzielen, durch die hierorts noch unbekanntenen Capuziner, deren Missionstätigkeit in neuester Zeit wieder allenthalben gerühmt wird“. ORR, Pfarrakten Griesbach Ndb., Akt: Volksmissionen.

¹⁴⁵ Im Bericht über die Mission in Stamsried heißt es da z. B. „Vieljährige Adulterien und konkubinarische Verhältnisse sind aufgegeben“ RPAG ChrAO, III, 130.

¹⁴⁶ Vgl. die Missionsberichte aus Stamsried, Parsberg, Allersburg, RPAG ChrAO, III, 130 f.; 147. Ferner die Berichte an das Ordinariat aus den Pfarreien: Geiselhöring, Dingolfing, Schwandorf, March, Griesbach Opf., Neuhausen bei Metten, Elsendorf, Wallersdorf, Edenstetten, Vilseck, Pfeffenhausen, Oberviechtach, Fichtelberg,

über Wirkung und Erfolg aus der Sicht einiger Wochen oder Monate nach der Mission. Kann man aber von einem Einfluß der Volksmissionen durch längere Zeit hin sprechen?

In der schon erwähnten Pfarrbeschreibung von 1860 gab es auch einen Abschnitt über etwaige Durchführung von Missionen in der Gemeinde und deren Auswirkungen und Erfolge auf das Leben der Pfarrei. Für viele Pfarreien wird nun ein über Jahre hin wirkender Einfluß der Missionen und der während dieser Zeit erfahrenen Erlebnisse bezeugt¹⁴⁷. Man wird dies für die damalige Zeit, besonders in den ländlichen Gebieten, die den Hauptraum des Bistums bildeten, durchaus zugestehen müssen. So schreibt der Pfarrer von Hohenthau in der Oberpfalz, daß „die moralischen Wirkungen“ der 1855 gehaltenen Mission „noch immer bemerkbar“ seien. Ähnlich äußert sich der Pfarrer von Kirchberg bei Landshut, wo 1852 eine Volksmission gehalten worden war.

Der Pfarrer von Reißing meint, daß die Früchte der von den Redemptoristen im Jahre 1845 gehaltenen Mission „großartig und nachhaltig waren“¹⁴⁸. Auch der Pfarrer von Walderbach, wo 1845 eine Volksmission gewesen war, schreibt, daß die Mission bei allgemeiner Beteiligung die besten Früchte getragen hat, „welche noch heutzutage spürbar sind“. Aus Parsberg heißt es, daß die Früchte wahrer und aufrichtiger Bekehrung außerordentlich waren. „Noch heute verdanken einige die Besserung ihres Lebens und die Beruhigung ihres Gewissens der Mission“. Pfarrer Joseph Geiger von March berichtet, daß nach der ersten Mission im Jahre 1852 die monatliche Standeskommunion in der Pfarrei eingeführt worden sei, wobei sich die verheirateten Frauen, die Mädchen, die Ehemänner und die unverheirateten Männer an den einzelnen Sonntagen des Monats abwechseln. Er muß aber dann zugeben, daß mit der Zeit immer weniger zur Beicht gekommen seien, so daß jetzt fast immer dieselben an allen Sonn- und Feiertagen zu den Sakramenten gingen, von denen die meisten Frauen seien. Ihre Zahl sei nicht übermäßig groß, so daß man noch während des Pfarrgottesdienstes mit dem Beichtstühlen fertig werde. „Nur an einigen Bruderschaftsfesten dauert der Beichtstuhl bis 12 Uhr“. Bei 859 Kommunikanten in seiner Pfarrei würden jährlich 7000 Hostien gebraucht. Auch der Pfarrer von Pullach bezeugt eine Zunahme der frequentia sacramentorum durch die im Jahre 1846 gehaltene Redemptoristenmission. Ebenso seien seit 1846 ein Triduum während der drei Faschings-tage und die jährlichen Fastenpredigten in seiner Pfarrei eingeführt worden.

Aus Elsendorf heißt es, daß seit den beiden Missionen in den Jahren 1847 und 1858 die meisten Gläubigen nun alle vier bis acht Wochen zu den Sakramenten gehen. Eine Zunahme des Sakramentenempfanges bezeugt ebenfalls der Pfarrer von Pleystein, wo im Jahre 1856 eine Redemptoristenmission gehalten worden war. Und der Pfarrer von Rottenburg schreibt, daß man

Leonberg, Bubach a. Forst, Roding, jeweils in den Pfarrakten der ORR im Einzelakt: Volksmissionen.

¹⁴⁷ Alle folgenden Angaben und Zitat sind aus den entsprechenden Pfarrakten im ORR, und zwar jeweils aus dem Akt: Pfarrbeschreibung.

¹⁴⁸ Pfarrer Joseph Obelt war seit 1844 Pfarrer in Reißing, so daß er die erwähnte Mission selbst mitgemacht hatte. Über die vom 11.—25. Mai 1856 gehaltene Jesuitenmission schreibt er: „Diese ging sozusagen spurlos in ihren Wirkungen vorüber“. ORR, Pfarrakten Reißing, Akt: Pfarrbeschreibung.

sich noch heute bei den Beichten einzelner von der Fruchtbarkeit der 1852 stattgefundenen Volksmission überzeugen kann. Der Pfarrer von Plattling kommt beim Vergleich der 1846 und 1853 gehaltenen Missionen zum Schluß, daß der Erfolg der ersten auffallender gewesen sei. So sei z. B. im Jahre nach der ersten Mission die Zahl der unehelichen Kinder um die Hälfte zurückgegangen. „Infolge der Mission sind seit der Zeit schon einige ganz zerknirscht gestorben und dankten auf dem Sterbebett noch dem Pfarrer für diese Gnade der hl. Mission“. Das Urteil aus Falkenberg vom Jahre 1860 über die 1846 und 1858 in der Pfarrei gepredigten Redemptoristenmissionen lautet: „Die erste trug mehr auffallende, weil noch neu, die zweite mehr stille, aber andauerndere Früchte“. Der Pfarrer aus Windberg urteilt recht allgemein über die im Jahre 1859 gehaltene Mission, von der er sagt, daß während derselben „alle Pfarrkinder reumütig beichteten und ein bußfertiges Leben angingen“.

Von der 1856 in Sulzbach gehaltenen Redemptoristenmission heißt es: „Die ursprünglichen Wirkungen berechtigen zu den schönsten Hoffnungen, doch die Zeit hat aller Pflege ungeachtet vieles wieder verwischt“. Auch der Pfarrer von Zell bedauert im Rückblick auf die im Jahre 1845 gehaltenen Mission, „daß nicht alle bei dem, was sie so heilsam beschlossen und anfangen, ausgeharrt haben“. Und der Pfarrer aus Wondreb, wo im Jahre 1853 Mission war, urteilt: „Die Mission hat hier, wie die Menschen überhaupt, mehr das Böse momentan hemmend als die Masse des Volkes reformierend gewirkt“. „Die Besseren sind im Guten gestärkt, die Schlechten sind augenblicklich erschreckt und gerührt, aber nicht gebessert worden“, schreibt der Pfarrer von Schönsee über die im Jahre 1856 in seiner Pfarrei durchgeführten Mission. Daß die anfangs erfreulichen Wirkungen der Mission nicht nachhaltig waren, äußern auch die Seelsorger von Pilsting (1846 Mission), Pfatter (1845 Mission) und Mähring (1853). Im letzteren Fall wird die Schuld dafür darin gesehen, daß die Mission weder gut vorbereitet war, noch nachgearbeitet wurde.

Der Pfarrer von Penting, der seit 1851 in der Gemeinde tätig ist, konnte bei seinem Pfarrantritt keine Früchte von der im Jahre 1845 gehaltenen Volksmission vorfinden. Auch der Pfarrer Michael Roiger von Hofdorf in Niederbayern spricht der im Jahre 1853 in seiner Gemeinde gehaltenen Mission keine besondere Wirkung zu. „Die Ursache der Fruchtlosigkeit war der Mangel sorgfältiger Bewahrung der erlangten Gnade und eifriger Mitwirkung mit derselben von seiten der Pfarrkinder, zum Teil das Haschen der Missionsprediger nach äußeren Effekten, nach Ruhm und Verherrlichung in den öffentlichen Blättern“. Aus Feldkirchen heißt es, daß die Wirkungen der 1856 durchgeführten Mission sich wieder verloren hätten, und es nun schlechter als zuvor in der Gemeinde sei.

Die Seelsorger von Kirchberg bei Landshut, March, Schönsee und Vilseck geben in der Pfarrbeschreibung als besonderen Erfolg der Mission und als Mittel für die Festigung der Missionsergebnisse die Standesbündnisse an. Aber auch im Bistum Regensburg ergaben sich für diese Bündnisse und Vereine, vor allem für die der Jugend, die bei der Methode der Volksmission und bei der Abhandlung über die Missionen in den Bistümern Passau und München und Freising ausführlicher beschrieben und zu erklären versuchten Schwierigkeiten und Zerfallserscheinungen¹⁴⁹. Nicht selten waren frömmelnder

¹⁴⁹ Siehe oben S. 246 ff., 275.

Übereifer, unnatürliche Übertreibungen, ein sich abkapselnder Partikularismus und ein überhebliches Erwählungsbewußtsein die Ursachen dafür. So berichtet z. B. der Pfarrer von Walderbach, daß das Jungfrauenbündnis in „Unbändigkeit“ ausartete, und „die ewigen Angebereien, Eifersuchteleien, Einschmeicheleien und das Mitregieren der Pfarrei“ einen solchen Grad erreichten, daß die Auflösung des Bündnisses notwendig wurde¹⁵⁰. Im Jahre 1913 gab es darum nur mehr einen „Jünglingsbund“, und zwar in der Pfarrei Prackenbach. Jungfrauenbündnisse bestanden hingegen zu dieser Zeit noch in 16 Pfarreien des Bistums¹⁵¹. An Stelle dieser Jugendbündnisse verbreiteten sich auch im Bistum Regensburg die zu Beginn des 20. Jahrhunderts gegründeten männliche und weibliche Jugendvereine sowie die Burschenvereine¹⁵². Auch erfuhren zu Beginn des Jahrhunderts die Marianischen Kongregationen im Bistum Regensburg eine starke Neubelebung¹⁵³. Nach den Urteilen und Zeugnissen der Pfarrgeistlichkeit und der Volksmissionare wird man also auch im Bistum Regensburg dem größten Teil der damaligen Volksmissionen eine nicht immer leicht genau zu bestimmende, aber auch nicht zu unterschätzende positive Wirkung über einen längeren Zeitraum zuschreiben können. Auch im Bistum Regensburg wurde das Wirken der Redemptoristen und ihr Einfluß durch die Wallfahrtsseelsorge in Vilsbiburg und Niederachdorf, durch die zahlreichen und regelmäßigen Seelsorgsaushilfen sowie durch eine intensive Exerzientätigkeit¹⁵⁴ ausgeweitet und vertieft.

Fehlt es auch nicht an skeptischen Urteilen über die Volksmissionen, so bilden sie doch eine zahlenmäßig geringe Ausnahme, während die zustimmenden und begeisterten Stellungnahmen zu dieser Form außerordentlicher Seelsorge bei weitem überwiegen. Die Redemptoristen, die in der Durchführung von Volksmissionen ihre Hauptaufgabe und vordringlichste Arbeit sahen, hatten auch im Bistum Regensburg von 1844 bis zum Beginn des Kulturkampfes im Vergleich zu den anderen Seelsorgsorden weitaus die meisten Missionen und Renovationen gepredigt. Nach Beendigung des Kulturkampfes konnten die Redemptoristen im Jahre 1892 die für sie spezifische Seelsorgsarbeit mit den Missionen in den Pfarreien Neuhausen bei Metten, Wallersdorf und Wetzelsberg auch wieder im Bistum Regensburg aufnehmen¹⁵⁵.

Zum Schluß dieses Abschnittes sei noch der Plan erwähnt, nach welchem sich im Bistum Regensburg eine Gemeinschaft von Weltpriestern zur Durchführung von Exerzitien und Volksmissionen konstituieren sollte. Auf der ersten deutschen Bischofskonferenz vom 22. Oktober bis zum 16. November 1848 in Würzburg hatte man die Gründung von Priestergemeinschaften zur Übernahme von außerordentlichen Seelsorgsarbeiten gewünscht und ange-regt¹⁵⁶. Auf diese Anregung hin richtete Bischof Valentin von Riedel am

¹⁵⁰ ORR, Pfarrakten Walderbach, Akt: Pfarrbeschreibung.

¹⁵¹ Matrikel 1916, 708.

¹⁵² Ebd., 709 f.

¹⁵³ Ebd., 704 f.

¹⁵⁴ So wurden z. B. von 1842—1856 im Bistum von den Redemptoristen 12 Exerzientienkurse für Priester, 12 für Ordensmänner, 6 für Schwestern und ein Kurs für Studenten gehalten. RPAG, Akt: Exerzitien.

¹⁵⁵ Matrikel 1916, 714.

¹⁵⁶ Siehe oben S. 162 ff.

15. Dezember 1848 ein Schreiben folgenden Inhaltes an seinen Klerus¹⁵⁷, in dem er alle daran interessierten Priester bittet, sich zur Durchführung von Exerzitien und Volksmissionen zur Verfügung zu stellen. Die infragekommenden Geistlichen sollen diese Arbeit neben ihrer gewohnten Seelsorge ausführen. Nur für einen bestimmten Zeitraum der Vorbereitung sollen sie aus der ordentlichen Pfarrseelsorge genommen werden, um sich unter entsprechenden Führung durch Studium und praktische Übungen auf ihre neuen Aufgaben vorzubereiten. Wegen des „fortdauernden Priestermangels“ im Bistum sollen am Anfang aus den sich meldenden Kandidaten nur fünf oder sechs mit dieser gemeinsamen Vorbereitung in einigen vom Priesterseminar in Regensburg zur Verfügung gestellten Räumen beginnen. Diejenigen, die sich für diese Arbeit melden, vorerst aber noch in der ordentlichen Seelsorge unentbehrlich sind, werden vom Ordinariat durch konkrete Studienanweisungen mehr indirekt auf die später zu übernehmende Tätigkeit vorbereitet. Alle aber, welche die ordentliche Vorbereitungszeit hinter sich haben, kehren in ihre bisherige Seelsorgsarbeit zurück, bereit, auf Anordnung des Bischofs die Leitung von Exerzitien und die Durchführung von Volksmissionen zu übernehmen. Nach Beendigung dieser Arbeiten übernehmen sie wieder ihren Dienst in der Pfarrei. Diese Priester sollen untereinander möglichst verbunden sein. Deswegen werden sie „einen Verein bilden, indem sie nach bestimmten Vorschriften sich richten, wie auch von Zeit zu Zeit zusammenkommen, um in guter Richtung sich zu erhalten und den Eifer in Gebet, Studium und Seelsorge zu beleben“¹⁵⁸. Nach wie vor gehören sie aber dem Diözesanklerus an. Auch solche Priester, die nicht bei Volksmissionen eingesetzt werden wollen, können auf ausdrücklichen Wunsch dieser Priestervereinigung beitreten. Während der Zeit der Vorbereitung, der regelmäßigen Weiterbildung und der Durchführung von Exerzitien und Missionen wird die Diözese den Unterhalt der entsprechenden Priester übernehmen. Ebenso werden sie auf Kosten des Bistums mit allem für diese Tätigkeit Notwendigem versehen. Zum Schluß betont der Bischof, daß durch diese Priestervereinigung die anderen Seelsorger in keiner Weise zurückgesetzt werden, vielmehr soll neben einem vertieften Streben, „sein eigenes Heil zu wirken und möglichst vielen Seelen zu nützen“, bewiesen werden, „daß auch der Säkularklerus durchaus imstande sei, jenem dem apostolischen Wirken näher kommende Berufe der Missionen für Priester und Volk zu genügen“¹⁵⁹.

Die Zeitschrift „Der Katholik“, die unter dem 1. Januar 1849 eine ausführliche Mitteilung über dieses bischöfliche Schreiben gebracht hatte¹⁶⁰, berichtete unter dem 20. Februar, daß sich vor einigen Tagen mehrere Diözesanpriester in Regensburg versammelt hätten, um die Gründung dieser Priestervereinigung zu besprechen. Außer der wachsenden Bedeutung der Volksmissionen, deren Durchführung sie sich ebenfalls widmen wollen, hoben sie die Notwendigkeit hervor, Spezialaufgaben innerhalb der Seelsorge zu übernehmen. Die besondere Verfügbarkeit für besondere Zwecke bei betont äußerer Genügsamkeit soll das Merkmal dieser Priestergemeinschaft sein. Dabei wol-

¹⁵⁷ J. Lipf, 539 f.

¹⁵⁸ Ebd., 540.

¹⁵⁹ Ebd.

¹⁶⁰ „Der Katholik“ 29 (1849) 36.

len sie sich in besonderer Weise der Armen und des Proletariats annehmen. Die Mitglieder verpflichten sich ebenfalls zur wissenschaftlichen Weiterbildung, um den verschiedenen Anforderungen der Zeit entsprechen zu können. Mit Ausnahme der Einführungs- und Weiterbildungszeit ist nicht an ein gemeinschaftliches Leben gedacht, wohl will man zur Erhaltung und Förderung der gemeinsamen Ideale „in gegenseitiger Verbindung“ leben und häufig zu Treffen zusammenkommen. Alle Grundsätze will man in einer gemeinsamen Lebensregel festlegen und sich zu deren Beobachtung durch Ablegung der drei einfachen Gelübde verpflichten, ohne jedoch den juristischen Status des Diözesanpriesters aufzugeben. Nach Ostern 1849 wolle man mit der praktischen Verwirklichung beginnen¹⁶¹.

Zur Verwirklichung dieses Vorhabens ist es aber nie gekommen. Man hatte erkannt, daß für die Anforderungen der Zeit an die Seelsorge die ordentliche Pfarrseelsorge allein nicht mehr ausreichte. Das Wirken der Seelsorgsorden, besonders in den Exerzitien und Volksmissionen, wirkte beispielhaft auf das Seelsorgsinteresse jener Geistlichen, die auf die neuen Situationen und Zeitprobleme eine vom Priester zu verwirklichende Antwort suchten. Woran die Ausführung dieses schon ins Konkrete gehenden Planes gescheitert ist, kann mit Sicherheit nicht gesagt werden. Die Schwierigkeit, solche gemeinsamen Ideale in der tatsächlichen Vereinzelung und nicht auch in einem gemeinschaftlichen Leben verwirklichen zu wollen, wird grundlegend gewesen sein. Nicht zuletzt wird innerhalb des Diözesanklerus die alleinige Festlegung auf langbewährten Formen der ordentlichen Pfarrseelsorger stärker gewesen sein als der Versuch einzelner, auch neue Wege zu gehen. Erst recht war für den einzelnen die Durchführung der Pfarrseelsorge und einer wirksamen „Spezialseelsorge“ nicht möglich. Aus dieser Situation heraus versteht man, daß damals relativ viele Diözesanpriester z. B. bei den Redemptoristen eintraten. So haben die Redemptoristen vor allem durch die Exerzitien und die Volksmissionen sicherlich einen Einfluß auf das Seelsorgsinteresse und die Entwicklung der Seelsorgsformen innerhalb des Diözesanklerus ausgeübt.

3) Bruderschaften und Volksmission

Von großer Bedeutung für das religiöse Leben wurden im 19. Jahrhundert wieder die Bruderschaften. So ergaben sich hier manche Berührungspunkte und Gemeinsamkeiten mit den Absichten und Wirkungen der Volksmissionen.

Gerade im Bistum Regensburg sollten die Bruderschaften seit der Mitte des Jahrhunderts noch einmal eine große Blütezeit erleben. Bischof Ignatius von Senestrey führte auf Grund der päpstlichen Reskripte vom 23. August 1861 und vom 18. September 1862 in den Jahren 1862 bis 1874 eine umfassende Reorganisierung der Bruderschaften in seinem Bistum durch. Fällt schon in den Pfarrbeschreibungen des Jahres 1860 die Vielzahl der Bruderschaften in den einzelnen Pfarreien auf, so steigerte die Reorganisation im beträchtlichen Ausmaß den Einfluß des Bruderschaftswesen auf das religiöse Leben des Volkes. Durch die Verpflichtung zu privaten und gemeinsamen Frömmigkeitsübungen sowie zu Werken christlicher Nächstenliebe ging es den Mitgliedern der Bruderschaft um die Vertiefung des religiösen Lebens

¹⁶¹ Ebd., 148.

und um die Förderung der eigenen Vervollkommnung. Zu den ältesten Bruderschaften im Bistum Regensburg zählten die ‚acht Bruderschaften des hl. Wolfgang‘ (octo fraternitates S. Wolfgangi)¹⁶², die Allerseelenbruderschaft, die vor 1615 Wolfgangbruderschaft hieß, die von den Karmelitern verbreitete Skapulierbruderschaft, die von den Dominikanern geförderte Rosenkranzbruderschaft sowie die von den Serviten verbreitete Sieben-Schmerzenbruderschaft. Diese letztgenannten waren seit dem Ende des 17. Jahrhunderts und wieder im 19. Jahrhundert im Bistum Regensburg weit verbreitet. Seit dem 13. Jahrhundert gab es in der Diözese Dreifaltigkeits- und Namen-Jesu-Bruderschaften, und seit dem 15. Jahrhundert wurden verschiedene Sebastiansbruderschaften gegründet. Zur Verehrung des Allerheiligsten Altarssakramentes waren die Corporis-Christi Bruderschaften und die Bruderschaft zur ewigen Anbetung gegründet worden. Erste war im 16. Jahrhundert in Rom errichtet worden und fand seit dem 17. Jahrhundert im Bistum Regensburg starke Verbreitung, die andere wurde durch apostolische Schreiben vom 7. Juli und 7. September 1674 empfohlen und danach in vielen Pfarreien des Bistums eingeführt¹⁶³.

Die Zeit von der Mitte des 17. bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts kann als die eigentliche Blütezeit der Bruderschaften bezeichnet werden. Nur die bedeutenderen der alten oder neuen Bruderschaften, die in dieser Zeit in verschiedenen Pfarreien des Bistums eingeführt oder reorganisiert wurden, seien genannt: Gut-Tod- oder Todesangst Christi Bruderschaft, verschiedene Marienbruderschaften, Michaelsbruderschaft, Bruderschaften zu Ehren folgender Heiliger: Josef, Barbara, Anna, Florian, Sebastian, Georg, Nepomuk, Franz Xaver, Isidor und Notburga, Martin und Wendelin. Im 19. Jahrhundert wurden in sehr vielen Pfarreien die Herz-Jesu und die Herz-Mariä-Bruderschaft sowie ‚Lebendige Rosenkranz-‘ und Apostolats-Gebetsvereinigungen eingeführt.

Diese Vielzahl von Bruderschaften wurden nun, soweit sie nicht mehr lebendig waren, vom Bischof v. Senestrey zu neuem Leben erweckt¹⁶⁴. Die am weitesten verbreiteten Bruderschaften waren die eucharistischen, marianischen und die Armenseelenbruderschaften¹⁶⁵. Sowohl der dadurch gegebene theologische Gehalt, wie auch die von den Bruderschaften gepflegten Frömmigkeitsübungen standen im Zusammenhang und weithin in Übereinstimmung mit den Hauptaussagen und Andachtsformen der Volksmission. Dies gilt in besonderer Weise für die Redemptoristenmission. Der ernste und erschreckende Hinweis auf die Entscheidung im Tod und in den damit gegebenen ‚letzten Dingen‘; Maria als die Fürsprecherin und Vermittlerin der im Leiden und Sterben Christi uns Sündern geschenkten barmherzigen und erlösenden Liebe Gottes; die dichteste und wirksamste Gegenwart dieser rettenden Liebe Gottes im Sakrament des Altares; die erneute Wirksamkeit der Erlösung für den Sünder in der Beicht; das Wachsen und Erstarken der vom Menschen

¹⁶² Diese Bruderschaften sollen ihren Ursprung schon vor der Zeit des hl. Wolfgang haben (Wolfgang war 972—994 Bischof von Regensburg). Vgl. Matrikel 1916, 696. Zur Geschichte der Bruderschaften im Bistum vgl. ebd., 695—709.

¹⁶³ Ebd., 698, 701.

¹⁶⁴ Der auch im Bistum Regensburg weit verbreitete Dritte Orden des hl. Franziskus erfuhr durch die Konstitution Leos XIII. ‚Misericors Dei Filius‘ vom 30. Mai 1883 eine Neuregelung und dadurch erneute Lebenskraft.

¹⁶⁵ Matrikel 1916, 698.

wieder beantworteten Liebe Gottes in der Betrachtung dieser Liebe im Leiden und Sterben Christi und ihrer Gegenwart im Altarssakrament; die Verwirklichung der Liebe in einem christlichen Leben sowie die besonderer Notwendigkeit des Gebetes als die Voraussetzung der Beharrlichkeit, dies bildete den Inhalt und Aufbau der Redemptoristenmission. Diese Glaubensaussagen waren aber auch die theologischen Schwerpunkte der eucharistischen, marianischen und der Armenseelenbruderschaften, insofern man sie zusammengekommen betrachtet. So wird man in vielen Punkten von einer Entsprechung und Übereinstimmung zwischen Volksmission und den damals am stärksten verbreiteten Bruderschaften sprechen können, die einen großen Anteil an der Erhaltung und Vertiefung der spezifischen Missionsgedanken und Missionserfolge haben. Gerade wegen ihrer weiten Verbreitung und ihrer ständigen sowie abwechslungsreichen Beeinflussung des religiösen Lebens wird man die Wirkungen der Bruderschaften nicht unterschätzen dürfen. Die Bruderschaften hatten ihre eigenen Bruderschaftsfeste, -messen, -andachten, ihre eigenen Gottesdienst-, Gebets- und Apostolatsverpflichtungen.

Als Beispiel für die damalige Wirksamkeit einer Bruderschaft innerhalb einer Pfarrei gelte das Wirken der Herz-Mariä Bruderschaft in Schwandorf¹⁶⁶. Die Herz-Mariä Bruderschaft fand vor allem durch die Redemptoristenmissionen eine weite Verbreitung¹⁶⁷. Vorsteher der Bruderschaft ist der Pfarrer, dem die religiöse Leitung der Mitglieder anvertraut ist. Die Aufnahme in sie geschieht durch die Eintragung ins Vereinsbuch. Das neue Mitglied erhält nun einen Aufnahmeschein und eine geweihte Medaille mit dem Bild der unbefleckten Empfängnis, den sogenannten „Gnadenpfennig“. Die Mitglieder der Bruderschaft verpflichten sich zu einem täglichen Ave Maria mit dem Zusatz „O Maria, du Zuflucht der Sünder, bitte für uns“. Die Bruderschaft betet insbesondere „für alle im Glauben von der katholischen Kirche getrennten Brüder und Schwestern, wo sie auch sein mögen; für alle, die noch nicht zum Christentum gelangt, sondern noch Heiden sind; für alle, die durch ein sündiges Leben die Gnade Gottes verloren und durch einen lasterhaften Wandel das Ärgernis und die Betrübnis der Familien und Gemeinden sind“¹⁶⁸. Alle ihre guten Werke mögen die Mitglieder „in Vereinigung mit dem hh. Herzen Mariä“ Gott für die Bekehrung der Sünder aufopfern. Für das gleiche Anliegen wird das häufige Gebet von kurzen Bittrufen und der Gebete des hl. Alfons v. Liguori zur Mutter Gottes „für alle Tage der Woche“ empfohlen. Weil die Mitglieder „vorzüglich durch den guten Zustand ihres eigenen Innern sich dem Schutz und die Fürsprache des hh. und unbefleckten Herzens

¹⁶⁶ Die Herz-Mariä Bruderschaft wurde in Schwandorf am 12. Januar 1845 eingeführt. Folgende Angaben aus: ORR, Pfarrakten Schwandorf, Akt: Bruderschaften und Vereine. Vgl. auch das 1868 in Paderborn herausgegebene Buch über die Herz-Mariä Bruderschaft, *Der große Verein vom hh. und unbefleckten Herzen Mariä zur Bekehrung der Sünder*, Paderborn 1868, bes. 112—151.

¹⁶⁷ Die Bruderschaft wurde durch Papst Benedikt XIV. am 7. März 1753 errichtet. Als sie am 16. Dezember 1836 in der Kirche U. L. Frau vom Siege in Paris eingeführt und am 24. April 1838 durch Breve Gregors XVI. zur Erzbruderschaft erhoben wurde, begann ihre große Verbreitung im 19. Jh. Über Gründung, Zweck, Statuten und Privilegien der Bruderschaft vgl., *Der große Verein . . .*, 11—151.

¹⁶⁸ Aus dem Bruderschaftsbüchlein, zit. nach ORR, Pfarrakten Schwandorf, Akt: Bruderschaften und Vereine.

Mariä verdienen“, sollen sie sich bemühen, „diese Herzensreinheit durch oftmaligen und würdigen Empfang der hl. Sakramente, namentlich an den Vereinsfesten, zu erhalten und zu erstreben“¹⁶⁹. Es wird den Mitgliedern geraten, wenigstens einmal im Monat zu den Sakramenten zu gehen. Zwei Haupt- oder Patroziniumsfeste feiert die Bruderschaft: das Fest des hh. Herzens Mariä, das am letzten Sonntag vor Septuagesima gefeiert wurde, und das Fest der Sieben Schmerzen Mariens am Freitag vor dem Palmsonntag. Besondere Bruderschaftsfeste sind der 1. Januar, Lichtmeß und das Fest der Unbefleckten Empfängnis, aber auch die anderen Muttergottestage gelten als Bruderschaftsfeste. Als Schutzheilige werden der hl. Joseph, Johannes der Täufer und Johannes der Evangelist „wegen ihrer besonders innigen Beziehung zu dem hh. Herzen Jesu“ verehrt, sodann der hl. Paulus, Augustinus und Maria Magdalena, „als die großen Meister und Patrone der Sündenbekehrung“.

An allen Sonn- und Festtagen war nach der Messe, nach der Vesper oder abends die Bruderschaftsandacht. Sie bestand aus Gebeten in den Anliegen der Bruderschaft und in einem kurzen Vortrag. In der Ansprache sollte nie „die Mitteilung irgendeiner auffallenden Gnade oder Gebetserhörung durch die seligste Jungfrau, und namentlich auf die Fürbitte des Herz Mariä Vereins“ fehlen¹⁷⁰. In Schwandorf galt die Salve-Andacht an allen Samstagen mit einer kurzen Predigt als Bruderschaftsandacht. An jedem Samstag wurde am Bruderschaftsaltar vor ausgesetztem Ciborium eine hl. Messe zelebriert. Hierzu waren nicht nur die Mitglieder, sondern alle Gläubigen mit dem besonderen Hinweis eingeladen, daß Gregor XVI. am 24. April 1838 „allen Gläubigen . . . für das Anhören dieser Vereinsmessen an Samstagen . . . jedesmal 500 Tage Ablass verliehen hat“¹⁷¹. An jedem ersten Sonntag im Monat wurde eine Messe für die Verstorbenen zelebriert. Am ersten Hauptfest sowie an Lichtmeß und am Fest der Unbefleckten Empfängnis wurde in Schwandorf eine Sakramentsprozession um die Kirche gehalten. An diesen Festen war auch für alle Mitglieder der Beicht- und Kommuniontag. An 39 verschiedenen Tagen im Jahr können die Mitglieder einen vollkommenen Ablass gewinnen, ebenso besitzen sie Privilegien für verschiedene unvollkommene Ablässe. Im großen Bruderschaftsbuch sind dann noch ausführlich „andere geistliche Vorteile dieses Vereins“ aufgezählt, worunter vor allem der Anteil „an allen Gebeten und Verdiensten von allen den Millionen Mitgliedern auf der ganzen Erde“ genannt ist¹⁷². Aber nicht nur diese Frömmigkeitsübungen, sondern auch die tätigen Werke der Nächstenliebe werden den Mitgliedern empfohlen.

Neben der Herz-Mariä Bruderschaft gab es in Schwandorf noch seit 1737 die Johann Nepomuk Bruderschaft, seit 1722 die Skapulierbruderschaft (1862 reorganisiert), seit dem 17. Jahrhundert die Corporis Christi Bruderschaft (1873 reorganisiert), seit 1889 den 3. Orden und seit 1893 den Verein der hl. Familie¹⁷³. Schwandorf bildet hierin keine Ausnahme, weitaus die meisten Pfarreien im Bistum hatten mehrere Bruderschaften¹⁷⁴. All die verschie-

¹⁶⁹ Der große Verein . . . , 118.

¹⁷⁰ Ebd., 121.

¹⁷¹ Ebd., 120.

¹⁷² Ebd., 126—151, 139.

¹⁷³ ORR, Pfarrakten Schwandorf, Akt: Bruderschaften und Vereine.

¹⁷⁴ Vgl. die Aufzählungen der verschiedenen Bruderschaften in den einzelnen

denen Bruderschaften waren wie die eben beschriebene aufgebaut: Gestufte Bruderschaftsfeste, Andachten, Predigten, intensives Gebetsleben, häufiger Sakramentenempfang, bewußtes sittliches Streben, bei welchem jeweils bestimmte Schwerpunkte gesetzt wurden. z. B. Bewahrung der standesgemäßen Keuschheit, Erfüllung bestimmter Standespflichten, christliche Lebensverantwortung aus dem Gedanken an den Tod, Sorge um ewiges Heil und zeitliches Wohlergehen der anderen, Pflege des Gemeinschaftssinnes. Ausgangspunkt und Grundlage der verschiedenen Bruderschaften war die Konzentrierung auf je verschiedene Personen und Ereignisse innerhalb der Heilsgeschichte. Allen gemeinsam war das Streben nach größerer Gottesverehrung und die Sorge um die eigene Vervollkommnung und Erlangung des Heiles. Die Struktur der Bruderschaften entsprach der Frömmigkeitsauffassung sowie den Gegebenheiten und Anforderungen einer ländlichen und kleinstädtischen Umwelt in der damaligen Zeit. Ihr fördernder Einfluß auf das christliche Leben war unbestreitbar, jedoch wird man ihre Gefahren und negativen Seiten ebenfalls sehen müssen. Hier sind zu nennen: die einseitige Betrachtung einer Gegebenheit innerhalb der ganzen Heilsordnung, und damit die Gefahr der Einseitigkeit und Isolierung vor dem größeren Zusammenhang; die Absonderung und Gruppenbildung innerhalb der Gemeinde; eine negative Haltung der Welt gegenüber, die aus einem starken Sündenbewußtsein und einer die Welt überspringenden und ausklammernden Jenseitssehnsucht entstand; ein Heilsindividualismus; eine auf eigene Gebete und Verdienste setzende ‚Werkheiligkeit‘. Auch hierbei ergeben sich Gemeinsamkeiten mit der damaligen Volksmission.

In ihren Grundlagen, Methode und Ausrichtung finden sich für das Wirken der Volksmissionen und der Bruderschaften manche Übereinstimmungen. Wegen ihrer größeren Verbreitung und ständigen Wirksamkeit hatten die Bruderschaften dort, wo sie lebendig waren, einen größeren Einfluß auf das christliche Leben des Volkes ausgeübt als die Volksmissionen. Bruderschaften und Volksmissionen erlebten im 19. Jahrhundert einen bedeutenden Aufschwung. Beide hatten aber sowohl Inhalt und Methode aus ihrer eigentlichen Blütezeit, der zweiten Hälfte des 17. und der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts übernommen. So entsprachen sie besonders den gesellschaftlichen, religiösen und kirchlichen Strukturen dieser Zeit. Eine zu starke Orientierung an die eigene Vergangenheit mußte darum für die Bruderschaften wie für die Volksmission eine Gefahr der Erstarrung sein. Die Bruderschaften waren nun ihrem Wesen nach zu sehr an ihre Entstehungszeit gebunden. Darum sollten sie nach einem kurzen Aufleben in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts endgültig ihre Bedeutung verlieren.

Für die Volksmission bleibt die Forderung nach der Anpassung an die sich wandelnde Zeit eine ihr bis heute aufgetragene und seit dem ersten Weltkrieg immer mehr erkannte Aufgabe.

Pfarreien und die Angaben über sie in den Pfarrbeschreibungen der Matrikelbücher von 1863 und 1916.

9. Kapitel: Der theologische Gehalt der bayerischen Redemptoristenmissionen im 19. Jahrhundert

1) Die von Alfons v. Liguori übernommene Thematik der Missionsverkündigung und ihre Behandlung bei den Redemptoristenmissionen in Bayern

Vom Anfang ihrer Missionstätigkeit an wußten sich die österreichischen und bayerischen Redemptoristen der alfonsianischen Missionsüberlieferung und ihrer Kodifizierung in den Missionskonstitutionen zur Ordensregel verpflichtet. Gleich im Jahre 1842 begann man von Altötting aus mit der Herausgabe einer deutschen Übersetzung der Werke des hl. Alfons, die mit Ausnahme der Moraltheologie und des „Homo Apostolicus“ bis 1846 von P. A. M. Hugues fertiggestellt und vom Verlag Manz in Regensburg herausgebracht wurde¹. Als 9. Band dieser Ausgabe erschienen im Jahre 1842 „Gesammelte Predigten des hl. Alphons Maria von Liguori“². Der erste Teil dieses Bandes enthält einen Jahreszyklus Sonntagspredigten, von denen Alfons einige als Missionspredigten empfiehlt³. Im zweiten Teil befinden sich jene Schriften des Heiligen, die ausschließlich über die Volksmission handeln⁴. Damit lag den Redemptoristen in Bayern im großen und ganzen die Missionstheorie des hl. Alfons, welche entscheidend von seiner eigenen Missionserfahrung geprägt worden war, vor. In den genannten Missionsbelehrungen befindet sich eine Übersicht über die in den Missionen behandelten Predigtthemen. Derzufolge werden folgende Predigten in angeführter Reihenfolge gehalten: Todsünde; Beicht; Tod; Gericht; Hölle; Muttergottes und Gebet. Diese Themen müssen unbedingt bei jeder Mission behandelt werden. Für die übrigen Predigten empfiehlt Alfons folgende Themen: Gottes Barmherzigkeit; geistliche und zeitliche Strafen der Sünden; göttlicher Gnadenruf; Wichtigkeit des Seelenheiles; Eitelkeit der zeitlichen Güter und Übel im Vergleich mit den ewigen Gütern und Übeln; Zahl der Sünden oder der Zustand des von Gott Verlassenwerdens; Unbußfertigkeit bis ans Ende; Ärgernis und zuletzt die Beharrlichkeit im Guten⁵. Die Konstitutionen von 1764 geben als zu behandelnde Predigtthemen an: Aufruf zur Buße; Notwendigkeit, sein Heil zu wirken (salutis operandae necessitas); Aufschub der Bekehrung; Todsünde; Tod; Gericht; Hölle; Ewigkeit; Gebet und Notwendigkeit der Fürsprache Mariens⁶.

¹ Vgl. M. De Meulemeester, I, 202 f.

² Weil es im Folgenden auf die Verwendung der Werke des hl. Alfons durch die bayerischen Redemptoristen ankommt, zitieren wir nach der jeweiligen deutschen Ausgabe.

Angaben über den italienischen Text vgl. im Quellenverzeichnis.

³ Gesammelte Predigten, I, 506—509.

⁴ „Vollständige praktische Belehrungen über die Übungen der Missionen“, in: Gesammelte Predigten, II, 124—340; „Von fünf Punkten, auf welche der Prediger das Volk bei den Missionen zum gemeinsamen Nutzen aufmerksam machen muß“. Ebd., 341—354. „Schreiben an einen befreundeten Ordensgeistlichen, worin der Verfasser darüber handelt, wie man auf apostolische Weise einfach und mit Vermeidung des erhabenen und verblühten Stiles predigen müsse“. Ebd., 360—405. „Schreiben an einen neugewählten Bischof, worin von dem großen geistlichen Nutzen gehandelt wird, der für's Volk aus den heiligen Missionen entspringt“. Ebd., 406—426.

⁵ Gesammelte Predigten, II, 268 f.

⁶ CRC, 56, Nr. 67.

Die Verkündigung innerhalb der Mission ist bei Alfons und nach den Konstitutionen klar unterschieden in Hauptpredigt und Katechese. Die Übungen der ‚vita devota‘ sind als Einführung und Einübung in christliches Gebets- und Frömmigkeitsleben im strengen Sinne des Worte der Verkündigung. Sie sind aber hinsichtlich der Missionsverkündigung insofern von entscheidender Bedeutung, als sie christologische und soteriologische Glaubenswahrheiten, die in Predigt und Katechese nicht eigenständig und ausdrücklich behandelt werden, in den Mittelpunkt stellen. Die Hauptpredigten bildeten mit ihrer Thematik der Sündenerkenntnis und Bekehrung den Kern der Mission.

Wenn Alfons auch als Gegenstand der katechetischen Unterweisung für die Erwachsenen die Geheimnisse des Glaubens, die Sakramente (bes. das Bußsakrament) und die Gebote Gottes und der Kirche nennt, so liegt doch bei ihm in der Missionskatechese der Schwerpunkt auf der Gebotenlehre in Hinblick auf eine gültige Missionsbeicht. Die Glaubenswahrheiten nach dem Aufbau des Glaubensbekenntnisses wurden kaum eigens und besonders behandelt⁷. Nach den Missionskonstitutionen soll der übliche Katechesenstoff in der Regel die Behandlung der zehn Gebote und ein praktischer Beicht- und Kommunionunterricht sein⁸. Den Kindern wurde bei Alfons selbst noch eher eine allgemeine Übersicht über den ganzen Katechismusstoff gegeben, wobei dann an entsprechender Stelle der Unterricht über Beicht und Kommunion ausführlicher gehalten wurde⁹. Hinsichtlich der Kinderkatechese bestimmen die Konstitutionen, daß die Dinge, die notwendig gewußt werden müssen (*res scitu necessarias*), gelehrt werden sollen. Ausdrücklich genannt werden die Vorbereitung auf Beicht und Kommunion sowie einige grundsätzliche Anweisungen für ein christliches Leben¹⁰. Zur Missionskatechese gehören ebenfalls die Standesunterweisungen. Nach Alfons und den Konstitutionen von 1764 gab es erst eine Art Standeslehre für die ledigen und für die verheirateten Frauen, die am Nachmittag des jeweiligen Generalkommuniontages gegeben wurde¹¹.

Der Einübung in die ‚vita devota‘ dienten die morgendliche Betrachtung mit dem Volk, das Rosenkranzgebet, die Erklärung und Betrachtung der Geheimnisse beim nachmittägigen Rosenkranz, die kurze Gebetslehre zu Beginn der Predigt und die kurzen Ansprachen vor und nach dem Empfang der Generalkommunion. In den letzten zwei oder drei Tagen der Mission, die ausschließlich der ‚vita devota‘ gelten sollten, wurden die Gläubigen eingeführt und eingeübt in die Betrachtung, in das betrachtende Gebet sowie in das praktische christliche Leben. Ebenso wurden dem Volke bestimmte Frömmigkeitsübungen, wie die Vorbereitung und Danksagung zur Kommunion, die Besuchung des Allerheiligsten und die Verehrung des Leidens Christi

⁷ van Wely, 209—213, bes. 211.

⁸ *Materiam instructionis consuetam plerumque constituent praecepta decalogi ac praxis confitendi et communicandi.* CRC, 80, Nr. 127.

⁹ van Wely, 211, 200—203.

¹⁰ CRC, 57 f., Nrr. 71 ff.; 84 ff. Nrr. 138—141. Siehe auch oben S. 83.

¹¹ CRC, 84, Nr. 137; van Wely, 131; vgl. oben S. 86. Die Konstitutionen von 1764 kannten noch keine Standeslehre für die Männer. Die Missionskonstitutionen von 1855 schrieben dann die jeweils für die unverheirateten wie verheirateten Männer und Frauen getrennten Standesunterweisungen vor. CRC, 507, Nr. 1467.

nahegebracht¹². Die theologischen Themen für die ‚vita devota‘ waren die Eucharistie, das Leiden Christi, die Schmerzen Mariens und das Leben mit Gott. Damit ist kurz die theologische Thematik der alfonsianischen Mission und im Anschluß daran der Missionskonstitutionen, wie sie den österreichischen und bayerischen Redemptoristen vorlag, aufgezeigt.

Die französische Missionsmethode, die vor allem auf die beginnende Missionstätigkeit der Redemptoristen in der Schweiz, im Elsaß, in Belgien und in den Niederlanden einen starken Einfluß hatte, und damit auch indirekt auf die Patres in Österreich und in Bayern wirkte, unterschied innerhalb Missionsverkündigung ebenfalls zwischen der katechetisch belehrenden Unterweisung und der gefühlsbetonten, erschütternden Missionspredigt. Einen breiten Raum nahmen auch hier die Predigten über die letzten Dinge ein, wobei das Motiv der Furcht eine besondere Rolle spielte. Der aufbauende Teil hatte seine Schwerpunkte in der Verehrung des Altarssakramentes und des Leidens Christi sowie in der Anrufung Mariens¹³. Aus dem bisher Gesagten ergeben sich dann die Predigtpläne für die Missionen in Österreich, und damit auch für jene in Bayern.

Der ersten Redemptoristenmission in Bayern, die offiziell vom 7. bis 10. November 1843 in Tuntenhausen gehalten wurde, lag folgender Predigtplan zu Grunde. Am Sonntag, dem 5. November, der offiziell noch nicht zur Mission gehörte, hielt man schon die erste Missionspredigt unter dem Thema: Aufruf zur Buße. Am Montag war die Kinderunterweisung, am Nachmittag dieses Tages wurde die Mission feierlich eröffnet. Thema der Predigt: Wesen und Zweck der Mission. Dienstag, den 7. November, war der erste Vollmissionstag. Bis einschließlich Freitag wurden nun täglich vier Predigten gehalten, und zwar um 7, 9, 13 und 16 Uhr. Folgende Themen wurden behandelt: Dienstag: Seelenheil; Beicht; Sünde; Tod.

Mittwoch: Letztes Gericht; Generalbeichte; Unzucht; Hölle.

Donnerstag: Barmherzigkeit Gottes; Gelegenheit zur Sünde; Ärger; Unwürdige Kommunion.

Freitag: Leiden Christi; Gebet; Mutter Gottes; Kreuz.

Am Samstag war die Schlußfeier mit der Predigt über die Beharrlichkeit. Am Sonntag predigte einer der Missionare im Pfarrgottesdienst über die Mittel zur Beharrlichkeit, und die nachmittägige Christenlehre hielt einer der Patres über die Zungensünden. Kommunionansprachen wurden während der drei Generalkommunionen gehalten, und zwar am Dienstag für die Schuljugend, am Donnerstag für die Männer und am Samstag für die Frauen¹⁴.

Um die vorgegebene Missionsthematik behandeln zu können, hielten die Patres zu Beginn ihrer Missionstätigkeit in Bayern wegen der von staatlicher Seite eng begrenzten Missionszeit vier Predigten täglich. Als die Missionen dann mindestens sechs Tage dauerten, und als danach die acht- oder zehntägigen Mission zur Regel wurde, hielt man drei Predigten am Tag. Hinsichtlich des Aufbaus der Mission und der zu behandelnden Themen bildete sich auf der vorgegebenen Grundstruktur ein festes Schema, das in Bayern

¹² Siehe oben S. 87 f.

¹³ E. Sevrin, I, 165—193; 222—236. Vgl. auch oben S. 173—176.

¹⁴ W. Küsters, Die Volksmissionen der deutschen Redemptoristen, in: G. Brandhuber, Die Redemptoristen, 125.

spätestens zu Beginn der zweiten Missionsperiode, Anfang der fünfziger Jahre, festlag.

Führen wir hier noch zwei ausführliche Missionspläne der bayerischen Redemptoristen an. Vom 4. bis 14. Februar 1850 wurde von Altötting aus in Limburg a. d. Lahn eine Mission gehalten.

Am Vorabend des ersten Tages Eröffnung: Zweck der Mission.

1. Tag: Ziel und Ende (7 Uhr); Generalbeicht (13 Uhr); Sünde (16 Uhr).
2. Tag: Tod des Sünders; Beichtunterricht; Tod.
3. Tag: Gelegenheit zur Sünde; Standeslehre getrennt für unverheiratete und verheiratete Frauen; Gericht.
4. Tag: Unkeuschheit, anschließende Standeslehre für unverheiratete Männer; Standeslehre für Männer; Ewigkeit.
5. Tag: Ärgeris; Zungensünden; Hölle.
6. Tag: Barmherzigkeit Gottes; Zorn und Feindschaft; Abbitte.
7. Tag: Kirche; Trunkenheit; Kreuz.
8. Tag: Leiden Christi; Sonn- und Festtage; Mutter Gottes
9. Tag: Gebet; Frommes Leben; Himmel.
10. Tag: Liebe Gottes; Menschenfurcht; Schlußfeier: Beharrlichkeit¹⁵.

Der vom 13. bis 21. April 1853 in Untergriesbach (Bistum Passau) gehaltenen Mission lag folgender Plan zu Grunde.

Am Vorabend des ersten Missionstages Eröffnung der Mission mit dem Thema: Sinn der Mission.

1. Tag: Ziel und Ende; Beichtunterricht (parallel dazu Kinderunterweisung); Todsünde.
2. Tag: Aufruf zur Buße; Standeslehre für Ehefrauen; Tod.
3. Tag: Ärgeris; Jungfrauen-Standeslehre; Gericht.
4. Tag: Gelegenheit zur Sünde; Standeslehre für unverheiratete Männer (parallel dazu Predigt über die Feindschaft); Hölle.
5. Tag: Unkeuschheit; Standeslehre für Ehemänner; Sacrilegium.
6. Tag: Barmherzigkeit Gottes; Zungensünden; Kreuz.
7. Tag: Gebet; Sonntagsfeier (starke Passage über Trunkenheit); Mutter Gottes.
8. Tag: Himmel; Schlußpredigt: Beharrlichkeit¹⁶.

Vergleicht man diese Missionspläne sowie die beiden aus den Jahren 1852 und 1853 im 5. Kapitel dieser Arbeit angeführten¹⁷ mit den Predigtthemen der von 1853 bis 1873 von dem Kloster Vilsbiburg aus gehaltenen Missionen¹⁸, so ergibt sich die Eindeutigkeit des Missionsaufbaus und der behandelten Thematik. Dieser Missionsinhalt wurde durch das Missionsdirektorium von 1866 grundsätzlich bestätigt und durch eben dieses Direktorium auch für die folgenden Jahrzehnte verpflichtend festgelegt¹⁹. Die von Alfons als

¹⁵ Ebd.; vgl. Gisbert Lieber, Andenken an die ersten Missionen in der Diözese Limburg, Mainz 1859, 9—21.

¹⁶ RPAG, Vade mecum, 153.

¹⁷ Siehe oben S. 190 ff.

¹⁸ Predigtbuch des Klosters Vilsbiburg im RPAG.

¹⁹ Predigtschema des Missionsdirektoriums von 1866 siehe oben S. 190 ff.

unbedingt notwendig bezeichneten Predigtthemen werden bis auf die Predigt über die Beicht und das Gebet als Abendpredigten gehalten. Es sind dies die Predigten über Todsünde, Tod, Gericht, Hölle und die Mutter-Gottes-Predigt. Als Abendpredigt wurden außer den genannten noch die Predigt über das Sakrileg als Eucharistiepredigt mit anschließender Abbitte und die Kreuzpredigt gehalten. Von den durch Alfons zur Auswahl gestellten Predigten gehören die über das Seelenheil, die Barmherzigkeit Gottes, das Ärgernis und die Beharrlichkeit im Guten zu dem üblichen Predigtplan.

Zwischen eigentlicher Missionspredigt und Missionskatechese wird nicht mehr streng unterschieden. Am ehesten gleichen einer katechetischen Unterweisung noch die Beichtpredigt und die Standeslehren. Die übrigen Früh- und Nachmittagspredigten sind zum großen Teil der Gebotslehre gewidmet, indem sie zumeist über bestimmte Sünden handeln. Gegen Ende der Mission entsprechen die meisten Predigten thematisch der ‚vita devota‘. Hierher gehört die Predigt über das Gebet, das Leiden Christi, das Kreuz, die Sonntagsheiligung, den Himmel und später über die Eucharistie, ohne den Bezug auf das Sakrileg, und die dann allgemein zum Missionschema gehörende Kirchenpredigt. Die letztgenannten Predigten gehörten auch zum festen Bestand der in Frankreich üblichen Missionsmethode und waren auch von daher für die Missionen der transalpinen Redemptoristen mitbestimmend geworden.

Den von Alfons der Mission zugrundegelegten und von den bayerischen Redemptoristen im Missionsplan grundsätzlich bejahten und beabsichtigten theologischen Aufbau kann man kurz so beschreiben: Ausgehend von der Glaubenswahrheit, daß das ewige Seelenheil Ziel des christlichen Lebens ist, soll der intensive Hinweis auf die ‚letzten Dinge‘ die Erkenntnis der Sünden und ihrer schrecklichen Folgen bewirken und zur Bekehrung von den Sünden im Bußsakrament und in einem christlichen Leben hinführen. Zuversicht auf Verzeihung gibt die Anrufung Mariens, die als fürsprechende Mittlerin der Barmherzigkeit Gottes gezeigt wird. Stärkstes Motiv zur umfassenden, das ganze Leben einschließenden Bekehrung soll die Liebe zu Gott sein, als Erwidern der Liebe Gottes zu uns in Jesus Christus, die im Leiden des Herrn und in seiner Gegenwart im Sakrament des Altares ihren stärksten Ausdruck findet. Wichtigste Mittel von Seiten des Menschen, in der Gnade zu verharrn, sind das Gebet und das Meiden der Gelegenheit zur Sünde.

Zwar sollten die Motive der Angst und Furcht die durch die Sündhaftigkeit sich selbst täuschende, verblendete und selbstsichere Haltung des Menschen erschüttern, und somit nur eine vorübergehende Bedeutung und einen vorbereitenden Charakter haben, dennoch bestand die Gefahr, diese Angst- und Furchthaltung zu forcieren, und damit zu verfestigen. Die angeführten Predigtpläne zeigen, daß die Predigten über die ‚letzten Dinge‘ und über die Sünden schon rein zahlenmäßig ein starkes Übergewicht innerhalb der Mission hatten. So beginnen bei einer achttägigen Mission die Predigten über die ‚aufbauenden Themen‘, die Verkündigung der eigentlich ‚frohen‘ Botschaft, erst mit dem 5. oder 6. Tag, bei einer zehntägigen Mission mit dem 7. oder 8. Tag. Die mit dieser vorgegebenen Grundstruktur des Missionsaufbaues gegebene Gefahr, die Mission auf Grund einer „Schocktherapie“ wirksam zu machen, wurde bei den bayerischen Redemptoristen noch durch folgenden Umstand erhöht. Die große Zahl der durchzuführenden Missionen

und die auffälligen, manchmal ins Sensationelle gehenden Erfolge während der fünfziger Jahre brachten mit der arbeitsmäßigen Überbelastung der Patres einen Mangel an Zeit, um an den einmal fertiggestellten Vorträgen und Predigten weiterzuarbeiten.

Der augenscheinlich große Erfolg aber bewirkte eine starke Selbstsicherheit und eine kritiklose Eigenbeurteilung der angewandten Missionsmethode, des Aufbaus, des Inhalts und der Form der Verkündigung sowie der Durchführung der Spendung des Bußsakramentes. Bei allem Seeleneifer, der die Mühen und Entbehrungen der anstrengenden Missionsarbeit nicht scheute, hatte sich so aber bald ein gut funktionierendes Missionsschema fest herausgebildet, das nun in jedem Ort in gleicher Weise angewandt wurde. Damit konnte aber die Missionsarbeit leicht ins Routinemäßige abgleiten. Man ging den einfachen, undifferenzierten Weg, der sich als so erfolgreich und wirksam erwiesen hatte, den Weg der seelischen Erschütterung, vorwiegend gekennzeichnet durch die Schilderung der verschiedenen Sünden und durch das Drohen mit den Schrecken der ‚letzten Dinge‘.

Dies hatte zu einer Predigtkrise geführt, die angesichts des Rückganges der Missionsnachfrage den verantwortlichen Oberen besonders stark bewußt wurde. P. Provinzial Bruchmann wandte sich darum zu Beginn des Jahres 1863 in einem ausführlichen „Circularre über die Bearbeitung der Missionspredigten“ an die Patres der oberdeutschen Provinz²⁰. Schon während der kanonischen Visitation des Jahres 1862 hatte P. Bruchmann auf die Fehler und Schäden der bisherigen Missionspredigten aufmerksam gemacht. Im Rundschreiben wird nun dieses Thema grundsätzlich und umfassend behandelt. Gleich zu Beginn spricht P. Bruchmann von „vielfachen und nicht unerheblichen Mißständen in der Ausübung des Predigtamtes“, die zu einem starken Verfall desselben geführt hätten. Eine Überwindung dieses Zustandes wäre nur möglich, wenn alle im Geiste des hl. Alfons und in der Beobachtung der Regel und der Konstitutionen ihre Berufspflichten erfüllten. Weg und Ziel der Predigt müsse die einfache, klare, dem Volke leicht verständliche Verkündigung der Erlösungsgeheimnisse in Jesus Christus, dem Gekreuzigten sein. Erste Voraussetzung dafür sei aber ein umfassender, lebendiger und freudiger Glauben des Missionars selber, der nicht nur in einer allgemeinen Glaubensgesinnung bestehen dürfe, sondern auch auf einem möglichst tiefen und gründlichen Glaubenswissen beruhen müsse. „Es fehlt in unserer Provinz, Gott sei Dank, nicht an Glaubenswilligkeit, auch nicht an der kindlich einfältigen gläubigen Gesinnung, wohl aber fehlt es an der gründlichen Kenntnis und Wissenschaft des hl. Glaubens als der christlichen Heilslehre“²¹. P. Bruchmann macht dafür in erster Linie die allgemein übliche Trennung von Dogmatik und Moral verantwortlich. Die Missionare hätten sich nun in der Ausrichtung auf jene Seelsorge, die fast ausschließlich das konkrete sittliche Verhalten der Gläubigen im Auge hat, hauptsächlich auf das Studium der Moral festgelegt, wobei die Sittenlehre nicht mehr in ihrer notwendigen Verbindung mit dem Glauben und seinem Inhalt gesehen würde.

²⁰ Das Zirkulare trägt das Datum vom 2. Januar 1863. Im Folgenden zitieren wir nach dem von P. Bruchmann handgeschriebenen Formular, das sich im RPAG befindet.

²¹ RPAG, Circularre, 4.

So sei es zur strengen Unterscheidung und Trennung zwischen Glaubens- und Moralpredigten gekommen. Unter Glaubenspredigten verstehe man dann nur solche, die sich ausschließlich mit der Darlegung eines Lehrsatzes und seiner dogmatischen Beweisführung befassen.

Würden die Patres sich der Mühe unterziehen, in die Moraltheologie des hl. Alfons einzudringen, und würde man seine Anschauungen und Grundsätze übernehmen, käme es nicht zu den beklagten „Übertreibungen, Maßlosigkeiten und Verkehrtheiten“ in den Predigten²². Vor allem würden dann die Patres beim Anfertigen ihrer Predigten nicht mehr so wahl- und kritiklos die verschiedensten Predigtbücher benutzen oder sogar nur abschreiben. Im Zusammenhang damit wird der gegenwärtigen Predigtliteratur vorgeworfen, daß in ihr fast ohne Ausnahme „die Reinheit des Glaubens getrübt und entstellt wird, und schiefe, halb wahre, zum Irrtum hinneigende Ansichten viel häufiger vorkommen als eine in die Tiefe gehende Auffassung“²³. Dabei sei noch gar nicht berücksichtigt, daß diese Predigtwerke in einen „schreienden Gegensatz“ zu den homiletischen Grundsätzen des hl. Alfons und der Konstitutionen stehen. An späterer Stelle kommt P. Bruchmann nochmal mit ungewöhnlicher Schärfe auf die „bereits zur allgemeinen Gewohnheit gewordene Pest des Predigtabschreibens“²⁴ zu sprechen, die an die Stelle des von den Konstitutionen geforderten ständigen theologischen Studiums und der geistigen Aneignung der Werke des Stifters getreten sei. Die Worte des Provinzials werfen auf die Predigtarbeit der damaligen Volksmissionare kein gutes Licht. „Es hat aber dieser Unfug eine solche Ausdehnung bereits gewonnen, daß bei Aufstellung eines Predigtthemas, sei es für Missionen oder andere Veranlassungen, zuerst die Frage von den Patres aufgeworfen wird: Wo finde ich dies Thema schon behandelt? Welche Bücher muß ich durchblättern, um die schon fertige Arbeit zu finden und sie abschreiben oder für meine Zwecke ausnützen zu können? Und je nach dem Erfunde wird das Mehr oder Weniger der eigenen Arbeit eingerichtet. So werden dann die verschiedenartigsten Predigtbücher reihenweise in die Zimmer geschleppt, um da oder dort einen oder den andern Passus zu erhaschen. Weil aber diese Bücher zu gleichen Zwecken von andern zu oft schon durchwühlt und ausgebeutet worden sind, daß, wenn man das längst Gebrauchte nicht immer aufs Neue verwerten will, es Mühe kostet, frisches Material zum Abschreiben aufzuspüren, so findet das Nachschlagen und Herumblättern keine Grenze mehr, und es erzeugt sich ein krankhafter Reiz nach neuen, noch nicht ausgebeuteten Predigtwerken, der in die tiefsten Regionen hinabsteigt, nur um der Mühe des eigenen Nachdenkens überhoben zu sein, und der ungewohnten, wenn auch viel weniger Zeit kostenden Anstrengung zu entgehen, welche die Abfassung eines reiflich überlegten und mehr oder weniger selbständigen Predigtvortrages kosten mag“²⁵.

Die Patres werden an die übernommene Verpflichtung erinnert, sich sowohl durch einen großen und wachsenden Seeleneifer, als aber auch durch theologisches Studium auf die Verkündigung vorzubereiten. Der Seelsorgs-

²² Ebd., 6.

²³ Ebd., 7.

²⁴ Ebd., 18.

²⁵ Ebd., 18 f.

eifer der Patres wird vom Provinzial lobend anerkannt; jedoch habe er hinsichtlich der theologischen Arbeit und Fortbildung schon seit Jahren „Unterlassungen und Ausschreitungen“ tadeln müssen²⁶. Im Zusammenhang mit der Notwendigkeit ständiger theologischer Arbeit an der Verkündigung kommt das Zirkulare darauf zu sprechen, daß die Volksmission aufbauende Seelsorge leisten müsse, gerade in Hinblick auf jene, die besonders der geistlichen Hilfe bedürfen. Eine vorwiegend sündenbeschreibende und sündenverurteilende Verkündigung würde dieser Aufgabe aber nicht gerecht. „Die Missionare sind nämlich zu sehr gewohnt, das Volk von der Sünde nur aufzuschrecken, vor Gelegenheit und Gefahr nur zu warnen, die Folgen der Laster in grellen Beschreibungen zu zeigen und nur im Allgemeinen auf die Notwendigkeit der Frömmigkeit und eines Gott nach den Vorschriften des Glaubens dienenden Lebens hinzuweisen; allein den Weg hiezu zeigen sie nicht . . . Höchstens brachten es die Prediger zu einer äußeren Aufzählung von Pflichten und Vorschriften, aber den Weg zur Tugend, die Ausübung derselben und die Einrichtung des ganzen Lebens nach den Forderungen der Frömmigkeit wurde viel zu wenig gezeigt“²⁷. P. Bruchmann gibt zu, daß gerade deswegen die Vorwürfe gegen die Mission, sie sei ohne nachhaltige Wirkung und fördere unter Umständen eine unechte Frömmigkeit, nicht unbegründet sind. „Der Schrecken vor der Häßlichkeit des Lasters und seiner furchtbaren Folgen“ reiche nicht aus, die Leute vor dem Rückfall in die Sünden zu bewahren. Soll der Erfolg der Missionstätigkeit nicht nur kurz und vorübergehend sein, so müsse man den Leuten ihren Lebensverhältnissen entsprechend den Weg zur Verwirklichung eines christlichen Lebens aufweisen. Kritik und Vorwürfe gelten nach Aussage des Provinzials nicht nur den Missionspredigten, sondern auch allen anderen Vorträgen und Predigten der Patres. Dabei sei vor allem die Behandlung des sechsten Gebotes zu einem bevorzugten und stehenden Thema geworden, „so daß das Volk meinen mußte, es gäbe kein anderes gleich großes Laster, oder die Missionäre wüßten von nichts Anderem mit gleich großem Ernste zu predigen“. Man dürfe sich dann nicht wundern, wenn sich bei sehr vielen die Meinung festgesetzt habe, „daß die Frömmigkeit vornehmlich darin bestehe, daß man sich bloß von äußerlich schweren Vergehungen gegen die Reinigkeit frei erhalte“²⁸.

In dieser Beziehung hatte sich schon P. General Mauron zu Beginn des Jahres 1862 veranlaßt gesehen, den strengsten Befehl zu geben, die Standeslehren nie mehr in der bisherigen Weise zu geben. Gleichzeitig verordnete er, daß während der Mission nur in der ‚Predigt über die Unkeuschheit‘ von dieser Sünde gesprochen werden dürfe. Aber auch in dieser Predigt müsse das Thema mit „äußerster Vorsicht und Dezenz“ behandelt werden. Der Prediger habe alle „näheren Schilderungen, drastische Beschreibungen, alles Aufzählen der einzelnen Arten des Lasters und der zeitlichen Folgen desselben“ sowie „das Ausmalen und Beschreiben der einzelnen Gelegenheiten“ zu unterlassen. Das Hauptgewicht dieser Predigt soll in der Schilderung der

²⁶ Ebd., 5. Schon die Konstitutionen von 1764 verpflichten die Patres zu ständigem Studium. „Quamobrem ad studia sedulo incumbent, atque se ipsos inter libros comment . . .“ CRC, 41, Nr. 29.

²⁷ RPAG, Circulare, 11.

²⁸ Ebd., 12.

Tugend der Reinheit, der Verpflichtung, sich um sie zu mühen, und im Aufzeigen der dazu führenden Wege liegen. Auch sollen in Zukunft nur die geistigen Folgen der Sünden gegen das sechste Gebot besprochen werden, „nämlich die Blindheit des Geistes, die Verhärtung des Herzens, Unglaube und Unbußfertigkeit“. Den in die Sünde Verstrickten soll der Weg zur Rückkehr und Besserung gezeigt werden. Im Ganzen müsse diese Predigt so sein, „daß auch Kinder und Unschuldige, ohne geärgert zu werden, dieselbe hören können“. In den Standeslehren für die Jugend dürfen in Zukunft die Sünden gegen das sechste Gebot nie mehr berührt werden. Der Prediger habe über die standesgemäße Keuschheit und über die Mittel und Wege zu ihrer Bewahrung und Förderung zu sprechen. Vor allem aber müsse der Jugend vor Augen geführt werden, „worin die allen gebotene wahre und aufrichtige Frömmigkeit besteht, und wie sie dieselbe nach ihrem Stand und ihren Lebensverhältnissen zu üben die Pflicht und die Gelegenheit haben“. In der Standeslehre für die Eheleute dürfe nicht mehr über die Sünden des Ehemißbrauchs gesprochen werden. Vielmehr sollen die Heiligkeit des Ehesakramentes, die Pflichten der Treue und der Erziehung, im Ganzen das Bild einer christlichen Familie Gegenstand der Standesunterweisung sein, die sich in Inhalt und Form an den Catechismus Romanus zu halten habe²⁹.

Kehren wir zum Zirkulare des P. Provinzials über die Missionspredigten zurück. Die von ihm kritisierte Predigtweise der Patres hatte nicht nur eine oberflächliche Wirkung zur Folge, sondern begünstige noch eine falsche und unechte Frömmigkeit. Würden nämlich in den Predigten nur die größten Laster grell und übertrieben in ihrer Häßlichkeit und Bosheit beschrieben und die Gefahren der nächsten Gelegenheiten drastisch ausgemalt, so hielten sich diejenigen, welche in ihren äußeren Taten diese schweren Sünden nicht begehen, für weitaus besser und frömmere als die andern, denen nach ihrer Meinung die Predigten direkt gelten. Dadurch würde aber eine gefährliche, rein äußerliche Werkheiligkeit gefördert.

Der Provinzial führt den Patres dann vor Augen, wieviel einfacher sie es doch bei den Missionen im Vergleich mit dem Wirken des Diözesanklerus hätten, erführen sie doch regelmäßig die Zustimmung, Bewunderung und den Beifall des Volkes, und dies in weit höherem Maß als sie für ihre Predigten erwarten dürften. Der sichtbare Erfolg erfülle sie mit Freude und Trost, die dem Weltpriester oft nach jahrelanger Arbeit nicht zuteil werden. „Und doch wie wenig, wie wenig haben sie im Grunde getan! Vielleicht haben sie einen Vortrag gehalten, der größeren teils eine fremde Arbeit ist; vielleicht bestand ihr Eifer in der Vorbereitung zumeist darin, daß sie nach den sogenannten frappanten Sachen haschten, daß sie wohlgefällig in dem Gedanken sich wiegten, wie diese oder jene Phrase Effekt mache, diese oder jene hohle Äußerlichkeit die Zuhörer überraschen solle; aber ein tiefes, gründliches Erfassen, eine eindringliche und faßliche, weil einfache Darstellung ihres geheiligten Predigtthemas lag ihnen vielleicht weniger nahe“³⁰.

P. Bruchmann hält die dringend notwendig gewordene Predigtreform nur durch ein ununterbrochenes Studium der Werke des hl. Alfons und des Cate-

²⁹ Zirkulare des P. Generals vom 28. Januar 1862. Vgl. RPAG, ChrGars, 160 f.; ChrAÖ, II, 364, 375 f.

³⁰ RPAG, Circulare, 14 f.

chismus Romanus für möglich. Im Folgenden wird der verpflichtende Vorbildcharakter der Schriften des hl. Alfons, den schon die Konstitutionen von 1855 herausgestellt hatten³¹, dargelegt, und zwar unter dem Prinzip geistlicher Vaterschaft, bzw. geistlicher Kindschaft. In der starken, zu Überspitzungen neigenden Betonung dieses Gedankens war die Gefahr einer bloßen Kopierung, und damit einer neuen Erstarrung gegeben, die notwendig dann eintritt, wenn man nicht auch die Zeitbedingtheit, durch die das Werk eines jeden mitbestimmt ist, in Betracht zieht³². In einem meditativen Studium der Schriften des hl. Alfons, so fährt P. Bruchmann fort, würden die Patres erkennen, daß der Heilige die Gegenstände unter den verschiedensten Gesichtspunkten betrachtet, und sie so nach ihrer theoretischen und praktischen Seite erschöpfend darstellt. Genau dies böte die beste Voraussetzung für eine gute Predigtvorbereitung. Vor allem könne und müsse man bei Alfons lernen, daß es nicht auf die Geißelung der einzelnen Sünden ankomme, sondern darauf, daß man den Weg zu einem frommen und vollkommenen Leben aufzuzeigen habe. Auch hierbei begnüge sich der Heilige nicht, wie heute allgemein üblich, mit allgemeinen Tugendschilderungen, sondern er weise die konkreten Wege zu einem christlichen Leben, und er verstehe es, mit einer die Herzen gewinnenden Weise den Willen zu bewegen und die entsprechenden Vorsätze und Entschlüsse hervorzurufen³³. Nicht zuletzt aber müsse immer wieder auf den einfachen, klar verständlichen und doch dem Gegenstand entsprechenden würdevollen Stil des Stifters hingewiesen werden. Zu dieser Predigtweise, die sich einerseits einer gekünstelten Kanzelrhetorik, andererseits einer niveaulosen Volkstümlichkeit enthält, seien alle Patres strengstens verpflichtet³⁴. Gegen Ende seiner Ausführungen empfiehlt P. Bruchmann zwar auch die „nachdenkende Verarbeitung“ der Werke anderer Autoren für die Predigtvorbereitung. Diese Benutzung anderer Autoren müsse aber immer im Geiste des hl. Alfons geschehen³⁵.

War so aus theologischen und pastoraltheologischen Gründen eine Neuorientierung vor allem im Missionspredigtwesen notwendig geworden, so drängte die allgemein veränderte Einstellung der Mission gegenüber auf eine baldige und schnelle Verwirklichung dieser Reform. Das ganze Missionswesen war nach fast zwanzigjähriger Wirksamkeit in ein neues Stadium getreten. Die Volksmissionen hatten nicht mehr den Charakter des Ungewöhnlichen und Außerordentlichen. „Der Gang und Verlauf derselben bietet nur Wenigen etwas Überraschendes oder sie unwillkürlich Fesselndes mehr dar, wie ehemals, und darum können und dürfen wir auf alle jene äußeren Hilfsmittel nicht mehr zählen, die unseren Arbeiten bisher vielfachen Vorschub leisteten und unsere eigenen Mängel und Gebrechen mehr oder weniger in den Hintergrund stellten oder über dem Gesamteindruck der ganzen Feier

³¹ In den Konstitutionen von 1855 heißt es: „Curabunt etiam omnes missionarii, ut in componendis concionibus, catechesibus aliisque exercitiis non negligant regulas, quas S. P. N. Alphonsus tum scriptis tum exemplo suo tradidit“. CRC, 498, Nr. 1415.

³² Vgl. dazu RPAG, Circulare, 15—18, 21—27.

³³ Ebd., 25 f.

³⁴ Vgl. die Missionskonstitution über die Predigtweise, CRC, 41 ff., Nrr. 31 ff.; 498, Nrr. 1412—1415.

³⁵ RPAG, Circulare, 27.

vergessen ließen“³⁶. Nicht nur die Priester, sondern auch das Volk beurteile die Predigten nun kritischer als früher, weil der Erfolg der Missionen die Missionsthemen auch zu bevorzugten Gegenständen der Verkündigung innerhalb der Pfarrseelsorge gemacht habe. Damit fiel aber jene unmittelbare Beindruckung und Erschütterung des Volkes weg, die vorher mit der Verkündigung kaum gewußter und nicht bewußter Wahrheiten gegeben waren. Abschließend und zusammenfassend fordert der Provinzial, bei den Missionen nicht in erster Linie und ausschließlich die Leute zu erschüttern und ihre Sünden zu verurteilen, sondern sie vor allem auf den Weg der im Leben verwirklichten Bekehrung zu führen. Wie man dieses Ziel in der Verkündigung erreiche, lehre auf unüberbietbare Weise der hl. Alfons.

Die grundlegende Missionsthematik des hl. Alfons war von Anfang an bei den bayerischen Volksmissionen der Redemptoristen übernommen worden, wobei aber auch noch Einflüsse der französischen Missionsmethode wirksam geworden waren. Jedoch hatte schon die kürzere Missionsdauer in Bayern die von Alfons übernommene Thematik eingeschränkt. Hierbei erlitt vor allem die Behandlung und Einübung der ‚vita devota‘ Einbußen. In einer fast ununterbrochenen und zumindest für den Augenblick sehr erfolgreichen Missionsarbeit hatte sich ein im Vergleich zu Alfons vereinfachtes, verkürztes und im Hinblick auf das nach Alfons alles beherrschende Motiv der Liebe verfälschtes Missionssystem entwickelt, das den Schwerpunkt auf die psychologische Wirksamkeit von Angst, Drohung und Erschütterung und der Betroffenheit durch eine lebensnahe Schilderung menschlicher Sündhaftigkeit legte.

Mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln ging P. Provinzial an die Durchführung der Predigtreform. Mit dem Zirkulare hatte er ein Begleitschreiben an alle Obern geschickt. Hierin wird nochmals das Studium des Catechismus Romanus und der Werke des hl. Alfons eingeschärft. Ohne vorherige Anfrage beim Provinzial dürfen in Zukunft keine Predigtwerke mehr angeschafft werden. Einige bestimmte Predigtbücher werden für den Gebrauch der Patres generell verboten. Das Abschreiben von Predigten und die Benutzung vorher nicht verbesserter Missionspredigten bei der eigenen Ausarbeitung von Predigten werden streng untersagt, ebenso das Erzählen von Beispielen und Geschichten, deren historische Glaubwürdigkeit nicht genügend feststeht. In den wöchentlichen Missionsakademien sollen die einzelnen Missionsthemen kurz behandelt, die von den Patres ausgearbeiteten Missionspredigten selbst vorgelegt, gemeinsam besprochen und verbessert werden, wobei mit den Standesunterweisungen zu beginnen ist³⁷.

Bei den älteren Missionaren stieß die Predigtreform auf heftigen Widerstand. Sie hatten sich zu sehr an ihre Predigtweise gewöhnt, von deren Richtigkeit und Durchschlagskraft sie überzeugt waren. Verschiedene Zirkulare, Visitationsrezesse, Konferenzen und Anordnungen waren in der Folgezeit nötig, um der Predigtreform zum Durchbruch zu verhelfen. Mehrmals mußte sich P. General selbst einschalten, um den Bemühungen die entsprechende Autorität zu geben. In einem Brief des P. Generals an P. Provinzial vom 5. April 1864 heißt es: „Seit Jahren ist mir bekannt, daß auf den Missionen

³⁶ Ebd., 28.

³⁷ RPAG, ChrAÖ, II, 336, 375 f., 394; ChrStud, I, 200.

und namentlich in den sogenannten Standeslehren viel leeres, irriges und gefährliches Zeug vorgetragen und häufig nicht bloß gegen alle Klugheit, sondern auch gegen die Moral, Pastoral und selbst gegen die Dogmatik verstoßen wird. Es wurde in den Standesunterweisungen für Eheleute in wahrhaft unbegreiflicher Weise die Abhandlung über den usus matrimonii und den actus coniugalis, welche der hl. Alfonsus nur mit großer Selbstüberwindung für die Beichtväter niedergeschrieben, öffentlich vor dem versammelten Volke auf der Kanzel vorgetragen. Wollen Euer Hochwürden dafür sorgen, daß diesem verderblichen Unfug gesteuert und solche Schandreden in Zukunft nicht mehr gehalten werden“³⁸. So ist es gerade der von den Missionaren vertretene Grundsatz, daß alles, was unter Umständen im Beichtstuhl gesagt werden muß, auch in die Predigt gehöre, damit die Leute bei der Beicht auch ein möglichst vollständiges Geständnis ablegten, gegen den sich die Obern wandten. P. Benger und P. Schmöger wurden zu allgemeinen Zensoren der Missionspredigten bestimmt, und alle neu ausgearbeiteten Predigten mußten ihnen zur Beurteilung und Billigung vorgelegt werden. Verschiedene Missionare wurden ins Kloster Gars gerufen, um unter der Leitung von P. Schmöger die Missionspredigten und Unterweisungen auszuarbeiten. Dasselbe geschah in Altötting unter der Führung von P. Benger³⁹.

Vor allem kam die von P. Benger verfaßte dreibändige Pastoraltheologie, die von 1861 bis 1863 erschien⁴⁰, diesen Bemühungen um die Volksmission zugute. P. General hatte den deutschsprachigen Provinzen, vor allem der oberdeutschen, die Verwendung dieses Werkes sehr empfohlen und gewünscht, daß die Missionspredigten und Standeslehren genau nach der Anleitung desselben ausgearbeitet würden⁴¹. Zu einem gewissen theoretischen Abschluß kam die Predigtreform durch das Missionsdirektorium, das 1866 von den Patres Benger und Schmöger fertiggestellt wurde. Zu Beginn dieses Jahres wurde es innerhalb der Provinz herausgegeben und für alle Missionare zur verpflichtenden Missionsgrundlage bestimmt⁴². Dieses Direktorium war für

³⁸ Zit. n. RPAG, ChrStud, I, 201. Am 25. März 1865 schrieb P. General ein allgemeines Zirkulare über die Abfassung der Missionspredigten, *Litterae Circulares Rmi P. Nicolai Mauron, Romae 1896*, 101—110.

³⁹ RPAG, ChrStud, I, 201 f.

⁴⁰ Der Benediktiner Dominikus Gollowitz hatte 1803 eine zweibändige Pastoraltheologie veröffentlicht, die vom bayerischen Klerus viel benutzt und in einigen Klerikalseminaren als Lehrbuch eingeführt wurde. Die zweite bis vierte Auflage besorgte Georg Friedrich Wiedemann, Direktor des Georgianums und später Domkapitular in München. Die fünfte und sechste Auflage gab 1845 und 1851 der Redemptoristenpater Franz Vogl heraus. Zusammen mit seinem Mitbruder Michael Haringer besorgte er 1855 die siebte Auflage. Das Werk war unterdessen vielfach verändert und verbessert worden. Der Verlag Manz bat 1858 die Redemptoristen in Altötting die notwendiggewordene achte Auflage zu übernehmen. Man beschloß nun, die Pastoraltheologie ganz neu zu schreiben. Der noch im selben Jahr von P. Michael Benger vorgelegte Entwurf wurde von P. General gebilligt. 1861/62/63 erschien dann die „Pastoraltheologie“ in drei Bänden in Regensburg. Auf der Grundlage dieses Werkes gab M. Benger 1868 ein „Compendium der Pastoraltheologie“ (Regensburg) heraus, das dann in mehreren Klerikalseminarien, so auch in Passau, als Handbuch verwendet wurde. Vgl. RPAG, ChrStud, I, 183 f.

⁴¹ RPAG, ChrAO, II, 377; ChrStud, I, 202.

⁴² RPAG, ChrStud, I, 197, 203. Im RPAG befinden sich noch mehrere hand-

die bayerischen Redemptoristen die erste größere und zusammenfassende Darstellung der theologischen Grundlagen und Hauptgedanken der Mission und ihrer einzelnen Predigten und Unterweisungen. In systematischer Entfaltung einer Gesamtkonzeption wird jene Missionsthematik begründet dargestellt, die den Volksmissionen der Redemptoristen in Bayern von Anfang an zugrundelag, die aber in der Ausführung jene genannte negative Konkretisierung und Verkürzung erfahren hatte. Die theologische Grundstruktur und der Gesamtaufbau der Mission waren nicht unter die Missionskritik gefallen, sondern in erster Linie die Form einer zu drastischen Predigtweise, sodann die Neigung zu einer Fixierung auf die Sündhaftigkeit der Gläubigen und die einseitige Überbetonung des sechsten Gebotes, wobei die ausführliche Deutlichkeit bei der Behandlung dieses Themas besonders verurteilt wurde.

Vergleicht man den Predigtplan des Missionsdirektoriums mit einer Predigtübersicht aus den fünfziger Jahren, so stellt man weithin eine Übereinstimmung im Allgemeinen und die Gleichheit in den wesentlichen Punkten fest⁴³. Nur in einer Frage wird der Aufbau der Mission im Missionsdirektorium geändert, in der Stellung und Bewertung der Marienpredigt. Hier wird eine Grundtendenz des Direktoriums deutlich, den größtmöglichen Anschluß an die Auffassungen und theologischen Gedanken des hl. Alfons zu vollziehen. Die Hauptquellen für das Missionsdirektorium bilden jene Schriften des hl. Alfons, die für die Mission und ihre Thematik besonders in Frage kommen, sodann die Missionskonstitutionen von 1764 und 1855, der Catechismus Romanus und für die Gebotenlehre vor allem die Summa theologiae des hl. Thomas. Die Hl. Schrift wird mit einigen Versangaben meist nur assoziativ und nicht in größeren bibeltheologischen Zusammenhängen zitiert.

Wenn im Folgenden der Aufbau und Inhalt der Missionsverkündigung nach dem Direktorium von 1866 wiedergegeben wird, treffen wir damit im großen und ganzen den theologischen Gehalt der bayerischen Redemptoristenmissionen im 19. Jahrhundert. In bestimmten Hinweisen innerhalb des Direktoriums erkennt man die genannten Predigtreformtendenzen der sechziger Jahre, die ihrerseits wieder einen tieferen Einblick in die Missionsverkündigung während der beiden ersten Jahrzehnte der Missionstätigkeit der Redemptoristen in Bayern geben.

2) Die Hauptpredigten

Innerhalb der Missionsverkündigung unterscheidet das Direktorium gemäß der alfonsianischen Tradition zwischen den Hauptpredigten, den Unterweisungen und einigen kleineren Übungen. Der Themenbehandlung der Hauptpredigten geht eine kurzgefaßte Beschreibung des Predigtstils der Missionspredigt, wie ihn Alfons vertreten hatte, voraus. Auf diese formalen Gesichtspunkte, auf eine rechtverstandene Rhetorik, auf einen sachgerechten Predigtstil hatte Alfons großen Wert gelegt⁴⁴. Durch die Missionskonstitutio-

geschriebene Exemplare dieses Direktoriums aus den sechziger Jahren. Im Jahre 1885 erschien es ohne Angabe der Verfasser bei Pustet in Regensburg unter dem Titel: „Directorium für die Missions-Vorträge“.

⁴³ Siehe oben S. 190 ff.

⁴⁴ Eine kurzgefaßte Rhetorik bietet Alfons in seinen „Breve istruzione . . .“ und in dem „Lettera ad un religioso amico . . .“, deutsch in: Gesammelte Predigten, II,

nen, die auch ausführlich die Predigtweise behandeln, werden die Patres auf die homiletischen Stilregeln des hl. Alfons verpflichtet⁴⁵. Das Hauptanliegen des hl. Alfons war die Einfachheit, Verständlichkeit und Wirksamkeit der Predigt, wobei sich der Prediger immer das ungebildete Volk vor Augen halten sollte. Durch den einfachen und klarverständlichen Predigtstil sollte die Verkündigung des unverfälschten Gotteswortes in seinem Inhalt und in seiner Wirksamkeit garantiert werden. Zudem wandte sich Alfons bewußt gegen die damals übliche, zumeist manierierte Kanzelrhetorik, und es ging ihm dabei in erster Linie um die Auffassungsgabe und Verständnismöglichkeit seiner Zuhörer, die bei der damaligen Bildung der neapolitanischen Landbevölkerung allzu leicht überfordert war. Von den Redemptoristen der folgenden Zeit war die Forderung eines einfachen Stiles teilweise derart radikal verstanden worden, daß das Generalkapitel von 1855 vor einem Abgleiten in einen primitiven und polternden Predigtstil warnen mußte⁴⁶. Alfons kannte die Regeln der klassischen Rhetorik genau, die er dann für die Missionspredigt auswertete⁴⁷. Im Missionsdirektorium werden zusammenfassend die Aufbauelemente der Missionspredigt genannt: der Hauptgedanke oder Hauptsatz; die Beweisführung; die moralische Anwendung und die Erregung der Affekte mit dem wichtigsten Teil der Predigt, dem abschließenden Reueakt⁴⁸.

Besondere Bedeutung wird den „moralischen Anwendungen“ innerhalb der Missionspredigt beigemessen. Ihr Inhalt und Ziel sind die Bekämpfung der Laster und die Hinführung zu den entgegengesetzten Tugenden. Im Direktorium werden nun einige Punkte aus den Anweisungen des hl. Alfons über die „moralischen Anwendungen“ besonders hervorgehoben. Auch hieraus kann man schließen, worunter die Missionspredigten der bayerischen Patres gelitten hatten, und an welchen Stellen die Predigtreform ansetzen wollte. Zuerst wird darauf hingewiesen, daß die „moralischen Anwendungen“ nicht so ausgedehnt und ausführlich sein dürften, daß daraus geradezu eine neue Predigt entsteht. Die Ausführung des Themas müsse folgerichtig auf sie hinführen. Sie sollen also aus dem Inhalt der behandelten Wahrheit abgeleitet werden und „nicht aus irgendeinem Predigtbuch ohne alles Nachdenken eingereiht sein“⁴⁹. Es empfehle sich ein ausführliches und gut begründetes Vorgehen gegen nur ein oder zwei Laster, während das Aufzählen und eine flüchtige Behandlung einer ganzen Anzahl von Sünden fruchtlos blieben. Auch dürfe bei den „moralischen Anwendungen“ nicht nur gegen die Sünden geeifert werden, vielmehr müßten der Weg und die Mittel zu einem christlichen Leben aufgezeigt werden. — Mit Nachdruck erwähnt dann das Direktorium, daß von Alfons selbst nur die eine oder andere Sünde als Thema einer eigenen Missionspredigt genannt wird (Sakrileg, Ärgernis, Gelegenheit zur Sünde).

219—268; 360—406. Eine zusammenfassende Darstellung der formalen Predigtlehre des hl. Alfons gibt van Wely, 153—178.

⁴⁵ Siehe Anm. 34.

⁴⁶ CRC, 498, Nr. 1413. Vgl. Direktorium, 6.

⁴⁷ Als ehemaliger erfolgreicher Jurist war Alfons ein Kenner der klassischen Rhetorik. Über die Verwendung der Rhetorik bei den Predigten vgl. Gesammelte Predigten, II, 238—254. Hauptziel war die klare Verständlichkeit und eindringliche Wirksamkeit der Predigt bei allen Hörern.

⁴⁸ Direktorium, 6. Gesammelte Predigten, II, 224—238.

⁴⁹ Direktorium, 8.

Nirgends erwähne der hl. Alfons, „daß auf den Missionen mehrere bei uns mit Vorliebe behandelte Sünden und Laster, z. B. Trunkenheit, Zungensünden, Diebstahl, Genußsucht, Habsucht, Menschenfurcht, Feindschaft, Unkeuschheit u. a. zum Thema eines eigenen Vortrags gemacht werden sollen“⁵⁰. Selbst bei den Themenvorschlägen für längere Missionen gäbe Alfons keine eigenen Predigten über einzelne Sünden an⁵¹. Das Wesen der Volksmission sei es ja nicht, heißt es im Direktorium, „bloß vor einem oder dem andern Laster zu schrecken“. Die Aufgabe der Mission bestehe vielmehr darin, „in die Zuhörer die festesten Grundlagen, die allerkräftigsten Motive und die ersten und notwendigsten Bedingungen eines wahrhaft frommen Lebens“ zu legen. Diese werden in der Flucht vor der Sünde und im Streben nach der Tugend gesehen, die ihrerseits am stärksten durch ein lebendiges Bewußtsein der „ewigen Wahrheiten“ motiviert würden⁵².

Das Spezifische der Missionspredigt, wodurch sie sich vor allem von der Missionskatechese unterscheiden soll, bestände in der „Erregung der Affekte“. Nicht nur der Verstand des Menschen soll überzeugt werden, sondern der ganze Mensch, vor allem die Strebekräfte des Willens müßten ergriffen werden, um die totale Übergabe des Menschen an Gott zu ermöglichen. Gerade in der Lehre von der „Erregung der Affekte“ zeigt sich das starke psychologische Einfühlungsvermögen, das Alfons und zum großen Teil auch die Volksmission des 19. Jahrhunderts kennzeichnet. Indem die Passionslehre des hl. Thomas v. Aquino zugrundegelegt und verwendet wird, werden folgende Affekte unterschieden: die Liebe zu Gott und dem Nächsten; der Haß gegen die Sünde; das Verlangen nach den ewigen und unsichtbaren Gütern; die Flucht vor dem größten Übel; die Freude an den Gütern der Gnade; die Trauer und der Schmerz über die Schuld; die Hoffnung auf die Gnade, auf die Verzeihung der Sünden und auf den göttlichen Beistand, um die bösen Gewohnheiten zu überwinden; die Verzweiflung, ohne Gottes Gnade selig zu werden und ohne ernste Bekehrung zur Ruhe und zum Glück eines guten Gewissens zu gelangen; die Furcht vor dem Rückfall, vor den Gefahren und Gelegenheiten; die Entschlossenheit, in der Treue gegen Gott zu verharren und die Vorsätze auszuführen; der Zorn gegen die eigenen bösen Begierden oder gegen den Teufel⁵³.

Folgendes zeigt wiederum, in welche Richtung die Missionspredigten der damaligen bayerischen Redemptoristen neigten. „Es ist sehr gefehlt, wenn man nämlich vorzugsweise Furcht und Schrecken einzulösen sucht, daher selbst die einfachen Christenlehren in Strafpredigten umwandelt und die Predigten über die ewigen Wahrheiten so zu Drohpredigten ausarbeitet, daß sie an sich eher geeignet scheinen, den Geist zu betäuben oder gar zur Verzweiflung zu führen. Die Zuhörer werden dann mehr geschreckt, geängstigt, als zur Liebe und zum Vertrauen gegen Gott angeregt und bewogen, um Gottes willen die Sünden zu meiden“⁵⁴. Zwar müsse der Sünder mit Furcht und Schrecken vor Gottes Strafgericht über die Sünden erfüllt werden, aber der

⁵⁰ Ebd., 9.

⁵¹ Ebd., 10. Gesammelte Predigten, I, 506—509.

⁵² Direktorium, 10 f. Zu den „moralischen Anwendungen“ bei Alfons vgl. Gesammelte Predigten, II, 234 ff.; 259 f.; van Wely, 222—226.

⁵³ Direktorium, 13. Gesammelte Predigten, II, 237 f.

⁵⁴ Direktorium, 13 f.

Beweggrund, die Sünden zu meiden, dürfe nicht allein die Furcht vor dem ewigen Verderben sein, sondern müsse auch aus der Liebe zum gütigen Gott kommen. Drum muß der Sünder „auch Vertrauen und Liebe zu der unendlichen Barmherzigkeit Gottes gewinnen“. Damit kommt das Direktorium auf das Zentralthema der Theologie des hl. Alfons und auf den Grundgedanken seiner Seelsorge zu sprechen: die Liebe Gottes zum Menschen und die Erwidigung dieser Liebe von Seiten des Menschen. Dies ist auch die Kernformel der missionstheologischen Aussagen des Heiligen. So sollte nach ihm jeder Pater auf der Mission es sich zur vordringlichsten Aufgabe machen, „in jeder Predigt die Zuhörer mit heiliger Liebe zu Gott zu entflammen“⁵⁵. Er ermahnt alle Missionare, mehrmals am Tage „in den Predigten, in den Unterweisungen, in den Katechesen, in der Erklärung des Rosenkranzes usw. die Liebe zu Jesus Christus, und besonders zu dem leidenden Jesus, zu predigen und zu empfehlen“⁵⁶. Auch die Predigten über die letzten Dinge dürfen nach Alfons nicht ohne die Botschaft von der Hoffnung auf die Vergebung der Sünden bleiben⁵⁷.

Die notwendig gewordene starke Hervorhebung dieses Zentralgedankens der Missionstheologie des hl. Alfons zeigt, in welcher Gefahr sich die bayerischen Redemptoristen befanden, den theologischen Kern der Mission zu verfälschen. Die „Erregung der Affekte“, besonders des Affektes der Liebe zu Gott, soll unmittelbar in den Akt der Reue und des Vorsatzes münden. Der dynamische Aufbau der Abendpredigt gipfelt nach Alfons in diesem Reue- und Vorsatz-Akt, den er für den wichtigsten Teil der Predigt hält, weil dadurch die Zuhörer zur Sinnes- und Lebensänderung bewegt werden sollen. Nach dem durch die entsprechenden Motive vorbereiteten Aufruf zur Reue muß der Prediger die Reue und den Vorsatz versprechen, die mehrere Akte umfassen sollen: die Liebe zu dem Gekreuzigten; die Hoffnung auf Verzeihung im Vertrauen auf das Blut Christi; die unvollkommene Reue; die vollkommene Reue; den allgemeinen Vorsatz, nicht mehr zu sündigen, alle Sünden aufrichtig zu beichten; den speziellen Vorsatz, gewisse Gewohnheits-sünden zu unterlassen und abschließend die Anrufung der allerseligsten Jungfrau um eine besondere Gnade⁵⁸. Wegen der Wichtigkeit dieses Schlußaktes darf sich nach der Anweisung des Direktoriums der Prediger nicht auf seine augenblicklichen Eingebungen und Gedanken verlassen, sondern muß gerade diesen Schluß sorgfältig ausarbeiten. Ausdrücklich wird dann verboten, an Stelle dieses Reueaktes die Predigt mit „einer Drohung, einem Tadel oder Vorwurfe oder einem Weherufe der Verwerfung“ abzubringen⁵⁹. Nachdem das Wesen, der Aufbau und die äußere Form der Missionspredigt im engsten Anschluß an Alfons in den wichtigsten Punkten behandelt worden sind, wendet sich das Direktorium dem Inhalt der Missionspredigten zu.

Durch die Missionskonstitutionen waren die meisten Predigtthemen ver-

⁵⁵ Zit. n. Direktorium, 14.

⁵⁶ Zirkulare des hl. Alfons vom 4. November 1775, in: Documenta miscellanea ad regulam et spiritum Congregationis nostrae illustrandum, Romae 1904, 141.

⁵⁷ Direktorium, 14 f. Zur Motivbereitung und Erregung der Affekte bei Alfons vgl. Gesammelte Predigten, II, 236 ff.; van Wely, 226—235, 243—302.

⁵⁸ Direktorium, 16. Gesammelte Predigten, II, 262—268; CRC, 80 f., Nrr. 128 f.; van Wely, 231—235.

⁵⁹ Direktorium, 16.

pflichtend festgelegt worden⁶⁰. Das Ziel dieser Themen besteht nach der Auffassung des Direktoriums darin, „daß die Zuhörer heilsam erschüttert und angeeifert werden, ihr Leben zu ändern und Gott mit Beharrlichkeit zu dienen — oder mit andern Worten: ihr Ziel ist die Rückkehr des zerknirschten Sünders zu Gott und die Erneuerung und Befestigung der Frommen in dem Streben, Gott mit allen Kräften zu dienen“⁶¹. Dementsprechend sollen sich die Themen der Missionspredigten nur auf die Buße und die Bekehrung beziehen. Dem theologischen Aufbau der von Alfons und den Missionskonstitutionen vorgeschriebenen Predigtthematik liegt nach der Meinung des Direktoriums der Verlauf der Rechtfertigung und Heiligung, wie ihn das Konzil von Trient beschrieben hat, zugrunde. „Die vorgeschriebene Ordnung nämlich begründet sich innerlich teils durch die Akte, in denen der Prozeß der Rechtfertigung und Heiligung sich bewegt, teils durch die Affekte, welche geeignet sind, jene Akte hervorzurufen und zu stärken“⁶². Demzufolge soll nach der Auffassung des Direktoriums die Mission „den christlichen Bußgeist wecken, eindringlich zu einem frommen Leben bewegen und die Beharrlichkeit im Guten möglichst sichern“⁶³. Hierbei sind aber fast ausschließlich jene Momente des Rechtfertigungs- und Heiligungsprozesses in den Blickpunkt gerückt, welche das mit der Gnade Gottes mitwirkende menschliche Tun beschreiben. Das immer zuvorkommende, ungeschuldete, unerwartete, unbegreifliche, rein gnadenhafte Handeln Gottes am Menschen tritt in dieser Auswahl einer Missionsthematik stark zurück.

Aus den genannten Grundgedanken werden die einzelnen Predigtthemen entfaltet und in einen Zusammenhang aufgebaut. Um den Bußgeist zu erwecken, worin der erste Hauptpunkt der Mission lag, soll der Sünder zuerst vor der Verzweiflung bewahrt werden und zur Hoffnung auf Verzeihung gelangen. Darum hat die erste Hauptpredigt das Thema: Einladung zur Buße. Ferner ist zur Buße das ernste Verlangen nach der Versöhnung mit Gott vorausgesetzt. Hierin gehören die Predigtthemen: Die Notwendigkeit, das Heil zu wirken; das Aufschieben der Bekehrung. Buße erfordert sodann den Haß gegen die Sünde; die entsprechende Predigt geht über die Todsünde. Geht es im zweiten Hauptpunkt der Missionsthematik um die Hinführung zu einem „frommen Leben“, so sollen die hierzu gehörenden Predigten die Motive für dieses geforderte „fromme Leben“ darlegen, bilden und festigen. Als Hauptmotive sind angegeben: „eine lebendige Furcht vor den gerechten Gerichten des allheiligen Gottes“; „ein zuversichtliches Vertrauen auf den Beistand der göttlichen Gnade“ und „besonders eine starke Liebe zu Jesus Christus“. Tod, Gericht, Hölle und Ewigkeit bilden die Themen des ersten Motivs. Das zweite Motiv soll in den Predigten: Schutz und Fürsprache Mariens (Patrocinium Beatae Mariae Virginis) und Gebet zum Ausdruck kommen. Die Liebe zu Jesus soll durch die Predigt über das Kreuz und über die Eucharistie geweckt werden. Die Beharrlichkeit im Guten, als dritter Hauptpunkt der Mission, soll erreicht werden durch die auf den ge-

⁶⁰ Siehe oben S. 334.

⁶¹ Direktorium, 17.

⁶² Ebd. Nach van Wely ist die Missionstheologie des hl. Alfons nicht auf die tridentinische Rechtfertigungslehre zurückzuführen. 190—194.

⁶³ Direktorium, 17.

nannten Motiven beruhende Entschlossenheit zur unverbrüchlichen Treue. Hierhin gehören die Predigt über den Himmel und über die Beharrlichkeit⁶⁴.

Die Ausführungen zum Aufbau und Inhalt der einzelnen Predigten bilden den größten Teil des Direktoriums. Als alfonsianische Quellen werden folgende Werke des Heiligen empfohlen und bei den einzelnen Predigtvorschlägen jeweils zitiert. „Apparecchio alla morte . . .“ heißt eine Meditations- und Predigtvorlage, die Alfons nach fast 30jähriger eigener Missionstätigkeit im Jahre 1758 schrieb⁶⁵. Aus dem Jahre 1766 stammt das Werk „Via della salute . . .“, Betrachtungspunkte, die zum größten Teil die Missionsthemen behandeln⁶⁶. In der Predigtsammlung von 1771 finden sich auch Predigten über die Missionsthemen⁶⁷.

Um den Hauptinhalt der einzelnen Missionspredigten kennenzulernen, werden im Folgenden die Ausführungen des Missionsdirektorium in kurzen Zusammenfassungen wiedergegeben. Nach der Angabe der Stellung der einzelnen Predigt im Missionsganzen und des thematischen Hauptgedankens gibt das Direktorium eine ausführlichere Inhaltsangabe und den Aufriß eines oder mehrerer Predigtvorschläge.

Einladung zur Buße (Invitatio ad poenitentiam)

Die Einleitungspredigt soll die Leute für die Mission gewinnen. Sie darf keineswegs einschüchtern und abschrecken, denn der Missionar verwaltet „ein Amt der Gnade und Versöhnung“ (Alfons). „Die Mission soll den Seelen die kostbarsten Früchte der Erlösung zuwenden, jene remissio peccatorum nämlich, an die wir glauben . . .“⁶⁸. Zuerst wird im allgemeinen die Gnadengröße der Sündenvergebung dargelegt⁶⁹. Danach müsse die Mission als ein außerordentliches Mittel zur Erlangung der Sündenvergebung hingestellt werden. In der moralischen Anwendung sollen die Leute dazu angeregt werden, diese Gnadenzeit zu nützen. Der Prediger wird im einzelnen zeigen, auf welche Weise dies geschehen kann. Eine ganz auf Alfons aufbauende Predigt könnte ihren Stoff in folgenden Predigten und Meditationen des Heiligen finden: Von der Barmherzigkeit Gottes⁷⁰; das Rufen Gottes und sein geduldiges Warten⁷¹; die gnädige Aufnahme des Sünders⁷². Will man von der einen oder anderen Schriftstelle ausgehen, so empfiehlt sich Mt 3,2; 2. Kor 5,20 oder Ps 144,18. Man dürfe aber bei der Einleitungspredigt den Nutzen und die

⁶⁴ Ebd., 17 f.

⁶⁵ Deutsch: „Die Vorbereitung zum Tode. Erwägungen über die ewigen Wahrheiten, welche allen als Betrachtungen nützlich sind und von den Priestern auch noch zu Predigten benützt werden können“. Übersetzt und herausgegeben von M. A. Hugues, Regensburg 1848².

⁶⁶ Deutsch: „Der Weg des Heils. Gefolgt von einzelnen Betrachtungen über die ewigen Wahrheiten“. Übersetzt und herausgegeben von M. A. Hugues, Regensburg 1843.

⁶⁷ Gesammelte Predigten, I, 506—509.

⁶⁸ Direktorium, 19.

⁶⁹ Als Vorlage ist angegeben Catechismus Romanus, pars I, cap. 11.

⁷⁰ Gesammelte Predigten, I, 293—302; Vorbereitung zum Tode, 137—146; Weg des Heils, 54 f., 202—206.

⁷¹ Weg des Heils, 4 ff., 32 ff., 71 ff.

⁷² Ebd., 145 ff.

Notwendigkeit der Mission nicht in übertriebener Weise herausstellen, „als ob die Mission wie ein *deus ex machina* alles auf einmal gutmache, außer ihr nichts recht geschehe und die Vernachlässigung dieser Gnadenzeit mit Verstockung und Verhärtung identisch sei“. Keineswegs dürfe die Mission als der letzte Gnadenruf Gottes bezeichnet werden, dessen Nichtbeachtung das Maß der Sünden vollmache. Durch die erste Missionspredigt sollen selbst „dem verkommensten Sünder nicht Gedanken der Verzweiflung, sondern das beseligende Gefühl der Hoffnung“ geschenkt werden⁷³.

Die Notwendigkeit, das Heil zu wirken (*Salutis operandae necessitas*)

In dieser Predigt soll die allgemeine Sorglosigkeit der Menschen in Hinblick auf ihr Heil bekämpft werden. Die Zuhörer sollen sich hier entschließen, „um jeden Preis ihr ewiges Heil in Sicherheit zu bringen und damit zunächst durch eifrige Benützung der dargebotenen Gnadenzeit einen ernsten Anfang zu machen“. Die Predigt soll zunächst eine möglichst klare Anschauung von dem „wahren Heil oder Glück des Menschen“ geben, danach „einleuchtend und kräftig“ erläutern, „daß dieses wahre Heil von uns abhängt, und daß das Bemühen um dieses Heil unsere notwendige und allein notwendige Sorge sein müsse, so daß man in jeder Lage und zu jeder Zeit das Seelenheil nicht gefährden dürfe, sondern retten müsse, koste es, was es wolle“. Durch diesen Gedanken sollen alle, besonders aber die Gleichgültigen, dazu bewegt werden, Buße zu tun. Als alfonsianischer Predigtstoff sind angegeben die Predigten des Heiligen über die Wichtigkeit des Seelenheiles⁷⁴. Zur Vertiefung und abwechslungsreichen Gestaltung des Themas werden dann noch folgende Predigten und Betrachtungen des hl. Alfons empfohlen: Von der Eitelkeit der Welt⁷⁵; vom baldigen Ende aller Dinge⁷⁶; von der falschen und wahren Weisheit⁷⁷; von dem falschen und wahren Glück⁷⁸. Ist in der Darlegung der Predigt bewiesen, daß die Güte Gottes uns nicht rettet, wenn wir uns um dieses Heil nicht sorgen, so muß dann in der moralischen Anwendung die „Sorglosigkeit der Weltkinder“ in der Frage nach dem Heil erschüttert und bekämpft werden. Als Kurzaufriß eines Predigtvorschlags gibt das Direktorium folgende Gliederung an.

Gottes Wille, die Regel unseres Heiles

- 1) Gott will, daß wir ihm dienen, darum
 - a) Schöpfung
 - b) Erlösung
 - c) Heiligung
- 2) Gott ist es nicht gleichgültig, ob wir seinen Absichten entsprechen, darum
 - a) Gericht
 - b) Strafe
 - c) Lohn.

Soll die Predigt von einer Schriftstelle ausgehen, so ist gedacht an Mt 19,17 „Willst du aber in das Leben eingehen, so halte die Gebote“ und an Mt 6,33 „Suchet vielmehr zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit“. Die

⁷³ Direktorium, 19 f.

⁷⁴ Gesammelte Predigten, I, 117—125; Vorbereitung zum Tode, 100—110.

⁷⁵ Gesammelte Predigten, I, 323—331; Vorbereitung zum Tode, 110—120.

⁷⁶ Gesammelte Predigten, I, 394—403; Vorbereitung zum Tode, 120—128.

⁷⁷ Gesammelte Predigten, I, 58—66; Vorbereitung zum Tode, 175—184.

⁷⁸ Gesammelte Predigten, I, 125—134; Vorbereitung zum Tode, 167—175, 184—195.

Gerechtigkeit des Reiches Gottes wird hier zuerst als die Erfüllung der Gebote verstanden⁷⁹.

Aufschub des Heiles (Procrastinatio salutis)

Diese Predigt soll gegen jene gerichtet sein, „welche sich unter allerlei falscher Vorspiegelungen der so notwendigen innern und äußern Buße (Beicht) für jetzt zu entziehen suchen“. Die Entschuldigungen und Ausflüchte dieser Zuhörer müssen entkräftet werden. „Du mußt dich bekehren, und zwar jetzt und nicht später! Gott will es; dein eigenes Wohl fordert es“. Nachdem in dem darlegenden Teil der Predigt bewiesen worden ist, „wie töricht, wie boshaft, wie gefährlich, wie schädlich . . . das Verschieben“ oder „wie klug, wie gerecht, wie heilsam, wie leicht, wie fruchtbar, wie sicher etc. die augenblickliche Umkehr sei“, muß die moralische Anwendung darauf hinzielen, daß der einzelne sich vornimmt, „Gottes Güte nicht zu mißbrauchen, die Gnadenzeit zu benützen, mit einer aufrichtigen Beicht (Generalbeicht) ein neues, glückliches Leben zu beginnen“. Als alfonsianisches Gedankengut werden folgende seiner Predigten und Betrachtungen zur Ausarbeitung dieser Predigt empfohlen: Von den Täuschungen der Sünder⁸⁰; Mißbrauch der göttlichen Barmherzigkeit⁸¹; die böse Gewohnheit als Hauptursache und Folge des Aufschubs der Bekehrung⁸²; von der Unbußfertigkeit⁸³; die Verlassenheit des Sünders von Seiten Gottes oder das Maß der Sünden⁸⁴. Doch gerade beim Gebrauch der letztgenannten Predigt müsse man sich davor hüten, zu sicher, schnell und absolut mit dem Eintritt dieser Folge zu drohen. Man soll sich hierbei vielmehr an die Ausdrücke des Catechismus Romanus im Urteil über diejenigen halten, welche im Vertrauen auf den Nachlaß der Sünden leichtsinnig sündigen und in den Sünden verharren. Solche Menschen zeigten sich der Barmherzigkeit Gottes unwürdig, und sie begäben sich in die Gefahr, vom Tod überrascht zu werden, und sich so der Vergebung durch eigene Schuld verlustig gemacht zu haben⁸⁵. Darum dürfe man nicht von der Unmöglichkeit einer späteren Bekehrung sprechen, vielmehr soll über die großen Schäden gepredigt werden, denen der Sünder ausgesetzt ist, wenn er in seinen Sünden weiterlebt. Die Predigt müsse darum vom Glück des Gnadenstandes und vom Unglück des Sünders aus der Sicht des Glaubens handeln⁸⁶.

Predigtgliederungen:

Der Aufschub ist höchst gefährlich; denn er führt gewöhnlich

- 1) zur Gewohnheitssünde und dadurch
- 2) zur Unbußfertigkeit.

⁷⁹ Zum Ganzen vgl. Direktorium, 21 f.

⁸⁰ Gesammelte Predigten, I, 134—141; Vorbereitung zum Tode, 206—215.

⁸¹ Gesammelte Predigten, I, 377—387; Vorbereitung zum Tode, 146—156.

⁸² Gesammelte Predigten, I, 180—190; Vorbereitung zum Tode, 195—206.

⁸³ Gesammelte Predigten, I, 485—497.

⁸⁴ Gesammelte Predigten, I, 141—149; Vorbereitung zum Tode, 156—167.

⁸⁵ Cat. Rom., pars I, cap. 11, nr. 12.

⁸⁶ Cat. Rom., pars II, cap. 5, nr. 53. Gesammelte Predigten, I, 125—134, 58—66. Vorbereitung zum Tode, 167—175. 184—195.

Bekehre dich jetzt; denn später ist die Bekehrung

- 1) nicht leicht,
 - 2) nicht einmal sicher,
 - 3) sicher nicht so fruchtbar.
-

Fliehe den Aufschub; denn der Aufschub ist

- 1) eine Sünde gegen die Barmherzigkeit und hat
 - 2) die Strafen der göttlichen Gerechtigkeit zu fürchten.
-

Wer die Buße aufschiebt, wird

- 1) sehr wahrscheinlich unglücklich sterben und
 - 2) sicher unglücklich leben.
-

Als Schrifttexte sind genannt Ps 95 f. „Daß ihr doch am heutigen Tag auf seine Stimme hören wolltet: Verstockt nicht euer Herz . . .“ und Spr. 1, 25—28 (Folgen des verachteten Bußrufes)⁸⁷.

Todsünde

Diese Predigt soll den Gläubigen „deutlich und genau“ die Bosheit der Todsünde beweisen⁸⁸. Weil bisher vielfach die Todsünde als Verachtung der Majestät, Heiligkeit, Gerechtigkeit, Güte, Allgegenwart und Allmacht Gottes dargestellt worden ist, sollte man aus Gründen der Abwechslung die „Größe des Sündenübels aus den geistlichen und zeitlichen Strafen der Sünde“ darlegen. Gemäß den Ausführungen des Catechismus Romanus könne man darüber predigen, daß die Todsünde uns das Wohlwollen Gottes raubt und uns den schwersten Strafen ausliefert⁸⁹. Als Predigtstoff sind ferner angegeben die Aufzählung der Sündenfolgen bei der Behandlung der fünften Vater-unser Bitte im Catechismus Romanus⁹⁰ wie auch die anderen Stellen, wo in ihm von der Todsünde die Rede ist, sei es von ihrem Wesen als Haß Gottes⁹¹, sei es als Ursache der Kreuzigung Christi⁹² oder sei es von ihren Folgen, dem Verlust der Gnade und der Verdienste⁹³. Im letzten Fall ließe sich auch darüber predigen, wie die geistlichen Folgen des durch die schwere Sünde verursachten Seelentodes mit den Folgen des leiblichen Todes verglichen werden können. Das Wichtigste bei dieser Predigt sei aber die überzeugende Darlegung der Bosheit der Todsünde und ihres allseitigen Verderbens. Man dürfe aber nicht zuviel Stoff in dieser Predigt behandeln, wie dies z. B. der Fall ist, wenn in einer Predigt die Todsünde „1. an sich, 2. in ihren Wirkungen und 3. in ihren zeitlichen und ewigen Folgen“ dargelegt wird,

⁸⁷ Zum Ganzen vgl. Direktorium, 22—25.

⁸⁸ Verweis auf Cat. Rom., pars II, cap. 5, nr. 35. Gesammelte Predigten, I, 66—74; Vorbereitung zum Tode, 128—137; Weg des Heils, 3 f., 29 f., 33 ff., 85 ff., 129 ff., 137 f., 144 f.

⁸⁹ Cat. Rom., pars II, cap. 5, nr. 35.

⁹⁰ Cat. Rom., pars IV, cap. 14, nr. 7 f.

⁹¹ Cat. Rom., pars III, cap. 2, nr. 33.

⁹² Cat. Rom., pars I, cap. 5, nr. 11.

⁹³ Cat. Rom., pars I, cap. 11, nr. 11.

oder „wenn man ihre Schwere durch die drei oder vier Schauplätze der göttlichen Gerechtigkeit (Himmel, Paradies, Hölle, Kalvarienberg) beleuchtet“⁹⁴.

Sakrilegium

Gemeint ist hier das Verschweigen schwerer Sünden in der Beicht. Oftmals spricht Alfons davon, gerade während der Mission dagegen vorzugehen. Die Predigt soll einmal die Schändlichkeit des Gottesraubes darlegen und zum andern das Verderben aufweisen, in das sich jemand stürzt, wenn er in der Beicht eine schwere Sünde verschweigt⁹⁵. Das Direktorium räumt dann die Möglichkeit ein, diese Predigt auch weiter zu fassen, und im allgemeinen über die unfruchtbare oder ungültige Beicht zu sprechen, die ihre Ursachen ja nicht nur im Verschweigen der Sünden habe, sondern auch im Mangel an Glauben, Reue und Besserungswillen oder überhaupt in einer allgemeinen Gleichgültigkeit. Gewarnt wird vor dem wahllosen Gebrauch von Beispielen und Geschichten, in denen über sakrilegische Beichten und deren schreckliche Folgen berichtet wird⁹⁶. Die Missionare mußten in der jetzigen Zeit „die sagenhafte Legende von der kirchlich bewährten“ sorgfältiger unterscheiden als es für Alfons und seine Zeit üblich und notwendig war. Auch bei dieser Predigt solle man nicht nur beim Negativen stehen bleiben, sondern ebenso über die Gnaden und Früchte wahrer Bußgesinnung und würdigen Sakramentenempfanges predigen⁹⁷. Mit dieser Predigt ist der erste Teil der Mission, welcher der „Erweckung des Bußgeistes“ gilt, abgeschlossen.

Die folgenden Predigten, die den eigentlichen Hauptteil der Mission ausmachen, sollen die Motive zu einem „frommen Leben“ bieten, unter denen die „heilige Furcht“ zuerst und vorgängig betrachtet wird. In den allgemeinen Vorbemerkungen zu den Predigten über die letzten Dinge schreibt das Direktorium: „Die Zuhörer sollen nicht beschämt und verdammt, sondern heilsam gerührt und gerettet werden. Auch handelt es sich nicht um Theologumena, sondern um die eindringliche und anschauliche Darstellung der allerersten Glaubenswahrheiten“⁹⁸. Die Missionare sollten sich vor „weit ausgemalten oder sogar unzuverlässigen Geschichten“, vor „Beschreibungen äußerer Umstände“ und vor „willkürlichen Phantasiestücken“ hüten; man halte sich vielmehr an das Wort Gottes selbst, das uns „die kräftigsten Stellen bietet“, an die gesunde Theologie, die uns „die furchtbarsten Wahrheiten lehrt“ und an die positiven Entscheidungen der Kirche, die jeden Zweifel ausschließen. „Durch kräftige Entwicklung dieser unverwerflichsten Zeugnisse muß der Sünder in eine andere Welt versetzt werden und im Lichte des Glaubens erkennen, welch ein unaussprechlich entsetzliches Los seiner sicher bald in Ewigkeit harret, wenn er sich nicht wahrhaft bekehrt“⁹⁹. Auf die Wahl und Ausführung der moralischen Anwendung müsse man besondere

⁹⁴ Direktorium, 25 ff.

⁹⁵ Gesammelte Predigten I, 156—164.

⁹⁶ Vgl. auch die Missionskonstitution von 1855 über die Missionspredigt, CRC, 498, Nr. 1413.

⁹⁷ Direktorium, 27 ff.

⁹⁸ Ebd., 29.

⁹⁹ Ebd., 29 f.

Sorgfalt verwenden. Neben der ernststen Aufforderung zur Lebensbesserung im allgemeinen, muß doch auch jedesmal „gegen einzelne herrschende Laster mit Kraft zu Felde gezogen“ oder „einzelne Tugenden oder Heil- und Gnadennittel mit Nachdruck empfohlen werden“¹⁰⁰.

Tod

Der Tod im allgemeinen und der Tod des Sünders bilden den Hauptinhalt dieser Predigt, wobei der Tod des Gerechten nur zur deutlichen Hervorhebung des Gegensatzes kurz berührt werden kann. Durch die eindringliche Darstellung des Todes des Sünders soll das eigentliche Ziel der Predigt erreicht werden, „eine lebhaftige Furcht“ vor dem Tode in der Sünde, und damit auch vor dem Leben im Zustand der schweren Sünde. Man möge sich und den Zuhörern die schreckliche Lage des sterbenden Sünders unter den verschiedenen Umständen vor Augen führen. „Mancher Sünder stirbt plötzlich, oder liegt lange bewußtlos da, oder will vom Beichten überhaupt nichts wissen, oder verschiebt das Beichten, oder will beichten und hat keine Gelegenheit mehr, da der Priester verhindert ist oder zu spät kommt . . . Und dann, selbst wenn er mit Bewußtsein beichtet, wie beichtet er? Wie sind das Examen, die Reue, die Genugtuung beschaffen? Wird nicht im günstigsten Falle die Bekehrung sehr zweifelhaft, der Tod sehr bitter sein wegen der Anhänglichkeit an das Irdische, wegen der Gewissensangst, wegen der Unsicherheit des Gerichts“¹⁰¹? Über diese häufig vorkommenden Gegebenheiten müsse man predigen und nicht etwa phantasiereich Ausnahmesituationen beschreiben. Darum sei es wenig nützlich, wenn der Prediger in seiner Schilderung „einen großen Verbrecher unter außerordentlichen erschreckenden Umständen sterben läßt, unter Umständen, die selten vorkommen und aus deren Nichtvorhandensein kurzsichtige Zuhörer sich leicht über den Tod ihrer ruhig dahingeschiedenen Angehörigen und über ihren eigenen Seelenzustand täuschen könnten“¹⁰². Auch soll man nach dem Vorbild des hl. Alfons nur den Seelenzustand des sterbenden Sünders aufweisen, nicht aber den Leichnam des Verstorbenen, noch viel weniger den Vorgang der Verwesung im Grabe schildern. Als alfonsianische Vorlagen werden folgende Predigten und Betrachtungen angegeben: Der Tod eines Weltmenschen¹⁰³; von der Gewißheit und Ungewißheit des Todes¹⁰⁴; der Tod des Sünders¹⁰⁵; die Todesangst¹⁰⁶; der Tod als Ende der Zeit und als Anfang der Ewigkeit¹⁰⁷; vom Wert der Zeit¹⁰⁸; die Eitelkeit der Welt¹⁰⁹; vom baldigen Ende der Dinge¹¹⁰.

¹⁰⁰ Ebd., 30.

¹⁰¹ Ebd., 31.

¹⁰² Ebd.

¹⁰³ Gesammelte Predigten, I, 403—415.

¹⁰⁴ Ebd., 302—312; Vorbereitung zum Tode, 25—34, 34—44.

¹⁰⁵ Gesammelte Predigten, I, 353—362; Vorbereitung zum Tode, 44—53.

¹⁰⁶ Gesammelte Predigten, I, 475—485; Vorbereitung zum Tode, 53—63.

¹⁰⁷ Ebd., 120—128.

¹⁰⁸ Gesammelte Predigten, I, 216—226; Vorbereitung zum Tode, 92—100.

¹⁰⁹ Gesammelte Predigten, I, 323—331; Vorbereitung zum Tode, 110—120.

¹¹⁰ Gesammelte Predigten, I, 394—403.

Gericht

Diese Predigt soll folgende Punkte behandeln: das Ende der Welt; Auferstehung der Körper; Offenbarwerden der Gewissen; öffentliche Beschämung; Urteilspruch und Vollstreckung des Urteils. Ähnlich könne auch der Aufbau der Predigt über das besondere Gericht sein. Die Gründe, die der Catechismus Romanus dafür angibt, daß dem besonderen noch das allgemeine Gericht folgt, werden ebenfalls als Predigtstoff angegeben¹¹¹. Bei der Gerichtspredigt kann auch ausführlicher als bei den anderen Predigten über die letzten Dinge der Zustand der Geretteten erwähnt werden; denn gerade das Wissen um die Rettung der Erwählten werde den Verdammten zur furchtbaren Qual. Um die Ausführung dieser Predigt lebendiger zu gestalten, könnten die Patres die Dialogform verwenden, und zwar so, daß z. B. der Leib und die Seele bei ihrer Wiedervereinigung, oder der göttliche Richter und die Gerichteten, oder der Teufel und die Engel als Redende eingeführt werden. Nur müsse man hierbei aber wohl darauf achten, daß die Worte zu den jeweils Redenden passen¹¹².

Hölle

Gleich zu Anfang werden die Missionare davor gewarnt, in dieser Predigt die Zuhörer abzustößen. Auch dürfe man sich nicht zu einem Geschimpfe über diejenigen hinreißen lassen, die nicht an die Hölle glauben wollen. Man lege nicht zuviel Gewicht auf die Widerlegung von Schwierigkeiten oder Einwürfen gegen diese Wahrheit. Dagegen soll man die Liebe Gottes hervorheben, „welche uns über diese wichtige Wahrheit so oft und so genau zu unserm Heil belehrt hat, damit wir nämlich nicht in die Hölle kommen und die Sünde meiden“¹¹³. Das Wichtigste bei dieser Predigt sei es aber, „die Beschaffenheit der Hölle, d. h. die Größe ihrer Peinen“ ergreifend und erschütternd darzustellen. Hierbei halte man sich an die Texte und Bilder der Hl. Schrift und vermeide alle phantastischen Schilderungen und Ausmalungen. Als Einteilungsgrund für die Predigt könnte die Unterscheidung von poena damni und poena sensus genommen werden. Alfons selbst hielt seine Höllenpredigt, die hauptsächlich die Peinen der Sinne durch das Feuer schildert, für die Mission sehr geeignet¹¹⁴. Jene Predigt, die ausschließlich über die poena damni, über jene Strafe, von der Anschauung Gottes für ewig ausgeschlossen zu sein, handelt¹¹⁵, führt Alfons nicht im Verzeichnis der Missionpredigten auf. Durch die Höllenpredigt soll im allgemeinen ein starker Haß gegen jede Sünde geweckt werden, im besonderen aber soll sie zu ganz konkreten und wirksamen Entschlüssen gegen eine oder mehrere bestimmte Sünden und Laster führen¹¹⁶.

¹¹¹ Cat. Rom., pars I, cap. 8, nr. 4.

¹¹² Direktorium, 32 f. Gesammelte Predigten, I, 27—34; Vorbereitung zum Tode, 215—225, 225—235.

¹¹³ Direktorium, 33 f.

¹¹⁴ Gesammelte Predigten, I, 96—105; Vorbereitung zum Tode, 235—247.

¹¹⁵ Gesammelte Predigten, I, 447—456.

¹¹⁶ Direktorium, 33 f.

Ewigkeit

Bei einer längeren Mission soll diesem Thema eine eigene Abendpredigt gewidmet sein. Wenn man in diese Predigt die ewigen Freuden der Getreuten miteinbezieht, soll man damit vor allem jene furchtbaren Qualen der Verdammten aufzeigen, die darin bestehen, daß sie um ein Nichts willen diese unbeschreibliche Seligkeit durch ihre eigene Schuld verscherzt haben. Dann aber wird man die Sünder ermuntern, „um dieser ewigen Freuden willen die Mühen einer kurzen Buße nicht zu scheuen“. Der Hauptinhalt dieser Predigt über die Ewigkeit soll aber darin bestehen, „die Ewigkeit der Höllestrafen lebendig zu Gemüte zu führen und eben diese Ewigkeit recht deutlich zu veranschaulichen“¹¹⁷.

Nach diesen ernsten Predigten über die letzten Dinge, die den Menschen erschüttern sollen, indem sie ihm die bedrohliche Lage seines Sündenstandes zeigen, sollen die beiden nächsten Predigten in ihm die Hoffnung auf die Barmherzigkeit Gottes und seine Verzeihung wecken.

Mutter-Gottes-Predigt

Maria soll hier, nachdem in den vorhergehenden Predigten Christus vor allem als göttlicher Richter der Sünder gezeigt wurde, als Zuflucht der Sünder erscheinen¹¹⁸.

Gebet

Die Predigt über das Gebet soll ihrer Stellung und ihrem Inhalt nach mit jener über die Fürsprache und den Schutz Mariens eng zusammenhängen. Man möge nicht so sehr über die Eigenschaften des Gebetes als vielmehr über seine Notwendigkeit zur Erlangung der Beharrlichkeit im Guten und der ewigen Seligkeit predigen. Nachdem die Zuhörer ihre eigene geistliche Not wieder erfahren haben, kann ihnen auch „am deutlichsten und wirksamsten das Gebet als ein ebenso sicheres als notwendiges Rettungsmittel“ empfohlen werden. Die Gläubigen sollen mit Vertrauen erfüllt werden, weil sie hier erkennen, daß Gott ihnen helfen will, und daß er „die Erlangung aller Gnaden an ein so leichtes Mittel geknüpft hat“. Durch die Gebetspredigt wird der Gläubige in seiner Demut gefestigt, weil er seine eigene totale Ohnmacht und die absolute Notwendigkeit „der durch Gebet zu erlebenden göttlichen Gnade“ erkennt. Das praktische Ziel dieser Predigt müsse es sein, die Leute zu einem großen Gebetseifer zu bringen. Die Erregung der Affekte muß immer wieder aus jener Erkenntnis erfolgen, daß das Gebet ein „so leichtes und wirksames“ Hilfsmittel zur Erlangung jeder Gnade ist. Um aber nicht den ungeschulten und freien Geschenkcharakter der Gnade Gottes zu gefährden, ermahnt das Direktorium unter Hinweis auf Augustinus und den Catechismus Romanus die Prediger, die Notwendigkeit des Gebetes zur Erlangung der Gnaden nicht so übertrieben stark zu betonen, daß der Eindruck entsteht, mit Ausnahme der Gnade zum Glauben und zur Buße werde absolut keine andere Gnade ohne das Gebet verliehen¹¹⁹.

¹¹⁷ Ebd., 35; Gesammelte Predigten, I, 465—475; Vorbereitung zum Tode, 247—257.

¹¹⁸ Direktorium, 35—39. Näheres siehe oben S. 367 ff.

¹¹⁹ Direktorium, 39—42. Siehe oben S. 372 f. Gesammelte Predigten, I, 235—244, 362—369; Vorbereitung zum Tode, 277—287.

Das an dritter Stelle genannte Motiv zur Bekehrung ist die Liebe. Die Einübung in die „vita devota“, der, wie auch bei anderen italienischen Missionskongregationen, bei Alfons zwei oder drei Tage am Schluß der Mission gewidmet waren, war durch die Betrachtung der Liebe Christi in seinem Leiden und im Sakrament des Altares gekennzeichnet. Die Liebe des Herrn sollte im Gläubigen die Gegenliebe zu ihm erwecken und vertiefen. Hierin sollte der Kern und das eigentliche und letzte Ziel der Mission liegen.

Die Betrachtungen und speziellen Übungen dieser Schlußtage wurden bei den Volksmissionen der Redemptoristen in Österreich und Bayern durch entsprechende Predigten und Christenlehren ersetzt. Dem Direktorium ging es nun darum die ursprüngliche Absicht und das zentrale Anliegen des hl. Alfons wieder mehr zur Geltung zu bringen. Den Missionaren wird vorgeworfen, bisher in den Predigten vom Kreuz und vom Sakrileg kaum über die Liebe Jesu zu uns und unsere eigene Liebe zu ihm gesprochen zu haben. In der Kreuzpredigt habe man fast ausschließlich die Verführungskunst des Teufels und die Sünden der Menschen aufgezeigt, während in der Eucharistiepredigt „fast nur von dem oft sehr übertriebenen Verbrechen und Verderben der unwürdigen Kommunion“ gesprochen worden sei. Die Gläubigen müßten aber erkennen, daß man nicht nur aus Furcht, sondern vielmehr aus Liebe zu Gott die Sünden meiden muß. Das Motiv zu einem christlichen Leben müsse vor allem die Liebe sein. Darum soll das Thema der Kreuz- und Eucharistiepredigt die übergroße Liebe Jesu sein, „um die durch die vorhergehenden Predigten erschütterten Zuhörer nun auch mit einem großen Vertrauen zu Gott zu beseelen und in möglichst hohen Grade mit der Liebe zu Gott zu entflammen“. Dann würde auch der Vorwurf verstummen, daß „wir immer nur von Gottes Strafgerichten donnerten“¹²⁰.

Hl. Kreuz

Diese Predigt soll also nur die Liebe Christi und unsere Liebe zum Kreuzigten zum Inhalt haben. Neben der damals sehr häufig gehaltenen Kreuzpredigt über die zwei Fahnen oder die zwei Reiche schlägt das Direktorium vor, bei dieser Predigt von der Taufe auszugehen, oder Joh 12, 31 f.¹²¹ oder die Leidensgeschichte als Grundlage zu nehmen. Außer den Predigten und Betrachtungen des hl. Alfons¹²² ist noch je ein Text von Augustinus und Leo d. Gr. genannt¹²³.

Eucharistie

„Hier wäre zunächst zu erstreben, daß die Gläubigen die unendliche Liebe Jesu Christi im hl. Sakramente und die unermeßlichen Reichtümer der darin ausgegossenen Gnaden in lebendigem Glauben erfaßten und mit aller Andacht und Liebe zu der hl. Eucharistie als dem wahrhaft hochwürdigsten Gute innigst durchdrungen würden; daran könnte sich dann recht gut eine

¹²⁰ Direktorium, 42 f.

¹²¹ „Jetzt ergeht ein Gericht über diese Welt; jetzt wird der Fürst dieser Welt hinausgeworfen werden. Und wenn ich von der Erde erhöht bin, werde ich alle zu mir ziehen“.

¹²² Gesammelte Predigten, I, 50—58; Vorbereitung zum Tode, 312—322.

¹²³ Zum Ganzen vgl. Direktorium, 43 f. Siehe oben S. 371 f.

herzliche Reue über die dem Allerheiligsten zugefügten Unbilden und eine feierliche Abbitte anschließen“. Gegenstand der Predigt könnte „sowohl die Gegenwart Christi als auch das hl. Opfer und die hl. Kommunion“ sein, wobei ein oder zwei dieser Punkte nach den jeweiligen Umständen ausführlicher behandelt werden dürften¹²⁴.

Unter der Thematik „Beharrlichkeit“ stehen die beiden letzten Missionspredigten.

Himmel

Mit dem Blick auf dieses Ziel sollen die Gläubigen voller Mut und Vertrauen die Kämpfe des Lebens bestehen. Diese Predigt soll aber auch die freudige Dankbarkeit gegen Gottes Güte und die Liebe zu Jesus Christus bestärken, der durch seinen Tod am Kreuz den Himmel uns verdiente. Vor allzu ausführlichen und phantasievollen Schilderungen des Himmels werden die Patres gewarnt. Man versuche, eher durch passende Vergleiche „die Ahnung von der unendlichen Schönheit des Himmels im allgemeinen zu erwecken“. Als Beispiele dafür sind das Freisein vom Leiden und die Glorie des Leibes genannt. Die Nutzenanwendung bestehe in der Ermahnung „zur Geduld, zur Ausdauer im Kampf, zur inneren oder äußeren Abtötung, zum beharrlichen Gebet um die Gnade der Beharrlichkeit u. a.“¹²⁵.

Beharrlichkeit

Dieses Thema sollte den Inhalt der Schlußpredigt bilden. ‚Notwendigkeit der Beharrlichkeit‘ und ‚Mittel zur Beharrlichkeit‘, oder ‚Von den Gefahren des Rückfalls‘ und ‚Waffen gegen die Seelenfeinde‘ lauteten meist die Einteilungspunkte dieser Predigt, die ganz auf die Wirklichkeit des praktischen Lebensvollzuges ausgerichtet war. Bei dieser Predigt wurde vom Sieg über die Menschenfurcht, vom Meiden schlechter Gesellschaft und von der Flucht vor den Gelegenheiten zur Sünde gesprochen. Aber auch die Ermahnungen zum Gebet, zum Festhalten an den Andachtsübungen und zum häufigen Empfang der Sakramente wurden hier wiederholt. Die ganze Gemeinde soll durch die Schlußpredigt nochmals „belebt“ und die einzelnen in ihren Vorsätzen bestärkt werden¹²⁶. Folgende Hinweise für die Schlußpredigt lassen wiederum auf bestimmte Predigtgewohnheiten der vorhergehenden Jahre schließen. So heißt es, daß man bei der Schlußpredigt keinen verletzen dürfe, sondern vielmehr bei allen einen möglichst guten Eindruck hinterlassen müsse. Dabei dürfe man aber die Gemeinde auch nicht über alles Maß loben und sie jetzt schon der ewigen Seligkeit versichern. Noch schlimmer aber sei es, „zu guter letzt noch einmal eine Brand- und Strafrede“ gegen die verstockten Sünder zu halten¹²⁷.

¹²⁴ Direktorium, 44 ff.; Gesammelte Predigten, I, 284—293; Vorbereitung zum Tode, 322—334, 334—346. Näheres siehe oben S. 369 ff.

¹²⁵ Direktorium, 46; Gesammelte Predigten, I, 149—156; Vorbereitung zum Tode, 265—277.

¹²⁶ Auf folgende Predigten des hl. Alfons ist verwiesen: „Von den elenden Zustände des Rückfalles in die Sünde“, Gesammelte Predigten, I, 190—199. „Von der Flucht der bösen Gelegenheit“, ebd., 199—206. „Von den menschlichen Rücksichten“, ebd., 249—253. „Von der Flucht vor der bösen Gesellschaft“, ebd., 387—394.

¹²⁷ Direktorium, 46 ff.

In einem Anhang zur Abhandlung über die großen Missionspredigten kommt das Direktorium noch auf zwei Predigten zu sprechen, die bei den Missionsthemen der hl. Alfons eine bedeutende Stellung einnehmen; gemeint ist die Predigt über das Ärgernis und über die Gelegenheit zur Sünde. Beide Themen wurden bei den Volksmissionen in Bayern als eigene Predigt ausgeführt. Die Art und Weise aber, in welcher diese Predigten gehalten wurden, hatte ernste Bedenken gegen sie hervorgerufen. „Offenbar dürfen diese Predigten nicht vorzugsweise in einem Beschreiben der gefährlichen Gelegenheiten bestehen und dürfen nicht so gehalten sein, daß sie auch nur zum Schein den Vorwurf rechtfertigen, als ob wir selbst dadurch den Unwissenden und Unschuldigen Ärgernis und Gelegenheit geben; offenbar dürfen sie auch nicht in ein bloßes Losziehen gegen die gegebenen oder gesuchten Gelegenheiten zur Sünde auslaufen. Sicher ist es gefehlt, wenn man im ersten Teile die Laster zu grell schildert und im zweiten nachzuweisen sucht, daß möglichst viele sich dieser Sünden schuldig machen“¹²⁸. Auch hier haben wir wiederum einen Beweis dafür, daß damals die Verkündigung während der Mission stark auf die Sündenbekämpfung fixiert war. Hauptanliegen des Direktoriums ist es nun, die Volksmission als Mittel zum Aufbau eines christlichen Lebens hinzustellen. Dementsprechend soll vom Ärgernis eher in der Christenlehre über die Nächstenliebe die Rede sein, um gerade im Hinweis auf die Verpflichtung zur Nächstenliebe, die ja das Heil des Nächsten einschließt, die Sünde des Ärgernisses zu überwinden¹²⁹. Ebenso wendet sich das Direktorium gegen die Art und Weise über die Gelegenheit zur Sünde zu predigen. Hier habe man fast ausschließlich über die nächsten Gelegenheiten zur Sünde gegen das sechste Gebot gesprochen, während man die Gelegenheiten zu anderen Sünden und vor allem auch die entfernteren Gelegenheiten zur Sünde kaum berücksichtigt habe. Nochmals warnt das Direktorium vor allzu ausführlichen Schilderungen der verschiedenen Gelegenheiten, weil man dadurch die Leute statt von der Sünde zurückzuschrecken, sogar dazu reizen könnte¹³⁰.

3) Die katechetischen Vorträge

Bis zum 19. Jahrhundert kam gerade der katechetischen Unterweisung wegen des häufigen Mangels an regelmäßigem Religionsunterricht die größte Bedeutung zu. So hatte auch bei Alfons die Katechese ihren entscheidenden Platz in der Volksmission, infolgedessen auch innerhalb der Missionskonstitutionen der Redemptoristen. Im bewußten Anschluß an Alfons geht es dem Direktorium wieder um eine scharfe Unterscheidung zwischen Predigt und Katechese während der Mission. Auf den Hauptunterschied weisen die Konstitutionen mit den Worten hin: „Eius (= catechistae) officium est docere non autem movere“¹³¹. Liegt bei der Missionspredigt der Schwerpunkt bei dem ‚affektbetonten Bewegen‘, so muß das Charakteristikum der Katechese das ‚beweisende Belehren‘ sein. Das Direktorium kennzeichnet den

¹²⁸ Ebd., 48 f.

¹²⁹ Ebd., 50 f.

¹³⁰ Ebd., 51 ff.

¹³¹ CRC, 57, Nr. 69.

Unterschied folgendermaßen: „Die Predigten sollen den Bußgeist wecken und beleben, Haß gegen die Sünde, Furcht, Vertrauen, Liebe zu Gott erwecken, kurz: das Herz erobern. Die Katechesen aber sollen das Bußleben zeigen, und klar entwickeln, warum, wie und wodurch die Sünde gemieden, die Tugend gepflegt und ein gottgefälliges Leben geführt werden muß“¹³². Der durch die Predigten erweckte Bußgeist soll durch die Katechesen seine inhaltsbestimmte Ausrichtung auf das „christliche bußfertige Leben“ bekommen. Die Predigten müssen vor allem „das Gewicht der Motive des christlichen Lebens auf's Eindringlichste fühlbar machen“; durch die Katechesen soll dann der Weg zum Heil, die Hindernisse darauf und deren Überwindung dargelegt und für das praktische Leben aufgezeigt werden¹³³.

Wie bei der Behandlung der einzelnen Bistümer gezeigt wurde, gab es damals eine, zumindest dem zeitlichen Aufwand nach, ausreichende und regelmäßige katechetische Unterweisung. Neben der relativ kurzen Dauer der Mission dürfte dies der Hauptgrund dafür gewesen sein, daß die eigentliche Missionskatechese zugunsten der Predigt untergegangen war. Dagegen wendet sich das Direktorium: die Missionskatechese soll wieder aufgewertet werden. Dies geschieht in einem klaren Sichabsetzen von der reinen Schulkatechese. Die Missionskatechese dürfe keineswegs nur eine verstandesmäßige Wissensvermittlung sein, vielmehr soll sie neben der darlegenden Unterweisung den Willen und das Herz zum Glauben bewegen, so daß der Glaube aus der Liebe zu Gott erwachse, die Christen zur Glaubensfreude gelangten und aus dieser Gesinnung heraus ihr Leben „nach den Grundsätzen und Vorschriften des Glaubens“ einrichteten. Das durch die Schulkatechese vermittelte Wissen sei kein genügendes Fundament für ein christliches Leben. Gerade in Deutschland müsse man „infolge des Protestantismus und Rationalismus“ eine Schwächung und Gefährdung des Glaubens feststellen. Vor allem wird durch Weckung und Vertiefung der Glaubensbereitschaft dieser Gefährdung entgegengewirkt werden müssen. Hierzu genügen aber nicht die dem Verstande einleuchtenden Beweisgründe für den Glauben. Darum müsse sich die Missionskatechese durch die „deutliche Erklärung“ der Glaubensmotive auch an den Willen des Menschen wenden, so daß die erkannte Wahrheit aus einer den ganzen Menschen umfassenden Überzeugung zur Richtschnur des Handelns werde. Zurecht wendet sich hier das Direktorium gegen eine Intellektualisierung der Katechese, die durch die Aufklärung eine Gefahr für die Glaubensunterweisung geworden war. Demgegenüber geht es hier um die totale und tiefgreifende Erfassung des Menschen durch den Glauben, so daß der Glaube nicht nur den Verstand beansprucht, und christliches Leben mehr als die Erfüllung einer erkannten Pflicht ist¹³⁴. Die allgemeinen Grundsätze über die katechetischen Vorträge entnimmt das Direktorium den missionskatechetischen Anleitungen des hl. Alfons¹³⁵. Zuerst werden einige aufs Praktische ausgerichtete Leitsätze des Heiligen über die Missionskatechese zitiert. Sie betreffen Inhalt und Form der Katechese sowie die besondere

¹³² Direktorium, 55.

¹³³ Ebd., 58.

¹³⁴ Zu den allgemeinen Grundsätzen über die Missionskatechese vgl. Direktorium, 54—59.

¹³⁵ Über die Missionskatechese bei Alfons vgl. van Wely, 209—213.

Beeinflussung der Gläubigen durch die jeweiligen Zeitumstände. Der Katechet müsse dem Volk kurze, einprägsame Grundsätze christlichen Lebens lehren, „durch deren Andenken und Anwendung sie leichter im Stande der Gnade sich erhalten können“. So soll der Katechet die Zuhörer z. B. in die Übung von Akten der Geduld, der Ergebung, der Sanftmut, des Verzeihens, des Schweigens u. a. einführen. Sodann sollen die Gläubigen immer wieder bei den verschiedenen Unterweisungen dazu ermahnt werden, die Gelegenheiten zur Sünde zu meiden und im Gebetsleben zu verharren¹³⁶.

Die Katechese selbst soll dann folgendermaßen aufgebaut sein. Den Hauptteil bildet die gründliche Darlegung und Erklärung des jeweiligen Stoffes. Daran schließt sich die moralische Anwendung an. Stets soll überzeugend und klar gezeigt werden, welche Folgerungen sich aus dem Gesagten für das Leben des Christen ergeben. Im Gegensatz zur Predigt fällt die „Erregung der Affekte“ weg. Und bildet bei der Predigt der Reueakt den Schluß, so soll die katechetische Unterweisung, d. h. der Morgen- und Mittagvortrag, mit der Erweckung der drei göttlichen Tugenden beschlossen werden¹³⁷. Was den Inhalt betrifft, so wird zwischen ‚dogmatischen‘ und ‚moralischen‘ Katechesen unterschieden¹³⁸. Diese Unterscheidung gelte aber nur für die jeweilige Hauptthematik der Katechesen; „denn jede Katechese soll praktisch gehalten und auf die Ordnung des Lebens berechnet, und insofern moralischer Natur sein“. Damit aber nicht einem aufgeklärten Moralismus das Wort geredet werde, fügt das Direktorium hinzu: „Umgekehrt soll das zu gestaltende Leben ein christliches Leben darstellen, darum immer auf den Glauben an Christus gegründet oder auf die Lehre, das Beispiel und die Gnade Christi zurückgeführt werden“¹³⁹. Wie schon gesagt, bildeten die Gebote des Dekalogs, Beicht- und Kommunionunterricht sowie die Standesunterweisungen den Stoff der Missionskatechesen. In der Behandlung der einzelnen Themen und in der Stoffangabe für die jeweiligen Katechesen werden fast ausschließlich die Summa theologiae des hl. Thomas und der Catechismus Romanus zitiert.

Die Kinderkatechese, die noch in der Missionspraxis des hl. Alfons eine große Rolle spielte¹⁴⁰, war bei den Redemptoristenmissionen in Bayern auf einen einzigen Beichtunterricht als unmittelbare Vorbereitung auf die Kinderbeichten und auf die Generalkommunion der Kinder zusammengeschmolzen.

Beicht und Kommunion, Kirche und Glaube sind nach dem Direktorium die Themen der „dogmatischen Katechesen“ für die Erwachsenen¹⁴¹. Schon die Kürze, mit welcher die Vorträge über die Kirche und den Glauben behandelt werden, zeigt, daß es sich hierbei nicht um damals übliche, große Missionsthemen handelt. Gleich der erste Satz zur Kirchenkatechese weist darauf hin, daß die Kirche zumeist als ein Gegenüber aufgefaßt wurde. Dem Volke müsse gezeigt werden, „was die Kirche uns ist, und wie wir uns gegen die Kirche oder die Versammlung der Glaubenden zu verhalten haben“¹⁴².

¹³⁶ Direktorium, 59 f.

¹³⁷ Ebd., 60 ff.

¹³⁸ Vgl. CRC, 56 f., Nr. 69.

¹³⁹ Direktorium, 60.

¹⁴⁰ Vgl. van Wely, 105, 200—203.

¹⁴¹ Zur Beicht und Kommunion siehe oben S. 370, 373—385.

¹⁴² Direktorium, 65.

Ferner heißt es, daß die Kirche als geistliche Mutter gezeigt werden könnte, „durch welche wir das Leben der Gnade, geistliche Nahrung und Erziehung erhalten, und derentwillen wir der Kirche, wie gute Kinder den Eltern, schulden: Ehrfurcht, Gehorsam, Liebe“¹⁴³. Auch könnte die dreifache Gewalt der Kirche und die uns dadurch vermittelten Güter der Wahrheit, der Gnade und des Lebens dargestellt und daraus unsere Verpflichtung zum Glauben, Sakramentenempfang und christlichen Wandel abgeleitet werden. Im Hinweis auf die Kirchenlehre des Catechismus Romanus klingt der Gedanke an, daß die Gläubigen die Gemeinschaft der Kirche bilden, weil die Kirche der Leib Christi ist, „durch den allein wir der Gnade und Glorie Christi, unseres Hauptes, teilhaftig werden“¹⁴⁴. Will man von der Erklärung der Merkmale der Kirche ausgehen, so sei es dabei weniger notwendig, einen polemischen Zweck zu verfolgen, und „etwa noch a contrario die Falschheit anderer sogenannter Kirchen nachzuweisen“. Vielmehr sollten durch die Darstellung der Merkmale der Kirche die entsprechenden „moralischen Anwendungen“ gezogen und dadurch vor allem die kirchliche Gesinnung im Volk geläutert und gestärkt werden¹⁴⁵.

Weil der Glaube nicht in erster Linie als die vom einzelnen Christen immer wieder neu zu vollziehende und durch das Leben bewährte und bezeugte Entscheidung angesehen wird, scheint die Unterweisung über den Glauben fast überflüssig zu sein. „Da unsere Zuhörerschaft der Mehrzahl nach gewöhnlich zu dem gläubigen Volke zählt und im ganzen glaubenswillig ist, so dürften wir seltener in die Lage kommen, weitläufiger über den Unglauben, über die Motive der Glaubwürdigkeit, über den theoretischen Indifferentismus uns verbreiten zu müssen, oder auch nur einen gelehrten Vortrag über die Natur des Glaubens zu halten“. Es genüge „ein populärer Vortrag über den Glauben, wodurch das Volk in seiner Glaubenswilligkeit gestärkt und gegen die Gefahren für den Glauben in geeigneter Weise geschützt wird“¹⁴⁶. Ein verdorbenes Herz, Geistesstolz und Unwissenheit werden als innere, „Gesellschaften, Lektüre und weltliche Grundsätze“ als äußere Gefahren für den Glauben genannt. Die Waffen gegen diese Gefahren seien „religiöse Erkenntnis und ein demütiges und reines Leben“. Die Unterweisung über den Glauben soll in den letzten Tagen der Mission gehalten werden, weil durch die Mission das Volk „die Größe der Gnaden unseres heiligen Glaubens lebhaft empfunden, die wichtigsten Heilswahrheiten deutlich erkannt und inniger lieben gelernt hat“. Somit würde dann durch die Glaubenskatechese die in der Mission gewonnene Glaubenskraft und -freude gestärkt und befestigt werden¹⁴⁷.

Der speziellen Abhandlung über die einzelnen moralischen Katechesen gehen einige grundsätzliche theologische Erwägungen voraus¹⁴⁸. Vor allem wird gegen einen aufgeklärten Moralismus Stellung genommen, eine gerade in der damaligen Zeit drohende Gefahr, nicht zuletzt für die Volksmission,

¹⁴³ Ebd., 65 f.

¹⁴⁴ Hinweis auf Cat. Rom., pars I, cap. 10 (credo sanctam ecclesiam), pars IV, cap. 11 (adveniat regnum tuum).

¹⁴⁵ Direktorium, 66.

¹⁴⁶ Ebd.

¹⁴⁷ Ebd., 66 f.

¹⁴⁸ Ebd., 67—70.

die ja im Kampf gegen die Sünde und für die Tugend damals ihre Hauptaufgabe sah. Bei der Gebotskatechese handle es sich aber um die Erfüllung der Gebote durch Christen, also durch Menschen, die „in Christus die Gnade und das Ideal für die Erfüllung des Gesetzes“ haben. Darum seien äußere Ehrlichkeit und Rechtschaffenheit nicht das Entscheidende bei der Erfüllung der Gebote, entscheidend seien der Glaube und „die gläubige Unterwürfigkeit unter die allerhöchste und allergerechteste Majestät Gottes“. Wiederum werden die in der Missionspraxis der vorhergehenden Jahre wirksam gewordenen Tendenzen einer Sündenfixierung und eines Moralismus angegriffen. Die Sünden dürften nicht allein aufgezählt, erklärt oder gar der Grad ihrer Schwere in den einzelnen Fällen genau bestimmt werden, vielmehr müsse der Missionar eine positiv verstandene Gerechtigkeit und Gesetzeserfüllung hervorheben, so daß das Leben der Gläubigen „Dienst der Gerechtigkeit zur Heiligung“ werde und die Gebote aus Liebe zu Gott erfüllt würden. Das vollkommenste Vorbild der Erfüllung der Gebote Gottes muß aber das Leben Christi sein; „dieses lebendige Gesetz muß uns der Spiegel sein, durch den wir zur Erkenntnis, Verabscheuung und Beseitigung unserer Fehler und Gebrechen kommen“¹⁴⁹. Die moralischen Katechesen dürfen „weder kalte Moralphilosophie noch eine trockene Sammlung von Pflichten und Räten, von Geboten und Verboten, von Tugenden und Lastern“ sein. Sie sollen hingegen die einzelnen Gebote von ihrer grundlegenden Verwurzelung im Naturgesetz und in ihrer höchsten Erfüllung in Christus aufzeigen. Nie dürfe man vergessen, daß zur Beobachtung der Gebote Gottes die Gnade Gottes notwendig ist, die durch das Gebet erfleht werden muß. Die Kasuistik, nach der innerhalb der Gebotslehre alles zu unterscheiden ist, was geboten oder verboten ist, wird im Anschluß an Alfons grundsätzlich anerkannt und empfohlen. Jedoch mache die Kürze Dauer der Mission eine Auswahl hinsichtlich der Kasuistik notwendig, die nach den jeweiligen Lebensverhältnissen der Bevölkerung getroffen werden müsse¹⁵⁰.

Als Beispiel für die Abhandlungen über die einzelnen Gebote des Dekalogs diene jene über das sechste und neunte Gebot¹⁵¹. Es ist das einzige Gebot, bei dessen Erläuterung ausdrücklich die katechetischen Anweisungen und Missionsbestimmungen des hl. Alfons hinsichtlich dieses Themas zitiert werden. Danach folgen die Bestimmungen des Catechismus Romanus über die Behandlung dieses Gebotes in Unterricht und Verkündigung¹⁵². Die Thomas-texte aus der *Summa theologiae*, die bei der Behandlung der übrigen Gebote im systematischen Teil meist zugrundegelegt werden, erscheinen hier nur am Schluß als Literaturangabe. Eine positive Bewertung des Leibes und des leiblichen Geschehens innerhalb der Ehe, als Ausdruck einer den Menschen in allen seinen Schichten umfassenden und ergreifenden Liebe, ist noch nicht erkennbar. Spürbar ist die Tendenz zu einer spiritualistischen Verflüchtigung, wobei die Ehe unter dem Hinweis, daß sich Gott ihrer zur Erhaltung des Menschengeschlechtes bedient, als unumgängliche und deswegen geduldete Notwendigkeit erscheint. Im allgemeinen dürfe nur sehr vorsichtig

¹⁴⁹ Ebd., 68.

¹⁵⁰ Ebd., 69.

¹⁵¹ Ebd., 80—84.

¹⁵² Cat. Rom., pars III, cap. 7.

und mit „verschleierte[n] Worten“ über die Sünden gegen das sechste Gebot gesprochen werden. Zwar müssen die Zuhörer darauf hingewiesen werden, bei der Beicht Art und Umstände der Sünden unbedingt zu beichten, jedoch dürfen hierfür in Unterweisung und Standeslehre keine Beispiele angeführt werden. Hinsichtlich des Verbotenen und Sündhaften soll nur gesagt werden, daß „jede Unehrbarkeit“ untersagt und sogar jede „innerliche Begierlichkeit“ verboten ist. „Ausführlich und eindringlich“ soll dann vor allem über Keuschheit und Enthaltbarkeit gesprochen werden. Hierbei wird auf jene praktischen Anweisungen Gewicht gelegt, „wodurch die bösen Begierden im Zaume zu halten und die Lüste zu zügeln“ seien. Nach dem Catechismus Romanus sind es „eine züchtige Gesinnung“ und „die Übung solcher Handlungen, durch welche die Züchtigkeit erhalten und befördert wird“. Die zuchtvolle und keusche Gesinnung soll nach dem Direktorium vor allem durch „die Erkenntnis der Bosheit und der furchtbaren Folgen des Lasters der Unreinigkeit“ geweckt und gestärkt werden. Hier findet sich dann auch jene übertreibende Behauptung, daß die Sünden gegen die Keuschheit die schwersten seien. „Die Heiligkeit des Täuflings als eines Gliedes am Leibe Jesu Christi wird durch keine andere Sünde so zerstört, und er empfängt durch keine andre Sünde eine so häßliche Makel als durch die Unreinigkeit“¹⁵³. Als Folgen der Unkeuschheit werden genannt: geistliche Blindheit; Unglaube; Haß gegen Gott und seine hl. Kirche; teuflische Bosheit der Verführung und des Ärgernisses; Verhärtung und Verzweiflung. Ferner werden jene praktischen Verhaltensmaßnahmen aufgezählt, die der Catechismus Romanus angibt, um jeden Anlaß zur Sünde zu meiden: Flucht vor dem Müßiggang; Nüchternheit; Eingezogenheit der Augen; Vermeiden der „Putzsucht“; „Abwenden der Augen vor einer geputzten Weibsperson“; „Flucht und Abscheu vor schändlichen Reden, wollüstigen Gesängen und üppigen weichen Tänzen; Fernehaltung schlüpfriger Bücher“¹⁵⁴. Eifriges Gebet, Werke der Nächstenliebe, Bußwerke und der Empfang der Sakramente seien notwendige Mittel, um vor und in der Versuchung bewahrt zu werden¹⁵⁵.

Bei den Ausführungen über die Standeslehren werden die wichtigsten dieser Grundsätze für die katechetische Behandlung des sechsten Gebotes wiederholt, die ja schon Anfang der sechziger Jahren den Patres zur strengen Vorschrift gemacht worden waren¹⁵⁶. Die Aufgliederung der Standesunterweisungen nach den verschiedenen Naturständen geschähe nicht deswegen, „damit man umso ungenierter die ehelichen Verhältnisse, oder über die Gelegenheiten zu den Sünden gegen das sechste Gebot reden könne“¹⁵⁷. Weil die Standeslehren durch die Missionen allgemein bekannt geworden wären und jetzt auch anderweitig gehalten würden, sollte man sie nicht zu lang ausführen, in ihrem Aufbau abwechseln und sich vor allem auf die jeweiligen Aufgaben und Verpflichtungen der einzelnen Stände beschränken¹⁵⁸.

¹⁵³ Direktorium, 83.

¹⁵⁴ Zit. n. Direktorium, 83. Vgl. Cat. Rom., pars III, cap. 7, nrr. 9 ff.

¹⁵⁵ Direktorium, 81, 83.

¹⁵⁶ Siehe oben S. 341 f.

¹⁵⁷ Direktorium, 88.

¹⁵⁸ Ebd., 87—90.

4) Missionsübungen und Missionsfeierlichkeiten

Die inhaltlichen, theologischen Schwerpunkte der Mission wurden nicht allein in der Verkündigung gesetzt, sondern kamen ebenfalls in den verschiedenen Frömmigkeitsübungen und Missionsfeiern zum Ausdruck. In der französischen Missionsmethode der ersten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts gab es bestimmte Missionsfeiern. Sie sollten einmal entscheidenden Punkten innerhalb der Missionsverkündigung und ihres theologischen Aufbaues besonderes Gewicht geben, zum andern Ausdruck jener seelischen Haltungen sein, die von den durch die Predigten hervorgebrachten Motiven getragen waren. Die erste dieser Missionsfeiern war die öffentliche Abbitte vor dem Allerheiligsten für alle begangenen Sünden. Die zweite Missionsfeier war die Erneuerung der Taufgelübde. Es folgte dann eine Muttergottesfeier. Eine triumphale Kreuzprozession mit anschließender Errichtung des Missionskreuzes bildeten dann die Schlußfeierlichkeiten der Mission¹⁵⁹. Im Anschluß daran finden wir bei den Redemptoristen in Bayern folgende Missionsfeiern: die Abbitte; die Einweihung des Missionskreuzes mit der Erneuerung der Taufgelübde; die Muttergottesfeier und die Schlußfeierlichkeiten mit Erteilung des päpstlichen Segens und einer Sakramentsprozession¹⁶⁰. Das Direktorium von 1866 behandelt diese Feierlichkeiten nicht als eigene Missionsfeiern, sondern sieht sie nur im Zusammenhang mit der Missionsverkündigung. Sie sollten entsprechend der Meinung des hl. Alfons ganz im Dienst der Verkündigung stehen¹⁶¹.

Das Missionsdirektorium von 1866 übt aus seiner Hauptabsicht heraus, die Volksmission in Bayern ganz auf der Missionstheorie des hl. Alfons aufzubauen, an der bisher üblichen Stellung der Muttergottesfeier Kritik. Wie wir sahen, stand diese Feier am Schluß der Mission. Maria wurde dabei als die große Hilfe der Christen gesehen, die durch ihren mächtigen Schutz das Ausharren der Gläubigen in der wiedererlangten Gnade ermöglicht. Damit, so meint das Direktorium, komme der Muttergottespredigt aber nicht die „bezeichnende und einflußreiche Ehrenstelle“ zu, die ihr nach dem hl. Alfons und den Konstitutionen eingeräumt werde. Die Muttergottespredigt müsse direkt nach der Höllenpredigt gehalten werden. Das Vertrauen, das aus den Schrecken der Predigten über die letzten Dinge herausführen sollte, war vor allem durch die Marienpredigt zu wecken. Nach Alfons ist die Marienpredigt die fruchtbarste von allen Missionspredigten. In ihr soll vom Vertrauen zu Maria gesprochen werden, damit die Gläubigen ihre Zuflucht zu ihr nehmen, um in den Versuchungen zu bestehen und die Gnade der Beharrlichkeit zu erlangen. Die Muttergottespredigt ist bei Alfons auf das Ausharren in der Bekehrung, auf die Beharrlichkeit bis zum Ende ausgerichtet. Alfons sieht in ihr aber auch eine Beziehung zur Bekehrung, denn Maria besitzt die große Macht, alle Gnaden, die wir nötig haben und nach denen wir verlangen, von Gott für uns zu erwirken. Darum ist sie das große Zeichen der Hoffnung, wodurch unser Vertrauen geweckt wird. Aus diesem

¹⁵⁹ Siehe oben S. 173—176.

¹⁶⁰ Siehe oben S. 186—189.

¹⁶¹ Die Missionsmethode des hl. Alfons muß in erster Linie als ein System der Missionspredigten verstanden werden. Alle Missionsübungen und -feiern sollten der Verkündigung dienen. Vgl. van Wely, 199.

Grund soll die Marienpredigt nach den Predigten über die letzten Dinge, nach der furchtbaren Predigt über die Hölle gehalten werden¹⁶².

Stellung und Bedeutung, die Maria im ganzen Verlauf der Mission einnehmen soll, geben die Hauptgedanken der alfonsianischen Mariologie wieder, die Alfons ausführlich in den „Herrlichkeiten Mariens“ behandelt¹⁶³. Alfons vertritt hier die theologische Meinung, daß alle Gnaden, die Christus durch die Erlösung verdient hat, durch die Hände Mariens gehen. Er betrachtet darum die Vermittlung Mariens, wenn auch nicht als metaphysische, so doch als moralische Notwendigkeit zur Erlangung des Heiles. Bei ihm finden wir den aus dem Mittelalter stammenden Gedanken wieder, daß Gottes Reich das Reich der Gerechtigkeit, Marias Reich das Reich der Barmherzigkeit sei. Hat Gott dem Sohn das Gericht übergeben, so kommt es Maria zu, für die Sünder die Barmherzigkeit zu erwirken. Als gütige und mitleidige Mutter fällt sie gleichsam dem zürnenden und strafenden Gott in die Arme, um Schonung und Barmherzigkeit für die Sünder zu erflehen¹⁶⁴. Darum soll das grenzenlose Vertrauen auf Mariens Macht und Fürsprache nicht nur in der einen Missionspredigt über Maria, sondern in allen Predigten geweckt werden. Vor allem sind es zwei Gnaden, welche die Gläubigen bei der Mission durch Marias Fürsprache erhoffen sollen: die Gnade der Beharrlichkeit und die Gnade, Gott zu lieben. Mehr als die Macht und Güte Gottes sollen während der Mission die Macht und Güte Mariens als Fürsprecherin bei Gott und als Mutter der Sünder die Hoffnung und das Vertrauen bei den Gläubigen wecken¹⁶⁵. Darum schreiben die Konstitutionen von 1764 vor, daß bei jedweder Missionsübung nach Jesus Christus auch immer Maria genannt werden muß. Nach Kräften sollen die Patres die Muttergottesverehrung fördern eingedenk, „daß unser Heil nach Jesus Christus vor allem von den Verdiensten und der Fürsprache Mariens abhängt“¹⁶⁶.

Das Missionsdirektorium schließt sich ganz der alfonsianischen Mariologie an und zitiert hierzu und empfiehlt für die Predigtvorbereitung die „Herrlichkeiten Mariens“. Als Themen der Marienpredigt werden genannt: Schutz Mariens; ihre Macht und Güte als Motive unseres Vertrauens zu ihr; Maria als Mutter der Barmherzigkeit, als Versöhnerin der Sünder mit Gott; Maria unsere Hoffnung und unsere Zuflucht. Der Grundton der ganzen Predigt müsse „vom Geist zarter Andacht und kindlicher Frömmigkeit beseelt sein“. Man solle sich dabei aber vor Sentimentalitäten und reinen Äußerlichkeiten

¹⁶² Vgl. van Wely, 258 f.

¹⁶³ „Le glorie di Maria“ (1750). Bibliographische Angaben bei M. De Meulemeester, I, 69—72. Dies Werk war als Andachtsbuch für die Marienverehrung und als Predigtgrundlage gedacht. Es erlangte als Erbauungsbuch eine überaus große Verbreitung, hat aber durch seine unkritische Übernahme der verschiedensten Wundergeschichten und Legenden und durch manche Übertreibungen in mariologischen Aussagen auch viel Widerspruch gefunden. Vgl. Domenico Capone, *Il libro delle „Glorie di Maria“, Origine, successo, indole: Pietas alfonsiana erga Matrem gloriosam Mariam*, in: *Bibliotheca Alfonsiana* 1951, Löwen 1951, 9—70.

¹⁶⁴ Clemens Dillenschneider, *La mariologie des „Gloires de Marie“: Pietas alfonsiana erga Matrem gloriosam Mariam*, a. a. O., 71—88. Vgl. auch die entsprechenden Angaben bei Andr. Sampers, *Bibliographia Alfonsiana* 1938—1953, in: SH 1 (1953) 248—271.

¹⁶⁵ van Wely, 282—285.

¹⁶⁶ CRC, 81, Nr. 129.

hüten. Auch dürfe keiner mehr bei dieser Predigt ausführlich oder vorzugsweise das vermessene Vertrauen des verstockten Sünders geißeln; dennoch solle man aber darauf hinweisen, daß derjenige, welcher die Gelegenheit zur Sünde nicht meide, die Gnade, die Maria ihm erlangen will, zurückweise, und „daß jene Maria sehr entehren, die im Vertrauen auf ihren Schutz fortfahren, sie und ihren göttlichen Sohn durch ihre Unbußfertigkeit zu betrüben“. Maria sei Mutter der reumütigen Sünder¹⁶⁷. Die Marienverehrung gehörte bei Alfons und bei den Redemptoristenmissionen zu den zentralen Punkten der Missionstheologie. Durch die Marienfeier mit der Weihe an die Mutter des Herrn¹⁶⁸, durch den Rosenkranz, die Mariengebete bei den täglichen Gebetsübungen, die regelmäßige Erwähnung Marias bei jeder Predigt, durch die Einführung der Tugendbündnisse und der Herz-Mariä Bruderschaft wurde die Marienverehrung bei den Redemptoristenmissionen im starken Maß gefördert und noch tiefer in der Frömmigkeit des Volkes verwurzelt. Durch das Missionsdirektorium von 1866 wurde also die Muttergottesfeier als erste Missionsfeier innerhalb des Missionsverlaufs festgesetzt, die Abbitte wurde auf den vorletzten Abend der Mission verlegt.

Bei den Redemptoristenmissionen in Bayern ging der Abbitte die Predigt über das Sakrileg, worunter die unwürdige Kommunion verstanden wurde, voraus. Wenn Alfons die Predigt über das Sakrileg zu den sehr geeigneten Missionspredigten zählt, so meint er hier mit Sakrileg das Verschweigen von schweren Sünden bei der Beicht¹⁶⁹. Das Direktorium wendet sich nun dagegen, daß während der ganzen Mission außer bei den Kommunionansprachen von der Eucharistie nur in der ihrem Hauptinhalt nach die unwürdige Kommunion behandelnde Predigt über das Sakrileg die Rede sei. „Aber in der ganzen Mission von dem hl. Sakramente außer in den kurzen Kommunionanreden nur in dem sogenannten ‚Sakrilegium‘ predigen, und selbst hier vorzugsweise nur die Verunehrung durchgeißeln, mit den schrecklichsten Strafergerichten Gottes drohen und in Angst und Bestürzung versetzen, statt vorzüglich die Wunder der göttlichen Liebe zu verherrlichen und die Gläubigen zur glühenden Gegenliebe hinzureißen oder wenigstens zu einer herzlichen und aufrichtigen Reue über die bisherige Gleichgültigkeit und Undankbarkeit zu führen: dies scheint sowohl mit dem Geiste des hl. Alfons als mit dem Zweck der Mission in direktem Widerspruch zu stehen“¹⁷⁰. Die Eucharistiepredigt sollte im gedanklichen Zusammenhang mit der Kreuzpredigt gehalten werden. Diese beiden Predigten dürften also „dann nicht als Straf- und Bußpredigten, sondern müßten als Hauptpredigten der ‚vita devota‘ erscheinen“¹⁷¹. Das Thema der Eucharistiepredigt müsse die grenzenlose Liebe Jesu Christi zu uns sein. An eine so verstandene Predigt über die Eucharistie, durch die der Mensch zur Erwidern der Liebe Gottes geführt werden soll, schließt sich dann als Ausdruck der Liebesreue die Abbitte an. Bei der Abbitte selbst sollen alle auffälligen und übertriebenen äußeren Formen wegfallen¹⁷².

¹⁶⁷ Direktorium, 35—39, Zitate S. 39.

¹⁶⁸ Siehe oben S. 188.

¹⁶⁹ Breve istruzione . . . , deutsch: Gesammelte Predigten, II, 506.

¹⁷⁰ Direktorium, 45.

¹⁷¹ Ebd., 37.

¹⁷² Siehe oben S. 186 f.

Das Direktorium wollte also die Eucharistiepredigt von dem rein negativen Blickpunkt auf die unwürdige Kommunion befreien. Es selbst schließt sich dann in seinen Aussagen über die Eucharistie den damals allgemein üblichen Auffassungen über Liturgie, Messe, Kommunion und eucharistische Frömmigkeit an. Noch werden Gegenwart Christi, Opfer und Kommunion getrennt betrachtet. So schreibt das Direktorium: „Man könnte in dieser Predigt sowohl die Gegenwart Christi als auch das hl. Opfer und die hl. Kommunion betrachten, oder einen oder zwei Punkte ausführlicher behandeln, je nach den Umständen“¹⁷³. Die Gegenwart Christi, als Gegenwart des liebenden Gottes beim geliebten Menschen, vom menschlichen Verstehen noch am ehesten nachzuvollziehen, steht dabei an erster Stelle. Die Kommunion wird ausschließlich als dichtester Ausdruck der Frömmigkeit und der Liebe zwischen der einzelnen Seele und Gott gedeutet. In diesem Sinne werden auch die als Vorbereitung und Danksagung gedachten Kommunionansprachen verstanden. Selbst wenn die Kommunion innerhalb der Messe empfangen wurde, gestalteten diese Ansprachen den Kommunionempfang zu Kommunionandachten, losgelöst vom Zusammenhang innerhalb der Messe. Die Anweisungen des Direktoriums für diese Kommunionansprachen geben das damalige Eucharistieverständnis gut wieder. Diese Ansprachen hatten bei den bayerischen Redemptoristenmissionen an Länge immer mehr zugenommen, so daß man sogar schon verschiedentlich zwei solcher Vorbereitungsansprachen während einer Generalkommunion gehalten hatte. „Vor allem ist strenge verboten, zwei Vorbereitungs-Anreden bei einer Generalkommunion zu halten, statt einer einzigen. Diese selbst aber darf nur unmittelbar vor der heiligen Kommunion stattfinden und darf nicht länger als eine Viertelstunde dauern. Der betreffende Missionär hat sich wegen des ausgesetzten Allerheiligsten stets mit Sorgfalt und auf der niedersten Stufe des Altares, nicht auf der Predella zu halten. Diese Anrede ist keine Predigt, auch kein Lehrvortrag oder eine Katechese; der Redner hat weder zu belehren, noch zu erschüttern, noch zu drohen, noch zu strafen, sondern er hat in den Herzen seiner Zuhörer die Gefühle der Andacht zu beleben und zu erhöhen“¹⁷⁴. Den Missionaren wird vorgeworfen, „durch leeres Gerede und endlose Wiederholungen“ in den Zuhörern die Andacht erstickt und „durch schreienden und polternden Ton den Mangel der eigenen Empfindung und andächtiger Stimmung“ gezeigt zu haben.

Ähnlich sind die Anleitungen für die Ansprachen nach der Generalkommunion. Die Worte nach der Generalkommunion der Kinder sollten nicht „zu Droh- und Strafpredigten gegen die Eltern ausgedehnt werden“. Und bei den Ansprachen zur Generalkommunion der Jugendlichen dürfe nicht wieder „das Kapitel der Reinigkeit und des entgegengesetzten Lasters abgehandelt werden“. Die kurzen Ansprachen nach der Kommunion sollten „die Stimmung der ganzen Gemütsverfassung der Kommunikanten“ berücksichtigen. Diese Augenblicke seien nicht geeignet, sich neue Predigten oder gar Drohungen anzuhören, wohl aber fühlten sich hier die Leute „zum innerlichen Nachsprechen und Mitempfinden wahr und tief, aber kurz gefaßter Vorsätze und Gelobungen“ angeregt¹⁷⁵.

¹⁷³ Direktorium, 45.

¹⁷⁴ Ebd., 100.

¹⁷⁵ Ebd., 101 ff.

Bei den „moralischen Katechesen“ kommt das Direktorium in den Ausführungen über das dritte Gebot noch kurz auf die Messe zu sprechen. Hier wird die Feier der Messe als Erfüllung des Gebotes der würdigen Feier des Gottesdienstes gesehen, wobei die kasuistische Betrachtung des Kirchengebotes überwiegt. Dies gilt vor allem für die Predigt über das dritte Gebot in Landgemeinden. In den Städten hingegen sollte nicht so sehr der Inhalt des Kirchengebotes, „als vielmehr die tiefe Bedeutung und hohe Wichtigkeit des göttlichen Gebotes“ Thema der Predigt sein. Die tiefere Bedeutung wird in der Notwendigkeit der öffentlichen Gottesverehrung und in der „dankbaren Anerkennung der von Gott empfangenen leiblichen und geistigen Wohltaten“ gesehen. Der Mensch soll im dritten Gebot erkennen, „daß wir nicht für diese Welt, sondern für Gott, nicht für die Geschäfte dieser Welt, sondern für die Ruhe, aber nicht für die Ruhe, den Müßiggang, das Vergnügen dieser Welt, sondern für die Ruhe in Gott geschaffen sind“¹⁷⁶. Ein eigentlich liturgisches Verständnis der Messe kommt bei den Ausführungen über das dritte Gebot nicht zum Ausdruck.

Der Verehrung des allerheiligsten Altarssakramentes ist während der ganzen Mission ein breiter Raum zugewiesen. So wird das tägliche Amt nach der Frühpredigt vor ausgesetztem Allerheiligsten gehalten, und nach der Abendpredigt wird der Missionstag mit dem sakramentalen Segen beschlossen. Nicht zuletzt bildeten die jeweiligen Generalkommunionen Schwerpunkte innerhalb der Mission. Feierlicher Abschluß, der meistens zum äußeren Höhepunkt der ganzen Mission wurde, war die triumphale Sakramentsprozession. Weiterhin förderten die Missionare die Besuchung des Allerheiligsten und den häufigeren Empfang der Sakramente, letzteres vor allem als wichtigstes Mittel zur Bewahrung der Beharrlichkeit.

Eucharistieverständnis, Gottesdienstfeier und Frömmigkeitsübungen der Volksmission waren aber weithin noch vom Geist des Barock mit seinem vorherrschenden Individualismus und Sensualismus bestimmt. Zudem war auch das Eucharistieverständnis stark der allgemeinen Tendenz eines sündenbekämpfenden Moralismus innerhalb der damaligen Redemptoristenmission gefolgt. Daß die Liturgie, und als ihre Mitte die Feier der Messe, gedenkender und das Leben der Kirche bezeichnender Vollzug des Mysteriums Jesu Christi zum Heile der Welt und zur Verherrlichung des Vaters ist, war noch nicht wieder in das allgemeine Bewußtsein der Kirche gerückt. Man wird dieses Liturgieverständnis von vorneherein nicht von der damaligen Volksmission erwarten dürfen.

Ein weiterer theologischer Hauptgedanke in der alfonsianischen Missionsmethode ist das Gedächtnis des Leidens und Sterbens Jesu Christi. Die Betrachtung des leidenden Herrn soll den Menschen zur Liebe führen. In dieser Liebe ist nach Alfons das eigentliche Ziel der Mission, der Kern der Bekehrung, zu sehen. Alfons hat in fünf Punkten die wichtigsten Anliegen zusammengestellt, auf die der Prediger während der Mission das Volk vor allem hinweisen muß¹⁷⁷. An erster Stelle wird hier die Liebe zum Gekreuzig-

¹⁷⁶ Ebd., 72—75. Zitate, S. 74.

¹⁷⁷ Foglietto in cui brevemente si tratta di cinque punti, su de' quali, nelle missioni, deve il predicatore avvertire il popolo di più cose necessarie al comun profitto.

ten genannt. Dort heißt es: „Bei unseren Missionen, und vor allem während ihrer letzten drei Tage, wird darum von uns über nichts Anderes gesprochen als über das Leiden des Erlösers, um so die Seelen fest an Jesus zu binden. Und es ist gut, daß der Prediger nicht nur während der letzten drei Tage, sondern nach Möglichkeit an allen Missionstagen auf die Jesus Christus geschuldete Liebe hinweist“¹⁷⁸. Diese Erweckung der Liebe soll vor allem und im vollen Maß in den Tagen der „vita devota“ geschehen, aber schon die ersten Missionstage müssen vorbereitend dazu hinführen. Wenn auch in den bayerischen Redemptoristenmissionen die Predigt über das Leiden Christi und die feierliche Errichtung des Missionskreuzes mit der Kreuzpredigt diesem zentralen Missionsthema gewidmet waren, so erkennt man doch gerade an dieser Stelle, daß die damalige bayerische Redemptoristenmission im Vergleich zur alfonsianischen Missionsmethode eine theologische Verkürzung und Verflachung erfahren hat. Die Liebe des leidenden und sterbenden Erlösers zum Menschen und die dadurch ermöglichte und erweckte Liebe des Menschen zu Gott war nicht mehr die alles bestimmende Mitte und das von vornherein erstrebte Ziel der Mission. Auch im Hinblick auf diese Predigten mußte sich das Direktorium von 1866 gegen die negativen Tendenzen einer einseitig die Sünden erwähnenden und moralisierenden Verkündigung wenden. Die Kreuz- und Eucharistiepredigt hätten „der Liebe Jesu gar wenig gedacht und sich fast ausschließlich mit den Ränken und Kniffen des bösen Feindes und der Torheit der Menschen beschäftigt“¹⁷⁹. Die Kreuzpredigt stand meist unter dem Thema: ‚Die zwei Fahnen‘. Ein großer Teil der Predigt schilderte das Reich Satans, unter dessen Fahne sich die Sünder sammeln. Das Kreuz hingegen ist die Fahne Christi, zu dem diejenigen gehören, die in der Nachfolge Christi und im Kampf gegen das Reich Satans leben¹⁸⁰. Dieses Thema wurde deswegen gewählt, weil sich daran sehr gut die Erneuerung der Taufgelübde anschließen ließ. Der Nachteil dabei war, daß auch hier wieder das moralische Element vorherrschend war, und nicht das erlösende Leiden und Sterben des Herrn das eigentliche Thema der Predigt bildeten.

Ein letzter Punkt, der zu den Hauptgedanken alfonsianischer und redemptoristischer Missionstheologie gehörte, und der außer in der Verkündigung auch in den Missionsübungen und -feierlichkeiten zum Ausdruck kam, muß genannt werden. Gemeint sind die Bedeutung und Notwendigkeit des Gebetes. Haben die Macht und die Güte Gottes, und in der Missionstheologie des hl. Alfons vor allem die Macht und die Güte Marias als Fürsprecherin bei Gott und als Mutter der Sünder, die Hoffnung des Sünders auf die Verzeihung geweckt, so wird das Vertrauen durch das Gebet zur realen Möglichkeit für den Menschen, das Heil zu erlangen. Die Hoffnung ist durch das Gebet auf ein erreichbares Gut gerichtet. Hat sich der Sünder durch seine Sünden den Weg zum Heil verschlossen, so kommt durch das Gebet um Gottes Barmherzigkeit und um die Vermittlung Mariens das Heil von neuem in seinen Bereich. Die Verheißung Christi gibt ihm die Sicherheit der Er-

Deutsch: Gesammelte Predigten, II, 341—360.

¹⁷⁸ A. a. O., 343. Hier zitiert nach van Wely, 290.

¹⁷⁹ Direktorium, 42 f.

¹⁸⁰ Vgl. G. Lieber, 16 f.

hörung seines Gebetes¹⁸¹. Alfons faßte seine Lehre über das Gebet in den bekanntgewordenen Satz zusammen: „Wer betet, wird sicher gerettet; wer nicht betet, wird sicher verdammt werden. Alle, die gerettet werden, werden durch das Gebet gerettet; alle, die verdammt werden, werden verdammt, weil sie nicht beteten“¹⁸². Das Gebet ist heilsnotwendig, weil wir in ihm das Mittel haben, um von Gott diejenigen Gnaden zu erlangen, die zur Erreichung der Seligkeit notwendig sind. So ist das Gebet zur Bekehrung des Sünders notwendig, aber ebenso notwendig, um in der Gnade bis zum Tode auszuhalten. Deswegen ist das Gebet das wichtige und notwendige Mittel, um in der Beharrlichkeit die in der Mission wiederum grundgelegte Bekehrung zu vollenden. Denkt man an den regelmäßigen Gebetsunterricht vor der Morgenpredigt, an das tägliche Rosenkranzgebet, an die Bußgebete nach der Abendpredigt, an das gemeinsame Gebet in den Familien für die Bekehrung der Sünder, an die verschiedenen Andachten und Frömmigkeitsübungen während der Mission und infolge der Mission, an das häufig erwähnte Gebet der Gläubigen vor dem Missionskreuz, an die Anleitungen zum Gebet und an die Gebetsbeispiele in den Missionsbüchern, so kann man mit Recht die damalige Volksmission der Redemptoristen eine Schule des Gebetes nennen. Und hierin lag wahrscheinlich der bedeutendste Erfolg der Missionen.

Die Muttergottesverehrung, die Liebe zum leidenden und aus Liebe zu uns im Altarsakrament gegenwärtigen Herrn sowie das Gebet wurden als theologische Schwerpunkte innerhalb der Volksmission angesehen, die durch die verschiedenen Missionsübungen und -feiern noch besonders hervorgehoben werden sollten.

5) *Die Missionsbeicht*

Die Bekehrung, Ziel der Mission, sollte grundgelegt werden in der Missionsbeicht. Deswegen konzentrierten sich die Bemühungen der Missionare zuerst auf die Voraussetzungen und die Spendung des Bußsakramentes. So war auch der Beichtunterricht die erste der katechetischen Unterweisungen während der Mission. Wie äußert sich das Missionsdirektorium zu diesem Unterricht? In den Märkten und Städten sollte unter Umständen zuerst ein eigener Vortrag über die Notwendigkeit und Heilsbedeutung des Bußsakramentes gehalten werden. Damit wollte man „dem hohlen und flachen Indifferentismus“, den man als ein Charakteristikum der Städte betrachtete, begegnen. Auf dem Lande hingegen könnten diese Erwägungen übergangen oder ganz kurz zu Beginn des eigentlichen Beichtunterrichtes gebracht werden. Mitte und Hauptinhalt der Beichtkatechese sollte „die nähere Erklärung der zum Sakrament der Buße notwendigen Akte der Pönitenten, oder die Erklärung der sogenannten fünf Stücke“ sein¹⁸³. Dabei sollte vor allem immer wieder das zur Sprache kommen, wodurch die Gültigkeit der Beichte gefährdet oder zerstört würde. So stehen hinsichtlich der Gewissenserforschung und Anklage die Frage nach der Gültigkeit der früheren Beichten und die Sorge um die materielle Vollständigkeit des Bekenntnisses an erster Stelle.

¹⁸¹ Vgl. van Wely, 285.

¹⁸² Zitiert nach van Wely, 287.

¹⁸³ Direktorium, 63.

Neben der Notwendigkeit, die Sünden nach Zahl und artverändernden Umständen zu beichten, soll die Verpflichtung zum Bekenntnis der Gedanken-sünden eingeschränkt werden. Mit folgendem Satz erläutert das Direktorium die Behandlung der Reue im Beichtunterricht. „Bei der Reue ist vor allem ihre absolute Notwendigkeit, dann ihre Beschaffenheit (Eigenschaften) und endlich dies zu erklären, wie man zu der Reue gelangt, und dabei das Gebet, das innige Flehen zu Gott um den Geist der Buße ja nicht zu übersehen“¹⁸⁴. Hinsichtlich des Vorsatzes müsse vor allem die unentbehrliche Voraussetzung eines vollständigen Bruches mit allen inneren und äußeren Gelegenheiten zur Sünde betont werden¹⁸⁵. Weil die übliche Missionsbeichte eine Generalbeichte war, fehlten im Beichtunterricht auch nie eigene Ausführungen über sie. Bei zehntägigen Missionen wurde sogar außer der Beichtunterweisung noch ein eigener Vortrag über die Generalbeichte gehalten.

In der Beichtpraxis richteten sich die Redemptoristen nach den Lehren und Grundsätzen ihres Ordensstifters, des hl. Alfons. Gerade in der Verbreitung dieser Beichtlehre sahen die Patres eine der Hauptaufgaben ihrer pastoraltheologischen Arbeit. Als für die Beichtpraxis gedachte Zusammenfassungen seiner großen ‚Moraltheologie‘ hatte Alfons 1755 die Schrift „Pratica del confessore per ben esercitare il suo ministero“, 1757 die Schrift „Istruzione e pratica per un confessore“ (1759 lateinisch unter dem Titel „Homo Apostolicus“) und 1764 die Schrift „Il confessore diretto per le confessioni della gente di campagna“ geschrieben¹⁸⁶. Während der „Homo Apostolicus“ erst 1854 in deutscher Übersetzung von P. Michael Haringer herausgebracht wurde¹⁸⁷, waren die beiden anderen Beichtschriften schon 1843 und 1844 in deutscher Sprache erschienen und lagen 1848 bereits in zweiter Auflage vor¹⁸⁸. Diese Werke, einschließlich der „Theologia Moralis“ des hl. Alfons¹⁸⁹, bildeten die Hauptgrundlagen für die moraltheologische Ausbildung der Redemptoristen.

Was die Praxis der Beicht betraf, so hatte P. Haringer 1851 eine „Anleitung zur Verwaltung des heiligen Bußsakramentes“ herausgegeben¹⁹⁰.

¹⁸⁴ Ebd., 64.

¹⁸⁵ Ebd., 63 f.

¹⁸⁶ Die „Theologia Moralis“ des hl. Alfons war 1748 als Erklärung und Ergänzung der verbreiteten „Medulla Theologiae Moralis“ des Jesuiten Hermann Busenbaum erschienen und 1753—1755 als selbständiges Werk herausgekommen. Vgl. M. De Meulemeester, I, 62—68; Andr. Sampers, Bibliographia Alfonsiana 1938—1953, a. a. O. Zu den genannten Werken über die Beichtpraxis vgl. M. De Meulemeester, I, 81—84, 89—92, 122 f.

¹⁸⁷ „Des hl. Alphons M. v. Liguori praktische Unterweisungen für Beichtväter. Oder: Homo apostolicus in deutscher Übersetzung“. Herausgegeben von der Versammlung des allerheiligsten Erlösers. 3 Bände, Regensburg 1854. Die Abhandlung über das 6. Gebot wurde nicht übersetzt, sondern in lateinischer Sprache abgedruckt.

¹⁸⁸ Pratica del confessore . . . erschien unter dem Titel: „Der Beichtvater, praktisch belehrt über die fruchtbare Verwaltung des heiligen Bußsakramentes“. Il confessore diretto . . . erschien unter dem Titel: „Der Beichtvater, unterrichtet in den wichtigsten Gegenständen der Moral“. Beide aus dem Italienischen neu übersetzt und herausgegeben von M. A. Hugues. Regensburg 1848².

¹⁸⁹ Kritische Ausgabe der „Theologia Moralis“ von L. Gaudé, 4 Bände, Rom 1905—1912, Neudruck 1953.

¹⁹⁰ Michael Haringer, Anleitung zur Verwaltung des heiligen Bußsakramentes, Re-

Neben den kirchlichen Lehräußerungen und den Aussagen des hl. Alfons zitiert Haringer vor allem die beiden großen Volksmissionare Paul Segneri und Leonard von Porto Maurizio. Dieses Buch gibt einen guten Einblick in die damalige Beichtlehre, und somit indirekt in die Beichtpraxis der bayerischen Redemptoristen. Bestätigt wird dies durch die schriftlichen Arbeiten, die von den Patres in Altötting an das Passauer Ordinariat zur Erlangung und Erneuerung der Jurisdiktion eingereicht werden mußten¹⁹¹. In diesem Buch fällt auf, was schon in dem oben wiedergegebenen Inhalt des Missionsdirektoriums über den Beichtunterricht zum Ausdruck kam; gemeint ist der Mangel an eigentlich theologischen Aussagen über das Wesen des Bußsakramentes als Heilsvermittlung innerhalb der Kirche in der erneuerten Teilhabe an der durch Jesus Christus bewirkten Erlösung. In einer Fixierung auf die zur Gültigkeit der Beichte notwendigen menschlichen Akte geriet das Offenbarwerden des Heilshandelns Gottes durch Jesus Christus im Bußsakrament fast ganz aus dem Blickpunkt. So schreibt Haringer in seinem über dreihundert Seiten starken Beichtbuch nur sechs Seiten „von der unschätzbaren Gnade des Bußsakramentes“, wobei er einige Väterzitate über die Größe und den Segen der Beichte anführt¹⁹². Dem Wirken des Beichtvaters und dem Tun des Pönitenten gehört die ganze Aufmerksamkeit. Im Vordergrund stehen die Lehre der Kirche von der Beichte als richterlichem Akt¹⁹³ und die Lehre von der Reue, dem Bekenntnis und der Genugtuung des Beichtenden als „quasi materia“ des Bußsakramentes¹⁹⁴. Das besondere Interesse galt nun hierbei dem Bekenntnis, von dem das Konzil von Trient ausdrücklich lehrt, daß es der Zahl und den artverändernden Umständen der Sünden nach vollständig sein müsse¹⁹⁵. Die Kasuistik, Merkmal der Moraltheologie seit dem 17. Jahrhundert, die ebenfalls noch die moraltheologischen Werke des

gensburg 1851². Die erste Auflage, die ebenfalls 1851 erschienen war, hatte Haringer zunächst als Beitrag für die sechste Auflage der von Fr. Vogl herausgegebenen „Pastoraltheologie“ von Gollowitz verfaßt. Vgl. Anm. 40. Im Vorwort zur stark erweiterten zweiten Auflage schreibt Haringer: „Bei Besorgung einer neuen um vieles vermehrten Auflage war ich einzig bemüht, die kirchlichen Grundsätze, wie sie in den Schriften der Heiligen und anderer großen Theologen, besonders aber unseres heiligen Stifters Alfons von Liguori, niedergelegt sind, in möglichster Klarheit und Einfachheit darzulegen“. (S. V) Im Folgenden wird nach dieser zweiten Auflage zitiert.

¹⁹¹ Die Patres erhielten nur jeweils für zwei Jahre die Jurisdiktion für das Bistum Passau. Zur Erneuerung der Jurisdiktion mußten sie sich einer schriftlichen und mündlichen Prüfung unterziehen. Diese Prüfungen durften bis 1850 der Rektor von Altötting oder die von ihm dazu bestimmten Patres abnehmen. Seit 1850 kamen infolge der scharfen Auseinandersetzungen zwischen Bischof Hofstätter und den Redemptoristen die Prüfungsfragen vom Ordinariat. Der Prüfungsstoff umfaßte nun nicht mehr bloß die Moral und Pastoral, sondern die gesamte Theologie. Die mündlichen Prüfungen nahm seit 1850 der Pfarrer von Altötting ab. Diesen Prüfungen mußten sich jedes zweite Jahr alle Patres von Altötting, selbst die Lektoren der Ordenshochschule, stellen. Vgl. RPAG ChrAÖ, II, 35; ChrStud, I, 98f. Die schriftlichen Prüfungsarbeiten der Redemptoristen zur seelsorglichen Jurisdiktion.

¹⁹² M. Haringer, 4—11.

¹⁹³ Vgl. Denz., 895, 918.

¹⁹⁴ Denz., 699, 896.

¹⁹⁵ Denz., 899, 925.

hl. Alfons bestimmt, verstärkte ihrerseits die Konzentrierung der Beichtlehre auf das vollständige Bekenntnis, und im Zusammenhang damit auf die Fragepflicht des Beichtvaters. Dieser wird nicht so sehr als Spender der Gnade Jesu Christi gesehen, sondern fast ausschließlich als Richter und Arzt, der aus einer möglichst umfassenden Kenntnis des Seelenzustandes des Pönitenten ein gerechtes Urteil fällen soll, durch das dem Sünder die Heilung ermöglicht werden soll.

Vollständigkeit des Bekenntnisses und Fragepflicht des Beichtvaters waren gerade für die Missionsbeicht zwei entscheidende Gesichtspunkte. Hauptaufgabe der Mission war es ja, durch notwendige Generalbeichten unwürdige und ungültige Beichten wiedergutzumachen. Damit einzelne aus Furcht und Scham noch ungebeichtete Sünden nicht wieder verschwiegen würden, sollten während der Mission die Gläubigen des jeweiligen Ortes ausschließlich bei den Missionaren beichten. Um die Leute vor dem Verschweigen schwerer Sünden in der Beicht abzuschrecken, mußten nach den Anweisungen des hl. Alfons die Patres in der Beichtkatechese das eine oder andere Beispiel einer sakrilegischen Beicht und ihrer schrecklichen Folgen erzählen. Alfons bringt in seinen Missionsinstruktionen einige derartige Erzählungen. „Der Pater Fr. Rodriguez erzählt, zur Zeit, da in England die katholische Religion die herrschende war, habe der König Angubertus ein Töchterlein von seltener Schönheit gehabt, das deshalb viele Fürsten zur Ehe verlangten. Auf des Vaters Frage an die Jungfrau, ob sie heiraten möchte, gab jene zur Antwort, sie hätte schon dem Herrn ewige Keuschheit gelobt. Der Vater hielt in Rom um Dispens an, sie blieb aber fest dabei stehen, daß sie dieselbe nicht annehmen wolle, und sagte, sie möchte keinen anderen Bräutigam als Jesum Christum. Darauf bat sie den Vater, daß sie in einem einsamen Hause zurückgezogen leben dürfe, und weil der Vater sie liebte, so willfahrte er, und wies ihr einen anständigen Ort zur Wohnung an. Nachdem sie sich zurückgezogen hatte, begann sie ein heiliges Leben zu führen, indem sie strenges Gebet, Fasten und viele Bußwerke übte; öfters empfing sie auch die heiligen Sakramente und besuchte häufig ein Spital, um den Kranken zu dienen. Während die Jungfrau solch eine Lebensweise führte, wurde sie krank und starb. Da nun eine fromme Dame, welche früher Hofmeisterin bei dieser Prinzessin gewesen, einmal in der Nacht dem Gebete oblag, vernahm sie ein heftiges Gerassel und sah dann eine Seele in weiblicher Gestalt mitten in einem großen Feuer, welche gefesselt war zwischen vielen Teufeln, und die zu ihr sprach: Wisse ich bin des Angubertus unglückselige Tochter. Wieso, fragte die Hofmeisterin, solltest du bei einem so heiligen Lebenswandel dennoch verdammt worden sein? Ich wurde, sprach die Seele, gerechterweise und aus eigener Schuld verdammt. Und warum das? Du weißt, daß ich, da ich noch ein Kind war, meine Lust daran hatte, wenn mir einer von meinen Pagen, zu dem ich Zuneigung trug, aus einem Buche etwas vorlas. Nachdem mir einst dieser Page vorgelesen hatte, bat er mich, daß ich ihm meine Hand reichen möchte, worauf er sie mir küßte; da begann der böse Geist mich zu verführen, bis ich endlich Gott schwer beleidigte, und zwar mit demselben Pagen. Ich ging beichten, ich fing schon an, meine Sünde zu bekennen, da entgegnete mir der unverständige Beichtvater alsogleich: Wie? Eine Prinzessin kann so etwas tun? Hierauf antwortete ich aus falscher Scham, es wäre alles nichts weiter als ein bloßer Traum gewesen. Ich be-

gann alsdann Bußwerke vorzunehmen und Almosen auszuspenden, damit mir Gott verzeihen möge, aber ohne daß ich beichten müsse. Als ich nahe daran war zu sterben, sagte ich zu meinem Beichtvater, ich sei eine große Sünderin gewesen; als aber der Beichtvater hierauf sprach, diesen Gedanken solle ich als eine Versuchung ausschlagen, gab ich alsogleich den Geist auf, und nun bin ich für die ganze Ewigkeit verdammt! Nachdem die arme Seele dieses gesprochen hatte, verschwand sie, allein mit so großem Getöse, daß es schien, der ganze Weltball stürze zusammen, und sie hinterließ in jenem Zimmer einen Gestank, der viele Tage lang dauerte“¹⁹⁶. Dergleichen Erzählungen innerhalb der Predigten lassen sich auch nicht mehr mit dem Hinweis auf die Mentalität damaliger Landbevölkerung rechtfertigen. Wenn solche Geschichten auch die gute Absicht hatten, die Leute zu einem vollständigen Bekenntnis ihrer Sünden zu bewegen, so mußten derartige Erzählungen den Gläubigen ein falsches Verständnis von Bekehrung, Buße und Beichte geradezu aufzwingen. Nimmt man solche Erzählungen ernst und untersucht sie auf ihren theologischen Aussagegehalt, so ist man erschrocken über das Verständnis christlichen Lebens, das hierin zum Ausdruck kommt. Der Hinweis in den Grundsätzen der erwähnten Predigtreform, daß die Patres in ihren Predigten nur geschichtlich beweisbare Beispiele verwenden sollten, läßt darauf schließen, daß die bayerischen Missionare damals noch solche Erzählungen brachten, zumal auch im Missionsdirektorium dieser Punkt öfters hervorgehoben wird¹⁹⁷.

Die materielle Vollständigkeit des Bekenntnisses wurde derart zum zentralen Punkt innerhalb der Beichtlehre, daß nicht selten Leute mehrere Male während der Mission zur Beicht gingen. Auch die immer wieder bezeugte Länge der Missionsbeichten weist darauf hin, wie ängstlich genau die Missionare ihre Fragepflicht nahmen, die auch hinsichtlich der Gedankensünden streng interpretiert wurde¹⁹⁸. Daß damals durch die übergroße Sorge um die Vollständigkeit des Bekenntnisses die Gefahr einer Veräußerlichung der Beichte gegeben war, hob auch J. B. Hirscher in seiner Schrift „Die kirchlichen Zustände der Gegenwart“ hervor. Er fürchtet, daß dem Volk durch die gegenwärtige Beichtpraxis die Bedeutung und Notwendigkeit der eigenen, eigentlichen Bekehrung verdunkelt würde, weil die Sündenvergebung fast ausschließlich im Zusammenhang mit dem Sündenbekenntnis und der Absolution gesehen werde. „Ein weiterer Umstand, welcher zu der in Rede stehenden irrigen Ansicht führt, ist das übergroße Gewicht welches von vielen Beichtvätern, namentlich von manchen jungen der Neuzeit, auf die ausgedehnteste Spezifizierung der begangenen Sünden gelegt wird. In der Tat sind viele Beichtkinder vor und während ihres Beichtens in lebhafter Sorge, daß sie ja nicht etwas möchten vergessen haben. Und der Beichtvater fragt nach allem ängstlich und ausführlich, was man getan und nicht getan hat. Aber damit wird eben die Aufmerksamkeit des Volkes von der Bekehrung ab und auf das Sündenbekenntnis hingelenkt; dieses erscheint so-

¹⁹⁶ In: Breve istruzione . . . ; deutsch: Gesammelte Predigten, II, 214 ff.

¹⁹⁷ Siehe oben S. 355. Daß solche ungeschichtlichen Tendenz- und Phantasieerzählungen innerhalb der Missionspredigten üblich waren, beweist auch die Missionskonstitution von 1855, die dagegen Stellung nimmt. CRC, 498, Nr. 1413.

¹⁹⁸ Vgl. die Antworten der Patres auf die entsprechenden Fragen in den Jurisdiktionsarbeiten, OAP 08830. M. Haringer, 77—117.

fort als die hervorstechende und eigentliche Bedingung der Absolution. Um dieses ja gab sich der Beichtvater so große Mühe. Ob es außerdem und überhaupt gut und in der Intention der Kirche gelegen sei, die Beichtanstalt zu einem Untersuchungsgericht zu machen, und ihr dadurch eine abstoßende Gehässigkeit aufzuprägen, ist eine Frage, deren Beantwortung dem nicht schwer werden wird, welcher (von keinen verirrten Theorien befangen) den Vorwitz, die Unbescheidenheit, Kleinlichkeit, Unbehilflichkeit und Breite der neuen inquisitorischen Beichtväter näher kennen zu lernen Gelegenheit gehabt hat¹⁹⁹. Hinzu kommt vor allem, daß das Bekenntnis in sich nicht als spezifischer Ausdruck und Akt der wirklichen Bekehrung im Raum der Kirche verstanden, sondern nur als Erfüllung eines Gebotes zur Gültigkeit der Beichte gesehen und gelehrt wurde. Allzu einseitig interpretierte man die Beicht als richterlichen Akt und nicht mit der gleichen Betonung als heilsvermittelndes Geschehen der heilsmächtigen Erlösung Jesu Christi.

Ein weiteres Merkmal einseitiger Hervorhebung der Voraussetzungen und notwendigen Akte auf der Seite des Menschen innerhalb des Bußsakramentes war die überstrenge Anwendung moraltheologischer Grundsätze hinsichtlich der Disposition, der Absolution oder Absolutionsverweigerung in der Beichtpraxis der damaligen Redemptoristen. Hier lag der Grund für den Ruf der Redemptoristen, allzu strenge Beichtväter zu sein. Die Absicht, von der sich die Patres leiten ließen, war im Ansatz richtig und bedeutsam; hatte man doch die Sorge, daß die Bekehrung gerade durch eine zu weiche Beichtpraxis veräußerlicht und unwirksam würde. So wandten sie sich entschieden gegen eine leichtfertige und häufige Erteilung der Absolution. Aufschub oder Verweigerung der Absolution waren keineswegs seltene Ausnahmefälle²⁰⁰. Von Rückfälligen und Gewohnheitssündern verlangte man außergewöhnliche Zeichen der Reue als Beweis für eine richtige Disposition. Die Beichte und das Bekenntnis selbst wurden hier nicht mehr als berechtigter Grund angesehen, die Disposition des Pönitenten zu präsumieren. Als Gewohnheitssünder wurden jene angesehen, die mehrere Male dieselbe Zahl oder gar eine wachsende Anzahl von Sünden beichteten. „Es ist also nicht erlaubt, einen Gewohnheitssünder oder einen Rückfälligen zu absolvieren, der nur die gewöhnlichen Zeichen der Disposition mitsichbringt; denn diese sind nicht zureichend, um zu dem Urteile, daß der Pönitent gehörig disponiert sei, zu berechtigen, weil seine wiederholten Fälle eine starke Präsumption für das Gegenteil bilden; weshalb auch Liguori mit Recht bemerkt, er könne sich nicht mit dem Grundsatz befreunden, daß man einen rückfälligen Gewohnheitssünder drei- oder viermal absolvieren könne, wenn er gleich nur mit den gewöhnlichen Zeichen der Reue erscheint“²⁰¹. Haringer zitiert dann Leonard von Porto Maurizio, Bernhard von Clairvaux, Franz Xaver, Franz von Sales und Alfons von Liguori, die in diesen Fällen raten, die Absolution aufzuschieben. Dieser Aufschub der Lossprechung ist als Besserungs- und Heilmittel für den

¹⁹⁹ J. B. Hirscher, Die kirchlichen Zustände der Gegenwart, Tübingen 1849², 71 f.

²⁰⁰ So heißt es in dem von den Redemptoristen herausgegebenen und verbreiteten „Missionsbüchlein“ unter dem Abschnitt: Von der Art zu beichten: „Hast du in der letzten Beicht keine Lossprechung erhalten, so mußt du es gleichfalls sagen und die Ursache angeben, warum sie dir verweigert wurde“. Katholisches Missionsbüchlein, Regensburg 1857⁶, 241. Vgl. auch oben S. 134.

²⁰¹ M. Haringer 148.

Pönitenten gedacht, der sich dadurch der Schwere der Sünde bewußt werden soll und ebenfalls in dieser Zwischenzeit seinen Willen zur Besserung und seine innere Umkehr bezeugen soll. Kann der Beichtvater die gute Disposition des Gewohnheitssünders ausreichend erkennen, so soll er ihn für gewöhnlich absolvieren, weil ja dann die Gnade des Sakramentes mehr nütze als der Aufschub der Lossprechung. Zum Abschluß dieses Themas zitiert Haringer den hl. Alfons, der sich in diesen Punkt gegen allzu große Nachsicht wie gegen eine allzu große Strenge wendet²⁰². Die Frage nach der Behandlung der sogenannten Gelegenheitssünder, jener also, denen bestimmte Situationen und Umstände für gewöhnlich Anlaß zum Sündigen werden, ist in den Beichtabhandlungen ein breiter Platz eingeräumt. Die bekannten Unterscheidungen der Gelegenheiten in *occasio proxima* und *remota*, *occasio in se* und *per accidens* und in *occasio necessaria* und *libera*, um nur die wichtigsten zu nennen, werden in kasuistischer Breite behandelt. Als Hauptgrundsatz für die Beichtpraxis galt, daß es in keinem Fall erlaubt sei, einen Pönitenten zu absolvieren, der die freiwillige, nächste Gelegenheit zur Sünde nicht unbedingt aufgeben oder meiden will. Hier ging es vor allem darum, die vielfachen Entschuldigungen und Selbsttäuschungen der Sünder zu erkennen, aufzudecken und mit Feuereifer zu bekämpfen. Für gewöhnlich sollte in solchen Fällen, bei denen der „äußere Gegenstand der Versuchung dem Sünder immer gegenwärtig ist“, erst dann die Absolution erteilt werden, wenn die Gelegenheit entfernt worden war. Handelt es sich um Gelegenheiten, die erst aufgesucht werden müssen, so darf derjenige, der verspricht, die Gelegenheit zu meiden, zwei- oder dreimal absolviert werden. Bei häufigerem Versagen muß der Beichtvater an der rechten Disposition des Pönitenten zweifeln und glaubhafte Beweise der Disposition verlangen, bevor er absolvieren darf²⁰³.

Von besonderer Bedeutung wurde die Frage nach der nächsten Gelegenheit bei „Bekanntschaften und Liebschaften“. Fast allgemein war man der Ansicht, daß die Bekanntschaften freiwillige, nächste Gelegenheit zur Sünde seien. „Wenn man nach dem, was gewöhnlich geschieht, urteilen darf, muß man es als einen gewissen und unbestreitbaren Satz hinstellen, daß eine Liebschaft unter jenen Umständen, wie sie heutzutage gewöhnlich dabei sind, in der Regel die nächste Gelegenheit zur Sünde sei; und wollte Gott, daß dieser Satz nicht durch eine lange und traurige Erfahrung bestätigt würde. Es ist wahr, daß die Liebschaften junger Leute manchmal ganz unschuldig anfangen, aber mit der Zeit werden sie recht sündhaft“²⁰⁴. Haringer gibt in diesem Zusammenhang den Inhalt einer Pastoralinstruktion des Bischofs von Albano, Kardinal Picus von Mirandola wieder, der folgende Arten von Bekanntschaften für unerlaubt und als nächste Gelegenheit zur Sünde erklärt. „1. Alle Bekanntschaften, wo Küsse, Berührungen, Umarmungen, wollüstige Begierden oder die Gefahr einer Todsünde vorhanden; 2. alle Bekanntschaften zwischen Personen verschiedenen Standes, zwischen Vornehmen oder

²⁰² Über Absolution und Absolutionsverweigerung bei Gewohnheitssündern und Rückfälligen vgl. M. Haringer, 143—155. Dazu ebenfalls die Jurisdiktionsarbeiten der Altöttinger Patres, OAP 08830.

²⁰³ M. Haringer, 162—167.

²⁰⁴ Leonard v. Porto Maurizio, zit. bei M. Haringer, 169.

Reichen und Niedrigen oder Armen, wo keine Verehelichung stattfindet, weil sie ein Ärgernis sind, und die Gefahr der Todsünde vorhanden ist; 3. der Umgang zwischen jenen, die sich nie verehelichen können, wie mit Eheleuten und Geistlichen; 4. Verhältnisse, die in den Kirchen, oder 5. heimlich, oder 6. zur Nachtzeit oder 7. unter dem Vorwand einer anständigen Erholung gepflogen werden; besonders 8. jene, die gegen den Willen der Eltern oder Vormünder, welchen die Kinder in allen vernünftigen Dingen gehorchen müssen, unterhalten werden; 9. kurz alle jene Bekanntschaften, wo die nächste Gefahr zu Küssen und Berührungen eintritt, oder wo Eines oder das Andere häufig in schwere Sünden fällt. 10. Auch dann ist die nächste Gelegenheit da, wenn der Liebhaber oder die Geliebte zwar nicht selbst versucht wird, und man aber doch aus den bösen Reden oder dem Benehmen des andern auf dessen heftige Versuchungen schließen kann“²⁰⁵. Zusammenfassend betont Haringer, daß demnach nur wenige Bekanntschaften als unschuldig und erlaubt bezeichnet werden können²⁰⁶. Ähnlich ängstlich und streng sind die Bestimmungen, die hinsichtlich des Tanzes gegeben werden²⁰⁷. Hier zeigen sich deutlich jene falschen Ansätze und Unsicherheiten innerhalb der Sexualethik, die weithin Erziehung und Pastoral bestimmten und von einer starken Wirksamkeit leibängstlicher, verdächtigender und manichäistischer Haltungen zeugen. Bezeichnend ist jener letzte Satz bei den Ausführungen über das 6. Gebot in einem Beichtspiegel von Paul Segneri. Dort heißt es: „Endlich darf man in diesem Punkte keine Materie für leicht ansehen, denn jede vollkommen freiwillige Ergötzung ist eine Todsünde“²⁰⁸.

Zur Illustration der Beichtpraxis bei Fällen von Bekanntschaften diene ein Kasus aus den Jurisdiktionsprüfungen der Altöttinger Patres von 1842. „Paulina klagt sich an, daß sie seit der letzten Beichte vor drei Monaten acht- bis zehnmal mit einem Jüngling im Wirtshaus und sechsmal beim Tanz gewesen, abends spät mit ihm nach Hause gegangen sei, seit einem Jahr mit ihm eine sogenannte Bekanntschaft habe, ihn aber später, vielleicht in fünf bis sechs Jahren, heiraten wolle. Bis jetzt hat sie, einige Küsse und Bestastungen ausgenommen, mit ihm nicht gesündigt. Nichtsdestoweniger hat sie der Beichtvater, da sie sich weigerte die Bekanntschaft gänzlich aufzugeben, nicht absolviert. Hat er recht gehandelt oder nicht, und warum“? In allen zwölf abgegebenen Arbeiten wird die Entscheidung des Beichtvaters gutgeheißen, weil sich Paulina in einer freiwilligen, nächsten Gelegenheit zur schweren Sünde befunden habe, die sie nicht aufgeben wollte. P. Franz Hofbauer beantwortete folgendermaßen den Kasus. „Der Beichtvater hat ganz recht Paulina nicht absolviert, weil sie a) sich schon der Gefahr ausgesetzt hat, sich mit dem Jüngling ins Wirtshaus begeben hat, wo man schon nichts Gutes hört und sieht, und sogleich schon zu vielen unreinen Gedanken versucht werden konnte, und Gott die freiwillige Gefahr verbietet; wer die Gefahr liebt, wird in derselben zugrunde gehen; b) sechsmal mit ihm beim Tanz gewesen ist; wo anders fängt das Unglück der Töchter an als beim

²⁰⁵ M. Haringer, 170 f.

²⁰⁶ Ebd., 171.

²⁰⁷ Ebd., 172 ff.

²⁰⁸ Ebd., 300. Haringer übernahm diesen Beichtspiegel als einen besonders vorbildlichen in sein Beichtbuch. Ebd., 295—303.

Tanz, besonders auf dem Land, wo unzüchtige Reden geführt, einer dem andern schmeichelhaft redet, das Herz einander abzugewinnen sucht, wo man zur Unzucht hingelenkt wird, ausgelassene Gebärden sieht und sich so ganz dem Laster hingibt; c) spät abends mit ihm nach Hause gegangen ist; der unreine Geist liebt die Finsternis; d) ein Jahr mit ihm eine Bekanntschaft hat. Nach fünf oder sechs Jahren will sie ihn heiraten. Zwar hat sie sich in der Tat mit ihm noch nicht versündigt; sind denn aber Küsse und Betastungen keine Todsünden? Und so wollte sie noch die fünf bis sechs Jahre fortfahren? Ich hätte gewiß nicht anders entschieden, der Beichtvater hat ganz recht gehandelt, so hat er doch sein Gewissen und seine Seele gerettet“²⁰⁹.

In der Beurteilung der Bekanntschaften, Liebschaften und unehelichen Geburten gingen die Volksmissionare, abgesehen von einer sexualpessimistischen Grundeinstellung, allein von den allgemeinen Normen der Moral aus, ohne die besonderen Situationen des einzelnen und der Gesellschaft in der damaligen Zeit zu berücksichtigen. Auffallend groß war damals die Zahl der ledigen Erwachsenen²¹⁰. Die Gründe dafür sind in den Ansiedlungsbestimmungen, Ehegesetzen, Erbrechten sowie in der Landverteilungs- und Gewerbeordnung der damaligen Zeit zu suchen. Ludwig Fick widmet in seiner Untersuchung „Die bauerliche Erbfolge im rechtsrheinischen Bayern“ am Ausgang des 19. Jahrhunderts der Frage nach der „Häufigkeit der unehelichen Geburten unter der bayerischen Landbevölkerung“ einen eigenen Anhang²¹¹. Grundbesitzverteilung und bauerliche Erbfolge, die miteinander im Zusammenhang stehen, übten den entscheidenden Einfluß auf die Zahl der unehelichen Geburten aus²¹². Die unehelichen Geburten waren am häufigsten in jenen Gegenden, in denen verhältnismäßig wenige Personen Grundbesitz hatten, also besonders in Ober- und Niederbayern. Weil in der Pfalz und in Unterfranken sich der Grundbesitz in vielen Händen befand, war hier die Zahl der unehelichen Kinder am geringsten²¹³. In den Gegenden, wo die

²⁰⁹ OAP, 08830. Der Text wurde stilistisch leicht verbessert. Befremdend mutet die Sorge des Beichtvaters an, sein eigenes Gewissen und seine Seele beim Beicht hören zu retten. Zwar ist diese Beantwortung in ihrer Begründung und Formulierung die schwächste von den eingesandten Arbeiten, sie zeigt aber besonders deutlich die stark negative Einstellung gegenüber der Geschlechtlichkeit des Menschen. In der Beantwortung einer Prüfungsfrage über die Fragepflicht hinsichtlich des 6. Gebotes äußerte P. Anton Miller, daß der Beichtvater, um die Gewissen der Pönitenten zu beruhigen, mit seinen Fragen schon manchmal ins Einzelne gehen müsse, und er fährt fort: „Da muß er nun freilich seine Fragen mit dem Ausdruck des Ekels und Abscheues stellen und die Ausdrücke ‚abscheulich‘, ‚schändlich‘, ‚sündhaft‘ häufig verwenden“. OAP, 08830.

²¹⁰ Vgl. dazu die entsprechenden Angaben in: Beiträge zur Statistik des Königreichs Bayern, Heft XI, München 1863, 83—87. (Umfaßt den Zeitraum von 1835—1859.) Hugo v. Rehlingen und Haltenberg, Beruflich-soziale Gliederung der Bevölkerung des Königreichs Bayern vom Jahre 1840—1907, Weiden 1911, 16 f. mit Tab. 1, 18 f. mit Tab. 2. Für das Erzbistum München und Freising vgl. auch die „Tabellarischen Übersichten des Seelenstandes“ in den einzelnen Schematismen.

²¹¹ Ludwig Fick, Die bauerliche Erbfolge im rechtsrheinischen Bayern, Stuttgart 1895, 303—314.

²¹² Ebd., 303.

²¹³ Ebd., 306.

Die statistischen Erhebungen für die Jahre 1835—1859 geben folgende Durchschnittszahlen für eheliche und uneheliche Geburten:

unehelichen Geburten am seltensten waren, war die Zahl der Grundbesitzer im Verhältnis zur Gesamtbevölkerung am größten, während sich die Konzentrierung des Grundbesitzes in den Händen verhältnismäßig weniger fördernd auf die Anzahl der unehelichen Geburten auswirkte²¹⁴. Die Gebiete mit einer geringen Grundbesitzverteilung hatten eine große Zahl von grundbesitzlosen Tagelöhnern und landwirtschaftlichen Dienstboten. Unselbständige Landwirte, vor allem aber Knechte und Mägde kamen oft sehr spät oder überhaupt nie zur Heirat. Die Lebensweise des Landvolkes, hier besonders die Wohnungsverhältnisse der Angestellten, begünstigte die unehelichen Geburten. In der gleichen Richtung wirkte auch die große Hausgewalt, die der Bauer über seine Mägde hatte²¹⁵.

Die Konzentrierung des Grundbesitzes war die Folge des Anerbenrechtes, der ungeteilten Gebietsübergabe. Ungeteilte und späte Gutsübergabe waren also die Hauptgründe für die große Zahl unehelicher Kinder²¹⁶. Zwar gab es

	Unehelich Geborene auf 100 Geborene	Ehelich Geborene auf eine Trauung
Oberfranken	28,1	3,90
Niederbayern	26,4	4,35
Mittelfranken	25,6	3,70
Oberbayern	25,4	4,03
Oberpfalz	24,2	4,35
Unterfranken	17,6	4,04
Schwaben	15,8	4,73
Pfalz	8,8	4,82

Diese Übersicht zeigt gleichzeitig die hohe Kinderdurchschnittszahl pro Familie. Rechnet man die legitimierten Kinder hinzu, so kommen durchschnittlich auf eine Ehe 4,42 Kinder. Hier ist aber die hohe Kindersterblichkeit mit zu berücksichtigen. Von 1000 Gestorbenen waren in diesem Zeitraum durchschnittlich 512 unter 14 Jahre und 488 über 14 Jahre alt. Von allen zwischen 1835 und 1859 Geborenen sind über 32% bereits im Laufe des ersten Lebensjahres gestorben. Beiträge zur Statistik des Königreichs Bayern, Heft XI, München 1863, 90, 94 f.

²¹⁴ L. Fick, 309.

²¹⁵ Ebd., 310.

Über die damaligen Wohnverhältnisse der Knechte und Mägde berichtet auch Georg *Ernst*, Die ländlichen Arbeitsverhältnisse im rechtsrheinischen Bayern, Regensburg 1907, 81—90. So berichtet er z. B. aus der Oberpfalz, daß Jungknecht und älterer Knecht sowie Jungmagd und Magd je in einem Bett schliefen. Ebenso war es üblich, daß Knechte und Mägde auf offenem Boden freistehende Betten hatten und es für die Mägde keine verschließbaren Kammern gab. Im allgemeinen waren die Verhältnisse in Franken besser als in Altbayern und in der Oberpfalz.

²¹⁶ L. Fick, 309 f.

Das durchschnittlich hohe Alter der Brautleute in Bayern zeigen folgende Durchschnittszahlen für die Jahre 1835—1859.

Alter	Bräutigam	Braut
Unter 20 Jahre	0,3 %	3,7 %
20—25	12,9 %	25,9 %
25—30	31,7 %	32,1 %
30—40	38,3 %	29,0 %
40—60	15,6 %	9,0 %
Über 60	1,2 %	0,3 %

in Bayern auch Gegenden, wo die Realteilung üblich war, jedoch war die ungeteilte Übergabe vorherrschend²¹⁷. In Ober-, Niederbayern und in der Oberpfalz, jene in dieser Arbeit hauptsächlich berücksichtigten Gebiete, blieb das Gut in der Regel ungeteilt. Die Eltern übergaben das Anwesen jenem Kind, das ihnen am geeignetsten erschien. Ausschlaggebend war hierbei die Größe des Vermögens, das durch die Verehelichung wahrscheinlich erworben würde. Wegen der in der Regel sehr späten Übergabe und der Festsetzung der Abfindung von Eltern und Geschwistern kam es häufig zu schwerem Familienstreit²¹⁸. Die weichenden Geschwister wanderten oft in die Städte ab und bildeten hier zum Teil das städtische Proletariat²¹⁹. In den Städten selbst lag im Vergleich zum Lande die Zahl der unehelichen Geburten noch etwas höher, waren doch hier die sozialen Verhältnisse des größten Teiles der Bevölkerung noch schwieriger²²⁰.

An einem wichtigen Beispiel sollte kurz die Bedeutung der wirtschaftlichen, sozialen und gesellschaftlichen Situation für konkrete Entscheidungen und Gegebenheiten aufgezeigt werden. Die Berücksichtigung der Lebensbedingungen bei der Beurteilung des sittlichen Handelns durch die Volksmissionare war in wichtigen Lebensbereichen zu sehr vergangenheitsbezogen. Für die Beurteilung konkreter Gegenwartssituationen übernahm man häufig un-

Das Durchschnittsalter der sich Verheiratenden nahm von 1835 bis 1859 ständig zu. In den drei fränkischen Kreisen und in der Oberpfalz heiratete der größte Teil der Frauen zwischen 25 und 30. In Ober- und Niederbayern lag das Alter der meisten zwischen 30 und 40; 12,13 % der hier heiratenden Frauen war sogar über 40, bei den Männern war die Prozentzahl der über Vierzigjährigen 20—22. Beiträge zur Statistik des Königreichs Bayern, Heft XI, 86.

²¹⁷ L. Fick, 270.

²¹⁸ Zum Erbrecht in Altbayern und in der Oberpfalz vgl. bei L. Fick, 53—91.

²¹⁹ Ebd., 276 f.

²²⁰ Ebd., 305.

Für den Zeitraum von 1835—1859 ergeben sich für folgende Städte folgende Durchschnittszahlen.

	Unehelich Geborene auf 100 Geborene	Kinder pro Familie
Würzburg	54,17	2,39
München	46,48	3,01
Bamberg	39,81	3,20
Regensburg	37,90	2,90
Landshut	34,71	3,54
Erlangen	34,60	2,93
Augsburg	30,83	3,31
Nürnberg	27,82	2,90
Amberg	25,84	3,37
Passau	25,00	3,66
Straubing	23,15	4,00

Unmittelbare Städte: 65,54 % eheliche 34,46 % uneheliche Geburten
Landgebiete: 78,06 % eheliche 21,94 % uneheliche Geburten

Die Geburtskliniken in Würzburg, München und Bamberg sind bei der Beurteilung der hohen Prozentzahlen unehelicher Geburten in diesen Städten zu berücksichtigen. Ohne diese drei Städte beträgt die Durchschnittszahl der unehelichen Geburten in den Städten 27,58 %. Beiträge zur Statistik des Königreichs Bayern, Heft XI, 90 f.

kritisch kasuistische Entscheidungen aus der Vergangenheit. Damit war aber die Gefahr verbunden, daß bestimmte Grundsätze der Moral den Menschen in seiner geschichtlichen, und damit vielfach bedingten Wirklichkeit nicht mehr trafen. In der Beurteilung der Geschlechterbegegnung war dies weithin geschehen, wobei eine von manichäischen Auffassungen infizierte Grundeinstellung von vorneherein die menschliche Geschlechtlichkeit verdächtigte und abwertete.

Es war die Rede von der strengen Interpretation und Anwendung moraltheologischer Grundsätze für die „Verwaltung des Bußsakramentes“. In der Missionsbeicht selbst kamen die streng interpretierten Grundsätze für die Behandlung von Gewohnheits- und Gelegenheits Sünder nicht so scharf zum Ausdruck. Durch die Mission waren die besten Bedingungen für eine gute Disposition gegeben. Das stunden-, oft tagelange Warten vor den Beichtstühlen, die langen und ausführlichen Generalbeichten, der Ausdruck tiefer Erschütterung, von dem die Missionare immer wieder berichten, all das konnten die Beichtväter als außerordentliche Zeichen der Reue und als Beweise der Echtheit der gefaßten Vorsätze und gemachten Versprechungen werten, so daß in der Missionsbeicht die Regeln für den Aufschub der Absolution wohl nie und jene für deren Verweigerung wohl kaum oder höchst selten zur Anwendung kamen. Gerade bei der Missionsbeicht konnten die Redemptoristen jene von Alfons immer wieder betonte Geduld, Güte und Barmherzigkeit dem Sünder gegenüber entfalten. Zahlreich sind in den Missionsberichten die Zeugnisse von dem selbstlosen Einsatz, dem Verstehen und der Güte der Missionare gerade auch im Beichtstuhl. Bei den Beichten während der Missionserneuerung war insofern die Situation eine andere, als es sich hier zeigte, ob der einzelne wieder rückfällig war, und ob alle nächsten und freien Gelegenheiten zur Sünde wirklich beseitigt und aufgegeben worden waren. Daß hier öfters die Absolution aufgeschoben oder verweigert wurde, wird aus jener Tatsache ersichtlich, daß man sich einzelt gegen die Feier einer allgemeinen Generalkommunion während der Renovation mit jener Begründung wandte, die Nichtabsolvierten wegen des großen Öffentlichkeitscharakters der Generalkommunion nicht etwa in die Gefahr zu bringen, unwürdig zu kommunizieren²²¹.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Die in der nachtridentinischen Zeit immer größer werdende Trennung von Dogmatik und Moral sowie die Entwicklung einer umfangreichen Kasuistik hatten sich gegenseitig bedingt und gefördert. Im Streit des 17. und 18. Jahrhunderts um die Moralsysteme hatte sich die Moraltheologie immer weiter von ihrer eigentlichen theologischen Grundlegung und Ausrichtung zu Gunsten einer perfektionierten und legalistischen Kasuistik entfernt. Im engen Anschluß an Alfons von Liguori litt das Verständnis der Redemptoristen vom Bußsakrament und ihr Dienst an ihm unter den Mängeln dieser kasuistischen Moraltheologie. Dort, wo nicht mehr die Offenbarungsaussagen über die sakramentale Buße und Bekehrung an erster Stelle standen, mußte das Handeln des Menschen, so wichtig es auch in der Heilsbegegnung mit Gott ist, ungebührlich in den Vordergrund rücken. Damit war aber notwendig die Neigung zu Rigorismus und Legalismus gegeben. Durch eine ausschließliche und buchstabengetreue

²²¹ Siehe oben S. 203.

Festlegung auf die Werke ihres Stifters waren die Redemptoristen zudem in die Gefahr geraten, die Fragen der Zeit nicht mehr unvoreingenommen und deutlich genug zu hören.

6) Vergleichende Zusammenfassung

Im wachsenden Maß hatten sich die bayerischen Redemptoristen bei ihrer Missionsarbeit der alfonsianischen Missionstradition verpflichtet gefühlt. Alfons selbst stand sowohl mit seiner Missionsmethode, als auch in der Missionstheologie innerhalb einer zweihundertjährigen Tradition, die in Italien vor allem durch die Volksmissionen der Jesuiten gekennzeichnet war. Der Aufbau des ignatianischen Exerzitienbuches, die Erklärung geistlichen Lebens und seines Wachstums durch die Lehre von den drei Wegen (via purgativa, illuminativa, unitiva) sowie die Lehraussagen und Reformbestimmungen des Trienter Konzils, die durch den Catechismus Romanus ihre Breitenwirkung erfahren sollten, waren für die Missionstheologie bestimmend gewesen. Hierdurch war auch die Missionsarbeit des Alfons v. Liguori beeinflusst, ohne daß er sich aber von vorneherein auf einen vorgegebenen theologischen Aufbau festgelegt hätte²²². Alfons ging in seiner Missionsarbeit im wesentlichen von der praktischen Seelsorgslage und von der konkreten Situation der jeweiligen Menschen aus. Durch eine, vor allem psychologisch sachgerechte Anordnung der Themen suchte er die größte Wirksamkeit bei den Zuhörern zu erzielen. Er entwickelte demzufolge ein dynamisches Missionssystem, in welchem alles auf das eine Ziel der Bekehrung zu der das ganze Leben bestimmenden Liebe ausgerichtet ist. Der Weg innerhalb der Mission geht von der Furcht zur Hoffnung und von der Hoffnung zur Liebe. Das Motiv der Angst und das Moment des Schreckens sollten zu Beginn den Menschen aus seiner Sicherheit reißen. Die Bekehrung selbst aber sollte sich nicht aus der Angst ergeben, eher schon aus der Furcht, des ewigen Heiles verlustig zu werden. Diese Furcht sollte dann aber übergeführt werden in die Liebe, als Antwort auf die Liebe Christi, die sich vor allem in seinem erlösenden Leiden offenbart. Dieser dynamische Aufbau der Motive, Affekte und Strebungen bis hin zur Liebe sollte sowohl im Gesamtaufbau der Mission, als auch in jeder einzelnen Predigt zum Ausdruck kommen. „Die vornehmste Aufgabe des Missionspredigers muß doch diese sein, bei jeder Predigt, die er hält, seine Zuhörer mit heiliger Liebe zu beseelen“. (Alfons)²²³ Auch H. Manders stellt in seiner Arbeit über die Spiritualität des hl. Alfons fest, daß der zentrale Gedanke, der das Leben und die Schriften des Heiligen charakterisiert, die Liebe zum göttlichen Erlöser Jesus Christus ist, die ihren Höhepunkt in der vollkommenen Übergabe an den Geliebten und in der Vereinigung mit ihm findet²²⁴.

Dieser zentrale Gedanke der Spiritualität des hl. Alfons, von dem seine Seelsorgsarbeit getragen war, stand nicht mehr im Mittelpunkt der bayeri-

²²² van Wely, 190, 187—194.

²²³ Zitiert n. van Wely, 289. Über die Motive und Motivbildung in der Volksmission des Alfons v. Liguori vgl. bei van Wely, 256—302.

²²⁴ H. Manders, Die liefde in de spiritualiteit van Sint Alfonsus, Brüssel-Amsterdam 1947, 224 f.

schen Redemptoristenmissionen. Die Auseinandersetzungen vor dem bayerischen Landtag 1845/46 über die Redemptoristen, die Bestimmungen in dem ersten bayerischen Missionsdirektorium vom Beginn der fünfziger Jahre, vor allem aber die Predigtreform Anfang der sechziger Jahre und ihre Ausführungsbestimmungen im Missionsdirektorium von 1866 haben gezeigt, daß die Mehrzahl der Missionare der Gefahr erlegen war, die vom Psychologischen her besonders eindringlichen und augenscheinlich erfolgreichsten Ansätze, die von Alfons als Einleitung und Übergang gedacht waren, zur Hauptsache zu machen; gemeint sind die Schrecken der „letzten Dinge“. Die erste Ursache für diese Entwicklung war die kurze Dauer der Mission. Nach Alfons sollte das Motiv der Liebe seinen entscheidenden Nachdruck und Höhepunkt in den Tagen der „*esercizio divoto*“ erfahren. Diese Tage fielen von vorneherein bei den bayerischen Volksmissionen weg. Ihre Thematik wurde auf ein Minimum zusammengedrängt und in den letzten Missionstagen untergebracht. Außerdem waren die Morgenbetrachtungen und Nachmittagskatechesen fast ausschließlich zu Predigten über bestimmte Sünden geworden, die weithin in detaillierter Sündenbeschreibung und allgemeiner Sündenverurteilung stecken bleiben. Der Reformversuch, der seinen theologischen Ausdruck im Missionsdirektorium von 1866 fand, baute dann die Mission auf einer einseitigen Interpretation des tridentinischen Rechtfertigungsdekretes auf²²⁵. Nicht die bibeltheologischen Aussagen des Dekretes über das Heilshandeln Gottes in Christus stehen dann aber hier im Mittelpunkt, sondern die vorbereitenden Akte des Menschen. Diese werden in Auswahl unter der Themenstellung „Erweckung des Bußgeistes“ und „Motive zu einem frommen Leben“ behandelt, dabei aber oft in dem vom Konzil gemeinten theologischen Sinn nicht getroffen. Die Furcht als Motiv der Bekehrung erhält mit vier Abendpredigten (Tod, Gericht, Hölle, Ewigkeit) das stärkste Gewicht. Nach dem Wortlaut des Direktoriums sind diese „letzten Dinge“ die „allerersten Glaubenswahrheiten“²²⁶. Ihre Darstellung geschieht einseitig negativ in der Beschreibung der Eschata derer, die sich dem Heil verschlossen haben. Die primäre, heilsgeschichtliche Sicht der Wiederkunft des Herrn als Vollendung der Erlösung ist ganz aus dem theologischen Bewußtsein gerückt. Selbst der Himmel wird als Kontrast für die Qual der Verdammten oder als Motiv für die Beharrlichkeit des einzelnen im Guten aufgezeigt.

Georg Moser untersucht in einer Studie über „die Botschaft von der Vollendung“ die Eschatologiekatechese vom ausgehenden 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart. Hieraus ergeben sich wichtige Erkenntnisse für die Erklärung der Missionsverkündigung. In der apologetisch polemischen Zielsetzung des Petrus Canisius wird die Gerichtsbotschaft der Eschata übermäßig akzentuiert. Damit tritt die Botschaft vom kommenden Reich Gottes zugunsten einer betonten Hervorhebung des Vergeltungscharakters der letzten Dinge zurück. In dem durch die Botschaft vom Reiche Gottes geprägten Catechismus Romanus wurden dann die „letzten Dinge“ als Abschluß und Krönung des geschichtlichen Handelns Gottes gesehen. Diese kerygmatischen Grundlinien konnten sich aber in der nachtridentinischen Zeit nicht durchsetzen,

²²⁵ Denz., 792 a—843.

²²⁶ Direktorium, 29.

überwiegend wurden vielmehr die moralisierenden Elemente, die eudämonistisch phantastischen Jenseitsspekulationen und das Vergeltungsverständnis der Eschatologie²²⁷. Wir haben gesehen, wie stark auch die Missionsverkündigung in diesem Verständnis der Eschatologie angesiedelt war.

Wenn sich die Redemptoristen in ihrer Seelsorge und Volksmission auch bewußt gegen jeden Einfluß der Aufklärung im religiösen Leben stellten, so finden sich doch in der Missionsverkündigung Merkmale, die ebenfalls zu den Charakteristika der Aufklärungskatechese über die Eschata gehören. Die angebrochene Heilszeit wird kaum dargestellt und die universal-kosmische Bedeutung der Eschatologie wird nicht berücksichtigt. Die Blickrichtung wird von der Erfüllung der Heilsgeschichte auf die „letzten Dinge“, die den einzelnen erwarten, verschoben. Die Eschatologie wird nicht in ihrem wesentlichen Zusammenhang mit dem Tod und der Auferstehung des Herrn gesehen; sie mußte darum vorwiegend als Endpunkt menschlichen Handelns, Himmel und Hölle als „bloßer Leistungsausgleich“ (Moser) verstanden werden²²⁸. Prägnant ist diese Haltung in dem Programm der damaligen Volksmission, „Rette deine Seele“, ausgedrückt.

Als eigentliche Ursache der theologischen Unzulänglichkeit der damaligen Missionsverkündigung muß der Mangel oder sogar weithin das Fehlen der biblischen Grundlage der Predigt angesehen werden. Alfons selbst war dieser wesentlichen Bedrohung für die Verkündigung und die gesamte Seelsorge durch seine Spiritualität begegnet. Mit der alles beherrschenden Aussage, daß Gott in Christus das Heil für den Menschen ist, den Menschen mit unendlicher Liebe liebt, und der Mensch mit seiner ganzen Hingabe und Liebe Gott darauf antworten darf und soll, traf Alfons den Kern der Offenbarungsaussagen vom Heilshandeln Gottes. Wie wir sahen, war dies aber nicht mehr die Mitte der Missionsverkündigung der bayerischen Redemptoristen im 19. Jahrhundert, vielmehr kann man hier ein Übergewicht menschlichen Handelns, einen Zug zur Anthropozentrik feststellen. Buße und Bekehrung werden ziemlich einseitig von der Möglichkeit und dem Tun des Menschen her gesehen. Die Verkündigung der „letzten Dinge“ konzentriert sich auf das Gericht über das sündige Handeln des Menschen und dessen Bestrafung in der Hölle. So steht auch hier wieder das vom Menschen zu verantwortende Tun im Mittelpunkt. Dasselbe Moment finden wir in der Überbetonung des vollständigen Sündenbekenntnisses innerhalb der Generalbeicht und in der strengen Anwendung moraltheologischer Beichtprinzipien. In diese Richtung weist ebenfalls die Festlegung auf eine vor allem psychologisch wirksame und erfolgreiche Methode.

Die ausführliche Darlegung der Missionstheologie der damaligen Redemptoristen läßt die Frage nach dem Einfluß der Theologie des 19. Jahrhunderts auf die Volksmission fast überflüssig erscheinen²²⁹. Schon rein zeitlich fiel

²²⁷ G. Moser, *Die Botschaft von der Vollendung*, Düsseldorf 1963, 83—157.

²²⁸ Ebd., 157—204.

²²⁹ Zur Theologie im 19. Jahrhundert vergleiche E. Hocedez, *Histoire de la Théologie au XIX^e siècle*, Bd. I, *Décadence et réveil de la théologie 1800—1831*, Bruxelles-Paris 1948; Bd. II, *Epanouissement de la théologie 1831—1870*, Bruxelles-Paris 1952; Bd. III, *Le règne de Léon XIII 1878—1903*, Bruxelles-Paris 1947. L. Scheffczyk, *Theologie im Aufbruch und Widerstreit. Die deutsche katholische Theologie im 19. Jahrhundert*, Bremen 1965. Der Verfasser bringt neben einer aus-

das Wirken der Redemptoristen in Süddeutschland nicht mehr in die Blütezeit der Theologie des frühen 19. Jahrhunderts, die sich durch ihre Originalität und Genialität in der Begegnung und Auseinandersetzung mit den Denkern und Gedanken ihrer Zeit auszeichnete²³⁰. Man wird von vorneherein keinen direkten Einfluß dieser spekulativen Theologie auf die allein der praktischen Seelsorge zugewandte Theologie der Volksmissionare erwarten können. Aber auch dort, wo die Theologie des 19. Jahrhunderts direkt pastoraltheologische Fragen anging, hatte sie keinen Einfluß auf das Seelsorgswirken der bayerischen Redemptoristen ausgeübt. Hier wären vor allem die homiletischen, religionspädagogischen und moraltheologischen Werke Joh. M. Sailers und Joh. B. Hirschers in Frage kommen. Gerade bei Sailer und Hirscher finden sich fruchtbare Neuansätze in einem ganzheitlichen Verständnis der Hl. Schrift, die vor allem in dem bibeltheologischen Grundbegriff vom Reich Gottes zusammengefaßt sind²³¹. Dadurch hätte die einseitig auf Sündenbeschreibung und Gerichtsdrohung fixierte Redemptoristenmission eine notwendige Korrektur erfahren können, die sowohl für die Missionsverkündigung, als auch für die zur kasuistisch-legalistischen Einengung neigende Beichtpraxis angebracht gewesen wäre. Die Abkapselung der Redemptoristen gegenüber der theologischen Entwicklung der Zeit geschah einmal in der Meinung, mit den Werken des hl. Alfons die sie verpflichtende und nicht überbietbare theologische Grundlage zu haben, zum andern aus einer stark konservativen Haltung und übertriebenen Ängstlichkeit vor vermuteten aufklärerischen, rationalistischen Strömungen innerhalb der Theologie. Die stark reservierte und negative Beurteilung Sailers durch Klemens Hofbauer, die aufgrund falscher Informationen in wesentlichen

föhrlichen Einleitung in das Thema eine Auswahl von Texten. G. Goyau, *L'Allemagne religieuse*, 2 Teile, Paris 1898—1909; H. Hurter, *Nomenclator literarius theologiae catholicae*, Bd. V, Oeniponte 1911³; B. Welte, *Zum Strukturwandel der katholischen Theologie im 19. Jahrhundert*, in: *Freiburger Dies Universitatis*, Bd. II, 1953/54, Freiburg 1954, 25—57.

²³⁰ Hier sind zu nennen Joh. M. Sailer († 1832) und vor allem jene Theologen, die man unter der Bezeichnung „Tübinger Schule“ zusammenzufassen pflegt: Joh. Seb. v. Drey († 1853), Joh. Ad. Möhler († 1838), Joh. Ev. v. Kuhn († 1887), Franz Ant. Staudenmaier († 1856) und Joh. B. v. Hirscher († 1865), um nur die wichtigsten zu nennen. Über die kath. Tübinger Schule vgl. vor allem Jos. R. Geiselman, *Die katholische Tübinger Schule. Ihre theologische Eigenart*, Freiburg-Basel-Wien 1964. Als bedeutende Theologen dieser Epoche sind noch zu nennen Georg Hermes († 1831) und Anton Günther († 1863) in ihrer theologischen Auseinandersetzung mit dem philosophischen Idealismus. Vgl. K. Eschweiler, *Die zwei Wege der neueren Theologie*. Georg Hermes - Matth. Jos. Scheeben, Augsburg 1926, bes. 81—131; Ed. Winter, *Die geistige Entwicklung Anton Günthers und seiner Schule*, Paderborn 1931.

²³¹ Vgl. K. Gastgeber, *Gotteswort und Menschenwort*. J. M. Sailer als Erneuerer der Wortverkündigung, Wien 1964, 94—280; H. J. Müller, *Die ganze Bekehrung*. Das zentrale Anliegen des Theologen und Seelsorgers Joh. M. Sailer. Salzburg 1956; G. Moser, a. a. O., 206—209, 217—222; Fr. Bläcker, *Johann Baptist von Hirscher und seine Katechismen*, Freiburg 1953; Th. Filthaut, *Das Reich Gottes in der katechetischen Unterweisung*, Freiburg 1958, 71—102; Ad. Exeler, *Eine Frohbotschaft vom christlichen Leben*. Die Eigenart der Moraltheologie J. B. Hirschers, Basel-Freiburg-Wien 1959. Zur „Reichgottesidee in der katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts“ vgl. die gleichnamige Arbeit von P. Weins, Freiburg 1921.

Punkten den Tatsachen nicht entsprach, hatte die Einstellung der Redemptoristen gegenüber Sailer und seiner Schule damals grundlegend bestimmt²³². Noch Anfang der siebziger Jahre hat P. Schmöger über Bischof Senestrey von Regensburg den Versuch gemacht, sämtliche Werke Sailers indizieren zu lassen²³³.

Die Unzulänglichkeiten in der damaligen Missionstheologie sind dann nicht zuletzt von der theologischen Ausbildung der damaligen bayerischen Redemptoristen her zu erklären. Die Mängel des ordensinternen philosophisch-theologischen Studiums waren eindeutig. Die Studenten hörten nur ein Jahr Philosophie. In diesem Jahr wurde auch noch Mathematik und Physik doziert. Das theologische Studium dauerte vier, oft nur drei Jahre. Weil viele Studenten schon einen Teil der theologischen Studien an einem Lyzeum oder an einer Universität gemacht hatten, ergaben sich bei der kleinen Zahl der Studenten in Altötting manche Unregelmäßigkeiten im Unterricht. Kaum einer der Lektoren hatte eine fachgemäße Ausbildung. Die Patres Poesl und Vogl, die zum Doktor der Theologie promoviert waren, wurden bald wieder des Lektorates in Altötting enthoben und für andere Aufgaben bestimmt. Bischof Hofstätter hatte 1850 den harten, aber zum größten Teil berechtigten Ausspruch getan: „Sie (die Redemptoristen) haben Professoren aufgestellt, die vielleicht noch selbst der Professoren bedürfen“²³⁴.

²³² Es geht hier hauptsächlich um das Gutachten, daß Klemens Hofbauer im Jahre 1817 über Sailer dem Wiener Nuntius Ant. G. Severoli schrieb, als es darum ging, Sailer zum Bischof — vor allem war an Augsburg gedacht — zu machen. Der Wortlaut des Gutachtens findet sich in: *Monumenta Hofbaueriana*, Bd. XII, Toruniae 1939, 258 f. Vgl. Joh. Hofer, 108 ff., 310 ff.; G. Brandhuber, J. M. Sailers Rechtfertigung, in: *HJG* 52 (1942) 72—78; Cl. Henze, War das Urteil des hl. Klemens Maria Hofbauer über Johann Michael Sailer (Frühjahr 1817) ein Irrtum? in: *SH* 4 (1956) I 113—120; ders., Zur Rechtfertigung des Sailer-Gutachtens des hl. Klemens M. Hofbauer, in: *SH* 8 (1960) I 69—127. Vgl. auch Remigius Stölzle, Johann Michael Sailer. Seine Ablehnung als Bischof von Augsburg im Jahre 1819, Paderborn 1914.

²³³ Die damalige Neigung zum Mystizismus hatte die verantwortlichen Oberen der Redemptoristen in Bayern den angeblichen Visionen einer hochgradigen Neurotikerin, Louise Beck, ausgeliefert. Sie gab an, auf Grund ihrer Visionen die Mittlerin einer höheren, himmlischen Leitung der Kongregation in Bayern zu sein. Es ist unvorstellbar, mit welcher bedingungsloser Gläubigkeit sich die Patres dieser „höheren Leitung“ unterstellten. Über dreißig Jahre übte Louise Beck ihren überaus mächtigen Einfluß auf den Orden in Bayern aus. Der glühendste Anhänger dieser „höheren Leitung“ war P. Carl Schmöger. Außer den bedeutenden Patres in Bayern gehörten der Münchener Erzbischof Reisach, sein Generalvikar Windischmann und seit Anfang der siebziger Jahre der Regensburger Bischof Senestrey zu den „Kindern der Mutter“; so nannten sich jene, die sich der „höheren Leitung“ unterstellten. Zum großen Teil waren Geschehnisse um die „Seherin“ Louise Beck Schuld an dem schlechten Verhältnis zwischen Bischof Hofstätter und den Redemptoristen. Das Zerwürfnis der Redemptoristen mit dem Nachfolger Reisachs, Erzbischof Scherr, ging eindeutig auf diese „höhere Leitung“ zurück. Von ihr gingen auch die Bemühungen aus, Sailers Werke in Rom verurteilen zu lassen. Bischof Senestrey war der Vermittler in Rom. Der Ordenshistoriker Karl Dilgskron untersuchte das umfangreiche Aktenmaterial über die „höhere Leitung“ und verfaßte eine 378 Seiten starke Studie. Die handgeschriebene Arbeit befindet sich im Generalatsarchiv zu Rom. Über den Versuch der Indizierung Sailers ebd. 346—366.

²³⁴ *RPAG ChrStud*, I, 58.

Die Lektoren mußten gleichzeitig mehrere Fächer vortragen. Außerdem wurden sie häufig gewechselt²³⁵, so daß sich der einzelne kaum eingehend in ein Fach einarbeiten konnte. Dogmatik und Exegese, Moral und Kirchenrecht, Philosophie, Kirchengeschichte und Literaturgeschichte wurden fast regelmäßig je von einem Lektor gegeben. Einige der Lektoren trugen der Reihe nach fast sämtliche Fächer vor. Hinzu kam, daß die Lektoren sehr häufig in der Wallfahrtsseelsorge eingesetzt wurden. Oberstes Gesetz redemptoristischen Wirkens war die direkte Seelsorge auf der Kanzel und im Beichtstuhl. Der Theologie selbst wurde nur als unumgänglicher Voraussetzung für die Seelsorge ein minimaler Platz eingeräumt. Der wissenschaftliche Theologe konnte sich damals vor den Mitbrüdern kaum als „echter Redemptorist“ ausweisen. Als dann seit dem Ende der fünfziger Jahre die Zahl der Studenten ständig zurückging, wurden die Studienbedingungen noch schlechter²³⁶.

Diejenigen, welche als Weltpriester in den Orden eintraten²³⁷, mußten sich noch ein halbes Jahr einem ergänzenden Moralstudium unterziehen. Der unmittelbaren Vorbereitung auf die Volksmissionsarbeit diente das sogenannte zweite Noviziat. Es folgte damals gleich auf die theologischen Studien und dauerte drei Monate. Unter der Leitung des Studentenpräfekten sollten in dieser Zeit die Missionspredigten ausgearbeitet werden. Leider wurde zu wenig Wert auf das selbständige Ausarbeiten der Predigten gelegt, so daß man sich von Anfang an zu leicht von Vorlagen und Predigtbüchern abhängig machte²³⁸. Die außergewöhnlichen Anfangserfolge der Volksmissionen hatten aber über die theologischen Unzulänglichkeiten hinweggetäuscht. Das starke Zurückgehen der Missionen und der Begeisterung über sie im Laufe der sechziger Jahre machte dann deutlich, daß eine einseitige Ausrichtung innerhalb der Theologie auf die rein praktische Seelsorge und auf sichtbare Erfolge den tieferen Anliegen der Pastoral nicht entsprechen konnte. Der selbstlose Einsatz und der außergewöhnliche Seelsorgseifer der Volksmis-

²³⁵ In den Jahren 1842—1865 waren 23 Lektoren in Altötting tätig gewesen.

²³⁶ Auch in der Blütezeit der fünfziger Jahre zählte das Studentat kaum 20 Studenten. 1867 gab es in Altötting noch einen Studenten, 1868—1870 gar keinen mehr. Als man 1870 das Studentat von Altötting nach Gars verlegte, hatte man bis zum Beginn des Kulturkampfes zwei Kleriker. Berichte über die einzelnen Studienjahre befinden sich im RPAG ChrStud, I. Im Trienalbericht vom 3. März 1865 an P. Provinzial über die Jahre 1862—1865 schreibt P. Benger über den Zustand des Studentates: „Für ein glückliches Emporblühen des Studentates scheint nahezu alles zu fehlen. Es fehlt die gehörige Zahl der Lektoren und nicht minder die erforderliche Qualität und äußere freie Stellung derselben. Bei den Studenten läßt Zahl und geistige wie körperliche Tüchtigkeit vieles zu wünschen übrig. Die Lektoren sind öfters mit mehreren Fächern beladen, haben nicht die notwendige Vorbildung und sehr wenig Zeit zur Nach-, Aus- und Fortbildung. Die Gefahr der verdammungswürdigen Neuerungen ist zwar nicht vorhanden, aber es gebricht dem Lehrverfahren noch der lebendige Geist. Das Ganze ist mehr oder weniger ein mechanisches Auswendiglernen. Wissenschaftliches Streben wird wenig angeregt. Disputationen werden nicht gehalten und können beim dermaligen Stand wohl nicht gehalten werden. Die Studenten sind wohl fleißig, aber nur mittelmäßig begabt, und dies ist nicht einmal bei allen der Fall“. RPAG ChrStud, I, 209.

²³⁷ Von 1851—1873 legten 33 Weltpriester in Altötting die Profess ab. G. Brandhuber, 235; RPAG ChrStud, I, 177.

²³⁸ RPAG ChrStud, I, 204 f.

sionare soll nicht geschmälert werden, ebenso nicht die vielfach bezeugten großen Missionserfolge. Es darf aber auch nicht vergessen werden, daß die Voraussetzungen für die Missionserfolge, vor allem in den ländlichen Gebieten Bayerns, äußerst günstig waren.

Innerhalb der katholischen Restauration waren im bewußten Gegensatz zur Aufklärung die vom Barock geprägten Formen der Volksfrömmigkeit wieder besonders erstarkt. Bayern stand mit seiner Verbindung zum romanischen Raum der Welt des Barock in besonderer Weise nahe²³⁹. Mit der stark vom Barock geprägten alfonsianischen Missionsmethode entsprachen die Redemptoristen dem religiösen Empfinden des bayerischen Volkes. Die Einschränkungen und das Verbot religiöser Volksbräuche während der Montgelaszeit waren seinerzeit auf den hartnäckigen Widerstand der Landbevölkerung gestoßen²⁴⁰, und gerade in diesem Widerstand waren den Leuten die ausdrucksstarken Bräuche ihres weithin vom katholischen Glauben gekennzeichneten Lebens von neuem liebgeworden. In dem Buch „Bayerisch' Land und Bayerisch Volk“ zeichnete der Schloßbenefiziat von Steinach bei Straubing, Joseph Schlicht, Anfang der siebziger Jahre des 19. Jahrhunderts ein lebendiges Bild vom ländlichen Leben und Brauchtum in Niederbayern²⁴¹. Schon die Einteilung des Buches nach den drei Festkreisen des Kirchenjahres zeigt die enge Verflechtung des bäuerlichen Lebens mit dem kirchlichen Leben. Die religiöse Volkskunde Bayerns gibt Zeugnis davon, wie sehr die damalige Missionsmethode der Redemptoristen dem religiösen Empfinden des Volkes entsprach. Die Schwerpunkte alfonsianischer Frömmigkeit: die liebende Betrachtung des leidenden Herrn; die anbetende Verehrung der Eucharistie, das Vertrauen auf die mächtige Fürbitte Mariens und die Betonung der Heilsmacht des Gebetes waren ebenfalls charakteristische Merkmale kirchlichen Lebens und religiösen Brauchtums in Bayern. Die gemeinsame Wurzel dafür ist nicht zuletzt im Barock zu suchen²⁴². Subjektivismus und Sensualismus gehören zu den geistigen Grundlinien des Barock und seiner Frömmigkeit²⁴³. Auch bei Alfons ist die Frömmigkeit stark subjektiv; ebenso soll nach ihm der ganze Mensch, nicht zuletzt der Mensch in seiner Sinnhaftigkeit, vom religiösen Erleben ergriffen werden. Diese Merkmale bildeten charakteristische Grundzüge der Redemptoristenmission, und auf sie lassen sich zum großen Teil die starke Anziehungskraft und der Erfolg der Mission zurückführen. Die Missionstage wurden zu einem einzigen großen Erlebnis, das den Menschen in all seinen Schichten ergriff und demgegenüber

²³⁹ Vgl. M. Spindler, Der Ruf des barocken Bayern, in: ders., Erbe und Verpflichtung. Aufsätze und Vorträge zur bayerischen Geschichte, München 1966, 55—78, bes. 64f. Laurentius Freyberger, Baiuwarisches und Barockes, München 1949³, 146—268.

²⁴⁰ Siehe oben S. 98, 100.

²⁴¹ Joseph Schlicht, Bayerisch' Land und Bayerisch' Volk, Straubing o. J. (Unveränderter Abdruck der 1. Ausgabe von 1875.)

²⁴² Vgl. hierzu Anton L. Mayer, Liturgie und Barock, in: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 15 (1941) 67—155. Nach Mayer sind die besonderen Inhalte barocker Frömmigkeit: Heiligenverehrung, Marienverehrung und innerhalb der Christusfrömmigkeit der leidende, der triumphierende und der eucharistische Christus. Ebd., 131—142. vgl. auch Ludw. Andr. Veith - Ludw. Lenhart, Kirche und Volksfrömmigkeit im Zeitalter des Barock, Freiburg 1956.

²⁴³ Ant. L. Mayer, a. a. O., 143.

er umso geöffneter war, als der gewöhnliche Alltag an starkem Erleben arm war. Wenn man von einem individualistischen und subjektiven Frömmigkeits- und Heilsverständnis der Volksmission sprechen muß, so handelt es sich hier, ähnlich wie im Barock, um einen „Kollektiv-Subjektivismus“, in welchem man nicht die gegenseitige Absonderung sucht, sondern vielmehr gerade in der Gemeinschaft von einer umso größeren Mächtigkeit des religiösen Erlebens ergriffen wird, aber dennoch nicht die objektive und objektivierende Kultgemeinschaft kennt²⁴⁴.

Die Verwurzelung im Barock und die psychologische Stärke der Missionsmethode erklären zum großen Teil die Missionsbegeisterung und die Missionserfolge, die in den bayerischen Landgebieten besonders augenfällig in Erscheinung treten. Man kann sagen, daß die damalige Redemptoristenmission vor allem der geistigen, soziologischen und religiösen Situation der bayerischen Landgemeinden entsprach. Die Tatsache, daß Bayern damals zum weitaus größten Teil reines Agrargebiet war, kam der Missionsarbeit der Redemptoristen darum sehr zugute. Innerhalb von Bayern waren es dann Ober- und Niederbayern, als die beiden Kreise mit der größten Landbevölkerung, wo die Redemptoristen die meisten Missionen hielten²⁴⁵. Die Pro-

²⁴⁴ Ebd., 143 ff.

²⁴⁵ So zählten im Jahre 1840 von der Gesamtbevölkerung 65,66 % und im Jahre 1852 67,84 % zur Land- und Forstwirtschaft; zur Mineralgewinnung, Gesamtindustrie, Handel und Verkehr zählten 1840 25,71 % und 1852 22,73 %. Vgl. H. v. Rehlingen und Haltenberg, 16 f., Tab. 1; 20, Tab. 3. Auch 1871 war Bayern noch überwiegend ein Agrarstaat. Von der erwerbstätigen Bevölkerung waren 45,87 % in der Land- und Forstwirtschaft, 25,44 % in der Industrie, 6,15 % in Handel und Verkehr, 11,34 % in persönlichen Dienstleistungen und 4,24 % in freien Berufsarten tätig. 6,96 % waren berufslos. In Ober-, Niederbayern, Oberpfalz, Unterfranken und Schwaben erreichte 1871 die gesamte Industrie- und Handelsbevölkerung die Zahl der Agrarbevölkerung nicht. In München gab es damals bereits an die 100 000 in Industrie und Handel Beschäftigte. Ebd., 24 f., Tab. 5. Relativ groß war 1871 noch die Zahl der als Erwerbstätige Selbständigen. 56,1 % der Erwerbstätigen waren Selbständige und 43,9 % Unselbständige. Ebd., 25 ff., Tab. 6. Nach der Gewerbezahlung von 1875 waren von den Hauptbetrieben 98,3 % Kleinbetriebe (= Gewerbebetriebe ohne Hilfspersonal oder mit weniger als fünf Hilfskräften) und 1,7 % zählten zu den größeren Betrieben. Von den Kleinbetrieben waren 62,1 % Alleinbetriebe, 24,3 % Betriebe mit einem Arbeiter, 8,4 % mit zwei Arbeitern, 3,0 % mit drei Arbeitern, 1,4 % mit vier Arbeitern und 0,8 % mit fünf Arbeitern. Unter den größeren Betrieben gab es 2841 mit bis zu 10 Personen, 2758 mit bis zu 50 Personen, 378 mit bis zu 200 Personen, 83 mit bis zu 1000 Personen und 5 Betriebe mit über 1000 Personen. Auch 1875 ist die Zahl der Selbständigen noch weitaus größer als die Zahl der Unselbständigen; aber mit dem Wachsen der Großbetriebe nimmt die Zahl der Selbständigen ab. Ebd., 28—31, Tbb. 6 a—11. Seit 1882 nimmt die landwirtschaftliche Gesamtbevölkerung relativ ständig ab, während der von der Industrie, Handel und Verkehr lebende Volksteil absolut und relativ steigt.

	Agrarbevölkerung	Industriebevölkerung
1882	50,9 %	36,6 %
1895	45,9 %	40,8 %
1907	40,3 %	44,9 %

Ebd., 42 f. Vgl. auch Beiträge zur Statistik des Königreichs Bayern, Heft X, München 1862. Gewerbestatistik des Königreichs nach der Erhebung vom Jahre 1861 im Vergleich mit dem Gewerbestand des Jahres 1847 und der Bevölkerungszahlen beider

blematik, die sich infolge einer starken Industrialisierung für die Seelsorge ergeben sollte, war damals in Bayern noch kaum anzutreffen. Am ehesten ergaben sich in den größeren Städten auf Grund ihres starken Anwachsens — dies seinerseits bedingt durch die Landflucht und eine zunehmende Industrialisierung — und der damit gegebenen sozialen Probleme schwerwiegende Fragen und neue Aufgaben für die Seelsorge. Wurden in der Zeit bis zum Kulturkampf in größeren Städten Bayerns eine Mission gehalten, so wurde diese von Jesuiten durchgeführt²⁴⁶.

Die von Anfang an vorhandenen Mängel in der Missionstheologie der bayerischen Redemptoristenmissionen, die ihre spezifischen Wirkungen auf die Verkündigung und die Beichtpraxis hatten, wurden in den ersten beiden Jahrzehnten der Missionsstätigkeit durch das Überraschungs- und Neuheitsmoment der Volksmission und durch ihren psychologisch wirksamen Aufbau weithin überdeckt. Mit zunehmender Bekanntheit der Mission und mit der wachsenden Veränderung der Zeitverhältnisse wurden die Schwächen und Fehler der Mission in wachsendem Maß offenbar. Eine notwendig gewordene Reform war durch die verpflichtende Festlegung auf eine in der möglichst getreuen Übernahme alfonsianischer Missionstradition vereinheitlichten Missionsmethode²⁴⁷ erschwert und infolge des Kulturkampfes vorerst undurchführbar.

Als die tiefste, alles umschließende Ursache für die Schwächen und Fehler innerhalb der Volksmission hat sich der Mangel an echtem Bibel- und Liturgieverständnis erwiesen. Biblische und liturgische Erneuerung sollten im 20. Jahrhundert die eigentliche Grundlage für eine weitreichende Reform der Kirche werden.

Jahre. Ebd., 18—163. K. Th. Eheberg, Die industrielle Entwicklung Bayerns seit 1800, Erlangen 1887.

²⁴⁶ Jesuitenmissionen: Aschaffenburg (1853); Augsburg, Dom, St. Mauritius (1853); München, Dom, St. Bonifaz, Mariahilf (1866); Regensburg (1856, 1865); Speyer (1851). Vgl. die Zusammenstellung der von den Jesuiten während des 19. Jahrhunderts in Deutschland gehaltenen Missionen bei B. Duhr, Aktenstücke, 421—448.

²⁴⁷ Auf dem Generalkapitel von 1855 in Rom war man hauptsächlich um die Gleichförmigkeit der Observanz innerhalb der zum Weltorden anwachsenden Kongregation bemüht. Hierbei spielte die Einheitlichkeit in der Durchführung der Volksmissionen, worin die Redemptoristen von Anfang an ihre Hauptaufgabe erblickten, eine große Rolle. Zu diesem Zweck wurde während des Kapitels eine Sonderkommission gebildet, welche die Missionskonstitutionen von 1764 unter größtmöglicher Beibehaltung der alfonsianischen Missionsmethode an die Zeitverhältnisse anpassen sollten, so daß sie nun tatsächlich von jedem Missionar in allen Stücken befolgt werden könnten. Vgl. Ambrosius Zobel, Der PP. Redemptoristen historisch-traditioneller Leitfaden über die Art und Weise Missionen zu halten, insbesondere für die Niederdeutsche Ordensprovinz, Luxemburg 1887, 2—9. Diese handgeschriebene Arbeit befindet sich im Archiv des zweiten Noviziates der Kölner Ordensprovinz im Kloster Bochum. Zu den Verhandlungen des Generalkapitels von 1855 über die Volksmissionen vgl. *Acta integra Capitulum Generalium Congregationis SS. Redemptoris ab anno 1749 usque ad annum 1894 celebratorum, Romae 1899*, 497—510.

Zusammenfassung der Ergebnisse

Überblickt man die 30jährige Missionstätigkeit der bayerischen Redemptoristen im letzten Jahrhundert bis zum Kulturkampf, so kann diese Zeit in drei Perioden eingeteilt werden.

Die erste wäre anzusetzen von 1841 bis 1851. Sie beginnt mit den langwierigen Bemühungen um die Zulassung der Volksmissionen und umfaßt dann die ersten Missionsjahre vom Ende 1843 bis Mitte 1847, sodann die ersten Missionsarbeiten der bayerischen Redemptoristen außerhalb Bayerns und den Wiederbeginn der Missionen in Bayern seit 1851. Diese Periode ist gekennzeichnet durch die häufigen Regierungserlasse hinsichtlich der Volksmissionen. Die Missionsmethode ist noch nicht eindeutig festgelegt, ihre Formen sind noch zu sehr von stark affektbetonten, südländischen Elementen bestimmt. In der Öffentlichkeit finden die Volksmissionen ein starkes Echo und geraten in den Widerstreit der Meinungen, wobei die Begeisterung für sie überwiegt.

Die fünfziger Jahre bilden die zweite Periode. Es ist die Blütezeit der Redemptoristenmissionen in Bayern. Die Volksmissionen sind für die Seelsorge selbstverständlich geworden. Die Methode selbst ist eindeutig festgelegt. Im Bistum Passau wird der Versuch unternommen, durch ein umfassendes Missionssystem die Volksmission planmäßig in die Bistumsseelsorge einzubauen. Hinsichtlich der staatlichen Aufsicht hat sich eine annehmbare Praxis gebildet, wobei das Interesse des Staates an den Volksmissionen immer mehr zurückgeht. Den mehr stürmischen ersten Jahren ist eine Zeit ruhiger, stetiger, im gleichen Maß erfolgreicher Missionsarbeit gefolgt.

Die dritte Periode kann man vom Ende der fünfziger Jahre bis zum Beginn des Kulturkampfes rechnen. Es ist die Zeit einer Krise innerhalb des Ordens in Bayern wie auch hinsichtlich der Volksmissionen. Die Methode ist erstarrt, die Mängel an ihr, vor allem aber die Schwächen der Missions-theologie, werden offenbar. Die Zahl der Ordensberufe geht zurück, die Zahl der Missionen nimmt ab. Die Notwendigkeit einer kritischen Auseinandersetzung mit den Aufgaben, der Methode und dem Inhalt der Volksmission ist nicht mehr zu übersehen. Die Auseinandersetzung und Entscheidung, welche die Krise herausfordert, werden durch den Kulturkampf verhindert.

In der Reaktion auf die negativen Begleiterscheinungen der Säkularisationszeit für die Seelsorge und das praktische christliche Leben war es, vor allem nach der Neuregelung des Kirchenwesens durch das Konkordat, zu einer umfassenden kirchlichen Erneuerung gekommen, die eindeutig pastoral ausgerichtet war. Dadurch bekam die nun einsetzende Volksmission, auf die von Seiten der Bischöfe große Hoffnung gesetzt wurde, eine starke Dynamik. Das Neuheitserlebnis, die ungeheure seelische Beeinflussung, die Adäquatheit der barocken Struktur der Redemptoristenmission mit der Barockverbundenheit bayerischer Volksfrömmigkeit, die weithin zutreffende Übereinstimmung des von den Missionaren gezeichneten Menschenbildes mit dem Lebensideal einer Agrargesellschaft, all das waren Momente, die der Volksmission, gerade in den weiten ländlichen Gebieten Bayerns, eine mächtige Anziehungs- und Stoßkraft verliehen. Die Missionare hatten sich aber zu sehr auf diese günstigen Voraussetzungen verlassen. Vor allem mußte eine vom Erlebnis-mäßigen her übersteigerte Missionsmethode dort auf Schwierigkeiten stoßen,

wo die Mission in eine regelmäßige Seelsorge eingebaut werden sollte. Die Situation der Volksmission an sich hatte sich geändert. Sie war nicht mehr, wie in den Jahrhunderten zuvor ‚Seelsorgsnotdienst‘, sie brauchte nicht mehr, wie früher, Seelsorgsaufbau zu leisten, sie sollte nun vielmehr in das Gesamt einer ausgebauten Seelsorge hineingenommen werden, um im Gesamt dieser Seelsorge die neu auf die Heilsverantwortung und den Heildienst der Kirche zukommenden Aufgaben einer sich schnell wandelnden Zeit mit lösen zu helfen. In diesem Zusammenhang ist der von Döllinger auf der ersten deutschen Bischofskonferenz vorgeschlagene Plan zur Gründung eines Institutes für Volksmission zu sehen. Die Volksmission war noch zu sehr vom Individualismus bestimmt, sie war noch zu stark von der Volksmission der vergangenen Jahrhunderte abhängig, um ihre neuen Aufgaben zu sehen und ihnen gewachsen zu sein.

Schwerwiegender als die Nichtbeachtung dieser sich erst neu abzeichnenden Aufgabe, die zur entscheidenden Frage an die Volksmission des 20. Jahrhunderts werden sollte, waren die theologischen Schwächen und Verkürzungen innerhalb der Volksmission. Sicherlich waren die Missionare durch die von den staatlichen Verordnungen aufgezwungene Kürze der Mission in ihrer Arbeit stark behindert, so daß die wichtigen Tage der „vita devota“ wegfallen mußten und ihre Thematik nur kurz behandelt werden konnte. Die eigentlichen Ursachen für das Ungenügen der Missionstheologie lagen aber tiefer. Sie sind in der jahrhundertelangen Trennung von Schrift, Dogmatik und Moral zu sehen. Die Trennung der theologischen Disziplinen erfolgte zum Nachteil der Exegese und der für das Leben der Kirche notwendigen biblischen Theologie. Diese Spezialisierung innerhalb der Theologie auf Kosten der Schrift hatte das Übergewicht der Spekulation in der Dogmatik, der legalistischen Kasuistik in der Moral wie der Verrechtlichung von Ekklesiologie und Liturgie zur Folge. Die Situation der Gegenreformation verschärfte diese Momente noch. Die Ursachen für die einseitige Sicht der Eschatologie wie für den starken Heilsindividualismus, zwei der entscheidenden Charakteristika damaliger Missionstheologie, sind in diesen kurz angedeuteten Zusammenhängen mit zu suchen. Alfons selbst überwand die Gefahren, die sich für Verkündigung und Seelsorge daraus ergeben, durch seine in die Mystik weisende Spiritualität. Die Redemptoristen des letzten Jahrhunderts, die ihre Festlegung auf Alfons mit einem gefährlichen Absolutheitsanspruch betonten, haben in der Missionsverkündigung und in der Beichtpraxis dem zentralen theologischen und seelsorglichen Anliegen ihres Stifters, der Verkündigung des nach Einigung mit dem Menschen in der Liebe verlangenden Gottes, weithin nicht entsprochen. Neigung zum Mystizismus, Überbetonung psychologischer Affekte sowie moralischer Rigorismus waren bei den Missionaren Folgen der genannten Schwächen und Fehlhaltungen innerhalb der Missionstheologie.

Dabei bleiben der außerordentliche Seelsorgseifer der Patres und ihr starker Einfluß auf das religiöse Leben des Volkes außer Zweifel. Die Tatsache, daß bei der geringen Anzahl Patres, die Zahl schwankt in der Zeit von 1850 bis 1870 zwischen 50 und 70, die Redemptoristen in dem behandelnden Zeitabschnitt 751 Volksmissionen, davon 676 in Bayern, und 163 Renovationen, davon 155 in Bayern, hielten, spricht für sich. Hinzu kommen die Exerzitenarbeit, das Wirken bei den zahlreichen Seelsorgsaushilfen und die Tätigkeit

an sechs verschiedenen Wallfahrtskirchen. Dennoch bleibt die Frage, ob dieser Seelsorgeeifer und dieser Einfluß nicht hätten wirksamer sein können, wenn nicht die Sünde und das Gericht Gottes über den sich verschließenden Sünder, sondern die alles erlösende und vollendete Liebe Gottes in Christus eindeutig die Mitte der Volksmission gewesen wäre.

Es hat sich gezeigt, daß die Überbetonung psychologischer Einflußnahme, das einseitige Bestimmtwerden durch die Vergangenheit, die alleinige Ausrichtung auf die praktische Pastoral und ihre Erfolge einerseits und die Vernachlässigung der wissenschaftlichen Theologie und der von ihr geforderten Auseinandersetzungen andererseits zur schweren Krise der Redemptoristenmission im letzten Jahrhundert geführt haben. Die Schlußfolgerungen daraus sollten auch für die Gegenwart gültig sein.

REGISTER

I Personennamen

- Abel, Carl August von, leitender bayer. Minister 114, 116, 122, 124, 126, 129, 133, 135 f., 145, 154, 160
- Alfons Maria von Liguori, Stifter des Redemptoristenordens 55, 57, 70, 74—79, 80 f., 83 ff., 88 f., 113, 176, 178, 180, 199 f., 227, 285, 295, 334 f., 337—340, 342—352, 355 ff., 359—363, 365, 367 ff., 371—376, 378 f., 384—388, 391, 395
- Amberger, Joseph, Regens in Regensburg 293
- Aquaviva, Claudius, Jesuitengeneral 63
- Arco-Valley, Maximilian Graf von 149 f., 160
- Armansperg, Joseph Ludwig Graf von, 2. Präsid. d. 2. Kammer d. bayer. Landtags 113
- Arnoldi, Wilhelm, Bischof von Trier 140
- Auersperg, Joseph Franz Anton, Kardinal, Fürstbischof von Passau 206
- Augustinus 358 f.
- Beck, Louise 389
- Benedikt XIV. 282, 331
- Benger, Johann Michael CSSR 178, 345, 390
- Bernhard von Clairvaux 378
- Bernhardin von Busti OFM 58
- Bernhardin von Feltre OFM 58
- Bernhardin von Siena OFM 58
- Bérulle, Pierre de 63, 67
- Bestlin, Johann Nep., Generalvikariatsrat in Ellwangen 103
- Blum, Peter Joseph, Bischof von Limburg 140, 162 ff.
- Boos, Martin 103
- Bossuet, Jaques-Bénigne 68
- Bourdoise, Adrien 63, 67
- Brentano, Clemens 133
- Bruchmann, Franz Ritter von CSSR 115 f., 128 f., 133, 135 f., 138, 140—143, 150, 203, 227, 233, 339—343
- Bruchmann, Justine von 142
- Brunner, Anton, Regens in Luzern 103
- Buchner, Alois, Domkapitular in Passau 206
- Busenbaum, Hermann SJ 374
- Buß, Franz Joseph Ritter von, Sozialreformer 282, 288
- Canisius, Petrus 386
- Caraffa, Carlo, Kardinal 79
- Carnevale, Samson, Kanoniker 79
- Cavalieri, Anna 75
- Cavalieri, Federigo 75
- Clemens XI. 60
- Clemens XIII. 194
- Clemens XIV. 98
- Closen, Carl Freiherr von, Abgeordneter i. bayer. Landtag 137
- Cocle, Coelestin, Redemptoristengeneral 112
- Consalvi, Ercole, Kardinalstaatssekretär 105, 112
- Crispi, Erzbischof von Ferrara 70
- Crostarosa, Sr. Maria Celeste 77 f.
- Dalberg, Carl Theodor von, Erzbischof von Regensburg, Reichserzkanzler 101, 290
- Darchingner, Stiftspfarrer in München 98
- Deharbe, Joseph SJ 256
- Della Somaglia, Julius Maria, Kardinalstaatssekretär 112
- Denk, Andreas, Pfarrer von Thurmansbang 212
- Denk, Michael, Pfarrer von Regen 212
- Deutinger, Martin, Generalvikar von München und Freising 122, 125 ff.
- Diepenbrock, Melchior von, Kardinal, Fürstbischof von Breslau 103, 133, 140
- Dilgskron, Karl CSSR 389
- Döllinger, Ignaz, Stiftspropst u. Universitätsprof. in München 133, 157, 163 f., 395
- Dossenberger, Friedrich, Domkapitular in Rottenburg 103
- Drey, Johann Sebastian, Theologe 388

- Edholzer, Lorenz, Pfarrer von Tettenweis 232
- Eudes, Jean 67
- Falcoja, Tommaso, Bischof von Castelmare 77 f.
- Faltner, Paul, Pfarrer von Hohenau 242
- Fénelon, François 68
- Ferdinand, Kaiser von Österreich 141
- Fick, Ludwig 381
- Fingerlos, Matthäus, Theologe der Aufklärungszeit 100
- Fischer, Joseph, Stadtpfarrer in Burglenfeld 308
- Franz I., Kaiser von Österreich 92
- Franz IV., Herzog von Habsburg 91
- Franz Joseph, Kaiser von Österreich 141
- Franz von Sales 77, 378
- Franz Xaver SJ 378
- Fraunberg, Joseph Maria, Bischof von Augsburg 113
- Freyberg, Max Freiherr von, bayer. Staatsrat 126
- Fuchs, Johann Georg, Pfarrer von Arnsdorf 211
- Fugger, Anselm Maria, Fürst von Babenhäusen 111
- Gallitzin, Fürstin Amalia von 96
- Gebattel, Lothar Anselm von, Erzbischof von München und Freising 103, 112 f., 123, 133, 149, 250—257, 262, 272 f.
- Geiger, Joseph, Pfarrer von March 325
- Geissel, Johann, Erzbischof von Köln 135, 161—164, 178
- Gerhauser, Johann Balthasar, Regens in Dillingen 103
- Glaunach, Ernst CSSR 115
- Görres, Johann Joseph, Universitätsprofessor in München 96, 133, 157—160, 173
- Gollowitz, Dominikus OSB, Pastoraltheologe 345, 375
- Gondi, Philippe-Emmanuel de 64
- Goßner, Johannes 103
- Gratz, Peter Alois, Neutestamentler 103
- Gregor XV. 59, 79
- Gregor XVI. 92, 187, 196, 331 f.
- Günther, Anton, Theologe 388
- Haberl, Franz Xaver, Prälat 306
- Häberlin, fürstbischöflicher Kommissar in Freiburg 111
- Häffelin, Kasimir Freiherr von, Titularbischof 105
- HAMPL, Gabriel CSSR 176, 203
- Haringer, Michael CSSR 374 f., 378 ff.
- Harleß, Adolf Gottlieb Christoph von, evang.-luth. Theologe 150
- Hauptmann, Emanuel CSSR 115
- Herbst, Prof. an der Universität München 133
- Hermann, Zachäus CSSR 134
- Hermes, Georg, Theologe 388
- Heufelder, Martin, Domkapitular in Passau 206
- Hirscher, Johann Bapt., Pastoral- u. Moraltheologe 103, 377, 388
- Hofbauer, Franz Xaver CSSR 174 f., 176, 380
- Hofbauer, Johannes Klemens Maria CSSR 89 ff., 96, 110—113, 142, 388 f.
- Hofer, Joseph CSSR 176
- Hofstätter, Heinrich, Bischof von Passau 114—117, 119, 122, 133 ff., 138 f., 141, 207 ff., 217, 219, 233—238, 249 f., 272, 322, 375, 389
- Holzner, Georg, Stadtpfarrer von St. Paul in Passau 212
- Huber, Johann Michael, Pfarrer von Eyberg 210
- Huber, Joseph, Pfarrer von Simbach 231
- Hübl, Thaddäus CSSR 89
- Hugues, Marcus Andreas CSSR 133, 176, 198, 334
- Ignatius von Loyola 60 f., 71
- Johann IV., König von Portugal 92
- Johannes von Capistrano OFM 58
- Karl Theodor, Kurfürst von Bayern 97
- Karoline, Königin, Stiefmutter Ludwigs I. von Bayern 134
- Kolping, Adolf 299
- Kornmann, Rupert OSB, Abt von Prüfening 108
- Kosmacek, Franz CSSR 197
- Kuhn, Franz CSSR 115
- Kuhn, Johann Ev., Theologe 388
- Landini, Silvester SJ 62 f.
- Landtwing, Thomas CSSR 173
- Leardi, Nuntius in Wien 112
- Lechner, Franz Xaver, Pfarrer von Burghausen 211
- Lederhann, Franz OSB, Pfarrer von Egglham 211
- Leo d. Große 359
- Leo XII. 112 f., 115, 251

- Leo XIII. 330
 Leonhard von Porto Maurizio OFM Cap
 70—73, 375, 378
 Liguori, Giuseppe de 75
 Lilgenau, Andreas Freiherr von, Dom-
 kapitular in Passau 206
 Ludwig I., König von Bayern 103 f., 106—
 115, 124, 126 f., 133—139, 145, 156,
 160, 193, 257
 Ludwig II., König von Bayern 132

 Madlener, Johann CSSR 197
 Manders, Hendrik CSSR 385
 Mangold, Adam CSSR 141
 Mauron, Nikolaus, Redemptoristengeneral
 142, 341, 345
 Max' II. Joseph, Kurfürst von Bayern 97
 Max' IV. Joseph, Kurfürst von Bayern 98
 Max' I., König von Bayern 98, 108, 125,
 131, 140 f., 143, 166, 168, 298
 Mayer, Anton L. 391
 Mehlstäubel, Jakob, Pfarrer von Kirch-
 berg a. Inn 210
 Merk, Anton CSSR 200
 Mettenleiter, J. G., Regensburger Chor-
 direktor 304
 Miller, Anton CSSR 235, 381
 Mirandola, Picus von, Kardinal, Bischof
 von Albano 379
 Möhler, Johann Adam, Theologe 388
 Montez, Lola, span. Tänzerin 129, 136
 Montgelas, Maximilian Joseph von, lei-
 tender bayer. Minister 98 f., 101, 108,
 109, 131, 217, 250
 Moser, Georg 386 f.
 Moy de Sons, Kraft Karl Ernst Freiherr
 von, Universitätsprof. in München 133
 Münch, Joseph, Pfarrer von Schönau 232

 Napoleon Bonaparte 105
 Neubert, Michael CSSR 173, 174, 176, 280
 Niemetz, Joseph CSSR 115, 227
 Nobel, Anton CSSR 134

 Obelt, Joseph, Pfarrer von Reifßing 325
 Ottingen-Spielberg, Fürst Alois von 113
 Oettingen-Wallerstein, Fürst Ludwig von
 137, 139, 146 ff., 152
 Oetl, Georg, Bischof von Eichstätt 103,
 196
 Olier, Jean-Jacques 67

 Pachmayer, Pfarrer von Heldenstein 194
 Passerat, Joseph CSSR 90 f., 93, 111, 113,
 114 f., 142, 171

 Paul III. 62
 Pavone, Francesco SJ 79
 Pelletier, Maria Euphrasia, Ordensgrün-
 derin 109
 Phillipps, George, Kanonist in München
 133
 Pius VI. 98, 163
 Pius IX. 166, 187, 194, 295, 313
 Plank, Simon, Subregens in Freising 135
 Pödiggkheim, Johann Ferdinand Freiherr
 von, Weihbischof von Freising 263
 Pöllath, Michael, Pfarrer von Winzer 212
 Poehl, Friedrich CSSR 114 f., 227, 389
 Prelà, Viale, Nuntius in München 138
 Preischl, Joseph, Pfarrer von Ruhstorf
 210
 Proske, Karl, Kanonikus in Regensburg
 304

 Rammoser, Georg, Stadtpfarrer von Hl.
 Geist in München 154
 Rauch, Joseph, Pfarrer von Oberviech-
 tach 323
 Rechberg, Graf Aloys von, bayer. Mi-
 nister 133
 Rechberg, Graf Otto von 178
 Reicherzer, Joseph, Pfarrer von Biernbach
 210
 Reigersberg, Graf August Lothar von,
 Regierungsrat 138
 Reisach, Graf Karl August von, Erz-
 bischof von München und Freising
 114, 135, 138, 143, 164, 256, 262, 273,
 389
 Riccabona, Karl Joseph, Bischof von Passau
 103, 206 f., 209, 215, 217 f., 250
 Riedel, Valentin, Bischof von Regensburg
 136, 139, 143, 292, 295, 297 ff., 304 f.,
 322, 327
 Riedl, Max, Pfarrer von Waldkirchen 212,
 216
 Ringseis, Johann Nep. von, Medizinalrat
 in München 133
 Robert von Lecce 58
 Roiger, Michael, Pfarrer von Hofdorf 326
 Rotermundt, Joseph Alois, Domkapitular
 in Passau 206 f.
 Roth, Joseph, Pfarrer von Iggenbach 239 f.
 Ruestorfer, Sebastian, Pfarrer von Pleis-
 kirchen 227

 Sailer, Johann Michael, Universitätsprof.
 in Landshut 96, 102 ff., 113, 133, 206,
 218, 291, 388 f.

- Sambuga, Joseph Anton, Erzieher König Ludwigs I. 108
- Savonarola, Girolamo OP 58
- Schätz, Johann, Pfarrer von Pocking 211
- Scharrer, Florian OSB, Pfarrer von Grafenau 212
- Schenk, Eduard von, bayer. Minister 104, 109, 112 f.
- Scherr, Gregor, Erzbischof von München und Freising 143, 262, 273, 389
- Schlicht, Joseph, Schloßbenefiziat von Steinach b. Straubing 391
- Schlüsselhuber, Matthias 278
- Schmid, Christoph von, Pädagoge 103
- Schmid, Johann Michael, Prof. in Dillingen 103
- Schmidbauer, Johannes, Pfarrer 242 f.
- Schmöger, Karl CSSR 178, 345, 389
- Schmoranzner, Vinzenz CSSR 227
- Schnabel, Franz, Historiker 107
- Schöffl, Johann Bapt. CSSR 115
- Schöllhorn, Martin CSSR 176, 227
- Schranz, Ferdinand CSSR 176
- Schreiner, Michael, Pfarrer von Winzer 240 f.
- Schroffenberg, Joseph Konrad Freiherr von, Fürstbischof von Freising und Regensburg 250, 290
- Schwäbl, Franz Xaver, Bischof von Regensburg 103, 291, 301
- Schwaiger, Joseph, Pfarrer von Vilshofen 211
- Schwaiger, Georg 98
- Schwarzenberg, Friedrich Fürst zu, Kardinal, Erzbischof von Salzburg 164
- Segneri d. Altere, Paolo SJ 68 f., 70, 73, 80, 375, 380
- Seibold, Karl, Pfarrer von Stamsried 312
- Seinsheim, Carl Graf von, bayer. Minister 133, 150 f.
- Senestrey, Ignatius, Bischof von Regensburg 294, 299, 329 f., 389
- Serra-Cassano, Herzog Franz, Nuntius in München 107, 122, 251
- Severoli, Ant. G., Nuntius in Wien 389
- Sick, Anton, Pfarrer von Burgkirchen v. Wald 211
- Sieweck, Paul CSSR 250
- Smetana, Rudolf Ritter von CSSR 142, 236 f.
- Smets, Hubert CSSR 142, 176
- Spindler, Max, Historiker 102
- Springer, Franz CSSR 84, 93 f., 112, 171, 197
- Srna, Joseph CSSR 174, 280
- Stahl, Georg Anton, Bischof von Würzburg 140, 143, 163
- Stark, Martin CSSR 91
- Staudenmaier, Franz Anton, Theologe 388
- Stein, Hermann Freiherr von, Abgeordneter im bayer. Landtag 156
- Strauß, Magdalene 278
- Stumpf, Carl, Stadtpfarrer von St. Ludwig in München 150
- Thaller, Michael, Expositus von Roßbach 240
- Thomas von Aquino OP 348, 363, 365
- Thun, Leopold von, Fürstbischof von Passau 206
- Tillmann, Gerhard CSSR 203
- Torres, Antonio 79
- Urban VIII. 64
- van Wely, Karl L. M. CSSR 88, 350
- Vinzenz Ferrer OP 58
- Vinzenz von Paul 63—68, 73, 295
- Vogl, Franz CSSR 141, 345, 375, 389
- Vogt, Johann Thomas, Regens in Rottenburg 103
- Wagner, Franz Alois, Regens in Ellwangen 103
- Ward, Maria, Gründerin der Englischen Fräulein 116
- Weber, Joseph, Prof. an der Universität in Landshut 103
- Weis, Nikolaus, Bischof von Speyer 135, 164, 233
- Well, Franz, Pfarrer von Aufhausen 211
- Wessenberg, Heinrich von, Generalvikar im Bistum Konstanz 103, 110 f.
- Wiedemann, Georg Friedrich, Domkapitular in München 345
- Windischmann, Friedrich, Generalvikar im Erzbist. München u. Freising 114, 273, 389
- Wittmann, Georg Michael, Weihbischof von Regensburg 133, 290 ff.
- Wolf, Johann Nep. Freiherr von, Bischof von Regensburg 291
- Wrede, Fürst Karl von 145—149, 151 ff.
- Wurm, Franz Xaver, Pfarrer von Riederding 150
- Yenni, Bischof von Freiburg (Schweiz) 91

- Zenner, Joseph, Domkapitular in Passau 206
 Zimmer, Patrik Benedikt, Theologieprof. an der Universität in Landshut 103
 Zirkel, Gregor, Weihbischof von Würzburg 108
 Zu-Rhein, Friedrich Freiherr von, bayer. Minister 136, 151
 Zwehl, Theodor von, bayer. Minister 141, 168
 Zweybrücken, bayer. General 136

II Ortsnamen

- Aachen 198, 299
 Aachen-Burtscheid 142
 Abens 249 f., 265 f.
 Abensberg 317
 Achslach 315
 Adldorf 150, 220
 Adlkofen 307, 315
 Aholming 222, 226, 242
 Aibling 249, 269 f., 274, 277
 Aich 314, 319
 Aich a. d. Donau 222
 Aicha vorm Wald 206, 224 f., 241 f., 247
 Aichlberg 317
 Aidenbach 206, 221
 Aigen 206, 220, 225, 241, 246
 Ainring 268, 270, 275
 Ainzing 274
 Aiterhofen 293
 Alburg 315
 Aldersbach 222
 Allersburg 291, 313, 319 f., 322 ff.
 Allershausen 263, 265, 279
 Altdorf 313
 Alteglofsheim 307
 Altenfraunhofen 265
 Altheim 291, 320
 Altötting 92, 110, 114 ff., 119, 122, 124, 126, 128 f., 133, 135—139, 141, 143 f., 154, 170, 176, 178, 182 f., 193, 205, 219, 224, 227, 233—238, 248 f., 263, 272 ff., 277, 279 f., 334, 337, 345, 375, 389 f.
 Altomünster 109, 268
 Alzgern 221
 Amalfi 76
 Amberg 134, 290 ff., 298, 307, 313, 318, 320, 324, 383
 Ampfing 263, 266, 271
 Anger 263 f.
 Anzing 263 f., 269
 Arnbach 265, 279
 Arnsdorf 206, 211, 221
 Arzberg 298
 Asbach 222, 247
 Aschaffenburg 393
 Aspach 264
 Attenkirchen 270 f.
 Atting 291, 307, 320
 Au b. Aibling 267 f., 274
 Au a. Inn 265, 267
 Auerbach 222
 Aufhausen 211, 213, 220, 226, 232
 Augsburg 90, 105, 107 ff., 124, 249, 253 f., 273, 275, 383, 389, 393
 Aukirchen 222
 Außernzell 222, 239, 244
 Aying 269, 271
 Azpeitia 60 f.
 Babenhausen 90, 111
 Babensham 249
 Bach 316 f., 319
 Bärnau 307, 310, 314, 318
 Baltimore 92
 Bamberg 105, 253, 283
 Baumburg 266, 271
 Baumkirchen 269
 Bellegarde 173
 Beratzhausen 318
 Berchtesgaden 249 f.
 Berglern 266
 Beuerberg 267 f., 271, 274
 Beutelsbach 221
 Birnbach 210, 220 f., 247
 Bischenberg b. Straßburg 91 ff., 115, 173, 176
 Bischofsmais 216, 221
 Bittenhart 265, 269
 Bochum 393
 Böhmischnbruck 315
 Bordeaux 64
 Bornhofen 140 ff.
 Breitbrunn 270 f.
 Breitenbach 223
 Breitenberg 223 f., 243
 Brennbach 315
 Brescia 62
 Breslau 164, 273

- Brixen 164
 Bruck b. Fürstenfeld 277
 Bruck b. Grafing 264
 Bubach a. Forst 306 f., 318, 325
 Buch a. Erlbach 267
 Buchbach 268
 Buchhofen 226, 242
 Budweis 291
 Burghausen 206, 211, 216, 219, 222, 235, 249
 Burgkirchen a. d. Alz 221
 Burgkirchen a. Wald 211, 216 f., 224, 226
 Burglengenfeld 298, 306 ff., 310, 318 f.
- Castelamare 77
 Châlons-sur-Marne 90
 Cham 291, 299, 317, 320
 Châtillon 64
 Chieming 263
 Chiemsee 105, 249
 Chur 90
 Colmar 198
- Dachau 249, 267, 278
 Deggendorf 291, 293, 299, 307, 314, 320
 Detroit 92
 Dietersburg 221
 Dieterskirchen 317
 Dietramszell 269, 274
 Dillingen 103
 Dingolfing 291 f., 299, 307, 310—313, 318, 320, 324
 Dommelstahl 223, 241, 245
 Donaustauf 291, 298, 316 f., 319 f.
 Dorfbach 222, 225
 Dorfen (Landgericht Erding) 249, 263—266, 269, 271, 274, 281
 Dornach 221
- Ebersberg 263, 278
 Eching 268
 Edenstetten 307, 310, 312, 316—319, 324
 Edling 265 f.
 Egenhofen 249
 Eggenburg 91 f., 115
 Eggenfelden 292
 Egglham 211, 221, 224, 226, 246
 Egglkofen 315
 Eggstetten 224
 Eging 225
 Eglofsheim 313, 317
 Ehingen 178
 Eichendorf 221
 Eichstätt 105, 129, 196, 233, 273
- Einsbach 267
 Eisenstein 291, 298
 Elbach 269
 Elisabethszell 318 f.
 Ellwangen 103, 140
 Elsendorf 307, 310, 313, 316, 323 ff.
 Engelsberg 270
 Engertsham 220, 226, 228
 Ensdorf (Obb.) 264, 267
 Ensdorf (Opf.) 292, 316, 319
 Erding 249, 269 f., 277
 Ergoldsbach 313, 316, 323
 Ering 220, 225
 Erkelenz 178
 Erlangen 115, 383
 Erlstätt 268
 Esch 178
 Ettal 267, 274
 Ettling 223, 226, 242
 Eyberg 210, 221
- Fährbrück 143 f.
 Falkenberg (Ndb.) 307, 310, 313, 316, 326
 Falkenstein 319
 Farchant 110, 267, 270
 Feichten 223, 225, 245
 Feldkirchen b. Westerham 271
 Feldkirchen ü. Straubing 307, 315, 326
 Fichtelberg 307, 309 f., 314, 317, 324
 Finale 91 f.
 Finsing 270
 Flintsbach 264, 271
 Flossing 267 f.
 Föching 266
 Fraham 265
 Frankfurt 133
 Frasdorf 266
 Frauenau 221, 242
 Fraunberg 264, 271
 Frauenzell 317
 Freiburg (Schweiz) 90 ff., 115, 142, 172, 176
 Freinseiboldsdorf 314
 Freising 55, 105, 110, 135, 142, 166, 194, 249 f., 253, 256, 263, 267, 269, 271, 277
 Freyung 222
 Fridorfing 264, 268
 Frohnleiten 91 f.
 Frontenhausen 291, 307, 315 f., 320
 Fuchsmühl 139, 141, 143 f., 292, 298, 318
 Fürholzen 265, 279
 Fürstenfeldbruck 267 f.
 Fürstenstein 225

- Fürstzell 206, 223
 Furth (Opf.) 319
- Gaindorf 315
 Galgweis 221, 225
 Gallneukirchen 197
 Gangkofen 314, 316
 Garham 224, 247
 Garmisch 267, 274
 Gars a. Inn 115, 142 ff., 178, 183, 237,
 263 f., 266, 268, 272—275, 281, 345,
 390
 Gartlberg b. Pfarrkirchen 135
 Geratskirchen 222 f., 225
 Gern 223
 Geiselhöring 128, 291, 307, 312, 317, 320,
 324
 Geisenfeld 291, 315, 320
 Geisenhausen 266, 269 f.
 Geltolfing 314 f.
 Gerzen 314
 Giebing 266
 Gleißenberg 307
 Glonn 264, 267, 270
 Gottsdorf 224
 Grabenstätt 270
 Grättersdorf 222
 Grafenau 212, 223
 Grafendorf 221
 Grafenried 291
 Grafring 269
 Grainertshofen 269
 Grainet 216, 223, 246
 Gremertshausen 264
 Griesbach (Ndb.) 307, 316, 324
 Griesbach (Opf.) 305, 307, 314, 322 f., 324
 Griesstätt 266, 274
 Großdingharting 271
 Großgundertshausen 307
 Großkarolinenfeld 271
 Großkonreuth 307, 314
 Grüntegernbach 269
 Gündlkofen 249 f.
 Günzelhofen 263, 271
 Gulpen 198
- Haag 271, 277
 Haarbach 223
 Haardorf 224
 Hader 226
 Hagenau 94, 173, 175 f.
 Hahnbach 319
 Haibach 317, 319
 Haimhausen 265 f., 279
- Haiming 224, 244
 Halsbach 223
 Hamburg 133
 Haselbach 319
 Haslach 249, 268
 Hart 268
 Hartkirchen 220
 Haunersdorf 225
 Hausen 143
 Hauzenberg 190 f., 221, 226, 247
 Hebertsfelden 313, 315
 Heggbach 140
 Heiligenkreuz 223
 Heiligenstadt 226
 Heining 220
 Heldenstein 143 f., 194, 264 f., 267, 270 f.
 Hengersberg 224
 Herzogsreuth 223
 Hirschau 291, 314, 316, 318, 320
 Hirschenhausen 264
 Hirschhorn 223
 Hochaltingen 113
 Högling 265 f.
 Höhenstadt 222, 226
 Hölsbrunn 314
 Hörgertshausen 270
 Höslwang 249
 Hofdorf 307, 314, 326
 Hofendorf 316
 Hofkirchen b. Vilshofen 206, 221, 226,
 244 f.
 Hofkirchen b. Erding 269
 Hofkirchen b. Mallersdorf 315
 Hohenau 223, 242 f.
 Hohenbercha 264
 Hohenbrunn 270
 Hohenburg 319
 Hohenegglkofen 124, 263 f.
 Hohenkammer 264, 271
 Hohenstadt 243
 Hohenthan 307, 314, 325
 Holzkirchen b. Vilshofen 222, 224 f., 247
 Holzhausen 266
 Horst b. Venloo 173
 Hunderdorf 314
 Hutthurm 223
- Iggenbach 222, 239, 242
 Illkofen 318
 Ilmmünster 263, 269
 Innernzell 222
 Innsbruck 91 f., 115
 Inzell 271
 Irschenberg 263 f., 267

- Isarhofen 221, 242
 Isen 267
- Jestetten 90, 110 f.
 Jetzendorf 264, 271
 Johannesbrunn 314
 Joinville 90
- Kammern 223
 Karpfham 221, 241
 Kasing 314
 Kastl 224
 Kelheim 291, 307, 320
 Kellberg 224, 246
 Kemnath 291, 306 f., 318, 320
 Kleinhelfendorf 270 f.
 Kienberg 263, 265, 270
 Kirchberg a. Inn (b. Simbach) 206, 210, 225 f.
 Kirchberg b. Landshut 307, 313, 325 f.
 Kirchberg i. Wald (b. Regen) 222, 241 f., 246
 Kirchdorf b. Aibling 271
 Kirchdorf b. Haag 271
 Kirchdorf a. Inn (b. Simbach) 225
 Kirchdorf b. Osterhofen 222
 Kirchdorf i. Wald (b. Regen) 222
 Kirchenthumbach 318
 Kirchham 221, 225, 242, 244
 Kirn 223, 226, 242
 Koblenz 140 ff.
 Köln 178
 Königsdorf 267
 Kößlarn 222, 225 f., 245, 247
 Kötzing 315
 Kohlgrub 269
 Kollbach 263
 Konstanz 103
 Konzell 314 f.
 Kreuzberg b. Schwandorf 143
 Künzing 222, 244
- Laaber 291, 320
 Lalling 222, 226, 246
 Lam 318
 Landau 206, 213, 224
 Landeck 94
 Landshut 96, 100 f., 103, 114, 207, 228, 249 f., 269, 307, 315, 383
 Langdorf 216, 221, 244 f.
 Langenpettenbach 270
 Langquaid 316, 318
 Laufen 249, 263, 265, 278
 Lauterbach 263, 278
- Leiblfling 314
 Lengdorf 263 f., 267
 Lenggries 265, 273
 Lengmoos 271
 Leoben 91 f., 115
 Leonberg 298, 307, 309 f., 318, 322, 325
 Leuchtenberg 291, 320
 Limburg 140, 188, 273, 337
 Lissabon 92, 112
 Lochhausen 269
 Lohe 317
 Lohkirchen 266
 Loiching 316, 319
 Loitzkirchen 317
 Lüttich 91 f., 133, 176
 Lupburg 315
 Luxemburg 133, 142
 Luzern 103
- Mähring 307, 311, 314, 326
 Mainburg 291, 307, 320
 Mainz 298
 Maitenbeth 269 f.
 Malching 221, 241
 Malgersdorf 220, 222, 241 f.
 Maltersdorf 319
 Mammendorf 263
 Mamming 316, 319
 March 307, 313, 315, 319 f., 324 ff.
 Margburg (Südsteiermark) 91 f.
 Margarethenberg 223
 Maria-Dorfen 135, 143 f.
 Maria-Hamcolt 114, 142
 Mariahilfberg b. Amberg 292
 Marianella 75
 Maria-Thalheim 271
 Marienberg 224
 Marigliano 77
 Marktl 223
 Martinsbuch 314
 Marseille 64
 Marzoll 267
 Massing 307, 316
 Mauerberg 226
 Mauern 269
 Mautern 91 f., 114 f.
 Mauth 222
 Mehring 221
 Mengkofen 314
 Mergentheim 178
 Metten 109, 292, 307, 312 f.
 Mettenhausen 225
 Mettenheim 267
 Michaelsbuch 317

- Michelsneukirchen 319
 Miesbach 249, 270, 278
 Minsing 270
 Mittenwald 267, 270
 Mitterskirchen 222
 Mittich 221, 226
 Modena 91 f.
 Montepulciano 62
 Moosbach (Opf.) 317
 Moosbach i. Wald 319
 Moosburg 269, 270
 Moosthann 314
 Mühlhof 249, 265
 Münchham 223, 226
 München 96, 105, 107, 109, 112 ff., 124,
 205, 207, 249 f., 254 f., 257, 262 ff.,
 269, 273, 275, 278, 280, 293, 298 f.,
 383, 392 f.
 München und Freising 105, 107, 109, 119,
 122, 127—130, 132, 143 f., 148 f., 151,
 183, 193, 205, 227, 233, 249 f., 252 ff.,
 256, 261 ff., 271 ff., 280 f., 306, 321,
 324, 326, 381
 Münster 96

 Nabburg 291
 Neapel 75 f., 79, 171
 Neubeuern 269
 Neuburg a. d. Donau 142
 Neuhaus a. Inn 220
 Neuhausen b. Landshut 314, 318
 Neuhausen bei Metten 307, 315 f., 324,
 327
 Neuhofen 222
 Neukirchen b. Altötting 193
 Neukirchen b. Hl. Blut 292
 Neukirchen a. Inn 223, 243
 Neukirchen b. Mitterfels 315
 Neukirchen vorm Wald 223, 225, 247
 Neumarkt 277
 Neunburg v. Wald 291, 293, 307, 319
 Neuötting 206, 219, 224, 243, 249
 Neureichenau 223, 245
 Neustadt a. d. Donau 299, 318
 Niederachdorf 139, 141, 143 f., 292, 320 f.,
 327
 Niederalteich 224
 Niederaschau 268
 Niederbergkirchen 271
 Niederhausen 220
 Niederhöcking 316
 Niederschönenfeld 109
 Niedertaufkirchen 267
 Niederviehbach 293

 Nocera 94, 171, 185
 Nöham 222, 242
 Nößlbach 221, 247
 Nürnberg 383
 Nußdorf 268, 270 f.

 Oberaichbach 314
 Oberammergau 268
 Oberau 267
 Oberaudorf 264 f., 270 f.
 Oberbergkirchen 249, 268
 Oberdietfurt 316
 Oberdorfen 264
 Oberempfenbach 318
 Oberföhring 249
 Obergriesbach 190, 220, 226, 232
 Oberhaching 270
 Oberkreuzberg 216, 224
 Obermarbach 264
 Oberneukirchen 270
 Obernzell 206, 221
 Oberrohning 316
 Obertaufkirchen 269
 Oberviechtach 307, 310 f., 316, 323 f.
 Oberviehbach 306 f., 314
 Obing 267 f.
 Offenstetten 307, 311, 313, 318
 Oggersheim 135
 Ohlstadt 267 f.
 Osterhofen 222, 226
 Ottendichl 266
 Otterfing 265 f.
 Ottering 319
 Otterskirchen 224
 Otting 268, 271

 Pagani 171
 Palling 264
 Pang 271
 Paris 64, 67, 299, 331
 Parkstetten 314
 Parma 62
 Parsberg 307, 313, 322—325
 Partenkirchen 110, 268
 Passau 55, 105, 109, 114 f., 128 f., 134,
 144, 151, 183, 193, 205—208, 212, 216,
 218—229, 232 ff., 242, 249 f., 253 f.,
 258, 261, 272 ff., 280 f., 306, 321 f.,
 324, 345, 375, 383, 394
 Paunzhausen 268
 Penting 307, 313, 324, 326
 Perach 222
 Perasdorf 314
 Perkam 307, 315

- Perlesreut 223, 225 f.
 Petershausen 264, 266
 Peterskirchen (Ndb.) 226
 Peterskirchen (Obb.) 249, 265 f., 270
 Pfaffenhofen a. Inn 263 f.
 Pfaffenhofen a. d. Ilm 278
 Pfaffmünster 317
 Pfarrkirchen 206, 216, 224
 Pfatter 128, 151, 307, 312, 317, 326
 Pfeffenhausen 307, 310, 316, 322, 324
 Pföding 291
 Pfreimd 292, 315, 318
 Piacenza 62
 Pielenhofen 293
 Pilsting 291, 307, 313, 320, 326
 Pirmasens 293
 Pittsburg 92, 114
 Pitzling 226
 Plattling 299, 306 f., 310 f., 313 f., 326
 Pleinting 222
 Pleiskirchen 220, 227
 Pleystein 305, 307, 310 f., 315, 317, 325
 Pocking 211, 215, 220
 Pötzmes 307, 313
 Pondorf 291, 315 f., 318
 Pondorf b. Riedenburg 319
 Postmünster 224
 Prackenbach 314 f., 318 f., 327
 Prag 291
 Preying 222, 247
 Prienbach 225
 Puchheim 114
 Pürten 264
 Pullach 307, 313, 325
- Raining 223
 Rainertshausen 317 f.
 Raitenbuch (Rottenbuch) 249, 265
 Raitenhaslach 223 f.
 Ramsdorf 222, 244
 Ramsau b. Haag 271
 Ranoldsberg 266 f., 270
 Rattenkirchen 265, 267
 Rattenberg 316
 Ranfels 224, 246
 Rechtmehring 265, 267, 274
 Regen 182, 206, 212, 216, 221, 241, 246
 Regensburg 55, 100, 105, 108 f., 128 ff.,
 144, 151, 164, 178, 183, 198, 205, 227,
 233, 249, 253, 273, 290—294, 298 ff.,
 302 f., 306, 313, 315, 317, 320—324,
 326—330, 345 f., 383, 393
 Reichenhall 150, 249, 269, 277
 Reichenkirchen 268 f., 271
- Reichersdorf 220, 232
 Reichertsheim 266, 270, 274
 Reisbach 314
 Reischach 223, 241
 Reißing 307, 312, 315, 325
 Reit im Winkel 268
 Reut 224
 Reutern 220
 Riding 264
 Rieden 269, 274
 Riedenburg 293, 299
 Riedering 263, 267
 Rimbach 317 f.
 Rinchnach 221, 245
 Rochester 92
 Roding 291, 306 f., 312 f., 318, 324 f.
 Röhrnbach 220
 Rötzt 319
 Roggling 224
 Rohr 319
 Rohrdorf 266, 269 f.
 Rom 67, 70, 105, 112 ff., 141 f., 183, 393
 Rommelberg 265
 Rosenheim 134, 150, 250, 278 f.
 Rosheim 95
 Roßbach 221, 240
 Rott 263, 265 f.
 Rottenburg (Wtbg.) 103, 178, 237
 Rottenburg (Ndb.) 291, 305, 307, 313, 325
 Rotthalmünster 217, 222
 Ruhstorf 210, 221, 245
 Runding 317
 Rumillies 91 f.
 Ruprechtsberg 268
- Saal 313
 Sachrang 268
 Sachsln 172 ff., 176
 Saltendorf 318
 Salzburg 249, 253
 Sandsbach 315, 318
 Sarching 318
 Sattelpeilstein 317
 Sauforst 309
 Scala 76 ff.
 Schäftlarn 109, 254
 Schambach 319
 Scheyern 109, 250, 254, 263 f., 278
 Schierling 291, 320
 Schirmitz 319
 Schleching 268
 Schlehdorf 268
 Schliersee 268 f.
 Schnaittenbach 315, 318

- Schnaittsee 129, 264 f.
 Schöllnach 224
 Schönau 220, 232
 Schönberg (Ndb.) 206, 216, 223, 242
 Schönberg (Obb.) 271
 Schönsee 307, 310, 315, 326
 Schrobenhausen 277
 Schwaben 249, 278
 Schwandorf 113, 291, 299, 307, 310 f., 313, 318, 324, 331 f.
 Schwannkirchen 222, 225, 239
 Schwarzach 315
 Schwarzenbach 314, 317
 Schwarzhofen 318
 Schwindkirchen 269, 274
 Seebach 224
 Seligenthal 293
 Siegenburg 316
 Siegsdorf 264
 Sielenbach 268
 Siena 62
 Sießbach 319
 Sinzhausen 266
 Simbach am Inn 225 f.
 Simbach b. Landau 220 f., 231
 Sittenbach 249, 270
 Sittard 198
 Söhlhuben 249
 Sonnen 224
 Speyer 105, 233, 393
 St. Georgen 269
 St. Johannskirchen 221, 226
 St. Mariakirchen 221
 St. Oswald 220
 St. Truiden 91 f., 115
 St. Veit 266
 St. Wolfgang 274
 St. Zeno 268
 Stadtkemnath siehe unter Kemnath
 Stallwang 316 f.
 Stammham 226
 Stamsried 155, 182, 307, 310—313, 324
 Steinach 309, 317
 Steinbach 316
 Steinberg 318 f.
 Steingaden 111
 Steinhöring 249, 267
 Steinkirchen b. Erding 268, 270
 Steinkirchen a. d. Ilm 267
 Stephanskirchen 264
 Stephansposching 317
 Straßburg 173, 175, 233
 Straßkirchen b. Passau 223
 Straßkirchen b. Straubing 314 f.
 Straubing 291 ff., 299, 307, 309, 312 f., 315 f., 383
 Straußdorf 268
 Stubenberg 223, 243
 Sulzbach (Ndb.) 220, 228
 Sulzbach (Opf.) 291, 306 f., 310 f., 315, 320, 326
 Sulzemoos 268
 Surberg 266
 Tännesberg 319
 Tattenhausen 264
 Taubenbach 224, 244
 Taufkirchen b. Dorfen 265
 Taufkirchen b. Mühldorf 264
 Tegernheim 319
 Tegernsee 250, 278
 Teisbach 319
 Teisendorf 249, 265 f., 273
 Tengling 269 f.
 Tettenhausen 264 f., 267
 Tettenweis 220, 226, 232
 Teunz 317 ff.
 Thann 224
 Thanning 267
 Theissing 314
 Theuern 319
 Tholling 314
 Thumstauf 291
 Thurmansbang 212, 222
 Tiefenbach 223
 Tirschenreuth 291, 307, 314, 320
 Tittling 222, 244
 Tittmoning 249, 269 f.
 Tölz 250, 263, 265, 269 f., 273
 Törring 270
 Tondorf 268
 Tournai 90 ff.
 Traunstein 268, 278
 Traunwalchen 267
 Treitlkofen 314
 Triberg 90, 110 f.
 Trient 350, 375
 Trier 114, 140 ff., 273
 Triftern 220
 Trostberg 227
 Truchtlaching 264, 271
 Trudering 266
 Tschupru 91
 Tübingen 103
 Tuntenhausen 119, 124, 126 f., 135, 181, 263 f., 266, 274 f., 279, 336
 Tyrlaching 223
 Thyrnau 223

- Übersee 266
 Unterammergau 268, 274
 Unterdarching 266 f., 271
 Unterdietfurt 222, 244
 Untergriesbach 221, 241 f., 337
 Unteriglbach 225
 Unterkreuzberg 222
 Unterlaus 271
 Unterneukirchen 222
 Unterviechtach 291, 315
 Unterwössen 267 f.
 Uttigkofen 221
 Uttlau 223

 Valsainte 90 f., 93
 Velden 250, 265, 273
 Verberg b. Krefeld 178
 Viechtach 299
 Viehhausen 293
 Vierkirchen 267 f., 279
 Vilsbiburg 136, 139, 141, 144, 160, 178,
 182, 263, 273, 292, 307, 316, 319—
 322, 324, 326, 337
 Vilshofen 206, 211, 216, 224
 Visp 90
 Vohburg 315
 Vornbach 221, 246

 Waakirchen 268
 Waging 263 f., 266
 Walburgskirchen 221, 225, 247
 Walchsing 225
 Wald a. d. Alz 223, 226, 243
 Walderbach 307, 311 f., 324 f., 327
 Waldersdorf 316
 Waldhausen 264
 Waldhof 221
 Waldkirchen 206, 212, 216, 224
 Waldmünchen 298
 Waldsassen 137, 315
 Wallersdorf 307, 315 f., 324, 327
 Walpertskirchen 264, 271
 Wang 263, 265
 Warschau 89 f., 110, 113

 Wartenberg 264, 269
 Wasserburg 249, 269, 277
 Wegscheid 212, 216, 223
 Weichs 270
 Weiding 323
 Weihmörting 221
 Weißenstein 178
 Weltenburg 292
 Weng 223, 226, 245
 Westen 319
 Werdenfels 249
 Wernberg 293
 Wetzelsberg 327
 Weyarn 268, 274
 Wien 89—93, 96, 105, 112—115, 141 f.,
 178, 197
 Wiesau 314, 318
 Wiesenfelden 315 f.
 Windberg 307, 314, 326
 Windischeschenbach 318
 Windorf 222, 241
 Winhöring 223, 242
 Winzer 212, 221, 240
 Wittem 92, 95, 115, 176
 Wittibreit 223, 226, 241, 245
 Wörth 270
 Wolfratshausen 249, 265, 269
 Wollaberg 223, 225
 Wolnzach 299
 Wondreb 307, 314, 326
 Würding 221, 225
 Würzburg 90, 105, 109, 143 f., 161, 163,
 165 f., 198, 233, 253, 273, 294, 383
 Wunsiedel 291
 Wurmansquick 224

 Zeilarn 220, 222, 228
 Zeholfing 223, 245, 247
 Zell b. Roding 307, 313, 324, 326
 Zenting 224
 Zimmern 206, 221
 Zolling 264 ff.
 Zorneding 270
 Zwiesel 221, 225

Die „Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg“ sind das wissenschaftliche Publikationsorgan des Vereins für Regensburger Bistumsgeschichte e. V. (Regensburg 1, Postfach 142, Niedermünstergasse 1). Sie sollen in der Regel jährlich erscheinen und werden herausgegeben von Georg Schwaiger, o. Professor für Bayerische Kirchengeschichte an der Universität München, und Josef Staber, o. Professor für Kirchengeschichte an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Regensburg. Der hier vorgelegte erste Band enthält drei wichtige Arbeiten zur Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts.